



communitas
foundation

ХРИСТИЯНСТВО КУЛТУРА

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

редакция

София 1000, бул. „Патриарх Евтимий“ № 22
Тел.: 981 0555

e-mail: hkultura@abv.bg

главен редактор:

проф. дфн Калин Янакиев

водещ броя:

проф. дфн Георги Каприв

редакционен екип:

проф. дфн Георги Каприв

проф. дфн Цочо Бояджиев

г-р Слава Янакиева

Николай Трейман

оформление:

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. Каприв, проф. Ц. Бояджиев, г-р С. Янакиева и Н. Трейман подготвя четири броя с академична насоченост.

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

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

© „Християнство и култура“, 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 карти за изучаване на старобългарските азбуки и лексика от курса „Кирилметодиевистика в игри за малки и големи“ на доц. Татяна Илиева, изготвени в рамките на проекта „Наследствобг“. Първа корица: *Св. св. Кирил и Методий*, художник: Николай Шелехов, из колекцията на Рилския манастир.

ХРИСТИЯНСТВО

година XXII/2023/брой 10 (187)

съдържание

КУЛТУРА

800 години от Правилото на св. Франциск

5

800 години от Правилото на св. Франциск

папа Франциск

Кипящо от живот

о. Зджислав Кияс

Чудното богатство на Правилото

Владимир Граев

Проблеми на православие

15

Религия и общество. Фундаментализъм и расизъм

Вселенски патриарх

Вартоломей

Инициативи на Александрийската патриаршия за свикване на Всеправославен събор (1924–1943)

Александър Смочевски

Християнство и истина

50

Четири схолии към литургийното евангелие

за Неделя преди Рождество Христово

о. Павел Събев

Сакраменталната природа на брака

Калин Янакиев

Християнство и философия

71

Analogical isomorphism. Слове на реалността

Марио Коев

Християнство и история

81

Богодагените писмена

Татяна Илиева

950 години *Изборник 1073. Княжески и царски, Светославов и Симеонов*

Христо Трендафилов

Християнство и изкуство

93

Рене Магрит и Харолд Пинтър – енигмата на предмета

Антоанета Дончева

Абонирайте се за списание

ХРИСТИЯНСТВО КУЛТУРА

и вземете

10 книжки годишно с 50 % отстъпка

Абонамент за цяла година: **25 лв.**

Абонамент за половин година: **15 лв.**

Абонамент за един брой: **2,50 лв.**

Може да се абонирате:

във всички клонове на „Български пощи“ ЕАД

каталожен номер 1866

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

през „Доби Прес“ ЕООД

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

Книгата *Кипящо от живот. 800 години от Правилото на св. Франциск* излиза на български по повод годишнината от официалното потвърждаване на Правилото на св. Франциск с була на папа Хонорий III от 29 ноември 1223 година. Автор на изданието е отец Зджислав Кияс. Публикуваме предговора на папа Франциск, откъс от изданието и текст, посветен на книгата, от Владимир Градев.

Папа Франциск

800 ГОДИНИ ОТ ПРАВИЛОТО НА СВ. ФРАНЦИСК

Франциск, братът на „всички“, преди 800 години пожела да гари на своите чеда „Правило“, за да вървят заедно към една и съща цел: да прегърнат и целунат Христос, присъстващ в изстрадалата плът на отхвърлените. Евангелието е „Правило и форма“ на начина на живот, който Франциск предлага на своите другари; на тези, които искат от него да споделят компанията му, не предлага себе си като образец; на тези, които го питат, показва, че Исус е единственият Учител; сърцевината на избора се състои в „следването на стъпките на нашия Господ Исус Христос“; Франциск в отношението с другарите си е майстор на човешки животи, за да узряват за пълнотата на радостта и на любовта; майстор е в разсъдливостта, както свидетелства легендата за Тримата другари, „молел настойчиво Господ да води неговите стъпки. Действително, с никого не споделял своята тайна, нито се ползвал от съветите на някого освен единствено на Бог, който бил започнал да направлява неговите стъпки, и понякога на Епископа на Асизи“ (Tre Compagni, 10: FF 1406).

Неговият стил излъчва качествата на брат, който придружава; простодушието и духът на Правилото са универсален дар, който връчва на пътуването на Църквата от всички времена. Всеки може да предприеме тези стъпки, без да се отказва от различието на собствения си произход по места и култури; изкуството на приемането, на слушането и на съхраняването не раздробява стъкълцата животи на особени ситуации и съвсем точни нужди, които само при пътуване, което има мярката на братско и приемащо правило, могат да се превърнат в красива многоцветна мозайка. Франциск черпи от Евангелието силата и аромата на едно правило за общности, отворени за „ближен без граници“. Той ни връчва историята на един процес на споделен живот, който поставя в центъра сърцевината на Евангелието, същественото, *керигмата* на християнския живот.



КИПЯЩО ОТ ЖИВОТ

**800 ГОДИНИ
ОТ ПРАВИЛОТО
НА СВ. ФРАНЦИСК**

ЗДЖИСЛАВ ЮЗЕФ КИЯС, OFMCONV



Правилото не е маршрут с препятствия, а е компас, който ориентира и придружава пътуването. Франциск с един съществен текст свидетелства, че не толкова в маниачаването в детайлите е това, което кара човека да върви; Франциск показва, че като приемаме предизвикателството да преосмислим историята си, узрява радостен и солидарен житейски план.

Откритието за универсалната любов на Исус е най-силно и привлекателно. Така Правилото не отделя, не разделя и не противопоставя различията, а отваря към споделено пътуване.

Всеки от нас въпреки различните трудности, стръмнините и пропаданията открива, че не върви никога сам, а всички сме свързани един с друг; призвани сме да бъдем „скелета”, така че да образуваме едно голямо скеле, за да можем

да ремонтираме дома на всички, Църквата, същата мисия, приета от Серафичния отец Франциск от страна на Господ.

Правилото подтиква сърцето и ума да култивират нашата човешкост, да култивират отношенията с Бог и с другите. Това е педагогика на грижата, която задейства процеси на общностна способност за разграничаване. Това е Правило с дух, който постепенно по пътя кара да изгрее радостта, че сме призвани от Любовта и да обичаме; това е силата на духа, който пришпорва да съблечем всичко, което може да ни обремени: „Вече бил съвсем променен в сърцето си и близо до това да се промени и в тялото си”, пише Тома от Челано.

Това е траекторията на Франциск – станал той самият жива форма на Правилото – за да се срещнем с Бог, за да се срещнем с отхвърлените, които наричал „братя християни”, за да развием обновен поглед на солидарна и съвместноотговорна грижа за общия дом.

Правилото не ни е дарено, за да бъдем оковани или принудени да живеем под бремето на абстрактни заповеди на реалността, гържи сметка за конкретната плът на всеки индивид, за да може да бъде освободена от онази тънка и почти прозрачна нишка, която ни гържи в плен, затворени и изолирани така, както се случва на малко птиче, вързано за глезена и принудено да стои затворено в клетка. Да навлизаме лека-полека в мярката на стъпките на Исус, развива „склонността към всичко, което е добро”. Това е пътуване на отваряне към Бог и другите, за да можем да излетим към Небето, което побира цялото човешко семейство, за да живее в мир и радост, със сърце свободно и отворено за света със солта на любовта към Исус. Тази сол е истинският плод на Правилото.

Ватикан, 22 юни 2022 г.

о. Згжислав Кияс

КИПЯЩО ОТ ЖИВОТ. 800 ГОДИНИ ОТ ПРАВИЛОТО НА СВ. ФРАНЦИСК

Възпитаването в живот в общност

Десетата (X) глава обсъжда темата за отношенията в рамките на общността. Става дума за важна тема. Вниманието се насочва към необходимостта да се порицават и поправят братята, в случай че има нужда от това. Основа на това предписание е чувството за отговорност на всеки член на общността към другите нейни членове и към общността като цяло. Само от евангелското братолюбие за общото благо¹ се поражда отговорността към живота и към поведението на тези, които формират тази общност.

Съотговорността е важен аспект от формацията на брата францисканец и на общността. Колко е хубаво да знам, че мога да разчитам на подкрепата от страна на братята ми, които ще ми помогнат, когато имам нужда от това, да знам, че ще бъда защитен!

Главата не се ограничава с това да говори за порицаването и поправянето на братята. Св. Франциск пише, че този, който извършва тези действия, трябва да ги извършва безкористно. Не трябва да се опитва да извлече от тях лична изгода, показвайки на този, когото порицава, че е по-добър от него, свободен от греха, по-съвършен. По никакъв начин! Порицавайки, само изпълнява задача, поверена му в крайна сметка от Бог, и затова би трябвало да го прави с безкористна любов. Трябва да има предвид любовта на Христос към него и неговата любов към Христос. „Това е несъмнено законът на Христос² – учел цистерцианският монах от XII век, блаженият Исаак Емоалски, и продължава: – Той със Своето страдание взе върху Си нашите немощи и със Своето състрадание понесе нашите негъзи (срв. Ис. 53:4), обичайки тези, които е довел, и довеждайки тези, които е обикнал. А пък този, който напада враждебно брата си в нужда или който посяга на неговата слабост, независимо от какъв род,

¹ Общо монашеско благо са и материалните блага, доколкото са наложителни за функционирането на общността, пасторалното служение и оказването на помощ на нуждаещите се, така както – гори най-вече – и духовните блага. Сред тях влизат животът според Правилото и монашеските предписания, даването на свидетелство, че Бог е най-важният и че любовта към Него е единствената цел на общността.

² Проповеди на блажения Исаак Емоалски, <https://incammino.blog/2022/02/11/dai-discorsi-del-beato-isacco-abate-del-monastero-della-stellala-preminenza-della-carita/>; превод наш.

се покорява несъмнено на закона на дявола и го прилага на практика. Нека впрочем да използваме един към друг разбиране и да практикуваме братството, борейки се срещу слабостта и преследвайки само порока. Най-богоугодното поведение е това, което, макар и разнообразно във формите и в стила, следва с голяма искреност любовта към Бог и чрез Него – любовта към ближния. Братолюбие е единственият критерий, по който всичко трябва да бъде правено или не, променяно или не. Това е принципът, който трябва да направлява всяко действие, и целта, към която трябва да се стремим. Като действваме, съобразявайки се с него или вдъхновени от него, нищо не е неуместно и всичко е добро. Нека да благоволи да го даде това братолюбие Този, на Когото без него не можем да се харесаме, Този, без Когото не можем да вършим абсолютно нищо, Който живее и царува, Бог, през вековете на вековете”³.

В темата за порицанието влизат също добродетелта на *смирението* и на *търпението*. Наистина, този, който порицава, ще трябва да бъде в първо лице смирен и търпелив, мъдър. Не трябва да бъде прибързан в порицаването: ще трябва най-вече да се моли за този брат, когото иска да порицае. Трябва да действа евангелски. „Ако съгреша против тебе брат ти, иди и го изобличи насаме; ако те послуша, спечелил си брата си; ако не послуша, вземи със себе си още едного или двама, та с устата на двама или трима свидетели да се потвърди всяка дума; ако ли пък не послуша тях, обади на църквата; но, ако и църквата не послуша, нека ти бъде като езичник и митар” (Мат. 18:15-17).

Става дума за важна глава в Правилото, понеже е съществена за всекидневния живот. Постоянната формация води често до мъдрост в порицаването на някой брат, така че да не угнетяваме духом, да не ставаме врагове на този, когото порицаваме, и да постигнем, щото този, който бива порицаван, после да се обърне.

Въпроси

- Приемам ли на драго сърце порицанията от страна на другите братя?
- В състояние ли съм в първо лице да порицавам? Правя ли го?
- По какъв начин порицавам?
- Порицанието, което отправям към моя брат, произтича ли от моето братолюбие по отношение на него, или ме ръководят други побуди?

Мисионерският дух, сиреч отворената общност

Дванадесетата (XII) глава говори за необходимостта и начините да се мисионерства, сиреч за служението на евангелизацията от страна на братята. Това е последната глава от Правилото, неговият завършек, сякаш увенчаването на формационния процес на брата францисканец и в същото време ново начало, призивът да занесем Христос на други народи.

³ Пак там; превод наш.

Неслучайно впрочем последна тема от Правилото е проповядването. Монашеската формация не приключва сама по себе си, а има конкретна, мисионерска цел. Франциск искал неговата общност да бъде напълно апостолска, факт, който потвърждават също проповядването и примерът, даден със собствения живот. Вдъхновението и началото на тази мисия могат да се видят в събитието от февруари 1209 г., когато Франциск, след като изслушал Евангелието от Матей относно изпращането на Апостолите (Мат. 10:7-13), направил от него корен на своето призвание. Прави от него молба и към Инокентий III в своето *Евангелско правило*.

Великият полски поет Циприан Камил Норвиг пише: „Зов към труд титански / крие Красотата. / А Трудът е Път, по който се възкръсва”⁴. Всичко, което е написано в единадесетте предходни глави от Правилото, имало задачата да формира красотата у брата и в монашеската общност, та в дванадесета глава тази красота да започне да привлича света, приканвайки го да следва Христос, който за Франциск бил всичко, начало и корен на всяко нещо, негова единствена Любов.

Францисканската общност не може да живее затворена, самодоволна. Не трябва да се страхува от света. Франциск иска, дори изисква неговите братя и цялата общност да са красиви и да споделят тази красота със света. Исква от своите братя да бъдат хора с открито сърце, изпълнено с живот и мисионерски дух. Приканва ги да бъдат внимателни към знаците на времената, към гласа на Бог, който говори на света и на Църквата (срв. Откр. 2).

Правилото насърчава изрично към *общностното* разчитане на знаците на времената и в същото време към предприемането в общността на евангелизаторската мисия. Братята трябва да дават свидетелство за Христа на първо място като общност, едва после като отделни индивиди.

Въпроси

- Интересуват ли ме проблемите на света? Търся ли начини, за да се справям с тях адекватно?
- Моля ли се за братята и сестрите, които живеят в света, отговорни за политическия, икономическия, културен и т.н. живот? Извършвам ли за тази цел някакво конкретно действие? Какво?
- Моето служение (работа, болест, свещеническо служение) влиза ли в служението в полза на цялата общност?
- По какъв начин се гържа сред миряните? Моите поведения в съзвучие ли са с моето монашеско призвание, или се опитвам да го скрия? Тези около мен разпознават ли моята религиозна идентичност от начина ми на живот?

И още други...

⁴ Циприан Камил Норвиг, Прометидион (Фрагменти). В: *Звезден диамант*, С.: Народна култура, 1981, прев. Андреана Радева, с. 51.

* * *

Антоан дьо Сент-Екзюпери пише, че „тези, които... стават уседнали, вече са мъртви”⁵. *Правилото* е написано така, че да гарантира постоянното духовно израстване на тези, които се обричат на него. Това е текст, чиито теми нарастват постепенно, включвайки все нови области от живота на отделния индивид и на цялата монашеска общност. То предоставя в същото време нужните инструменти, за да управляваме и единия, и другия правилно.

Правилото не само предоставя необходимите инструменти за постоянното израстване на братята на личностно, общностно, църковно и мисионерско ниво. То онагледява също причините, поради които процесът трябва да се предприеме и продължи до смъртта. Фундаменталното основание е любовта на Бог към нас и нашата любов, сиреч любовта на този, който има звание, към Него. „Господ мой и Бог мой!” – това е начало и увенчаване на пътуването.

Превод от италиански: Нина Билева

⁵ Антоан дьо Сент-Екзюпери, *Цитадела*, цит. пр., с. 54.

Проф. Владимир Градев 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*, том 1–3 (2023).

Владимир Градев

ЧУДНОТО БОГАТСТВО НА ПРАВИЛОТО

*Oh ignota ricchezza! oh ben ferace!*¹

Първият прочит на Правилото на свети Франциск невинаги е лесен. Осем века ни делят от 29 ноември 1223 г., когато папа Хонорий III одобрява Правилото. Можем, разбира се, и днес да видим неговия оригинал в базиликата в Асизи, можем да го прочетем цялото – то съвсем не е дълго – и в книгата *Кипящо от живот* на Зджислав Кияс. По-трудно е сами да преминем през неговия стил и конкретни грижи и истински да го разберем. Това е естествено и не трябва прекалено много да ни притеснява. Първите последователи и те не са разбирали всичко, което е казал и правил Франциск (но нима апостолите са разбирали веднага смисъла на реченото от Исус?). Едва по-късно, споделяйки и размишлявайки за своите спомени, те започват да разбират неща, които не са могли да схванат навремето, удрят се по челата и възкликват: „Ах, отче Франциск, това си имал, значи, предвид!“.

Книгата *Кипящо от живот* ни помага пък на нас да стигнем днес до същественото: до голямата духовна сила и плътност на Правилото и да извлечем полза от нея. В християнството достъпът до духовните истини, показва убедително о. Кияс, винаги е свързан и с интелектуален опит, с изучаването и вникването в смислите на значим текст (в основата е винаги Свещеното

¹ Данте, *Божествена комедия, Рай*, XI, 82, прев. Иван Иванов и Любен Любенов, С.: Народна култура, 1975. В оригинала: *Oh ignota ricchezza! oh ben ferace!*

писание), в случая Правилото на св. Франциск, тъй като „вярата търси разбиране” и вяра и разум в християнството не се изключват, а си взаимодействат и взаимно се усилват.

Правилото на св. Франциск не е юридически документ, не е кодекс, не е канон, то е нещо различно от устав, от разпореждания какво точно и как да се прави и да не се прави. Правилото е съгъстен израз на духовния опит на самия Франциск, такъв какъвто е живян от него и неговите първи последователи. То е плод на дълги години братско споделяне. Имайки това предвид, можем по-лесно да разберем дългото изработване на Правилото, продължило 15 години, минало през три редакции, докато в него е изкристализирал опитът на първата общност на малките братя в хармония с голямата духовна и монашеска традиция на Църквата, от която то е част. В него се срещат много векове, различни времена, ала правилото не е исторически документ, то остава живо през всички тези столетия и е кипящо от живот и гнес, защото в него св. Франциск е влял не само своя опит, но и своята несравнима енергия и защото всяко ново поколение францисканци го обогатява със своята собствена харизма.

Но какво е да се живее по правило? Животът по правило изхожда от убеждението, че отношението между Бог и човек, а оттам и между самите хора, е подредено отношение, като същевременно поставя въпроса за възможността на едно живо братство като форма на човешката общност.

Животът на францисканците е живот по правило, защото се вдъхновява и „управлява от Писанието” (*regula Scripturarum*) или, както казва сам Франциск, защото е живот според „формата на светото Евангелие” (*secundum formam sancti Evangelii*). Беднякът от Асизи не познава друг път освен този на Евангелието и неговото Правило трябва да позволи на всеки да върви по него. То учи решилите да го следват да проповядват Евангелието не просто с думи, а чрез своя живот и действия

Трудно е да бъдат дадени с няколко думи всички характеристики на францисканския дух, и то от някой, който не принадлежи към Ордена. Поразява в св. Франциск съвършената простота, съчетанието на чистота и пламенност, поразява спонтанността, озарена от благодатта. Поразява най-вече пълното откъсване от себе си, което прави възможно пренасянето върху другия – върху ближния и върху всяка твар – на неговата любов към живота и света, поразява доверието в грижата на Бог, пълното и радостно оставяне на Божията воля.

Целта на правилото е ясна: обръщането на любовта към себе си и жаждата за слава (основни черти в личността на младия Франциск) в грижа за ближния и в следване на Христос. Може би тъкмо поради вродената жажда за слава св. Франциск е поискал неговите сестри и братя да се наричат *minores*, по-малките: „Да бъдат по-малки и подчинени на всички”. Във феодалното общество, в което гордостта и високомерието господстват върху отношенията между

хората, Франциск учи, че единственият път нагоре е търпеливото понижаване на собствения аз, постепенното освобождаване от всяко желание за самоналагане. Събличането на самолюбието премахва препятствията, които разделят душата от Бог, правят Неговото присъствие осезаемо във всички събития на живота. Тогава душата се изпълва със светлината на мира, която е вътрешно завоюване, победа над себе си, особено в ситуации, в които обикновено реагира гневно, озлобено.

На обръщане в мир, милосърдие, опрощение, ето на това ни учи Правилото на св. Франциск. Милосърдието за него не е подаяние, а интегриране на всеки в човешкото общество. Неслучайно обръщането на младия и горд Франциск започва със срещата с прокажения и грижата за прокажените, с осъзнаването че изключвайки някого от обществото, ние изключваме всъщност Бог от нашия живот. Да не забравяме, напомня ни неуморно Франциск, че грехът е не друго, а изключване на Бог от нашия живот, че Исус Христос се явява сред нас в лицето на Своите „най-малки братя“. Затова и брат Франциск отива при тях, при бедните, при изключените, не просто за да ги приласкае и да ги утеша, а за да ги сложи тъкмо тях – малките, унижените, отритнатите – в средата на Божията трапеза.

Още нещо. За Франциск, верен на своето име (което означава на български „свободен“), изборът на бедността е избор на свободата. С цялото си съществуване той свидетелства, че не можем да притежаваме света, който е дар за нас, и колкото повече даваме и по-малко имаме, толкова по-свободни сме и толкова по-радостни и плодотворни стават делата ни. Бедният не е онзи, комуто липсва насъщното, а този, който живее само с насъщното, с „единственото потребно“, и той „следва гол голия Христос“ и затова нищо не му липсва. Бедността за св. Франциск не е живеене в ницета и недоимък, а пълно себедаряване, споделяне с радост на всичко получено и осъзнаване на нуждата от другите и в най-малките дреболии на всекидневието.

Всеобщото братство е основополагащото измерение на францисканството (в това е силата на неговия католицизъм): братство с всички и с всеки. Звучи красиво и е красиво, ала правилото не е описанието на красив идеал. Под цветенцата на свети Франциск, под розите на малката света Тереза, богосветеният живот е най-напред и преди всичко този на делника, който твърде често е банален, сив, утесняващ сякаш духа ни. Ала Правилото учи как да използваме енергията на живота, за да се освободим от оковите на живота: от диктата на инстинктите, от волята за власт и привързването към собствения аз.

Радостта е най-трудната за следване повеля на св. Франциск. Тя е и най-удивителната и най-възхитителната за мен. В нея намирам своеобразието на Францисканското правило, своеобразието на францисканския начин на живот. У Франциск няма съмнение: всички братя и сестри трябва да са „весели и радостни“: именно радостта е свидетелството, видимият за всички белег, че наистина следват Правилото. Само тогава, само весели и радостни,

малките сестри и братя могат да запалят и въодушевят и другите хора да обичат също тъй весело и радостно Бога, защото Бог дава истинската радост и щастие и в този живот. Радостта на Франциск не идва от протодушна наивност, тя е плод на вътрешно завоюване, на преминаване през всички изпитания, болести, несгоди на живота. Тази радост е истинска и съвършена, защото тя приема и поема личните страдания на светеца и различните болки и тегоби на света. И до края на живота си Франциск запазва все тъй искрящо и силно чувството на радост от срещата и общуването с всеки и всичко. Радост, която е намерената отново свобода: гостоприемство на сърцето и на ума, които посрещат всичко срещнато винаги с доверие в Бог, доверие, което е едно със силата на любовта.

Та каква е днес за нас, тук и сега, актуалността на Правилото на свети Франциск. Фундаментално за духовния живот и вчера, и днес е изискването за въвеждане на ред в собствения живот. След като прочетох книгата на проф. Кияс, си мисля, че и психотерапевтите днес трудно могат да предложат нещо по-добро на търсеция душевно изцеление човек.

Правилото, кипящо и днес от духа на св. Франциск, може, както ни показва о. Кияс, да бъде извор на по-пълноценен духовен живот за всички нас, които не сме призвани към живота в конвента, но сме също тъй призвани да месим тестото на света с кваса на Евангелието. И можем да го направим и с помощта на Францисканското правило, защото пътят на св. Франциск открива на света истинския лик на християнското съществуване.

Откъс от книгата *Среща с Тайнството. Съвременен поглед към Православието* (2023) на Вселенския патриарх Вартоломей. Издаването е на Русенската света митрополия и Фондация „Двери“, а преводът от гръцки е дело на Златина Каравълчева.

Вселенски патриарх Вартоломей

РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО. ФУНДАМЕНТАЛИЗЪМ И РАСИЗЪМ

Не презирайте никого, не съдете никого и Бог ще ви даде мир.
Авва Пимен (V в.)



Вселенската патриаршия и междурелигиозният диалог

Две символични изображения красят фойето на седалището на Вселенската патриаршия в Истанбул. Те безмълвно отразяват важни моменти от богатата и сложна история на града, в който от векове съжителстват православни християни, мюсюлмани и хора от много други вероизповедания. На едно от тези изображения е представен свети Андрей, първозваният между апостолите и покровител на Вселенската патриаршия, чиято свещена памет се чества на 30 ноември. До апостол Андрей е Стахий, първият свещеник и наследник на Андрей като епископ (38–54 г.) в дългата редица от епископи в града. На стената срещу тази икона, която отразява началото на нашата църква, великолепна

мозайка изобразява Генадий Схоларий (1405–1472 г.), първия вселенски патриарх от периода на османската власт. Патриархът стои с протегнатата ръка и получава от султан Мехмед II (1432–1481 г.) ферман – юридически документ,

който осигурява запазването и защитата на Православната църква и съхраняването на нейните традиции под османско господство. Образът показва началото на дългогодишно съжителство и междурелигиозна връзка, чието наследство все още се усеща и живее от гърци, турци и други хора в региона.

Вселенската патриаршия винаги е била убедена в своята значима роля в света и в икуменичната си отговорност в различните значения на тази дума. Това силно чувство за дълг и лидерство пред другите хора и пред Бога вдъхновява много начинания, като например неуморните усилия на патриаршията за укрепване на единството на Православната църква по света – усилия, които често се сблъскваха с етнически напрежения и политически разделения. Ангажиментът на патриаршията в икуменическият диалог датира поне от XVI в., от срещите „Аугсбург-Константинопол“, които се изразяват в поредица разменени писма между лутерански богослови от Тюбинген и Вселенския патриарх Йеремия II (няколко писма между 1572 и 1595 г.). Макар че тези срещи не са официален диалог, те са били знак за цялостното разбиране на Вселенската патриаршия относно другите църкви и религии.

Същата философия вдъхнови подкрепата ни за икуменическите диалози в началото на XX век, както и участието ни в икуменически организации като Световния съвет на църквите. Вселенската патриаршия е основател и еден член от създаването на ССЦ през 1948 г.¹ Тя също така даде тласък и основа за няколко двустранни диалози с други християнски църкви. Освен споразуменията между Православната и източните църкви² най-ефективният и плодотворен от тези богословски диалози досега е този с Римокатолическата църква. Някои от основните моменти в този диалог включват историческата среща между Вселенския патриарх Атинагор (1886–1972 г.) и папа Павел VI (1897–1978 г.) през 1964 г., която доведе до взаимното отменяне на анатемите от 1054 г., и също толкова историческото посещение на папа Йоан Павел II (1920–2005 г.) при моя предшественик, Вселенския патриарх Димитрий (1914–1991 г.), през 1979 г., което доведе до обявяването на официалния двустранен диалог между нашите две църкви, който започна през 1980 г. Посещението на папа Бенедикт XVI в Турция в отговор на моята покана за престолния празник на Вселенската патриаршия на 30 ноември 2006 г. доведе до подновяване на ангажимента за диалог.³ Друг важен резултат от тези инициативи са обменът с Англиканската общност след Ламбетската конференция през 1930 г.

¹ През януари 1920 г. Вселенската патриаршия издава историческо окръжно послание, озаглавено „Към всички Христосови църкви“. С него тя призовава християните по целия свят да преодолеят духа на подозрението и огорчението и да проявят силата на помириенето и любовта, които насърчават общуването между църквите. В изпратеното послание се предлага създаването на Общност на църквите по примера на Обществото на народите. Това е един изключителен пример за пророческия глас на Вселенската патриаршия по въпросите на единството и мира.

² Изразът „Източни църкви“ се използва, за да се означат и разграничат от Православната онези църкви, които са отказали да признаят Четвъртия вселенски събор в Халкидон в средата на V век. Неофициалните разговори започнаха през 1960 г., а официалният диалог – през 1985 г. с кулминация едно официално изявление от 1989 г., което беше официално признато през 1992 г., като едно от първите действия на помирение по време на моето служение.

³ На 30 ноември се чества паметта на основателя на Константинополската църква св. апостол Андрей, наричан Първозвани между апостолите, по-голям брат на св. апостол Петър.

и постоянният диалог с Англиканската общност по конкретни богословски въпроси, който продължава от 1973 г.⁴

Въпреки опасността да бъдем обвинени в „предателство“ на евангелската истина, ние никога не сме ограничавали този ангажимент само до различните християнски изповедания. На кръстопътя на континенти, култури и религиозни общности Вселенската патриаршия винаги е приемала идеята и отговорността да изгражда мост между християни, мюсюлмани и евреи. От 1997 г. насам Вселенската патриаршия инициира и пряко участва в двустранния диалог с еврейската общност (по въпроси като закон, предание, модернизирани в съвременния свят и обществена справедливост). През 1986 г. оглавихме двустранния междурелигиозен диалог с ислямската общност (по въпроси като съвместното съществуване, власт, мир, справедливост, плурализъм и съвременен свят), а от 1994 г. организирахме различни междурелигиозни диалози, преди всичко чрез предоставяне на гостоприемство на множество международни събрания, които успяха да постигнат един задълбочен, многостранен диалог между християнските, юдейските и мюсюлманските общности (по въпроси като религиозната свобода, толерантността и мира).

Често пъти по време на моето служение като Вселенски патриарх имах възможността да говоря по проблемите на мира, расовата и етническата дискриминация, религиозната толерантност, глобализацията и секуларизацията пред множество аудитории както в Западна, така и в Източна Европа, в Близкия изток, Африка, Австралия, в Северна и Южна Америка. Въпросите бяха най-различни: политически и междурелигиозни, но също и такива, които представляваха икономически, научен и академичен интерес. Несъмнено обаче най-голяма радост при смиреното ми служение изпитвах всеки път, когато имах благословението да окажа гостоприемство или да оглавя международни инициативи⁵ като изброените:

- Конференцията за мир и толерантност, която се проведе за първи път в Константинопол (Истанбул) през 1994 г. и доведе до Босфорската декларация, която потвърди (въз основа на Бернската конференция за мир през 1992 г.), че „всяко престъпление, извършено в името на религията, е престъпление срещу религията“.
- Конференцията за мирно съжителство между юдаизма, християнството и исляма, която се проведе в Брюксел през 2001 г. след 11 септември 2001 г. Впоследствие беше публикувана Брюкселската декларация, в която „се отхвърля схващането, че религията допринася за сблъсъка на

⁴ За по-задълбочено проучване вж. Patelos, C. ed. *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement*, Geneva 1978. Международни диалози се водят и с лутераните, както и с методистите. Богословските диалози се провеждат и на местно равнище както със споменатите, така и с други вероизповедания по света.

⁵ Изброявам ги тук не за да подчертая някаква особеност на моето служение, но понеже в една епоха, белязана от толкова конфликти и разногласия по междурелигиозните и международните въпроси, усилията на международно равнище за общуване между представителите на различните религии много рядко се отразяват публично.

цивилизациите, и се демонстрира ролята на вярата като конструктивна платформа за диалог между цивилизациите”.

- Специалната конференция, проведена в Бахрейн през 2002 г., която отбелязва 10-годишнината от началото на християнско-мюсюлманския диалог. На нея беше приета Бахрейнската декларация, в която се подчертава необходимостта от сътрудничество, за да се „излекува травматичният опит от историческото минало чрез конкретни инициативи, насочени към местните общности, за да се премахнат предразсъдъците и да се създаде уважение сред вярващите към спецификата на другите религиозни традиции”.
- Конференцията за религията, мира и олимпийския идеал, която се проведе в Атина през 2004 г. по повод предстоящите Олимпийски игри, „осъди всички форми на националистическа, расистка, религиозна, социална или друга дискриминация, чрез които се насърчават болезнената религиозна нетърпимост и фанатизъм”.
- Конференцията за мир и толерантност, която се проведе отново в Константинопол през 2005 г. и която провъзгласи: „Като духовни водачи на чедата на Авраам, е наш дълг да намалим етническото и религиозното напрежение, като същевременно осъдим онези, които проповядват насилие срещу други религии и етнически общности, като отхвърлим насилието и осъдим напълно и недвусмислено използването на насилие, етническо прочистване и жестокости”.

Тези и други подобни срещи се оказаха както новаторски по своята цел, така и със съществено историческо значение. Най-важното е, че те отвориха очите ни за разнообразието от културни традиции и религии в нашия фрагментиран свят и за това колко сложна е глобалната реалност. Те разшириха и нашите представи за плурализма и секуларизма, за расизма и фундаментализма.

Възходът на плурализма

Като имаме предвид нашия постоянно променящ се свят, две са важните и определящи характеристики, които веднага ни идват наум: плурализъм и секуларизъм. Първо, националните граници, които отделят една страна от друга, постепенно стават все по-неясни. Това е по-очевидно в Европа, отколкото в други части на света – наблюдава се на много и различни нива в политически, икономически и социален план. Никой от нас вече не живее в монолитна, мононационална или монокултурна среда, защото сме част или живеем между по-широки културни течения с различен произход. Един от аспектите на тази мултикултурна тенденция е нарастващият мащаб на емиграцията по света. Това важи с особена сила за Западна Европа, но не само за нея. Например в Европа днес има 15 до 20 милиона мюсюлмани. Във Великобритания мюсюлманите съставляват 2,7% от населението, но в повечето страни делът им

е по-висок: в Германия – 4,9%, а във Франция около 8,3%, т.е. не по-малко от 5 милиона души.

Това е една социална и политическа реалност, на която трябва да погледнем по-скоро като на възможност и предизвикателство, а не като проблем или заплаха. Така че днес започваме да осъзнаваме колко много всички ние принадлежим един на друг и гледаме един към друг. Научаваме, че държавите не са самостоятелни, а са взаимозависими. На въпроса на Каин към Бога „има съм пазач на брата си?“ (Бит. 4:9) има само един отговор както на лично, така и на институционално и международно равнище.

Това не означава, че предаността към своя народ, патриотизмът и любовта към родината и към всеки човек са престанали да имат значение. Напротив! Това, което Александър Солженицин (1918–2008 г.) казва в речта си при получаването на Нобеловата награда, дадена му през 1970 г., е все още актуално: „Изчезването на нациите би направило нашия свят по-беден не по-малко, отколкото ако всички хора се оприличат на един характер, на едно лице. Народите са богатството на човечеството, те са обобщените личности на човечеството; най-малкият от тях носи своите особени цветове, в него се крие специален аспект на Божия план”.⁶ Съвсем естествено е, че днес трябва да живеем своята национална идентичност в този плуралистичен и мултикултурен контекст. Това в същото време предполага, че трябва да проявяваме толерантност и разбиране към всеки наш брат.

Европейският съюз

Най-впечатляващият израз и възплъщение на тази мултикултурност в нашето време е възникването на Европейския съюз. От своето начало през 1950 г., когато френският външен министър Робер Шуман (1866–1963 г.) предложи да се основе Европейската общност за въглища и стомана, до днес Европейският съюз вече обхваща двадесет и пет държави членки⁷ и продължава да се разраства. Като турски гражданин, аз се надявам, че ще дойде време и Турция да стане член на Европейския съюз, особено когато изпълни необходимите условия за влизането си, между които – основно – признаването на религиозните и други права на малцинствените общности в страната. Влизането на Турци в Европейския съюз ще допринесе, аз вярвам, по много начини за сближаването и помиряването между мюсюлманския свят и Запада.

Истина е, че Европейският съюз е преминал през много кризисни периоди. Идеалът на основателите му загуби своята яснота, а може би и отслабна. Това обаче не бива да крие от очите ни неговите забележителни постижения. За повече от шестдесет години в Европа не избухна нито една мащабна война. Може би за първи път след падането на Римската империя в Европа има толкова продължителен мирен период. Желязната завеса падна пред очите на

⁶ Labeledz, L. Solzhenitsyn: *A Documentary Record* (Harmondsworth, U.K.: Penguin 1974), p. 314.

⁷ Авторът отразява състоянието на ЕС преди приемането на България и Румъния през 2007 г. и на Хърватия през 2013 г., както и излизането на Великобритания от ЕС през 2020 г. Б.р.

целия свят с минимално кръвопролитие и употреба на сила. Това до известна степен би било немислимо през 30-те години на века. Народите днес са ангажирани с принципите на свободата, справедливостта и демокрацията. Когато ние, православните християни, при отслужването на всяка света Литургия се молим за „мира на целия свят“, имаме много и основателни причини да мислим с благодарност за историческата стойност на тези процеси. Същевременно знаем, че няма място за успокоение. Мирът и свободата не са само божествени дарове, но и наше непрестанно задължение.

Проблемът не се крие в това, че ислямът има все по-голямо присъствие на Запад, едно присъствие, което става все по-видимо и осезаемо от хората. Проблемът се състои в това, че Западът не е готов да разбере и приеме това присъствие. Всъщност истината е, че противно на самоувереността на воинстващия ислям, Западът се намира в епохата на постмодерното морално безразличие. Най-уязвимото място на Запада не е толкова възходът на исляма, колкото неговият необуздан секуларизъм. Християнството сякаш е абдикувало от отговорността си да вдъхновява западната цивилизация. То се е оттеглило от сцената, от естественото си пространство, на което принадлежи и в което процъфтява. Присъединило се е към един агностицизъм, стигащ до атеизъм, който понастоящем сякаш доминира в западния интелектуален живот.

Възходът на секуларизацията

Наред с мултикултурализма, втора важна характеристика на съвременния постоянно променящ се свят е възходът на секуларизма. През изминалите векове религията е играла решаваща и нормативна роля във всеки аспект на живота, оказвайки дълбоко влияние върху философията, медицината, правото, изкуството и политиката. И разбира се, това е бил светът на византийската епоха, както и на Средновековието. Тази реалност обаче не характеризира нашия свят и нашето време, в които всяка от тези области е придобила отделен статут. Затова религията трябва първо да разграничи и утвърди собствената си позиция и уникалната си роля сред новите сили, които оформят и обединяват човечеството. Преди всичко религията трябва да запази пророческата си и автентична роля сред тези сили, подхождайки към проблемите с яснота и критичен дух, за да ориентира – а понякога дори да събуди – духовното зрение на нашия свят.

В този смисъл ролята на религията е да напомня на света за божествената тайна, която секуларизацията с нейните различни превъплъщения често пренебрегва, създавайки опасността да направим невидима божествената красота, присъща на всички неща.⁸

Днес в повечето страни по света грастично са намалели вярващите, посещаващи местата за поклонение. Почти навсякъде с някои изключения

⁸ Св. Григорий Нисийски, *За устройството на човека (Περί κατασκευής του ανθρώπου)* 18. PG 44, 193.

религиозните групи и особено християнските изповедания се оплакват от липсата на кандидати за свещенство и религиозен живот. Въпреки че понастоящем това не изглежда така за Православната църква, нейните членове също са дълбоко засегнати от секуларистичните тежнения. Както в образованието, така и в целия социален живот християнството е маргинализирано, включително и православието, в страните, където традиционно е процъфтявало.

Под секуларизация имам предвид маргинализирането на религията чрез безумното разпокъсване на религиозния светоглед. В крайна сметка става дума за това, че е изоставен мистичният възглед за живота и света и е изгубено чувството за тайнство. Секуларизацията е ерес, която изолира човека от Бога и от света и пренебрегва първоначалното призвание на човешката личност като евхаристийно (благодарящо) и аскетично съществуване.⁹ Защото, както вече видяхме в предишните глави, основната и крайна цел на човешкия живот е да слави и да почита Бога, докато споделя гара на живота със своите братя и сестри. Секуларизацията би могла да означава ерозия и изкривяване на начина, по който възприемаме мистичното измерение на света. Едно секуларно общество може теоретично да приема идеята, че Бог съществува, но в същото време категорично отхвърля мистичната природа на света и на човешката личност.

От тази гледна точка секуларизацията е проникнала дори сред традиционно православните народи, въпреки че процесът отне повече време, отколкото в западните общества. Въпреки че тя беше видима още от XVII век, нейното влияние стана много по-дълбоко през XX век. Днес секуларизацията едновременно присъства и е разпространена както в православните културни традиции, така и в западните. Това означава, че православните християни, както и другите западни граждани се борят да запазят неповредена вярата си пред лицето на националистичните конфликти и в условията на глобализацията.

Всичко това ни води до въпроса: ще играе ли религията някаква роля в бъдещето на света? Нека сме внимателни и да не преувеличаваме. Дори светът да е много по-малко причастен към вярата, хората в своето мнозинство продължават да твърдят, че вярват в Бога. В някои страни броят на вярващите е изненадващо висок, както е в Малта, Кипър, Румъния, които са европейски страни, или както е в САЩ.

От друга страна, докато хората са склонни да твърдят, че имат някаква форма на вяра, също е вярно, че несъмнено е разклатено доверието в институционалната религия, както и в догматичния израз на тази вяра.

⁹ За мистичното възприемане на света вж. Прот. Александър Шмеман, *За живота на света*. Омофор, 2013.

Фундаментализъм и фанатизъм

В момента, когато християнските изповедания преживяват вътрешна криза, за съжаление интересът на света в международен план – по убеждение или страх – се обръща към религиозния фундаментализъм. Аз обаче неизменно вярвам, че както и самият Коран категорично твърди (2, 257), „религията не може да бъде наложена“. Напротив, религията зависи от свободната воля на човека. Понятието за „свободния човек“ повече е свързано, разбира се, със западната мисъл на XVIII век. Но понятието за самовластието се тълкува различно в православието.¹⁰ Във всеки случай Православната църква особено акцентира върху уважението към личността и свободата на избор, що се отнася до религиозните убеждения на всеки човек. Като православни, ние категорично осъждаме всяка форма на прозелитизъм, тоест на натиск спрямо другите да преминат към някаква религия. Не сме съгласни както с онези, които се стремят към прозелитизъм в традиционно православните страни, така и с онези православни, които се опитват да наложат вярата си на другите. Не участваме в диалога с мюсюлманите и евреите, само и само да ги убедим да приемат нашата вяра: това би означавало да проявяваме сомнение и предразсъдъци, което елиминира самата цел на срещата и диалога. Но по време на тези двустранни диалози не открихме подобно намерение и от страна на нашите събеседници мюсюлмани и евреи.

Ако има някакъв основен принцип, който кара християните да седнат на масата за разговори с мюсюлмани и евреи в един свят, раздиран от разделение и вълнения, то това е общото желание да се признае и покаже в по-широк план, че не религиозните различия създават конфликти между хората. В крайна сметка, ако причините за конфликтите бяха различията между религиите, то със сигурност нямаше да има напрежение между последователите на една и съща религия. Знаем обаче, че има много разногласия, конфликти и дори войни, които разделят привържениците на една и съща религия. В нашата разпокъсана и конфликтна епоха много хора от Запада или хора със секуларен мироглед изолират религията, приемайки я за изкупителна жертва, отговорна за различните проблеми, които измъчват нашия свят. Всъщност с изострянето на конфликтите по света те все по-остро се обявяват срещу религията и в полза на секуларния подход към международните отношения. Вярно е, че до известна степен нашите критици са прави. Залогът тук обаче е, че религията не е първоизточникът на проблема. И със сигурност религията не е основният източник на нарастващото напрежение по света.

За съжаление, понякога неразбирането на свещените текстове на някои религии произволно се използва, за да се оправдаят човешки стремежи или егоистични интереси или дори за да се привлекат вярващите да подкрепят определен лидер. Истина е обаче, че въпреки съществуващите недоразумения около религиозния фундаментализъм религията несъмнено е била използвана

¹⁰ За понятието за свободата и човешките права вж. глава VII.

като средство за постигане на политически цели или лични интереси.¹¹ Въпреки това всеки честен вярващ от която и да е религия трябва да се стреми да уважава Бога и да не се подвежда по подобни егоистични интереси, като остава непоколебим в добродетелта, в прошката, милосърдието и състраданието. Разбира се, добре знам, че сред вярващите от всички духовни традиции, независимо дали са християни от различните изповедания, евреи или мюсюлмани от всички течения, винаги има малцинства, които изповядват различни от тези възгледи, понякога дори твърде крайни. Но като християнски водач, не губя надежда, че Евангелието на единомислието, помирението и мирното сътрудничество в крайна сметка ще надделее. И това със сигурност има предвид апостол Павел, когато пише: „ако е възможно, доколкото зависи от вас, живеете в мир с всички човеци” (Рим. 12:18)

Религия и догматизъм

Най-деликатният и в същото време най-чувствителният въпрос, с който трябва да се занимаваме по отношение на религиозния фундаментализъм, е догматизмът. Добре известно е, че всяка религия претендира, че съдържа абсолютната истина за Бога и света. Освен това е добре известно, че Бог е абсолютно Съществуване (απόλυτο Ον), на Коего приписваме всички добродетели и от Коего абсолютно отсъстват всички лоши характеристики. Това е общо убеждение на трите монотеистични религии – християнството, юдаизма и мохамеданството, но също и други.

Освен това според изповеданието на всички монотеистични религии Бог е един, въпреки че християните признават и се покланят на триипостасно едно Божество. Това означава, че всички вярващи от монотеистичните религии би трябвало да имат някакво усещане за единия, неизменен и съвършен Бог. Фактът, че усещането на вярващите в една религия се различава от усещането на вярващите в друга духовна общност, не означава нищо повече от това, че като Божии създания и наблюдатели на света ние определено се различаваме един от друг. С други думи, нашето усещане за себе си като хора и вярващи се определя по съществуване не от обекта/Субекта, който наблюдаваме (ако можем да се изразим така за Бог), а от състоянието ни като наблюдатели. Следователно разнообразието на знанията не произтича от относителността на единия Бог или на божественото творение, а от културното и религиозното разнообразие, както и от човешките и логическите ограничения, на които като хора сме подвластни.

Изповядването на тази фундаментална истина за Бога и за нас самите ни напомня за думите на Сократ, който признава добре известното: „Знам, че нищо не знам”. С други думи, ние смирено приемаме факта, че когато говорим за абсолютни ценности, боравим с истини, които надхвърлят нашите умствени способности и опит. Боравим с истини, които не подлежат на аргументиран

¹¹ Относно многобройните неправилни схващания на проблема за фундаментализма вж. Appleby, S. and Marty, M., „Fundamentalism”, Foreign Policy 128 (януари-февруари 2002 г.).

дебат и рационална дискусия. Като пряко следствие от това смирено признание – тоест като пряко следствие от нашата отговорност към истината за Единствения Бог, на Когото се покланяме – ние сме длъжни поне да бъдем отворени и толерантни към възгледите на другите. И тъй като имаме някаква връзка помежду си по отношение на истината за Бога, всичко, което можем да направим, е да останем единни в пълното си мълчание пред трансцендентната Негова природа и непостижимото Му присъствие. Дори най-пълното и изчерпателно описание или определение за Бога не може нито да обхване, нито да се доближи до пълнотата на божествената природа, която винаги остава непостижима, неизследима и неопишуема. Когато бил издигнат до небето, апостол Павел пише в своето послание до коринтяни: „сега виждаме нещата неясно, като в огледало, а тогава ще ги видим лице в лице” (1 Кор. 13:12).

Апофатичното богословие в политическата дейност

Ние не познаваме вътрешната природа и битието на Бога, не сме в състояние да познаем Неговата същност, която винаги ни убягва. Всяка категоричност по отношение на Бога е рискована, има тенденция да блокира диалога между културните традиции и да задълбочава различията между тях. Невъзможно е да се разговаря с радикални мюсюлмани, нито, разбира се, с фанатични евреи, нито дори с крайно консервативни християни. Категоричността по отношение на Бога прави глобалния диалог или религиозния дебат почти невъзможен. Алтернативата е смирено участие и деликатен диалог. Става дума не само диалог, изпълнен с уважение към достойнството на другите хора, но и за дължимото отношение към Бога, Който, бидейки непостижим, остава отвъд всяка категоричност. Това е и проява на истинско самоуважение в степеня, според която всеки един доброволно признава собствените си граници и слабост.

Някои християни са готови да използват като довод догмите, които съдържат пълнотата на истината, или мистичния живот на Църквата, който изразява Бога абсолютно присъстващ, или мистичното свидетелство на светиите, които опитно и много лично вкушват Бога. Въпреки че това е духовната традиция, в която съм възпитан и за която съм отговорен, вярвам, че това не е равнището, на което съм призван да разговарям с моите близки, каквито са мюсюлманите и евреите. Става дума за това, че Бог по определение и по природа е отвъд човешкото разбиране и възприятие, иначе не би бил Бог. На това учат великите богослови и мистици като св. Григорий Нисенски през IV в. и св. Григорий Палама през XIV в. И двамата подчертават абсолютната трансцендентност, но и присъствието в света на Бога: Бог е непостижим, но в същото време дълбоко личен; Бог е невидим, но в същото време е лично достъпен; Бог „стои далече”, но в същото време е силно присъстващ. И по този начин неизследимият Бог става наистина познаваем и близък във връзката Си със света.

Винаги има нещо у Бога, което никога не можем и няма да можем да разберем напълно. Бог надхвърля всяка познавателна човешка дейност и категоризация. И

обратно, определението на човешката природа ще включва винаги слабостта и ограничеността, несигурността и несъвършенството. Това убеждение ни дава свободата и възможността да седнем редом с нашите мюсюлмански и еврейски братя и да решим какво е най-доброто, което можем да направим, за да живеем заедно в мир и хармония. Всички признаваме, че любовта надхвърля закона, че тайнството надхвърля догмата и че делото надхвърля теорията. Следователно една смирена и истинска вяра би била търпима към другите. Няма да се усеща застрашена от тях, но напротив, ще презърне свободно и без страх привържениците на другите религии.

В крайна сметка самата Книга Изход е включена в Стария завет, който се почита и от трите монотеистични религии. Тя разкрива същата апофатична истина: „лицето Ми не можеш видя, защото не може човек да Ме види и да остане жив“ (Изх. 33:20). Езикът на Писането тук е метафоричен и символичен, той има за цел да запази, а не да разкрие тайната на Бога. Бог е „съществуващият“ (ο Ων) (Изх. 3:14), лицето Му е покрито с покривалото на тайната. Следователно можем само да изповядаме, че има Бог, но никога не можем да определим кой е Бог. Никой не може да си представи Бог, Който прилича на нас, защото в такъв случай това би бил „антропоморфен“ Бог. Това е Бог, за Когото учим истински, когато сме малки деца, но докато растем, непрекъснато усъвършенстваме начина, по който Го разбираме. Познанието ни за Него никога не се изчерпва. „Лицето на живия Бог“ разкрива Неговата истинска природа. Това означава, че никой жив човек не може да познае Бога, въпреки че можем да научим нещо за Него от начина, по който Бог се открива в света: като любов, правда, мир. Но дори когато Го разбираме чрез Неговите „енергии“, както в православното богословие ги наричаме, и тогава нашето знание за Него е ограничено, а това води до различни възгледи. Действително, ако искаме да бъдем честни със себе си и с Бога, ще признаем, че много често смесваме своето несъвършено и ограничено знание с нашите предрасъдъци и страсти, като така пригаждаме разбирането за Бога към нашето собствено състояние. Древните гърци още тогава разбрали смисъла на тази проекция. А гръцките отци на Ранната църква я нарекли създаване и служение на идоли!

Въпреки това, като се има предвид принципната слабост на човека, дори тази реалност, според която проектираме своите собствени бедни граници върху нашето разбиране за Бога, е оправдана. Но това, което е напълно неприемливо, е желанието да наложим на другите собствената си представа за Бога, която, преминала през призмата на нашата личност и страсти, може да е изкривена, дори изопачена, а ние да искаме да я представим като единствената и абсолютна истина за Бога. Такъв „Бог“ лесно би могъл да стане обект на нашите човешки манипулации и да насърчава нашия фанатизъм и безплоден догматизъм, като изправи кръста срещу полумесеца.¹² Самият Коран признава, че „някои си кривят езиците... и изричат лъжа за Господ умишлено“ (3:78).

¹² Думата „фанатизъм“ произлиза от латинското *fanaticus*, което означава „обладан от Божие вдъхновение“. Думата *assassin* (убиец) произлиза от една арабска дума за обозначаването на арабски орден, който нападал християните по време на кръстоносните походи. Колко тъжен е фактът, че тези думи, които обикновено се свързват с екстремизма, имат религиозни корени и съдържание!

Много от имената, които има Бог в исляма, със сигурност са още една възможност за среща с мюсюлманските вярващи, които също желаят да се поклонят на живия и обичащ Бог. Наистина, въпреки че няма точно съответствие, разобразието на чудните имена на Бога в исляма прилича на имената, които християнството дава на Бога и толкова красноречиво ги съхранява в източното богословско и богослужебно предание.¹³ И двете религии описват Бога като милостив, състрадателен и свят. И двете Го наричат Цар, Създагел и Господар на мира и Изкупител. И двете религии се молят на Бог, Който прощава, промисля и съди. И двете религии говорят за Бога като за първи и последен, като за светлина, но и за Този, Който „се крие“. Освен тези неща – а ние бихме могли много лесно да добавим и други подобия и различия – най-важното е, че многобройните имена на Бога и в двете религии подчертават една важна истина: че божествените имена отразяват силата както на срещата, така и на тайнството. Разкриват личната среща между Бога и света, инициативата, която Бог поема и пази чрез Своята любов и опрощение. Сметчат Божията неразгадаемост, която се е запазила най-вече в старозаветните времена. Затова имената са метафори и символи – макар и мощни и лични – на Бога, Който не подлежи на определение. Това е същата истина, която православните мистици през вековете са знаели много добре.

Следователно можем да смятаме, че големите монотеистични религии не само са съгласни с името или с много от имената на Бога. Още по-важно е, че те са съгласни, че Бог е невъзможно да бъде назован. Защото, макар и да не са съгласни с точното съдържание на самите имена, те са съгласни, че Бог е тайна, която надхвърля всички имена и всяко познание. Казано по-просто, макар че юдеите, християните и мюсюлманите вероятно не са съгласни с частичната истина, която смътно знаем за Бога, всъщност те се сближават чрез съвместното си признание, че абсолютната истина остава непознаваема, не се съдържа в никакво определение и не може да бъде изчерпана.

Ролята на религията

Като религиозни водачи, ние сме отговорни пред Бога да пазим непроменени учението и традициите на нашата вяра – разбира се, в степенята, в която можем да я познаваме. И затова сме длъжни съзнателно да отхвърляме всяка лична прищявка, която се опитва да подмени Божията воля. В същото време сме смилено задължени да проявяваме дълбоко взаимно уважение, което да позволи на нашите ближни да вървят по своя личен път, водещ към Бога, както те разбират Неговата воля, без да се намесват в пътя на когото и да било друг. Този вид взаимно уважение от страна на всеки човек към религиозния път и вярванията на другия е основна отговорност на всички нас и основна предпоставка за мирно съжителство и добра воля между хората.

¹³ За имената на Бога в исляма вж. например Muhaiyaddeen, M. R. *The 99 Beautiful Names of Allah*. Philadelphia 1979. За православното източно предание вж. например *Литургията на св. Йоан Златоуст и св. Василий Велики*. Особено втората употребява за Бога епитетите: „Безначални, невидими, непостижими, неописуеми, неизменими...“.

И в свещените текстове на монотеистичните религии няма никакви признаци за това, че Бог по някакъв начин одобрява промяната на вярата, извършени със сила, принуда или измама. Всъщност никъде не се споменава, че Бог задължително принуждава хората да се придържат към божествената воля. Напротив, поне в Библията, както вече отбелязахме, на преден план стои идеята, че човекът е създаден по Божия образ и подобие и е движан от божествения идеал за лична свобода. Със сигурност би било парадоксално, ако не и противоречиво, Бог, от една страна, да гари човека със самовластие, а от друга, насилствено да ограничи тази свобода. Следователно това, което съвременното и дори секуларизирано западно общество представя като свое собствено постижение, изразяващо и защитаващо свободата му по отношение на неприкосновеността на религиозната съвест, е фундаментална истина, въплътена в ученията на трите монотеистични религии – християнството, юдаизма и мюсюлманството, и произтича пряко от тях. Това е основата на срещата и на междурелигиозния диалог.

Личната среща между вярващите от тези религии, диалогът между онези, които подобно на Моисей се стремят да видят истинското лице на Бога, е единственият начин, достоен за Бога на Авраам, Исаак и Яков. Според Корана истината произлиза от Бога (3:60) и се разкрива на онези, които обичат Бога, в рамките на техните възможности. И накрая, първо Бог е Този, Който избира да започне диалог с нас, с човечеството и със света по много и различни начини. Освен това единственото, което Бог иска, са нашите собствени сърца да бъдат отворени за диалог, никога не иска от нас да отворим сърцата на другите за диалог с Него.

Освен това трябва да сме готови „с кротост и боязън да отговаряте всекиму, който иска от вас сметка за вашата надежда” (1 Петр. 3:15), както и за вярата и опита, които са присъщи на нашето предание. И отново четем в Корана: „Кажу, истината произлиза от твоя Бог, Който иска, нека да вярва, който не иска да вярва, нека остане в неверието си” (18:29). Същата свобода виждаме и в Евангелията, където Христос многократно заявява: „ако някой иска да върви след Мене, нека се отрече от себе си, да вземе кръста си и Ме последва” (Мат. 16:24).¹⁴ И в еврейските писания се казва: „Той отначало сътвори човека и го остави в ръцете на произволеността му” (Сирах. 15:14). Как можем да игнорираме и да преобърнем наопаки всички тези библейски слова, като се осмеляваме да налагаме вярата си на другите? Расизмът и предразсъдъците са човешки избор, те не са нито убеждения на вярата, нито случайни факти от историята. Като вярващи ние решаваме какво ще изберем – омразата или любовта, расизма или съжителството, войната или мира.

И накрая, монотеистичните религии по света са длъжници на общото си наследство да подражават на праотеца патриарх Авраам. Сега в сянката на Мамврийския дъб, Авраам приема посещението на трима непознати, описани в 18 глава на книга Битие, както и в Посланието до евреите (13:2). Не ги смята за

¹⁴ Вж. също Марк 8:34 и Лука 9:23.

опасност, заплаха за собствеността и живота си. Вместо това той спонтанно и открито споделя с тях храната и приятелството си, като им оказва таква щедро гостоприемство, че в православната духовна традиция тази сцена се възприема като приемане на трима ангели, които символизират Светата Троица. Всъщност в Православната църква единственият автентичен образ на Светата Троица като Бог на общението е изобразяването на тази сцена на срещата от селска Палестина. Резултатът от това скромно гостоприемство е, че Авраам получава обещание за привидно невъзможното: въпреки безплодието си Сара „от Авраама именно ще произлезе народ велик и силен и чрез него ще бъдат благословени всички народи на земята” (Бит. 18:18). Прекалено ли е да се надяваме, че желанието ни да разговаряме помежду си и да си сътрудничим като хора с различни религиозни убеждения може да доведе и до привидно невъзможното съществуване на цялото човечество в един мирен свят?

Нещо повече, в православната икона на гостоприемството на Авраам иконописците традиционно изобразяват тримата гости от трите страни на масата, а четвъртата страна е свободна. Иконата служи като отворена покана за всеки от нас. Ще седна ли до масата с тези непознати? Ще оставим ли настрана нашите предразсъдъци и високомерие, за да заемем мястото си на масата в името на оцеляването на нашия свят и мирното бъдеще на нашите деца? Иконата на гостоприемството на Авраам е мощен символ на Божието присъствие сред нас всеки път, когато приемаме другите без колебание и без подозрение. Това е образът на срещата и общението. Образът на религиозната толерантност, която е обратното на ксенофобията.

Расизъм и ксенофобия

От гледна точка на православното християнство добродетелта на уважението към културното многообразие и добродетелта на религиозна толерантност са от жизнено значение за човека по същия начин, по който слънчевата светлина и водата подхранват растението. Ако едното или двете липсват, има духовен дефицит. Православният християнин почита многообразието, което украсява цялото божествено творение, радващо се на безкрайна красота и смисъл, чиито елементи никога не биха могли да съществуват еднообразно. Така разбираме Църквата, така разбираме света. Това многообразие е предпоставка за единен и мирен свят, точно както е предпоставка за единство между членовете на Църквата. Когато хората пренебрегват ценността на разнообразието, те всъщност обезценяват красотата на творението. И това е така, понеже православната богословска гледна точка към света смята, че разнообразието се основава на самата идея за битието на Бога като Троица, следователно като общение, и за съществуването на живота в неговата цялост като израз именно на това общение. Независимо от религията, расата, националността, цвета на кожата, убежденията и пола всички хора са живи и уникални Божии образи. Всички хора заслужават еднакво уважението и почитта, които дължим преди всичко на Бога. Всяко поведение или позиция, които подкопават това уважение и почит, всъщност обиждат Бога като Създател.

По всички краища на света православните християни живеят рамо до рамо с народите с други религии и християнски изповедания, такава е реалността и тяхната история вече повече от пет века. Въпреки това с бързия напредък на технологиите, както и с развитието на комуникациите и транспорта всички ние се освободихме от тиранията на разстоянието и ограниченията на националните граници. Днес хората откриват, че живеят в едно глобално село сред нови съседи, които имат много различни разбирания за света, историята и културата. Реалността на плурализма призовава всеки жител на глобалното село да разглежда критично учението на своята вяра и да вижда в светлината на една обновена толерантност всички тези различни перспективи и светогледи. Духът на открития диалог и взаимното уважение е основата, за да придобием способността да живеем в общество. Това е тайната на срещата и изкуството на съвместното съществуване.

Обратното на уважението и толерантността е логиката на страха и самооправданието, чийто завършек са фундаментализмът и расизмът. Всеки път, когато хората реагират на възгледите и убежденията на другите по горната логика, те нарушават богодаруваното право на свобода, тоест общочовешкото право да познават Бога и ближния си по начин, който съответства на тяхната идентичност и традиции. За съжаление много от нас сме склонни с голяма лекота да възприемаме другите със страх и самооправдание. Тази склонност би могла да се нарече ксенофобска – понятието е гръцко и означава „страх от чуждите“ или подозрителност към другите. Може би първият пример за такава ксенофобия в Писанието се среща в Книга Битие, когато Адам се отдалечава от близостта на общуването със своя Творец и изпада в състояние на отчуждаване и дистанциране. В презръдките на Бога хората виждат другите не като чужди, от които трябва да се страхуват, но като братя и сестри, които трябва да обичат.

Следователно в православието централно значение има основното убеждение, че християнството, но и всички религии трябва да играят дейна роля в опита да се помирят всички хора, в делото на разрушаване на всички бариери на отчуждението. Казаното по-горе се основава на учението на Исус от Назарет, нашия Господ, както и на пророците на Стария завет: „възлюби Господа, Бога твоего, с всичкото си сърце и с всичката си душа, и с всичкия си разум“ (Мат. 22:37; Втор. 6:5; Лев. 19:18). Това дело на помирението може да започне и да се развие само ако е налице искрена толерантност, която заедно с нейната добродетел близък – уважението към различието – отразява Божията любов към света. Не само религиите имат това задължение. Всяка обществена организация от международен или политически характер трябва да допринесе за благоденствието на обществото и да се стреми към всичко, което е „благоприятно Господу“.

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

Александър Смочевски

ИНИЦИАТИВИ НА АЛЕКСАНДРИЙСКАТА ПАТРИАРШИЯ ЗА СВИКВАНЕ НА ВСЕПРАВОСЛАВЕН СЪБОР (1924–1943)¹

В периода 1902–1905 г. по инициатива на Вселенския патриарх Йоаким III² между поместните православни църкви се разменя поредица от писма. Повод е патриаршеското и синодно окръжно до поместните автокефални църкви от 12 юни 1902³, чрез което се поставя началото на инициативата за сближаване, активно общуване и единство на православните църкви. В своето окръжно, отправено *до блаженнейшите и светейши патриарси на Александрия и Йерусалим и до светейшите в Христа сестри автокефални Църкви на Кипър,*

¹ Настоящият текст е резултат от няколкогодишните ни проучвания в Историческия и дипломатически архив на Министерството на външните работи на Република Гърция и в Гръцкия литературен и исторически архив (Атина) на Образователната фондация на Националната банка на Гърция, на които сърдечно благодарим за разрешенията за достъп до архивни документи. На това място бихме искали да изкажем също така своята искрена признателност към семейството на приснопамятния бивш архиепископ на Тиатира и Великобритания Методий (Фуяс), което преди няколко години ни позволи да работим в неговата богата лична библиотека, в която се пази единствената в цяла Гърция пълна колекция (вкл. от военните години 1941–1944) на бюлетина на Александрийската патриаршия *Πάνταϊνος*.

² Вселенският Константинополски патриарх Йоаким III (в миру Христо Девеззис или Димитриадис) е роден на 18 януари 1834 г. във Вафеохори (Бояджу-кьой), Цариград. На 10 август 1852 г. е ръкоположен за дякон. От 1854 до 1860 г. служи в гръцката църква във Виена. На 2 март 1863 г. в Цариград е ръкоположен за презвитер от своя духовен старец Вселенския патриарх Йоаким II, като на следващия ден е определен за велик протосингел на Вселенската патриаршия. На 11 декември 1864 г. в патриаршеския храм „Свети Георги“ е ръкоположен за Варненски митрополит от Вселенския патриарх Софроний III в съслужение с девет архиереи. На 9 януари 1874 г. е избран за Солунски митрополит. На 4 октомври 1878 г. е избран за Вселенски патриарх. На 30 март 1884 г. подава оставката си поради несъгласие с правителствената политика по въпроса за т.нар. „патриаршески прерогативи“. Установява се на Света гора, където живее до 1901 г. На 25 май 1901 г. е избран за втори път за Вселенски патриарх. Почива на 13 ноември 1912 г.

³ *Ἡ περὶ τῶν σχέσεων τῶν αὐτοκεφάλων ὀρθοδόξων ἐκκλησιῶν καὶ περὶ ἄλλων γενικῶν ζητημάτων Πατριαρχικῆ καὶ Συνοδικῆ Ἐγκύκλιος τοῦ 1902: Αἱ εἰς αὐτὴν ἀπαντήσεις τῶν ἁγίων αὐτοκεφάλων ὀρθοδόξων ἐκκλησιῶν καὶ ἡ ἀνταπάντησις τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, ἐν Κωνσταντινουπόλει 1904.* Вж. също: Ἰ. Ταρνανίδης, «Τὰ αἴτια τὰ ὅποια προκάλεσαν τὴν ἐξαπόλυση τῆς ἐγκυκλίου τοῦ 1902 ἐκ μέρους τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου Ἰωακείμ Γ' καὶ εἰδικότερα ἡ ἀναφορά τῆς στὴ διορθόδοξη ἀναζήτηση τῆς συνεργασίας καὶ τῆς ἐνότητος», *Ὁρθοδοξία*, 10 (2003), 243–252.

Русия, Гърция, Румъния, Сърбия и Черна гора, патриарх Йоаким III призовава своите събратя, архиереи от поместните църкви, да разменят мнения относно теми от общ интерес, които изискват съвместно решение. Постава се за пръв път от столетия въпросът за отношението на православната църква към инославните църкви (*относно нашите настоящи и бъдещи отношения с двата големи клона на християнството, т.е. със Западната църква и с Църквата на протестантите*⁴). Посланието на патриарх Йоаким се смята за начало на два успоредни и в известна степен взаимозависими процеса: а) на укрепването на взаимоотношенията и на сътрудничеството между поместните православни църкви, прераснало по-късно в идеята за свикване на Вселенски или Всеправославен събор, и б) на отваряне на Православната църква към по-активно общуване с различните инославни християнски църкви и изповедания, т.е. на включването ѝ в т.нар. икуменическо движение.⁵ Очевидно една от целите на Вселенската патриаршия е чрез укрепване на всеправославно-то единство тя да утвърди своята водеща, първостепенна и координираща роля в Православната църква. В своето писмо Йоаким III се спира също така накратко и на „календарния въпрос“, т.е. на необходимостта от по-точна система на времеизчисление с оглед на празничния цикъл на Православната църква. В последвалото го второ окръжно послание до поместните църкви от 12 май 1904 г. Константинополският патриарх се изказва отрицателно спрямо идеята за приемане на т.нар. „григориански календар“, както и спрямо предложението за корекция на юлианския календар.⁶

Непосредствено след края на Първата световна война и на последвалата я малоазийска катастрофа (1922), като продължение на унициативата на патриарх Йоаким III от началото на века са проведени две знаменателни събития с претенцията за всеправославна представителност:

- Всеправославният конгрес (συνέδριον, congrès) в Константинопол от 10 май до 8 юни **1923 г.**⁷, свикан по унициатива на Вселенския патриарх Мелетий Метаксакис
- и
- Предварителната (подготвителна) комисия на православните църкви от 8 до 23 юни **1930 г.** във Ватопедския манастир на Света гора – Атон.⁸

Във Всеправославния конгрес от 1923 г. участие вземат представители на Константинополската патриаршия, на Руската загранична църква, на

⁴ *Ἡ περὶ τῶν σχέσεων τῶν αὐτοκεφάλων ὀρθοδόξων ἐκκλησιῶν*, σ. 8.

⁵ Вл. Фейдас, «Αἱ Ἐγκυκλίαι τοῦ 1902 καὶ τοῦ 1904 ὡς πρόδρομοι τῆς Ἐγκυκλίου τοῦ 1920 ἐν τῇ εὐρυτέρᾳ οἰκουμενιστικῇ προοπτικῇ τῆς Μητρὸς Ἐκκλησίας», *Ὁρθοδοξία*, 10 (2003), 129-139.

⁶ Χ. Παρασκευαΐδης (митр., по-късно Атински архиепископ), *Ἱστορικὴ καὶ κανονικὴ θεώρησις τοῦ παλαιοημερολογητικοῦ ζητήματος κατὰ τε τὴν γένεσιν καὶ τὴν ἐξέλιξιν αὐτοῦ ἐν Ἑλλάδι*, Ἀθῆναι 1982, σ. 36-37.

⁷ *Πρακτικὰ καὶ ἀποφάσεις τοῦ ἐν Κωνσταντινουπόλει Πανορθόδοξου συνεδρίου (10 Μαΐου – 8 Ἰουνίου 1923)*, ἐν Κωνσταντινουπόλει 1923. Вж. също: P. Viscuso, *A Quest for Reform of the Orthodox Church: The 1923 Pan-Orthodox Congress. An Analysis and Translation of its Acts and Decisions*, Berkeley 2006.

⁸ *Πρακτικὰ τῆς προκαταρκτικῆς ἐπιτροπῆς τῶν Ἁγίων Ὁρθοδόξων Ἐκκλησιῶν τῆς συνελεύσεως ἐν τῇ ἐν Ἁγίῳ Ὁρει Ἱερᾷ Μεγίστῃ Μονῇ τοῦ Βατοπεδίου (8-23 Ἰουνίου 1930)*, ἐν Κωνσταντινουπόλει 1930. Вж. също: V. Ionita, *Towards the Holy and Great Synod of the Orthodox Church: The Decisions of the Pan-Orthodox Meetings since 1923 until 2009*, Basel 2014.

Сръбската църква, на Кипърската църква, на Гръцката църква, както и на Румънската църква.⁹ Отсъстват представители на гревните патриаршии – Александрийска¹⁰, Антиохийска и Йерусалимска. Едно от решенията на Всеправославния конгрес от 1923 г. е *поправянето на Юлианския календар*, като се изваждат 13 дни, при което 1 октомври 1923 г. ще се смята за 14 октомври 1923 г.¹¹ Това решение не е прието еднозначно от поместните църкви, голяма част от които не го възприемат, или пък при приемането му възникват вътрешни разпри, разногласия и разколи.

Периодът между двете световни войни (1919–1939) е свързан с множество инициативи за мир и сътрудничество между народите и техните църкви. Въпреки тежките условия, в които е поставена Вселенската патриаршия, загубила след малоазийската катастрофа голяма част от своето паство, тя се опитва да укрепи и разшири своите международни позиции чрез поредица от инициативи. Същевременно на ключови позиции в поместните православни църкви застава ново поколение архиереи, съчетаващи в себе си народния вожач с църковния деятел: Константинополските патриарси Мелетий IV (1921–1923), Григорий VII (1923–1924) и Фотий II (1929–1935), Александрийските патриарси Мелетий II (1926–1935), Фотий (1900–1925), Николай (1936–1939) и Христофор (1939–1966), Йерусалимският патриарх Дамиан (1897–1931), Руският патриарх Тихон (1917–1925), Сръбските патриарси Димитрий (1920–1930) и Варнава (1930–1937), Румънският патриарх Мирон (1919–1939), Атинският архиепископ Хризостом I (1923–1938), първоиерархът на Руската православна загранична църква митрополит Антоний (1920–1936), Софийският митрополит Стефан (1921–1945), Варшавският митрополит Дионисий (1923–1948) и гр. Става дума за пълнокръвни исторически личности, за силни характери, поставили своя знак (бил той положителен или отрицателен) върху световната и регионална църковна история и политика.

Един от слабо проучваните въпроси е този за отношенията между първия и втория престол на Православната църква – между Вселенската Константинополска патриаршия и Александрийската патриаршия в междувоенния период. Тези отношения съвсем не са безпроблемни или пък свободни от изкушения и различни исторически сблъсъци на интереси във взаимозастъпващите се сфери на църковно-политическо влияние.

През посочения период са налице три значими – малко известни или напълно

⁹ *Πρακτικά καὶ ἀποφάσεις (1923)*, σ. 12.

¹⁰ Няколко месеца по-рано на настояването на гръцкия генерален консул в Александрия да бъдат изпратени представители на Александрийската патриаршия на планираното всеправославно съвещание в Цариград Александрийският патриарх Фотий отговаря отрицателно, определяйки го като ненавременен, а поставените за обсъждане въпроси (за брака на епископите, за съкращаване на богослуженията, за периодично свикване на православни събори) – за неуместни и безполезни. Вж. Дипломатически и исторически архив на Министерството на външните работи на Гърция (по-нататък: ΥΔΙΑ-ΥΠΕΞ), 1923, В/35/6, Β' Πολιτική Διεύθυνσις, Γενικά Ἐκκλησιαστικά Ζητήματα, писмо на Александрийския патриарх Фотий (№174) до Петрос Капсамбелис, генерален консул на Гърция. Срв. Θ. Μεϊμάρης, *Ἡ ἀναδιοργάνωσις τοῦ Ἀλεξανδρινοῦ Θρόνου ἐπὶ Μελετίου Μεταξάκη (1926–1935)*. Ἐκ τοῦ διπλωματικοῦ ἀρχεαικοῦ ὑλικοῦ τοῦ Ὑπουργείου Ἐξωτερικῶν τῆς Ἑλλάδος καὶ τοῦ Foreign Office τοῦ Ἡνωμένου Βασιλείου, Θεσσαλονίκη 2019, с. 655, бел. 114.

¹¹ *Πρακτικά καὶ ἀποφάσεις (1923)*, σ. 211.

неизвестни – инициативи от страна на Александрийската патриаршия за свикване на Всеправославен (Вселенски или Голям поместен) събор:

- **1924 г.:** инициатива на Александрийския патриарх Фотий
- **1926 г.:** инициатива на Александрийския патриарх Мелетий (бивш Константинополски патриарх)
- **1940–1943 г.:** инициатива на Александрийския патриарх Христофор.

Ще разгледаме накратко въз основа на налични исторически архивни документи и трите инициативи, които са показателни за стремежа на Александрийския престол да се утвърди като първостепенен фактор в Православната църква.

1. Инициатива на Александрийския патриарх Фотий за свикване на Вселенски събор (1924)

Решенията на Всеправославния конгрес от 1923 г. – и преди всичко „календарната реформа“ – са възприети с открит враждебност от страна на Александрийския патриарх Фотий¹² и на Йерусалимския патриарх Дамян.¹³ Година по-късно, на 26 март 1924 г., тримата източни патриарси – Александрийски, Антиохийски¹⁴ и Йерусалимски, изпращат заедно послание до поместните православни църкви, в което предлагат да се свика Голям поместен или Вселенски събор в Йерусалим веднага след Пасха същата година. За целта тримата патриарси са осигурили предварително разрешение от страна на палестинското

¹² Александрийският патриарх Фотий (в мире Георгиос Пероглу) е роден през 1853 г. на о-в Тинос. Още като малко дете семейството му се установява в Цариград. През 1873 г. завършва богословското училище „Честният кръст“ в Йерусалим. Същата година е постриган за монах и е ръкоположен за дякон. От 1872 до 1874 г. служи като секретар към метоха на Йерусалимската патриаршия в Константинопол. През 1881 г. е ръкоположен за презвитер и е назначен за главен секретар на Йерусалимската патриаршия. На 13 октомври 1882 г. е избран за Йерусалимски патриарх, но след намесата на Витлеемския митрополит Антим и на руското посолство в Цариград изборът му е отменен от Високата порта. На мястото му е избран Таворският архиепископ Никодим, представител на Йерусалимската патриаршия в Русия. През 1890 г., след като патриарх Никодим подава оставка, Фотий се завръща в Йерусалим. На 6 декември 1897 г. е ръкоположен за Филаделфийски архиепископ. На 23 януари 1899 г. е избран за Назаретски митрополит. На 10 януари 1900 г. е избран за Александрийски патриарх, какъвто остава до смъртта си на 4 септември 1925 г.

¹³ Παρασκευαίδης, *Ιστορική και κανονική θεώρησις*, σ. 85. Йерусалимският патриарх Дамян (в мире Димитриос Касиотис) е роден през 1848 г. на о-в Самос. На 20-годишна възраст се оженва. Жена му заедно с детето му починали при раждането. През 1872 г. се преместил в Йерусалим, като на следващата година е постриган за монах. След като е ръкоположен за йеродякон и йеромонах, е изпратен на служба в руския град Таганрог като ефимерий на метоха на Йерусалимската патриаршия. Завършва Киевската духовна академия. От 1881 до 1887 г. служи като екзарх в Грузия, а от 1887 до 1888 в Константинопол. На 28 февруари 1893 г. е ръкоположен за Филаделфийски архиепископ. На 10 юли 1879 г. е избран за Йерусалимски патриарх. През 1908 г. с решение на Светия синод е свален от патриаршеския престол – акт, който той не признава. На следващата година е възстановен като Йерусалимски патриарх. През 1917 г. е изселен насила от турците в Дамаск, където остава до декември 1918 г., след което се завръща в престолния си град. На 9 юли 1929 г. е покосен от удар и остава на легло до смъртта си на 14 август 1931 г.

¹⁴ Антиохийският патриарх Григорий (в мире Игнатий Хагаг) е роден в Ливан през 1859 г. На 29 август 1879 г. е ръкоположен за дякон от Бейрутския митрополит Гавриил, а на 6 май 1885 г. е ръкоположен за презвитер от същия митрополит. На 10 май 1890 г. е ръкоположен за митрополит на Триполи. На 5 юни 1906 г. е избран за Антиохийски патриарх. През 1909 г. изборът му е признат от останалите древни патриаршии. Малко преди смъртта си въвежда новия календарен стил в Антиохийската патриаршия. Починал на 12 декември 1928 г. в гр. Бейрут.

правителство. Става ясно също така, че те са преговаряли по въпроса и с престоятеля на Руската задгранична православна църква Киевския митрополит Антоний Храповицки, който посетил за целта Йерусалим, Александрия и Дамаск.¹⁵ Трябва да се подчертае, че в основата на тази инициатива стои Александрийският патриарх. Доказателство за това е и фактът, че наследникът на престола на св. ап. Марк изпраща на 21 март с.г. Леонтополския митрополит Христофор на мисия в Дамаск, за да се срещне с Антиохийския патриарх Григорий и да обсъди с него общата инициатива.¹⁶ По-късно тримата патриарси изпратили и второ писмо до тогавашния Вселенски патриарх Григорий VII, в което настояват последният, *бидейки най-старши* [в реда на каноничните дигтиси] *да свика всички автокефални църкви на Вселенски или Голям поместен събор в Йерусалим*. Като теми на бъдещия събор се предлагат *освен календарния въпрос и пасхалията... и изследване и решение на въпроса за съединението на Източноправославната църква с християнските общности на католици, англикани, копти, арменци, старокатолици и пр., както и за единение с униатите и за вдигане на българската схизма, както и за преоценка на църковните канони и за утвърждаване на символичните книги, и относно всяка друга тема, занимаваща нашата Църква и изискваща бързо решение*.¹⁷ За целта тримата патриарси предлагат на събора да бъдат поканени и всички предстоятели на инославните християнски църкви.¹⁸

Официалният печатен орган на Александрийската патриаршия *Пάνταινος* публикува в анонимна програмна статия мотивите за свикването на бъдещия Всеправославен събор:

¹⁵ В. Αρχοντώνης (митр., понастоящем Вселенски патриарх), «Προσπάθειαι συγκροτήσεως Οἰκουμενικῆς Συνόδου πρὸ πεντηκονταετίας», *Τριητῆκὸν Ἀφιέρωμα εἰς τὸν Μητροπολίτην Κίτρου Βαρνάβαν ἐπὶ τῇ 25ετηρίδι τῆς ἀρχιερατείας του*, Ἀθῆναι 1980, σ. 85-86. Θ. Στράγκας (ἀρχιμ.), *Ἐκκλησίας Ἑλλάδος ἱστορία ἐκ πηγῶν ἀψευδῶν 1817-1967*, τόμ. Β', Ἀθῆναι 1970, σ. 1334.

¹⁶ *Пάνταινος*, 16 (1924), 210. Вж. изключително интересната поредица от статии на Леонтополския митрополит Христофор (бъдещ Александрийски патриарх), посветена на мястото на Вселенската патриаршия в Православната църква: «Ἡ ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ θέσις τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου», *Пάνταινος*, 16 (1924), 639-643, 654-660, 671-677.

¹⁷ Темите, предложени от тримата патриарси в изпратеното от тях писмо до Вселенския патриарх, са следните: 1) календарният въпрос, 2) Пасхалията, 3) вдигането на българската схизма, 4) намиране на начин за връщане на униатите в Православната църква, 5) постигане на единство на Източноправославната църква с общностите на копти, англикани, старокатолици, протестанти, абисинци, арменци, копти и всички останали монофизитски, несториански, монотелитски и протестантски групи, 6) преоценка на всички канони, издигани от светите събори и отци на Църквата, съставени, които са утвърдени от вселенските събори или са постановени от тях, поради невъзможност те да бъдат прилагани днес, както и съставяне на други полезни правила днес, подходящи за съвременните условия, 7) проверка на наличните символични (догматически) книги и утвърждаването им, 8) преоценка на всички издигани след Седмия вселенски събор и до днес патриаршески или отечески канонични разпоредби, 9) обсъждане на проблема за постите – кои и колко трябва да бъдат те, 10) ревизия на богослужбните последования, на литургиите и на богослужбния устав, на църковната поезия и музика, 11) въпросът за монашеския живот, 12) проблемът за втория брак на вдовстващите свещеници, както и за възможността за сключване на брак от страна на епископите, 13) въпросът за пречките за сключване на брак поради родство, както и за основанията за развод, 14) въпросът за валидността на англиканските ръкоположения, както и всеки друг въпрос, който се нуждае от всеправославно обсъждане. «Θέματα, προταθέντα διὰ τοῦ ὑπ' ἀρ. 372 καὶ ἀπὸ κε' Μαρτίου αἰκδ' κοινῶ τῶν τριῶν Πατριαρχείων τῆς Ἑώρας Λήξεως γράμματος πρὸς τὴν Α.Π. τὸν Οἰκουμην. Πατριάρχην Κ)πόλεως κ. Γρηγόριον, ὡς συζητήσεως ἄξια ἐν τῇ ἐπιζομένη Συνόδῳ», Архив на Александрийската патриаршия към Гръцкия литературен и исторически архив – Атина (Ἑλληνικὸ Λαογραφικὸ καὶ Ἱστορικὸ Ἀρχεῖο), ἀριθμ. φακ. 302, Γράμματα τοῦ Πατριάρχου Ἀλεξανδρείας Φωτίου πρὸς τὸν Οἰκουμενικὸν Πατριάρχειον Κωνσταντινουπόλεως 1903-1925.

¹⁸ *Пάνταινος*, 16 (1924), 226.

Желаем Събора, за да бъде издадено на него единодушно решение по календарния въпрос, което да възприемат безропотно всички поместни църкви, и така да успеем да избегнем разделението, което от 10 март тази година настъпи в Константинополската и в Гръцката църква, а заедно с тях – волю-неволю – и в Кипърската църква. На този Събор ще чуем накрая аргументите за календарната реформа, които до момента реформаторите пазят в дълбока тайна. Ще обсъдим въпросните аргументи и ще достигнем – въз основа на логиката и на интереса на Църквата – до подобаващия извод.

Желаем Събора освен това, защото по този повод ще се завърнем към системата на църковно управление, установена по време на разцвета на църковната история, т.е. ще се завърнем към съборната система. А съборна система е оная, при която всички епископи, бидейки равни помежду си, обсъждат с независимо църковно съзнание и съразмишляват и решават в Светия Дух всичко онова, което е в съгласие с църковното предание и не противоречи на божествените Писания, що се отнася до догматите и до богослужението, не се отдалечава от духа на божествените канони и до наследеното църковно установление, що се отнася до управлението на Църквата и на реда, който подобава да се спазва в нея.

Желаем Събора и за да освободим поместните православни църкви от натиска на държавата, към която техните християни като граждани се числят. Искаме да дадем на тези сестри църкви едно съборно решение по всеки изследван актуален въпрос, който ги измъчва, за да могат да се възпротивят срещу възможния натиск на държавата, към която принадлежат.

Желаем, най-сетне, Събора, за да обсъдим на него толкова много неща освен календарния въпрос, които от VII вселенски събор са възникнали и остават нерешени или пък намериха само временно решение.

[...]

Поради всички тези причини прочее, както и заради множество други, ние, тримата източни Патриарси, желаем свикването на Събора, но искаме това и защото трябва да се опознаем помежду си ние, епископите на Източноправославната църква, и да общуваме помежду си, тъй щото да станем по-големи ревнителите за нашата света Църква, да получим полза от добродетелите и изобщо от църковното богатство на по-преуспелите от нас, да станат онези от нас, които имат възможността за това, водачи на сестрите църкви и пример за епископите, намиращи се в каквито и да било лишения от църковно естество. А църквите имат толкова голяма нужда от взаимно опознаване и взаимопомощ. Имаме такава голяма нужда от обединение! И затова желаем свикването на Събора.¹⁹

¹⁹ Πάνταϊνος, 16 (1924), 252-255.

В своето отечно писмо от 24 май 1924 г.²⁰ Вселенският патриарх Григорий VII подчертава пред своя събрат Александрийския патриарх Фотий, че светата Велика Христова Църква желае свикването на Вселенски или на Голям общ събор на Православната църква. За целта на Всеpravославния конгрес през 1923 г. са обсъдени и набелязани редица въпроси. За най-целесъобразно Вселенската патриаршия смята, че бъдещият Голям събор трябва да се проведе през идната 1925 г. по случай 1600-годишнината на Първия (НикеЙски) Вселенски събор, каквото е и решението на Всеpravославния конгрес от 1923 г. От друга страна, *по никакъв начин не може да се оправдае прекаленото бързане при неговото организиране. Въвеждането на новия календар в някои църкви по никакъв начин не представлява основание за прибързано и без предварителна подготовка свикване на Вселенски събор. Предвид всичко това, Вселенската патриаршия не намира за нужно да измени своята позиция, а смята да свика въпросния събор през 1925 г. в гр. Йерусалим.*

За целта на 27 май 1924 Вселенската патриаршия изпраща окръжно писмо до всички поместни православни църкви (без Българската, която по това време все още се намира в схизма), канейки ги да участват във Вселенския събор и определяйки той да се проведе на следващата година, 1925, в гр. Йерусалим.²¹

Свиканият през май 1924 г. Свети синод в пълен състав („Свещен синод на Йерархията“) на Гръцката православна църква под председателството на архиепископ Хризостом Пападопулос неколкократно се занимава с публикации на страниците на бюлетина на Александрийската патриаршия *Πάνταϊνος*, които според него вредят на авторитета на Гръцката църква и на Вселенската патриаршия. Погложена е на обсъждане и инициативата на Александрийския патриарх Фотий за свикване на Вселенски събор. *Трябва да се подчертае, че патриархът няма правото да подема инициатива по който и да е въпрос, защото това не е канонично. Макар да се занимава востратено с календарния въпрос, в същото време той признава [тайнствата] на Англиканската църква и приема съслуженията с англичани и с други инославни..., заявява Атинският архиепископ по време на заседанието.²² На своето заседание през октомври с.г. Светият синод на Гръцката църква (в пълен състав) отново поставя на дневен ред въпроса за поведението на Александрийския патриарх Фотий. Архиепископ Хризостом изказва мнението, че *Александрийският патриарх и руски клирици [емигранти] пречат на Сръбската църква да приложи новия календар.* Става ясно също така, че Александрийската патриаршия не е съгласна да признае юрисдикционни правомощия на Вселенската патриаршия над т.нар. диаспора, т.е. над компактните маси православни християни, които живеят извън териториите на традиционно православните държави. *Вижда се, че действително се провеждат преговори между тримата**

²⁰ Архив на Александрийската патриаршия към Гръцкия литературен и исторически архив – Атина (Ελληνικό Λαογραφικό και Ιστορικό Αρχείο), αριθμ. φак. 368, Γράμματα τῶν Οἰκουμενικῶν Πατριαρχῶν Κωνσταντίνου και Γρηγορίου πρὸς τὸν Ἀλεξανδρείας Φώτιον 1924. Писмо на Вселенския патриарх Григорий VII до Александрийския патриарх Фотий, №2006 от 27 май 1924 г.

²¹ Αρχοντωνης (μητρ., νῦν Οἰκουμενικός Πατριάρχης), «Προσπάθειαι συγκροτήσεως Οἰκουμενικῆς Συνόδου, σ. 87.

²² Στράγγας, *Ἐκκλησίας Ἑλλάδος*, т. В', σ. 1267-1268.

патриарси [Александрийски, Антиохийски и Йерусалимски], в които участва и руският Киевски митрополит Антоний [Храповицки], посетил неотдавна Йерусалим, Александрия и Дамаск.²³

Една правноканоническа комисия, организирана през 1925 г. от гръцкото Външно министерство и натоварена със задачата да обсъди възможностите за кодифициране на каноничното право на Православната църква, както и с перспективата за свикване на Вселенски събор, дава в своите деяния следната характеристика за Александрийския патриарх Фотий: *Патриарх Фотий е реакционер и против реформите. Надъхан е с дух на опозиционерство срещу гръцкото правителство и на лично противопоставяне срещу направлението на патриарх Мелетий [Метаксакис].* Що се отнася до Йерусалимската патриаршия, за нея четем накратко: *Същото като за Александрийската патриаршия.*²⁴

Инициативата, погетата от Александрийския патриарх през 1924 г. за свикване на Вселенски събор, е окачествена от членове на гореспоменатата каноническа комисия като *заплаха*, отправена от него, че ако Вселенската патриаршия не свика овреме Събора, то той самият, като втори по чест престол, има това право и ще упражни правото си. Според комисията обаче *за нас е желателно никоя от автокефалните църкви да не поставя под съмнение правото на Вселенската патриаршия да кани [останалите поместни църкви] при свикването на Вселенски събор...* Нещо повече, чуват се гласове, според които, ако Вселенският събор бъде свикан и председателстван от някого другого от предстоятелите на автокефалните църкви, то това няма да бъде събор, а самочинно сборище (παρασυναγωγή).²⁵

Тук заслужава да отбележим, че през двайсетте години на миналия век отношенията между Вселенската и Александрийската патриаршия са обтегнати и по повод на един друг особено важен въпрос – за каноничната юрисдикция върху Африканския континент.²⁶ От началото на XX век в различни краища на континента се заселват компактни маси гръцко население. Гръцките православни общности отправят молби за изпращане на свещеници за религиозно-богослужебните си нужди. При това те се обръщат не само към Александрийската патриаршия, но и към Константинополската патриаршия, а и към Гръцката църква. Това поражда напрежение в отношенията между тези църкви, понеже Александрийската църква счита цяла Африка за своя канонична територия. От своя страна Вселенската патриаршия, тълкувайки в разширителен смисъл 28. правило на Четвъртия (Халкидонски) Вселенски събор

²³ Στράγγας, *Ἐκκλησίας Ἑλλάδος*, т. В', с. 1333-1334. За посещенията на митр. Антоний Храповицки в Александрия, Йерусалим и Дамаск вж. подробно у: А. Кострюков, „Русское церковное зарубежье и Вселенский Престол“, А. Мазырин, А. Кострюков, *Из истории взаимоотношений Русской и Константинопольской Церквей в XX веке*, Москва, 2017, с. 284-285.

²⁴ „Деяния на комисията за Вселенския събор“ (1925–1926), Ν. Μαγγιώρος, *Ἀνακάθαρσις. Ἀπόπειρες συνοδικῆς διευθέτησης κανονικῶν ζητημάτων*, Θεσσαλονίκη 2022, σ. 218.

²⁵ Μαγγιώρος, *Ἀνακάθαρσις*, σ. 224-227.

²⁶ Вж. подробно: Π. Τζουμέρκας, *Τὰ δικαιοδοτικά ὄρια καὶ προβλήματα μεταξύ τῶν Πρεσβυτερῶν Πατριαρχείων. Ἡ περίπτωση τῶν ὀρίων τοῦ Πατριαρχείου Ἀλεξανδρείας ὡς πάσης «γῆς Αἰγυπτου» καὶ «πάσης Ἀφρικής»*, Κατερίνη 2005.

(451 г.),²⁷ се опитва да обоснове тезата, че въпросните територии са част от т.нар. *варварски* земи, които се намират в канонична зависимост от Вселенския престол. На това основание Константинополският патриарх Григорий VII се опитва да подчини цяла Южна Африка под юрисдикцията на Константинопол, изпращайки свещеници и изисквайки от вече намиращите се там да поменават Вселенския патриарх като единствена канонична власт.²⁸

2. Инициатива на Александрийския патриарх Мелетий за свикване на Голям поместен събор (1925–1927)

След смъртта на патриарх Фотий през 1925 г. на Александрийския престол е избран бившият Вселенски патриарх Метаксакис²⁹, който от самото начало започва да се титулува патриарх *на цяла Африка*. Той е първият Александрийски патриарх в ново време, който се опитва да разшири официално своята юрисдикция над целия Африкански континент, срещайки отпора и несъгласието на Вселенската патриаршия. На заседанието на Светия синод на Александрийската патриаршия на 18 ноември 1926 г. той заявява: *Както Вселенската патриаршия въз основа на 28-о правило на Четвъртия вселенски събор си присвоява духовното управление над всички страни, намиращи се извън пределите на диоцезите на Понт, Азия и Тракия, т.е. на т.нар. „варварски“ страни, по същата логика на идеи и мисли, и Александрийската патриаршия има правото да разшири своята духовна юрисдикция върху цяла Африка, т.е. над страните отвъд Етиопия и Либия.*³⁰ На същото заседание патриархът съобщава, че неясният юрисдикционен статут предизвиква много проблеми – често пъти свещеници, в зависимост от конюнктурата и интереса си, менят своята юрисдикция, преминавайки ту към Вселенската патриаршия, ту към Александрийската. За целта патриарх Мелетий се обръща към Вселенския патриарх Василий³¹ с писмо, в което настоява, че цяла Африка представлява канонична територия на Александрийския престол. От своя страна

²⁷ Γ. Ράλλης – Μ. Ποτλῆς, *Σύνταγμα τῶν Θεῶν καὶ Ἱερῶν Κανόνων*, Ἀθήνησιν 1852, σ. 280-281.

²⁸ *Πάνταινος*, 16 (1924), 613.

²⁹ Патриарх Мелетий (в мире Емануил Метаксакис) е роден на 21 септември 1871 г. на о-в Крит. Ръкоположен е за дякон през март 1892 г. от Антиохийския патриарх Спиридон. През 1901 г. завършва богословската школа на Честния кръст в Йерусалим. На 30 март 1903 г. е ръкоположен за презвитер от Йерусалимския патриарх Дамиан. Назначен е за главен секретар на Светия синод на Йерусалимската патриаршия. През 1908 г. е отстранен от патриарха и напуска Светите земи. На 4 април 1910 г. в Никозия е ръкоположен за Кипийски митрополит (Кипърска църква). На 28 февруари 1918 г. е избран за Атински митрополит. На 16 ноември 1920 г. с кралски указ е отстранен и заминава за Америка. На 25 ноември 1921 г. е избран за Вселенски патриарх. На 27 юни 1923 г. е свален от престола и заминава за Света гора. На 20 май 1926 г. е избран за Александрийски патриарх. Умира на 28 юли 1935 г. в Александрия. Λ. Παπαδάκης, *Ὁ Δέκατος Τρίτος Ἀπόστολος. Πράξεις Μελετίου Μεταξάκη*, Ἡράκλειο 2014. *Църковен вестник*, 36 (1935), 364.

³⁰ Цит. според: Τζουμέρκας, *Τὰ διακαιοδοτικά ὄρια*, с. 40. Патриарх Мелетий тълкува в широк смисъл изреча *πάσης Αἰθιοπίας* (на цяла Етопия) в древната типла на Александрийския патриарх, който според него означава *на цяла Африка*.

³¹ Вселенският Константинополски патриарх Василий (в мире Василиос Георгиадис) е роден в Халкидона през 1840 г. Завършва Богословския факултет на Атинския университет през 1871 г. В периода 1872–1880 г. преподава в Халкинското богословско училище. През 1884 г. получава докторска степен по философия в Мюнхен. През 1884 г. е ръкоположен за дякон и презвитер. На 8 август 1889 г. е избран за Анхилски митрополит. Ръкоположението му за епископ е извършено на 24 септември с.г. По време на антигръцките гонения в България през 1906 г. е задържан за няколко месеца под стража от българските власти. На 7 февруари 1909 г. е избран за Пелагонийски митрополит, а на 13 май 1910 г. за Никейски митрополит. На 13 юли 1925 г. е избран за Вселенски патриарх. Починал е на 29 септември 1929 г. в Константинопол.

Вселенският патриарх не отговаря веднага на писмото, а изчаква цяла година, като едва през октомври 1927 г. изпраща писмен отговор до гръцкия консул в Константинопол, комуто съобщава, че няма нищо против да отстъпи своето право над териториите на Южна Африка, гарантирано от свещените канони, да бъде упражнявано за задоволяване на конкретните пастирски потребности от Александрийската патриаршия.³²

Друг сериозен проблем, който възнува Александрийската патриаршия по това време, е календарният въпрос – дали да бъде въведен „новият стил“ и как това да стане максимално безболезнено. Т.е. как да бъдат избегнати вътрешните сътресения, сполетели Гръцката църква при приемането на „поправения Юлиански календар“. През лятото на 1926 г. новоизбраният Александрийски патриарх Мелетий поставя на заседание на Светия синод проблема за необходимостта от свикване на Голям поместен събор за разрешаване на календарния въпрос. Светият синод на Александрийската патриаршия решава *да бъдат помолени Антиохийският и Йерусалимският патриарх чрез писма и специален пратеник да приемат свикването на Поместен събор за вземане на общо решение.*³³ Т.е., възползвайки се от актуалния проблем около т.нар. „календарен въпрос“, Александрийската патриаршия за пореден път се опитва да се превърне в инициатор на събор с широка юрисдикция и висока степен на представителност, която надхвърля ограничените юрисдикционноканонични граници на тази църква. По-късно, в средата на декември 1926 г., официалният орган на Александрийската църква публикува специална бележка, в която уточнява, че *Александрийската патриаршия никога не е придавала догматическо значение на поправянето на календара. Тя само отхвърли едностранната и прибързана промяна и изиска свикването на Събор, тъй като той и само поместен, за взимане на общо решение не само за календара, а и за Пасхалията.* Съобщава се също така, че предлага съборът да се проведе преди Пасха на 1927 г., като освен древните патриаршии (Константинопол, Антиохия и Йерусалим) Светият синод на Александрийския престол е взел решение да бъдат поканени и Кипърската, и Гръцката църква.³⁴

В изпълнение на горепосоченото синодно решение, Александрийската патриаршия изпраща Нубийския митрополит Николай да проведе преговори с Йерусалимския патриарх Дамиан и с Антиохийския патриарх Григорий. Цел на свикването на въпросния събор ще бъде по-лесното възприемане на поправения григориански календар, както и неутрализирането на възможни противодействия, подобни на тези, които се наблюдават в Гърция и в Румъния. Но както вече споменахме, всъщност става дума за опит за утвърждаване на лидиращата роля на Александрийската патриаршия в системата на управление на поместните автокефални православни църкви. Иде реч за парадоксално

³² Вж. съответната кореспонденция, която се публикува за пръв път у: Тζοιμέρκας, *Τὰ διακαίobotiká βρια*, с. 66-70. През 2001 г. въпросът за признаване на юрисдикцията на Александрийската патриаршия е уреден официално и окончателно чрез Патриаршески и синоден томос (23 октомври 2001 г.), подписан от Вселенския патриарх Вартоломей и членовете на Светия синод на Вселенската Константинополска патриаршия, с който му се признават канонични правомощия над целия Африкански континент (Тζοιμέρκας, *Τὰ διακαίobotiká βρια*, с. 74-75).

³³ Πάνταινος, 18 (1926), 462.

³⁴ Πάνταινος, 18 (1926), 808.

събитие в новата църковна история: същият Мелетий Метаксакис, който в качеството си на Вселенски патриарх свиква и организира през 1923 г. Все-православния конгрес в Константинопол, няколко години по-късно, вече като Александрийски патриарх, поставя под съмнение неговия авторитет и все-православна валидност, търсейки начин да се превърне в инициатор на нов всеправославен събор, вече от позицията си на Александрийски патриарх. Според Мелетий древните патриаршии следва да преутвърдят своя апостолски авторитет и водещо място в системата на Православната църква. Той смята, че мястото на трите древни патриаршии е поставено под съмнение от новите автокефални църкви, които, *хвалейки се с множеството на своето паство*, има опасност да им навредят, ако те в сътрудничество помежду си не утвърдят своя апостолски авторитет. *Новите църкви и новите патриаршии се стремят да отклонят центъра на тежестта на Православието, както преди тях се опитваше Русия, затова е необходимо трите Патриаршии да погледнат свикването на поместни събори, за да се проявят единни помежду си.*³⁵

Йерусалимският патриарх Дамиан заявява, че неговата църква не може да приеме поканата за участие в поместен събор по въпроса за календарната реформа, тъй като една вероятна промяна би имала негативни последици за Сионската църква и би насърчила латинската пропаганда, застрашавайки многовековното статукво: *Йерусалимската църква трябва да има някои свои особени празници и чествания, посредством които да се отличава от останалите [инославни] църкви по Светите земи.*³⁶ Патриарх Дамиан счита, че в случая с календара единствено Вселенски събор, а не просто голям поместен, може да доведе до задоволително решение. Антиохийският патриарх Григорий VII от своя страна също отказва участие, *по причини общи и местни, поради бурната латинска пропаганда в Сирия.*³⁷

Въпреки отрицателните реакции на Йерусалимския и Антиохийския патриарх Светият синод на Александрийската патриаршия на своето заседание през лятото на 1927 г. приема решение все пак да бъде свикан Поместен събор в Александрия в средата на идещия октомври, който да бъде съставен от представители на четирите древни патриаршии – Константинополска, Александрийска, Антиохийска и Йерусалимска, както и от автокефалните църкви на Кипър и на Гърция.³⁸ Въз основа на взетото решение Александрийският патриарх изпраща покана за участие в събора до Константинополския патриарх Василий (10 юли 1927 г.). В писмото се посочва, че поканата за участие в поместния събор се отнася преди всичко и главно до древните патриаршии и до Гръцката и Кипърската църква, но без да се изключва участието и на останалите автокефални църкви: Сръбска, Румънска, Руска и Полска. Изключено е във всеки случай планираният събор да се занимае с теми, които засягат вътрешния живот на тези църкви, а само и единствено с календарния въпрос.

³⁵ Πάνταϊνος, 19 (1927), 101.

³⁶ Πάνταϊνος, 19 (1927), 103.

³⁷ Πάνταϊνος, 19 (1927), 103.

³⁸ Πάνταϊνος, 19 (1927), 438.

В своя отговор от 27 август 1927 г. Вселенският патриарх Василий посочва, че *никаква причина не налага да участваме и ние*. При това той поставя като основно условие за провеждането на събора да не се допуска ревизията на вече взети решения от поместните православни църкви, подчертавайки същевременно, че според Константинополската църква по-подходящо е вместо на Поместен събор въпросът за календара да бъде разгледан на бъдещия Вселенски събор или пък на Предсъбора, за свикването на който се труди неуморно Вселенската патриаршия.³⁹

Кипърският архиепископ Кирил отговаря положително на поканата, че ще изпрати като свой представител на предстоящия Поместен събор Пафоския митрополит Яков, заедно с един клирик богослов, за разглеждане и решение по календарния въпрос. В заключение той подчертава, че при неучастие на някои от поместните църкви, целта на планирания събор ще бъде силно накарнена, *да не кажем, че съвсем ще бъде осуетен*.⁴⁰

Атинският и на цяла Гърция архиепископ Хризостом в своя отговор до Александрийския патриарх заявява, че Гръцката църква няма да участва в събора, тъй като календарният въпрос за нея вече е разрешен веднъж завинаги, понеже тя е възприела поправения Юлиански календар („новия календар“).⁴¹ Той също така предупреждава гръцкото правителство, че възможен неуспех на планирания от Мелетий събор ще изложи Православната църква пред останалите църкви, а Гръцката църква не може да участва в него, при положение че и Вселенската патриаршия няма да бъде представена.⁴²

В своето отговорно писмо от 17 октомври 1927 г. Варшавският и на цяла Полша архиепископ Дионисий пише, че обстоятелствата към дадения момент не благоприятстват свикването на въпросния събор и той, поради своята голяма заетост, не ще може да присъства на него.⁴³

Поради отказа на почти всички поместни църкви да участват в планирания Събор Светият синод на Александрийската патриаршия на своето заседание на 21 януари 1928 г. признава невъзможността си да го свика и организира.

В заключение следва да се посочи, че според нас планираният от патриарх Мелетий Метаксакис събор има две основни цели, една обща и една частна. Общата цел е утвърждаване на Александрийската патриаршия като алтернатива на Вселенската Константинополска патриаршия в организирането, направляването и координирането на инициативи от общоправославен характер. Т.е. става дума за опит за налагане на координираща роля на втория престол на православните

³⁹ ΥΔΙΑ-ΥΠΕΞ, 1927, В/35, Β' Πολιτική Διεύθυνσις, Γενικά Ἐκκλησιαστικά Ζητήματα, писмо на Константинополския патриарх Василий (27 август 1927 г., №1875) до Александрийския патриарх Мелетий.

⁴⁰ Πάνταϊνος, 19 (1927), 647.

⁴¹ Πάνταϊνος, 19 (1927), 683.

⁴² ΥΔΙΑ-ΥΠΕΞ, 1927, В/35, Β' Πολιτική Διεύθυνσις, Γενικά Ἐκκλησιαστικά Ζητήματα, писмо на Атинския архиепископ Хризостом (4 септември 1927 г., №11225) до Министерството на външните работи на Гърция.

⁴³ Πάνταϊνος, 19 (1927), 753.

църкви. Това предизвиква раздразнение у Вселенската патриаршия, която смята тази роля за свое правомощие и каноничен прерогатив, постановен от свещените канони на Църквата на първото хилядолетие.⁴⁴ Частната цел на планираното от Александрийския синод начинание е въвеждането на „новия календарен стил“ в юрисдикцията на Александрийската патриаршия да получи всеправославна санкция – нещо, което би предотвратило нежелано противодействие от страна на консервативно настроени кръгове, както и негативни последици като тези в Гърция с появата на старокалендарния разкол.

3. Кореспонденция между Александрийския патриарх Николай и Вселенския патриарх Вениамин (1937)

След смъртта на патриарх Мелетий Метаксакис през 1935 г. на Александрийския патриаршески престол се възкачва патриарх Николай⁴⁵. Неговото патриаршество съвпада с едно знаменателно събитие – провъзгласяването (признаване) на Албанската православна църква за автокефална (12 април 1937 г.).⁴⁶ И по този повод се откроява критичната позиция на Александрийския престол по всеправославните инициативи на Вселенската патриаршия.

След провъзгласяването на въпросната автокефалия през лятото на 1937 г. между Александрийския патриарх Николай и Вселенския патриарх Вениамин⁴⁷ са разменени писма, които са изключително показателни за сблъсъка на позиции относно каноническите правомощия на Вселенския престол при решаване на въпроси, надхвърлящи границите на вътрешно администриране и засягащи функционирането на Православната църква като цяло. Тук ще представим накратко въпросната кореспонденция.

Както вече беше посочено, на 12 април 1937 г. Вселенската патриаршия издава *Патриаршески и синоден томос* за автокефалията на Албанската църква.⁴⁸ Първоначално Александрийската патриаршия изпраща поздравително писмо до

⁴⁴ Вж. подробно за мястото на Вселенската патриаршия в системата на поместните църкви: Μάξιμος (μητρ. Σάρδεων), *Τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον ἐν τῇ Ὁρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ*, Ἀνάλεκτα Βλατάων 52, Θεσσαλονίκη 1989.

⁴⁵ Александрийският патриарх Николай (в мире Николаос Евангелидис) е роден в Янина през август 1876 г. Завършва богословие в Богословския факултет на Атинския университет. Работи като учител в родния си град, където се оженил. След като съпругата му починала, заминава за Египет. Ръкоположен е за дякон на 13 март 1911 г. от Александрийския патриарх Фотий, а за презвитер на следващата година. По време на Балканските войски служи като капелан доброволец. На 6 декември 1918 г. е ръкоположен за Нубийски митрополит. На 15 декември 1927 г. е избран за Ермуполски митрополит. На 11 февруари 1936 г. е избран за Александрийски патриарх, какъвто остава до смъртта си на 3 март 1939 г.

⁴⁶ Вж. подробно у: Α. Γλαβίνας, *Τὸ αὐτκέφαλον τῆς ἐν Ἀλβανίᾳ Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας ἐπὶ τῇ βάσει ἀνεκδότων ἐγγράφων*, Ἰωάννινα 1978.

⁴⁷ Вселенският Константинополски патриарх Вениамин (в мире Вениамин Псомас или Кириаку) е роден през 1871 г. в село Зейтинли на о-в Гьокчеада. Ръкоположен е за дякон през 1888 г. от Ефеския митрополит Агатангел. На 11 май 1905 г. е назначен за велик архидякон на Вселенската патриаршия. През 1907 г. е ръкоположен за презвитер от Вселенския патриарх Йоаким III и е назначен за велик протосингел. На 30 януари 1912 г. е ръкоположен за Родоски митрополит. На 11 юни 1913 г. е избран за Силиврийски митрополит, а на 10 септември 1913 г. за Пловдивски митрополит, но продължава да живее в Цариград. На 21 юли 1925 е избран за Никеийски митрополит, а на 21 октомври 1933 г. за Ираклийски митрополит. На 18 януари 1936 г. е избран за Вселенски патриарх. Починал е в Константинопол на 17 февруари 1946.

⁴⁸ Π. Ἀκανθόπουλος, *Οἱ θεσμοὶ τῆς "αὐτονομίας" καὶ τοῦ "αὐτοκεφάλου" τῶν Ὁρθοδόξων Ἐκκλησιῶν σύμφωνα μὲ τὸ θετικὸ δίκαιο τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου κατὰ τὴ διάρκεια τοῦ 19ου καὶ 20οῦ αἰῶνα*, 323-327.

Константинополския патриарх, в което изразява своята радост за признаването на Албанската църква за автокефална. По-късно обаче, на 24 юни 1937 г., Александрийският патриарх Николай изпраща писмо протест до Вселенския патриарх Вениамин.⁴⁹ В него се подчертава, че докато някога – в древност – Вселенската патриаршия е уважавала вековния каноничноправен ред, през последния век (от 1850 г. насетне) при провъзгласяването на новите автокефалии⁵⁰ тя действа едностранно, без да се допитва до останалите сестри православни църкви и без да зачита всеправославния консенсус. Решенията за съответните автокефалии не се обсъждат предварително между поместните църкви, а за всяка от тях те научават *post factum*. Ако през първото хилядолетие всички автокефалии на съответните църкви са били предоставяни от вселенски събори, то през второто хилядолетие при предоставянето на автокефалия на Руската църква това става на свикан за целта събор на предстоятелите на древните източни патриаршии. И тъй като понастоящем свикването на вселенски събор е извънредно трудно, трябва да се следва примерът с Руската църква, т.е. при предоставяне-признаване на автокефалия да се свикват събори на предстоятелите на автокефалните църкви. Вместо това обаче Вселенската патриаршия не смята за нужно нито по повод на предоставянето на автокефалия, нито при решаването на други въпроси от общ интерес да свика предстоятелите на автокефалните църкви – с едно-единствено изключение, при провъзгласяването на българската схизма от Великия поместен събор през 1872 г. Всичко това създава у останалите поместни църкви впечатлението, че Вселенският престол въвежда нови практики, сякаш смята, че не е нужно допитването до автокефалните църкви, а единствен Светият синод в Константинопол има авторитета и компетентността да се произнася по тези въпроси.

По-нататък патриарх Николай засяга и въпроса за календара, припомняйки, че тримата източни патриарси – Александрийски Фотий, Антиохийски Григорий и Йерусалимски Дамян, със свое общо писмо са поускали свикването на Вселенски или на Голям поместен събор, но никой не им е обърнал внимание, като вместо това „новият календар“ е бил наложен по насилствен начин. Нещо повече, Александрийският патриарх посочва, че година по-рано, през 1936 г., е изпратил писмо до Вселенския патриарх с настояване да се проведе надюрисдикционен събор, който да се произнесе по календарния въпрос. В отговор Вселенският патриарх е разкритикувал инициативата, поставяйки под съмнение правото на втория престол на Православната църква да се превръща в инициатор за свикването на всеправославен събор.

В своя отговор от 7 декември 1937 г.⁵¹ Вселенският патриарх Вениамин подчертава от своя страна, че свещените канони на Църквата не казват нищо конкретно, що се отнася до начина и процедурата на административно отделяне и на предоставяне на автокефалия на дадена поместна църква. В този случай следва да се вземе предвид

⁴⁹ ΥΔΙΑ-ΥΠΕΞ, 1937, Κεντρική Ὑπηρεσία, 63/6. Μ. Φούγιας (ἀρχιεπ. Θυατείρων καὶ Μεγάλης Βρεταννίας), *Θεολογικὰ καὶ ἱστορικὰ μελέτα. Συλλογὴ δημοσιευμάτων*, т. В', Ἀθήναι 1983, σ. 59-64. Срв. Π. Ακανθόπουλος, *Οἱ θρασμοί*, с. 349-356.

⁵⁰ Гръцка автокефалия (1850), сръбска автокефалия (1879), румънска автокефалия (1885), полска автокефалия (1924), албанска автокефалия (1937).

⁵¹ ΥΔΙΑ-ΥΠΕΞ, 1937, Κεντρική Ὑπηρεσία, 63/6. Φούγιας, *Θεολογικὰ καὶ ἱστορικὰ μελέτα*, т. В', σ. 64-68. Срв. Π. Ακανθόπουλος, *Οἱ θρασμοί*, с. 356-361.

правното съзнание на поместните църкви, закодирано в църковната история, т.е. да се има предвид дълговековната църковна практика. А църковната история от периода на Вселенските събори свидетелства, че въпросът за автокефалията е попадал в компетенцията на цялата Църква, понеже той означава промяна на взаимовръзките между единни поместни части на църковния организъм, намиращи се в синтетично единство с цялата Православна църква, промяна на йерархична зависимост на едни епископи от други епископи, създаване на нови административни органи и поява на нови законодателни фактори в Православната църква... При това формирането на петте патриаршески престола и на Автокефалната църква на Кипър е признато от Вселенските събори. В по-ново време обаче поради невъзможността да се свика вселенски събор тактиката при провъзгласяване на автокефалия се променя. Характерен пример според патриарх Вениамин в това отношение е признаването на някаква форма на *полуавтокефалия* на Българската църква през XIII век от Константинополския патриарх Герман II, както и за формалното (τιμιῆς ἔνεκα) признаване на титлата патриарх на Търновския архиепископ Йоаким. Що се отнася до автокефалията на Руската църква, то тя съществува de facto още от XV век, а при своето посещение в Москва Вселенският патриарх Йеремия II е дал благословение за нейното признаване, наричайки *патриарх* тогавашния Московски митрополит Йов. Споменатият от Александрийският патриарх събор на източните патриарси не е предоставял автокефалия на Руската църква, а я е признал за патриаршия и е определил нейното място в църковните диптиси.

Според патриарх Вениамин красноречиво свидетелство за това, че Вселенската патриаршия не действа произволно и едностранно по въпроси от общоправославен характер, са проведените неотдавна Всеправославен конгрес в Константинопол през 1923 г. и Подготвителна всеправославна комисия в Света гора през 1930 г.

4. Инициатива на Александрийския патриарх Христофор за свикване на Всеправославен събор (1940–1943)

Няколко години по-късно, в разгара на Втората световна война, Александрийската патриаршия ще пристъпи към още един опит за свикване и организиране на Всеправославен събор. И този път тя търси съдействието на другите два източни патриаршески престола – на Антиохия и на Йерусалим.

Забулено в тайна е посещението на Александрийския патриарх Христофор⁵² през февруари-март 1940 г. в Йерусалим, определяно от официоза на Александрийската патриаршия Πάνταϊνος като *историческо*.⁵³

⁵² Александрийският патриарх Христофор (в мире Хараламбис Даниилугис) е роден в Магито, Източна Тракия, на 17 януари 1876 г. През 1899 г. е ръкоположен за дякон. Завършва богословската школа на Честния кръст в Йерусалим през 1900 г. В периода 1900–1902 г. служи като секретар в Йерусалимската патриаршия. През 1904 г. се премества в Александрия, където през 1906 г. е назначен за протосингел. На 3 август 1908 г. е ръкоположен за Аксумски митрополит (Етиопия). На 30 ноември 1914 г. е избран за Леонтополски митрополит. На 21 юни 1939 г. е избран за Александрийски патриарх. На 16 ноември 1966 г. се оттегля от служение поради влошеното си здравословно състояние. Починал е в Атина на 23 юли 1967 г. Ἱ. Καραμινᾶς, *Τεσσαρακονταετηρίς τῆς ἀρχιερωσύνης τοῦ πάπα καὶ πατριάρχου τῆς Μεγάλης Πόλεως Ἀλεξανδρείας καὶ πάσης Ἀφρικήs κυρίου κυρίου Χριστοφῶρου τοῦ Β΄ (1908-1948)*, Ἀλεξάνδρεια 1948.

⁵³ Πάνταϊνος, 32 (1940), 129.

Александрийският патриарх пристига в Йерусалим на 9 февруари 1940 г.⁵⁴ В своето официално обръщение към Йерусалимския патриарх⁵⁵ той подчертава своя дълг пред Александрийската света църква, както и пред цялата Православна църква, изтъквайки, че всички очакват при това негово посещение да бъдат разгледани и обсъдени, заедно с председателя на Сионската църква, *принципиални въпроси на Православието и християнството, които се нуждаят от доброжелателно и задълбочено изследване.*⁵⁶

По-късно в Йерусалим пристига и Антиохийският патриарх Александър⁵⁷, придружаван от Ливанския митрополит Илия.⁵⁸ Гръцкият печат разпространява слухове, че въпросното събиране на тримата патриарси в Йерусалим цели решаването на общоправославни въпроси. Тези съобщения са опровергани в съобщение на страниците на печатния орган на Александрийската патриаршия, като се подчертава, че всъщност причина за посещението на Александрийския патриарх е желанието му да се поклони на Гроба Господен, както и да посети лечебните извори в Тивериада. Същото се отнася и за Антиохийския патриарх, който и по-рано е посещавал Тивериада заради лечебните ѝ бани.

На 17 март 1940 г., Неделя на Православието, тримата патриарси отслужват света Литургия в храма на Възкресението.⁵⁹ По време на Литургията евангелското четиво е прочетено на три езика – гръцки, арабски и руски, а по време на Великия Вход Александрийският патриарх, който първенствува по време на службата като най-старши в реда на диптисите, поменава имената на кралете на Англия, Гърция и Румъния.

От 16 март, събота, до 18 март, понеделник, тримата източни патриарси се срещат неколккратно и в продължение на *дълги часове* обсъждат заедно в Голямата зала на Йерусалимската патриаршия общоцърковни въпроси, както и въпроси, засягащи изключително трите патриаршии.⁶⁰ Те подготвят общо писмо до Вселенския патриарх Вениамин, подписано от тримата, както и комюнике за срещата:

⁵⁴ *Νέα Σιών*, 32 (1940), 83.

⁵⁵ Йерусалимският патриарх Тимотей (в мире Питагор Темелис) е роден на 22 септември 1878 г. на о-в Самос. През 1905 г. завършва богословската школа на Честния кръст в Йерусалим. На 24 март 1906 г. е постриган за монах. За дякон е ръкоположен през 1906 г., а за презвитер през 1914 г. На 27 август 1921 г. е ръкоположен за Йордански архиепископ от Йерусалимския патриарх Дамиан в съслужение с членове на Светия синод. На 22 юли 1935 г. е избран за Йерусалимски патриарх. Починал е на 31 декември 1955 г.

⁵⁶ *Πάνταϊνος*, 32 (1940), 132.

⁵⁷ Антиохийският патриарх Александър (в мире Александър Тахан) е роден в Дамаск на 9 май 1869 г. През 1886 г. е постриган за монах. Завършва Халкинското богословско училище през 1894 г. Ръкоположен е за дякон през 1894 г., а за презвитер през 1900 г. В периода 1897–1900 г. учи в Киевската духовна академия, след което е назначен за ръководител на представителството на Антиохийската патриаршия в Москва. През 1903 г. е ръкоположен за Тарсийски митрополит. През 1908 г. е избран за митрополит на Триполи. На 31 януари 1931 г. е избран за Антиохийски патриарх. Починал е на 19 юни 1958 г.

⁵⁸ *Νέα Σιών*, 32 (1940), 90.

⁵⁹ *Νέα Σιών*, 32 (1940), 186.

⁶⁰ *Πάνταϊνος*, 32 (1940), 177-179.

КОМЮНИКЕ

По повод на срещата на тримата патриарси в Йерусалим
беше издадено следното комюнике:

Блаженнейшите патриарси на Александрия Христофор, на Антиохия Александър и на Йерусалим Тимотей, които се срещнаха в Светия град Йерусалим и се помолиха в обща Литургия в пресветия храм на Възкресението за възстановяване на мира по целия свят и за зло страдащата света Руска православна църква, подир туй обсъдиха заедно и нашироко занимаващите цялата Православна църква общи въпроси, и особено отнасящите се до практическия църковен живот с цел тяхното реформиране с оглед на настоящите условия и обстоятелства, съобщиха своите възгледи на Негово Всесветейшество Вселенския патриарх с молба при първа възможност да бъдат взети съответните образцови решения, които от години очаква целият християнски православен свят.

В светия Град Йерусалим, на 7 (20) март 1940
От Секретариата на Йерусалимската патриаршия⁶¹

Смятаме, че неслучайно година по-късно (през февруари 1941 г.) на заглавната страница на официалното издание на Вселенската патриаршия сп. *Ὁρθοδοξία* се появява статия, озаглавена „Единството и сътрудничеството в Православната църква”, написана от един от водещите йерарси – Илиополския митрополит Генадий.⁶² Тя е част от една загочна дискусия – преминаваща често пъти в разгорещен спор – която се води в периода на Втората световна война на страниците на официозите на двете източни патриаршии – Константинополска и Александрийска. Тя представлява също така загочен отговор на поставените от Александрийския патриарх Христофор въпроси. Текстът започва с кратко описание на начина на функциониране на Римокатолическата църква, който е окачествен като *самодържавие*, понеже цялата власт е съсредоточена в едно-единствено лице – папата. Това не важи според митрополит Генадий за Православната църква, за която е характерна *федеративната управленска система*, която е налице както в отделните автокефални църкви, така и в Православната църква като цяло. Апостолско правило 34⁶³ се прилага както на ниво „поместна автокефална църква”, така и на всеправославно равнище. По този начин първият предстоятел на гадена поместна църква не може сам, без *мнението на всички* останали епископи (34. апостолско правило), да решава нищо от онова, което се отнася до цялата поместна църква. Фактът, че през определени исторически периоди гадени отделни поместни църкви са били управлявани от Вселенската патриаршия с цел тяхната защита и закрила от различни външни фактори поради липсата на своя собствена йерархия, не отменя гореспоменатия принцип. *Сътрудничеството в Православната църква се постига в най-общ план посредством свикването на вселенски събори. В частност, в по-ограничен план,*

⁶¹ Πάνταϊνος, 32 (1940), 189. Νέα Σιών, 32 (1940), 191.

⁶² Μητρ. Ἡλιοπόλεως Γεννάδιος, «Ἡ ἐνότης καὶ ἡ συνεργασία ἐν τῇ Ὁρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ», *Ὁρθοδοξία* 16 (1941), 33-37.

⁶³ Ράλλης – Ποτλῆς, *Σύνταγμα*, т. В', σ. 45.

това се постига чрез епархийските събори. Според автора друго средство за постигане на взаимно разбиране и консенсус е размяната на послания (кореспонденцията) между поместните църкви. В наше време за сътрудничеството в Православната църква служат конгресите и съвещанията като проведени през 1923 г. в Константинопол Всеправославен конгрес и Междуправославно съвещания в Света гора през 1930 г. Още едно средство са и богословските конференции. Илиополският митрополит заявява, че след края на войната и установяването на мира ще се появят и други начини за сътрудничество между православните църкви, тъй като има множество въпроси, които изискват общоправославно обсъждане и решение. *Изолираната инициатива и отделянето на една от тях като с ‚китайска стена‘ от другите, ще предизвика печални последици. ‚Най-печално от всичко е да бъде разделяна Църквата‘, според божественя Златоуст. Вселенската патриаршия, като първи по чест престол на Православните църкви, и следвайки своята историческа мисия, като духовна майка на много от поместните църкви, не пропуска никоя възможност за сътрудничество в името на общите – според апостолското правило – въпроси от всеправославен интерес.*

Но нека да се върнем отново към инициативата на Александрийския патриарх. Както става ясно от запазените архивни документи, инициативата за свикване на Всеправославен (Вселенски или Голям поместен) събор съвсем не завършва с гореописаната среща. В грама на гръцката кралска легация в Египет от 19 септември 1941 г. се съобщава, че Йерусалимският патриарх Тимотей имал намерение да посети Антиохийския патриарх Александър в неговото седалище гр. Дамаск. По същото време Александрийският патриарх Христофор планирал да осъществи подобно пътуване до Антиохия, *за да посети тамошния Патриарх и за да си почине, използвайки повода да разговаря с него и да обсъдят възможностите за общо сътрудничество на православните патриаршии, за да се представят те заедно единни, когато дойдат денят и часът на мира, та да могат да отстоят пред мирната конференция интересите на Православието.*⁶⁴

Активното сътрудничество и обмяна на мнения между тримата патриарси – Александрийски, Антиохийски и Йерусалимски – не спира и през следващите години в разгара на най-голямата и кръвопролитна война в човешката история.⁶⁵ През втората половина на 1942 г. на страниците на бюлетина на Александрийската патриаршия излиза гълга поредица от статии, озаглавена „Всеправославно сътрудничество“⁶⁶, които са подписани от младия тогава дякон Партений (Койнидис), близък сътрудник на патриарх Христофор и бъдещ Александрийски патриарх (1987–1996). В тях авторът защитава тезата, че никоя от източните патриаршии няма авторитета, нито средствата

⁶⁴ ΥΔΙΑ-ΥΠΕΞ, Κυβέρνηση Λομβίνου 1941-1942, Α/22, Πατριαρχείο Ἀλεξανδρείας, писмо на гръцкия посланик в Египет до Министерството на външните работи на Гърция, №3420 от 19 септември 1941.

⁶⁵ Според печатния орган на Александрийската патриаршия в средата на 1942 г. за пръв път от десетилетия Руската църква осъществява контакти с древните патриаршии, при което Московският митрополит Сергий изпраща писма и телеграми до Александрийския патриарх. *Πάνταϊνος*, 34 (1942), 365-367.

⁶⁶ *Πάνταϊνος*, 34 (1942), 415-417, 455-457, 491-492, 508-510, 522-524, 540-542, 596-598.

да отстоява сама всеправославните позиции. В този смисъл единствено всеправославното единодействие на всички поместни църкви (в това число и Българската, която все още е под схизма), може да гарантира правата и позициите на Православната църква като цяло в следвоенния мирен период.

От *строго поверително* писмо на гръцкото правителство⁶⁷ до кралските генерални консулства на Гърция в Бейрут и Йерусалим с дата 10 август 1943 г. научаваме, че Александрийският патриарх Христофор отново е пристигнал на посещение в Йерусалим, където планира да се срещне с Йерусалимския и с Антиохийския патриарх, за да обсъдят заедно общоцърковни въпроси, които да бъдат поставени по-късно на *политическите водачи на великите съюзнически сили*. Основна цел на съвещанието на тримата патриарси, чийто инициатор отново се явява Александрийският предстоятел, е *мисията, бъдещето и развитието на дейността на Православната църква в Близкия изток*. Същевременно патриарх Христофор желаел да постави пред Великите сили въпроса за мястото и ролята на Вселенската патриаршия, без обаче да е съгласувал това предварително с Константинополския патриарх.

Гръцкото правителство смята, че погетата от патриарх Христофор инициатива е насочена против първенстващата роля на Вселенската патриаршия в Православната църква. За целта то настоява пред гръцките дипломатически служби да упражнят необходимия натиск върху Йерусалимския и Антиохийския патриарх, така че да бъдат особено бдителни към действията на патриарх Христофор, без обаче да се стига до конфликт с него. От писмото става ясно, че въпреки изразените пред патриарх Христофор резерви от страна на гръцкото правителство към инициативата му той не е послушал и е решил да пристъпи към планираното пътуване.⁶⁸

На 10 септември 1943 г. Йерусалимският патриарх Тимотей изпраща писмо до своя събрат Вселенския патриарх Вениамин. Още в самото начало той изразява надеждата си, че съдейки по развитието на военните действия, скоро войната ще завърши и ще се възцари дълго жадуваният мир. За целта патриарх Тимотей се обръща към своя събрат с няколко въпроса, засягащи по-тясното сътрудничество между четирите древни патриаршии и останалите автокефални поместни църкви: 1) за свикването на Голям поместен събор, който да прогължи делото на Предсъбора⁶⁹, проведен на Света гора през 1930 г.; 2) за позицията на Православната църква спрямо инославните църкви; 3) за позицията на Православната църква към желанието за единство, изразено от англичани и старокатолици; 4) грижата за изработване на общоправославна позиция пред бъдещия Конгрес на мира след края на войната.

⁶⁷ След като фашистка Италия напада Гърция, гръцкото кралско правителство е принудено да напусне страната и се установява в Египет.

⁶⁸ ΥΔΙΑ-ΥΠΕΞ, Κεντρική Υπηρεσία, 1943-1944, ἀριθμ. φак. 52.10, Β/1, Β/1/0/ΕΑ, ὑποφάκ. 5, Περὶ πορταρσκειῆς τῶν ἐνδίαφερόντων τὰ Ὁρθόδοξα Πατριαρχεῖα μεταπολεμικῶν ζητημάτων. Писмо на гръцкото правителство до генералните консулства на Гърция в Бейрут и Йерусалим, №4292 от 10 август 1943.

⁶⁹ Всъщност става дума за подготвителна комисия за бъдещия Предсъбор.

Особено ни занимава въпросът как Вселенската патриаршия като глава на Православието ще съумее да продължи при неблагоприятните местни условия, в които се намира, историческата си мисия да ръководи цялото движение на Православната църква, пише председателят на Сионската църква. Той моли Вселенския патриарх да обсъди заедно с членовете на Светия синод поставените въпроси, за да може да се изработи една всеправославна позиция.⁷⁰ Въпреки че не разполагаме с отговора на това писмо, а и не е известно дали такъв съществува, можем да заключим, че в условията на световна война и международна нестабилност Йерусалимският патриарх заедно със своите събратя, председателите на Александрийската и на Антиохийската църква, прави опит за изработване на обща позиция на древните патриаршии с цел отстояване на техните интереси и позиции.

* * *

В заключение можем да кажем, че погетите от Александрийската патриаршия инициативи в периода 1924–1943 г. за свикване на Вселенски или Всеправославен събор са резултат на активната роля на техните председатели, но са израз и на институционалната позиция на втория по чест престол в Православната църква. Т.е. те са резултат от синергията на два фактора – институционален и личностен в тяхното „диалектически противоречиво единство“. Иде реч за поредното църковноисторическо превъплъщение на древната антиномия „харизма“ – „институция“. По-конкретно, става дума за оползотворяване на институционално гарантираната позиция с цел утвърждаване на Александрийската патриаршия като първостепенен фактор в междуправославните отношения в епоха, в която Руската църква, изтласкана в периферията поради вътрешните гонения, не е в състояние да упражнява по-раншното си влияние, а Вселенската патриаршия в условията на иноверна държавна власт, международна нестабилност, честта смяна на председателите си и натиск от страна на гръцките правителства и на „великите сили“ е принудена да заменя активната и координираща роля с политика на изчакване, отлагане и снишаване.

Представените инициативи на Александрийската патриаршия поставят на дневен ред принципния въпрос за автентичното канонично съдържание на понятията за *старшинство* (τὰ πρεσβεΐα) и *първенство* (τὰ πρωτεΐα)⁷¹ в Православната църква – въпрос, който все още очаква своя изчерпателен и аргументиран отговор от страна на каноничноправната наука, отвъд политическата конюнктура и егоистичните интереси.

⁷⁰ ΥΔΙΑ-ΥΠΕΞ, Κεντρική Υπηρεσία, 1943-1944, ἀριθμ. φак. 52.10, Β/1, Β/1/0/ΕΑ, ὑποφάκ. 5, Περί πορπαρασκευῆς τῶν ἐνδιαφερόντων τὰ Ὀρθόδοξα Πατριαρχεῖα μεταπολεμικῶν ζητημάτων. Писмо на Йерусалимския патриарх Тимофей до Вселенския патриарх Вениамин, №653 от 10 септември 1943 г.

⁷¹ За разликата между *πρωτεΐα* и *πρεσβεΐα* вж.: Π. Μπούμης, *Πρωτεΐα = πρεσβεΐα καὶ περὶ τὸ οὐκρανικὸ ζήτημα*, Ἀθήναι 2020. П. Ермилов, М. Грацианский (сост.), *Понятие первенства: Истоки и контексты*, Москва 2022.

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

о. Павел Събев

ЧЕТИРИ СХОЛИИ КЪМ ЛИТУРГИЙНОТО ЕВАНГЕЛИЕ ЗА НЕДЕЛЯ ПРЕДИ РОЖДЕСТВО ХРИСТОВО

Яви се до краищата на земята паметта за праотците...
Из „Стихира на светите праотци“

В неделята преди Рождеството по плът на нашият Спасител Господ Иисус Христос, на светата Литургия, се чете евангелското зачало от Мат. 1:1-25. Думата зачало, вероятно непозната за повечето читатели, е превод на гръцката дума *περικопή* (изрязвам наоколо), но като етимология ни води в различна посока. Зачало е дума производна от глагола *зачать* (*да започна, да дам начало на нещо*) и указва началото на определено четене.

Зачало е дума, изпълнена с мистични, тайнствени трептения, които пренасят душата към началото на човешкия род, от нея е производна и думата *зачатие*. Първото зачало от светото Евангелие според Матей¹ съдържа родословния списък със земните предци на Спасителя. Спомнянето на тези предци е свидетелство и памет за реалността на Боговъплъщението и връщане към началото на големия разказ за живота на човека в този свят.

¹ Евангелието е разделено на 116 зачала.

Когато бях малко момче и слушах свещеника тържествено да чете „Книга за живота на Исуса Христа...”, се питам: каква е тази книга? Нищо не разбирах от изброяването на имената на земните предци на Спасителя и се чудех защо са изброени тези загадъчни имена без каквото и да е пояснение към тях. Едва по-късно, когато изучавах родословието, забелязах, че то удивително прилича на Йоановия пролог за Словото, и разбрах защо трябва да бъдат споменати имената: и двете зачала ни отвеждат към Началото – Божественото, но и човешкото, чрез което разбираме, че нашият живот е „скрит с Христа у Бога”.

Предлагам на читателя четири изяснителни коментара (схолии) върху евангелското зачало, които ще разкрият, че това зачало е зачало за Началото.

I. Книга за живота на Исуса Христа (Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ)

Защо Матей е избрал да започне книгата си за живота и учението на Господ Исус Христос с думите Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ? Това начало е податливо на множество тълкувания на значението, обхвата и препратката, която прави. Повечето съвременни преводи на Новия завет интерпретират βίβλος γενέσεως в смисъла на „[запис/книга/свитък] на родословието” и по този начин, изглежда, разбират първия стих от Евангелието в референтна връзка с родословието в Матей 1:2-17. Голям брой библейски коментари заемат същата позиция. Това изобщо не е изненадващо, тъй като едно от двете появявания на βίβλος γενέσεως в Септуагинта² въвежда списъка на поколенията от Адам до Сим, Хам и Яфет в Битие 5:1-32. Няколко подобни списъка в Септуагинта са въведени с израза „това са поколенията” (αὗται αἱ γενέσεις)³; добре известно е, че както еднинственото число (γένεσις), така и множественото число (γενέσεις) в тези случаи превеждат еврейската дума לילת (toledot). Следователно не е пресилено да приемем βίβλος γενέσεως като нагнис на родословието на Исус, което следва в Матей 1:2-17.

От друга страна, това разбиране далеч не е очевидно. Еврейският текст в Битие 5:1 (סֵפֶר לִילְתֵי אָדָם / sefer toledot adam) е преведен в Септуагинта като αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως ἀνθρώπων... „ето книгата на Агамовите потомци”⁴. Тук, както и навсякъде другаде, където е употребена думата toledot, след нея е дадено името на родителя, от когото са произлезли потомците, а не имената на самите потомци.⁵ Тъй като родословието на Матей не изброява потомците на Исус, а неговите предци, интерпретацията на βίβλος γενέσεως в Евангелието според Матей като строго еквивалентна на sefer toledot в Битие 5:1 не е добре обоснована. Генеалогията в Матей 1:2-17 не

² Гръцкият превод на Стария завет, направен от евреите три века преди Рождеството на нашия Спасител.

³ Вж.: Битие 10:1; 11:10, 27; 25:12; 36:9; Рут 4:18; 1 Паралипоменон 1:29.

⁴ Синодален превод: „Това е родословието на Агама”.

⁵ Вж. по-подробно Carr, D. Βίβλος γενέσεως Revisited: A Synchronic Analysis of Patterns in Genesis as Part of the Torah (Part One). – In: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 110 (1998), pp. 159–172.

описва Иисус като родоначалник, а показва Неговите предци по плът. Освен това преводът „αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως ἀνθρώπων...“, който ни дават преводачите в Септуагинта, не може правдоподобно да се разбира като означаващ в своя близък контекст, че „човешките същества“ са „родителите“ на „потомците“, които ще бъдат изброени; по-скоро „човешките същества“ са самите „потомци“. Любопитно и заслужаващо внимание е обстоятелството, че като използват същата фраза в Битие 2:4, създателите на Септуагинта се справят с екзегетичното затруднение, което предизвиква фразата *עֲלֵה לִילְתִּית הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ* (eleh toledot hashamayim v'ha'arets): „Това е произходът на небето и земята“⁶. Очевидно е едно нещо, общо за двете места: *както в Битие 2:4, така и в 5:1, βίβλος γενέσεως трябва да се приема в смисъл на „отчитане на произхода“ на нещо или някого, което ни води към използването на фразата от свети евангелист Матей.*

Ако това разбиране се приложи към Евангелието според Матей, βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ може да се тълкува като заглавие на генеалогията и разказа за раждането на Спасителя, или на целия уводен раздел към Евангелието до началото на публичното служение на Господа Иисуса Христа (1:2-4:16).

Въпреки че Битие 2:4 и 5:1 предоставят неоспоримо доказателство, че е възможно βίβλος γενέσεως да обозначава раздел в рамките на по-голям текст, съмнително е, че това би било очевидното разбиране на фразата, когато тя стои в началото на текст, особено когато текстът в неговата цялост се отнася до лицето, споменато във връзка с фразата.

Няколко еврейски и християнски писания (от II пр.Хр. – I в. сл.Хр.) започват с фраза, комбинираща „книга“ (ספר/ βίβλος/βιβλίον) с лично име, отнасящо се до автора или темата. Например книгата на Товит е въведена с израза „Книга на думите на Товит, син на Товиел“ (Βίβλος λόγων Τωβίτ τοῦ Τωβιηλ); Заветът на Йов започва с „Книга на [думите на] Йов, наречен Йовав“ (Βίβλος [λόγων] Ἰὼβ τοῦ καλουμένου Ἰωβάβ); 2 Езра започва с „Книга на пророк Езра, син на Сераия“ (Liber Ezrae prophetae filii Sarei)⁷. Трябва да се отбележи, че думата βίβλος не е членувана, подобно на употребата ѝ в Мат 1:1. *Това ни дава основание да приемем за правдоподобно разбирането на Βίβλος γενέσεως като общо заглавие на цялото Евангелие⁸, каквото внушение прави и Синодалният превод: „Книга за живота на Иисуса Христа...“.*

Трябва да имаме предвид, че думата γένεσις в единствено число е използвана няколко пъти в смисъл на „раждане“ или „произход“ на някого (Битие 31:13; 32:10; 40:20; Рут 2:11). Не бива да се пренебрегват и разделите, в които е употребено и множественото число γενέσεις, превеждащо toledot, които по-често, изглежда, имат „етнически“ импликации, т.е. те обясняват произхода и

⁶ Синодален превод: „Ето, тъй станаха небето и земята...“. Вж. по-подробно Wevers, J. Notes on the Greek Text of Genesis. Atlanta: Scholars Press, 1993, p. 22.

⁷ Вж. Davies, W. D.; D. Allison. A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew, Vol. 1. Edinburgh: T&T Clark, 1988, pp. 151–152.

⁸ Ibidem, p. 152.

разликите между различни народи. Множественото число γενέσεις в тези контексти често може да бъде походящо преведено като „[запис] на потомци”. Понякога фразата „тези са потомците на...” (αὐταὶ αἱ γενέσεις τινός) препраща към предходния раздел⁹, но по-често въвежда списък с потомци на човек¹⁰ или разказ за постиженията на човек, включващ имената на неговото потомство¹¹. В констатациите κατὰ (τὰς) γενέσεις αὐτῶν и ἐν ταῖς γενέσεσιν αὐτῶν множественото число γενέσεις превежда не само toledot¹², но също и mishpachá (mishpachá – семейство)¹³, и обозначава категории, базирани на общ произход – „семейства” или „рогове”.

В тази връзка основен интерес представляват родословията в глави 10, 25 и 36 от книга Битие, които ни дават произхода на Ноевите синове, записите на потомците на Исмаил и Исак и запис на потомците на Исав. И трите текста са сегментирани родословия, т.е. родословия, които съдържат повече от една линия на произход от даден прародител.¹⁴ Всяко от трите родословия е въведено с фразата „това са потомците...” (αὐταὶ αἱ γενέσεις), като всеки от трите текста включва „етническа” лексика: гумите за народ – ἔθνος и λαός – в Септуагинта. Следователно генеалогииите в книга Битие показват, че етническият произход е въпрос от голямо значение при употребата на гумата toledot (γενέσεις).

Защо е важно всичко това? Важно е, защото ни разкрива смисъла на загадъчните гуми на ангела към Йосиф, които са от решаващо значение за разбиране на целта на раждането на Иисус Христос: „тя ще роди Син, и ще Му наречеш името Иисус; защото Той ще спаси народа Си (τὸν λαὸν αὐτοῦ) от греховете му” (Матей 1:21). Мнозина са забелязали, че това твърдение е двусмислено и че тълкуването му зависи от това дали се чете само в контекста на Матей 1, или в светлината на последващото развитие на разказа в Евангелието като цяло. Тъй като родословието на Иисус от Авраам и Давид е описано подробно в 1:1-17, а самоличността на Йосиф като „син на Давид” е потвърдена отново от ангела в 1:20, първите читатели на Евангелието биха разбрали гумите „неговият народ” като отнасящи се за еврейския народ. Нещо повече, всички други случаи на употреба на λαός („хора”) в Евангелието според Матей, изглежда, се отнасят до евреите, изцяло или частично.¹⁵

От друга страна, Матей 1:21 напомня за Псалм 129:8 (в Септуагинта): „и Той ще изкупи (избави в Синогалния превод) Израил от всичките му беззакония” (καὶ αὐτὸς λυτρώσεται τὸν Ἰσραὴλ ἐκ πασῶν τῶν ἀνομιῶν αὐτοῦ). Замяната на Израил с „неговият народ” в Евангелието ни дава основание да се съмняваме, че тук става дума за еврейския народ. В Евангелието Иисус говори за „моята

⁹ Вж. напр. Изход 6:24; 1 Паралип. 4:2.

¹⁰ Битие 11:10, 27; Рут 4:18; 1 Паралип. 1:29.

¹¹ Напр. Битие 6:9; 37:2; Числа 3:1.

¹² Вж. Изход 28:10; 1 Паралип. 5:7.

¹³ Вж. Изход 6:25; Числа 1:18; 1 Паралип. 4:38.

¹⁴ Wilson, R. *Genealogy and History in the Biblical World*. New Haven: Yale University Press, 1977, p. 9.

¹⁵ Вж. Cousland, J. *The Crowds in the Gospel of Matthew*. Leiden: Brill, 2002, pp. 75-86.

църква” (16:18) и „неговото [на Сина Човешки] царство” (13:41; 16:28; срв. 20:21). Когато казаното в 1:21 се препрочете в светлината на тези пасажи, става по-вероятно, че то се отнася не само за народа, от който произлиза по плът Христос, но в крайна сметка за народа, на който Той е прародителят и владетелят – всички онези, които са повярвали в Него и са Го последвали. Ето защо употребата на λαός в 1:21 предполага предефинирана етническа идентичност.

Това означава, че една важна тема в Евангелието според Матей е представена още в началото – създаването на нов народ от Потомъка на Авраам. Чрез този нов народ е изпълнено обещанието, дадено на патриарха: „и ще направя потомството ти като земния пясък: ако някой може да изброи земния пясък, ще бъде изброено и твоето потомство” (Бит. 13:16, срв. 28:14 и 32:12).

Ако твърдението, че изречението „ще спаси народа Си от греховете им” е двусмислено и отворено за преоценка с развитието на разказа, тогава и въведителната в Евангелието фраза „βίβλος γενέσεως” също трябва да се изясни напълно едва след цялостния прочит на Евангелието. При първото чуване или четене на Евангелието е съвсем естествено да се приеме, че изразът се отнася до родословието, което следва непосредствено след него. Как тогава древните слушатели или читатели на Евангелието според Матей биха разбрали цялото уводно изречение: Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ? Първоначално те вероятно, ако са евреи от диаспората, биха уловили препратката към гръцкия текст в Битие 2:4 и 5:1 и следователно очакват следващият разказ да разкаже историята на Иисус по начин, подобен на разказа в първата книга от Тората. Последващото родословие би променило донякъде това очакване, тъй като фразата βίβλος γενέσεως, като въвеждаща към родословието, задава очакване да бъдат изброени потомците на „Иисус Христос, син на Давид, син на Авраам” (подобно на старозаветните toledot), а не неговите предци. Докато разказът се разгръща, читателят вече ще има основание да преосмисли отново значението на въведението. Споменатият народ на Иисус в Матей 1:21 ще придобие ново значение в светлината на Евангелието като цяло, значение, което изглежда напълно правдоподобно в ретроспекция.

Ясното посочване в родословието на три раздела, направено от Матей, разграничава три епохи в историята на Израил. Първата, от Авраам до Давид, обхваща началото на формирането на еврейския народ и времето на теокрацията до установяването на царската власт на Давид – прародителя на Месията. По това време хората са били под управлението на патриарси и съдии – видни харизматични личности, които обединявали народа по време на военни действия. Втората епоха обхваща времето на царете до загубата на национална независимост след разрушаването на храма от Навуходоносор и последвалия вавилонски плен. И накрая, третият раздел обхваща времето на възстановяване на националната независимост под управлението на първосвещениците до появата на Месия. Според пророчествата Той ще бъде едновременно Пророк, Цар и Първосвещеник. По този начин трите посочени

епохи, предхождащи Неговото появяване, са предобрази за Него; Самият Христос насочва вниманието ни към това в притчата за лозарите (Матей 21:33-41).

II. Тамар, Раав, Рут, Вирсавия и Мария

Споменаването на тези жени в патриархална генеалогия е привлякло значително внимание и е стимулирало широк кръг от обяснения.¹⁶

В живота на тези четири жени има нещо, заради което те не би трябвало да бъдат споменати в родословието на Спасителя: Тамар, защото е съблазнила Юда; Раав, защото е била проститутка; Рут (вероятно) поради прелъстяването на Вооз; Вирсавия заради отношенията с цар Давид. От тази гледна точка, бихме могли да кажем, че те са споменати, защото ни водят към спасението на грешното човечество и показват силата на Божията благодат в живота на хората. Тази гледна точка за мен има известни основания, но не е очевидно, че тези жени са представени като грешници в библейските разкази, въпреки че много по-късни тълкуватели са ги виждали като такива. *Всъщност те са праведни жени, чиито действия са представени като неразделна част от историята на Израил.*

Четирите жени са споменати в старозаветните книги като чужденки (езичници). Това може да е важен мотив в друг контекст¹⁷, тяхната идентичност обаче като чужденки в Евангелието не е толкова очевидна за читателя. Всъщност повечето читатели биха ги видели като жени, обърнати към юдаизма, които живеят във всички периоди от еврейската история: Тамар във времето на патриарсите; Раав, във времето, когато Израил навлиза в обещаната земя; Рут, във времето на Съдиите; Вирсавия във времето на светия цар и пророк Давид¹⁸. Всички те са представени като предшественици на Мариам в две отношения: има нещо нередно, дори скандално в отношенията им с мъжете; те заемат значимо място в Божия план и са инициативни в отредената им роля. Структурният модел $\epsilon\kappa$ τῆς Θάμαρ (от Тамар)– $\epsilon\kappa$ τῆς Ραάβ (от Раав)– $\epsilon\kappa$ τῆς Ρούθ (от Рут)– $\epsilon\kappa$ τῆς τοῦ Οὐρίου (от Уриевата [жена]) е нарушен от τὸν Ἰωσήφ τὸν ἀνδρα Μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς (Йосиф, мъжа на Мария, от която се роди Исус) и показва, че очевидно споменатите жени имат някакво отношение (на възхождане) към Пресвета Богородица.

Както споменах, отделено е голямо внимание на това защо тези жени са били включени в родословието на Матей, като не е необходимо обясненията да се изключват взаимно; повече от един мотив може да бъде действащ в този раздел. По-малко е коментирани начинът, по който жените са изобразени в разказите,

¹⁶ Вж. Brown, R. The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke. New York, 1977, pp. 71–74.

¹⁷ Със сигурност една от темите на Книгата Рут е да покаже, че Давид е правнук на новопокръстен моавитянин (Рут 4:21).

¹⁸ Изследвания върху функцията на родословието в Битие и 1 Летописи показват родословието като исторически конспекти. Вж. Събеv, П. Евангелските родословия като въвеждащо-ретроспективни исторически конспекти. – В: *Мисъл, слово, текст*. Т. V. Пловдив: Паусий Хилендарски, 2018, с. 40–47.

които тези препратки искат да припомнят. Какви мисли биха предизвикали тези имена у първите читатели на Евангелието, ако тези читатели са общност, напълно запозната с традициите и практиките на юдаизма, дори ако тези традиции и практики са били променени заради нарастващия брой езичници?

Историята на Тамар, майката на Фарес и Зара, е разказана в Битие 38 и въвежда към по-дългия разказ за Йосиф. В разказа за Тамар могат да се открият няколко важни теми (смесени бракове с ханаанците, териториалното разширение на племето на Юда и т.н.), за нас е от значение начинът, по който Тамар е представена в историята. Юда взел ханаанка за жена, която ражда трима синове – Ир, Онан и Шела. Тамар е жена на Ир, но поради нечестие то му Господ го умъртвил, преди да им се родят деца. В съответствие с разпоредбите на Втор. 25:5-10, Онан трябва да осигури потомство на брат си. Онан обаче е неверен по отношение на това задължение и подобно на по-големия си брат, е убит от Господа. Юда, страхувайки се за живота на третия си син, решава да не го жени за Тамар. Следователно Тамар е представена като жена, която мъжете около нея са обидили и която поема инициативата да получи справедливост за себе си. Читателят не би тълкувал непременно нейното поведение като греховно, когато тя съблича грехите си, които показват, че е в траур, забулва се и сяда при портите на Енаим, по пътя към Тамна – мястото, към което Юда пътува, за да стриже овцете си. Тамар действа решително, за да поеме контрола над собствената си безнадеждна ситуация, като при това изискванията на левиратния¹⁹ брак са спазени. Авторът подчертава ясно това, когато Юда признава, че „тя е по-праведна от мен“ (Бит. 38:26). Тамар е показана не като грешница, а като праведна жена, загрижена за вярното спазване на закона. Обърнете внимание, че разказът не посочва изрично, че Тамар умишлено се е представила като проститутка, а по-скоро заявява, че Юда, като я видял, е помислил, че е проститутка, защото не я разпознал, тъй като тя е престанала да носи грехи на вдовица (грехи, които трябва да носи, докато Шела стане мъж) и е седнала при портите на Енаим. Действията на Тамар не са представени като греховни, въпреки че оставаме с такова впечатление, защото тя прикрива самоличността си с воал.

Следващата посочена жена е Раав, майката на Вооз. Въпреки че малко се казва за Раав, спомената е само в Иисус Навин 2:1-20 и 6:22-25, тя заема видно място в по-късната еврейска и християнска традиция. Спомената е в Миграшите²⁰ и Вавилонския Талмуд²¹. Изобразявана е като една от четирите най-красиви жени в света, съпруга на Иисус Навин и жената, от която са произлезли поне осем пророци и свещеници. В новозаветните книги тя е спомената като жена със силна вяра, която върши добри дела (Вж. Евр. 11:31; Иак. 2:25).

Не ни е казано как или защо израилските съгледвачи са дошли в къщата на

¹⁹ Изискването ако съпругът на една жена почине и я остави бездетна, неговият брат да се ожени за нея. За това по-подробно ще говоря в четвъртата схолия.

²⁰ Тълкувания, които книжниците (соферими) правят на свещените книги на Израил, с превод на тълкувания текст от еврейски на арамейски език – говоримия език в Палестина през III-I в. пр. Хр.

²¹ В трактатите: Taanit 5, Megillah 14-15, Sotah 34 и Zebahim 116.

Раав. С развитието на разказа обаче Раав става централна фигура. Подобно на Тамар, тя поема контрола върху събитията. Когато царят на Йерихон разбира, че съгледвачите са в града, Раав ги укрива и заблуждава хората на царя за тяхното местонахождение. Преди да си тръгнат, тя ги моли да пощадят нейния дом, когато градът бъде завладян. Раав не е спомената повече до 6:22-25, където разказвачът казва на читателите, че израилтяните са спазили споразумението си с Раав. Отново имаме портрет на жена, която поема инициативата и действа решително в критичен момент.²²

Третата жена, спомената в родословието, е Рут. Днес библеистите обсъждат посланието и значението на Книга Рут, датирана в широк времеви диапазон от Х в. пр.Хр. до периода след Вавилонския плен.²³ Вероятно Рут е спомената, защото родословието на Матей отразява 1 Паралипоменон 2 и Рут 4; и двата текста са добре познати на юдеите по времето на свети евангелист Матей. За това свидетелства споменаването на Тамар, Раав и Рут в миграшиите, а това вероятно отразява по-ранни предания за тези жени. Подобно на Раав (и може би Тамар), на нея се гледа като на прозелит²⁴. Тя по собствена инициатива изоставя народа си, за да стане израилтянка, въпреки че е разубеждавана да го направи (вж. Рут 1:8-18). Освен това тя е запомнена като праведна жена, която става част от родословието на Давид.²⁵

Разчупвайки модела, по който жените се споменават по име, Матей идентифицира Вирсавия²⁶ като „жената на Урия“. Някои библеисти твърдят²⁷, че изразът „[жената] на Урия“ е по-подходящ от простото споменаване на името „Вирсавия“, за да се привлече вниманието към езичниците в родословното гърво на Иисус Христос. Матей обаче не идентифицира изрично Урия като хетеец²⁸, което може да се очаква, ако целта е да се привлече вниманието към езичниците. Вирсавия е запомнена, на първо място, като жената, която

²² В еврейските миграши се правят паралели между Раав и Рут, Тамар и Рут и Тамар и Раав. Свети евангелист Матей е познавал тези текстове. – Вж. Zakowitch, Yair. Rahab als Mutter des Boaz in der Jesus-Genalogie (Matth. 1:5). – In: Novum Testamentum 17, 1 (1975), pp. 1-5.

²³ Вж. Campbell, E. Ruth: A New Translation with Introduction, Notes, and Commentary. Anchor Bible, 7. Garden City, 1975.

²⁴ Прозелит се нарича чужденец, който е приел юдаизма. Рут е изрично идентифицирана като прозелит в Bereshit Rabbah 87:7. Текстът отчасти гласи: „Кой би очаквал, че на стари години на Авраам и Сара ще се роди дете? Кой би очаквал, че Яков, който прекоси Йордан само с тоягата си, ще се увеличи и стане богат? Кой би очаквал, че Йосиф ще стане цар, след като е претърпял всички тези нещастия? Кой би очаквал, че Моисей, след като е бил хвърлен в Нил, ще стане това, което стана? Кой би очаквал Рут, жена прозелит, да постигне независимостта на Израил? Кой би очаквал Давид да стане цар до края на всички поколения?...”.

²⁵ Рут е наречена „праведна жена“ в Bamidbar Rabbah 5:11 и 21:20, както и Kohelet Rabbah 5:13 (спомената е заедно с Раав).

²⁶ Формата на името Вирсавия (в Синог. превод) следва Септуагинта (2 Царств. 11:3), където тя е идентифицирана като „Вηρσαβεε θυγάτηρ Ελιαβ γυνή Ουριου τοῦ Χετταίου“ (Вирсавия, гъщеря на Елиав, жена на хетееца Урия). В еврейския текст на 2 Царства (там обозначена като 2 Самуилова) формата на името е Bathsheba, а името на баща ѝ е Елиам. Навсякъде в тази статия за удобство на читателя при справка давам транслитерацията на имената според Синогалния превод.

²⁷ Вж. Davies, W. D.; D. Allison. A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew, Vol. 1. Edinburgh: T&T Clark, 1988, p. 174.

²⁸ Урия е идентифициран като хетеец в 2 Царства 11-12.

Давид е отнел от Урия.²⁹ Тя убеждава Давид да признае техния син Соломон като негов наследник (3 Царств. 1:17). Вирсавия е възприемана като пасивна жертва на царската похот. Но това не е съвсем точно, тя със сигурност е ключова фигура в политическите противоречия, които съпътстват старините на Давид (вж. 1 Царств. 3). Читателите на Евангелието веднага разбират, че Вирсавия, като майка на Соломон, избрания от Бога наследник на Давид, който построява храма в Йерусалим, е ключова фигура в историята на Израил.

Тъй като Матей проследява произхода на Иисус по патриархална линия, не е изненадващо, че родословието завършва с „Йосиф, мъжа на Мария, от която се роди Иисус наричан Христос”. Необичайното тук е, че е нарушена патриархалната традиция жените да се идентифицират чрез връзката си с мъжете, а не мъжете чрез връзката си с жените; Йосиф е представен за първи път като „мъжа на Мария”. Тълкувателите са търсили общи характеристики, които биха свързали Мария с четирите жени, споменати по-рано в родословието. Посочван е необичайният характер на взаимоотношенията им с техните партньори, както и техните важни роли в критични моменти от историята на спасението на Израил. Това със сигурност са елементи в портрета на Мария, с които читателите на Матей биха били добре запознати. Предвид факта, че разказът след това се фокусира върху Йосиф, интересно е да се запитаме дали той споделя общи характеристики с мъжете, споменати по-рано. Тъй като Йосиф е описан като „справедлив човек”, който не желае да изложи Мария предвид необичайните обстоятелства, той е по-близък до Вооз, отколкото до Юда и Давид.

III. „И не познаваше я, докле тя роди своя първороден Син” (Мат. 1:25)

Проблем за разбирането на този стих е конструкцията на гръцки „ἕως οὗ”, която се превежда „докато”³⁰. Въпросът е винаги ли означава промяна на състоянието след определено събитие? Конструкцията „ἕως οὗ” може да се използва за означаване промяна на предишното действие³¹, но и че не е задължителна промяна на предишното действие (вж. 2 Петр. 1:19) или обозначава „времето докато”, „времето, през което” (вж. Мат. 14:22)³². Всъщност глаголът γινώσκω (познавам) тук е в имперфект (ἐγίνωσκεν – познаваше). Ако Матей просто би искал да каже, че не са имали съпружески отношения преди раждането, без коментар след това, той би използвал минало свършено време (аорист), затова вероятно цялото изречение трябва да се разбира в

²⁹ Нямаме основание да допуснем (въз основа на активната форма на глагола във фразата „тя гоиде при него”, 11:4), че Вирсавия сама е дошла при Давид, защото същата форма на глагола е използвана и когато се казва, че пратеници на царя са повикали Урия да се яви пред Давид (вж. 2 Царств. 11:7).

³⁰ В църковнославянския текст стои думата „дондеже”.

³¹ Например в Мат. 13:33; 17:9; 18:30, 34; 26:36; Лук. 13:21; 15:8; 22:18; 24:49; Иоан. 13:38; Деян. 23:12, 14, 21; 25:21.

³² Конструкцията на изречението в гръцкия текст тук е интересна: индикатив аорист („Καὶ εὐθέως ἠγάπησεν”), инфинитив аорист („τοὺς μαθητὰς ἐμβῆναι”), инфинитив в сегашно време („εἰς πλοῖον καὶ προὔειν”), конюнктив в аорист („αὐτὸν εἰς τὸ πέραν, ἕως οὗ ἀπολύσει”). Тази конструкция също предполага промяна, т.е. да отидат преди Него, докато той разпусне хората и след това ще се присъедини към тях.

смисъл на липса на такива отношения преди и след раждането. Това е единственото място в новозаветните книги, където $\gamma\iota\nu\omega\sigma\kappa\omega$ се употребява в минало несвършено време (имперфект).

Свети Йоан Златоуст коментира неяснота в конструкцията $\xi\omega\varsigma\ \omicron\upsilon\acute{\iota}$ така: „Тук евангелистът използва думата „догато”, но не погодявай, че Йосиф по-късно я познал. Евангелистът само ни дава да разберем, че Девата е била напълно неприкосновена преди раждането. Защо, ще кажат някои, използва думата „догато”? Защото това често се прави в Писанието. Тази дума не означава определено време. Така се казва за ковчеза: „Той изпрати врана, която отлетя и летеше, докато земята изсъхна от водата” (Бит. 8:7, 14), въпреки че след това не се върна. Писанието също казва за Бога: „От века и до века Ти си Бог” (Пс. 89:2), но не поставя ограничения за това. И отново, когато, проповядвайки евангелието, той казва: „В неговите дни праведният ще преуспява и ще има изобилие от мир, докато луната я има” (Пс. 71:7), това не означава края на това красиво светило. Така че и тук евангелистът използва думите „догато” като доказателство за случилото се преди раждането. Какво се е случило след раждането, остава да прецениш сам. Това, което трябва да знаеш от него, той го е казал, а именно, че Девата е била неприкосновена преди раждането. И това, което е очевидно от казаното, като сигурно следствие, е оставено на твоето собствено размишление, а именно, че такъв праведен човек (като Йосиф) не е искал да познае Девата, след като тя така чудогейно става майка и беше достойна както да роди по нечуван начин, така и да роди необикновен плод. И ако той я е познал и наистина я е имал за жена, тогава защо Исус Христос ще я повери на своя ученик като жена без мъж, която няма никого, и ще му заповяда да я вземе при себе си? Но те ще кажат: как Яков и други се наричат братя на Исус Христос?”³³.

Златоуст е проникновен тълкувател и разбира семантиката на думите. Той претегля две конкуриращи се тълкувания, а това, че предоставя на читателя сам да прецени, има най-голяма стойност. Той не навлиза в детайли, защитавайки конкретното значение, което е вярно според него, точно защото то е контраинтуитивно за неговата публика. Неговият коментар тук има за цел да убеди публиката, че интуицията, която ги води към разбирането за обичайни брачни отношения между земните родители на Господа Исуса Христа, е погрешна. Тогава как да разбираме свидетелството на евангелистите, че Спасителят е имал братя и сестри?

Братята и сестрите на Христос са споменати на няколко места в новозаветните книги.³⁴ Античните християнски автори предлагат различни интерпретации на тези текстове. Според Хелвидий (IV в.) те са деца на Мария и Йосиф, родени след Исус. Според свети Епифаний Кипърски (IV в.) те са

³³ Омилія V.3 Върху Евангелието според Матей (Patrologia Graeca t. 57, col. 58).

³⁴ Вж.: Марк 3:31-35; 6:3; Иоан. 2:12; 7:3-5, 10; Деян. 1:14; 1 Кор. 9:5; Гал. 1:19. За „братята Господни” по-подробно вж.: Lightfoot, J. St. Paul's Epistle to the Galatians. Andover: W. F. Draper, 1870, p. 88-128; Лебедев, А. П. Братья Господни. Исследования по истории древней Церкви (Второе исправленное издание). СПб: Издательство Олега Абышко, 2010 (първото издание е в Москва: „Университетская типография”, 1905); Вацкхат, R. The Relatives of Jesus. – In: Themelios, Volume 21, Issue 2 (January 1996), p. 18-21. Вж и по-обширното изследване от същия автор: Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church. Edinburgh: T. & T. Clark, 1990.

синове и гъщери на Йосиф от предишен брак.³⁵ Блажени Йероним (IV в.) твърди, че братята и сестрите на Иисус не са негови истински братя и сестри, а Негови братовчеди.³⁶

Матей и Марк споменават поименно братята на Иисус: Яков, Йосиф, Симон и Юда. Със сигурност знаем, че Яков и Йосиф (Йосия) не са синове на Мария или Йосиф, те са идентифицирани като деца на различна Мария, която е съпруга на Клеопа Алфеев.³⁷ Яков е споменат като „Алфеев”, в списъка на апостолите.³⁸

Най-правдоподобно е връзката между тези „братя” (и „сестри”) да се разглежда в контекста на еврейската традиция, според която дори братовчеди са се наричали братя и сестри (вж. напр. Битие 14:16). В този смисъл трябва да разбираме названието братя в Марк. 6:3; на друго място те са ясно обозначени като синове на Алфей³⁹ и съпругата му Мария Клеопова, сестра (сродница) на света Богородица.

Като говорим за семейството на Иисус, трябва да отбележим, че в развоя на евангелската история никъде не четем за Йосиф. Как да разбираме споменаването на Иисус като „син на Мария” (ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας) в Марк 6:3? Дори ако Йосиф е бил мъртъв, пак би трябвало да бъде споменат, защото обикновено са представяли мъжете като синове на бащите си. А ако Йосиф е бил жив по време на служението на Господа, такава бележка е още по-странна, но лесно обяснима с почитта към Пресвета Богородица сред първите християни.

IV. Различията в родословните списъци на Матей и Лука

Свети евангелист Лука, който също ни дава родословието на Спасителя, поставя списъка със земните предци на Христос между Неговото кръщение и изпитанието в пустинята. Това напомня книга Изход, в която родословието на Моисей е изложено преди той да започне своята дейност като пратеник на

³⁵ Ancoratus („Здраво закомвеният”) 60 (Patrologia Graeca t. 43, col. 121 et 124 A). Свети Епифаний се основава на Марк 6:3 и ни казва, че Йосиф, който овдоял, имал четирима сина – Яков, Симон, Юда и Иоан и две гъщери – Анна и Саломе.

³⁶ Названието „братя и сестри”, както твърди блажени Иероним (Коментар на Евангелието според Матей в четири книги. II. 12. 49, 50: Patrologia Latina t. 26, col. 85), трябва да се разбира, като отнасящо се до една по-обща роднинска връзка. Блажени Иероним представя обширно аргументите си, позовавайки се на старозаветни текстове, вж. За присногвството на блажената Мария. Против Хелвидий (Patrologia Latina t. 23, col. 206-211). Трябва да отбележим обаче, че текстът в Марк. 6:3 предполага, че те не са просто роднини, още повече че в Матей 12:46 са споменати „майка Му и братята Му”. Освен това текстът в Марк 6:3 свързва братята и сестрите на Иисус с майка Му, вместо с баща Му.

³⁷ Вж.: Мат. 27:56; Марк. 15:40. В Иоан. 19:25 се споменава Мария Клеопова като сестра на света Богородица. Ако думата „сестра” в Иоан. 19:25 не може да се разбира в по-широк смисъл, то изглежда странно двете деца в едно семейство да са с едно и също име. А и църковното предание, основано на „Протоевангелие на Яков”, приема, че света Богородица е единствено дете в семейството, измолено от Бога след дълго време на очакване.

³⁸ Вж.: Мат. 10:3; Марк. 3:18; Лук. 6:15; Деян. 1:13.

³⁹ Клеопᾱς (знаменит) е мъж на Мария (Иоан. 19:25), майка на Яков и Йосиф (Синог. превод – Иосия) (Мат. 27:56; Марк. 15:40). Вероятно името Клеопа е гръцка форма на арамейското име Халпай, което може да се предаде и като Алфей. Тогава Клеопа е тъждествен с Алфей, бащата на ап. Яков. Но е възможно и двете имена да са гръцки варианти на различни семитски имена. Вж. Strong's NT 256: Ἀλφαῖος.

Бога и спасител на своя народ (Изход 6:4-26). Стигайки до „Агам Божий” (Ἀβὴμ τοῦ Θεοῦ), свети евангелист Лука ни казва, че Христос, като всички човеци, произхожда от прародителя на човешкия род – Агам. Бог стои в края на цялото родословие, защото Той е Отец на Исуса Христа – „последният Агам”, рогоначалникът на обновеното човечество.⁴⁰

Различията между родословните списъци на Матей и Лука са забелязани още през II в. и са били коментирани от християните. Тези различия са или в пропускането на имена, или в замяната на едно име с друго на едно и също място в родословието. Има и разминаване с родословните списъци в еврейските летописи. Например откриваме противоречие между двете родословия и 1 Паралипоменон⁴¹ по отношение на Салатиил. Според Матей и Лука Зоровавел е син на Салатиил, а според 1 Паралипоменон 3:18-19 той е син на Фегая, който е брат на Салатиил. На други места в старозаветните книги обаче Зоровавел е наречен син на Салатиил⁴², ето защо е възможно тук да става въпрос за т.нар. левиратен⁴³ брак – изискване, когато жена овдовее без наследници, братът на починалия ѝ мъж да я вземе за жена (Вж. Втор. 25:5-10).

Според Матей синът на Зоровавел се нарича Авиуг (Мат. 1:13), а според Лука – Рисая (Лук. 3:27), и двамата обаче не са споменати като синове на Зоровавел в книгите на Летописите⁴⁴; разбира се, напълно възможно е авторите на старозаветните летописи да не са назвали всички синове на Зоровавел. Различия в родословните списъци се виждат в посочените предци между Давид и Салатиил (Мат. 1:6-12; Лук. 3:27-31). Споменати са и различни имена за бащата на Йосиф: според Матей бащата на Йосиф се казва Иаков, а според Лука – Илия⁴⁵.

Раннохристиянският пътешественик и историк Юлиус Африкан⁴⁶ (160–240) пише писмо до някой си Аристид по повод различията в родословията в светите евангелия според Матей и Лука.⁴⁷ Смесването на имената на царе с

⁴⁰ За възможното влияние на свети апостол Павел върху този завършек на родословието, вж. Събеџ, П. Учението за „последния Агам” и Посланието до евреите (Евр. 2:5-18 в контекста на Рим. 5:12-21 и 1 Кор. 15:22, 45-47). – В: Богословска мисъл, №1(2009), София: Богословски факултет при СУ „Св. Климент Охридски”, 2010, с. 75-92.

⁴¹ В Синодалния превод летописните книги са обозначени като 1 и 2 Паралипоменон, запазвайки гръцкото название Παράλειπτομένων („за пропуснатото”; от глагола παρᾱλείπω – пропускам, пренебрегвам). В еврейския канон книгата е една, тя стои в края и се нарича Dīvrē-hayūāmīt (гума за дните). Названието „Книги на летописите”, което се използва от някои библеисти, идва от латинския превод *chronicon* (впрочем дума от гръцки произход) в превода на блажени Йероним.

⁴² Вж. 1 Ездра 3:2; 5:2; Неемия 12:2; Агей 1:1; 2:3.

⁴³ От лат. дума *levir* – девер.

⁴⁴ Споменати са Мешулам и Ханания и сестра им Шеломита, вж. 1 Паралип. 3:19.

⁴⁵ Ἰλὶ (Ели) в гр. текст на Лук. 3:23. Както вече споменах, имената в тази статия се транслитерират според Синодалния превод за улеснение на читателя.

⁴⁶ За него се знае твърде малко, затова и годините на неговото раждане и на смъртта му не са категорично установени. Изследователите на неговото творчество приемат, че той е от римски или етиопски произход, но той самият казва, че е роден в Йерусалим и е живял в съседното село Емаус. Доброто познаване на топографията на Юдея, което се вижда от съчинението му *Хроника*, е доказателство за това. Вж. Julius Africanus Chronographiae: The Extant Fragments. Martin Wallraff (editor). De Gruyter, 2007, p. XV-XVI.

⁴⁷ Част от писмото са цитирани в *Църковната история* на Евсевий Кесарийски 1.7 и 6.31. Писмото ще цитирам по гръцкия текст на текстокритичното издание на Christophe Guignard: La lettre de Julius Africanus à Aristide sur la généalogie du Christ. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 167. De Gruyter, 2011.

имената на свещеници, казва Юлиус, не е направено умишлено, за да покаже, че Иисус е Цар и Свещеник, това може лесно да се докаже, защото: „В края на краищата, свещеническият род на Леви се сроди с Юда, когато Аарон взе Елисавета, сестрата на Наасон, за своя жена, а синът му Елеазар взе една от дъщерите на Фатиил”⁴⁸ (вж. Изход 6:23, 25). Като се позовава на закона за левиратния брак, Юлиус обяснява различията между Матей и Лука така: „за Израил имената, включени в родове, са изброени или според природата, или според закона. Според природата чрез последователността на истинските родства, а според закона, когато човек ражда потомци под името на мъртвия си брат без деца. Тъй като все още не им беше дадена ясна надежда за възкресението, те очакваха обещанието да дойде чрез смъртно възкресение, така че името на починалия остава и се увековечава”⁴⁹. Ето защо в родословните записи бащата може да бъде както баща по природа, така и баща по закон, въпреки че може да не е такъв по природа. Евангелистите не са допуснали грешка, когато са записали различни родословия на Иисус – просто едното е записано по естествено родство, а другото по законов ред. Две линии в родословния списък на Спасителя се преплитат, тези негови предци, които са произлезли от Соломон, и тези, които са произлезли от Натан. Смесването, казва Юлиус, се дължи на факта, че един от роднините е възстановил потомството на другия и следователно в двете родословия можем да намерим няколко имена, отнасящи се както до едното, така и до другото семейство.⁵⁰ Конкретният пример, който дава Юлиус Африкан, е показателен. Според Матей в родословния списък от Авраам през Давид и Соломон до Йосиф третият от края е Матан (дядото на Йосиф), който е родил Яков, а Яков на свой ред „е родил” (според библейския патриархален израз) Йосиф. При Лука родословието се разгръща назад от Йосиф (земния баща на нашият Спасител) към Натан и Давид; Матат е баща на Илия, а Илия е баща на Йосиф. Оказва се, че според Лука Йосиф е син на Илия и Матат, а според Матей – син на Яков и Матан. Това означава, че Йосиф е имал двама бащи – единия по линията на Соломон, другия по линията на Натан. Как да си обясним това разминаване? За да бъдат Илия и Яков бащи на Йосиф, казва Юлиус, те би трябвало да са братя според старозаветния закон за левирата. Знаем, че Матан, който произлиза от Соломон, се жени за жена на име Еста и ражда Яков. След неговата смърт Матат⁵¹ се жени за Еста и тя ражда Илия. Така Яков и Илия стават полубратя, въпреки че единият произлиза от Соломон, а другият от Натан. Когато Илия умира, без да остави потомство, Яков, за да възстанови потомството на брат си, се жени за вдовицата, от която се ражда Йосиф, който е негов син по природа. Но според еврейския закон Йосиф се смята за син на Илия, „защото Яков

⁴⁸ Писмо до Аристид, 3 (Guignard, p. 294). В Евангелието според Лука е казано, че света Дева Мария е сродница на Елисавета, съпругата на Захарий, която произлиза от първосвещеническият род на Аарон и следователно е от рода на Леви, а не на Юда.

⁴⁹ Писмо до Аристид, 10 (Guignard, p. 296).

⁵⁰ Писмо до Аристид, 11-12 (Guignard, Ibidem)

⁵¹ Тук текстът от Лука 3:24, който е използвал Юлиус Африкан, се различава от текста, засвидетелстван в ръкописната традиция на Евангелието според Лука; липсват имената на Матат и Левий между Илия и Мелхи (Малхи в Синод. превод). Предполага се, че е станало объркване на имената (отклоняване на вниманието и пропуск на двете имена) при четене на ръкописа на Евангелието от страна на Юлиус Африкан, вж. Guignard, p. 225–227.

го роди, възстановявайки семето на мъртвия си брат”, и проследяването на родословието на Йосиф чрез Илия не е „нито грешка, нито неграмотност, нито измама. Ето защо Лука пише, че Иисус „беше, както си мислеха (точно „както си мислеха”), син на Йосия, Илиев и Матамов. Ето защо той избягва, за разлика от Матей, гумата „роди”, проследявайки родословието на Иисус обратно към Адам Божий”⁵².

Юлиус Африкан ни казва още нещо, което трябва да бъде отбелязано. Според него еврейските родословия са били записвани в публичните архиви и нищо не е било пропуснато от тях. Там са записани дори онези, които произхождат от езичници, приели юдейската вяра, като амонитеца Ахиор и моавитката Рут, или тези, които са излезли от Египет с евреите. Ирод, знаейки, че не е от царски произход и че юдейските родословия няма да му помогнат да издигне авторитета си сред народа, решил да изгори тези архиви. Но имало семейства, които „запомнили имената или просто са ги преписали. Те се гордеят много с факта, че споменът за техния благороден произход е запазен; сред тези хора бяха онези, които споменах по-горе, които се наричат деспозини⁵³ поради семейните си връзки със Спасителя и които от еврейските села Назарет и Кохаба посетиха останалата част на страната и обясниха родословието, което ни засяга, от „Книгата от Дните”⁵⁴... връщайки се назад, доколкото можеха”⁵⁵.

Автентичността на евангелските родословия се потвърждава преди всичко от подробни списъци с родословия, грижливо съхранявани от евреите в архиви, пазени в Йерусалимския храм, а след неговото разрушаване в частни домове, така твърди Юлиус Африкан. Имаме основание да му вярваме, защото родословните списъци стават особено актуални след Вавилонския плен, когато въпросът за родовете принадлежност е категорично поставен (вж. 1 Кн. Ездр. 2:62 и Неем.7:64-65); затова и тези списъци са били грижливо съхранявани, вероятно преписвани в множество копия и пазени в домовете на видни юдеи.

* * *

Когато на светата Проскомидия свещеникът прави разрез на просфората от долната страна на Агнеца, той произнася думите: „но рога Му кой ще обясни?”. Като изважда Агнеца, за да го постави на гискоса, изрича и втората част от думите на св. пророк Исаиа: „защото Той бе изтръгнат от земята на живите” (Ис. 53:8). Винаги, когато извършвам това свещенодействие, си мисля за рога, който стои в основата на човека, и ме обхваща болезнено чувство

⁵² Писмо до Аристид, 18 (Guignard, p. 298, 300).

⁵³ Юлиус Африкан се позовава на сведения, които бил получил от „Деспозините” – така той нарича членовете на семейството на Иисус. Името δεσποῖνοι, буквално „тези [които принадлежат] на Учителя (Господаря)”, като обозначаващо сродниците по плът на Христос, е известно, изглежда, само от писмото до Аристид, вж. Guignard, p. 385.

⁵⁴ Вероятно Юлиус Африкан има предвид еврейското название на книга Паралипоменон, но идентичността на този източник се смята за неустановена, вж. Guignard, p. 447.

⁵⁵ Писмо до Аристид, 22 (Guignard, p. 300, 302).

за самота от гумите „за рога Му кой ще разкаже” (в Септуагинта: „τὴν γενεὴν αὐτοῦ τίς διηγήσεται”). Свети пророк Исаиа е описал самотата на Божия Раб, „изтръгнат от земята на живите” (αἴρεται ἀπὸ τῆς γῆς ἡ ζωῆ); обърнете внимание как е подчертано насиетието), Човешкият Син, Който пита Бога защо Го е оставил; толкова сам, че дори няма кой да разкаже за Неговия рог.

Това сякаш противоречи на разказа за произхода на Христос, който четем в светото Евангелие. Ето че все пак някой е разказал за рога Му. Имал е гръзно-вението да го стори, но защо? Да, сигурно е вярно, че е сторено, за да покаже царския произход на Божия Помазаник от рога на Давид, да убеди евреите, че няма грешка в разчитането на пророчествата... Има обаче още една причина и тя сигурно би прозвучала твърде прозаично, ако се назове, но е не по-малко значима от тържественото разкриване на царски произход. Христос е човек, който има предци! Трябва да си дадем сметка, че няма как да говорим за Боговъплъщение, ако я няма ясната и сигурна основа на човешкия рог. Мнозина са правили грешката (затова справедливо са запомнени като еретици) да пренебрегват тази основа, защото не са успели да осмислят необходимостта, а и възможността чрез нея да се разбере неразбираемото: Бог, който „стана плът”. Ставането (новозаветните автори обичат глагола γίνομαι) предполага възникване/проявление, движение и растеж; с този глагол често се говори за Божиите действия като излизащи от вечността и ставащи (показващи се) във физическото пространство-време⁵⁶ (вж. Иоан. 1:14).

А без паметта за праотците не можем. Те са свидетели, както ни казва св. ап. Павел в Посланието до евреите (12:1), което по превъзходен начин допълва евангелското зачало за Неделя преди Рождеството на Спасителя. Те свидетелстват за рога на Човека, който стана животворен дух (1 Кор. 15:45).

⁵⁶ Употребен според Strong's Concordance над 600 пъти. Възможно е тук да има влияние на семитската реч (за въвеждане на нов раздел или абзац в разказ в еврейски наративен стил: и тогава ... , и стана така), , но в христологичните пасажии с този глагол се подчертава безусловната реалност на плътта на тялото, на човека Христос. – Вж. Vincent, M. Word Studies in the New Testament. Vol. II. New York: Scribner, 1897, p. 36–37.

Калин Янакиев, професор, гфн, преподавател във Философския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“, член на Международното общество за изследвания на средновековната философия (SIEPM). Автор на книгите: *Древногръцката култура – проблеми на философията и митологията*; *Религиозно-философски размишления*; *Философски опити върху самотата и надеждата*; *Диптих за иконите. Опит за съзерцателно богословие*; *Богът на опита и Богът на философията. Рефлексии върху богопознанието*; *Три екзистенциално-философски студии. Злото. Страданието. Възкресението*; *Метафизика и християнство*; *Светът на Средновековието. Гenezис, история, общество*; *Res vitae, res publicaе. Философски и философско-политически етюди от християнска перспектива*; *Европа. Паметта. Църквата. Политико-исторически духовни записки*; *Христовата жертва, Евхаристията и Църквата. Студии върху библейските основания*; *Историята и нейните „апокалипсиси“*. *Предизвикателството на вечния аг. Философия на последните неща*; *Бог е с нас. Християнски слова и размисли*; *Политико-исторически полемики. Европа, Русия, България, съвременността*; *Метафизика на личността. Християнски перспективи*. От 2015 г. е иподякон (чтец) на БПЦ.

Калин Янакиев

САКРАМЕНТАЛНАТА ПРИРОДА НА БРАКА

След като в последно време с една спривава – политизирана – защита на „традиционното християнско семейство“ се заеха да ни занимават куп люде, които често пъти нямат никакъв (или имат само уцърбен) опит в това по същността си благодатно тайнство, у мен възникна желанието да се опитам да кажа за него нещо повече от баналното „съюз между мъж и жена“. Защото в действителност семейството (и най-вече християнски **осъществено** семейство) е нещо много по-дълбоко и по-богато от въпросния „съюз“, който в наши дни лесно може да се склучи, но също тъй лесно може да се разпадне и съвсем няма високата – християнска – стойност, ако е бил просто един „нормален хетеросексуален съюз“.

Всъщност християните добре знаят, че същинското семейство не се ражда нито просто от акта на субективната воля, нито просто от акта на обективния закон. То е тайнство, което не може да се извърши само със субективните сили на човека. То е и дело на Божията благодат – трансцендентен на всяка субективна воля акт на благословение за това еросът да се „трансформира“ в обективно-изпълненото само по себе си битие на семейството. Благословение еросът да се „трансформира“ в агапи – жертвено-благодатна **из-пълнена любов**.

Това е същинско Божие чудо над обичащите се личности, в което е родена една наистина нова реалност, една обективна духовна субстанция-любов, на която людеите стават „членове”, в която те оживяват поновому, единени един с друг наистина като членовете на едно тяло. Като запазват напълно своята различност и самостоятелност, своята личностна засференост, те все пак не са вече ддвама, а едно „тяло”, **което** е тези ддвама.

Как субективно влюбените личности стават истинско семейство, е, значи, тайна на синергията на човешката жертвеност и на Божията благодат – едно чудесно прераждане, което не може да се постигне, но в което може да се участва. И само на участниците в него това чудо е откровено. То никак не прилича на „щастливия край” на голямата субективна любов, който поетите с право избягват. Това е нещо качествено друго, но то е недостъпно за външно художество именно защото е откровено само на участващите в него и не може да се предаде другиму чрез изкуство. Брачната реалност не е просто субективен съюз, не е просто лична емоционално-волева връзка, нито – още по-малко – „обществен договор” Брачната реалност – това чувства всеки действително семеен човек – е **обективно духовно битие**, нова „трансубективна” личност; любов, превърната по тайнствен начин в уникална духовна субстанция на ддвама. Субстанция, в която субективностите са преобразени така, че са вече нейни „членове”.

Семейството е тайнствена превърнатост на неповторимата субективна любов в неповторимо, трансубективно битие-само-по-себе-си, в което личностите са осъществени по един небивал дотогава начин. Тяхната повече от субективна любовна пълнота е осъществена така, че една нова личност – семейството, е едновременно повече от тях самите и е тях самите. Семейството, което не е просто субективна връзка на въплътени личности, е „една плът”, то е единица, монада, имаща реалност сама по себе си, и вече **тя е** тези хора, а не **те я** „образуват”.

Превръщането на любовта в субстанциално битие, чиято воля и акт вече са семейните „членове”, е още и фамилиаризирането на любовта. А фамилиаризирането не е обикновено успокояване, не е тривиализиране на отношенията, явяващо се при изхабяването на плътската връзка, макар че за външния на семейното тайнство наблюдател това може да изглежда именно така. Фамилиаризирането е чудесна промяна, извършена от Божията благодат, която сменя безконечния интензитет на субективната любов, опростява я от нейната романтичност, но не защото я отслабва и ограничава, а защото я изпълнява. Фамилиаризирането е покой не от изчезването на любовта, а от нейното изпълване. Фамилиаризирането е благодатното спасение на трагичния в себе си ерос; спасение, което той от себе си не може да си даде. От изгаряща с незавършимостта си субективна страст по откритата се „райска красота” на личността любовта се превръща в естествена тъкан на ддвамата, а после на тримата или на четиримата (съпрузите и децата). Фамилиаризираната любов вече не е безумната (защото е антиномична в себе си) жажда на душите, а тяхната нова, богозданна основа, техният общ

интимен фундамент – жизнен корен, който ги едни сякаш независимо от тях самите, като пронизва с тихата си вътрешна светлина всичко, което от тук нататък става с тях.

Казвам – сякаш независимо от тях самите ги едни, защото тяхната воля за интерперсонално единение се е изпълнила и сега живее (по Божие благословение) онази битийна единица, която волята е жадувала. От напрегната и никога неутолима жажда на субективните души да се обединят любовта сама се превръща в духовна единица, в която душите имат своето единство, от която имат непостижимия за никой външен общ живот.

Нещо повече. Тази фамилиаризирана любов, тази душа на душите, тази субстанциална духовна единица е способна да раз-реши всички жизнени ограничения, които в чисто субективния живот биха били просто тормоз за любовното чувство. Битовите грижи, изпитанията, дори скуката – стават не лишения, а живот на тази душа на душите, стават собствени вътрешни движения на субстанцията-любов, а с това и се просветляват. Те вече не просто се търпят и понасят (както неминуемо би било в неосъщественото семейство, колкото и да би било то лоялно) – те са живот на фамилиаризираната любов, те също са любов. Как това е така, знаят само причастните на тайната на брака. Битовите грижи, дори големите изпитания на семейните „членове“ не са вече обикновени грижи и изпитания, които субективността има като чисти ограничения, а са органично **служение** на обективната любов. На онази любов-субстанция, на която те са „органи“, „членове“.

В любовта-лоно, в тази потопила ни в себе си, а не просто от нас извираща любов, жизнената проза се облекчава, възвисява се в своеобразна литургия. Заради жертвеността и литургичността на тази любов, заради нейната битийна съвършеност-в-себе-си аз именно я нарекох с християнския термин „агани“.

Всъщност корените на така описаното брачно тайнство са още ветхозаветни. За Свещеното писание недостатъчността на чистата субективност като че ли е нейна изначална черта. Говоря за онази необяснима изначална **самота** на Адам, невъзпълнима въпреки (и като че ли дори – тъкмо поради) всичките му съвършенства. Самота, невъзпълнима от неговото всезнание, с което той дава имена на всички земни твари; невъзпълнима и от неговото ценностно-централно място в мирозданието.

Да, Адам има имената на всички създания в себе си и от себе си. В известен смисъл той обладава вселената отвътре. Със своята свободна воля пък той е способен да определя не само своето битие, но и характера на целокупното битие. Този характер се определя в него и от него, защото той сам е неговият смислов център. Адам наистина е микрокосмос.

И въпреки всичко той е сам.

Нещо повече – като че ли тъкмо **защото** той е микровселена, за него „не се намери помощник подобен нему” (Бит. 2:20). А такъв „помощник” и именно „нему подобен” се оказва нужен, защото индивидуалното субективно съвършенство е самота. И в това има необяснима тайна. Тайна, в която може би е коренът на субективния еротизъм, който Бог е пред-знаел и изначално е спасил. Не е унищожил, а именно **е спасил**. Защото положителното раз-решаване на Адамовата „самотност” в брака несъмнено е Божие дело.

Според негвуслисленото свидетелство на Писанието брачното единение не е дело на човека, не е във възможностите на субективната воля на Адам (на нея е отредена само жаждата и мъката, **желанието** за „помощник”). Брачното единение е дело Божие, благословение свише, увенчание на творението. Като субективност, макар и преизобилно надарен, човекът е винаги сам, а това „не е добро за човека” (Бит. 2:18). Утоляването на онтологичната еротичност на субективността, на потребността от трансубективна пълнота на човека е Божие благодеяние, непосредствено извършено чрез Божието Слово, което – спускайки се върху Адам – го накарва да пожертва своето, да даде реброто си, та **едното** същество да стане **двама**, а тези двама да са все тази **една**, първозданна плът.

Не субективната, еротичната мъка по друг „подобен нему” е благословил Бог **у** човека (макар че му е дал тази мъка като субективно условие за брачна пълнота). Бог е благословил брачното **единение**. За разлика от субективната страст, която е от нас самите, битийната изпълненост на любовта е от Бога. Тя не е човешко постижение, а **тайнство**, в което човекът, разбира се, лично участва.

Изпълнеността на любовта в битие-на-любовта е дори първото по времето на установяването си тайнство. Бракът е ветхозаветно, прехристиянско тайнство, изпълнено и потвърдено лично от Христа в Новия завет.

Нека си припомним това апологетите на висшето достойнство на романтичната любов, които в своя естетско-моралистичен ентузиазъм често развенчават брака като „твърде натуралистичен”. Нека си помислят – не приписват ли на брака натурализъм просто защото го объркват с човешките опити за брак? Защото не виждат специфичната му духовност, измервайки я с принципно различната мярка на еротичната любов?

Повтарям, в брака любовта е надхвърлила субективното и е обективна реалност, на която субективността (която не е унищожена) е проява. Семейството е нова личност, която Божията благодат сътворява от „материята” на личностите. Прочетете внимателно: „И създаде Бог от реброто, взето от човека, жена, и я заведе при човека. И рече човекът: ето, това е кост от костите ми и плът от плътта ми; тя ще се нарича жена, защото е взета от мъжа си. Затова ще остави човек баща си и майка си и ще се прилепи към жена си; и ще бъдат двамата една плът” (Бит.2:22-24). Забележете, че тук Бог **създава**, а човекът **постига** в самото създаване. Бог оживотворява жертвото от човека. Човекът (и това е особено важно) говори за себе си **като за**

ддвама и едновременно **като за себе си** („кост от костите **ми**“ и „**тя** ще се нарича жена“; „ще остави **човек...**“ и „ще бъдат **ддвамата** една плът“). Забележително е също, че тук за любовта се говори в понятията на природата (не във веществен, а в онтологически смисъл). Забележете, че любовта се описва не като страст към някого, а като съ-телесност с някого („кост от костите **ми**“). Говори се не за мъжа **и** жената, които се обичат, а за **една плът**, която те са, **която е** любов, **която е** мъжът и жената. Говори се не за страстен копнеж за постигане на друга личност, а за едино-същие, за едно-утробие. Любовта тук не е страст да се о-съществиш с другия, а едно „тяло“, което **има** „костите“ си. Любов, която **има**, а не **иска**. Как може тази любов да бъде просто субективно чувство, след като е субстанция, в която всички субективни преживявания са **нейни** жизнени движения? Ето това изпълнение на любовта е Божие дело в отговор на страстната Агамова „самотност“.

Всъщност никой никога не ни е забранявал субективната любов, но за истинското и единствено възможно изпълнение на любовта, за нейната непонятна за самата нея (и невъзможна за самата нея) „ентелехия“ човек може само да се моли. И ако тази „ентелехия“ му се даде, да живее благодарно в нея, с подobaващото за едно участие в тайнството благоговение.

Бог е вкоренил в нашата субективност еротическата жажда по трансцендиране отвъд собствената личностна пълнота, но е благословил утолението ѝ, създал е битийстващата като семейство любов и както за всяко свое създание – призвал е човека да пази семейството, да не го разрушава, да го има като тялото си: „И дойдоха при Него фарисеите и, изкушавайки Го, думаха Му: позволено ли е човеку да напусне жена си по всяка причина? Той им отговори и рече: не сте ли чели, че Оня, Който отначало ги сътвори, мъж и жена ги сътвори и каза: „затова ще остави човек баща и майка и ще се прилепи до жена си и ще бъдат ддвамата една плът! Тъй че те вече не са ддвама, а една плът. Прочее, което Бог е съчетал, човек да не разлъчва“ (Мат. 19:3-6).

Като битие, обективно, бракът е любов-субстанция-на-ддвамата-от-Бога и в своя вътрешен аспект тази субстанция, тази „една плът“ е само-хранение. Вътрешният живот на духовната единица е безусловно хранение на себе си в своите „членове“. Това хранение следователно не е само човешки-волево, а тайнствено-благодатно, то е вътрешният живот на тайнството, на из-пълнителата се в битие любов. Затова освен „агапична“, същността на семейството е неразделно и „пиетична“. Семейството е вярност-пиета.

И тази вярност (семейната вярност) също не е просто субективно чувство, защото семейството е по-скоро битийна форма, в която верността съществува сама по себе си. Нейните едно-утробни „членове“ са самата вярност. Не вярност-чувство, а вярност-битие. Можем ли да кажем, че ръцете в тялото са верни на нозете в тялото? Или че лявата ръка е вярна на дясната? Не е ли по-точно да кажем, че тялото е вярност сама-по-себе-си, актуална в едино-същията на ръцете и нозете? Че тялото е онази обективна форма, която прави ръцете лява и дясна на едното тяло?

И ето, тази сама по себе си „пиета“ трансцендира тайнствено също и своята времева крайност. Защото родените от едно-утробие, което мъжът и жената са, са новите „членове“ на **същата** монада и нейният дух ги има така, както кост от костите си. Раждайки се в лоното на семейството, синовете и дъщерите не са само уникални личности (макар че са такива напълно), те са и органи на вече съществуващото „семеино тяло“ и в тях то не е друго, а същото. Душата на родените в семейството нови души е изконната душа. С тайната на тази една душевност на своите уникални души синовете са обективно, при-родно верни на истинската семейна монада. Или по-точно, семейната монада е онази тайнствено-обективна вярност, която ги прави тях – съвсем новите и различните – синове на семейството. Трябва съвсем да си объркал понятията си, за да кажеш, че тази обективна „същност“ на „ново-родените“ идва от обективността на закона, който легитимира семейството в света. Всеки, който се е чувствал син, знае, че тук законът само формулира една сама по себе си съществуваща духовна реалност. Непостижимо е за разума, наистина, как така е една душата на уникалните души на семейните „членове“, но тази непостижимост никак не усъмнява съществуването ни, което участва в нея. Тя само убеждава, че тайната на обективното едино-душие на семейните души е реална тайна. И нейното име е „пиета“.

Марио Коев е роден на 07.03.1966 г. в София. Учил е в Богословския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“. Публикувал е стихове, разкази и статии в печата, както и книгите *Quasi* (2002) и *Компанията на паяците* (2007).

Марио Коев

ANALOGICAL ISOMORPHISM. СЛОЕВЕ НА РЕАЛНОСТТА

„Ако се съгласим, че през последния век науката се е сблъскала с качествено нов тип обекти и изследването им може да се нарече „некласическа наука“, се появява въпросът какви обекти има основание да се считат за обекти на такава некласическа наука, в кои области на познанието, как те могат да се разпознаят... Новите същности са качествено различни, изменящи се, те включват по-сложни субекти и структури... Те изискват не само нови теории, но и нови методи... За примери за некласическа наука се посочват теорията на относителността, квантовата механика... синергетиката, науките за хаоса, системи, в които елементите са взаимосвързани и промяна или действие на един елемент се отразява върху останалите, фрактални обекти, пространства с дробен брой измерения...”¹

Сложността на битието и красотата на Вселената галеч надхвърлят в частност и онова по-тясно учебникарско естетическо понятие, с което повечето хора свързват красивото. Оттук тръгна и интуицията ми за галеч по-сложната природа на баналното, положено като един от централните предмети на разглеждане. Отношенията между ‘банално’, ‘красиво’, ‘сложно’, ‘просто’ и т.н. надхвърлят сферата на диалектиката; те не са и просто противопоставени, тъй като ще видим, че самото банално притежава характеристики и изгражда смислови полета в различни ‘слоеве на реалност’. Тоест баналното не е и не може да се мисли само отрицателно. *Според мен то е особен начин на проявяване на ‘кръгово време’, прекосяващо ‘случайностите’ (границите) „вътре“ в битието – които именно определям като ‘слоеве на реалност’ – а следователно осъществяващо поне една от връзките помежду им.* Напълно съзнавам смелостта и дори в някаква степен безпредпооставъчността на това твърдение. То е хипотеза, която ще се опитам да уплътня в

¹ Табаков, Мартин. Некласическа логика и некласическа наука. – В: *Логика и наука*, ВТ: Св. св. Кирил и Методий, 2008, с. 41-42.

бъдеща книга, като е възможно тя да не може да бъде теоретично обособена докрай. Възможно е също и самата интуиция, стояща в началото ѝ, в крайна сметка да не получи онази предварително очаквана яснота на изказа, на която се разчита при писането.

За да се изпълнят тези изисквания, ясно е и че методът на работа трябва да включи в себе си по възможност съвременните научнотеоретични постижения, както и разнообразието от проблемни кръгове, разгърнато в хуманитарните дисциплини. Естествено, тук говоря за богословски процес, а не просто за написването на някакъв брой повече или по-малко сериозни книги. Ако днес огромното мнозинство от мислещи хора са невярващи, то малкото вярващи трябва да бъдат и мислещи, изпълнявайки с това думите на апостола: бъдете деца по сърце, а не по ум.² Това е причината и предложеният тук текст да се гради върху един интелектуално напрегнат интердисциплинарен метод, разбира се, доколкото личните ми възможности позволяват това. Интердисциплинарността в никакъв случай не означава еkleктизъм и „пожелателно мислене“, тя е опит за по-ясно рефлектиране върху интуицията за „противоречивата непротиворечивост“ на красотата на съществуващото. Истинският ѝ смисъл се разгръща само ако бъде използвана като подход, а не като цел. Човекът живее в целостта на съществуващото; парадоксално, но той едновременно е „цялото“ и „част от цялото“. Това е едно от първите неща, които правят толкова сложно разбирането за реалността и за отношенията, преходите и взаимодействията между нейните 'слоеве'. Например ясно е, че съществува зависимост между невробиологичните (на други равнища – молекулярнобиологичните, биоелектричните, електрохимичните и др.) процеси в мозъка и психичния живот. Как от зависимостта и взаимодействията между тези системни нива обаче възникват съзнанието и самосъзнанието и дали всъщност възникват от тях, никой не знае и не е в състояние да отговори. Защо например липсата или недостатъкът на определени химически вещества се отразява пряко върху цялостния психофизичен живот? Защото това е самият живот, както настояват материалистите и по-общо – натуралистите, или защото човекът е много по-fino и сложно устроен и „опосредстван“ в света от онова, което сме в състояние да разберем? И така нататък. Могат да се дадат подобни примери от всички области на научното познание, което означава, че нашето схващане за реалност все още е твърде оскъдно, а често и подвеждащо.

Защо обаче мисля, че тези въпроси трябва да бъдат поставени за разглеждане в християнското богословие? Те не са ли просто научни проблеми и опитът за намеса в компетенциите на науките няма ли да постави богословието в смешната позиция на лаика? Ще го изразя възможно най-кратко: защото *християнството и съответно християнското църковно учение не елементаризира света*. То никога не се е стремяло към лесните и очевидни за човешкия опит отговори – точно обратното, настоявало е, че те обикновено са измамни или най-малкото непълноценни по отношение именно на света и на

² Соловьев, Владимир. Кратка повед за антихриста. – В: *Кратка повед за антихриста. Три речи в памет на Достоевски*. ВТ: СВ. св. Кирил и Методий, 1994, превод Наджа Ангелова, с. 24.

човешката личност. Класически пример за тази специфика е догматическото учение за Св. Троица и за Богочовека Иисус Христос. Ала все пак точно съвременникът е в състояние да бъде и поне първоначално заинтригуван и потикнат от твърде интересните и сами по себе си изискващи творчески подход и мисъл богословски, философски и научни паралели и парадокси. По този начин има възможност човекът да бъде отново очарован, на първо място, от живота на духа, както например го изразява Антоан дьо Сент-Екзюпери:

Има само един проблем и той е да преоткрием живота на духа, който стои над всичко, дори над живота на разума. И който единствен носи на човека удовлетворение. Това надхвърля рамките на религиозния живот, който е само една от формите на духовния (макар че духовният живот може би непременно води до религията). Животът на духа започва там, където видимото битие се ражда от нещо, което стои по-високо от съставните му елементи.³

На второ място, тук в никакъв случай не може и не бива да се говори за каквото и да било опит за намеса в собствената компетентност на научното познание. Християнското богословие не е наука в тесния, „картезианския“ смисъл на тази дума, доколкото опитът тук е преди всичко личен, но то може, пък и е длъжно да се опитва да осмисли резултатите и постиженията на науките. Осмислянето на научните резултати, разбира се, задължително трябва да е коректно. В противен случай богословието остава „културно нямо“ и изоставя собствената си задача – свидетелстването за Христос, а следователно за Пътя, Истината и Живота (Иоан. 4:16)⁴ – прехвърляйки го постепенно и закономерно единствено в сферата на традициите, митовете, частните мнения и историческите дагености. Но свидетелстването за Христос винаги обхваща и проблематизира цялостния живот на човека и на неговото общество в историята и не бива да си позволява именно споменатата „културна немота“. Църквата е създадена от Своя Глава и съществува, за да спасява човека от вечната смърт, което означава, че тя не е просто обществена институция, а етос, който сам по себе си проблематизира културата и ѝ подава, а още по-правилно – подарява, благославя „неподвижна“ трансцендентна цел, придава телос на културата, който не може да бъде извлечен или осмислен от самата култура, а по този начин **по**-дава такъв и на човека-в-културата. Ето защо спокойно може да се каже, че Църквата не е културна институция, а по същността си надисторически, транскултурен етос. Затова в частност и „пазенето“ от осмисляне на научните постижения и на философските идеи в богословска перспектива също поддържа и доуплътнява споменатия предварителен отказ на съвременния човек да чуе посланията на Христовата църква.

Красотата, за която говорим обаче, не е и просто естетическата категория, наследена от Античността – в нея има измерения, устрашаващи и

³ Дьо Сент-Екзюпери, Антоан. Писмо до генерал Шамб. – Във: *Военни записки*. С.: Аполон, 1995, превод Констанца Дянкова.

⁴ „Каза му Иисус: Аз съм пътят и истината и животът; никой не дохожда при Отца освен чрез Мене“.

разкъсващи човека в неговото грехопаднало състояние. Изобщо не може да се говори – казвам го със страх – за някаква „доброта“ в човешкия релативистичен смисъл. Тук става дума за Благата Отеческа воля в абсолютен план. Христовите сълзи не са просто човешки сълзи, макар и такива да са. Така тази прекрасна-страховитост на Бога на Авраам, Исаак и Иаков е благодатно „омекотена“ и „умита“ от Въплътеното Слово Иисус Христос чрез Неговите страдания, смъртта Му и възкресението в плът. Казано обобщено, красотата на съществуващото, взето в неговата достъпна за нас цялост, е само преходен намек за вечната и недостъпна в своята пълнота красотата на неговия Творец.

Действителността е не само сложна, според мен обикновено тя е и странна. Не е еднозначна и очевидна, нито такава, каквато очаквате да бъде... Всъщност действителността обикновено е нещо, което не може да се предвиди. Това е една от причините, поради които вярвам в християнството. То е религия, която човек не би могъл да сътвори. Ако тя ни предлагаше точно такъв свят, какъвто винаги сме очаквали, щях да усетя, че сме я измислили ние, хората. Но всъщност тя не би могла да бъде измислена от никой от нас. Тя притежава точно тази чудновата странност, която е присъща на действителността. Така че нека изоставим всички момчешки философии – тези прекалено опростени отговори (подч. мое, М.К.). Проблемът не е никак елементарен и отговорът също няма да бъде лесен.⁵

Богословското поставяне на проблемите и гиренето на техните отговори днес е по същността си екзистенциално-научна задача. Тук не следва предварително и някак нагменно да се питаме скептично дали нещо е възможно или невъзможно най-малкото защото „възможното“ според мярката на човешкото разбиране непрестанно разширява своя обхват, едновременно с това увеличавайки и областта на непознатото. Не бива тесногръдо и жалко да се страхуваме от познавателните актове и съответно от научните постижения. Тук е мястото да цитирам думите на Проповедника:

...и насочих сърцето си да издирвам и изпитвам чрез мъдрост всичко, що става под небето; това тежко занятие даде Бог на синовете човешки, да се упражняват с него. Видях всички работи, които се вършат под слънцето, и ето – всичко е суета и гонене на вятър (Екл. 1:13-14).

Осъзнаването, че всичко е суета и гонене на вятър, на пръв поглед изглежда като следствие от „тежкото занятие“, което Бог е дал на човека, но то всъщност е ясно разбиране, че без Бога или въпреки Него не съществува и някакъв друг, „външен“ смисъл нито в самото „тежко занятие“, нито във „всичко, що се върши под слънцето“, което то опознава. Суета и гонене на вятър са не самите занимания, а следствие от забравянето на техния Първоизточник, превръщането им в самоцел, в чисто утилитарен стремеж към вид

⁵ Луис, К. С. *Отвъд човека*. С.: Нов човек, 1997, превод Кристина Мишева, с. 54-55.

„животноуподобяване на човека” (Мишел Фуко). Християнското учение, чийто произход е в Божественото откровение, е възвишен израз на човешкото въображение и интуиция. Защото Бог е поет, както настоява бл. Августин, и общува с нас посредством въображението, нашият най-подходящ отговор също следва да бъде в този модус.⁶

Погледнато оттук вече, опитите на християнското богословие да осмисли постиженията на съвременните науки и съответните им проблемни полета в много голяма степен са по същество тяхно оценностяване, произхождащо не от тях самите. Определена част от научната общност вероятно ще бъде против такава „намеса” – въпросът е да се обясни ясно защо тук не може да има никаква „опасност” за науката и защо научните изследвания могат само да спечелят от такъв подход. А кой ще го възприеме и кой – не, вече е проблем не точно научен, а на светозглед, на едни или други философски ориентации, а и на лични житейски истории.

Необходими са някои процедурни уточнения. Ще се опитам да изложа аргументацията си в контекста на съвременния дебат, както аз го разбирам. Често използвам цитати на водещи учени и мислители с цел да представя по-ясно това, което наистина казват онези, които са в предните редици на дебата. Добре съзнавам обаче, че цитирането, колкото и да е важно, носи опасности. Цитирайки извън контекста, човек не само престава да бъде честен спрямо цитирания, но и в тази нечестност се излага на опасността да направи компромис с истината.⁷

Този компромис с истината освен всичко останало е тясно свързан и с едно от най-големите изкушения в богословието през последните поне два века, а в немалка степен все още и днес. То е търсенето и „откриването” на едни или други доказателства и обосновки, произтичащи от наличието на празни полета в научното познание. Това води до очевидно непродуктивен, а на практика и омаловажаващ човека подход. Науките се развиват и разкриват нови феномени, връзки, взаимодействия, закономерности и т.н., които до даден исторически момент не са били възможни. Може да се каже, че в съвременното науките се разгръщат динамично и интелектуално продуктивно по същия начин, по който се е случвало това с християнската мисъл през ранното и същинското Средновековие и на Изток, и на Запад. В този план богословието изпада в деликатната и доста смешна ситуация непрекъснато да се озърта назад в опитите си да оправдае именно липсата на въображение, за което стана дума.

Освен горепосочените опасности и слабости, когато става дума за еkleктизма, редно е да се припомни, че макар и тази дума да е натоварена с предимно отрицателни характеристики, съществува и т.нар. добър еkleктизъм. За

⁶ AVIS, Paul, *God and The Creative Imagination. Metaphor, Symbol and Myth in Religion and Theology*, Routledge Ltd is a Taylor & Francis Group company, 1999, p. 4.

⁷ Ленокс, Джон. *Погребала ли е науката Бога? Критичен анализ на съвременни мисловни схеми*. София-Москва, PENSOFT, 2005, превод Юлиана Балканджиева, с. 11.

тази специфична особеност на научната работа говори проф. Иванка Апостолова в книгата си *Полето на метафорите* и тъй като проблемът е важен, ще цитирам по-подробно:

В Забележки към статиите, писани през 1949 г., Айнщайн отбелязва: „Забележителен характер има взаимовръзката, съществуваща между науката и теорията на познанието. Те зависят една от друга. Теорията на познанието без съприкосновение с науката се изражда в празна схема. Науката без теорията на познанието (доколкото това изобщо е мислимо) става примитивна и забъркана. Обаче, ако философът, занимаващ се с търсене на стройна система, успее да разработи такава система, той веднага започва да интерпретира съдържанието на науката в рамките на тази система. Ученият не може да си позволи да отиде толкова далеч в своя стремеж към теоретико-познавателна систематика. Той с благодарност приема гносеологическия анализ на понятията, но външните условия, поставени пред опитните факти, не му позволяват прекомерно да се ограничава с принадлежност към някоя философска система при построяване на понятията. Поради това в очите на последователно мислещия философ той изглежда като опортюнист, хвърлящ се от една крайност в друга. Като човек, стремящ се да опише света независимо от акта на възприемане, той изглежда реалист. Като човек, смятащ понятията и теориите за свободни (неизведени по логическия път на емпиричните данни) творения на човешкия разум, той изглежда идеалист. Като човек, приемащ своите понятия и теории за обосновани само до толкова, доколкото позволяват логически да се интерпретират отношенията между сетивните възприятия, той е позитивист. Той може да изглежда също и платонист, и питагореец, ако смята логическата простота за полезно средство за своите изследвания.⁸

Добрата еkleктика в научната работа често подвежда отделни богослови да се противопоставят на емпиричните данни и на научните теории като цяло именно с обвинения за „безпринципност“ и в „опити за обобщение“. Всъщност тук имаме различни познавателни полета и методи, които обаче според моето дълбоко убеждение не влизат в непримиримо противоречие помежду си. По-скоро непримириемостта е на повърхността и е най-вече следствие от личните особености и светогледните ориентации на един или друг учен или богослов (философ). Да, истина е, че субективизмът при интерпретацията на понятията е незаобиколим, колкото и да се базира на съществуваща преди това система. Но този субективизъм не е непременно нещо лошо, просто следва да бъде вземан предвид. Не трябва да се забравя, че не съществува някакъв „абсолютен субективизъм“, който да няма нищо общо с реалността – по-скоро тук проблемът е в умението за анализ и за интерпретация – едно по същество творческо умение. Богатството и сложността на битието и съответната многопосочност на познанието не позволяват „чиста“ регулация от каквото и да било тип – научен, философски, богословски, ако щете, художествен. На практика тук се крие коренната необходимост от интердисциплинарна работа, отчитаща спецификите на отделните дисциплини

⁸ Апостолова, Иванка. *Полето на метафорите*. С.: НБУ, с. 20-21.

и едновременно с това търсеца, нека го наречем така – общия знаменател, върху който се фундира човешкото знание въобще.

Основен проблем, възникващ при интердисциплинарната работа, е въпросът с употребата на понятията, на термините и на концептите. Работата е там, че преносът на значенията на едно понятие от дадена научна сфера в друга лесно може да се компрометира, тъй като целите и методите на различните дисциплини изграждат и отговарят на „собствени“, различни езикови конотации и концептуални системи, често като че ли нямащи нищо общо помежду си. Това „нищо общо“ обаче е измамно. Ако беше действително така, научните езици нямаше да могат да бъдат валидизирани по никакъв начин, тъй като биха съществували единствено и само *ad hoc*, а това е абсурд. Отделните понятия се употребяват с различни съдържателни нюанси според спецификата на дискурса – и на друго равнище, според *'слоя на реалността'*, в който, или може би по-правилно – спрямо който, са положени и в който влизат в логически и съдържателни отношения помежду си. Например категории като *'безкрайност'* и *'вечност'* имат различни съдържания в богословието, философията, логиката, математиката, физиката и пр. Тези различни съдържания обаче не са несъизмерими и напълно разминаващи се. Така че за целта ще се възползвам от принципите на предложения от отец Бернард Лонерган метод на *аналогичния изоморфизъм* (analogical isomorphism) [Lonergan, B. *Isomorphism of Thomist and Scientific Thought. Collected works of Bernard Lonergan – Collection*, Crowe, F. & Doran, R., Eds. Toronto: University of Toronto Press, Lonergan Research Institute of Regis College, 1988⁹], в който се изследват отношенията между съдържанията на понятията, а не концептите сами по себе си.¹⁰

Аналогичният изоморфизъм предполага две групи термини от две различни концептуални сфери. Той нито потвърждава, нито отрича сходството между термините от едната и другата група, а сравнява сходството между мрежата от връзки в едната група с мрежата от връзки в другата. Ако първата група включва термините А и В, а втората Р и Q, групата на А и В се счита за изоморфна на групата на Р и Q, ако връзката между А и В е сходна на връзката между Р и Q. Такъв един изоморфизъм се нарича още аналогия на съотношенията и се концентрира върху структурното сходство на двете групи термини, излизайки извън рамките на техните специфични значения.¹¹

По същество, изследвайки тези отношения, изследваме начините на взаимодействие между дискурсивните полета, от една страна, а от друга, и между „нивата“, или *'слоеве на реалността'*, които тези дискурсивни полета явяват. Така на първо време ще тръгна от разграничаването между световите на класическата и на квантовата физика, тъй като те ще ни дадат една

⁹ Цит. по Танев, Стоян. *Ти, Който си навсякъде и всичко изпълваш. Същност и енергия в православното богословие и във физиката*. С.: СВ. Климент Охридски, 2013, с. 248-249.

¹⁰ Tanev, Stoyan, *Essence and Energy: An Exploration in Orthodox Theology and Physics*. – В: Logos: A Journal of Eastern Christian Studies, Vol. 50 (2009) Nos. 1-2, pp. 89-153.

¹¹ Танев, Стоян, цит. съч.

отправна точка при различаването на тези 'слоеве на реалност'. И тук ще подчертая особено настойчиво, че при разглеждането на проблематиките и съответното изказване на една или друга хипотеза трябва да се помни разликата между личностния характер на богопознанието и свойствата и характеристиките на физическите обекти и на техните прояви.

Класическата физика описва вече проявената действителност. Квантовата теория обосновава съществуването на една по-дълбока и фундаментална реалност – непроявена и нелокална. Квантовата теория се доближава плътно до количественото описание на нематериалните обекти и нелокалните корелации, бих казал – до описанието на Духа, или до чисто квантовата информация, а физиката на квантовата информация изучава законите на нейното проявяване под формата на локални елементи на реалността, един вид манифестиране на Духа. Днес квантовата теория трябва да направи само още една малка крачка, при това не теоретическа, а чисто психологическа: да промени малко терминологията си и да обясни на един по-достъпен език резултатите, които е постигнала. Включително – двойствената природа на всички заобикалящи ни обекти – нелокална (духовна, нетленна) и телесна (материална, тленна). А също – че в основата на класическия свят стои един нелокален квантов източник на реалността, който се намира извън времето и пространството и е нематериален.¹²

Разбира се, когато тук се говори за „Духа”, трябва да сме наясно, че това е метафора, описваща определени измерения или състояния на реалността, и този „дух” в никакъв случай и под никаква форма не бива да се аналогизира с християнското учение за Св. Дух. Независимо от това обаче, за да започнем с последователното описание на проявленията на тези различни 'слоеве на реалност', споменатото отношение между класическата и квантовата физика е удобно, а, както ще видим по-нататък, и твърде важно. Неговият смисъл най-бързо би могъл да се схване, ако кажем още в началото, че светът, в който човекът впада след изгонването от рая, е ентропиен свят¹³, а тъй като разбирането за ентропия има важно значение, ще се спра накратко върху нея, за да стане по-лесно разбираемо по-нататъшното и разгръщане във философско-богословския контекст, което предлагам.

Идеята за ентропията е разработена от Лудвиг Болцман. Нейното начало е във времената на индустриалната революция и тръгва от заниманията на учените с пещи и парни машини, които по този начин полагат основите и на термодинамиката.

След години изследвания основополагащите идеи са уточнени, а походът на Болцман бележи връхната точка в този процес. Неговият

¹² Доронин, С. *Квантовата магия*. С.: Изток-Запад, 2011, превод Яна Загорчинова, с. 23.

¹³ Eftimov, Tinko, *The epistemological lessons from the development of 20th century physics* (Лекция на проф. г-р Тинко Ефтимов от Физическия факултет на Пловдивския университет „Преп. Паусий Хилендарски” на конференцията „Православното богословие и науките”, Оряховица, 2011. Б.а.).

вариант на ентропията, стегнато изразен от уравнението на нагробния му камък ($S=k \log W$, б.м., М.К.), използва статистически аргументи, за да даде връзка между огромното количество отделни съставни елементи, изграждащи една физическа система, и общите свойства, които системата притежава.¹⁴

Ентропията, на първо място, е мярка за количеството безпорядък в една физическа система. Склонността на физическите системи да се развиват към състояния с по-висока ентропия е известна като втори закон на термодинамиката (първият е законът за запазването на енергията).¹⁵ Важно е да се каже също, че вторият закон е производен: той е следствие от вероятностни съображения, приложени към законите за движението на Нютон. А тъй като тези закони не притежават ориентация във времето или, казано по друг начин – те са симетрични, следва, че ентропията ще нараства не само от минало към бъдеще, но и обратно.¹⁶ На пръв поглед това изглежда абсурдно и то наистина е такова, ако изхождаме от нашето интуитивно разбиране за времето и за процесите в него.

Това е основният урок. Той гласи, че ентропийната стрела на времето има две остриета. От всеки един момент стрелата на увеличаването на ентропията сочи към бъдещето и към миналото. Затова предлагането на ентропията като обяснение за еднопосочната стрела на изпитваното време е толкова неуместно.¹⁷

За да се разбере парадоксът, възникващ при опита за осмисляне на ентропията посредством симетричните физически закони, необходимо е да се имат предвид още поне две неща – енергията и гравитацията. Например всяка форма на живот представлява физическа система с изключително ниска ентропия, т.е. тя е изключително малко вероятна система. Отношението между такава система и енергията, най-общо казано, се състои в това, че всяка форма на живот представлява „нещо като канал, който поема енергия с ниска ентропия и изхвърля енергия с висока ентропия”.¹⁸ Но откъде и как въобще са се появили самите условия за възникване на биологичен живот. Чисто статистическата вероятност е толкова малка, че просто няма как да бъде включена като аргумент за каквото и да било. Тоест, ако животът е просто статистическа случайност, това няма как да бъде отговор на породените вече въпроси, а само и единствено изместване на границата на самото питане, доколкото статистиката борава така или иначе с вече съществуващи обекти.

Нашите най-точни теории за произхода на вселената – най-точните ни космологични теории – ни показват, че когато вселената е била на

¹⁴ Грийн, Брайън. *Тъканта на Космоса. Пространство, време и текстура на реалността*. С.: Изток-Запад, 2005, превод Боян Брезински, с. 205.

¹⁵ Грийн, Брайън, цит. съч., с. 209, 212.

¹⁶ Грийн, Брайън, цит. съч., с. 217.

¹⁷ Грийн, Брайън, цит. съч., с. 218.

¹⁸ Грийн, Брайън, цит. съч., с. 231.

Възраст две минути, тя е била изпълнена с почти еднороден горещ газ, състоящ се от приблизително 74 процента водород, 25 процента хелий и малки количества деутерий и литий. Основният момент е, че този газ, изпълващ вселената, е имал извънредно ниска ентропия. Големият взрив е дал начало на вселената в състояние с ниска ентропия и това състояние, изглежда, е източникът на рега, който наблюдаваме в момента. С други думи, сегашният рег е космологичен реликт.¹⁹

Ниската ентропия на тази първоначална вселена може да бъде обяснена само ако се вземе предвид, че в състояние с такава висока плътност гравитацията играе много важна роля. В този случай групираниостта, а не еднородността е нормата. Тук има една особеност и тя се състои в това, че при образуването на рег обикновено се образува и безпорядък, който го компенсира с излишък. Балансът на ентропията никога не излиза на червено. Това е едно от следствията на втория закон. Казано най-общо, когато гравитацията проявява мощта си докрай, тя става най-ефективният източник на ентропия в познатата ни вселена. Следователно окончателният източник на порядък, на ниска ентропия трябва да е самият Голям взрив.²⁰

И така, в крайна сметка действително излиза, че условията при раждането на вселената са критични за задаването на посоката на стрелата на времето.

Бъдещето наистина е посоката на увеличаване на ентропията. Стрелата на времето – фактът, че нещата започват по този начин и завършват по онзи, но никога не започват по онзи и не завършват по този – е започнала своя полет във високоподреденото, нискоентропийно състояние на вселената при нейното раждане.²¹

Тук отново трябва да се напомни: от вероятностна гледна точка много по-приемливо е всичко, което откриваме във видимата Вселена, да се е появило от рядко, но понякога възможно статистическо отклонение от пълния безпорядък, отколкото бавно да е възникнало от още по-невероятната подредена и с изключително ниска ентропия начална точка, изисквана от Големия взрив. Същината на този проблем обаче се състои във факта, че ако се приеме статистическата случайност като причина за възникването на рега, това веднага поставя под въпрос самите закони на физиката. Тогава загадката е да обясним как вселената е започнала в такава невероятна високоподредена конфигурация. Това е въпросът, към който сочи стрелата на времето.²²

¹⁹ Грийн, Брайън, цит. съч., с. 232.

²⁰ Грийн, Брайън, цит. съч., с. 234-235.

²¹ Грийн, Брайън, цит. съч., с. 237.

²² Грийн, Брайън, цит. съч., с. 238.

Татяна Илиева е доц. д-р в Кирило-Методиевския научен център към Българската академия на науките.

Татяна Илиева

БОГОДАДЕНИТЕ ПИСМЕНА

Безспорно най-значим дял от българската дан в европейското нематериално културно наследство се пада на заслугата на Средновековна България за опазване на Кирило-Методиевото дело, от една страна, чрез съхраняване на славянската писменост и предаването ѝ на бъдещите поколения, а от друга, чрез изграждането и развитието на първия литературен език на славяните в създадените от Кирил и Методий и техните ученици художествени образци на старобългарски език, обслужвали векове наред книжовната традиция на Slavia orthodoxa.

Ако се вгледаме внимателно в нашето словно богатство, ще открием, че голяма част от думите, принадлежащи към тематичната група „Писменост“, отвеждат далеч назад във времето, още към праславянските корени на езика отпреди разселването на славянските племена, когато наречията им били толкова близки, че те се разбирали прекрасно помежду си. Тази дълбока старинност на думите от посочената семантична група свидетелства недвусмислено за древността на писмото у славяните.¹

В своя трактат *За буквите* преславският книжовник Черноризец Храбър говори съвсем определено за период от живота на славяните, когато те нямали книги, „но четяли и гадаели с черти и резки“: *Прѣжде оубо словенѣне или бѣша оубо писми нѣ, нѣ урѣтми и нарѣзанми читаахъ и гадаахъ*². Историческите сведения сочат, че към средата на IX в. техни племена са се установили трайно вече повече от 200 години в крайните предели на Византия. Всекидневният им бит в Източноримската империя, тяхната интеграция в икономическия живот на провинциите още преди завоеванията на сържавата на юг и югозапад неизбежно са ги заставяли да си служат с проста система от знаци в своето ежедневие. Но тази начална писменост у славяните, руническа по своя характер, според данните на езиковата археология очевидно е заимствана още в техните първи поселения в Централна Европа от старите германци далеч назад във времето, в праславянския период от развитието на езика. За

¹ Вж. обстоен анализ на думите в историята на българския език, свързани с концепта писменост у Илиева, Т. *Книжовното дело в Средновековна България през призмата на езика. Преславска книжовна школа*, Т. 14, Шумен, 2014, 233-255.

² *Христоматия по старобългарска литература*. София, 1974, с. 96.

това свидетелства произходът на думата *воукъти*, *-тъвѣ* с по-нови облици *воукъвъ* и *воуква*, означаваща в единствено число 'знак за отбелязване на отделен звук от човешката реч', гр. *υράμμα*, лат. *littera*, а в множествено число 'писмо, писменост', гр. *ἐπιστολή*, *υράμματα*, лат. *litterae*. Касае се за стара германска заемка, производна от друга такава – фитонима *бук*, тъй като руните у германците са били дълбани върху букови дъсчици.³ Почти пълната омонимия между наименованията на понятията *дърво* и *наука* в германските езици виждаме заимствана и в праславянски. От същия корен е и името за лице *воукаръ* 'книжник', гр. *υράμματαεύς*, засвидетелствано също у Черноризец Храбър.⁴

Освен германската заемка в синонимния ред *писмена* – *букви* са налице и други заимствани думи, при това някои от тях превърнали се вече в интегрална част от основния словен инвентар на езика, които ясно очертават пътущата на културно влияние върху българите през Средновековието. Ще отбележа лексемата *кънигы*, за която МДРЯ отбелязва като първо значението *υράμμα*, *littera*⁵. Най-общо се смята, че се касае за стара културна източна заемка може би от хуни, авари или първобългари⁶, за което свидетелства и морфологичният облик на старобългарското *кънигычунни*, образувано с наставката *-чи* за имена на деятели, характерна именно за тази група езици. Други учени предполагат асирийски произход⁷, а трети търсят влияние от Китай.⁸ Има и такива, които се застъпват за домашно потекло на думата и я свързват с праслав. * *къпъ* 'парче дърво, ствол, стъбло.'⁹

Тази културна възприемчивост на нашите прадеди още в техните езически времена подготвя плодородната почва за творческото усвояване на високите постижения на древните книжни цивилизации в ерата на благогатта. Така, с попадането на България във византийския културен ареал след приемане на християнството те черпят с пълни шепи от ромейската *грамота*¹⁰, гр. *υράμμα* мн. ч. от *υράμμα*¹¹, и върху нейните темели създават изумителна книжнина на своя роден език, приемайки евангелския концепт за битийната, онтологична изначалност на Словото и доразвивайки го в принцип на своето държавно и народностно самоопределение.

³ Срв. гот. *bōka* 'буква', ствиснем. *biuh* 'книга', нем. *Buch* 'книга', *Buchstabe* 'буква', *букв.* 'букова пръчица'. БЕР, Т. 1, с. 88 (БЕР = Български етимологичен речник. Т. I. София, 1971).

⁴ *Ище ли въпросиши словенскыи воукаръ кто въ писмени створилъ есть. Христоматия по старобългарска литература... , с. 98.*

⁵ Вж. МДРЯ Т. 1, Ч. 2, кол. 1391-1394. (МДРЯ = Срезневский И. И. Материалы для Словаря древнерусского языка. Т. I-III. Репринтное издание. Москва, 1989).

⁶ Вж. *Slawski* 3, 271-273; *Skok* 2, 109-110. Цит. по БЕР, Т. 2, с. 497. (БЕР = Български етимологичен речник. Т. II. София, 1979)

⁷ *Mikkola* FUF1, 112-115; FUF2, 77-78; MSFO52, 187-190; *RoczS1*, 14; BB22, 247; UG, 11; *UrslGramm* 11 посочва като изходна дума асир. *kipuku* 'печат', *kipiku* 'нещо запечатано'. Цит. по БЕР, Т. 2, с. 497.

⁸ *Minkácsis* смята, че думата *кънигы* има общо с кит. *k'uep*, *k'уан* 'свитък книги' (KSZ2, 311). Цит. по БЕР, Т. 2, с. 497.

⁹ БЕР, Т. 2, с. 498.

¹⁰ Думата *грамота* 'букви, азбука, писменост' е регистрирана за пръв път в преславската книжнина.

¹¹ *υράμμα* – 1. Буква; 2. а) писание, съчинение, книга; рнз. Светото писание; б) писмо; в) грамота, документ; г) списък; г) надпис; г) картина; 3. а) рэлементарни знания; б) литература, наука, ученост. Речник по старогръцки език. Съст. М. Войнов, Вл. Георгиев, Б. Геров, Д. Дечев, Ал. Милев, М. Тонев. София, 1996.

Не само книгите като съдържание, но и буквите, с които са написани те, се смятат от средновековния човек за създадени по Божие внушение, имат свещен произход, открити на Адам от самия Бог. Писмеността е видимият знак на Божествената дейност, епифания на Словото. Тя е символ на загочното Божие присъствие, Негова материализация.¹² Необходимостта от нея идва с прекъсването на прякото общение между Бога и човека, заместено от един опосредствувач тази свята връзка свят от осветени знаци. Писмената идват да послужат, когато Живото Слово вече Го няма между нас¹³, и тяхната основна цел е да запечатат духа и вдъхновението. В такъв смисъл създаденото от страна на Константин-Кирил Философ устроено писмо се схваща като съвсем нов етап в дуренето на свършената славянска азбука, сътворена в акт на боговдъхновение и богооткровение и тъкмо затова пригодна за превъплъщаване на Божието слово чрез нея на славянски език: *ави бѣ философу словѣнскы кѣнигы, и авиѣ оустроивѣ письмена и бесѣдоу съставляѣ, поути сѣтъ мѡравьскаго Житие на Методий ХІІВ.*

Даването на знанието свихе позволява справянето с този непосилен иначе за сам човек труд в кратък срок: *и письмена створи и кѣнигы прѣложи въ малѣхѣ лѣтѣхѣ* – казва Черноризец Храбър за Константин в трактата си.¹⁴

Разликата между древните черти (урѣты) и резки (нарѣзани) и новите букви не е единствено в устроението¹⁵, но и в духовното им назначение. Егните, остатък от дохристиянската епоха, служели, а вероятно са и продължили да служат още дълго време в езическите домашни ритуали, използвани в амулети (*егда бо ти дѣтиць волить, то ты чародѣиць иштеши и облишьната писаниа на вѣла дѣтелиа налаглаши Изб 1073г.*), а също и за гадаене и заклинания, както свителства Черноризец Храбър във вече цитирания пасаж: *Прѣжде оубо словенѣ не имѣахоу писаниа, нѣ урѣтани и нарѣзани читахоу и гадахоу, възприемани като проводници на бесовщина и суеверие. С другите, напротив, били написани на славянски език божествените книги и светоотческите писания, необходими за общественото и частно богослужение на единия и истинен Бог или за душевна полза, превръщайки ги в средство за получаване на спасително знание на множество народи.*

Нещо повече, сама по себе си глаголицата, оригиналното авторско писмо на Константин-Кирил, получено в акт на боговдъхновение, за разлика от исторически еволюиралата кирилица, е символна, монументална писменост. Буквите в нея не изпълняват функцията единствено на условни знаци. Всяка от тях изразява определена идея и по този начин придобиват богата на значението мощ. Така на различни културни равнища в концепта 'писменост' може

¹² Вж. Неемия 8:4-6: *Книжник Ездра стоеше на дървено възвишение...Отвори Ездра книгата пред очите на целия народ...А когато я отвори, целият народ стана...Тогава Ездра благослови Господа, Бога велики...И целият народ ...дигаше ръце нагоре, като се кланяше и падаше ничком доземи пред Господа.* Библия, Синод. изд.

¹³ Исус Христос не е оставил нищо написано.

¹⁴ Христоматия по старобългарска литература..., с. 98.

¹⁵ Тук се налага асоциацията с Бит. 1:1, където се говори за неустроената първоначално земя, която впоследствие Творецът чрез съзидателното Си Слово устрои. По същия начин от неустроените писмена боговдъхновените мъже Кирил и Методий създали устроено писмо.

да се разчете гревната представа за буквите като носители на вълшебна сила и могъща действеност. Мислена като материализация на откровението свише чрез един свод от символни знаци, за човека от миналите епохи писмеността е била непосредствено свързана с религията, възприемана в качеството на *богописанътиѣ* (θεόγραφοί) скрижали, дадени на избрани вдъхновени пророци на планината на богопознанието.

И днес глаголицата буди много въпроси: какъв е нейният произход, кой я е създал (да, да, някои учени се съмняват, че тя е дело на св. Кирил), какво е отношението ѝ спрямо кирилицата (коя от двете е по-стара), що значат имената на буквите и техните начертания, автентични ли са те, какъв е редът им и първоначалният им състав. Говорещата азбука (това означава названието ѝ) ни се разкрива, но никога пълно, като всяко божествено откровение. Отделните учени прозират в нея единични отломки от това дълбоко знание.¹⁶ Базирайки се на многобройни съпоставки, реалистите и рационалистите се опитват да обяснят основните елементи на глаголическото писмо и обличията на неговите букви чрез заимстване на форми от съществуващите знакови системи у различни народи и на тяхната семантика, сравняват почерците от достигналите до нас паметници, събират и систематизират данните, които те ни предоставят за глаголическата графика и правопис. Историците на езика се интересуват от въпроса за звуковата стойност на редица глаголически букви, разпознавайки в техните знаци отражението на диференциалните признаци на съответните фонемни и систематизирайки ги по този критерий. В това направление се открояват имената на учени като В. Ягич, Н. Н. Дурново, Н. С. Трубецкой, В. Ткадълчик, А. Вайан, П. Илчев, Б. Велчева, Ив. Добрев и много др.

Символистите на свой ред търсят връзка между графичния облик на буквите и православието. Те се опитват да разгадаят сакралния смисъл на славянската азбука. В имената и формата на знаците откриват закодирано богословско съдържание. В този аспект разглеждат глаголицата Б. А. Успенски, Л. Б. Карпенко, Фр. Винке, Л. Савельева, а в българската школа Ив. Добрев.

Различен подход към изучаване на първата славянска писменост въвежда художникът специалист по шрифтов дизайн В. Йончев, който постулира пораждателния геометричен модел на Константин-Кириловата азбука.

Няма как да отминем и езотериците, които, бидейки далече от сериозната наука, демонстрират склонност към мистификация на глаголицата, като ѝ приписват свръхестествени магически способности, интересуват се от нейното „тайно“ предназначение, от защитната ѝ и оздравителна мощ. И няма нищо чудно в този ирационален поглед към културното ни наследство,

¹⁶ Вж. Илчев П. Глаголица. – *Кирилметодиевска енциклопедия*. Т. 1. Гл. ред. П. Динеков. София, 1985, 491-509 и посочената там литература. Вж. също обзорната статия на Иванова, Т. А. Глаголица: новые гипотезы (несколько критических замечаний по поводу новых исследований о первой славянской азбуке). – В: Труды Отдела древнерусской литературы, 2004, т. 56, 78–93. Вж. и прегледа у Тотоманова, А.-М. Съвършената азбука. – Добротолубие. <https://dobrotolubie.com/2020/10/05/съвършената-азбука/>. Публ. 5.10.2020.

като се има предвид, че до нас са достигнали сведения за подобно приложение на глаголическите букви в качеството им на древни непознати писмена и в по-далечното минало, когато ги изписвали върху амулети като апотропеични и предпазни знаци. Тук ще споменем имената на Диана Мечкова, Татяна Атанасова и др.

На страниците на този брой ще ви представим още един подход към това безценно културно богатство – дидактико-педагогическия. В рамките на големия Европейски проект „Наследствобг” учени от Кирило-Методиевския научен център при Българската академия на науките, който има за основен приоритет популяризирането на Кирило-Методиевото дело и традиции в полза на българската общественост като част от изграждането на новото европейско общество на знанието, създадоха образователна платформа с учебни материали за средното училище, тематично свързани с темата за Кирил и Методий и българските писмености. Представените в този брой на сп. *Християнство и култура* активни карти за изучаване на старобългарските азбуки и лексика са от Курса „Кирилометодиевистика в игри за малки и големи” на доц. Татяна Илиева, чието намерение е Кирило-Методиевото наследство и традиции в България да бъдат популяризирани от най-ранна възраст. С помощта на тези карти въз основа на богат картинен материал, извлечен от средновековни писмени паметници и образци на църковното изкуство, децата ще могат да се запознаят непринудено и леко с основни реалии и понятия от културата, към която принадлежат старобългарските букви, да получат една цялостна представа за духа на онази епоха, да се докоснат до световъзприятието на тогавашния човек и неговата ценностна система. Включването в картите на примерни гуми от словника на всяка една буква, някои от които основни акроними, свързани с концепцията на съответния знак, целъ предварително да подготви образоващите се за следващото по-горно ниво на познание, което носят богодадените писмена и което ще представим в някои от следващите броеве на сп. *Християнство и култура*.

Христо Трендафилов е литературовед, старобългарист и палеославист. Завършил е българска филология в Шуменския университет „Еп. Константин Преславски“ през 1978 г. От 1980 до 1984 г. е редовен аспирант в МГУ „М. В. Ломоносов“, където защитава кандидатска дисертация на тема „Полемическото наследство на Константин Философ в староруската литература“. От 1984 до 1991 г. е преподавател в катедра „Литература“ на Шуменския университет. От 1991 до 1995 г. е лектор по българска литература към Катедрата по славянска филология на Санктпетербургския университет. Защитава докторска дисертация на тема „Богословието на Йоан Дамаскин в староруската литература“ (1994) в МГУ „М. В. Ломоносов“. От 2000 г. е редовен професор по стара българска литература в Шуменския университет. Публикациите му са посветени на старата българска литература, старата руска литература и на новата и най-новата българска литература. Автор е на книгите *Етюди по поетика на историята* (1994), *Хазарската полемика на Константин-Кирил* (1999), *Йоан Екзарх Български* (2001) и др.

Христо Трендафилов

950 ГОДИНИ ИЗБОРНИК 1073. КНЯЖЕСКИ И ЦАРСКИ, СВЕТОСЛАВОВ И СИМЕОНОВ

През тази година се навършват внушителните 950 години от създаването на може би най-известния писмен паметник на старите славянски литератури, *Изборника от 1073 г.* Открит е в библиотеката на *Воскресенския Новойерусалимски манастир* през 1817 г. от руските археографи слависти Константин Калайдович и Павел Строев. През 1834 г. е пренесен в Московската синодална библиотека, а през 1920 г. Синодалната ръкописна сбирка, заедно с много други манускрипти, попада в *Държавния исторически музей* (ГИМ), където се пази и до днес. Съставен, преведен и илюстриран за българския цар Симеон около 918 г. и е преписан 155 г. по-късно за киевския княз Светослав II Ярославович. Написан е първоначално във Велики Преслав на основата на гръцки ръкопис, с редица добавки на българска почва, и е адаптиран към тогавашното състояние и специфика на нашата книжнина. Макар и посветен на владетеля и започващ с *Похвала* за него, *Изборникът* е съставен предимно от откъси от съчинения на Отците на Църквата, даващи готов отговор на многото въпроси, които са вълнували миряните. Те са ги задавали на свещеници с още неукрепнала богословска ерудиция и разяснителни умения, особено в битовата сфера – независимо че от официалното покръстване (865–866) е изминал повече от половин век. С цели 450 откъса от 142 отчетски съчинения са представени 42-ма

средновековни автори, сред тях най-забележимо е присъствието на Йоан Златоуст. Значителен брой са и цитираните книги от Свещеното писание, 10 от Новия и 24 от Стария завет. Приведените извлечения са съзвучни с вече преведените по времето на Симеон класически патристически трудове: *Богословие* на Йоан Дамаскин (*Небеса*), *Оглашенията* на Кирил Йерусалимски, *Четирите слова против ариани* на Атанасий Александрийски, *Номоканон 14 титла* (глави), *Шестодневът* на Василий Велики, залегнал в основата на *Шестоднева* на Йоан Екзарх. През Симеоновата епоха наблюдаваме добре обмислена литературна и културна стратегия, забелязана от славист като Александър Яцимирски: ***Единството и системността на наличните паметници от тази епоха са толкова явни...*** че те оправдават хипотезата на Алексей Шахматов за създаването по това време в Преслав на **колосална енциклопедия**. По-нататък в историята на нашата книжовност виждаме една по-скоро еднотипна системност: през времето на цар Петър – монашеско-аскетична тенденциозност, а през Второто българско царство – българизация в XIII в. и византизация, базирана върху исихазма и инвенциите, идващи от Атон в XIV в.

Този безценен ръкопис е написан върху пергамент на 262 листа и е украсен с 5 фронтисписа (уводни миниатюри) и няколко въвеждащи заставки и концовки (завършеци) в геометричен стил. Досега известните преписи са около 30, всичките руски, с изключение на два сръбски и един литовски, както и при много други произведения и сборници, оригиналите са български, но преписите се намират в ръкописните отдели на чужди библиотеки. Първоначално сборникът не буди съмнение в своето изконно предназначение, адресиран е, както е и написано, за сина на княз Ярослав Мъдри Светослав II (1073–1076), с чието име свързваме още един *Изборник* с преславски оригинал. Това е *Изборникът от 1076 г.*, наричан също и *Ермитажен* или *Княжески*, защото е съставен – според Уилям Федер и други слависти – с оглед възпитанието на **канартикина**, т.е. княза престолонаследник, прабългарска езическа титла, запазена дълго след Покръстването. Уточняването на първоначалната функция на *Изборника 1073* става през 1847–1850 г. благодарение на руския професор, краен славянофил и поет Степан Шевирьов, впрочем голям приятел на Гогол и създател на определението **гнил Запад**. Шевирьов открива в библиотеката на северноруския *Кирило-Белозерски манастир* препис от 1445 г. на *Изборника*, където името на руския княз Светослав е заменено с това на цар Симеон. Шевирьов правилно се досеща и обективно заключава, че става дума за българския владетел от X в. Значително по-късно, в края на 70-те г., благодарение изследванията на завеждащия *Лабораторията за консервация и реставрация* в Ленинградския институт за история Дмитрий Ерастов бе установено, че на изтрития пергамент под думата **княз** се е четяло **цар**. А се знае, че за първи руски цар е обявен Иван Грозни през 1547 г., значи *Изборникът* е бил адресиран първо към владетел с титлата **цар**.

Каза се, че главната част от включените в *Изборника* многобройни извлечения от святоотечески автори третира проблеми от непосредствения църковен и домашен бит на редовия християнин, оборудва свещениците с готови отговори за питаня от всякакъв характер. Заедно с това в *Изборника* са

включени и редица произведения, които са първи, уникални не само за старобългарската, но и за всички православнославянски литератури. В епистемологията такива творби наричат **сингуларни**, единствени. Тяхната самостоятелност, новост и единственост уравновесяват масовата адресация на основния, битово-християнски комплекс от текстове и ги прави значително по-интересни от него, особено за съвременния читател. Нека ги посочим според реда им на поместване в сборника – тях и тяхната, разбира се, относителна оригиналност.

1. **Похвала на цар Симеон** – одично стихотворение, по-скоро риторичен енкомийон, различно от построените в 12-сричен византийски политически стих *Проглас* на Кирил и *Азбучната молитва* на Константин Преславски. По думите на Зое Хауптова е дело на автор, който не е поет по природа, но изпъква с чиста и неподправена емоционалност, която го отличава от схематизма на неговия византийски образец, приписваната на патриарх Фотий *Похвала* на император Василий I Македонец. От *Похвалата* тръзва названието на Симеон **Велики**, както и известията, че подобно на Птолемей, е устроил дворцова библиотека и че е изнасял един вид просветителски *спецкурсове* на своите боляри:

Великият между царете Симеон...

мислите... разлива като сладък мед
от своята уста **пред болярите,**
за да просвети техните мисли.

Като се явява за тях нов Птолемей...
Многоценен поради събирането
на **всички божествени книги,**
с които своите палати изпълни...

Превод: Кюю Кюев

Похвалата е обградена с декоративни орнаменти (изображението по-долу), пример за единство на поезия и изкуство. Други *Похвали* за български владетели в нашата средновековна литература няма, с изключение на двата не-сръчни опита за възвеличаване на цар Иван Александър в неговата *Търновска придворна школа*, чиято дейност протича през XIV в.

2. Философски трактат от **Теодор Раитски**, основан върху *Категориите* на Аристотел. Повлиял е върху философските трудове на Максим Изповедник и *Диалектиката (Логиката)* на Йоан Дамаскин.

3. **За фигурите** на Георги Хировоск, първият трактат по поетика в славянските литератури, в който са дадени дефиниции на 27 поетически фигури. За него вече стана дума в *Портал Култура* от 10.10.2023. Дали старобългарските книжовници са усвоявали поетическо и риторическо майсторство от този трактат, е трудно да е твърди, по-скоро са се учили от практиката, четейки и рецитирайки образците на омилетика и декламативна поезия.



4. Индекс на забранените книги, това е първият списък с непозволен за четене от Църквата книги. Поместен е подир Списъка на разрешените, канонични книги. Приписва се на различни автори, най-често на Исидор Пелсуутски. Редица от тях са посочени превантивно, без да са преведени на старобългарски.

5. Поместено е първото в славянските литератури изображение на **Зогуака**, част от което помещава по-долу.



6. Приведени са **названията на месеците** при различните народи: римляни, юдеи, македонци, елини, египтяни.

7. В края на *Изборника* е поместен **Летописец Вкратце** (*вскоре*) – *Кратка хроника* (хронографикон), благодарение на която датираме написването на *Симеоновия изборник* около 918 г. Тя е трета по време на написване в старобългарската книжнина след *Историкии в Учителното евангелие* на Константин Преславски и *Кратката хроника на патриарх Никифор*, датираща юридическия паметник *Кормчая книга* около 912 г.

Пътят на Изборника

Друг важен и нерешен все още въпрос е пътят, по който **Царският Симеонов Изборник** се е озовал в Киев и се е превърнал в **Княжески Светославов**. И естествено, времето, когато това е станало. Наличието на два основни преписа, този с името на княз Светослав, породил почти всички останали руски преписи, и останалия самотен и единствен Кирило-Белозерски от 1445 г. с името и титлата на българския цар, подсказва две вериги от преписи. Да видим кога това би могло да стане. За пътя на *Изборника* от Преслав до Киев има няколко предположения с дискуссионна обосновка:

1. На **Кюю Кувев**, че *Изборник 1073* е взет като трофей заедно с други ръкописи от превзелия Преслав руски княз Светослав I през 968 г. Но князът, явно неграмотен езичник, не е известен като христорлюбец, книголюбец или ценител на миниатюри, с които е украсен ръкописът. Нашествието му на Балканите чертае следния път: Преслав, Тракия, Пловдив, Аркадиопол (Люлебургаз), три месеца през 971 г. Светослав е обсаден в Дръстър (Силистра), постига мир с коронования през 969 г. за император Йоан Цимисхий, оттегля се на север от Дунава, до устието на Днепър. Там през 972 г. е убит в ладията си от печенегите, които изготвят от черепа му чаша. За какви трофейни ръкописи, взети от Преслав и съхранени, можем да говорим при този крайно напрегнат и изпълнен с превратности и баталии обратен път на княз Светослав от България към Киев?

2. На заслужил старобългарист и славист като **Марта Шченкина**, според която *Изборник 1073*, заедно с други избрани книги от митичната дворцова библиотека на цар Симеон, е пренесен в Константинопол, където тази библиотека е играела ролята на **gено** за нуждите на руското покръстване и просвещение. Оттам е изпратен в Киев или по повод на християнизацията, или по повод на брака на сестрата на император Василий II, принцеса Ана, с княз Владимир, като своеобразна част от зестрата (приданое). Ана е не само сестра на император Василий II, но и дъщеря на цар Борис II и затова именува единия от синовете си, известните князе мъченици Борис и Глеб, на българския си дяло). Миниатюра от *Магридския препис* на гръцката *Хроника на Йоан Скилица* показва как е отмъкната като трофей от Преслав икона на Богородица и е положена в храма „Св. София“ в Константинопол; ако по същия начин са задигнати и книги, това са били само богато илюстрирани лицеви манускрипти,

останалите, редовите старобългарски ръкописи не са означавали практически нищо за византийците, да не говорим за още езичниците руси.

3. Охрид. През последните няколко десетилетия редица слависти – било като предположение, основано на позабравени допускания, било в резултат на откриването на непознати славянски книжовници и съчинения в Русия, отново заговориха за връзката Охрид – Киев (с вероятно прехвърляне в Константинопол). Техният константен извор е винаги **Охрид** и това гледище се поддържа от слависти като Анджей Попе, Анатолий Турилов и донякъде от византолога Геннадий Литаврин. Изобщо Охрид и Югозападна България са доминиращи пораждащи културни образци за почти всички съвременни изследвания на началното руско просвещение. Епископски центрове през X–XI в. като Преслав и патриаршески като Доростол са изцяло загърбени, Константинопол се споменава като междинна гара между Охрид и Киев. Един от тези книжовници, българи на висока византийска служба, **Григорий Философ Българин** заслужава внимание.

Григорий Философ Българин. Според руския летопис *Разказ за изминалите години* Григорий пристига през 962 г. в състава на свитата на новоназначения митрополит грък Георги. Последният е бил на киевския митрополитски трон приблизително от 1062 до след 1073 г. Изпращането на духовна делегация с виден българин в състава от Константинопол в Киев се диктувало от много причини: преустановяване на самостоятелните русификаторски стремежи на Руската църква, засилване на антилатинската пропаганда след схизмата на Римското папство и Константинополската патриаршия през 1054, т.е. 82. преди идването на византийското духовно посолство; попълване на още скромния запас от богослужебни слова на Руската църква; пренасяне и налагане в Киев на Студийския манастирски устав, вече утвърден в Константинопол; внимателна намеса в неспирните борби за власт, водени между синовете на княз Ярослав Мъдри: Всеволод I, Изяслав I и Светослав II, както и Всеслав Полоцкий. Светослав властва като узурпатор (но и като поръчител на сборници) в Киев от март 1073 до декември 1076 г. Може да се предполага, че за извършеното от мисията съществена роля е изиграл **Григорий Философ Българин**. Близостта му до митрополита Георги, владееенето на гръцки и старобългарски език, проповедническата му ерудиция и опит са допринесли за по-нататъшния подем на просветата в Киев, започнал при княз Ярослав Мъдри. Григорий идва от Константинопол по време, когато там и особено в Студийския манастир имаме силно развитие не само на литературата, но и на изкуството на миниатюрата и изобщо на украсата на ръкописната книга. Преобладават илюстрираните ръкописи, не е изключено **Григорий Българин** да е донесъл в Киев образци на византийски и български миниатюри, разбира се, и ръкописни книги, гръцки и славянски. В Константинопол те са съставяли особена библиотека, съставена от преславски текстове, охраняваща Руското просвещение. Преписването на двата преславски изборника – от 1073 и после от 1076 г., съвпада с мисията на Григорий Българин и митрополит Георги. Няма следи от *Изборника 1073* в староруски произведения преди тази година, те се появяват само след неговото преписване. Може да смятаме, че

старобългарският протограф на *Изборника* е донесен в Киев именно от **Григорий Философ Българин** и е преписан там за великия княз Светослав II през 1073.

Агресираната към цар Симеон, а не към княз Светослав *Похвала*, намираща се само в споменатия *Кирило-Белозерски препис*, сочи и втори възможен път за проникване *Симеоновия изборник* в Русия. И по-точно в Северна Русия. Най-напред явно екземпляр от *Изборника* е преписан в Охридската школа, а оттам е попаднал на Атон. Знаем, че имаме два сръбски преписа, Букурещки и Вилнюски. През XIII в. на Атон се наблюдават две видими явления в книжовността – българизация в *Зограф* и разцвет на сръбската литература в *Хиленгар*. И в двата случая старателно се издирват и преписват класически старобългарски произведения от Кирило-Методиевско и Преславско-Охридско време, протича истинско *Атонско възраждане*. Знаем, че през XIV–XVI в. се установяват интензивни литературни връзки между атонските славянски манастири (особено *Зографски*, *Хиленгарски*, *Св. Пантелеймон*) и набиращите материална и духовна мощ след края на татаро-монголското иго руски манастири (*Троицко-Сергиевски*, *Йосифо-Волоколамски*, *Кирило-Белозерски*). Така и през този времеви интервал атонски препис на *Изборника* на цар Симеон с неговото име в *Похвалата* е могъл да достигне до Новгород и близкия до него *Кирило-Белозерски манастир*. А този ръкопис, благодарение на Степан Шевирьов, е призван да даде нова и вярна насока в проучванията на този български, руски и всеславянски шедьовър.

И така – два *Изборника*, **Симеонов** и **Светославов**, въплътени в два главни руски преписа, *Синодален* от 1073 и *Кирило-Белозерски* от 1445 г. Нека споделя и нещо лично, имах възможността да ги видя и разгръщам лично. *Светославовия изборник* от 1073 през 1983 г., когато завеждащият Ръкописния отдел на ГИМ Иван Василиевич Львовичкин ме извика и ми го показа. Пазеше се в отделен сейф, наскоро бе реставриран и приличаше на превързан воин, чиито рани светеха като фенер в зрача от прашни манускрипти и приведени над тях научни силуети. Пергаментът излъчваше ерос: хилядолетен и мигновен, но осезаем и неописуем. През 1993 г. се занимавах 4 месеца с драгоценния за нас *Кирило-Белозерски препис* на *Изборника* в Руската национална библиотека в Санкт Петербург. Беше в окаян ,насилен вид, с откъснати закопчалки и разпръснати хартиени страници, вярвам, че ръкописът е вече реставриран. За неговия език и съдържание е защитена дисертация от Л. Мейзинг на немски през 1895 г. в Университета в Дертм (Тарту) – казват, че е много приносна, слабо позната у нас.

Това са някои от мислите, които предизвикват 950-те години от *Изборника* 1073.

Доцент г-н Антоанета Дончева е преподавател в Пловдивския университет „Паусий Хилендарски“. Водила е курсове в СУ „Св. Климент Охридски“ и Нов български университет. Erasmus лектор в Кьолнския университет (2013 г.). Специализирала е в Италия. Основните ѝ изследователски интереси са в сферата на семиотиката и философията на изкуствата. Автор е на монографиите *Маската – свобода и затвор. Проблемът за идентичността в творчеството на Луиджи Пирандело* (София, Изток-Запад, 2007), *Азът и Другият в западноевропейската култура на XX в.* (София, Изток-Запад, 2014) и *Самюъл Бекет: сияйното отсъствие* (София, Изток-Запад, 2022), номинирана за националната награда „Христо Г. Данов“ 2023 г. и носител на първата награда за хуманитаристика на Портал Култура през 2023 г. Антоанета Дончева е автор на множество статии, публикувани в България, Австрия, САЩ, Италия и Китай. Член е на редакционния съвет на електронното списание *philosophia.bg*. Член е на Семиотичното общество на Америка (Semiotic Society of America) и на Източноевропейския център за семиотични изследвания.

Антоанета Дончева

РЕНЕ МАГРИТ И ХАРОЛД ПИНТЪР – ЕНИГМАТА НА ПРЕДМЕТА

От Античността до XX в. в западноевропейско мислене е господствала идеята, че в релацията субект-обект инициаторът на всяко действие е субектът – човекът. „Условие за окончателното му утвърждаване обаче е налагането като „естествени“ и единствено истинни на ред положения, основните сред които са хомогенността на време-пространството, позволяваща тяхната „математизация.“ Тя предполага както математическата им познаваемост чрез „последователно и непрекъснато обхващане“, така и математико-методологическото структуриране на обекта, станало възможно благодарение на понятийния схематизъм, присъщ на мислещото същество.¹ В своята цялост тази структура е откриваема във философската система на Декарт, поделил предметите в действителността на два типа: *res cogitans* и *res extensa*. Така моделираното отношение „субект-обект“ е известният „картезиански модел“. В началото на XX в. редица западноевропейски философи поставят под въпрос тоталния монопол на този конструкт. Едни или други негови аспекти са подложени на съмнение от мислители като Хусерл, Бергсон, Хайдегер,

¹ Вж. Стефан Попов, *Декарт и математизацията на света*, София, 2017, с. 16-59.

Ясперс, Витгенщайн, Сартр, Камю, Марсел, Мамардашвили, Фуко, Бодрияр и др. Релацията субект-обект, ролята на предметите във връзката субект-битие, Аз-Не-Аз, която театърът и прозата на Самюъл Бекет и Жан-Пол Сартр проблематизират и акцентират, намира своето продължение в творчеството на Харолд Пинтър. Театърът на Пинтър е не само обитаван, но и преследван от предметите: те са декларираны в граматика, в която синекдохата в областта на семантиката е това, което е полиптонът в областта на синтаксиса – твърди Ан Лъосеркъл.² Пинтър изповядва убеждението, че субектът се проявява и чрез това, което върши с обектите около себе си. Връзката герой-вещ в неговия театър е смислопораждаща.

Рене Магрит и Харолд Пинтър. Какво е общото между тях?

През 1977 г. издателство „Иър/Матуън“ (Eyre/Methuen) в Лондон издава пиесите на Харолд Пинтър с илюстрации на Рене Магрит. Този факт ме провокира да разгледам в паралел статута и функцията на обектите в драматургията на Пинтър и изобразителното изкуство на Магрит.

И двамата творци създават свят, в който зрителят е принуден да се вгледа по-отблизо в конкретните обекти и в тяхното въздействие. Много често зад реалистичния рисунък на Магрит и функцията на обикновени предмети и вещи от всекидневния живот в драмите на Пинтър блъбука, сякаш събрана в едно, разчленеността на кубизма и размитите граници на импресионистичните платна. Творчеството им е ироничното намигване към Гюстав Курбе, който твърди, че живописата е по същество конкретно изкуство и може да се състои само от представяне на реални и съществуващи неща. Чрез средствата на реализма те го суспендират в своето изкуство.

В последващия текст няма да бъде анализирана в дълбочина естетическата концепция на Магрит за ролята на обекта в изкуството заради предположението, че тя е широко известна и коментирана, а само ще бъде припомнена неговата изповед, отнасяща се до процеса на творческите му търсения: „Тъй като изследването ми загължително трябваше да стигне до един-единствен верен отговор за всеки обект, моето проучване прие формата на опит да намеря решение на проблем с три опорни точки (un problème à trois données): 1) обектът, 2) нещо, свързано с него в неяснотата на моето съзнание, и 3) светлината, в която това нещо трябва да бъде изведено”³.

Отправна точка на настоящия анализ е написаното от Жан Бодрияр в книгите му *Системата на обектите* и *Съвършеното престъпление – убийството*

² Ann Lecercle, Great Virtue in Linoleum: Objects, Subjects and Things in the Work of Harold Pinter, in: *Études britanniques contemporaines, Les choses dans le théâtre anglais et irlandais contemporain*, 35 (2008): <https://journals.openedition.org/ebc/5914?lang=en>.

³ René Magritte, *La Ligne de vie*, 1898-1967, 1998 г., с. 47. Оригиналният текст на френски език се появява в René Magritte, *Écrits complets*, Paris, 1979, pp. 103-130. Съкратената версия на текста се появява в *Écrits complets*, pp. 142-148. Тази съкратена версия на лекцията, озаглавена „Линия на живота“ (*La Ligne de vie*), отпомага е многократно антологизирана и днес служи като основен прозорец, през който се разглежда животът и творчеството на Магрит.

на реалността. Изкушението ми да го направя е провокирано и до голяма степен от концепцията на философа за заложената двойственост във вещите на всекидневие. За Бодрияр всеки предмет има две функции: едната – да бъде използван, а другата – да бъде притежаван. Първата включва полето на практическото всеобхващане на света от субекта, а втората е абстрактната тотализация на предмета, извършвана от самия предмет, извън света. Тези две функции стоят в обратно съотношение една спрямо друга. При единия случай строго практическият обект придобива социален статут: такъв е случаят с машината. В противоположната крайност е чистият обект, който е лишен от всякаква функция или е напълно абстрахиран от употребата си и придобива строго субективен статут. Така предметът престава да бъде просто килим, маса, компас или украшение и става вътрешно състояние, страст, мит. Заг всеки предмет се крие комплекс от разнопосочни чувства и го превръща в източник на безпокойство.⁴ Енигмата на предмета се превръща в ирония според Бодрияр, а „критичната функция на субекта е наследник на ироничната функция на обекта. Обективизиран, дереализиран, хиперреализиран – обектът откъщава. Не субектът вече е господар на представянето, а обектът, който пречупва субекта и му налага присъствието и случайната му форма, неговата прекъснатост, неговата фрагментация, неговата стереофония, неговата изкуствена моментност (...) Има нещо като откъсване: обектът се превръща в странен атрактор”⁵.

Процесът на превръщането на обекта в странен атрактор, страст и мит, в компас на вътрешното състояние на субекта е характерно за изкуството на Магрит и Пинтър: тайнствената сила на всекидневната вещь и странната аура на обектите от реалността се разгръщат по сходен начин в платната на художника и грамите на писателя, вървят по сходни пътища, водещи до необяснимо безпокойство у зрителя и чувство на несигурност и заплахата, породено от нарушаване на ежедневието. Пинтър акцентира върху значението и ролята на обикновените предмети, надарява ги с магична сила, превръща ги в задвижващ механизъм на действието. Коментирайки режисурата на пиесата си „Стари времена”, драматургът казва, че една чаша с кафе по време на репетиция го е подтикнала да пренапише цялата сцена. В тази пиеса, споделя авторът, вдигането на чашата в неподходящия момент можеше да провали следващите пет минути. Що се отнася до отпиването на кафе – този акт беше в състояние да провали цялото действие.⁶

За Магрит и Пинтър творецът трябва да покаже чрез художествени образи пропастта между съзнанието на човека и реалността, да го накара да приеме съществуването ѝ, колкото това да е болезнено за него, и най-вече да осъзнае факта, че просвещенският идеал е вече в миналото. За художника е проблем, че повечето хора виждат с интелекта си много по-често, отколкото с очите, защото реалността не трябва да бъде разбрана като сбор от

⁴ Jean Baudrillard, *The System of Objects*, New York, 1996. p. 8.

⁵ Jean Baudrillard, *The Perfect Crime*, New York, 1994, p.74.

⁶ Mel Gussow, A Conversation (Pause) with Harold Pinter, in: *Critical Essays on Harold Pinter*, ed. G. K. Hall, Boston, 1990, p. 26.

утвърдени привидности. Вместо образи и цветни форми се осъзнават понятия, което е до голяма степен елементаризиране на изкуството. Именно срещу рутината на това възприемане и неговото удобство се изправят двамата творци с парадоксалната визуализация и анимираност на всекидневната вещ – това, което Магрит ще определи като „мистериозната” връзка между представените обекти и тяхната отнесеност към реалността. „Картините ми – казва той, – които показват много познати предмети, например ябълка, поставят въпроси. Виждаме ябълка, но не разбираме картината – по този начин е предизвикано нейното тайнствено качество. В едно от последните си платна я нарисувах вместо лицето на човек. Имаме видимото – ябълката, която скрива лицето на човека – невидимото. Този процес се случва безкрайно. Всяко нещо, което виждаме, прикрива друго. Съществува интерес към всичко, което видимото не ни показва. Този интерес може да приеме формата на доста интензивно усещане, бих могъл да кажа, на своеобразно състезание между скритото видимо и видимото видимо.”⁷

В лекция, която изнася през 1938 г. в Кралския музей на изящните изкуства в Антверпен, Магрит прави анализ на своето развитие като художник и естетическите си търсения, като започва със следния разказ: „Една нощ се събудих в стая, в която се оказа, че има птица, която спи в клетка. Въображението ми ме накара да видя клетката, а птицата беше заменена с яйце. Пред мен се откри нова и удивителна поетична тайна, защото шокът, който изпитах, беше предизвикан именно от близостта между двата обекта – клетката и яйцето. До този момент мислех, че в основата на тази тайна стои само съчетаването на напълно несвързани обекти. Като изходих от това откритие, се опитах да разбера дали обекти, различни от клетката, благодарение на изтъкването на някакъв елемент, който им е присъщ и е строго предопределена част от тях, не биха могли да проявят същото очевидно поетично качество, което яйцето и клетката бяха постигнали чрез събирането си”⁸.

Преследването на тайната и мистерията на неизвестни или непризнати „избираеми сродства” между свързани обекти се превръща в постоянна цел на изкуството на Магрит от този момент нататък. Той иска да разкрие скритата поезия между обектите, за да ги накара да „изкрещят на глас” и да изтръгнат зрителя от самотоволството и комфорта на рутината: така „проблемът с птицата” е решен чрез изобразяването на яйце в клетка, врътите се превръщат в безформени дупки в стената, а пък дървото е „дърво-листо” и т.н. Магрит създава парадоксален свят, който по собствените му думи е „предизвикателство към здравия разум”, защото въпреки че репрезентираният обект придобива материалност и е част от вещта, неговата автентичност остава скрита – вещта се съпротивлява да бъде представена, тя е неизразима и може да бъде представена само „малко по малко”.

⁷ <https://www.renemagritte.org/the-listening-room.jsp>.

⁸ Картината, която Магрит описва – изображение на огромно яйце, държано в клетка за птици – е озаглавена „Елективни афинитети” (*Les Affinités électives*), 1933 г.

„Аз не рисувам видения – споделя Магрит. – Доколкото ми е възможно, с помощта на живописни средства, описвам обекти и взаимната връзка между тях по такъв начин, че нито едно от обичайните ни понятия или чувства не е непременно свързано с представеното.”⁹ След разнообразни творчески търсения, силен уклон към сюрреализма и все още класифициран като негов представител, само една година след публикуването на Манифеста на Бретон Магрит „избира” да стане „реалистичен художник”, за когото реалността, с други думи, това, което виждаме през цялото време, е привилегированото средство за преобръщане на конвенционалното и превръщането му в загадка, като същевременно разкрива във възможно най-голяма степен тайната, която видимото съдържа в себе си.

Патрик Валдберг озаглавява главата си за ранния Магрит с негвуслисленото заглавие „Магрит преди да стане Магрит” и описва момента на трансформацията на художника по следния начин: „Искрата се отприщва през 1926 г., когато рисува картината „Изгубеният жокер” (*Le jockey perdu*), с която, след като се е лутал по толкова много слепи алеи, изведнъж намира своя път”¹⁰. Говорейки за тази творба, Валдберг отбелязва: „Тя не е продукт, не е процес на абстракция, а едно правилно аскетично опростяване, чрез което обектите, предадени прецизно като илюстрации за обект, възникват в дезориентиращ контекст”¹¹. За Дейвид Силвестър картините на Магрит са необикновени и странни изображения, но в тях всичко е реалистично представено, „като съвместно е избягната всяка деформация. Художникът сякаш няма никакво отношение към явлението, а зрителят не се разсейва от спекулациите за тайнствени послания и е оставен свободно да се концентрира върху това, което вижда”¹². Магрит казва, че „ако човек гледа нещо с намерението да се опита да открие какво то означава, накрая вече не вижда самото това нещо, а мисли за въпросите, които то поражда”¹³. Тези са и причините, поради които творецът активно се съпротивлява на всяко търсене на символизъм в творчеството му: „Да се приравни моя картина към символизма, съзнателен или несъзнателен, означава да се пренебрегне истинската ѝ природа”¹⁴.

Също като Магрит, Харолд Пинтър използва сюрреалистични елементи и техники, за да отчужди още повече атмосферата на пиесите си от диктата на позитивистичното възприемане на реалността и да разколебае стабилността на всяко описание.¹⁵ Предметите от интериора, които съвсем естествено са се вписали в обстановката на сцената и са до голяма степен незабележими, в определен момент придобиват нова и непозната роля, отиваща далеч отвъд нашите представи за функцията и мястото им в

⁹ <https://www.renemagritte.org/personal-values.jsp>

¹⁰ Patrick Waldberg, *René Magritte*, transl. Austryn Wainhouse, Brussels, 1965, p. 157.

¹¹ Ibid., p. 158.

¹² David Sylvester, *Magritte* (Catalog of the Tate exhibition), New York, 1969, p. 1.

¹³ Suzi Gublik, A Conversation with René Magritte, in: *Studio International*, 173:887, London, March 1967, p. 128.

¹⁴ Цит. по Suzi Gublik, *Magritte*, London, 1970, p. 11.

¹⁵ Hanna Scolnicov, „Surrealism and Memory: Old Times, A Kind of Alaska, Ashes to Ashes” in *The Experimental Plays of Harold Pinter* ed. By Hannah Scolnicov, Newark: University of Delaware Press, 2012), pg. Barbara Hurrell, „The Menace of the Commonplace: Pinter and Magritte,” *Centennial Review* 27, (1983) p. 89.

драматичното действие. В пиесата „Завръщане у дома“ обикновена чаша вода се превръща в сексуален орган, в „Колекцията“ нож за сирене претърпява подобна метаморфоза, а наличието или отсъствието на чинията с маслини е задвижващият механизъм за стартирането на диалози, изпълнени с омраза и горчивина.

Комедия на заплахата (The Comedy of menace)

Във фокуса на настоящия анализ е как функционирането и репрезентацията на обектите в творчеството на Магрит и Пинтър генерират безпокойство, несигурност, тревожност и се превръщат в неизменен елемент на т.нар. *комедия на заплахата* (comedy of menace) – определение, превърнало се в лого на драматургията на Пинтър, което с пълна сила може да бъде употребено и за немалка част от творчеството на Рене Магрит. „В това счупено и безпътно пространство се заплитат странни отношения, произвеждат се нахлувания, внезапни опустошителни нашествия, пропадания на образите сред гумите, словесни мълнии, които браздят рисунките и ги разхвърлят на парчета. (...) Магрит тайно подрива едно пространство, което на пръв поглед съхранява в неговото традиционно положение, но го разронва с гуми и древната пирамида на перспективата е вече само къртичина сред сгромолясване.“¹⁶

Пинтър и Магрит са били наясно със способността на ума да извършва магически трансформации с обектите в зависимост от тяхната експозиция и контекста на репрезентацията. Енигмата на повърхностната реалност е това, което предизвиква изключително силни емоционални реакции у всеки, докоснал се до тяхното изкуство. Чувството на несигурност и безпокойство завладяват зрителя и той е въввлечен в играта илюзия-реалност, съновидение-будност, заобиколен от обичайни предмети, които придобиват тайнствената и магическа сила на непознатото, и е принуден да постави под съмнение собствената си преценка за границата между субект и обект, както и своя жизнен опит, познания и ценности.

Интериорът в пиесите на Пинтър, както и обектите в картините на Магрит са пунктуално реалистични – гребен, четка, облак, ябълка и т.н., стая в буржоазен дом, чаша за кафе, бутилка за мляко върху масичка, куфар на стълбището, кошница и т.н. Защо познати всекидневни предмети или пък врати, прозорци, камина, стол и т.н. в картините на Магрит, както и кухненски асансьор, чиния с маслини, бутилка с мляко и т.н. в пиесите на Пинтър ни напрягат и защо пораждаат чувство на тревога у зрителя? Защо ги определяме като странни, необичайни, неестествени, шокиращи? Защо предметите в изкуството на Магрит и Пинтър придобиват тайнствена сила и въздействие?

Тук ще се наложи да припомним написаното от Зигмунд Фройд в забележителното му есе „Зловещото“ (или „Страшното“ – *Das Unheimliche*, 1919 г.) Там

¹⁶ Мишел Фуко, *Генеалогия на модерността*, София, 1992, с. 56 (Мишел Фуко коментира картината на Магрит „Това не е лула“).

известният психоаналитик дефинира своя концепт на този труден за точно превеждане термин, който може да бъде положен в едно синонимно гнездо със странното, ужасяващото и тревожното. Фройд използва термина *das Unheimliche*, за да опише чувството на тревога или безпокойство, което възниква, когато нещо познато или обикновено се трансформира в непознато или зловещо. Той определя странното като някакъв вид плашещо, което ни връща обратно към отдавна познатото. Този страх от непознатото обаче се провокира от усещането, че нещо е едновременно странно и познато, и е обвързан с идеята за потиснатото или нещата, които сме изтласкали в несъзнаваното и сме се опитали да забравим или игнорираме. Според психоаналитика *зловещото* може да бъде породено от различни ситуации или предмети, представени по необичаен начин. Ефектът на тревожност настъпва като последица от размитите граници между огушевеното и неогушевеното, реалното и въображаемото, живото и мъртвото. Тази тревожност и чувство за неясна заплаха могат да бъдат описани като създаване на усещане за чуждост и непознатост в рамките на домашното и познатото, водещо до неспособност за разпознаване на собствените реакции и възприятия и т.н. Дефиницията и класификацията на Фройд обясняват до голяма степен ефекта от срещата с изкуството на Пинтър и Магрит и похватите, които те използват, за да създадат атмосферата на безпокойство, без да прибягват до очевидни внушения в тази посока.

В пиесите на Пинтър и картините на Магрит безпокойството е провокирано от нарушаване на естествения репрезентативен ред на обектите в нашето съзнание, на тяхната йерархия и функции. Зрителят се среща с ежедневни предмети, будещи двусмислени означения, а смисълът им, на пръв поглед очевиден, изисква активното рефлексивно умение на гледащия и отстраняването му от наложени образци. В много от картините му някакъв обект от природата се превръща в ежедневен предмет: гървото е всъщност цвете, облакът – сладолед в чаша, змията се превръща в свещ и т.н. За него подобно експониране придава на всекидневното усещане за драматичност, защото визуалният парадокс е знак, че същността винаги остава забулено. За да привлече вниманието към това, което е скрито/невидимо зад видимоприсъстващото, Магрит частично или напълно затъмнява физическите обекти, създава нови, преобразува познати, променя субстанцията при някои от тях, използва гуми в асоциация с образи, погрешно назовава предмета – такива са в общи линии средствата, които художникът използва, за да накара обектите да напуснат сферата на обичайното и да станат странни и непредвидими. „Всичко, което виждаме, крие друго нещо – пише Магрит. – Съществува интерес към това, което е скрито и което видимото не ни показва, и този интерес може да приеме формата на госта интензивно чувство. Бих го определил като конфликт между видимото, което е скрито, и видимото, което присъства.”¹⁷ Няма да бъде пресилено, ако кажем, че неговите кар-

¹⁷ In a radio interview with Jean Neyens (1965), цит. по H. Torczyner, *Magritte: Ideas and Images*, transl. R. Millen, New York, 1977, p.172.

тини са илюстрация на това, което Ернст Касирер нарича „хипостазиране“¹⁸ – когато мисловното съдържание се слива с външния си обект, за да образува неразривно единство с магическото, което се разкрива, когато се намира между видимото и невидимото. При Пинтър също може да открием този процес на хипостазиране.

Друг ключ за интерпретация на тази мистична заплаха, която изкуството на Пинтър и Магрит генерира, и разбирането на механизма на нейното функциониране е Хайдегеровата теория за същността на обектите – *подръчност или готово за употреба и наличност (Zuhandenheit –Vorhandenheit)*¹⁹. Тези понятия са от решаващо значение за въвеждането на по-широка философска рамка, която ни е необходима при анализа и разбирането на темата, тъй като обясняват взаимодействието между практическата ни ангажираност със света и способността ни да размишляваме върху природата на битието. Хайдегер подчертава, че разбирането ни за обектите и същностите не се ограничава само до техните физически или инструментални аспекти, а обхваща и техния релационен контекст и значение в рамките на нашия житейски опит. Философът твърди, че срещата ни със света на предметите, на всекидневните вещи не се извършва чрез откъснато интелектуално или теоретично възприемане на техните същности, а като такива, които са предназначени за изпълнението на определени видове задачи чрез умелото им използване по безхитростен начин. Той радикализира феноменологията, като отбелязва, че нашият контакт с обектите не се осъществява по начина, по който съзнанието ни ги възприема – те се „оттеглят“ (*entziehen*) от всякакъв достъп и остават забулени и скрити. Когато използваме чука, за да забием пирон, ние сме съсредоточени върху строителната дейност, която изпълняваме, приемаме чука за даденост и изобщо не забелязваме „неговото присъствие“, освен ако не се счупи или не е твърде тежък или пък неудобен. В основата на разбирането за нещата Хайдегер полага начина, по който грижата (*Sorge*) структурира взаимодействието ни със света и неговите обекти. Нашият опит за реалността се основава на дейности, които ни карат да изпълняваме задължения за обектите. Грижата превръща предметите, които използваме, в инструменти, защото се възприемат като даденост и са част от ежедневието на опита. В този процес обектите са прозрачни за нашето съзнание. Колкото по-малко се вираме в чука-нещо и колкото повече го хващаме в ръце и го използваме, толкова по-първична става връзката ни с него и толкова по-неприкрито го разпознаваме като това, което е: оборудване – нещо, което ни служи. Дейността коване разкрива специфичната „манипулируемост“ на чука. Видът битие, което вещите като подръчност притежават, в което те се проявяват само по себе си, наричаме „готовност за употреба“. Подръчността има отличителен феноменологичен почерк.

¹⁸ Ернст Касирер използва (във *Философия на символните форми*) термина „хипостазиране“, за да обозначи тенденцията в човешката мисъл да се отнася към абстрактни понятия или категории, сякаш те са конкретни същности с независимо съществуване. Според Касирер хипостазирането възниква, когато забравяме, че абстрактни понятия като „справедливост“, „красота“ или „доброта“ всъщност са човешки конструкции, които отразяват нашия културен, исторически и езиков контекст. Вместо това се отнасяме към тези понятия така, сякаш те имат обективна реалност извън човешкия опит.

¹⁹ Мартин Хайдегер, *Битие и време*, прев. Ц. Бояджиев, София, 2020, §18-23.

Докато извършва някаква квалифицирана дейност, субектът няма съзнателен опит за използването на предметите като независими обекти. Така, докато е ангажиран с безпроблемното използване на чука, опитният гърводелец не го разпознава. Той е погълнат от дейността си по такъв начин, че не осъзнава себе си като субект при срещата с обектите, което би направил, ако просто стои настрана и мисли за тях. Инструментите в употреба стават феноменологично прозрачни – не са част от феноменалния свят на работника. Но чука може да се счупи, да спре да ни служи и този факт доказва, че той като обект притежава нещо повече от нашето разбиране за него. Повреденият инструмент загатва за неразгадаемата реалност на чука, за неговото битие, което се крие зад достъпните теоретични, практически или перцептивни качества на предметите, когато престанат да съществуват като погръчни и се отчуждят от субекта. Едва когато чука се счупи, неговото „битие“ става видимо за гърводелеца и той се превръща в *наличен*, в обект на изследване сам по себе си. „Другояче казано: разбиращо-тълкуващото възприемане на нещата като погръчни вещи фундира възможността за правенето на (не)истинни изказвания относно тях. Изказванията възникват чрез определени „екзистенциално-онтологични модификации“ на първичното, практически ориентирано тълкуване на нещата. Когато превръщаме чука в предмет на изказване, променяме начина си на отнасяне към него и аспекта, в който го разглеждаме, така че да „видим“ наличното в погръчното. Откриването на чука като налично съществуващо обаче става чрез скриването му като погръчно съществуващо. На свой ред това се осъществява чрез обезсветвяването на чука, т.е. чрез разглеждането му извън контекста на преpraщанията (социалните практики), които го конституират като погръчна вещь.”²⁰

Подобно на счупения чука на гърводелеца, Магрит и Пинтър взривяват структурата на обектите, тяхната функция, тяхната погръчност, като „нарушават“ законите на природата и бита с парадоксални връзки и визуи. Ролята и експозицията на предметите в изобразителното изкуство на Магрит, както и в драмите на Пинтър буквално илюстрират философската концепция на Хайдегер. Няма репрезентиран обект – от всекидневната вещь, та до природни обекти в картините на художника – на който да не е отнета категорията погръчност по Хайдегер. В платната му предметите се разкриват в най-чувственото си, неопосредствено битие. Това отчуждение е в основата на тревожността, която се спуска като мъгла върху наблюдаващия. Когато за първи път вижда картината „Персонални ценности“, търговецът на Магрит, Александър Йолас, е силно разстроен от нея и притеснен за въздействието ѝ върху зрителите, а художникът прави опит за обяснение: „В моята картина гребенът (а също и другите предмети) е загубил своя конкретно „социален характер“, който може, както казвате, да накара зрителя да се чувства безпомощен или дори да го накара да се чувства зле. Е, това е доказателство за ефективността на картината ми”²¹.

²⁰ Александър Кънев, *Хайдегер и философската традиция*, София, 2011, с. 182.

²¹ <https://www.renemagritte.org/personal-values.jsp>.

Пинтър и Магрит буквално илюстрират със своето изкуство философската концепция на Хайдегер. Въведеното от него понятие „погръчност“ („Zuhandenheit“) е доведено в творчеството на Магрит до абсурд, докато при Пинтър връзката е доста по-сложна. С помощта и намесата на концептуалния парадокс художникът нарушава всяка догматична представа за физическия свят, докато драматургът антропоморфизира обектите – те често придобиват характеристики, подобни на човешките и участват в диалог или действия, размишлявайки границата между неодушевеното и одушевеното, като създават усещането за тревога и абсурд. Ежедневните вещи в драмите на Пинтър могат да бъдат изцяло вписани в средата и обикновено са, но все пак изглеждат необикновени, защото не са били абсорбирани в модел, който ги обяснява като обикновени инструменти на разказа или като въведени символи с концептуална стойност. Понякога тези предмети придобиват такава самозначимост, че изглеждат зловещи. Може би най-емблематичният пример, който може да бъде приведен като илюстрация на горното твърдение, е кухненският асансьор от едноименната пиеса. В нея двамата наемни убийци – Бен и Гас – се укриват в приземна хотелска стая, докато чакат момента за изпълнение на поредната мокра поръчка. Кухненският асансьор се превръща в главно действащо лице и им изпраща непрекъснато съобщения и заповеди, които те трябва да изпълняват, за да не бъдат разкрити. *Предметът* контролира развитието на действието изцяло. Примерите за подобно отнемане на категорията погръчност от ежедневните вещи в драмите на Пинтър са многобройни. Столът в пиесата „Рожден ден“ се превръща във фокус на внимание и дискусии между героите, които му приписват човешки качества и намерения. Дейвис от драмата „Портиерът“ е обсебен от една чанта – претендира, че е неин собственик, и я възприема като символ на своята идентичност. Тези антропоморфизирани предмети в драмите на Пинтър служат за нарушаване на конвенционалните граници между субект и обект – герой/вещ. Те са в основата на смътното усещане за несигурност и тревога, което зрителите усещат, докато наблюдават спектаклите му. Има и случаи, когато действат като магическите предмети от вълшебните приказки, излъчващи енергия, която може да тласне персонажите към едно или друго решение и да реши изхода на събитията.

„Ако ти вземеш чашата... аз ще взема теб“ – обръща се Лени към Рут в пиесата „Завръщане у дома“²² и дава начало на сцена, в която чашата функционира като магически предмет, придърпващ инициативата ту към единия герой, ту към другия. Уолтър Кер коментира функцията на обектите в драматургията на Пинтър по следния начин: „Ако се почувстваме леко изненадани от факта доколко една чаша е тежка или как е оформена, то е защото игнорираме тези характеристики на чашите в нашия забързан живот. Обикновено мислим за една чаша като безлична материя, погръчно средство, която дава своя принос към друга, много по-ясна цел – за наливане на чай, кафе, уиски и т.н., за нашето удоволствие, нашите житейски роли като жени, домакини, съпрузи. Възприемайки я по този начин, ние я правим повече или по-малко невидима. Всъщност я правим отсъстваща. Като „отстранява“ утилитарността на

²² Харолд Пинтър, *Пиеси*, т. 2, София, 2006, с. 30.

чашата, причината за нейната поява или бъдеща ѝ функция, Пинтър акцентира върху присъствието ѝ, като в един момент тя изцяло заема вниманието ни”²³.

В творчеството на Пинтър и Магрит дори най-баналните предмети създават мистериозна атмосфера чрез загубата на сигурност и невъзможността ни да разграничим реалността от илюзията, защото „ако човек попадне в капана на една необяснима визуализация, отказваща всякакво обяснение, често настъпва момент на паника у наблюдаващия”²⁴.

„Като оставим настрана амбицията на Хайдегер да фундамира познанието на битието-в-света, с какво основание би могъл да отрече той, че истинните изказвания за погръчното не изразяват познание? Струва ми се, че тук Хайдегер се придържа към кантианското изискване познанието да има обективна валидност. Познанието е познание, доколкото е познание на обекти. Биващото в света обаче не е обект само по себе си. То все още не е обект и когато се отнасяме към него в контекста на всекидневните практики. То става обект при специфична нагласа към него, която го освобождава от всички „субективни” наслоения, от контекста на жизнена значимост, в който то винаги се разбира с оглед на партикуларни нужди, интереси, преживявания. Съществуващото в света става „обект”, т.е. обективно разглеждано и определяно, едва чрез тази деконтекстуализираща процедура, с която едновременно се конституира и „субектът” на това „разглеждащо определяне”²⁵.

Пътища на осъществяване

Един от начините за пораждането на чувство за тревожност, което и двамата творци използват, е разрушаване на релацията „означаемо-означаващо”. Барбара Хъръл, сравнявайки стила на Харолд Пинтър и Рене Магрит, стига до заключението, че подобно на художника сюрреалист, Пинтър „прекъсва всякаква видима логическа връзка между гумата и предмета”²⁶.

В есето си „Това не е лула” (*Ceci n'est pas une pipe*, 1973), озаглавено по името на една от най-известните творби на Магрит, Мишел Фуко твърди, че творчеството на белгийския художник проявява самата епистемологична промяна, която той е формулирал в монографията си *Думите и нещата* – промяна, която на свой ред е свързана с преминаването от визуална към вербална епистемология: платното „Това не е лула” (*Ceci n'est pas une pipe*) е пример за проникването на дискурса във формата на нещата и разкрива двусмислената му сила да отрича и да удвоява. В текста си, посветен на картината на Магрит, Фуко детайлно аргументира начините, чрез които тази разрушена връзка между дума и образ или означаемо-означаващо поражда несигурност

²³ Walter Kerr, *Harold Pinter*, New York, 1967, pp. 11-12.

²⁴ Suzi Gublik, *Magritte*, London, 1970, p. 10.

²⁵ Александър Кънев, *Хайдегер и философската традиция*, София, 2011, с. 291.

²⁶ Barbara Hurrell, *The Menace of the Commonplace: Pinter and Magritte*, in: *Centennial Review* 27 (1983) p. 89. М. Фуко, *Генеалогия на модерността*, София, 1992, с.49-50.

и тревожност у зрителя: „Дяволията, не мога да си я махна от главата, е в една лула, скрита от простотата на резултата, която единствена може да обясни причиненото от нея неопределено смущение. Тази операция е тайно направена и после грижливо развалена от Магрит калиграма. (...) В своята хилядолетна традиция калиграмата има тройна роля: да компенсират азбуката, да повтаря без помощта на реториката, да улавя нещата в клопката на едно двойно изписване. Тя сближава най-напред текста и образа: съчетава определящите формата на обекта линии с тези, които разстилат последователността на буквите; тя поставя изказванията в пространството на фигурата и кара текста да изкаже какво представя рисунката. (...) Така калиграмата се стреми игрово да заличи най-гравните противопоставяния на азбучната ни цивилизация: посочване и назоваване, изобразяване и изказване, възпроизвеждане и учленяване, подражаване и означаване, гледане и четене. (...) И сега, рисунката на Магрит. Тя ми изглежда направена от парчетата на разплетена калиграма. Тя, под привидността на едно завръщане към предишно състояние, подема трите функции на калиграмата, но за да ги изврати и да обезпокои с това всички традиционни отношения на езика и образа”²⁷.

Но нека се върнем малко по-назад във времето и проследим интереса на Фуко към изкуството на Магрит. През 1966 г. философът публикува монографията *Les Mots et les choses*, преведена на български като *Думите и нещата*²⁸. Неговият разказ за съвременната наука се основава на историческото изместване на концептуалната парадигма, изградена върху *подобието* на базата на произход или модел, към такава, в която при *подобието* вече отсъства произход или модел. Обсъждайки начина, по който Магрит експонира предмети от всекидневието в картините си, Фуко стига до извода, че художникът постига чрез своеобразна техника разколебаване на традиционните категории и класификации, които структурират познанието ни за битието. Като „изважда” познати обекти от обичайния им контекст и ги подрежда по неочакван начин, Магрит нарушава обичайните ни нагласи за възприемане и категоризиране на заобикалящата ни реалност. Фуко също така свързва работата на Магрит с понятието „бриколаж”, което се отнася до творческото рекомбиниране на елементи от различни области или контексти, като твърди, че бриколажът е форма на подривна дейност, която разколебава наложени представи и класификации, които са в основата на познаването за света от субекта. Като цяло дискусията на Фуко върху изкуството на Магрит подчертава начините, по които визуалните образи могат да предизвикат и преобърнат нашите идеи за ролята и функцията на езика, репрезентиращ и структуриращ реалността, и да ни провокират да видим реалността по нов и неочакван начин. В този смисъл репрезентацията на обектите, характерна за Магрит, може да се разглежда като нов начини на мислене за битието.

Горесцитираните разсъждения на Фуко са разгърната илюстрация на метафората, с която Пинтър обяснява в едно интервю творческите си търсения.

²⁷ Ibid.

²⁸ Мишел Фуко, *Думите и нещата. Археология на хуманитарните науки*, София, 1992.

Когато го попитали за какво става въпрос в неговите пиеси, той отговорил: „За невестулката под шкафа за коктейли”²⁹. В сравнителен план – извеждането на ежедневния предмет от неговото практическо предназначение в пиесите на Пинтър, натоварвайки го с допълнително, понякога дори генериращо действията значение, може да бъде сравнено с ефекта на разкъсаната връзка означаемо-означаващо или дума-предмет в картините на Магрит. И в двата случая на зрителя е отнет всекидневният опит и знание и той е поставен в състояние на тревожност поради факта, че трябва да премине през непозната територия.

Друг творчески подход, който Пинтър и Магрит използват, за да постигнат ефекта на несигурност и безпокойство, е суспендирането на господстващата позиция на субекта в релацията субект-обект. В някои пиеси на Пинтър персонажите, респективно основните фигури в платната на Магрит (например в картините „Синът на човека”, „Човекът на морето”, „Човешкият син”, портретната му живопис), обектът и субектът са два елемента на опозиция, която непрекъснато променя контролиращия елемент поради изтънената връзка между тях. Освен отнемането на господстващата роля на субекта двамата творци използват и изненадващо въвеждане на предмети, предлагат непонятни, често парадоксални релации между субект и обект – похвати, блестящо реализирани в картините на Магрит. Пинтър от своя страна често фокусира вниманието на персонажите си върху ежедневен предмет, като завихря около него необичайна енергия. Примерите са многобройни, но тук ще приведа само няколко за илюстрация:

Героите от пиесата „Завръщане у дома” са обсебени от един голям стол, който се превръща в символ на власт и господство, а от друга страна, често пренареждат мебелите в стаята, което създава усещане за нестабилност и безпокойство в тях самите. Чантата, която носи гържавният служител от пиесата „Планински език”, е знак на власт и потисничество. Съдържанието ѝ никога не се разкрива, което засилва усещането за надвиснала опасност. В „Любовникът” съпружеска двойка разиграва сложни сексуални фантазии помежду си: в една от тях съпругата играе ролята на проститутка, доставена на съпруга в сандък, съдържащ в себе си скритите желания и тайни. Часовникът в пиесата „Стари времена” не само отмерва изтичащото време, което архетипно е свързано с чувството на тревога заради приближаването на смъртта, но функционира и като механизъм, показващ различното възприемане на времето и случките от миналото от страна на героите.

Функцията на обектите при Пинтър и Магрит

Резултатът предизвиква не само удивление и тревога у зрителя и читателя, но и нещо много повече: странното извеждане приоритетно на характеристики на предметите, възприемани от нас за даденост, разкрива пред нас

²⁹ Цит. по John Russell Taylor, *A Room and Some Views: Harold Pinter*, in: John Russell Taylor, *Anger and After. A Guide to the New British Drama*, London, 1966, p. 285.

непознати и парадоксални взаимовръзки. Ефектът от разкриването на тази мистично-тревожна потенция на предметите е размиването на границата между жива и нежива материя, което ги „надарява” със значимост и агресивност, произлизаща сякаш от тях самите, а не от въображението на твореца, който ги е експонирал по този определен начин.

Заради интердисциплинарното разглеждане на предложената тема е препоръчително и дори наложително да бъде привлечен като инструмент за интерпретация и терминът „отстранение” (на руски „**остранение**”) на Виктор Шкловски, който той дефинира като когнитивно-емоционалното състояние на подновена осъзнатост, когато познатото е представено по необичаен начин.

Защото Онова, което наричаме изкуство, съществува, за да ни върне усещането за живота, да ни накара да почувстваме нещата, да направи камъка каменен. Целта на изкуството е да създаде усещането за виждане, а не само за разпознаване на нещата; методът на изкуството е „остранение”, заявява Виктор Шкловски в най-известното си есе, „Изкуството като похват” („Искусство как прием”), написано преди сто години и публикувано през 1917 г. Ако превърнеш обичайното в нещо странно, можеш да покажеш нещо пренебрежнато в него – нещо, което може да открие нов път на мисълта.³⁰ Според Шкловски обичайното възприемане (и познание) на предметите функционира като глазура на познатост, която покрива (и в крайна сметка замества) обектите, чиято истинска същност е прикрита от тази обвивка на предварително усвоени знания за тях. Остранението е именно този процес, който изважда предмета от областта на неговото автоматизирано възприемане и изтръгва вещта от асоциациите, с които тя е обичайно обвързана. Когато този процес е успешен, той довежда до разкриването на предмета така, сякаш го виждаме за първи път. Това разграничение между художествения език и всекидневния език се отнася според Шкловски за всички художествени форми. Изкуството трябва да прави предметите „непознати”, да затруднява формите, за да увеличи трудността и продължителността на опознаването, защото именно процесът на възприемане е естетическата цел и той трябва да бъде удължен.³¹

Концепцията на Шкловски за „отчуждението” (известна също като „дефамилиаризация”) е литературна техника, която включва превръщането на познатото в непознато, за да се насърчат читателите да видят света по нов начин. То е удивление пред света. Според Шкловски ние сме склонни да се обезчувстваме към заобикалящия ни свят, тъй като сме прекалено запознати с него. Преставаме да виждаме нещата такива, каквито са в действителност, защото сме свикнали с тях. Като използват отчуждението, писателите могат да нарушат тази тенденция и да провокират читателите си към рефлексия.

³⁰ <https://www.opojaz.ru/manifests/kakpriem.html>.

³¹ Ibid.

Очевидна е близостта между теорията на Хайдегер и тази на Шкловски, които настояват, че само изтръгването на обекта от неговите познати контексти го прави истински видим и присъстващ. Понятието на Шкловски е свързано и с понятието на Фройд за странното. Тази връзка може най-ясно да бъде разпозната в изкуството и литературата. За Фройд странното в литературата е широко разпространено и има най-различни проявления. Много често писателят се преструва, че се движи в света на обикновената реалност и ситуира в сюжета свържестествени събития като оживяването на неодоушевени предмети, като по този начин отчуждава читателя и провокира чувството на безпокойство. Близостта в теориите на трима изявени учени на XX в., касаеща функцията и същността на обектите, както и на двама гениални творци като Пинтър и Магрит, е емблематична за новия подход на изкуството и литературата към вещта и нейната роля във връзката субект-обект и субект-битие.

ЗаклЮчение

Изкуството на Харолд Пинтър и Рене Магрит е пряк израз на културно-историческите промени, настъпили през XX в. Творци от техния ранг реагират на този нов свят, в който науката, както ни напомня физикът Нилс Бор, подобно на реалността, ни изправя пред парадокси и мистерия, в които субектът е лишен от старите, познати и сигурни връзки с обектите, които го заобикалят, и още повече – отнета му е ролята на суверен. Сартр ще изостри до абсурд темата, като наруши кода на обозначаване и изтрие възможността за познаване на обекта поради изличаване на границата субект-обект. Екзистенциализмът на Сартр изисква и полага в предмета претенция, която не може да бъде удовлетворена: вътрешването във „вътрешния“ мир на предмета и изискването той да притежава свобода (като човека) и да се самоопределя във всеки един момент на своето съществуване. Автономията и „агресивността“ на вещите са специфични за театъра на Бекет и представителите на абсурдизма, както и за живописиста на Джорджо де Кирико и сюрреалистите.

Този процес на разколебаване или субверсия в основата на парадигмата субект-битие е характерен и за художествения стил на Харолд Пинтър и Рене Магрит, който се отдава напълно на идеята си да визуализира мистичното в обектите и по този път да постигне радикалната друкост на реалността. В картината „Ключът към сънищата“ (1930 г.) шест различни предмета са подредени в кутии, за да внушат таксономия. И все пак между гумите, изписани под предметите, зрителят не може да открие никакво съответствие – имаме пълно несъответствие между означаемо и означаващо. Нещо повече: и най-богатото въображение би останало отчуждено от каквато и да е била алегорична връзка между луна и обувки или чук и пустиня. За подобни парадокси, които са обичайни за художествения стил на художника, самият Магрит споделя, че според него подобен съюз отваря пространства, които разкриват основната тайна на света. Изкуството за мен не е самоцел, изповядва художникът, а средство за предизвикване на тази мистерия, подобна

подривна дейност, разрушаваща обичайната връзка гума-предмет, има за цел да ни покаже измамността и несигурността на човешкото възприемане на реалността, да ни провокира да търсим какво се крие зад непонятни на пръв поглед връзки между субект и обект или между различни обекти. Репрезентирайки го по блестящ начин в изкуството си, Рене Магрит и Харолд Пинтър извеждат на преден план проблема за иманентността и скритата дълбочина на материалните обекти – онова, което е отвъд името и функцията на предмета.