



**communitas**  
foundation

# ХРИСТИЯНСТВО КУЛТУРА

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

**Редакция**  
София 1000, бул. „Патриарх Евтимий“ № 22  
Тел.: 02 981 0555  
e-mail: hkultura@abv.bg

**главен редактор:**  
проф. Момчил Методиев

**редакционен екип:**  
Димитър Спасов

Тони Николов

Сандра Керелезова

**оформление:**  
доц. Чавдар Гюзелев  
Николай Киров

**разпространение:**  
Стефан Банков

**печат:**  
Печатница Digital Print Express.

През 2025 г. списание *Християнство и култура* излиза в 10 броя и се подготвя от два редакционни екипа.

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

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

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

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

© „Християнство и култура“, 2025.

Непоръчани от редакцията ръкописи и материали не се връщат и съхраняват. Всички права са запазени!

Цена 5 лева.

Интернет издание с пълен архив на списанието:  
[www.hkultura.com](http://www.hkultura.com)  
ISSN 1311 – 9761

Броят е илюстриран с фотографии на Иван Шишиев от поклонението пред покойния папа Франциск в Рим.

# ХРИСТИЯНСТВО

година XXIV/2025/брой 4 (201)

## съдържание

# КУЛТУРА

<b>In Memoriam: папа Франциск</b>	<b>5</b>
<hr/>	
Една съдба – разговор между папа Франциск и Доминик Волтон	
<b>Актуално</b>	<b>11</b>
<hr/>	
Църквата и студентският бунт	прот. Владан Перишич
<b>Християнство и съвременност</b>	<b>15</b>
<hr/>	
От комунизма до Христос – разговор с Йоан, Архиепископ на Албания	
<b>Дебати</b>	<b>24</b>
<hr/>	
Съвременната космология в християнска перспектива	Тодор Велчев
Мечти за свръхчовеци: новите реакционни ницшеански фантазии	Никълъс Е. Лоу
<b>Християнство и история</b>	<b>43</b>
<hr/>	
Томас Мюнцер като проповедник на социално християнство	Вениамин Пеев
<b>Разговор в редакцията</b>	<b>57</b>
<hr/>	
Постигнах вътрешно равновесие едва когато стигнах до Тайната на Причастието – с Мартин Славов (Колумбиеца) разговоря Сандра Керелезова	
<b>Съвременно богословие</b>	<b>63</b>
<hr/>	
Да, дойди, Господи Иисусе!	протопр. Н. Афанасиев
Предизвикателства пред раннохристиянската идентичност през I век	о. Теодор Стойчев
Троицата и Въплъщението в богословието на блаж. Августин	Димитрина Чернева
<b>Нови книги</b>	<b>123</b>
<hr/>	
Преговор към Монсеньор Ронкали. Изкуството на срещата от Лоренцо Ботруньо	карг. Франческо Каповила
<b>Галерия</b>	
<hr/>	
В памет на папа Франциск	

**Абонирайте се за списание**

# ХРИСТИЯНСТВО КВАТУРА

**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/>

Папа Франциск е роден със светското име Хорхе Марио Берголио на 17 декември 1936 г. в Буенос Айрес и е едно от петте деца в семейството на железопътен работник с италиански корени. Учи в семинарията във Вила Девото и малко след завършването ѝ – на 11 март 1958 г., встъпва в Обществото на Исус (Оргена на йезуитите). Завършва най-напред философия, след това литература и психология, а накрая става професор по теология. От 1980 г. е ректор на семинарията в Сан Мигел, а по-късно пише докторска дисертация в Германия. Провъзгласен е за кардинал през 2001 г. На конклава, свикан след оставката на папа Бенедикт XVI, е избран за римски папа на 13 март 2013 г. и приема името Франциск (Franciscus) в чест на свети Франциск от Асизи. Папа Франциск се спомена на Светли понеделник – 21 април 2025 г. Предложеният тук откъс е от заключителната глава на книгата *Политика и общество* (2017) – разговори между папа Франциск и френския социолог Доминик Волтон.

## ЕДНА СЪДБА

**Доминик Волтон:** Кое е личното или колективно събитие, което най-много е белязало живота ви?

**Папа Франциск:** Личният факт е едно; колективният факт е съвсем друго.

**Доминик Волтон:** Да, така е. Да кажем тогава лично вас и света?

**Папа Франциск:** Има нещо, което още от дете ме е карало да страдам много. Това е омразата, войната. И омразата на другия. Когато осъзнах омразата на едни хора към други, това ми причини страдание. В световен план това е омразата и войната. Но радостта, която изпитах, когато свърши Втората световна война... разказах ли ви за нея?

**Доминик Волтон:** Да.

**Папа Франциск:** Майка ми и съседката имаха навика да разговарят през оградата, качвайки се на един стол... В този ден, спомням си го, сякаш е било вчера, тази госпожа извика на майка ми, докато бях на двора: „Войната свърши, войната свърши!“ И аз изпитах радост, такава радост... Роден съм през 1936 г., а войната приключи през 1945 г., не знам дали това е най-важното събитие, но е опит, който никога няма да забравя. Когато има омраза, аз страдам. Включително и омраза у мен самия като грешник, много пъти съм я изпитвал към другите.



Снимка: Еггар Хименес, Wikimedia.org

**Доминик Волтон:** Заради убитите свещеници или християни от Изтока, заради отец Амел, убит през лятото на 2016 г. във Франция?

**Папа Франциск:** Това е болка.

**Доминик Волтон:** Какво ви вълнува най-много в живота?

**Папа Франциск:** Проявите на нежност ме карат да се чувствам добре, разбирането, прошката... Не само в религиозното поле. Навсякъде. Когато бях дете и видех хора да се карат, страдаха. Точно обратното е при нежността... Нежността е нещо, което ми носи умиротворение.

**Доминик Волтон:** Какво най-силно може да ви разгневи?

**Папа Франциск:** Несправедливостта. Егоистичните хора. Гневя се и на себе си, щом се окажа в подобна ситуация. Но най-вече несправедливостта. Когато се случи да постъпя несправедливо към някого, ми е потребно доста време, за да повярвам, че Господ ми е простил, след което искам прошка и се опитвам да поправа сторената несправедливост. Но има несправедливости, които е невъзможно да се поправят в живота. И те са най-ужасяващите.

**Доминик Волтон:** Вашият най-голям недостатък?

**Папа Франциск:** Не знам как да го кажа, но... това е тъкмо обратното на онова, което мислят за мен. Имам склонност да търся лекото и към леност.

**Доминик Волтон:** А качеството? Вашето най-съществено качество?

**Папа Франциск:** Качеството... Бих казал, че обичам да слушам другите. Защото откривам, че всеки живот е различен. И че всяка личност има свой път. Да слушаш. Не за да бърбриш, за да съдиш, а за да се отвориш към други начини на живот или различни успехи... Необходимо е търпение, особено за да изслушаш някои възрастни хора, които като че ли повтарят едно и също. Това търпение ми идва естествено.

**Доминик Волтон:** Казвате, че леността е ваш недостатък?

**Папа Франциск:** Склонност.

**Доминик Волтон:** Кога сте били мързелив в живота?

**Папа Франциск:** Не знам, но...

**Доминик Волтон:** Според мен никога. (Смее се.)

**Папа Франциск:** Когато бях дете, без съмнение, после докато бях млад: опитвах се да взема изпит или да изкарам контролно с възможно най-малко учене...

**Доминик Волтон:** Да, както всички деца. Но днес? Кой е днешният ви недостатък?

**Папа Франциск:** Толкова много са!

**Доминик Волтон:** Да, знам това, но то е за изповедника. Кажете един.

**Папа Франциск:** Споменах тази склонност в моя темперамент, срещу която трябва да се боря.

**Доминик Волтон:** Но това е толкова латиноамериканско...

**Папа Франциск:** Да, би могло и да е така. Не съм мислил за това, но е възможно. Ала не мога да го изрека, защото ще ми избогат очите!

**Доминик Волтон:** Ние, европейците, сме твърде забързани и тревожни. Познавам Латинска Америка и онова, което винаги ме е смайвало там, това е радостта. В Аржентина има такава радост и спокойствие в живота. В Европа отдавна няма такава радост и спокойствие. Имало е две световни войни, които през последните петдесет години са в основата на сблъсъка Изток-Запад. Носите в себе си това като стил, има го във вашия понтификат, но не си давате сметка. Йоан Павел II е трагичен, Бенедикт XVI също, а вие като

латиноамериканец сте много по-„лежерен“... Това се вижда и някои католици традиционалисти не го оценяват... Смейте се по-лесно, отделяйте повече време, за да изслушвате хората.

**Папа Франциск:** Не мисля, че това идва единствено от мен самия или от латиноамериканските народи. То е свързано и с факта, че има млади църкви. А младите църкви са по-свободни в поведението си. В Африка например, където има инкултурация на религията чрез танц, не могат да отслужват месци, по-кратки от три часа! Така е в младите църкви. В Европа църквите са стари. Вие имате християнство на 2000 години. Не казвам остаряло християнство, а старо в добрия смисъл на думата. Давам само един пример, за да разберете какво искам да кажа. Когато доброто вино остарее, то става чудесно! А когато остарее лошото вино, то се превръща в оцет. Европа, това е доброто вино. Тя е станала *опеја*, както се казва на испански, сиреч най-доброто. Но от друга страна, това ѝ отнема нещо от спонтанността и свежестта.

**Доминик Волтон:** Обичайно и исторически папите не говорят много, те говорят официално. Вие говорите много. Силно сте медиатизиран и сте извънредно популярен. Моят въпрос е: няма ли риск от разлом между личните ви слова и официалната ви позиция? Или го правите целенасочено, за да въведете друг тип комуникация, много по-директен и не така институционален?

**Папа Франциск:** Смятам, че благоразумие е необходимо. Но не „хладно“ благоразумие, а такова, което позволява да проумеем докъде може да се говори и докъде не бива да се стига. Имало е реакции и самият аз съм правил грешки. Заблуждавал съм се един-два пъти заради моя начин, по който обяснявам нещата.

**Доминик Волтон:** Откакто сте папа?

**Папа Франциск:** Да, оттогава. Изказвания в самолета. Два или три пъти съм правил грешки.

**Доминик Волтон:** В самолета е опасно. Журналистите са там, на живо. И търсят забраненото. Те обичат това. В същото време е смело, че сте заемали позиция. Журналистите започват да ви „ядат“, после го разпространяват. За вас, както и за някой гържавен глава, това може да бъде опасно. Обичат ви, защото сте пряк, но има един ден, в който ще си кажат *basta* (стига толкова). Въпросът е: кога?

**Папа Франциск:** Има неща, които не мога да изрека. Защото знам, че би било липса на възпитание или на благоразумие. Както има и тайна, която трябва да съхраня. Но което мога да кажа, го казвам. И е вярно, че някои са скандализирани от това.

**Доминик Волтон:** Щастлив ли сте?



**Папа Франциск:** Да, щастлив съм. Аз съм щастлив. Не да бъда папа, а защото Господ ми е дал това и се моля да не правя глупости...

**Доминик Волтон** (*смее се*): Внимавайте, без много глупости! А кое е основното, което ви прави щастлив, откакто сте папа?

**Папа Франциск:** Да се срещам с хора.

**Доминик Волтон:** Както винаги!

**Папа Франциск:** Когато съм на площада.

**Доминик Волтон:** Другояче казано, когато излизате от „затвора“. (*Смях.*) Вие сте един от редките персонажи в света, натоварени с толкова символна отговорност. Когато папата каже нещо, то е световно. От време на време не се ли плашите от тази символна власт?

**Папа Франциск:** Никога не съм изпитвал тревога, но когато се качвам в самолета заедно с журналистите, имам усещането, че слизам в ямата с лъвовете. И започвам да се моля, после се опитвам да бъда изключително точен.

**Доминик Волтон:** Аржентина липсва ли ви?

**Папа Франциск:** Не, не. Даже е странно. Дойдох в Рим с малко куфарче и обратен билет, защото според мен нямах никакъв шанс, имаше три или четири „големи“ имена... За букмейкърите от Лондон бях на 42-ра или 46-а позиция. Те казваха, че този Берголио ще донесе от Латинска Америка визия, която ще

позволи да бъде избран следващият папа... Когато нещата се промениха буквално за часове, усетих голямо умиротворение. Мисля, че този мир е дар от Господа. Мисля, че заради това Аржентина не ми липсва чак толкова много.

**Доминик Волтон:** Защо през цялото време настоявате да се молят за вас?

**Папа Франциск:** Защото имам нужда от това... Поддържа ме молитвата на народа. Наистина.

Превод от френски: Тони Николов



Отец Влаган Перишич е роден през 1956 г. и е доктор на философските науки. Докторската му дисертация е на тема: „Рецепцията на древногръцката философия в ранната патристична мисъл“. Той е професор в Православния богословски факултет на Белградския университет и ръководител на Катедрата по патрология. Преподава патрология, богословска епистемология, онтология и *Fides et ratio*. Той е ставрофорен протойерей на Сръбската православна църква. Член е на Сръбското философско дружество, на Обществото за антични изследвания на Сърбия, на International Association of Patristic Studies и Saint Irenaeus Joint Orthodox-Catholic Working Group. Автор е на монографии, студии и статии, по-важните от които са: *Кръстопътища: изследвания по древногръцка и християнска философия (Раскришћа: студије о јелинској и хришћанској философији, 1996)*; *И вяра, и разум (И вера и разум, 2009)*; *От богословска гледна точка (Са теолошке тачке гледишта, 2010)*; *Игнатий Антиохийски, епископ – мъченик – богоносец (Игњатије Антиохијски: епископ – мученик – богоносац, 2012)*; *Богословски изяснения: неконвенционален наръчник по православно богословие (Theological Disambiguations: An Unconventional Handbook of Orthodox Theology, 2012)*.

**Прот. Влаган Перишич**

## ЦЪРКВАТА И СТУДЕНТСКИЯТ БУНТ<sup>1</sup>

Какво толкова има в тази сръбска реалност – мрачна и зловеща поради ширещата се така дълго престъпност и всеобщо безразсъдно ограбване от страна на властимащите, както и поради „мърдото“ мълчание, обръщането на главата и „занимаването със своите дела“ от страна на останалите (все едно дали поради егоистични интереси, или от страх) – какво толкова има в тази смазана от духовна нищета и несигурност Сърбия, което на практика бунтовните студенти и ученици жадуват? Кое е онова, за което толкова плаче сръбската младеж? Отговорът на този въпрос може да бъде различен – в зависимост от това от коя страна се подхожда към него. А към него подхождат и политически, и социологически и пр., и пр. Тук аз ще се опитам да интерпретирам техните протести от един ъгъл, който не е широко разпространен в сръбското общество, а именно – богословския. Погледнато богословски, всички тези удивителни, интелегентни и храбри сръбски младежи търсят едно-единствено нещо и това нещо е божественото. По същество всички те жадуват за рай. Как обаче? Не виждаме това да присъства в нито

<sup>1</sup> Perišić, V. „Church and student rebellion“ – <https://vreme.com/en/razno/crkva-i-pobuna-studenata/>. Б.нр.

една подадена петиция, такъв лозунг не е издигнат от никого. И все пак... Сътворявайки човека по Своя собствен образ, Бог, Който е Благо, Правда, Милост и Истина, която като Път води към вечния живот, е всадил в него неизличим копнеж по Себе си, по живота с Него. Този импулс, този най-дълбинен стремеж към възможно най-тясната връзка с Бога и нещо повече, към вечното единение с Него, човекът носи някъде дълбоко в подсъзнанието си (някои биха казали в колективното несъзнавано). И макар и несъзнаван, този подтик е извънредно силен побудител и мотивираща сила за много от нашите мисли и нашите действия – още от самото начало на съществуването на човека. Вярвам, че това е така и сега.

## Търсене на рая

Нека сега се върнем към сръбските студенти. От християнска гледна точка винаги, когато протестираме срещу неправдата, ние всъщност търсим справедливо водителство от Бога (нали Сам Иисус казва, че „гладните и жагите за правда“ са блажени<sup>2</sup>). Разбира се, студентите (както вярващите, така и атеистите) ще кажат, че те искат само съдебната система в Сърбия да работи съгласно конституцията и закона. И погледнато от гледната точка на нормалното функциониране на държавата, те ще бъдат прави. Ако обаче това се погледне богословски (което не обезсилва предходното, а само го допълва), навсякъде, където правосъдната система функционира както трябва, ние сме с една стъпка по-близо до начина, по който Бог иска от нас да уреждаме нашите взаимоотношения. Или, казано с други думи, в общество, където царува правдата, ние сме по-близо до Бога и до Неговия рай. Така всеки път, когато изправяме гръб и вдигаме глава, ние се доближаваме до предопределеното ни от Бога достойнство на словесни същества (защото, както добре го е отбелязал поетът, „вечно приведената глава в определен момент започва да пасе“, или, с други думи, да регресира от словесно към несловесно същество). По същия начин всеки път, когато – като по-слаби – оказваме съпротива на по-силния, ние заемаме божествена позиция („силата се в слабост проявява“, както казва отново Иисус<sup>3</sup>). И всеки път, когато за нас истината е свещена, ние със сигурност сме на Божия път (защото, както казва също Иисус, „Аз съм истината“<sup>4</sup>, а сатаната е „баща“ – сиреч изворът и побудителят на всяка лъжа<sup>5</sup>, а в сръбското общество ги има твърде много такива). Всеки път, когато отстояваме добрите закони и справедлив порядък, ние всъщност отстояваме повече присъствие на божественото, което носи светлина, справедливост, мир и изначална сигурност в нашето всекидневие, което е демоничен хаос и тъмнина. Защото, както казах, стремежът ни към божественото е дълбоко запечатан в подсъзнанието на всеки човек

<sup>2</sup> Срв. Мат. 5:6. Б.пр.

<sup>3</sup> Виж: 2 Кор. 12:9: „... Но Той ми рече: стига ти Моята благодат; защото силата Ми се в немощ напълно проявява“. Б.пр.

<sup>4</sup> Виж: Иоан. 14:6: „Каза му Иисус: Аз съм пътят и истината и животът“. Б.пр.

<sup>5</sup> Виж: Иоан. 8:44: „... Ваш баща е дяволът; и вие искате да изпълнявате похотите на баща си. Той си беше открай човекоубиец и не устоя в истината, понеже в него няма истина. Кога говори лъжа, своето говори, защото е лъжец и баща на лъжата“. Б.пр.

(бил той вярващ или атеист), така че никой не може (нито пък трябва) да спира този стремеж. Този божествен рай, който ние не можем да достигнем в този живот, но и който не можем да престанем да търсим, нахлува в живота ни с редки, но силни усещания за удовлетворение и пълнота, когато ние успяваме да организираме съвместния си живот справедливо, добродетелно, мирно и правдиво. Е, точно това е, което казва, че иска да стори сръбската младеж, която протестира против беззаконието и неправдата. И макар и да е вярно, че раят не може да бъде намерен в този свят, вярно е също така, че в този свят той започва да бъде осъзнаван и това се случва всеки път, когато ние честно търсим справедливост, истина, състрадание, мир, човеколюбие, любов...

### **Ролята на Църквата в променянето на света**

Дали пък Църквата не може да помогне на студентите и учениците в борбата им за господството на закона (като едно галечно отражение от божествената справедливост, царяща на Небесата)? И по какъв начин? Как Църквата може да промени едно общество, което е разделено и поляризирано, в хуманно и справедливо общество? Единственият отговор е: Църквата може да промени света само давайки пример („По това ще познаят всички, че сте Мои ученици (ще рече – християни), ако любов имате помежду си“ – казва отново Иисус)<sup>6</sup>. Посредством пример следователно на любов и милост, на състрадание и справедливост. Както и до известна степен със собственото си слово, но само в случай че то е искрено и истинно. И особено ако тя е също така и безстрашна.

В тази връзка добре е да помним колко високо оценявана е била някога в Църквата т.нар. *παρρησία*, смелостта да се говори свободно и открито и да се казва истината право в лицето на властимащите, т.е. на тези, които са далеч по-могъщи от нас. Затова защото – подсецам ви – истината е свещена, тъй като е божествена. В древните и славни времена на Църквата се е смятало, че *παρρησία* (смелостта) е необходимо качество на всеки, който е искал да бъде начело на Църквата като епископ. И не само за да може да се казва истината в лицето на неправедните управници, а и за да може Църквата непоклатимо да отстоява истината, с цялата си мощ да защитава слабите, лишените от права, унизените. Да може да защитава тези, които са били изтласквани в периферията на обществото само защото са били политически неподходящи или икономически слаби. А затова и епископите, но също и презвитерите, и дяконите, и миряните – всички въобще християни са длъжни да поставят справедливостта и човечността над собствения си комфорт, над своя личен мир и самодостатъчност и самодоволна изолация. И че не трябва, прикривайки истината, да остават безмълвни пред неволите на тези, които са им поверени, защото безмълвието е един пределно ясен избор – понякога по-гласовит от каквито и да било думи. А неволята е не просто угнетяване на клетите, а и – може би дори още повече – правосъдна система, в

<sup>6</sup> Иоан. 13:35. Б.пр.

която те не могат да получат справедливост. А най-важното от всичко е, че за библейския Бог обетът, даден към угнетените, е нещо, което засяга и лично Него. А щом засяга Него, нима е възможно да не засяга и онези, които са Неговите застъпници в този свят?

Църквата също така трябва да нарича нещата с истинските им имена. Лъжата не ще да престане да бъде лъжа, в случай че Църквата я представя като истина посредством умела демагогия и жонглиране с думите – за чужда сметка. Нито несправедливостта престава да бъде несправедливост, когато пропагандни медиуми описват едно корумпирано и заплашително правосъдие като справедливост. И тук никакво извинение за страхливото и опортюнистично мълчание пред чистото зло не би помогнало, защото църква, чиито членове не са свободни и смели да казват това, което мислят, не е Църквата на Христос.

И накрая, аз работих като професор в Белградския университет в продължение на тридесет и три години и не познавам нито една група от обществото по-добре, отколкото познавам студентите, нито обичам някого повече, отколкото обичам студентите. Скъпи студенти, искам да ви открия една християнска истина и тя е, че доколкото вие се борите за истината и справедливостта, вие сте с Бога и Бог е с вас. И не е най-важното нещо дали истината и справедливостта могат да бъдат осъществени в един свят като нашия – винаги и навсякъде. Понякога могат, а понякога не могат. Това обаче, което е най-важното, е, че винаги съществуват хора, за които истината и справедливостта са нещо свещено, за което ще стоят твърдо и непоколебимо, изправяйки се пред всеки един насилник, който ги погазва и злоупотребява с тях. Най-важното е, че надеждата за тяхното осъществяване не е нещо, което е безоснователно, и че вие не сте сами в любовта към истината и справедливостта. И тук аз нямам предвид тези от нас, които ви подкрепяме с цялото си сърце. Повече от всичко, винаги, когато вие честно търсите истината, Бог е с вас. Винаги, когато искрено се борите за справедливостта – Бог е с вас. Независимо дали вие си давате сметка за това, или не. Независимо дали вие вярвате, или не. За вас не е задължително дори и да вярвате в Бога. Дотолкова обаче, доколкото вие вярвате в истината и в справедливостта, Бог вярва във вас. А какво повече от това бихте могли да си пожелаете?

Превод от английски: Борис Маринов

Албански архиеп. Йоан е роден през 1956 г. в Тирана в семейство на мюсюлмани. Кръщава се тайно през 1979 г. от свещ. Козма Кириос, който по-късно става епископ на Аполония. На няколко пъти е бил застрашен от арест заради принадлежността си към забранената по онова време православна вяра в страната.



Работи в психиатрична клиника в Тирана, в отделение за рехабилитация

чрез трудовата терапия, а след пагането на комунистическата власт през 1990 г. получава стипендия и заминава за САЩ, за да учи в Гръцкия православен богословски институт „Светият Кръст“ в Бостън. След като завършва обучението си, за разлика от други свои сънародници, изявява желание да се върне обратно в Албания и е окуражен за това от самия архиеп. Анастасий. През 1994 г. се завръща в родината си, приема монашество и е ръкоположен за йеродякон и йеромонах от архиеп. Анастасий. През следващата година отново заминава за САЩ, за да продължи обучението си със следдипломна специализация по богословие, а през 1996 г. се завръща окончателно в Албания. Назначен е за помощник-ректор на Духовната семинария „Възкресение Христово“ в Дуръс (Драч).

През лятото на 1998 г. архим. Йоан е ръкоположен за епископ и е избран за митрополит на Корча. Като Корчански митрополит, десетилетия наред той развива активна дейност в подкрепа на православната общност, в междухристиянския и междурелигиозния диалог, инициира множество милосърдни проекти, сред които и кухни за бедни. Превежда съчинения на светите отци на албански, сред които *За Светия Дух* на св. Василий Велики. Първият му авторски богословски труд е посветен на православната догматика.

След кончината на архиеп. Анастасий, на 16 март 2025 г. митрополит Йоан е избран за новия предстоятел на Албанската църква, а на 29 март се състоя и неговата интронизация.

Публикуваме разговора му с Джон Мейкс от *Ancient Faith Ministries*, проведен на 22 ноември 2022 г.<sup>1</sup>, още като митрополит на Корча, което дава възможност да опознаем по-добре личността на новия Албански архиепископ.

## ОТ КОМУНИЗМА ДО ХРИСТОС

**Благодаря на Бога за тази среща. Много са нещата, Ваше Високопреосвещенство, за които бих искал да поговорим. Но мисля, че слушателите биха искали да чуят малко повече за първата ви среща с Христос. Може ли да се върнем към началото? Да ни разкажете къде сте роден, в каква среда...**

Роден съм в Тирана през 1956 г., на 1 януари. Бях част от голямо семейство, бяхме осем деца. Това беше време, в което религията беше забранена, всякаква

<sup>1</sup> [https://www.ancientfaith.com/podcasts/features/from\\_communism\\_to\\_christ\\_metropolitan\\_john\\_of\\_korce/](https://www.ancientfaith.com/podcasts/features/from_communism_to_christ_metropolitan_john_of_korce/)

религия. Но все пак не можете да затворите вратата на Господ. „Дадох ти врата отворени, и никой не може да ги затвори“, казва Господ. Детството ми беше щастливо. Бяхме голямо и традиционно семейство, а аз обичах много да слушам приказки, легенди и митове, да чета. По-късно разбрах, че всъщност това е било пътешествие, търсене, търсене на нещо.

Когато отидох в гимназията, радостта бавно започна да изчезва, налагаше ни се да четем философи, които ти внушават да не вярваш на нещата, които са ти носили радост като дете. Вярата като доктрина не съществуваше по никакъв начин, нямаше нито църкви, нито джамии, нямаше нищо. Тя съществуваше повече като вяра в съществуването на нещо отвъдно.

Бях в четвърти клас на гимназията, тъкмо бях научил френски, когато един приятел на брат ми ми каза: „Вкъщи имам една книга на френски. Ще ти я донеса“. Той нямаше представа що за книга беше това. Оказа се Новият завет. По това време – беше 1974 г., в Албания беше по-лесно да се сдобиеш с динамит, отколкото с Евангелие, ако те хванат с Евангелие, присъдата беше поне 8 години затвор.

Когато прочетох Евангелието, почувствах нещо различно. Усетих, че радостта ми, която изпитвах като дете, се върна. Първите думи, с които се обърнах към Бога в себе си, бяха: „Благодаря Ти, че отново ми върна тази радост“. Така започнах да се интересувам и да търся да прочета нещо повече. Четях много и навремето знаех наизуст почти цялото Евангелие на френски. След това го открих и на албански.

Чрез един приятел бях установил контакт с малка група вярващи от една катанкомбна църква. Страхът беше голям, но все пак съществуваха такива малки групи. Имаше един случай на екзекутиран католически свещеник, защото извършвал тайни кръщения.

### **Наистина ли?**

Разказвам това, за да си представите ситуацията. Свещеникът, при когото отидох, беше героичен свещеник, свят човек, о. Козма от Вльора. Това е граф в южната част на Албания. През целия си живот той е извършил около 3000 кръщения. Той беше част от тази малка група катанкомбни църкви.

Помня как отидох в дома му за кръщението. Синът му остана отвън и наблюдаваше дали няма да дойде някой. Бяхме в мазето, само трима души. Свещеникът, аз и моят кръстник. Радостта им тогава беше голяма, никога друг път не видях такава радост. По това време бяхме жадни, но нямаше вода. Днес има много вода, но хората вече нямат жажда. Понякога двете не вярват заедно.

По това време приех и първо причастие. Искях да стана монах, но по онова време в Албания това беше налудничава идея, защото никой не мислеше, че е

възможно режимът да падне. През 1990 г., когато започна бавното отваряне на страната, много албанци получиха възможност да излязат извън страната и аз бях един от тях. Първо отидох в Италия, а след това в Съединените щати. В САЩ учих в семинарията „Светият Кръст“ в Бостън с подкрепата на Албанската православна църква. Казах им обаче, че ако църквите в Албания бъдат отворени, ще се върна. Те ми казаха „добре“, но не вярваха някой да се върне. И когато завърших семинарията, си помислих, че за Америка с един свещеник повече или по-малко няма да се усети голяма разлика. Но в Албания нуждата от свещеници беше голяма, защото всичко беше унищожено. И реших да се върна.

**Нека се върнем към вашето обръщане. Споменахте как сте прочели Новия завет за пръв път и сте били пленен от него, от думите на Христос и от посланието на Евангелието. Тази катакомбна църква, в която бяхте кръстен, тя православна ли беше?**

Да, може би не го обясних добре. Когато прочетох Евангелието, открих нещо, което мога да нарека психологическа истина, може би се дължеше на начина, по който то беше написано, може би така съм го разбрал и почувствал. След като сте прочели нещо, сте убедени, че е истина. Това не е дело на разума. То е вътрешно убеждение, така го чувстваш. Така че, когато го прочетох, няха никакво съмнение, че това е истината.

В тази малка група всички бяха православни, някои от тях бяха от Корча. Имаше едни свети сестри, много възрастни по това време. Имаше един свещеник от Вльора, имаше и няколко души от Тирана. Посещавал съм сестрите. Наричаме ги сестри, защото бяха сестри по кръв. Посетих веднъж и свещеника във Вльора, когато ме кръстиха и приех първо причастие.

С този свещеник е свързана една красива история. След като се върнах в Албания и бях ръкоположен за епископ, по-късно и той беше ръкоположен за епископ. И аз бях един от тримата епископи, които взеха участие в неговото ръкоположение. Не знам за друг случай, в който епископ да участва в ръкоположението на друг епископ, когато обаче вторият е кръстил! Може и да има, но аз не знам за друг такъв случай.

По това време беше много трудно да се намери такава литература в Албания, но аз мога да свидетелствам, че ако имаш голямо желание да намериш нещо, Бог ще ти открие начина. Така че никои не е лишен от възможността да открие Бога. Ако желанието е голямо, то ще се осъществи. А аз толкова много исках да откроя Стария завет. По това време, както и много други млади хора, се интересувах от древните езици: от етимологията на думите. Търсих книга от Шамполион за египетските йероглифи. Отидох в централната библиотека в Тирана и поисках тази книга. Когато книгата гоиде, служителят си говореше с някого и ми я подаде, без да я погледне. Взех книгата, убеден, че това е книга за Древния Египет. А когато отворих книгата, това се оказа цялата Библия, отново на френски.

Още пазя тази книга и си мисля, че може би ще бъде добре да я върна на библиотеката. Тогава никои не поиска книгата обратно. Ако сте заели книга от библиотеката и я просрочите, ви изпращат известие. Но мен никои повече не ме попита за нея. Може би се страхуваха, че ако сте разчуе, ще ги попитат защо са ми я дали. Не знам какво се беше случило, но вижгате как, ако имате голямо желание да откриете нещо, все пак е възможно да го откриете на най-невероятното място... Както казах в началото, ако Бог отвори вратата, никои не може да я затвори.

**Наистина, никои не може да я затвори. Някои от слушателите като мен, които са малко по-възрастни, помнят годините на комунизма и тогава ние се молихме за нашите братя и сестри в Христа, страдащи под комунистическо управление, да бъдат предпазени от Бога и да получат правото свободно да изповядват вярата си. А вие сте го изживели. Намерихте този Нов завет, прочетохте го, повярвахте му, влязохте в Църквата. Споделете спомените си за посещенията в тази катакомбна църква и за опасностите. Разговоряхте ли за това с близките си?**

Когато приех кръщение, не споделих това със семейството си не защото бяха против, а защото не исках да се страхуват, по това време имаше много страх. Можеше да бъдете осъден за една дума. Не мога да го обясня по-добре, вероятно по това време Господ ни е пазил, защото бях много млад, а говорех за това с по-големите си приятели.

Мога да разкажа една история. Работих дълго време в една психиатрична болница. Това е история, която научих едва в САЩ, където срещнах партийния секретар на болницата, който също беше дошъл в Америка, може би баща му в миналото е бил американски гражданин. И той ми разказа как един ден в болницата пристигнали двама души от Сигурими, тайната полиция. И те поискали да прегледат нашите шкафчета с лични вещи. Такъв беше редът тогава – поискали от директора на болницата и от партийния секретар да отворят определени шкафчета. аз в моето имах Библия, а директорът беше комунист. Беше племенник или роднина на член на Политбюро, а първият му братовчед беше директор на полицията в Тирана. Но той се възпротивил, казал: „Не, той е най-добрият ми работник“. Обадил се на братовчед си, той се обадил на своя братовчед и решили да не се занимават повече. Тогава обаче не знаех нищо за това, научих го много по-късно. Затова си мисля, че Бог ни е пазил.

В друг случай си спомням как, докато работех в психиатрията, четях жития на светиите, вдъхновявах се от тях, исках да им подражавам, тогава бях много млад. Когато си по-възрастен, вероятно започваш да се страхуваш повече! [Смях.] И аз си ги носех с мен. Много пъти ги носих до вкъщи и обратно. Сигурно са си помислили: „Този не е много добре психически“. Може би работата с пациентите в психиатрията ме е предпазила. Възможно е, не съм сигурен. Господ намира различни начини да защити някого. А може и да не съм бил готов да свидетелствам. Бог знае всички тези неща.

Но мога да разкажа и за радостта, която изпитвах по това време, никога не съм изпитвал по-голяма радост в Албания. След 1990 г., когато вече бяхме свободни. През 1992 г. беше най-голямата промяна. Когато започнаха да отварят църквите, никога не съм изпитвал по-голяма радост, както по това време. А радостта е като... Спомням си веднъж как с покойния митрополит Калистос (Уеър) говорихме за радостта. Той каза, че радостта не е нещо характерно за земните хора, тя е Божи дар. Ако е дар, това означава, че тя не е само за нас. Трябва да разберем, че този дар идва от Господа, затова и не е само за нас. Когато казваме, че Бог присъства в нашия живот, това означава, че всички ценности, които идват от Божието учение, трябва да бъдат част от нашия живот. И чрез жертвата можем да получим радост. Няма радост без кръст.

Казвам на много хора нещо, което намирам за важно, защото смятам, че днес ни липсват жертви. Днес има повече егоизъм: всеки мисли за себе си, за себе си на първо място, за страната си на първо място. Виждаме това по целия свят. Етимологията на думата „жертва“ (sacrifice) идва от две латински думи – *sacra*, свят, и глагола *facere*, правя, така че буквално думата „жертва“ означава „правя свят“. Не можете да получите святост без жертва, но жертвата не е крайната цел: целта е възкресението. В това се състои радостта!

### **Това е красиво...**

В този период на страдания и гонения пострадаха много млади хора на същата възраст като мен, на 20 или 24 години, които бяха осъдени почти за нищо. Можем да разберем духа на времето, духа на страх, през вицовете. Имаше един такъв виц, който се разказваше в повечето комунистически страни. Двама затворници си говорят и единият пита другия: „На колко години си осъден?“. Отговор: „На 20 години“. „А за какво?“. Вторият отговоря: „За нищо“. „Лъжеш – казва първият. – Присъдата за нищо е 10 години.“ [Смях.] Този анекдот добре описва духа на времето. Десет години по затвори за нищо, имаше много хора, които бяха преследвани и страдаха.

Сега, когато се замисля, не мога да разбера причината. Всички тези режими, всички тези диктатури, не мога да разбера причината за това. Това е лудост, а за лудостта не може да откриете причина. Но всички те се случват в безбожно общество и са последица от безбожни доктрини. Известният писател Солженицин имаше една статия, която беше озаглавена: „Безбожно общество: начало [на ГУЛАГ]“.

Тези хора бяха мотивирани от омраза, а омразата разрушава всичко, със сигурност омразата не идва от Бога. Нищо не може да се съгради с омраза. Можете да градите само чрез любов. Имаше един румънски свещеник, беше прекарал много години в затвора, а след това беше прогонен от Румъния. Когато заминал на Запад, може би във Франция, журналистите започнали да му задават различни въпроси. Един от тях го попитал: „Защо [комунистите] мразят християните?“. А свещеникът отговорил: „Не, те не мразят само християните. Те мразят всичко. Те се мразят един друг“.

Така че, ако ви води омразата, вие мразите всичко. И обратното: ако имате любов, ще обичате всички останали. Проблемът е какво носим вътре в себе си. Проблемът не е в другите, често ние се опитваме да оправдаем себе си с другите, защото те са лоши. А това е така, защото всъщност ние сме лоши, ние виждаме тези хора лоши. Ако сме добри, ще видим нещо по-различно. Това ни казват светците, чрез живота си, чрез своя свят живот. Те успяват да видят образа на Бога във всяко човешко същество. Това ни липсва, защото сърцето ни не е чисто. „Блажени чистите по сърце.“ Това означава, че може да видите Бога, а виждайки Бога, можете да Го видите във всяко човешко същество!

Ако не виждате Бога в човешките същества, никога не сте видели Бога. Св. Йоан Златоуст е прав, когато казва, че ако не виждаш Христос в просяка на стълбите на църквата, няма да Го откриеш и в чашата. Любовта ни помага да открием всичко това, докато всички идеологии, основани на омразата, са разрушителни. Те ще унищожат и себе си, и хората около тях. Докато светият човек спасява себе си и хората около него.

В днешния свят хората имат нужда от тази любов. Отците на Църквата изразяват същото по различен начин, а архиепископ Анастасий казва, че обратното на любовта не е омразата, а егоизмът. Сега живеем във време на егоизъм, всеки е сам за себе си. Така всеки се превръща в самотник, защото егоизмът ни отделя от другите. Когато Господ казва да обичаме другите като себе си, това е за *наша* собствена полза, защото човекът е общностно същество, подобно на Светата Троица. Има една същност в три лица и човешките същества следват същия пример. Християнинът не може да бъде сам за себе си. Още през втори век Тертулиан изрича известните думи *Unus Christianus, nullus Christianus*. Един християнин не е християнин.

Това трябва да проповядваме на другите чрез нашия опит, всеки човек има собствен опит, свой път, а всички пътища към Господа са красиви, по различен начин, но са красиви. Всичко това ще ни помогне да се разбираме по-добре, защото животът е процес. Миналото влияе на нашето настояще и ни подготвя за бъдещето. В това пътуване трябва да се опитаме да следваме Евангелието дума по дума, защото понякога сме склонни да приемаме само нещата, които харесваме, но не и другите. Ние не трябва да съдим Евангелието.

Трябва да се покоряваме на тези думи, защото те са думите на Лекаря, както лекарят ни съветва кое лекарство да приемем. Може ние да не разбираме защо, но той знае по-добре от нас, защото Господ със сигурност е най-добрият лекар. Когато ни казва нещо, макар и то да изглежда много трудно, то е за наша полза. В Евангелието има много трудни думи, но това е единственият начин да бъдем изцелени. Защото сме болни.

Св. Йоан Златоуст казал веднъж на хората в църквата – и тези негови думи са важни за всички нас: „Ако някой от вас мисли, че е праведен, нека остане извън Църквата. Нямам Евангелие за праведните“. Какъв е смисълът от тези

думи? Те означават, че Евангелието е лекарство, а лекарството е за болните! Светиите са хора, които разбират, че са болни, те приемат лекарството и се изцеляват. А думите „изцелен“ и „свят“ в много езици имат общ корен. Свят и изцелен е едно и също.

Понякога не приемаме лекарството, защото не вярваме, че сме болни. Има две категории хора, които не приемат лекарството: децата, защото не разбират; и хората в психиатрията, които често мислят, че им няма нищо. Ако не го разбираме, може би принадлежим към втората категория. [Смях.] Разбирането за това е първата стъпка към Бога. Имаме нужда, защото сме болни. Бог ни обича не защото сме добри, а защото Той е добър. Той ни подкрепя и ни помага не защото го заслужаваме, а защото е милостив. И разбирайки това, ние Го обичаме, защото не можете да обичате един абстрактен Бог; обичаш някого, когото чувстваш близък, защото разбираш от какво те е спасил и от какво те е изцелил. А липсата на любов към Бога се превръща в липса на любов към хората. (...)

### **След завършването на семинарията „Св. Кръст“ ли бяхте ръкоположен за свещеник?**

След. След като завърших семинарията, се завърнах в Албания. Ръкоположен бях за дякон и за енорийски свещеник от архиеп. Анастасий през 1994 г., а за епископ през 1998 г. Така от 1998 г. досега съм митрополит на Корча.

**Всичко това е една завладяваща история и напомняне за всички нас, че вярата, която живеем в Америка, за мнозина от нас е нещо лесно. Не ни се е налагало да страдаме заради вярата си. Не ни се е налагало да живеем в страх от това да бъдем арестувани. Няма катакомбна църква, за която да се притесняваме, имаме възможността да практикуваме вярата си свободно и открито. Затова е важно да чуем историите на хора, които са преживели това, които по Божията милост са израснали във вярата – харесах вашата аналогия с етимологията на думата „жертва“. Не я бях чувал досега. За мен беше откровение да науча как Бог ползва жертвата за наше собствено спасение и за наше добро.**

Бог, Който е най-добрият сред лекарите, познава най-доброто лекарство и ни го предписва за наша полза, макар и често ние да не съзнаваме това и да се оплакваме. Важно е да осъзнаем, че без него би ни било много трудно. Винаги се молим за мир, но мисля, Ориген беше казал, че времената на мир и благоденствие са благоприятни за сатаната. Затова и когато живеем в мир и не изпитваме лишения, е възможно да си помислим, че можем да живеем сами, че нямаме нужда от друга помощ. Ала това е лъжа, защото не можем да живеем без присъствието на Господа.

Това не означава, че сме против мира, но нашият мир не е външният мир, наш е вътрешният мир. Той е най-важен. В книга на пророк Исаия има такъв стих: „Мир няма за нечестивците“. Казваме: „Мир, мир“, но няма мир. Мирът е само

дума; надделява любовта, когато Господ присъства в живота ни. Интересно е, че думата *шалом* в Септуагинта в този случай е преведена не като „мир“, а като „радост“. „Няма радост там, където има зло“. Така че днес в живота няма радост. Хората могат да имат много неща, но нямат радост.

Когато за пръв пристигнах в САЩ, се шокирах от оплакванията на хората. Оплакваха се от колите си, но имаха най-добрите автомобили. Оплакваха се от болниците, но те имат много по-добри болници в сравнение с мнозина други. Оплакваха се от всичко. Винаги съм им казвал: „Защо се оплаквате? Имате всичко! Какво искате?“. Проблемът е, че не знаят какво искат. Ако имаш легло, хляб и малко грехи, не си беден; може и да не си богат, но не си и беден. Бог не ни осигурява безсмислени неща, осигурява ни най-необходимото. А липсата на благодарност е най-големият грях.

Съгласен съм с о. Шмеман който казва, че оплакването е шепот на дявола. Липсата на благодарност към Бога погубва душата. Това виждаме у християните, които постоянно се оплакват. Ако не се оплаквате, хората ще си помислят, че нещо с вас не е наред! Това се превръща в част от културата.

### **Да, така е.**

Но това е култура, която разрушава. Като християни, ние трябва да изградим култура на признателност и благодарност. И винаги да намираме причина за тях.

Има една такава красива история. Живял някога християнски цар, който имал мъдър съветник. Съветвал го за всичко, не само по сериозни проблеми, и давал добри съвети. Един ден царят рязал ябълка и по погрешка си отрязал пръста. Съветникът имал обичая винаги и за всичко да казва: „Слава Богу“. И когато царят си порязал пръста, той отново казал „Слава Богу“. Царят се ядосал. „Порязах си пръста, а ти отново повтаряш същото.“ Заповядал да хвърлят мъдреца в затвора. А царят отишъл на лов. Ала се загубил и бил заловен и затворен от друг цар – езичник. Езичникът си помислил: „Какво да правя с този цар. Дали да не го принеса в жертва на моите богове“. Изпратил своите жреци при затворника да го видят, но те видели, че му липсва един пръст, затова не можело да бъде пожертван, защото...

### **Той бил несъвършен.**

Да, той бил несъвършен. Не може да бъде принесена несъвършена жертва. Затова езичникът решил: „Ще му даря свободата и ще го направя приятел“. И го пуснал да си ходи. Когато влязъл в двора си, първият въпрос на царя бил: „Какво прави моят съветник?“. А те му отвърнали: „Той благодари на Бога, че е в затвора“. „Доведете го при мен“, казал царят. Довели го и царят му казал: „Разбирам. Отрязал си пръста и това спаси живота ми, затова и беше прав да кажеш „Слава Богу“. Но защо благодариш Богу, че си в затвора?“. А съветникът

отговорил: „Ваше Величество, ако не бях в затвора, щях да съм с вас, а понеже съм здрав, щяха мен да пожертват!“. [Смях.]

Така че винаги има за какво да благодарим. А това носи радост на човека и прояснява ума. Оплакващият се няма ясен ум. С оплакванията разрушаваме живота си и живота на хората около нас. Благодарният ум е ясен, защото не е възможно да познаваш Бога и да не си благодарен. Един от признаците, че сме научили нещо от Него или че сме преживяли нещо е, че сме благодарни. Днешното общество е обзето от болестта на оплакването. Всички се оплакват – млади, стари, бедни, богати – всички просто се оплакват. Църквата и християните трябва да се борят срещу тази култура, защото тя е разрушителна. Тези хора никога не са доволни, независимо какво имат. А хората, които не са доволни от малкото, няма да бъдат доволни и от многото.

**Това са важни гуми, с които можем да завършим. Вдъхновен от вашите гуми, Ваше Високопреосвещенство, си припомням гумите от Писанието, че всичко се случва за доброто на онези, които обичат Бога, и на онези, които са призвани по Неговия замисъл. Вие ни припомнихте и ни показахте това. Бяхте щедър да отделите толкова много от времето си! Искам да ви благодаря и знам, че нашите слушатели също са ви благодарни за тези мъдри и насърчителни гуми и за вашия разказ как Бог е влязъл в живота ви.**

И аз благодаря. Бих искал да благодаря и на всички хора в Съединените щати, защото имах възможност да живея там. Имах възможност да уча там и винаги съм бил благодарен за това. Аз не съм техен съдник, благодарен съм им. Те притежават голям потенциал, но нека се опитваме да ползваме този потенциал за нещо добро, за благо на цялата страна.

Превод от английски: Момчил Методиев

Тогор Велчев е астрофизик и дългогодишен преподавател в катедра „Астрономия“ на Физическия факултет на Софийския университет. През 1990 г. приема християнската вяра след самостоятелно изминат духовен път. Съосновател на гражданското сдружение ХАРТА (2003 г.), което развива духовно-просветна дейност, и редактор във вестник *Зорница*. Изнасял е множество лекции и е участвал в публични дискусии, представящи християнския възглед по редица въпроси от областта на науката, културата и обществения живот.



Настоящата статия е преработена версия на част от доклад, изнесен на международния семинар *Physics vs. Theology: the big questions in the 21st century*, проведен през юни 2022 г. в СУ „Св. Климент Охридски“ в рамките на проекта „Православието и науките по света“ (<https://project-sow.org/>). Някои от целите на семинара бяха да се откликне на подновения интерес към разбирането на връзката между Бога, човека и света и да се обсъди отново взаимодействието между физика и богословие в светлината на въпросите, поставени от най-новите научни и технологични постижения.

**Тогор Велчев**

## СЪВРЕМЕННАТА КОСМОЛОГИЯ В ХРИСТИЯНСКА ПЕРСПЕКТИВА

Фундаменталните научни теории рядко са предизвиквали масов интерес, най-малкото поради сложността си. Това положение, изглежда, започва да се променя в настоящата епоха на всеобщо достъпна информация. Световните, а вече и отделни български медии показват засилен интерес към постиженията на природните науки. А в света на подкастите се наблюдава същински бум от предавания, в които лаици и професионалисти обсъждат дълбоки проблеми на съвременната физика.

На този фон не е чудно, че физичната космология, изучаваща възникването и еволюцията на Вселената, се радва на нарастваща популярност. Понятия като „Големият взрив“, „тъмно вещество“ и „тъмна енергия“ вече не звучат толкова тайнствено и даже са навлезли в попкултурата – достатъчно е да споменем един обичан комедиен ТВ сериал<sup>1</sup>. Същевременно повишеното любопитство на днешния човек към космологията го изправя отново пред светогледни въпроси, занимавали будните умове още от Античността.

<sup>1</sup> [https://en.wikipedia.org/wiki/The\\_Big\\_Bang\\_Theory](https://en.wikipedia.org/wiki/The_Big_Bang_Theory)

Съществувало ли е нещо преди началото на всичко? Можем ли изобщо да говорим за начало на света, времето и пространството в онтологичен смисъл и каква причина може да стои зад това? Поставена ли е някаква (свръх)историческа цел, към която се движи Вселената, и от кого?

На такива въпроси не може да се отговори само чрез методологията на физиката. Те са същностно философски и засягат концепции, неподлежащи на наблюдателна или експериментална проверка. Затова заключенията в духа на сциентизма, че успехите на физичната космология един ден ще направят философската космология излишна, биха били повече от прибързани. Напротив, съвременната наука отваря неподозирани досега възможности да се осмислят философски и богословски както структурата на физичната реалност, така и нейният потенциал за развитие във времето. Това е добра новина за всеки учен, който не възприема професията си само като кариера, а и като поле за разгръщане на своя личен светоглед. И е много добра новина за християнската апологетика, която получава нови инструменти, за да илюстрира думите на ап. Павел, че *невидимото у Бога, сиреч вечната Му сила и Божеството, се вижда още от създаването на света чрез разглеждане творенията* (Рим. 1:20). По-долу ще се спра накратко върху някои светогледни проблеми, поставени от съвременната космология.

## Теорията на „Големия взрив“ и нейните импликации

Раждането на космологията като физична наука практически съвпада с утвърждаването на Общата теория на относителността в годините след края на Първата световна война. През следващите две десетилетия космологията преживява своята „бурна младост“. По безпрецедентен в историята на природните науки начин теоретичните пресмятания и многобройни астрономични наблюдения осигуряват съвместна подкрепа за разработването на един цялостен и последователен модел на космичната еволюция. Първоначално той е наречен „космология на Големия взрив“ от своите опоненти<sup>2</sup> – така те се опитват да покажат не само научната му, но и философска несъстоятелност. С понятието „взрив“ се внушава хаос и разрушение, а не появата на една подредена и подчинена на стройни закони Вселена; *ergo*, самата постановка на модела трябва да звучи абсурдно. Всъщност имаме типичен пример за измамен довод от тип „Плашилото“: създаваш карикатурен образ на тезата на опонента и после я разобличаваш като погрешна. От своя страна, критиците на космологията на Големия взрив изхождат от представата за една вечна или поне стационарна, непроменяща се на големи мащаби Вселена. Концепцията се оказва несъвместима с нарастването на наблюдателните данни за далечните галактики и в крайна сметка, бива изоставена. А иронията на историята е, че от пейоративно определение „Големият взрив“ постепенно се превръща в общоприето наименование на Стандартния космологичен модел.

<sup>2</sup> За пръв път го използва британският астроном сър Фред Хойл (1915–2001).

Съгласно този модел Вселената не е вечна, а има начало *заедно със самото време* преди около 14 милиарда години. Първоначалното ѝ свръхкомпактно състояние се е характеризирало с огромна плътност и температура, а предпоставките за него лежат отвъд възможностите на утвърдените физични теории. Освен това Стивън Хокинг и Роджър Пенроуз разширяват уравненията на Общата теория на относителността, за да включат в постановката пространството и времето: т.нар. *теорема за сингулярността на Пенроуз-Хокинг*. Оттук възниква предпоставката, че самото време би трябвало да има начало, от първоначалната космична сингулярност. Правени са разнообразни опити да се избегне тази предпоставка. Например предлагат се сценарии за съществуването на множество паралелни вселени (*multiverse scenarios*). Или се хипотезира възникването на Вселената от квантови флукутации на вакуума; идея, която бе поддържана от покойния Стивън Хокинг. Но както признава и самият той, така се постулират същности, които не се поддават на научно изследване и даже изобщо не могат да се изведат от други физични принципи.<sup>3</sup>

Изглежда, че проблемът за началото на времето ще си остане извън обхвата на емпиричните или теоретичните решения. По отношение на този проблем един теистичен и един атеистичен възглед са *епистемологично равноставени*, тъй като и двата не могат да издигнат чисто научни доказателства в своя подкрепа. Нарастващите ни познания за природата открояват обаче ясна тенденция: всеки изследван аспект на физичната реалност, на всеки пространствен мащаб, има начало. Това важи за отделната човешка личност, за биологичния вид *Homo Sapiens*, за нашата планета Земя, за нашето Слънце, за самата материя, изграждаща живите същества и неживата природа, и най-сетне, за самото пространство и време. И дори ако приемем спекулативно, че нашата Вселена е имала свой предшественик, някаква тайнствена „Вселена-Майка“, трудно е да се повярва, че последната би била вечна – цялата история на научните изследвания и открития води тъкмо в обратната посока.<sup>4</sup> Ето защо има добри, подкрепени от науката причини да приемем, че *физичната реалност не е вечна* – поне откъм своето начало. Тя е онтологично обусловена, т.е. нуждае се от първопричина, разбираана като основа за нейното съществуване. Протестантският апологет Норман Гайслър (1932–2019) ни обръща внимание, че трябва по-скоро да мислим света не като причинно-следствена верига от ставания, а от *съществувания*. Всяка причина на едно настоящо съществуване трябва да бъде настояща. Причината за едно „ставане“ може да е изчезнала преди следствието си, но Причината за съществуването (в продължително време) трябва да е налична едновременно с това свое следствие. Само „Онзи, Който е“ (Изх. 3:14) може да бъде перманентно настоящата причина на толкова много настоящи съществувания – и то в една Вселена, която е обусловена от някакви изначални предпоставки, заедно със самото пространство и време.

<sup>3</sup> Stephen Hawking, *Brief History of Time: From the Big Bang to the Black Holes*, (New York: Bantam Books, 1988), 136.

<sup>4</sup> Този аргумент е развум от Stephen M. Barr, *Modern Physics and Ancient Faith*, (Notre Dam, Indiana: University of Notre Dam Press, 2003), 58-64 (Ch. 8).

Така, без да навлизаме в подробностите на Стандартния космологичен модел, от християнска перспектива е достатъчно да изтъкнем, че съвременната научна картина на Вселената се съгласува с библейското разбиране и с християнската доктрина за Сътворението *ex nihilo*. Бог е сътворил всичко „в начало“ (Бит. 1:1), призовава несъществуващото към съществуване (Рим. 4:17), всичко чрез Него се гържи (Кол. 1:17) и е съществувало или било създадено (Откр. 4:11). Други два пасажа от Новия завет предполагат също, че времето е било създадено заедно със света, като се позовават на Божията благодат и обещания, дадени *преди вечните времена* (πρὸ χρόνων αἰωνίων; II Тим. 1:9, Тим 1:2). Това библейско разбиране се споделя и от блажени Августин. Интересно е да се отбележи, че то е различно от концептуалната рамка на класическата физика — според нейния идеен баща Нютон първоначално Бог е сътворил пространството и времето, които установява като своеобразна сцена, на която впоследствие ще помести сътворената природа. Релативистичната концептуална рамка, в която пространство-времето е преплетено с материята в неразделен континуум, изглежда по-съвместима с християнската мисъл. Но нека веднага да подчертая, че нямам предвид съвместимост с някакъв „библейски модел на Сътворението“<sup>5</sup>, а просто *концептуално съгласие*.

Стандартният космологичен модел и неговите следствия несъмнено могат да допринесат и за обогатяване на богословските разбирания за творението и за божествения творчески процес. Възникването на Вселената, последователното разгръщане на пространството, времето и – в рамките на теориите на Великото обединение<sup>6</sup> – на самите физични закони, могат да добавят ценни проникновения относно концепцията за Божиите мисли („идеи“) и действия („енергии“), които са иманентни в сътворения свят. Непредставимо огромните пространствени и времеви мащаби на Вселената ни водят към по-дълбоко разбиране на заявлението на псалмопевица, че *небесата проповядват славата на Бога* (Пс. 18:1). Ако Вселената трябва да свидетелства за величието на своя Създател, не бива да се очаква, че тя трябва да бъде съизмерима с човешките мащаби и с човешките ограничени представи. От друга страна, според християнското разбиране тази Вселена отначало е била планирана да се превърне в дом на живите създания и на човечеството – което ни отвежда към друг аргумент, свързан със съвременната физична космология.

### „Антропни съвпадения“ или Антропен принцип?

Успехът на теорията на Големия Взрив вдъхва нов живот на стария космологичен аргумент за съществуването на Бога като Първопричината за възникването на Вселената. През втората половина на XX век особен импулс получава и класическият *телеологичен аргумент*, според който устройството на света и целесъобразността на всичко в него свидетелстват за разумен и мъдър Творец.

<sup>5</sup> Вж. статията на автора на тези редове в *Християнство и култура*, бр. 1 (198), 2025.

<sup>6</sup> Т.нар. Grand-Unification theories (GUTs), които моделират обособяването на фундаменталните физични взаимодействия в хода на ранната еволюция на Вселената.

Импулсът идва отново от развитието на физичната космология. Най-напред австралийският физик теоретик Брандън Картър формулира т.нар. „Антропен космологичен принцип“<sup>7</sup>. Знаменателно е, че това се случва на симпозиум по случай 400 години от смъртта на Коперник: човека, утвърдил научната истина, че Земята се върти около Слънцето, а не обратното. Едно от философските тълкувания на хелиоцентризма в столетията след Коперник е, че щом Земята не е център на Вселената, то и човечеството не би следвало да има уникално значение или място в нея. Понякога това твърдение се нарича „Коперников принцип“, макар че Коперник никога не го е изказвал. Популярната му разказвателна версия гласи: „Ние живеем просто на една малка планета измежду огромен брой подобни във Вселената, обикаляща около една типична звезда измежду милиарди такива в Галактиката, а нашата Галактика е една измежду огромен брой подобни – така че ние сме просто кратко съществуващи пращинки, които нямат никакво особено значение“.

Но ето че точно четири века след смъртта на Коперник Картър заявява: „Да, нашето положение [на Слънчевата система] не е централно, но до известна степен е привилегировано по необходимост“. За разлика от Коперниковия принцип, Антропният принцип на Картър не е изведен от философски презумпции, а от осъзнаването на *ключовата роля на наблюдателя в описанието на Вселената*. Несъмнен факт е, че Вселената съдържа поне един наблюдател, способен да я изучава: човека. Неговото съществуване е част от нейните особени свойства – ние живеем не в каква-да-е вселена, а в такава, която съдържа в себе си разумни наблюдатели. Но за да се появят наблюдателите, най-напред трябва да възникне живот на въглеродородна основа (единствената позната ни досега форма на живот) и той да съществува поне известно време. Такива условия, настоява Картър, не се осъществяват навсякъде и във всеки момент от съществуването на Вселената – те са заложени от самите ѝ фундаментални свойства. Определението „фундаментални“ е много важно; появата на наблюдател не е обусловена само от уникални *локални условия* някъде в космоса, което може да се изтълкува и като щастлива случайност, а от *основни параметри*, задаващи физиката на Вселената като цяло.

Нека посочим само два примера. Силното взаимодействие между протоните и неутроните обуславя устойчивостта на атомните ядра. От над стотте химични елемента в Менделеевата таблица 25 се съдържат в нашето тяло и играят много важна роля за неговото функциониране. Съгласно Стандартния космологичен модел, всички те са възникнали или при първоначалния термоядрен синтез, или в недрата на звездите, като впоследствие са били изхвърлени в космоса чрез взривове на свръхнови. Ако обаче константата на силното взаимодействие беше само с 10% по-малка, не би възникнал никакъв друг елемент освен водород! Обратно, ако ядреното взаимодействие би било само 4% по-силно, звездите биха живели много по-кратко и не би имало време и условия да възникне живот на планети около тях. От друга страна, устойчивостта

<sup>7</sup> Brandon Carter, 'Large Number Coincidences and the Anthropic Principle in Cosmology', *International Astronomical Union Symposium* 63 (1974): 291-298.

на атомното ядро зависи и от баланса между силното и електромагнитното взаимодействие, тъй като протоните се отблъскват взаимно. Ако константата на електромагнитното взаимодействие беше малко по-голяма, биха съществували четири пъти по-малко химични елементи, като биха липсвали критично важните за живота натрий, калций и желязо.

Тази линия на разсъждение може да бъде продължена с разглеждане на други фундаментални константи и параметри, предопределящи еволюцията на Вселената. Това правят Джон Бароу и Франк Типлър, като доразвиват първоначалната идея на Картър и я правят достъпна за по-широка публика чрез ключова книга, посветена на Антропния принцип.<sup>8</sup> Техният извод е, че за да е изобщо възможна появата на живота и на човека, стойностите на редица параметри трябва да са били „настроени“ с впечатляваща прецизност още при Големия взрив. Независимо дали ще говорим за Антропен принцип, или просто за антропни съвпадения, не можем да избягаме от впечатлението за строг подбор.

Първото възражение, издигнато срещу Антропния принцип в научните среди, е било породено от притеснението, че привнасянето на телеология във физичните изследвания би подкопало природонаучния метод в самата му същност. Това обаче е опровергано от по-нататъшното развитие на темата. Изучаването на „антропните съвпадения“ се поема от мнозина блестящи учени, голяма част от които нямат религиозни и в частност теистични убеждения. В крайна сметка, главният мотив за задълбочено изследване на света, включително с помощта на природонаучния метод, е „дълбокото удивление от света“ (Сократ) – то не бива да се потиска от страх пред завръщането на телеологията. Възможната религиозна злоупотреба с телеологични аргументи не бива да възпрепятства внимателното изучаване на „антропните съвпадения“, особено като се има предвид големият им брой.

Други ранни твърдения, че Антропният принцип трябва да се разбира просто като „антропни съвпадения“, са неиздържани. Търсенето на конвенционални обяснения на тези съвпадения, изведени от някаква фундаментална физична теория, не може да избегне самото впечатление за *невероятно* съвпадение. По думите на Стивън Бар: „Ако [съществуването на] животът изисква удовлетворяването на множество фини (delicate) съотношения, а определена физична теория също изисква удовлетворяването на множество фини съотношения – и тези съотношения се окажат едни и същи, то това би било фантастично съвпадение“<sup>9</sup>.

Разбира се, някой може да продължава да настоява, че такова съвпадение просто се е случило. Но отново, както и при проблема за началото на времето в Стандартния космологичен модел, такова заявление не може да се подкрепи с научно удостоверени факти. Това демаскира неговия метафизичен

<sup>8</sup> John D. Barrow, Frank J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, (Oxford, UK: Oxford University Press, 1986).

<sup>9</sup> Barr, *Modern Physics and Ancient Faith*, 138-148.

характер; тоест, то вече не е чисто научно твърдение. Застъпниците на подобен възглед трябва да признаят, че Вселената *изглежда* така, *сякаш* е създадена с целта на някакъв етап от развитието ѝ да се появи човечеството. (Р. Докинс, известен с войнстващия си атеизъм, използва практически същите думи по отношение на устройството на живите организми.<sup>10</sup>) А онези, които твърдо вярват, че в крайна сметка природните науки ще дадат отговор на всички възможни въпроси, ще продължават да търсят единствено естествени обяснения.

Една нова надежда за противниците на Антропния принцип е свързана с вече споменатите сценарии за множество вселени. При повечето от тези сценарии се предполага съществуването на практически безкраен брой пространство-времеви континууми/вселени, които не са причинно свързани помежду си и се характеризират с най-различни набори от космологични параметри – нашата Вселена е просто една от тях. Предлагат се и сценарии с една-единствена вселена, но състояща се от множество домени, в които базисните физични характеристики са различни.<sup>11</sup> Но при всички случаи се издига чисто натуралистично обяснение защо живеем именно във Вселена с толкова много „антропни съвпадения“. Предположението е, че това е просто ефект от голямата статистика; тоест, макар че вероятността е много малка, поради наличието на огромен брой от вселени (или домени) тя все пак е различна от нула. Тогава нашата „антропна Вселена“ не би представлявала особен обект, предназначен да стане дом за живота и съзнанието, а просто един от голямото множество съществуващи светове.

По-внимателното вглеждане в подобни аргументи обаче показва, че те не успяват да опровергават теистичното убеждение във фина настройка на Вселената. Дори ако такава фина настройка може да бъде избегната на ниво на нашата Вселена (или на нашия домен), тази настройка просто ще се отмести на едно по-високо ниво. Възщност една вселена, в която възникват множество домени с различни физични характеристики, е доста специален вид вселена. В нея са заложени фундаментални закони, които могат да породят толкова голямо многообразие от домени, че в поне един от тях да бъде възможен животът. Очевидно е, че такава представа сама по себе си *прибавя още едно „антропно съвпадение“*.

Сценарият с множество вселени е още по-проблематичен от чисто философска перспектива. Първо, вместо да търси обяснение за съществуването на една-единствена Вселена, той постулира безкраен брой вселени, чието съществуване изисква обяснение. Според него трябва да съществуват всички мислими и логически допустими вселени, като обитаемите вселени (подобни на нашата) са само една от възможностите. Твърдението е фактически еквивалентно на отстраняването на разликата между възможно и реално: *всичко, което е възможно, се актуализира*. Второ, сценарият с множество

<sup>10</sup> Richard Dawkins, *The Blind Watchmaker*, (New York: Norton & Company Inc, 1986), 1.

<sup>11</sup> George Ellis, 'Multiverses: description, uniqueness and testing', in *"Universe or Multiverse?"*, ed. Bernard Carr, (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2007).

Вселени не може да предложи обяснение на реда и закономерностите в нашата Вселена, на подчинеността ѝ на изящни и стриктни математически закони. Ако сценарият е верен, то трябва да се очаква, че нашата Вселена е изключение сред изключенията: тя прави възможно възникването на живота и на съзнанието и – *независимо от това* – е силно структурирана и подредена. Неизбежният извод е, че някой е избрал един от всички възможни светове. При това изборът е направен така, че животът и съзнанието да бъдат възможни. Кое то пък повдига много други светогледни въпроси относно целта на такъв избор и относно смисъла на живота в космологична перспектива.

Подобно на Стандартния космологичен модел, „антропните съвпадения“ и тяхното изследване откриват немалко възможности за задълбочаване на богословското разбиране относно Божиите намерения в сътворения свят. В тях можем да открием и промисъл, подпомагащ човечеството в пътя на познаването на Бога. Например, както изтъква американският астрофизик и християнски апологет Хю Рос, фината настройка прегопределя появата на човека „на точното време“ в историята на Вселената, за да може да придобие оптимален поглед върху мащабите и величието на Божието творение.<sup>12</sup> Защото в нашата ускорително разширяваща се Вселена хоризонтът ни все повече ще се стеснява.

\* \* \*

В заключение ще изтъкна отново високата стойност на съвременната космология за християнската апологетика. Страхове на някои вярващи, че изследванията на еволюцията на Вселената ще замъглят или оспорят библейското Откровение, са неоснователни. От друга страна, атеистично настроените мислители напразно се надяват, че космическата наука ще измести по естествен начин религията. Вместо да предложи окончателни отговори на въпросите, които човечеството си задава от своята зора, съвременната космология поставя *още по-дълбоки* светогледни въпроси. Те могат да намерят задоволителни отговори от теистична и в частност от християнска гледна точка. Следователно главна задача пред християнската научна апологетика е да оценява физичните идеи и теории не според чисто научните им достойнства или слабости, а според философските им импликации.

<sup>12</sup> Hugh Ross, *The Creator and the Cosmos*, (Colorado Springs, Colorado: Navpress, 1993), 56.



Никълъс Е. Лоу е изследовател в постдокторантската програма на центъра за изследване на световните религии в Богословското училище на Харвардския университет. Неговите изследвания са фокусирани върху пресечната точка между богословието, религията и модерната философия и по-конкретно върху сенчестите алтернативи на божественото във философията. Текстът му *Dreaming of Superhumans: New Reactionary Nietzschean Fantasies* е публикуван в списанието на Богословското училище на Харвардския университет през лятото на 2024 г.

**Никълъс Е. Лоу**

## МЕЧТИ ЗА СВРЪХЧОВЕЦИ: НОВИТЕ РЕАКЦИОННИ НИЦШЕАНСКИ ФАНТАЗИИ

Една нова тенденция набира сила: група реакционни мислители имат големи, „ницшеански“ мечти – мечти за свръхчовека. Идеите на Фридрих Ницше имат отколешни и нечистоплътни връзки с десните политически движения – най-известната сред тях е възприемането на този мизантроп и рушител на ценности за философски талисман от страна на нацистите, ала реакционните общности претендират за наследството на Ницше още от смъртта му през 1900 г.<sup>1</sup> През последното десетилетие сме свидетели на появата на политическата и културна сцена на ново поколение реакционни мислители и макар редица елементи от техните ницшеански мечти да са добре познати, техните копнежи по свръхчовека вече са скрити под одеждите на XXI век.

Централна за мисленето на Ницше е неговата идея за *Übermensch* – термин, преведан най-добре като „свръхчовек“, по-висша форма на живот, към създаването на която според Ницше съвременните хора трябва да се стремят. Нацистите създават своя расова и „арийска“ визия за свръхчовека, която съграждат въз основа на разрушителния брак между евгениката и индустриализирания геноцид. Напълно разбираемо това наследство хвърля сянка върху ницшеанската идея за свръхчовека и става причина поколения философи

<sup>1</sup> Повече по този въпрос виж напр. в: Steven E. Aschheim, *The Nietzsche Legacy in Germany: 1890–1990* (University of California Press, 1994); György Lukacs, *The Destruction of Reason*, trans. Peter Palmer (Verso Books, 2021); and Daniel Tutt, *How to Read Like a Parasite: Why the Left Got High on Nietzsche* (Repeater Books, 2024).

да омаловажават централното място на тази идея в мисълта на Ницше.<sup>2</sup> Ала днес една нова група реакционни ницшеанци с удоволствие гради своите нови свръхчовешки фантазии, които намират и последователи.

Споменавам „нова група реакционни ницшеанци“, макар в действителност тази тенденция да не е еднородна и да има няколко разновидности: вероятно защото представлява по-скоро едно неясно обръщане към псевдоницшеанството, зараждаща се чувствителност, а не движение с ясни черти. Ала някои особености на тази чувствителност кристализират в сравнително ясно очертани идеологии, а две от тях поставят в центъра на посланията си тъкмо своето разбиране за свръхчовека.

Първото движение е на „ефективните акселерационисти“ (съкратено Е/ас), чиито корени могат да бъдат открити в „неореакционните“ („NRx“) идеи на Ник Ланг и Къртис Ярвин (известен също и с псевдонима Менций Молбуз), придоби наскоро популярност сред лидерите на технологичния свят. „Ефективните акселерационисти“ представляват отговор на „ефективния алтруизъм“, философия, която поставя акцент върху необходимостта от предпазливост и регулация на технологичната индустрия, особено по отношение на развитието на изкуствения интелект. Последователите на акселерационистите настояват, че тази предпазливост спъва развитието на страхотния потенциал на новите технологии: като регулираме и забавяме технологичното ускорение, ние лишаваме милиони хора от предимствата на виртуалните технологии, на които те биха се радвали, ако технологиите бъдат оставени да се развиват безпрепятствено.

Втора такава група е тази на привържениците на подражателските творения на онлайн провокатора, известен като Перверзника от бронзовата ера (ВАР)<sup>3</sup>, набор от ницшеподобни притчи, тролски публикации в социалните мрежи и изображения на мускулести млади мъже. Групата на ВАР набира популярност сред предани интернет тролове, които се състоят от военни, невротизирани академични преподаватели, политици и дори редица съветници в Белия дом на Тръмп<sup>4</sup>, наричани с общото име ВАР-исти.<sup>5</sup> Своеобразната и нечестива псевдофилософия на ВАР е по-откровено шовинистична от всичко, което идва от страна на „ефективните акселерационисти“. Групата на акселерационистите е представена от технологични служители и рискови предприемачи, все хора, които работят с лъскави опаковки и продаваеми лозунги; ВАР и неговите епигони изцяло се отказват от подобни преструвки. Книгата *Манталитетът на Бронзовата епоха*, публикувана самостоятелно

<sup>2</sup> Решаваща роля за утвърждаването на това разбиране в англоговорещия свят има прочитът на Ницше от страна на Валтер Кауфман. Кауфман, който се опитва да спаси репутацията на Ницше от наследството на нацизма, настоява, че *Übermensch*, преведан от него като „надчовек“, представлява идеал за самоконтрол и самоусъвършенстване, индивидуалистичен и персонализиран идеал, лишен от явни политически, метафизически или дарвинистки конотации. Walter A. Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* (Princeton University Press, 1950).

<sup>3</sup> От английски: Bronze Age Pervert, или ВАР. Б.п.

<sup>4</sup> Ben Schreckinger, The Alt-right Manifesto that has Trumpworld Talking, *Politico*, 23 август 2019.

<sup>5</sup> Michael Anton, Are the Kids Al(t)right? *The Claremont Review of Books*, лято 2019.

от ВАР, е изпълнена с толкова расизъм и женомразство, че би накарала дори Ницше да пребледнее – в нея се осъжда „мръсният свят“ (третият свят)<sup>6</sup> и неговите „зомбирани“ дрождеподобни обитатели: отличителната черта на ВАР е фанатизмът, превърнат в нещо по-важно от живота.

Тези две направления на псевдоиницианска мисъл не са едно общо цяло (между тях несъмнено има допирни точки, не на последно място сред които е и нескритото одобрение на Ярвин по отношение на ВАР<sup>7</sup>), но те споделят две важни общи характеристики. Първо, и двете генерират неголеми, но напълно реални (и нарастващи като бройка) последователи – читатели и ентузиастични, които виждат в тях хора, които казват истината за либералната власт, за „камералистката“<sup>8</sup> форма на управление, за „будната“ култура<sup>9</sup> и т.н. На второ място, както акселерационистите, така и ВАР-истите поставят в основата на своите светогледи тъкмо идеята за свръхчовека: и двете гледни точки се въртят около неясни мечти за свръхчовешка форма на живот и тъкмо в това, смятам аз, се състои привлекателността на тези разбирания.

Ще бъде твърде опростено откровено чудатите елементи в мисленето на „ефективните акселерационисти“ и на ВАР-истите да бъдат омаловажавани като чиста научна фантастика или като реторична хипербола, чиято цел е да привлече вниманието към техните политически послания. Ала разглеждането на тези движения само като политически, както и обясняването на тяхната привлекателност само с политически причини изпуска от внимание едно ключово измерение в тяхната същност и разбираня. Авторите на тези нови свръхчовешки мечти не просто предлагат решения на политически проблеми; те са носители на една много по-дълбока форма на nihilism, на едно много по-дълбоко недоволство от *обикновения човешки живот*. Това ги ситуира в по-общия контекст на идеята за свръхчовека на Ницше, но и ги прави разпознаваеми в рамките на една по-широка съвременна културна тенденция: *нашата obsession от свръхчовеците*. В среда на страхове и фантазии от изкуствения интелект, в контекста на възхода на бляскавите „кинематографични вселени“, населени от могъщи мутанти и супергерои, дори в академичните дискусии за транс- и постхуманизма, навсякъде изобилстват видения за свръхчовечество. Новите реакционери не са самотни в своите мечти за свръхчовека.

Ницше трябва да бъде признат за автентичния съвременен пророк на свръхчовечеството. Най-ярко неговият übermenschlich идеал е представен в

<sup>6</sup> Игра на гуми turd world (third world). Б.п.

<sup>7</sup> Anton, in *ibid.*, съобщава, че е получил копие от книгата *Манталитетът на бронзовата епоха* от самия Къртис Ярвин.

<sup>8</sup> Камерализъм – термин, с който се обозначава концепцията за публичната администрация, развита в Германия през XVIII и началото на XIX век, която настоява на силно управление и централизирана икономика в полза на държавата. Б.п.

<sup>9</sup> Stay Woke – движение за осъзнаване на социалното, расовото и половото неравенство, превърнало се в емблема на левите и прогресистки движения в САЩ. Б.п.

книгата му от 1884 г. *Тъй рече Заратустра: Книга за всички и никого*<sup>10</sup>. Заратустра е преди всичко една странна книга. Повествованието проследява странстващия учител Заратустра, след като той напуска своята пещера, скита се из градове, катери планински вериги, прекосява морета и океани до „блажените острови“, а след това се връща обратно към своята пещера. Среца шутове, отшелници, различни животни и дори пияни от вино магарета. Има видения за „огромни като деца пеперуди“, вижда фантастична версия на самия себе си да лети в небето и преживява безброй мистични видения. С други думи, текстът представлява пъстра палитра от жанрове, образи и лиризм – но в никакъв случай това не е обичаен философски трактат.

В основата на книгата лежи желанието на Заратустра да създаде свръхчовешка форма на живот. При първото си слизане в града – първия му опит да запознае хората със своето учение – той се обръща към тях с думите: „Аз ще ви уча на свръхчовека. Човекът е нещо, което трябва да бъде превъзможнато. Какво сте сторили вие, за да го превъзможнете?“. Макар стилът на проповядване на Заратустра да се променя драстично в хода на творбата, това си остава централният въпрос: Може ли човечеството да бъде превъзможнато? И какви нови форми на живот ще се появят, след като то бъде превъзможнато?

Заратустра описва човечеството като „мост“ към свръхчовешкото, като облак, от който ще произлязат мълниците на свръхчовешкото, като стълба към по-висша форма на живот. Част от това, което хората трябва да превъзможнат, е антропоцентризмът, включително мисълта, че човекът е върхът на еволюцията. Заратустра учи, че по никакъв начин не можем да бъдем удовлетворени от настоящия си начин на живот, нито в социално, нито в културно, нито дори във физиологическо отношение. Вместо това трябва да мислим настоящите „човешки“ форми като подготвителни за създаването на нещо друго: човечеството е напрегнато като опъната тетива на лък, а свръхчовекът е целта на изстреляната от този лък стрела.

Вероятно най-голямото предизвикателство се състои в това, че този призив за превъзможване на човешкото поставя под въпрос ценността на самосъхранението. Заратустра многократно учи, че човешкото трябва да „залезе“ – на немски *Untergehen*, да залезе като слънцето, но също и да загине или да потъне – което предполага, че вместо да се стреми към самосъхранение, човечеството трябва да прегърне своята саможертвата в името на свръхчовечеството: „Обичам тези, които не дирят повод чак над звездите, за да залязат и да станат жертва, а тези, които се жертвуват на земята, за да стане нявга тя земя на свръхчовека ... Обичам този, който работи и изобретява, за да съгради дом за свръхчовека и подготви за него земята, животните и растенията, защото желае своя залез“.

<sup>10</sup> Ницше, Ф. *Тъй рече Заратустра. Книга за всички и никого*. Прев. Жана Николова-Гълъбова. С.: Христо Ботев, 1990.

Заратустра обича онези, които копнеят да „залязат“, защото само чрез саможертвата си хората могат да създадат условията, необходими за появата на свръхчовечеството. Затова и стремежът към съхраняване на човешкото ни пречи да постигнем свръхчовешкото: егоистично трупаме жизнена енергия, ала по този начин отказваме да признаем, че сме само едно поредно стъпало към свръхчовешкото, само етап от по-широката икономика на живота и растежа. Заратустра призовава човечеството да осъзнае мястото си в космичния поток на „живота“ и да прегърне саможертвата, за да може творческата енергия на живота да пороги нови, свръхчовешки същества.

Този проект за свръхчовешкото твърде често е омаловажаван или пренебрегван в академичните прочити на Ницше, погодирам тъкмо заради своята изумителна радикалност.<sup>11</sup> Но тъкмо този аспект от мисълта на Ницше намира нов живот сред „ефективните акселерационисти“ и в писанията на ВАР-истите. Докато учени и философи акцентират върху по-разбираемите черти на ницшеанската мисъл, тези нови псевдоницшеанци се насочват директно към свръхчовешките копнежи на Ницше. И в тях се вслушват хора, които рядко обръща внимание на учени и философи.

Рисковият предприемач Марк Андрийсен, който стои зад капиталите в Netscape и Twitter, наскоро се обяви за говорител на движението на ефективните акселерационисти със своя Манифест на технооптимиста. В него той се позовава на голям цитат от Заратустра на Ницше. В раздела, озаглавен „Врагът“, Андрийсен посочва „последните хора“ на Ницше като тези, които акселерационизмът трябва да превъзмогне. Той обвързва мисленето на „последния човек“ – формата на човешки живот, която се стреми да се съхрани на всяка цена – с онези, които спират безпрепятственото развитие на технологичния прогрес: „Вярваме, че тези омагьосани хора страдат от ресентимент – вещерска смес от неприязън, горчивина и ярост, която ги кара да се придържат към грешни ценности, ценности, които вредят както на самите тях, така и на хората, за които се грижат“.

Андрийсен е прелиствал или по-скоро чел по диагонала Ницше: освен че цитира Заратустра и се позовава на неговия „последен човек“, в текста си той използва и *ressentiment*, един от любимите термини на Ницше. Андрийсен ползва ницшеански език по отношение на съвременните дебати за технологиите и капитализма, като предполага, че либералните или леви стремежи за регулиране на технологиите и следване на прогресивни социални политики представляват съвременен израз на нихилизма. В главата със заглавие „Да станем технологични супермени“ Андрийсен пише: „Вярваме в съзнателното и систематично преобразяване на самите нас в хора, които могат да напреднат в технологиите“<sup>12</sup>. Какво представлява това систематично преобразяване, не се казва, но посланието е достатъчно ясно: дайте воля на своята *übermenschlich* технологична визия – Тъй рече Андрийсен.

<sup>11</sup> Пример за академична философска книга, която сериозно разглежда радикалността на ницшеанската свръхчовешка визия, е Paul S. Loeb, *The Death of Nietzsche's Zarathustra* (Cambridge University Press, 2010).

<sup>12</sup> Marc Andreessen, *Techno-Optimist Manifesto*.

Има и по-скрити връзки с мисленето на Ницше, които могат да се открият в манифеста на Андрийсен, и те се състоят не само в полубуквалните опити за следване на афористичния стил на Ницше. Освен на Ницше в своя манифест Андрийсен се позовава и на британския самозван философ Ник Ланг. Идеите на Ланг могат да бъдат представени като „Ницше плюс научната фантастика от 80-те“: *Übermenschen*, оброчен с кибернетични импланти, който се движи сред терминатори, невроманти и други подобни. Но това е също така представа за един „Ницше минус натурализма“ и тя изгражда картина, в която визията за свръхчовечеството се разгръща с ясно различни технологични и капиталистически черти.

Този научнофантастичен технопейзаж отговаря на целите и на Андрийсен: „Съчетанието между технология и пазари ще създаде това, което Ник Ланг нарече технокапиталистическа машина, двигател за вечно материално творчество, растеж и изобилие. Вярваме, че технокапиталистическата машина на пазарите и иновациите никога не спира, че тя спираловидно се развива нагоре“. Вместо да приеме нашето потапяне в жизнената сила, наречена „живот“, както прави Заратустра, Андрийсен призовава хората да осъзнаят съчастието си в неустойчивите пазарни сили, задвижвани от „технокапиталистическата машина“. Също както „животът“ на Заратустра, отдаването на човека на тези сили ще има въздигащ и преобразяващ ефект, ще го изведе магично и неизбежно „нагоре“.<sup>13</sup> Но нагоре към какво?

Отговорът на Андрийсен е – към все по-голям растеж и благоденствие: „Вярваме, че машината на технокапитализма не е античуманна – всъщност тя може да бъде най-прочуманното нещо, създавано някога. Тя служи *на нас*. Машината на технокапитализма работи за нас. *Всички* машини работят за нас“. Възходящата спирала на машината създава постоянен модел на „интелигентността“, потенциално и до симбиоза между човешкия и изкуствения интелект: „Вярваме, че интелектът се развива във възходяща спирала ... защото хората формират симбиотични взаимоотношения с машините в нови кибернетични системи под формата на компании и мрежи ... а изкуственият интелект подхранва възможностите на машините и на самите нас“<sup>14</sup>.

Тук придобива ясни очертания визията за свръхчовечеството, за кибернетичното сливане между човек и машина, в което обаче „машините“ и техният „интелект“ са безопасно покорени в името на човешкото освобождение: „Вярваме, че технологията е освобождаваща. Освобождаваща човешкия потенциал. Освобождаваща човешката душа, човешкия дух“. С други думи, машината на технокапитализма се разгръща спираловидно нагоре към утопия, в която всяко човешко съществуване ще може максимално да се възползва от технологичния и материален напредък – освобождение чрез неограничавана

<sup>13</sup> Ibid.

<sup>14</sup> Ibid.

комодификация<sup>15</sup>, в която човешката „душа“ се превръща в апотеоз на работника-консуматор. Андрийсен ни уверява, че възходът на „технологичните супермени“ ще бъде добро за всички, добро за човечеството – това е основата за *Технооптимизма*. Но какво общо има тази „душа“, този освободен „дух“ с човека?<sup>16</sup>

Повдигайки завесата, се оказва, че идеята на Ник Ланг за свръхчовека е още по-малко хуманна от тази на Андрийсен. Във *Fanged Noumena* Ланг говори за капитализма като за сила, която насърчава миграцията на мисълта отвъд органичните, човешки форми на живот: „Възвишеният път на мисленето вече не се основава на задълбочаването на човешкото познание, а по-скоро през превръщането му в нечовешко познание... Човешките мозъци за мисленето са това, което са били средновековните села за инженерството: предверия за експериментиране, ограничени и провинциални места“<sup>17</sup>. Според Ланг възходящата спирала на капиталистическите сили ще разшири обхвата на „мисленето“ и „чувстването“, но и ще ги отдели от човешкия мозък и тяло. Самата култура ще бъде „разтворена“ в „дехуманизираны пейзажи“. В неговата визия за превъзможването „човешкият вид отстъпва като един отворителен сън“<sup>18</sup>. За Ланг – и в това отношение той е много по-близо до Ницше, отколкото до Андрийсен – хуманността е *проблем*, ужасяващ кошмар, от който „ние“ или нещо подобно на нас скоро трябва да се събуди. Андрийсен настоява, че ни продава безопасен, удобен за потребителя софтуер, ала в него има скрит вирус, който неприкрито замисля заличаването на човешкото.

Перверзникът от бронзовата ера, псевдоним на Костин Аламариу<sup>19</sup>, който има докторска степен по политически науки от Йейлския университет, е нещо много различно. ВАР е много повече полемичен измамник, нахакан интернет трол, който смесва ницшеански обиди с чувствителността на социална мрежа. В него трудно може да бъде различен някакъв блясък: негова основна валута са злоещите публикации в социалните медии и подкасти и в този смисъл външно той наподобява редица други обитатели на интернет „маносферата“, които също разпространяват конспиративни теории и образи на неограничавана мъжественост. И все пак зад този колаж от очертани мускули и тръмпистки безсмислици ВАР изгражда свое собствено гностическо пророчество за предстоящия преход към свръхчовечеството.

Още в първите няколко страници от *Bronze Age Mindset* авторът става доста странен: „Животът има нещо в себе си, което преминава отвъд самия него. Това е един междугалактически червей, тук не мога го опиша, трябва да

<sup>15</sup> Комодификация – процес на превръщане на нещо некомересивно по своята същност (природа, лични свободи, идеи, хора, услуги, отношения и т.н.) в стока или предмет за продажба. Загуба на пръсщо качество или социална връзка в резултат на включването на нещо в капиталистическия пазар. Б.п.

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> Nick Land, *Fanged Noumena: Collected Writings, 1987–2007* (Sequence Press, 2012), 293.

<sup>18</sup> Ibid., 300.

<sup>19</sup> ВАР е идентифициран като Костин Аламариу от *Политико* през 2023 г., както и от цитирания по-долу Греъм Ууд. Според тях Аламариу е роден през 1980 г. в Румъния, откъдето емигрира в САЩ със семейството си на 10-годишна възраст. Б.п.

изчакаме. Но ако не достигнеш отвъд себе си, ще бъдеш мъртъв! По-голямата част от човечеството са ходещи мъртъвци<sup>20</sup>. (На места ВАР пише с фалшив руски акцент, изпускайки членове и игнорирайки общоприетите граматически конвенции.) Като се има предвид скандалността в стила и изказа на ВАР, може да се гопусне, че твърденията от сорта на това, че животът е обитаван от междугалактически червей, са по-скоро част от търсения образ. Несъмнено по-„традиционните“ консерватори, които забелязват ВАР, са склонни да пренебрегват странностите в полза на потенциалната политическа енергия, която той генерира.

В своята рецензия за *Манталитетът на бронзовата епоха* бившият служител на Тръмп Майкъл Антон се препъва само за миг заради зашеметяващия расизъм и женомразство на ВАР, преди да похвали енергията, с която той критикува „равенството, пропагандирано и налагано в наши дни“. Той твърди, че книгата е важна, „защото се обръща директно към младежкото недоволство (особено сред младите бели мъже)“ срещу тази налагана форма на равенство.<sup>21</sup> В католическия *New Oxford Review* Джеймс Ноел Уорд също преповтаря почти неприкритата завист на Антон: „Накратко, ВАР печели обръщеници, докато нашите семинари пустеят. Католиците правят нещо грешно<sup>22</sup>. Антон е съгласен с тази оценка: „В духовната война за сърцата и умовете на недоволните млади хора отгясно консерватизмът губи. ВАР-измът печели<sup>23</sup>.

Иронията на подобни възхвали се състои в това, че ВАР с готовност признава, че посланията му към „стандартната политическата сфера“ са отпразвени недобросъвестно: троленето и политическите послания са прикритие, риторичен троянски кон, чиято цел е контрабандно да бъде въведена неговата метафизична визия за свръхчовечеството. Книгата е пълна с крещящи метафизични твърдения: че „енергията“ притежава „вътрешен разум“, който „се стреми към създаването на един върховен виг“; че „богове, които със сигурност съществуват, но остават скрити, имат най-красивите тела, които можем да си представим“; че красивите младежи имат сила, която има свое „начертание“ и „план“... отвъд човешкото разбиране“; че „пътят от бронзовата епоха“ е „възвишена психоза“, която читателите могат да се научат да култивират; че „телепатията“ е публична и митологична версия на нещо съществуващо“ и че „Манталитетът на бронзовата епоха... трябва да бъде почитан като бог!“<sup>24</sup>. Това са само няколко примера.

Към края на книгата ВАР дава на своите по-притеснителни читатели един прагматичен съвет: „Онези от вас, които избират този път, ако харесват тази книга или други казани от мен неща, трябва да я заклеят и да се отрекат от мен. Ако някога бъдат попитани за тях, те трябва да се отрекат и

<sup>20</sup> Bronze Age Pervert, *Bronze Age Mindset* (публикувана самостоятелно, 2018), p. 4.

<sup>21</sup> Anton, *Are the Kids Al(t)right?*

<sup>22</sup> James Noel Ward, *Entering the Modern Areopagus: To Confront a New Delphic Oracle*, *New Oxford Review*, октомври 2023.

<sup>23</sup> Anton, *“Are the Kids Al(t)right?”*.

<sup>24</sup> ВАР, *Bronze Age Mindset*, 23, 24, 47, 112, 68, 110.

от „всички други налудничави идеи“.<sup>25</sup> Целта на книгата е по хитър начин да разпространи семената на тази свръхчовешка визия: „налудничавите идеи“ са твърде странни за политиката на „стандартното“ и затова трябва да бъдат умело прикривани, но тъкмо затова и те са много важни. ВАР препоръчва на своите фенове да се запишат в армията или да последват примера на фигури като Тръмп или Виктор Орбан, но само като пародия, като приемлива публична личност: „Написах тази книга, защото всичко това може и да не е достатъчно за вас, в нея исках да говоря за света за следващите десетилетия и какви различни пътища могат да бъдат разкрити“<sup>26</sup>. „Различният път“ на ВАР е подобен на този на акселерационистите – тъмно видение за един свръхчовешки живот.

Тези мечти за свръхчовека се оказват кошмари. Перспективите за появата на мутирал изкуствен интелект като последица от работата на неограничаната технокапиталистическа машина или мечтите за възход към властта на арийски богове от фитнес залите за вдигане на тежести, проектират еднакво страховити представи за ужас и параноя. А онези, които се опитват да впрегнат тези визии в своите политически проекти, Андрийсен, Антон и други подобни, омаловажават тези кошмарни, халюцинаторни визии, опитват се да опитомият идеята за свръхчовешкото и да я сведат до нещо приемливо и буржоазно, до нещо по-разпознаваемо и „човешко“. Влизайте, водата е топла. Вирусът е добре прикрит.

Подобно на потенциалните привърженици на тези движения, ляво ориентираните критици на тези идеи като цяло също подценяват съдържанието се в тях идея за свръхчовешкото. Характеризирайки тази като цяло реакционна ницшеанска тенденция, Езра Клайн се опитва да обясни нейната привлекателност в културен и политически план: „Това не е коалиция, която се интересува от намаляване на данъците. Това е коалиция, обсебена от въпроса къде сме сгрешили: от слабостите, политическата коректност, либерализма, самодоволните елити, тревожните предупреждения. Това е коалиция, която вярва, че някога сме били твърди, а сега сме станали меки; още по-лошо – че насърчаваме мекотата и наказваме твърдостта“<sup>27</sup>. Оценката на Клайн в общи линии съвпада с мнението на Антон: енергията на това движение (независимо дали го одобрявате или не) идва от влечението му към политика на силата основно сред мъже, които негодуват срещу „будния“ елит и неговите доктрини за „мекота“. Следователно това, което хора като Андрийсен и ВАР предлагат, е завръщане към една по-мускулиста, мъжествена култура, завръщане към „манталитета на бронзовата епоха“, който възхвалява военните ценности и се подиграва на женствеността, демокрацията и егалитаризма.

Тази диагноза със сигурност е вярна: привлекателността на тези движения, както и опасността от тях, се състои в техните политически и културни

<sup>25</sup> Ibid., 134.

<sup>26</sup> Ibid., 135.

<sup>27</sup> Ezra Klein, The Chief Ideologist of the Silicon Valley Elite Has Some Strange Ideas, *New York Times*, 26 октомври 2023.

измерения, които не бива да бъдат пренебрегвани, особено техният яростен расизъм и женомразство. Подозирам обаче, че съществена част от привлекателността на движенията на ефективните акселерационисти и на ВАР-изма се корени в това, че те дават отговор на едно много по-дълбоко чувство за отчуждение: и двесте се позовават на един конкретен вид nihilизъм, който предшества съвременните политически въпроси с векове, вид, който самият Ницше диагностицира в своето собствено време и на който Заратустра си поставя за задача да отговори, а именно усещането, че „човечеството“ и неговите форми на живот приближават точката на изтощението.

Ницше критикува социализма, демокрацията и християнството по политически причини и идентифицира в тогавашната политика дълбоки проблеми на културата. Основният проблем за него обаче е на нивото на „човешкия, твърде човешки“ живот, а неговото решение е да си представи как човечеството успява да се самопревъзмогне. Автори като ВАР и Ланг се основават тъкмо на този аспект от наследството на Ницше: политическите и социалните въпроси за тях са симптоми на онтологично отчуждение, следователно те могат да бъдат излекувани с онтологични трансформации. Човечеството е обречено: сторете път на свръхчовека.

Разбирането за това ще ни помогне да диагностицираме правилно популярността на тези нови разновидности на ницшеанството, но и да аргументираме отговора, от който те имат нужда.

В своята задълбочена статия за списание *Атлантик* Греъм Ууд – който познава от детинство ВАР – аргументира мнението, че ВАР е вирусно нахлуване на ницшеанската философия в „либералната имунна система“. Мисленето на ВАР е „обострен вирус, живял в латентно състояние в продължение на десетилетия сред философите и техните непочетени книги. Сега, когато тези идеи започват да се разпространяват сред човешката популация, те нанасят жесток удар по либералната имунна система. И това не е само лошо. Останали без предизвикателства, защитните сили на либерализма отслабнаха, а либералите за известно време забравиха защо каузата им си струва да се защитава. Антителата бяха разтърсени“<sup>28</sup>.

Ууд също идентифицира идеята за свръхчовека в мисленето на ВАР като централна, макар и пренебрегвана черта на неговата мисъл. Ууд смята, че „отглеждането на каста от супермени не е просто псевдокомичен блян“, че вярата на ВАР в метемпсихозата изглежда истинска и той настоява, че отношението към ВАР просто като към още един „политически скандализиращ атлет“ крие опасността да бъде пренебрегнато неговото „искрено“ посвещение на реалността на тези идеи.<sup>29</sup>

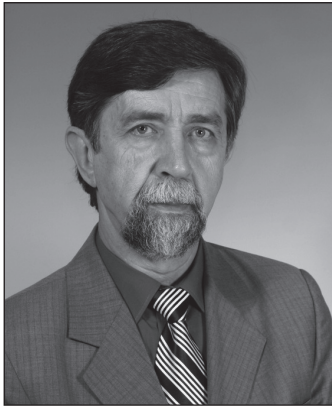
<sup>28</sup> Graeme Wood, How Bronze Age Pervert Charmed the Far Right, *The Atlantic*, септември 2023.

<sup>29</sup> Ibid.

По същество Ууг вижда вируса на ВАР-исткото свръхчовечество (а ние със сигурност можем да причислим към него и ефективните акселерационисти) като заплаха за либерализма. И разбира се, това е точно така: ВАР, Ланд, Ярвин, Андрийсен са също толкова яростни антилиберали, колкото и самият Ницше. Не съм обаче убеден, че разтърсването на „антителата“ на либерализма само по себе си ще бъде достатъчно, за да се справят те с имунологичната задача за неутрализиране на този свръхчовешки вирус. Възможно е Ницше да е бил прав: че човешките форми на живот отслабват или се променят и че свръхчовешките форми на живот ще започнат или вече са започнали да възникват. Културната ни обсебеност от свръхчовешкото, независимо дали под формата на кинематографични мутанти, извънземни или НЛО, изкуствен интелект и трансхуманизъм, предполага, че този конкретен свръхчовешки вирус може да представлява недоволство от нещо повече от политическия или философски либерализъм. Може би вместо обновяване на привързаността към либералната традиция ще бъде нужно и изграждането на конкурентна визия за свръхчовешкото или дори за истински свръхчовеци, за да успеем да се преборим с псевдоницшеанските кошмари, дебнещи на хоризонта.

Най-малкото тези кошмари не трябва да ни разубеждават от това да имаме наши собствени свръхчовешки сънища, особено такива, които въздигат другите, често пренебрегвани идеали за радост, смях и любов.

Превод от английски: Момчил Методиев



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

*Павел, Августин и Лутер: екзистенциалност на оправданието* („Абагар“, 2014); *Социални и богословски аспекти на Реформацията* (Фондация „Комунитас“, 2017), *Харалан и Ладин Попови* и „Славянската религиозна мисия“ (Фондация „Комунитас“, 2019); *Харалан и Ладин Попови в Русенската петдесетна църква 1928–2020* („Рива“, 2022).

**Вениамин Пеев**

## ТОМАС МЮНЦЕР КАТО ПРОПОВЕДНИК НА СОЦИАЛНО ХРИСТИЯНСТВО

На 27.05.2025 се отбелязват 500 години от екзекуцията на немския реформатор Томас Мюнцер (1489–1525). Мюнцер е една от най-популярните и противоречиви фигури в епохата на Реформацията в Германия през XVI в., към която през последните пет века е проявяван нестихващ интерес от историци, философи, политици, теолози, литератори. За него са писани панегирични биографии, изследвания и романи, защото немало автори са били заинтригувани от трагичния му живот и смърт. Не е за пренебрегване обаче и големият брой критици на неговото участие в реформаторското дело, които го обвиняват в изкривяване на теологичните идеи на ранния протестантизъм и неоправдано пострекателство на десетки хиляди германци към размирици, довело до нечувани погроми и кланета. Съвременният изследовател на реформаторското дело в Германия Мартин Брехт, чийто подход се отличава с внимателно вглеждане в събитията през онази епоха и умерени изводи, посочва три гледни точки към личността и делото на Томас Мюнцер: едни го представят като „по-радикален ученик на Лутер“, други – като човек „изцяло запленил от късния германски мистицизъм“, а трети, принадлежащи към марксистката школа – като „народен

реформатор“ и „революционер“.<sup>1</sup> Можем да кажем, че всяка група изследователи има своите основания, но у някои се наблюдава тенденцията на абсолютизиране и дори предпоставеност в изводите. Затова, за да се достигне до един по-реалистичен портрет на Мюнцер, който е очистен от всякакъв вид ретуш, е необходимо според нас да се представят накратко тезите на най-противоположните позиции по отношение на дейността на този немски реформатор.

Известно е, че най-възторжените изследователи на живота и дейността на Мюнцер са авторите, които принадлежат към марксисткия спектър, особено някои представители на немската<sup>2</sup> и съветската<sup>3</sup> школа. У нас, доколкото ни е известно, книги, посветени на Мюнцер и Селската война в Германия, са издадени само като преводи на Енгелсовото съчинение<sup>4</sup> от немски и един очерк от руски език<sup>5</sup>, като изключим една ранна брошура на полски автор, преведена от Г. Бакалов<sup>6</sup>. Преди четири десетилетия изд. „Наука и изкуство“ пусна в поредицата „Велики оратори“ избрани творби на иначе несъвместимите по реформаторските си възгледи Лутер и Мюнцер.<sup>7</sup> Характерни за марксистките автори са революционната терминология и политически обогрнатата трактовка, при което Мюнцер е представен почти изключително като „вожд на селската класа“, „проповедник за социална правда“, а в религиозно-философски аспект – почти „атеист“. Много малко автори от марксисткия спектър като философа на надеждата Ернст Блох говорят за него предимно като теолог реформатор, но дори и тогава Мюнцер е представен в ролята на „теолог на революцията“<sup>8</sup> – описание, което според нас съдържа вътрешно противоречие.

В настоящата статия фокусът пада върху дейността на Томас Мюнцер като *християнски теолог*. Според нас именно неговото разбиране за реформаторското учение, което само по себе си е новаторско в областта на християнската теоретична и практическа дейност, създава предпоставки за радикалното му учение и участие в селските бунтове в Германия в периода 1524–5 г. Включването му в селските бунтове обаче няма нищо общо с марксистко-ленинската идеология за „неизбежност“ на революционните действия на потиснатите класи и премахването на господстващата класа на всяка цена. То е резултат от буквалистично тълкуване на библейски текстове и

<sup>1</sup> Brecht, M. *Martin Luther*. Vol. II: *Shaping and Defining the Reformation (1521-1532)*. Transl. by J. Schaaf. Fortress Press, 1994. 148.

<sup>2</sup> Тук заслужават да бъдат споменати: Bloch, E. *Thomas Müntzer als Theologe der Revolution*. Leipzig: Reclam, 1989; Brendler, G. *Thomas Müntzer: Geist und Faust*. Berlin: Dt. Verl. Der Wissenschaften, 1989; Meusel, A. *Thomas Müntzer und seine Zeit. Mit einer Auswahl der Dokumente des Grossen deutschen Bauernkrieges* hrsg. von H. Kamnitzer. Berlin: Aufbau-Verl., 1952.

<sup>3</sup> Типично марксистко изследване, претърпяло две издания, е: Смирин, М. *Народная революция Томаса Мюнцера и Великая крестьянская война*. Моск. Академия СССР, 1947, 1955.

<sup>4</sup> Вж. Енгелс, Фр. *Селската война в Германия*. С., БКП, 1953 (= Маркс, К. и Фр. Енгелс. *Съчинения*, т. VIII, 9-111; Маркс, К. и Фр. Енгелс. *Избрани произведения в 10 т.* Т. 4. С., Партиздат, 1984. 5-123).

<sup>5</sup> Щекли, А. Мюнцер. *Историко-биографичен очерк*. Прев. от рус. М. Йотов. С., НС на ОФ, 1962.

<sup>6</sup> Ендзейовски, Б. *Томас Мюнцер. Биография*. Прев. от полски Г. Б. – *Книжки за народа*, № 28. Варна, 1902.

<sup>7</sup> *Оратори на немската реформация: Мартин Лутер. Томас Мюнцер*. Прев. от старонемски В. Брюкнер и Б. Парашкевов. С., 1984.

<sup>8</sup> Първото издание на очерка на Блох излиза в Германия през 1921 г.

сляпо подражателство на старозаветни герои, без да се отчете смисълът на съвременния исторически контекст. Неслучайно Лутер, Меланхтон и редица видни реформатори от тяхната епоха и в по-ново време осъждат радикалните теологични възгледи на Томас Мюнцер, които не само не спомагат за потушаване на пожара на социалния антагонизъм в Саксония и други германски княжества, но го разпалват до катастрофални мащаби. Лутер има основание да тръби предупредително още преди разрастването на метежа и неговия злобещ финал, че ненавистта и жестокостите на двете враждуващи страни нямат нищо общо с Христовото учение за мира и любовта.

### Кратки биографични данни за живота на Томас Мюнцер

Нека отбележим най-важните моменти от биографията на този германски реформатор, тъй като те подхранват различните тълкувания за неговата теологична и бунтарска дейност. Прави впечатление, че в марксистката литература едни данни, които подхождат на идеологията за „антиклерикалната“ и „класовата“ интерпретация на Мюнцеровия живот и дейност, се ретушират и използват за база на предпоставени изводи, а други се пренебрегват и потулват. Търсят се само социални причини (бедност, тормоз над семейството и др.), за да се обясни „революционната“ дейност на героя.

Томас<sup>9</sup> Мюнцер е роден около 1489 г.<sup>10</sup> в градчето Щолберг, в планинската област Харц. Остава рано без баща си, който е обесен по заповед на местния граф. От малък проявява буен характер и като юноша се забърква в организирането на „тайно общество“ срещу Магдебургския архиепископ. През 1518 г., когато за пръв път се среща с Лутер, се обявява за ревностен защитник на неговите идеи, насочени против разпространението на индулгенциите и папската власт. След запознанството си с витенбергския реформатор е препоръчан от него за пастор в гр. Цвикау, където започва проповедническата си дейност през месец май 1520 г.<sup>11</sup> Тук обаче младият Томас попада в обкръжението на т.нар. „пророци“, чиито водачи са Николас Щорх, Томас Дрексел и Маркус Томе. Характерни за учението и практиките на тези хора са „ентузиазираниите“ (нем. *schwärmerische*) прояви, изразени в болезнени мистични преживявания, целящи постигането на „духовно пречистване“. По време на такива екстазни пристъпи молещите се „чувстват“ болките на ада, после изпадат в състояние на резигнация, за да получат духовното просветление.<sup>12</sup> Подобни състояния могат да бъдат сравнени с преживяванията на гностическите секти от ранната история на християнството. В теоретичен аспект учението на „ентузиастите“ от Цвикау се разгръща под влиянието на средновековни мистици като Йохан Таулер и Йоахим Калабрийски. В центъра на техните възгледи стои хилиастичното схващане, че епохата,

<sup>9</sup> Брендлер предполага не без основание, че името Томас подсказва за неговото раждане близо до църковния празник на св. Тома (21 декември), тъй като обичайната практика в онази епоха е била новородените да получават имената на светици при своето кръщаване (Brendler: 1989, 9-10).

<sup>10</sup> В изданието на Енгелсовото съчинение от 1953 г. е посочена 1498 г., което вероятно е печатна грешка.

<sup>11</sup> Brecht: 1994, 146-57.

<sup>12</sup> Spitz, L. *The Protestant Reformation (1517-1559)*. Harper Torchbooks, 1985, 105.

В която живеят, е изпълнението на предвещавания от библейските пророци „край на света“ и неизбежното установяване на хилядагодишното царство на Христос. Подобна есхатологична интерпретация не е чужда и на Лутер, но за него реализацията на Христовото царство ще се постигне с разпространението на християнството, а не чрез участието във военни конфликти. Томас Мюнцер обаче презгръща ревностно „откровенията на ентузиастите“ в Цвикау и самият получава мистични насоки как да се „ускори“ настъпването на есхатологичните събития. Според нас именно в това заблуждаващо влияние на „пророците“ от Цвикау трябва да се търси главният импулс в по-нататъшното пропагандиране на бунтарските идеи на Мюнцер и неговото активно участие в селските бунтове в Германия.

Оттук насетне следва неуморната проповедническа дейност на Мюнцер като хиляст в неговата родина и извън нея. Заради размирните си възгледи той е уволнен като протестантски пастор и изгонен от Цвикау. Мюнцер посещава няколко пъти Прага, където се свързва с някои таборитски<sup>13</sup> групи, сред които разпространява т.нар. „Пражки манифест“, но без особен успех<sup>14</sup>. Основните положения в него са включени в по-късно обявения от Мюнцер през 1525 г. пламенен „Манифест до мансфелдските рудари“, написан в Мюлхаузен.<sup>15</sup>

След неуспешния си дебют като проповедник на настъпването на Христовото „хилядагодишно царство“ Мюнцер е изгонен и от Бохемия и се връща в Германия. През 1521 г. служи за кратко време като пастор в Алцет и Мюлхаузен (Тюрингия), но си създава неприятности и трябва да напусне. Прави опит през 1522 г. да се установи в Нордхаузен и Хале, но продължава да се заплита в конфликти с местните протестантски общности и по-нататъшното му присъствие се оказва нежелано. Съществуват предположения, че същото се случва и по време на краткия му престой в родния Щолберг и Ерфурт.<sup>16</sup> Неодобрението от страна на протестантските пастори и църковните общности, които са възприели реформаторските идеи на Лутер и витенбергските теолози, се засилва все повече. Срещата на Мюнцер с Меланхтон и Бугенхаген през февруари 1522 г. във Витенберг се оказва безрезултатна и хилястичните възгледи на ентузиазирания пророк не отслабват. През великденския период на 1523 г. Мюнцер е поканен от съвета в Алцет отново да поеме амвона на местната църква. Тук трябва да се отбележи немаловажната подробност, че поканата не е съгласувана и няма одобрението на саксонския курфюрст Фридрих Мъдри<sup>17</sup>, което е задължителната практика за назначаване на свещенослужители в онази епоха. Именно в Алцет в продължение на малко повече от година се разгръща проповедническата дейност на Мюнцер и в това малко градче той печели съратници в своите възжелания.

<sup>13</sup> Таборитите са духовни приемници на хуситите, наречени така по името на своя укрепен център Табор (Табор), намиращ се южно от Прага. Изповядват военната доктрина за разпространяване на „Божието царство“ със сила. Техен водач е Ян Жижка.

<sup>14</sup> Brecht, 146.

<sup>15</sup> Лутер и Мюнцер, 267-8.

<sup>16</sup> Brecht, 147.

<sup>17</sup> Фридрих Мъдри (1463–1525) е владетел на Саксонското херцогство, изиграл важна роля в подкрепа на реформаторските инициативи на младия Лутер.

Тук, макар и накратко, е редно да дадем някои подробности за намесата на Мюнцер в селските бунтове, в които той се включва с претенциите за военен водач и намира своята гибел. По време на престоя си в Алцет (1523–4) Мюнцер организира въоръжена група с цел да защитава църковната общност от външна заплаха. Тук той вече си е въобразил, че е създал условия за „настъпването на Христовото царство“. Включването му в селските бунтове е резултат от есхатологичните му възгледи, убеждавайки себе си и своите слушатели, че само с военна тактика е възможно да се установи трайно това хилядагодишно царство. Неговият „Манифест до мансфелдските рудари“ е наситен с манипулираща реторика: „Напред, напред, докато огънят гори! Не оставяйте мечта си да изстине, не се отпускате! Ковете, чука-трака, върху наковалните на Немврог<sup>18</sup>, сравнете кулата им със земята!“. Огнените гуми нагъхват безпросветните селяни за безсмислена военна съпротива срещу добре организирани и въоръжени войски на ландграф Филип от Хесе, който е един от ревностните поддръжници на Лутеровата реформация. Доста се дискутира дали първоначалният превес на селските бунтовници в битката при Франкенхаузен на 14 май 1525 г. не се дължала на ентусиазираната декларация на Мюнцер в духа на „пророческите“ самовнушения, че е получил откровение свихе за своята невредимост като „Божи избраник“.<sup>19</sup> Във всеки случай е известен финалът на този сблъсък: липсата на военна тактика, военна организираност и въоръжение на селските отряди довежда до пълния им разгром и масово жестоко клане. Според някои историци жертвите, дадени от бунтовниците, вероятно възлизат на около 6000 мъже от около 8000 селяни, участвали в последното сражение.<sup>20</sup> Ранен, Мюнцер бяга, но е заловен и разпознат. Към него победителите се отнасят с още по-варварска жестокост, като след зверски мъчения главата му е отсечена и забучена на кол на 27 май 1525. Прътът с кървящата глава е забит на възвишение край Мюлхаузен за назидание на останалите живи селяни.<sup>21</sup> Както виждаме, биографията на Томас Мюнцер съдържа редица трагични моменти и това продължава да предизвиква противоречиви тълкувания от страна на сериозни изследователи и автори на популярно ниво.

### **Щрихи на марксистката интерпретация на Мюнцеровата „революционна“ дейност**

Енгелс завършва своята студия *Селската война в Германия* в Лондон през лятото на 1850 г. и тя излиза първоначално в два последователни броя (5 и 6) на сп. *Нов рейнски вестник*, чийто редактор е Маркс. Авторът признава, че е заимствал историческите данни за въстанията и за Мюнцер от 3-томното изследване на Вилхелм Цимерман (1807–1878), отпечатано няколко години

<sup>18</sup> Или: Нимрод – воин, споменат в Битие 10:8 и Михей 5:6, отъждествяван със Саргон Акадски (ок. 2300 г. пр.Хр.).

<sup>19</sup> На Филип Меланхтон дължим сведението, че преди решителната битка на селските отряди с войската на принцовете Мюнцер бил заявил: „Вие не бива да се боите от оръдието, защото трябва да видите, че ще улавям всички снаряди (нем. Büchsensteine) в ръкава си, които ще изстрелват срещу нас“ (цит. по: Bloch: 1989, 71-2; Вж. Смирин: 1955, 480-1).

<sup>20</sup> Brendler, 190.

<sup>21</sup> Щекли: 1962, 286.

по-рано в Щутгарт. То е главният му исторически източник. Същевременно според Енгелс, както той посочва в своя Предговор, на историка и теолог Цимерман „не му се удава да представи религиозно-политическите спорни въпроси на тая епоха като отражение на класовата борба на онова време“<sup>22</sup>. Под въздействието на Марксовото „материалистическо разбиране на историята“ Енгелс смята, че е твърде *очевидно* сходството между Селската война през 1525 г., която той квалифицира като „германска революция“, и „революцията от 1848–49 г.“. Без да е квалифициран историк, съвременният читател, който е запознат с причините за избухналите бунтове през XVI в., би се усъмнил в „очевидността“ на очертаните паралели между двете събития, отстоящи на около три столетия едно от друго. Още по-малко убедително е описан от Енгелс „бунтарят“, „плебейският революционер“ и „почти атеистът“ Томас Мюнцер. Авторът набързо го причислява към т.нар. „плебейска част на духовенството“, която не разполагала по произход с привилегиите на „аристократическата класа“ (епископи, архиепископи, абати, приори и др.) и поради това била настроена бунтарски.<sup>23</sup> Така Мюнцер се оказал неизбежен, едва ли не предопределен от социалния си произход идеолог на „селско-плебейската класа“, чиито представители се обединили в „революционна партия“. Вслушвайки се в исканията им, той ги формулирал най-ясно в своите възвания, превръщайки ги в таран срещу крепостите на аристократите. Енгелс е категоричен, че заг т.нар. „религиозни войни през XVI в.“ стояли преди всичко „материални класови интереси“.<sup>24</sup> Той напълно изключва, а може би и не познава в детайли продължителните теологични прения между дейците на Германската реформация (Лутер, Карлцат, Меланхтон, Йонас) и защитниците на Средновековната църква (Ек, кард. Кайетан, Кохлей). Сключването на два настръхнали един срещу друг военни съюза – римокатолически и протестантски – след Диетите в Шпайер<sup>25</sup> и особено военните походи на Карл V в Германия и разгромяването на Шмалкалденския съюз на протестантските принцове и градове<sup>26</sup> са подбудени преди всичко от политизирането на теологични проблеми, които се свеждат до различните схващания за Църквата, църковната йерархия и папската власт. Тези драматични събития се изразяват във властващия през онази епоха принцип *cuius regio, eius religio*. От друга страна, Енгелс изобщо не споменава за теологичните причини Лутер и неговият кръг да застанат на твърдо критичната позиция срещу радикалните аспекти в реформаторските възгледи на бившите си съратници Мюнцер и Карлцат. Витенбергските реформатори също носят бунтарски дух, но средствата, с които постигат реализацията на своите идеи, са словесни и дипломатически, а не военни.

<sup>22</sup> Енгелс: 1953, 3 и сл.

<sup>23</sup> Пак там, 25-30.

<sup>24</sup> Пак там, 33.

<sup>25</sup> На двете Шпайерски диети (1526 и 1529) са направени опити да се потърси разрешение на конфликтните теологични и политически проблеми между католическата и протестантската партия.

<sup>26</sup> Организиран през 1531 г. след съставянето на Аугсбургската изповед на вярата, този военен съюз е ръководен от саксонския курфюрст Йохан Фридрих и ландграф Филип от Хесе. Военният съюз на католическата партия, начело с императора на Свещената римска империя Карл V, печели войната през 1548 г., но планът за „изкореняване“ на протестантизма не се осъществява.

Интересно би било да погледнем към анализа по темата и на съветския медиевист проф. Моисей Смирин (1895–1975). Неговият обемист труд *Народная реформация Томаса Мюнцера и Великая крестьянская война* е удостоен една година след първото му издание през 1948 г. със Сталинска награда втора степен и е преведен на много езици. Авторът, макар да се позовава почтително на някои твърдения на Маркс, Енгелс и Сталин за фигурата и ролята на Мюнцер като образец на „революционер“, отива няколко крачки по-напред в изследователския си подход, търсейки теологичните влияния на други християнски мислители върху „революционната идеология“ на героя. Така Смирин установява, че важна роля за оформянето на Мюнцеровия светоглед има преди всичко средновековният мистик Йохан Таулер (XIV в.).<sup>27</sup> Съветският медиевист сравнява редица проповеди на Таулер и Мюнцер, като стига до извода, че Мюнцер е следвал метода на средновековния мистик да противопоставя „Бог и творенията (Kreaturen)“ и подчертава „несъвместимостта на положителното отношение към творенията с верността спрямо Бога“.<sup>28</sup> Това наблюдение е основателно, но то само потвърждава, от една страна, мистичните възприятия на Таулер, а от друга, идентичната склонност на самия Мюнцер към пренебрежително отношение към материалния свят, което е видно от неговата биография и проповедническа дейност. Аскетизмът е характерен за такива християнски дейци, които смятат, че онова, което принадлежи към физическия, предметния свят, е пречка за пълноценното общуване с божествената реалия. Това е изконното напрежение, водещо до ретуширан антагонизъм между „духа“ и „плътта“, известно още в писанията на апостол Павел (вж. Гал. 5:17; Еф. 2:2-3 и др.). Това „отвращение“ и яростна съпротива на предметността на физическия свят е характерен признак на мировъзрението на т.нар. „пророци от Цвикау“, към които принадлежи и Мюнцер. Един от бившите съратници и колега на Лутер във Витенбергския университет Андреас Боденцайн или Карлцат (ок. 1480–1541), който също като Мюнцер се причислява към „пророците“, започва да създава сериозни неприятности в учебното заведение. Карлцат демонстративно се облича като селянин и настоява студентите да престанат да четат книгите на теолозите, като търсят „духовни“ знания в екстазни преживявания.<sup>29</sup> Радикалните му теологични възгледи преминават в насърчаване на насилие срещу противниците, включващо чупене на свещени изобразения, разрушаване на църкви и други безчинства. Критичната реакция на Лутер и университетската управа е неизбежна и Карлцат е принуден да напусне Витенбергския университет. Още през 1524 г. Лутер алармира за опасността от разрушителна ескалация в поведението на „пророците“ в поредица от проповеди и най-вече в съчинението си *Срещу небесните пророци по въпроса за изобразенията и тайнствата*.<sup>30</sup> Следователно възгледът за „насилие“ у радикални теолози като Мюнцер и Карлцат не се корени в някаква „класова“ идеология, водеща към неизбежна

<sup>27</sup> Смирин: 1955, 171-208. Смирин разглежда също така и влиянието на други мистици като Хайнрих Сусо и Йоахим Флорски, но се спираме само на Таулер поради обстоятелството, че той е бил авторитет и за Лутер.

<sup>28</sup> Пак там, 173.

<sup>29</sup> Brecht: 1994, 159.

<sup>30</sup> WA 18, 37-214 (Brecht, 164-6).

„революционност“, а в доведено до крайност мистично „отвращение“ от всяка видима форма на религиозност, която Мюнцер ще определя като „бездуховна“, „плътска“ и „фалшива“. Ето защо всеки опит тезата за „противопоставянето на Бог и творенията“ да се използва по посока на някакви материалистични и дори атеистични веяния в мисленето и поведението на Томас Мюнцер е неоправдан исторически. Такъв опит е не само непродуктивен, но и видимо сляпо подчинен на марксисткия догматизъм.

## Позицията на Лутер и на витенбергския кръг в критиката им срещу Мюнцер

Нека съпоставим интерпретацията на Енгелс за двете враждуващи „партии“ на Лутер<sup>31</sup> и Мюнцер<sup>32</sup> с някои исторически и теологични данни от живота на двамата реформатори. Ще обобщим неговата теза с две изречения. Според Енгелс Мартин Лутер е чисто и просто един непоследователен политически геец: подобно на буржоазните либерали, през 1847 г. той бързо изгубил своя „първи революционен жар“ и се превърнал в изменник на каузата на „селско-плебейската класа“, към която принадлежал. В противовес на него Томас Мюнцер се оказал истинският, последователен „революционен“ водач, който грабнал от ръцете на Лутер дори неговия превод на Библията и го използвал като „мощно оръжие“ срещу потисническата аристократична класа, правейки опит да възстанови новозаветното християнство в Германия.

Нека проверим дали съпоставката между двамата немски реформатори на средновековното църковно учение, която прави Енгелс толкова ентузиазирано, е правдоподобна. За целта се налага отново да проследим, макар и накратко, някои техни съчинения, които се отнасят до периода около Селската война в Германия. Марксисткият автор Герхард Блендлер, който сравнява по дух Мюнцер с Фауст, предлага любопитно сравнение между теологичното творчество на Лутер и Мюнцер, като го изразява метрично.<sup>33</sup> Според него ваймарското издание на Лутеровите съчинения (WA), включващо и неговите писма, ако бъде измерено по общата дебелина на томовете, възлиза на 720 сантиметра. Томчето пък, съдържащо писанията на Томас Мюнцер, има дебелина едва 8 сантиметра.<sup>34</sup> Блендлер използва това съотношение 720:8 само за да подкрепи тезата си, че неспокойният дух на Мюнцер, отдал се предимно на практическото приложение на революционните идеи, едва ли не е постигнал много повече от обемистата писателска дейност на пионера на Реформацията. Ще признаем, че количествената идея на немския биограф на Мюнцер е характерна за едно материалистично мировъзрение. Въпросът обаче е дали в многото писане не се съдържат по-дълбоки и качествени идеи в духовен смисъл от нахвърлените набързо възвания за насилие и бунт. Мястото

<sup>31</sup> Енгелс, 38-41.

<sup>32</sup> Пак там, 42-49.

<sup>33</sup> Blendler, 7 f.

<sup>34</sup> Блендлер има предвид изданието на Мюнцер Франц, което обхваща 218 стр.: Franz, G. (ed.). Th. Müntzer. *Schriften und Briefe: Kritische Gesamtausgabe*. QFRG, Bd. 33. Gütersloh: G. Mohn, 1968.

ни тук е ограничено, но ще се опитаме да очертаем няколко важни щрихи за това как са разбирали християнството Лутер и Мюнцер.

Ще подчертаем, че Лутер е написал голям брой съчинения, включително проповеди и писма, във връзка с възгледите на „пророците от Цвикау“ и в частност – с идеите, пропагандирани от Мюнцер. Още през 1523 г. витенбергският реформатор реагира критично срещу претенциите на „ентусиастите“ (нем. Schwärmer) от Цвикау, които претендират за получаване на преки „откровения свише“.<sup>35</sup> Любопитно е използването на термина Schwärmer, който в нем. език се отнася буквално до жуженето на рояк от пчели, които са разгразнени по някаква причина. Същевителното обаче се използвало и в писания на по-стари автори, за да обозначи такива хора, които дават неадекватни мнения за реалността или постоянно създават неоправдани проблеми в своята църковна общност. Следователно Лутер изхожда в своята преценка за „пророците“ единствено от позицията на църковник, а не на крепител на една или друга политическа „партия“, както смятат Енгелс и неговите последователи.

В критичните текстове на Лутер далеч преди избухването на селските бунтове има още няколко красноречиви примера за неговите опасения от неугържимо разрастване на конфликта. През есента на 1523 г. Лутер упреква йолсницкия пастор Бартоломей Краузе, че насъсквал своето паство към действия на насилие и разрушения. Той изоставил провеждането на месата и тайнството изповед. Лутер се опитва да помогне на своя колега да се поправи, като му напомня, че църковният служител трябва да следва примера и учението на Христос, изоставяйки своите лични внушения.

В своята великденска проповед през 1523 г. Лутер се противопоставя на някои мнения на „пророците“ по теологични въпроси. Той ги определя като „обущари“, които говорят за Бога по такъв начин, че унижават Неговото величие и авторитет.<sup>36</sup> Когато чува за тази проповед, Мюнцер реагира остро в едно писмо до витенбергския реформатор, макар че Лутер изобщо не споменава неговото име. В него Мюнцер се опитва да се оправдае, че не е подбудил изстъпленията на някои от „пророците“. Още в това писмо обаче авторът заявява мистичното си схващане, че вярващият трябва да се отъждестви с „разпнатия Христос“, т.е. да пострада като Богочовека. Вместо само писмен отговор Лутер предлага среща с Мюнцер, за да го убеди, че неговите възгледи са напълно небиблейски и нехристиянски, но не среща положителен отклик за това.

От казаното дотук се вижда ясно, че във възникналото напрежение между витенбергските реформатори и в частност между Лутер и Мюнцер няма нито политически, нито лични причини. Конфликтът е на чисто *теологична основа*. Витенбергци (Лутер, Меланхтон, Сплатин, Йонас) не могат да приемат

<sup>35</sup> Brecht: 1994, 137 f.

<sup>36</sup> WA 12:497 (Brecht, 149).

мистичните „диктовки“ на Светия Дух, които „пророците“ претендират, че получават като напътствия. За първите единственият авторитетен глас звучи в текста на библейското откровение, а не в мистичните преживявания на отделни лица.

## Отговорите на Мюнцер

Както посочихме вече, творбите на Мюнцер са далеч по-малко на брой от тези на Лутер по всяка тема, включително и по дискутираната от нас. Може да се каже, че в повечето случаи написаното от радикалния реформатор съдържа апологетични отговори на отправената към него критика. Така още в края на март 1522 г. Мюнцер се опитва да покаже в едно писмо до Филип Меланхтон, че само той е прав в своите теологични възгледи.<sup>37</sup> Мюнцер критикува витенбергските реформатори, че се намирили под влиянието на „плътски“ желания, които са ги накарали да изоставят целибата. Според него „приемането на Светия Дух“ от вярващите можело да стане само ако се посветят изцяло на Него, пренебрегвайки плътта. Бракът според Мюнцер било греховно дело на плътските щения. Тук ясно личи влиянието на мистика и аскета Таулер. Мюнцеровата критика в писмото звучи като ответна реакция на упрека на Лутер към „пророците“ от Цвикау, които претендирали за пряко ръководство и действие на Духа в техния живот и служение.

Радикалната реформаторска теология на Томас Мюнцер е крещяща съпротива срещу възгледите на витенбергци във всичките му по-късни творби. Ограниченият им брой не позволява да се отчете някаква особена промяна или развитие, но ще се спрем хронологично на основните му писания, защото по-кратките му творби повтарят техните тези.

Мюнцеровата *Проповед пред князете*<sup>38</sup>, на която обикновено се отдава особено значение от марксистките изследователи като програмна, е подготвена и изнесена пред курфюрста Йохан<sup>39</sup>, неговия секретар г-р Грегор Брюк<sup>40</sup> и съветника г-р Ханс фон Гrefендорф. Поводът е, че Мюнцер е започнал проповедническото си служение в Алцет без одобрението на курфюрста и трябва да бъде изслушан от компетентния съвет. Такава е легалната практика в онази епоха. Именно поради посочената от нас причина тя да бъде изнесена пред височайшата особа на владетеля тонът ѝ е значително по-умерен в сравнение с пламенните възвания на Мюнцер по-късно. Тази проповед е изгържана изцяло в духа на средновековната мистика. Като се позовава на аполога Хегезип<sup>41</sup> и църковния историк Евсевий Кесарийски, Мюнцер разглежда

<sup>37</sup> Müntzer: 1968, 379-82 (Brecht, 148).

<sup>38</sup> Лутер и Мюнцер, 249-66.

<sup>39</sup> Йохан Твърди (1468-1532) управлява Саксония след смъртта на своя брат Фридрих Мърри (1525) и подписва *Аугсбургската изповед на вярата* (1530).

<sup>40</sup> Д-р Грегор Брюк (1485-1557) е канцлер на Йохан Твърди и професор по право в Йена. На него се дължи идеята за съставената от Филип Меланхтон *Аугсбургска изповед*. Д-р Брюк чете текста на немски език в присъствието на Карл V.

<sup>41</sup> Хегезип (II в.) е автор на съчинението *Записки* против гностиците, което е изгубено. Името му е известно от *Църковна история* на Евсевий, кн. III, 15-16; кн. IV.22.

тезата за моралното отпадане на Христовата църква: от „чиста девица“ тя се е превърнала в духовна „прелюбодейка“. Тази реформаторска теза не е нова – Лутер вече е определил Средновековната църква за „вавилонската блудница“<sup>42</sup>, затова височайшите слушатели на Мюнцер не ще да са били изненадани неприятно от сравненията на Мюнцер. Също така по отношение на единствения изход, който проповедникът посочва – Христос, това не е уникално за него решение. Христос като „крайъгълния камък“, отхвърлен от зидарите, но нужен за духовната стабилност на Църквата, вече е обявен от Лутер и Витенбергци за такъв! Що се отнася до средствата, които Мюнцер използва, за да аргументира своята теза за нуждата от решителни действия на Христовите служители по пътя към „очистването“ на Църквата, може да ги определим като специфични за него. Прави впечатление, че той е подбрал в проповедта си предимно цитати от писанията на старозаветни пророци като Исая, Езекиил и Йеремиа. Те са безспорни примери на самопожертвователно и безкомпромисно служение на библейския Бог. Ето защо, говорейки за старозаветните пророци, Мюнцер ги определя като „избраници Божи“, загатвайки и за своето разбиране за необходимост от малочислена група „избрани“ последователи на Христос, които биха могли да променят нещата. В това вече има загатване за по-късната идея за обособяване на по-малобройна група от ревнителите за установяване на Божието царство, към която Мюнцер причислява себе си. Все пак можем да заключим, че тази проповед все още стои в познатия реформаторски формат: авторът критикува учението и практиките на Средновековната църква и много внимателно загатва за едно по-радикално схващане за вярата и реформираната Църква.

Резкият тон на Мюнцеровата еклезиология изригва с по-голяма сила в неговото *Изрично опровержение на фалшивата вяра* (ноември 1524).<sup>43</sup> За това могат да бъдат посочени два конкретни повода. Най-напред местният граф Ернст от Мансфелд прави опит да забрани на своите поданици да посещават проповедите на Мюнцер в Алцет, което предизвиква неговия гняв. На второ място, сподвижникът на Лутер Георг Спалатин<sup>44</sup> отправя към алцетския пастор питане с няколко въпроса за естеството на неговата вяра. Във всичко това Мартин Лутер няма пряко участие, но това не попречва на разгневения Мюнцер да изсипе куп обвинения срещу витенбергските теолози като цяло. Още в *Проповедта пред князете* е включена тезата, че „човек не с ума си може да намери път към небето, а първом трябва да се проникне изцяло с вътрешната простота“.<sup>45</sup> В *Опровержението* критиката срещу „хората на ума“, т.е. витенбергските теолози, вече е остра и персонализирана. Мюнцер обстрелва с огън и жупел авторите на „срамни книжлета“, „мекушавците“ и „владетелските съветници“, които имат „буквоядска вяра“. Витенбергските учители се ръководят само от „хитрия разум“, без да достигнат до духа на истинската

<sup>42</sup> Лутер и Мюнцер, 79-109.

<sup>43</sup> Пак там, 286-311.

<sup>44</sup> Георг Буркхарт или Спалатин (1484–1545) е немски хуманист и реформатор. Учител на синовете на саксонския курфюрст Фридрих Мъдри и негов секретар и библиотекар, той оказва силно влияние върху курфюрста за обръщането му към реформаторското учение.

<sup>45</sup> Лутер и Мюнцер, 256.

християнска вяра. Те са обвинени като „служители на мамона“. Самият Лутер е определен като „брат Удобен живот“ и „отец Ласкател“, с което критикът загатва за неговото „раболепие“ пред властниците. Тук трябва да отбележим обаче, че такива квалификации не са справедливи, защото Лутер не се страхува да застане срещу определени отклонения на висши църковни сановници и аристократи от принципите на Христовото учение. Достатъчно е да посочим твърдата му позиция пред съда във Вормс (април 1521) пред лицето на имп. Карл V и папския трибунал. Още през 1522 г. в своето *Обръщение към всички християни – настоятелно напомняне да се въздържат от размирици и буни* Лутер изразява твърдото си убеждение, че „бунт разум не знае и най-вече невинните застига, нежели виновните“.<sup>46</sup> Така изразена, неговата позиция не е „класова“ или „раболепна“ пред властимащите, а чисто теологична.

Врх на личните оскърбления към Лутер намираме в Мюнцеровата *Предизвикана защитна реч* (септември 1524).<sup>47</sup> Тя е написана в Мюлхаузен, където ще бъде лобното място на селския водач. В нея витенбергският реформатор е квалифициран като „доктор Лъжец“, „нагменен глупак“ и „отец Мижитурка“. Той е обявен за „бездуховен“ човек, „служител на плътта“ и „най-честолюбивия измежду книжниците“. Мюнцер смята, че е подгонен напълно несправедливо от „нечестивата витенбергска плът“, защото само той е разбрал как трябва да се служи на разпнатия Христос. Нещо повече, той е убеден, че има право да се отъждестви с Него, защото както юдеите са се стремели „да низвергнат и опозорят Христа“, така Лутер и неговите сподвижници са се захванали безпричинно с него. А това може да бъде обяснено само защото Мюнцер се вижда като радетел за „строгостта“ и „чистотата на закона“ на библейското учение. Макар и „преследван“ за своите теологични схващания, Мюнцер демонстрира високото самочувствие на един нов пророк Илия, който е призван да се противопостави на притежателите на „фалшивата вяра“. В случая е налице не само подражание на Илиевата лоялност към Израилевия Бог, но и на религиозната му ревност, демонстрирана в буквалното избиване на Вааловите пророци на планината Кармил (III Царе 18 гл.). И все така използвайки твърде свободно библейски образи и картини, Мюнцер декларира: „На подлия гарван (който Ной символично пуснал да отлети от ковчеза си) не съм сторил нищо друго, освен че като гълъб, покрил перата си със седмократно пречистено сребро и позлатил гърба си (Псалом 67), размахал крила и презрително отминал мършата, на която той охотно е кацнал“.<sup>48</sup> „Гарванът“ е Лутер, а посребреният и позлатен „гълъб“ е самият Мюнцер.

Трябва да признаем, че в теологията на Томас Мюнцер могат да бъдат посочени различни грешки както от теоретичен, така и от практически характер (но кой ли е напълно застрахован от това?). Ако можем обаче да бъдем сигурни в един извод, който едва ли ще оспорят различните изследователи, които му симпатизират или са критично настроени към неговата личност и

<sup>46</sup> Пак там, 69.

<sup>47</sup> Пак там, 269-85.

<sup>48</sup> Пак там, 273.

дело, той е, че този немски реформатор е запазил докрай своята християнска вяра. В нито един момент той не постъпва като човек, отхвърлил вярата и упованието си в Бога и изгубил пред очите си примера Христов! За това свидетелстват не само огнените му проповеди и възвания, но и последните му мигове. Меланхтон разказва, че непосредствено преди решителната битка с войската на ландграф Филип от Хесе на 27 май Мюнцер призовал селяните да запаят с пълна вяра стария църковен химн „Дойди, Свети Душе“ (*Veni, Sancte Spiritus*), който самият той натъкмил на немски език. Финалният куплет е драматично красноречив, особено ако се опитаме да си го въобразим запят от около 8000 мъже, разчитащи само на помощ свише:

*Дай на добродетелните люде тяхната награда,  
която Ти самият вече си за тях,  
направи за нас Небесното Си царство!*<sup>49</sup>

Неизбежен е изводът, че двамата немски реформатори Лутер и Мюнцер се различават в повечето акценти на своите теологии. Техните различия обаче не са политически. Те не са представители на две антагонистични „партии“ и „класи“. Използването на такава терминология е насилена и неоправдана. Лутер и Мюнцер са двама християнски мислители, които се характеризират със силната и страстна вяра на своята епоха. Те я защитават с реториката на своето обкръжение – реторика груба и оскърбителна, която звучи неприемливо за съвременното ухо, свикнало с по-различен етикет на говорене в църковните среди. Исторически е вярно обаче, че двамата опоненти тръгват от една обща християнска позиция на радетели за обновлението на Западната църква, каквато са имали и много други представители на всички социални и културни слоеве в тогавашното общество в Германия, но се раздалечават в изпълнението на поставената задача. Най-ярък пример за общата изходна точка и различните пътища, тръгващи от нея, е Библията. И двамата я почитат изключително много, но подхождат към нея по различен начин. Нека признаем, че Енгелс е прав в наблюдението си, че Лутер акцентира върху Новия завет, а Мюнцер предпочита Стария завет. Това обстоятелство може да спомогне за обясняване на Мюнцеровата склонност към употребата на разрушителна сила срещу идеите му противници, но не и за оправдание на християнската му принадлежност. Лутер има основание да настоява за приемане на Христовия мир и търсене на мирни средства за разрешаване на социалните конфликти, защото Христос не ни учи на „насилие и кръвопролитие“. Месианската епоха реализира *мира* като Божи дар (Лук. 1:79; Иоан. 14:27; срв. Ис. 11:1 гл.). Марксистките автори критикуват остро витенбергския реформатор за неговите гневни упреци към „безчинстващите шайки на селяните“, но пропускат да отбележат, че той е отправял преди това десетки призиви към всички представители на обществото за помирение, като не е дръзвал да осъди извършваните безчинства.<sup>50</sup> Насъсквани обаче от радикално настроените си водачи тогава, мнозина дават повод

<sup>49</sup> Нем. „Gib der Tugend ihren Lohn / der Du selber bist gar schon / mach aus uns das Himmelreich!“ (no: Sommer, E. *Die Sendung Thomas Münzers. Taboritentum und Bauernkrieg*. Berlin: Aufbau-Verl., 1948. 266).

<sup>50</sup> Лутер и Мюнцер, 59.

да се заключи: „Бесовщината е безмерна и повсеместна“<sup>51</sup>. Погромите, палещите, разрухата, убийствата не могат да послужат в стремежа да се утвърди Евангелието Христово! Християнската теология само тогава може да защити своето определение, когато по самата си същност се корени в Христовите принципи на дейната любов към ближните и възцарения мир в сърцата на вярващите.

---

<sup>51</sup> Пак там, 61.

# „ПОСТИГНАХ ВЪТРЕШНО РАВНОВЕСИЕ ЕДВА КОГАТО СТИГНАХ ДО ТАЙНАТА НА ПРИЧАСТИЕТО“

С Мартин Славов (Колумбиеца) разговаря  
Сандра Керелезова

„Родих се и израснах в най-фалшивата гържава, гледах как министър граби, исках и аз да грабя!... / До легло в Студентски град студентът се докопа, предпочитам който и да е пандуз в Европа. / Дъщерите ви направиха ги фолкарачки, продават се за салфетки, мислейки, че те са пачки!...“, това са стихове от песента „Дете на прехода“ на Мартин Славов, известен с прозвището Колумбиеца – един от емблематичните изпълнители, който – заедно със своя брат М'глата – е неизменна част от историята на българския хип-хоп след Промените. Първите му появявания на хип-хоп сцената са още когато е на 12 години. Днес, години по-късно, можете да го откриете не на снимките на някой видеоклип, а да пее църковни песнопения в столичния храм „Света София“ и да помага на свещениците като иподякон или пък в час по апологетика и литургика на паралелния курс на Софийската духовна семинария. Впрочем негов съученик в Семинарията доскоро е бил и хип-хоп изпълнителят Огнян Павлов-Фуге (чиито последни парчета са посветени на неговата вяра като „Откровение б“, „Не гледай назад“ и др.).

Възцърковява се към края на 30-те си години, споделя, че винаги е усещал, че Господ е до него, още от дете е имал вяра, бил е кръстен непосредствено след Промените, но всъщност не е знаел нищо за Църквата. „В моите представи тогава хората, които ходеха в неделя на църква, бяха само от филмите. А днес не мога да си представя да не съм в неделя в храма, трябва да съм болен или да съм някъде на път. Но дори и когато съм в чужбина, гледам, ако наблизо има православен храм – да отида. Когато бях в Акаба, Йордания, се впечатлих от биенето на църковни камбани“, казва Мартин.

С него разговаряме и за малките преображения по Пътя, за хип-хопа като протестна музика и за иголите на съвременните млади хора...

**Със сигурност феновете на Колумбиеца и М'глата биха били много изненадани да те видят днес в ролята на... иподякон. Разкажи ни повече за твоя път към вярата!**



*Мартин (първият отлясно) със своите събратя свещеници и иподякони в столичния храм „Св. София“. Снимка: личен архив*

Възкрояването ми не е плод на някакво граматично събитие в моя живот, както може би става при някои. Това се случи в един спокоен период от живота ми, бях млад татко, хип-хоп музиката вече беше останала в миналото. Занимавах се със собствен бизнес, което правя и до днес – с управление на строително-инвестиционни проекти. Веднъж случайно ме заговори един свещеник на някаква детска площадка – отец Лъчезар Попов. Той изигра съществена роля да стана част от Църквата. Прояви към мен бащинска строгост, но и голямо търпение.

Помня, че когато за първи път отидох в неделя на Литургия в храма „Покров Богородичен“, влязох точно в момента, в който народът в единогласие казваше Символа на вярата, и осъзнах, че нещо съм пропускал в този живот. И започнах стъпка по стъпка да изследвам, да се уча. До момента, в който успех да видя и да призная греховете си и да допусна чрез Евхаристията Христос в себе си – да започне да работи в мен и да ме променя. Но мина време, преди да стигна до този момент, дори съм пристъпвал към Причастие напълно неподготвен и тогава свещениците ме върнаха. Но истината е, че успех да постигна душевно равновесие едва когато стигнах до тайната на Евхаристията. Това не може да се обясни, може да се преживее само от личен опит.

Бях постриган за иподякон преди около две години. По принцип нашата Църква има нужда от доброволци. Свещениците на много места са сами и няма кой да им помогне за нищо, а това зависи от нас. Всички хора, които идваме в храма, трябва да се познаваме помежду си, да си помагаме – ако някой сред нас

има някакъв проблем, ако е болен, ако се нуждае от помощ дори за някаква дреболия – примерно, да се съберем да преместим някакъв шкаф от дома му. Църквата не е институция, а това сме ние – често го забравяме.

Когато в храма те постригват за иподякон, дяконът те поема и те води, помня, че на мен като че ли в този момент душата ми излезе извън тялото, застана над мен и започна да се рее из храма. Епископ Поликарп, който ме пострига за четец и певец, ми даде да прочета Апостола и след това ми говори за гара, който съм получил, като ми каза: „Придобий и други, не оставяй нещата така“. След неговите силни думи душата ми се върна в тялото и аз получих изключителна концентрация, преди това я няхах. Това се запечата в ума ми и осъзнах, че не е някаква шега, че не е просто ритуал, а е истинска благодат, че трябва с усърдие да си изпълнявам задълженията и служението ми към Бога. А пък самото място, на което се случи – на мястото, на което още отекват стъпките на Сердикийския събор, в храма „Св. София“ – това още повече задължава. И смирено гледам с малки стъпки да напредвам в учението и се надявам успешно да го приключа.

**Осъзнаването, че „това не е шега работа“; това, че днес учиш в Семинарията, означава ли, че имаш желанието някой ден да станеш свещеник? Твоят опит в общуването с млади хора вероятно би бил полезен за тяхното привличане към вярата...**

Ако Божият промисъл е такъв – аз бих поел по този път. Принципно, когато се записах в Семинарията, основната ми цел беше да придобия знанията, които ми липсваха. Защото усещах, че имам големи пропуски. Но в определен момент, ако се почувствам подготвен, бих направил този избор. Правейки каквото зависи от мен, съм се оставил в ръцете на Бога.

Но на този етап все още не се чувствам готов активно да говоря с младите хора за Христовото учение. Вярата има една сериозна дълбочина – в догматиката, в историята на Църквата. Трябва да се почувствам готов, че няма да заблудя никого. Но ако става дума за това да споделя с някого личния си опит, да дам подкрепа или съвет и някой би се вдъхновил от това – разбира се.

**Ще те върна към годините от твоя живот, неизменно свързани с хип-хоп музиката. Тя в голяма степен изразява бунт срещу фалша на системата, но има и парчета, които носят в себе си немалка доза агресивност, оттук идва и нарицателното за „направлението“ „гангстерски рап“. Какво би казал за този аспект на нещата?**

Иска ми се преди всичко да подчертая, че хип-хопът е култура, брейкденсът вече е част от олимпийските игри, дигжеунгът също е част от тази култура. Графитите също – днес това е изкуство и в България имаме много добри художници на графити. А хип-хоп текстовете са поезия. Така че хип-хопът си е култура – колкото и да е *некултурна*!

Спомням си, бяхме на интервю в една телевизия и случайно се засякохме с големия Радоу Ралин, Бог да го прости. Той ни попита кой ни пише текстовете, и когато му казахме, че ние си ги пишем, той ни отвърна: „Вие сте поетите на новото време“.



Кадр от времето на Колумбиеца и М'глата. Снимка: личен архив

Всичко това е само образ, като роля в някой екшън филм, никой от нас не е вършил гангстерски неща. Не са ме видели да обикалям с бухалка да разбия нечия глава или да гърпам чантите на бабите. По-скоро може да са ме видели да помагам на някоя баба. Тази музика е вик срещу реалността, в която тогава израснахме, днешните млади хора растат в доста по-сигурни и спокойни времена. Това е фикция и

не трябва да се възприемат буквално нещата. В същото време не смятам, че трябва сега да започна да правя християнски рап. Ние, християните, не трябва да променим същността си и заниманията си заради християнството. Не това е идеята, а да променим начина си на живот – това, че някой прави музика, ами да продължава да я прави. Аз обаче например вече не правя хип-хоп, в момента съм на съвсем друг етап в живота си. Дори не слушам хип-хоп – в колата ми звучат песнопения, синът ми пее „Господи въззвах“.

Музиката е моето юношеско увлечение и може би натрупаният опит от това – записал съм стотици песни, продуцирал съм много изпълнители – може да ми помага днес да съм полезен с нещо за Църквата. Но това ми занимание е много далеч от мен сега – аз дори вече не знам как изглеждат дискотеките отвътре.

**Текстовете на хип-хоп песните също са поезия, както отбелязваш, поне част от тях. Думите са сила и от перспективата на времето как възприемаш днес посланията от твои текстове отпреди години?**

Наистина думите имат много голяма сила. Съзнавам, че изобщо цялото ми творчество е било изпълнено с голяма доза егоизъм. За мен веруюто е било, че аз съм номер 1, че съм най-добрият, че другите за нищо не стават, само аз ставам. Това ми е било целта в живота – аз да бъда най-великият; славата, парите... хората да те следват, да те обожават. По никакъв начин днес не търся извинение или оправдание – това е грешно; гордостта е грях. Трябва ясно да си заставаме зад действията. Аз съм грешен човек. Но утехата ми е, че Христос е дошъл заради грешниците, не заради праведниците. Днес имам възможност да знам и да говоря от личен опит какво не трябва да се прави.

Тъжно е, че като цяло покрай вълната на попфолка, която ни заля, за да се конкурира с нея, хип-хопът – с някои изключения – също се измени в посока на това да предлага „нещо веселко“ и изобщо съвременната музика се превърна в една простотия.

**Вероятно някой тийнейджър би възразил тук, че „сега му е времето“ да се забавлява, вместо „да ходи по църквите“. Да слуша всякаква музика, която го кара да се чувства свободен и да се радва на живота...**

Да слушат, но да бъдат добри християни. Каква по-голяма радост от това да празнуваме Възкресението Христово?! Православието не ни кара да се самобичуваме. Но ни призовава да се покаем, защото, ако няма покаяние, нищо не сме направили със себе си...

**Споменавах конкурирането в музикалната гилдия, стремежа да си номер едно. Какви бяха отношенията между вас например с „Ъпсурт“?**

С „Ъпсурт“ започнахме да правим музика заедно, аз бях в 10. клас, когато те издадох албум. Не сме били приятели, но не сме били и врагове, макар и да е имало моменти на някакви дребни заяждания. Ето едно нещо, което не е хубаво при хип-хопа – винаги трябваше да имаш враг. Да се противопоставяш на някакви други хора. Задължително трябва да има някой лош, ти си по-добър от него, той не става... Винаги трябва да има *батъл*.

Христо (Ицо Хазарта от „Ъпсурт“ – б.р.) стана политик. Не следя политическата му кариера, но харесвам каузите, с които се захваща. Не шуми за тях от гледна точка на някакви себеизтъкване, което също ми харесва. Подкрепям неговите инициативи в Европейския парламент в защита на това да няма деца, които да растат в бедност, също и в подкрепа на хората с увреждания – да има за тях гарантирана заетост, за онези, които нямат равен старт с нас. Така трябва всички да гледаме на нещата и по християнски. Надявам се, че стремежът, който ме е владеел преди – да бъда номер едно, днес да съм го преобърнал в посоката – аз да направя каквото мога за някого.



**И ето че ще те върна към този драматичен епизод от твоя живот – трагедията в дискотека „Индиго“, където с брат ти сте били поканени на участие. Ти си помогнал на много деца да се измъкнат тогава от мястото, спасил си ги. Бил си само на около 18 години. Как в такъв момент един млад човек прави избор как да реагира, по какъв начин проговаря съвестта,**

**така че да направиш избор как да действаш в рамките на минути, дори секунди? И какво би казал на хората, които отхвърлят вярата в голяма степен и заради такива трагедии – като тази в „Индиго“ или в Кочани, която се случи наскоро, и казват – Бог е несправедлив, щом допуска да загиват деца...**

Помня този ужас до ден днешен. Вероятно в такава ситуация човек може да стои и безучастно, да се скатае. Но си мисля днес, че може би Господ неслучайно ме е поставил на това място тогава – за да мога да спася някой живот. На госта деца помогнахме тогава. Преживях го в много личен план, сестрата на мой близък приятел беше сред загиналите, приемах я като моя сестра. Тези млади хора си отидоха заради леността на някого, който не си е свършил съвестно работата. Като християни това също ни е урок – никога да не проявяваме леност в задачите, с които сме се захванали. Винаги да бъдем отговорни.

Постоянно сме поставяни на изпитания. Мен Господ много пъти ме е поставял на изпитание, но не съм го възприемал като наказание. Разбира се, може би в миналото съм се гневял, защото не съм знаел много неща тогава. Но особено важни качества, които трябва да упражняваме в себе си като християни, са смиреността и дълготърпението. Сега се опитвам да не се гневя, простил съм на всички – така, както се надявам и на мен да ми бъде простено. Да, случват се ужасни инциденти, но всеки от нас си има своя път. Нека да преминаваме през трудностите и злините смирено, не да виним Бога, защото Той е милостив – жертва Сина Си заради нашето спасение!...



Протопрезвитер Николай Афанасиев (1893–1966) емигрира от съветска Русия през 1920 г. и след кратко пребиваване в Сърбия и Чехия започва да преподава в Православния богословски институт „Св. Сергий“ в Париж. Чете курсове по църковно право, древна църковна история, заема редица църковни длъжности в Руския екзархат към Константинополската патриаршия. Той е един от най-дълбоките изследователи на литургическото богословие и еклезиологията.

Сред многобройните му (и до днес не напълно публикувани) съчинения са: *Църквата на Светия Дух*, *Трапеза Господня*, *Служението на миряните в Църквата*, *Църковните събори и техният произход* и др.

**протопр. Николай Афанасиев**

## ДА, ДОЙДИ, ГОСПОДИ ИИСУСЕ!

(Към проблема за есхатологията и историята)<sup>1</sup>

Всеки път преди началото на Евхаристийния канон ние произнасяме нашето изповедание на вярата. Само този, който вярва в изложеното в него, може да участва в Евхаристията. Христологичната част на нашия Символ на вярата съдържа вярата в предвечното и свръхестествено раждане на Христос, в Неговото разпване, погребване, възкресение и седене отдясно на Отца, а също така и в Неговото славно второ пришествие. „И пак ще дойде със слава...“ Всички тези изповедания на вярата са неотделими едно от друго и са еднакво задължителни за всички. Който вярва, че „Словото стана плът, и живя между нас...“ (Иоан. 1:14), вярва и в Неговото Второ пришествие и обратно, който вярва в Неговото славно Пришествие, той вярва, че Словото стана плът. Разбира се, никой от нас няма да каже, че не вярва в идващия Христос, ако Го изповядва като Син Божи, разпнат и възкръснал при Понтий Пилат. Но какво говори тази вяра на нашите мисли и чувства? Ако попитаме себе си или пък другите, вероятно отговорът няма да бъде много конкретен. Ако ние вярваме във второто Пришествие, то по какъв начин тази вяра се отразява на нашия живот? Или тя в нищо не се отразява, тъй като ние живеем сякаш тази вяра отсъства. За нас това е някакво смътно бъдеще, за което ние предпочитаме да не мислим. Толкова галечно, че почти сме убедени в това, че то ще настъпи не по време на нашия живот и дори не по време на най-близките поколения. Нещо повече, ние можем да си зададем въпроса наистина ли искаме Пришествието на Христос да настъпи? За нас вече не е

<sup>1</sup> Вестник руского студиенческогo християнскогo дoвижениa. 1966, №82, с. 69-82.

разбираемо чувството на първите християни, които са живеели само с мисълта за идващия Христос. Тази надежда изпълвала с радост техните сърца, помагала им да понесат изпитанията, гоненията, мъченията и смъртта. За нас това е непонятно, понеже ние по-скоро се страхуваме и бихме предпочели Неговото пришествие да не е утре или в другиден.

„Множества содеянных мной лютых помышляя, окаянный, трепещу страшного дне суднаго...“ Тези думи на молитвата показват какво чувстваме при мисълта за Парусията, в която ударението е поставено върху предстоящия Страшен съд. Но и първите християни знаели, че „всички ние трябва да се явим пред Христовото съдилище, за да получи всякой заслуженото, според доброто или злото, което е извършил с тялото си“ (2 Кор. 5:10). Знаейки това, ние вече не въздишаеме като тях: „Да, гойди, Господи Иисусе!“, а само се ужасяваме от мисълта, че Той ще гойде да съди живи и мъртви. И това ужасяване се отнася не толкова до Страшния съд по време на Парусията, колкото до мисълта за съда, непосредствено свързан със смъртта. И когато в дните на Страстната седмица чуваме: „Ето, Женихът идва в полунощ и е блажен онзи слуга, когото Той намери да будова; а недостоен пък е онзи, когото Той намери да дреме“, нашата мисъл се раздвоява между предстоящото Христово пришествие и нашата смърт, която ни се струва по-реална и близка от Парусията.

Индивидуалната есхатология като учение за последните времена на нашия земен живот и за временното, а не постоянното състояние на човешката душа след смъртта, е напълно законна за християнското съзнание, тъй като пришествието на Христос няма да завари всички живи. Само че тя е законна единствено като част от общата църковна есхатология, като учение за последните времена на света. В наши дни индивидуалната есхатология не само заема господстващо положение, но и почти е заменила общата есхатология, заемайки нейното място. Тази последната е отместена в толкова неопределено бъдеще, че в нашето съзнание, при наличието на индивидуалната есхатология, за нея не остава място.

2. Ако началото на учението за състоянието на човека след смъртта в рамките на общата есхатология се отнася към апостолското време, то възникването на индивидуалната есхатология като отделно учение е резултат от влиянието на елинистичната мисъл върху християнското съзнание. От самото начало елинистичната мисъл не успява да усвои църковната есхатология. В гностическите системи есхатологията липсва. Спасението засяга само духовното начало в човека, а тялото, като източник на зло, подлежи на унищожаване. Това, разбира се, е учение за края на света, но това не е християнска есхатология, тъй като в нея няма място за предстоящото пришествие на Христос. Той идва в света, за да открие на хората пътя към спасение чрез знанието, но Той няма да гойде отново, тъй като съдбата на човека се решава окончателно в момента на неговата смърт. Гностицизмът като еретическо течение е осъден от Църквата, но неговото влияние върху църковната мисъл остава много значително. Когато се появява християнският гносис, в

него есхатологията също получава индивидуалистичен характер. Ние сме в правото си да попитаме дали общата есхатология е абсолютно необходима в системата на Ориген. Разбира се, като вярващ християнин, той я признава, но като християнски гностик, лесно е можел да мине и без нея. Той е бил принуден да защитава вярата на обикновените християни срещу Целс (известния езически полемист срещу християните от II век) и дори понякога, подобно на Климент, да се приспособява към простата вяра на обикновените християни, но е смятал, че тази вяра може да бъде издигната с помощта на християнския гносис. В учението на Ориген есхатологията е спиритуализирана до краен предел и губи своя църковен характер. Целс поставял пред своите съвременници християни следната дилема: или да напуснат света (сега бихме казали да напуснат историята), ако не желаят да почитат „демоните“, управляващи Империята, или да почитат демоните, ако искат да останат в Империята и да се ползват от нейните блага. Подобна дилема за Ориген не съществува – не само понеже за него не съществува въпросът за необходимостта да се почитат езическите божества, за да можеш да останеш в Империята, но и понеже за него не съществува проблемът за историята и християнството. За Ориген християнството не отменя историята и историята не влиза в конфликт с Църквата, тъй като според него есхатологията засяга в по-голяма степен душата на християнина след смъртта, отколкото общата съдба на света.

3. Целс е можел и да не поставя пред християните своята дилема, тъй като тя е съществувала преди него в християнското съзнание. Всички истории са единодушни, че апостолското време се е отличавало с изключително есхатологично напрежение. Ние почти със сигурност можем да кажем, че ап. Павел е вярвал в непосредствената близост на Парусията. Подобно на Павел, в това са вярвали и първите християни. Възможно е запазеният от Лука в *Деяния* епизод за смъртта на Анания и неговата жена Сапфира да е първият случай на смърт сред християни, който дълбоко да ги е впечатлил, ако е вярно предположението, че първите йерусалимски християни са вярвали, че няма да умрат до настъпването на Парусията.<sup>2</sup> Когато призракът на смъртта застанал пред Павел, той се отказал от своите очаквания, но тази промяна на историческата перспектива по никакъв начин не повлияла на неговата мисъл или пък на неговия живот и не предизвикала у него никаква криза. Мисълта за напускането на света поради приближаващата Парусия му била свършено чужда, както му била чужда и мисълта, че християните трябва да се откажат от всякаква дейност, за да се подготвят за срещата с идващия Христос, въпреки че подобни тенденции са съществували в основаните от него църкви, както и в Йерусалимската църква, поне в продължение на известно време. Само че след Павел, при цялото това напрегнато есхатологично очакване, забавянето на Господа е трябвало да доведе до някаква криза, за което свидетелства Второ послание на Петър.<sup>3</sup> Историческата перспектива на

<sup>2</sup> P. H. Menoud. La mort d`Ananias et de Saphira (Actes V, 1-11) // Aux sources de la tradition chretienne: Melanges offerts a M. Maurice Goguel. Paris – Neuchatel, 1950.

<sup>3</sup> E. Kassemann. Eine Apologie der urchristlichen Eshatologie // Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1952, 49, Heft 3, S. 272-295.

първите християни претърпява известна промяна: „За Господа един ден е като хиляда години, и хиляда години – като един ден“. Това означава, че християните трябва да се съобразят с възможността за повече или по-малко продължително съществуване до Парусията. Господ не е задължително да дойде в най-скоро време, тъй като Неговото Пришествие може да се случи и след хиляда години. В тази историческа перспектива съвсем естествено есхатологичното напрежение намалява, въпреки че есхатологичното чувство остава същото, както и преди. Колкото и да е парадоксално, за по-нататъшното отслабване на есхатологичното очакване способства монтанизмът, в който, както е известно, есхатологичните очаквания се отличават с особена напрегнатост. Възраждането на пророчеството в него е било признак за настъпващите „последни времена“. Не само очаквали, че всеки момент от небето ще слезе Новият Йерусалим, но дори знаели къде ще слезе. Една крайност родила друга. След победата над монтанизма ние вече не чуваме за епископи, които извеждат подопечното си паство в пустинята, за да посрещнат идващия всеки един момент Христос, или пък под влиянието на епископа членовете на местната църква да прекъсват всякаква дейност в очакване на пришествието на Христос.

Всъщност подобна позиция на християните е естествено следствие от техните есхатологични очаквания, породени от вярата в настъпването на „последните времена“ и свързаното с него съвсем скорошно пришествие на Христос. Ако това пришествие се случи утре, тогава историята вече е свършила. Безсмислено е да се трудим, грижим, вълнуваме и да се стремим към каквото и да било. Дори не е необходимо да се борим със злото и несправедливостта, тъй като всичко приключва и праведниците ще възсият, подобно на светила, в Царството Божие. Нека с това се занимават тези, които не вярват в Христос, а за вярващите остава само едно: да се оттеглят в „пустинята“ и да очакват последната тръба – нещо, което неведнъж се е случвало в историята и със сигурност ще се повтаря отново. Разбира се, всичко това е наивно и може да предизвика у нас единствено усмивка на съжаление, но зад тази наивност прозира вече съвсем не наивният, а трагичен въпрос: трябва ли да се откажем от историята, за да приемем християнската есхатология, или трябва да се откажем от есхатологията, за да приемем историята и да участваме в нея. Или дори още по-трагично: трябва ли да се примирим със злото, което в момента господства в света, тъй като това е нещо временно и твърде временно, като вместо това предоставим борбата със злото на тези, които не вярват в Христос, или в името Христово да се борим с неправдата, като забравим за Неговото славно Пришествие. С други думи, все същият проблем, който предчувствали първите християни и който поставил Целс: съвместима ли е историята с есхатологията или есхатологията с историята, дори независимо от това кога ще настъпи Парусията.

4. Най-остро проблемът за отношението на историята към есхатологията се поставя по времето на Константин Велики. Преди него гържавната власт ограничавала християните от пълноправно участие в живота на гържавата, а самите християни участвали в него с много уговорки. Проблемите, пред

които те били изправени тогава, се решавали от християните изключително от гледна точка на християнското учение. Империята и Църквата стояли един срещу друг като напълно независими величини, при това не само в периодите на гонения, но и в периодите на мирно съжителство. От Константин Велики насетне всичко това се променя. С него започва нов период в историята. С това твърдение са съгласни всички историци въпреки съществуващото голямо разногласие в оценките за личността и дейността на Константин. Привикнали сме да приписваме на Константин не само направеното от него, но и стореното по-рано от други императори. Напълно основателно е да приемем, че Константин прекратява гоненията на Църквата от страна на Империята, ако не броим отделни спорадични прояви по-късно, но не е съвсем коректно да смятаме, че той е първият император, който признава легалното съществуване на Църквата. Нещо повече, вероятно Константин не е бил дори първият християнски император. Въпреки че християнството на Филип Араб (244–249) е малко вероятно, не можем и да го отречем категорично. Необичайността на актовете на Константин се заключава не в това, че той законово урежда положението на християнството в Империята и лично го покровителства, а в това, че по негово време Империята тръгва по пътя на съюз с Църквата. Неговата религиозна политика е била насочена към това да направи християнството държавна религия или, най-малкото, да постави християнството като религия в положението, което е имала официалната езическа религия. В крайна сметка, това е едно и също, тъй като римската държавна идеология изисквала единна религия, която да може религиозно да обедини огромните маси от населението в Империята, поради което не би могла дълго време да признава съществуването на две равноправни религии.

Съюзът на Империята и Църквата представлявал приемане на Църквата от страна на Империята и на Империята от страна на Църквата, тъй като само при взаимно признаване между тях би могъл да се установи дълготраен мир. От страна на Църквата това означавало не само фактическо приемане на държавата, в която Църквата съществувала, което го имало и по-рано, преди Константин, но и неизбежното приемане на римската държавна идеология, от която Империята не можела да се откаже, оставайки Империя. За съжаление, ние не знаем със сигурност как са се отнесли в самото начало църковните дейци към дейността на Константин, ако не броим Евсевий Кесарийски и още няколко епископи. Няма съмнение, че християните с чувство на най-голяма радост и истинско облекчение са посрещнали прекратяването на гоненията и установяването на траен мир след трагичните времена на Диоклециан. Не става дума за това, а за отношението на църковните дейатели към цялата религиозна политика на императора. Най-вероятно църковните дейатели са били объркани, тъй като не са били готови за съюз между Църквата и Империята. Те винаги са се надявали на устойчиво и легално съществуване на християнството в Империята, но никога не са си представяли и в най-смелите си мечти, с изключение на Ориген и може би на Мелитон Сардийски, че християнството може да застане на мястото на официалната езическа религия, което е равносилно на това Империята да стане християнска. С тази непозготвеност и обърканост на църковните

деятели се обяснява фактът, че почти всичките приели или по-точно били глъжни да приемат държавната идеология. Един от най-силните примери за объркването на тогавашните деятели е фактът на участието на езическия император, който действително дал всички доказателства за своята симпатия към християнството, но не бил дори и оглашен, в решаването на догматическите въпроси на събора през 325 година. Християнското съзнание се примирило с това едва когато била създадена легендата за кръщението на Константин след победата при Милвийския мост (312 г.).

Последствията от приемането на Империята от страна на Църквата били огромни. Те се отразили върху почти всички области от църковния живот и мисъл. Най-значими били последствията в областта на християнската есхатология. Това било невралгична точка в отношенията между Църквата и държавата.<sup>4</sup> Не може да има Църква без есхатология. Това е намерило своето проявление в най-древните изповедания на вярата. Но би ли могла Империята да приеме църковната есхатология? Би ли могла да възприеме християнската гледна точка, че образът на този свят преминава и че неговото съществуване може да се прекрати още утре? Можем да предположим, че есхатологичните очаквания на християните са били една от причините за враждебното отношение към тях от страна на Империята. Римският историк Тацит твърди, че още при Нерон християните били обвинявани „в ненавист към човешкия род“. Не е ли това обвинение, свършено парадоксално по своята същност, резултат от пречупването на есхатологичните очаквания на християните в езическото съзнание. Как би могла, наистина, да се отнася Империята към хора, които страстно очакват края и рухването на всичко, което е било скъпо на античния човек, започвайки от самата Империя, която му се е струвала най-висше достижение на идеала на човешкото общество? Кесарят е можел да приеме и е приел божествеността на Христос, като Му е поверил своята съдба и съдбата на Империята, но той не можел да приеме напълно есхатологията, тъй като това би било равносилно на отказ от кесарството. И наистина, как би могъл императорът, в качеството си на християнин, да очаква „последните времена“, които ще доведат до края на Империята, а като кесар – да прави всичко, за да може Империята да продължи да съществува, и да действа така, сякаш нейното съществуване е ако не вечно, то почти вечно. Държавата съществува в историята и самата идея за държава предполага почти безкраен исторически процес. Когато отдаваме известния афоризъм на Тертулиан: „Ако кесарят стане християнин, то тогава той ще престане да бъде кесар“ на неговия монтанизъм, сякаш не желаем да разберем целия трагизъм на въпроса и трагизма на кесаря, станал християнин, да не говорим пък за това, че есхатологията не е била запазена територия единствено за монтанизма. От гледна точка на римската държавна идеология е било без значение кога ще се случи Христовото пришествие – утре или след хиляда години. Когато и да би се случило, то би влязло в конфликт с тази идеология,

<sup>4</sup> Считам за напълно правилно написаното от О. Кулман в неговия емог *Dieu et Cesar* (Paris – Neuchatel, 1956, р. 6), че централното значение на въпроса за Църквата и държавата произтича от есхатологическата концепция на християнството. С текста на Кулман *Бог и Кесар* се запознах след написването на настоящата статия.

тъй като гържавата не може да живее под заплахата от надвиснал над нея меч, който във всеки един момент може да прекрати съществуването ѝ.

Извън християнската идеология, римската гържавна идеология самостоятелно предприема известни стъпки в съгласуването си с есхатологията чрез култа на Императора. В християнското съзнание се ражда гръзката и грандиозна мисъл, че царството на Кесаря, благодарение на неговото обръщане в християнството, се превръща в „християнска гържава“. Тази идея е резултат от признаването от страна на Императора, че Христос е негов Господ (Кириос), а следователно Той царства в гържава, начело на която е Императорът. Христос е Кириос на Римската империя, но не непосредствено, а чрез Императора. Ако оставим настрана всевъзможните злоупотреби с теократичната идея под влияние на императорския култ, то за византийското съзнание това е означавало, че Императорът е Божий слуга, който изпълнява Божията воля. В това се е състоял кеносисът на Императора и Империята, който е съществувал като идеал във византийската идеология на царската власт. Този идеал така и никога не бива осъществен и е нямало как да бъде осъществен. Императорът не е можел да понизи сам себе си до смърт, т.е. до смърт на гържавата, ето защо самата гържава е поставяла предел, след който този кеносис не е можел да се разпространява, без да бъде разрушена самата гържава.

От друга страна, теократичната идея е била признание за частичното осъществяване на есхатологията. Царуването на Христос в Империята, т.е. в света, вече е настъпило, макар и да не е настъпило Царството Божие на земята, което ще настъпи напълно в момента на Христовото пришествие. Не бива да считаме, че византийската мисъл е допускала възможността за построяването на Царството Божие на земята. Византийският василевс е разбирал, че неговата империя не е Царството Божие, създавайки греховността и несъвършенството на своето царство и своята лична греховност. На земята царуването на Христос се осъществява единствено в лицето на императора като Божий наместник, който самият се намира под Божията власт: *Rex terrenus sub rege caelesti, rex caelesti super omnia*<sup>5</sup> (Августин, Тълкувание върху псалмите, 55, 2). Въпреки това частичното осъществяване на есхатологията довежда до анабиоза на самата есхатология. Няма как да го има това страстно очакване на Христос, когато Христос, като Кириос, чрез Своя помазаник, чиято дейност е насочена към изпълняването на Божията воля, царува в една Империя, която има в идеята си вселенски характер (ойкумене). Пълното осъществяване на есхатологията се измества за неопределено бъдеще. В центъра на вниманието на богословската мисъл застава индивидуалната есхатология, съсредоточена върху това, което очаква душата след смъртта.

Теократичната идея не толкова решавала проблема за историята и есхатологията, колкото го превръщала в неактуален. Рухването на теократичния

<sup>5</sup> „Земният цар – под небесния цар, небесният цар – над всичко.“

идеал отново постави този въпрос. Как да решим този въпрос в наши дни? Може, разбира се, да разчитаме на възраждането на теократичния идеал, но това е възможно единствено в порядъка на вярата, а не на историческите прогнози. Светската държава по своята идеология изключва теократичната идея, стига да не поставя себе си на мястото на божеството. Във всеки случай нищо подобно в момента не се наблюдава, ето защо теократичната мечта не може да предложи никакво решение, тъй като не може чрез неясното бъдеще да се решават проблемите на настоящето. Остава сякаш едно решение – да изместим окончателно Парусията в неопределено бъдеще и да утвърдим себе си в индивидуалната есхатология. Дава ли подобно решение окончателна удовлетвореност на нашата вяра и нашето чувство? Въпреки всички опити да бъде елиминирана християнската есхатология, тя продължава да живее в нашето съзнание, избухвайки от време на време с необичайна сила. Ние можем да се приспиваме с мисълта, че есхатологичният период е пред нас и все още имаме време за историческа активност, но мисълта ни продължава да ни изкушава: ами ако той вече е настъпил и ние сме в преггверие то му? „Ето, стоя пред вратата и хлопам“ (Откр. 3:20). Във всеки един момент у нас може да се появи съмнението дали е правилно нашето заключение, че „краят“ няма да настъпи скоро, тъй като никой не знае нито деня, нито часа, когато ще дойде Синът Човешки. Може би правилното е това, че Синът Човешки може да дойде не само утре, но дори и днес, тъй като това „не знае“ не означава, че не може да е скоро. Веднага, щом тези съмнения се появят в нас, илюзорността на решението на проблема с помощта на индивидуалната есхатология се разкрива в цялата си трагичност.

Ако решаването на проблема за историята и есхатологията през цялото време ни се изплъзва, не означава ли това, че самият проблем е неразрешим, а следователно ни остава само едно: да направим избор между историята и есхатологията? Но можем ли ние наистина да се откажем от есхатологията, приемайки историята, или да се откажем от историята, приемайки есхатологията? В резултат на това трагично положение ние създаваме за себе си двойно счетоводство: в Църквата изповядваме нашата вяра в идващия Христос: „и пак ще дойде със слава“, а в нашия живот нашата вяра не се проявява в нищо. Ние живеем и действваме така, сякаш тази вяра не съществува.

5. Трябва ли действително да спасяваме есхатологията от историята или историята от есхатологията? Може би неразрешимостта на проблема на историята и есхатологията се заключава в това, че самият проблем не съществува в Църквата или, по-точно казано, че той е разрешен от самия факт на съществуването на Църквата?

От време на време се повдига въпросът дали вече не сме навлезли в есхатологичния период. Това е свидетелство, че есхатологията се разглежда като самостоятелно учение, несвързано с еклезиологията. Подобен въпрос е възможен в руслото на юдейската есхатология. Според юдейското съзнание Месианското царство трябва да се превърне в край на стария еон, който ще бъде заменен от нов еон. Един еон ще смени друг. Затова е бил

толкова естествен въпросът не свършва ли старият еон и не настъпва ли Месианското царство. Когато Йоан Кръстител се обърнал с проповед за покаяние, това е било прогласяване на края на стария еон: „И секирата лежи вече при корена на дърветата“ (Лук. 3:9). Християнското съзнание възприело неговата проповед като прогласяване на идването на Христос, а следователно и като настъпването на новия еон. Но за разлика от юдейското съзнание, за християните началото на новия еон не е било все още край на стария еон. Царството Божие се е приближило, но секирата продължава да лежи при корена на дърветата. Принадлежйки на новия еон, Църквата пребивава и в стария. Църквата явява особена напрегнатост на времето. От момента на Петдесетница в света съществуват едновременно два еона. Краят на стария еон ще настъпи в Парусията, която ще бъде пълното откровение на новия еон, а дотогава новият еон ще се открива само на верните в Църквата. Ето защо за тях есхатологичният период вече е настъпил, тъй като Църквата принадлежи на новия еон. За това говори ап. Петър в своята първа проповед на Петдесетница, когато привежда гревното пророчество: „и ето, в последните дни, казва Бог, ще излязат от Моя Дух върху всяка плът...“ (Деян. 2:17). За ранните християни изливването на даровете на Духа е било белег за залог за последните дни. „То есхатон“ (последните дни) вече е настъпил в момента на актуализацията на Църквата на Петдесетница. От самото начало, както свидетелства проповедта на ап. Петър, за християните есхатологията не е била само учение за пределното бъдеще, но и за настоящето, в което те пребивават. Откровението на новия еон за тях е било реалност, при това по-пълнокръвна, отколкото тяхното пребиваване в света. Първите йерусалимски християни са се отличавали от юдеите не с вярата си в Месия, а с това, че юдеите вярвали в идването на бъдещия Месия, а християните вярвали, че Исус, Който бил разпнат и възкръснал, е Месия, и чакали Неговото второ пришествие в слава, когато ще настъпи пълното откровение на новия еон. Те вярвали, че Той ще дойде, понеже вече е дошъл. Това Негово пришествие в слава се предвкусва от вярващите в Него, когато извършват Трапезата Господня. Техният молитвен призив „маран-ата“ бил зов за пришествието на Господа и за осъществяването му в Евхаристията: „Да, дойди, Господи!“. До ден днешен в Евхаристията ние си спомняме за кръста, гроба, тридневното възкресение, възнасянето на небето, сегащото отгледно и Неговото славно пришествие.

Осъзнавайки себе си в Църквата, първите християни са осъзнавали, че принадлежат към новия еон, тъй като за тях есхатологичният период вече е настъпил. Той е настъпил в момента, в който те са влезли в Църквата. Покаянието, като необходимо условие за встъпването в новия еон, се е случило за тях в кръщението. Затова принадлежността им към новия еон е създавала за тях единствено възможната есхатологична нагласа на мисълта и живота. Всичко е било възприемано през призмата на есхатологията. Те живеели или най-малкото съзнавали, че трябва да живеят така, сякаш утре ще се случи очакваното от тях второ славно пришествие на Господа. Те били готови за срещата, понеже трябвало да бъдат готови да посрещнат Господа, Който идвал при тях в Евхаристията и Който ще дойде в слава, за да установи Божието царство. Ако това би се случило

утре, ранните християни не трябвало да променят нищо в своя живот, понеже би настъпило това, което за тях вече частично е настъпило.

6. Пребивайки в стария еон, Църквата пребивава в историята, в която тя е възникнала. Друго пребиваване на Църквата, т.е. пребиваване извън историята, не може да има, тъй като Църквата, като начало на последните дни, не е заменила със себе си стария еон, в който продължава историческият процес. Съществуването на стария еон зависи от Божията воля, а не от волята на хората. „Оставете да расте и едното, и другото заедно до жетва“ (Мат. 13:30). Историческият процес е част от плана на Божието гомостроителство. Църквата пребивава във времето от Петдесетница до Парусията и в този период продължава своето съществуване и историческият процес. Чрез Църквата всеки неин член е включен в този процес. В пустинята или в затвора, той пребивава в него, тъй като продължава да пребивава в стария еон и само пришествието на Господа в слава ще го освободи от това. Дори смъртта не освобождава вярващия от стария еон, тъй като състоянието му след смъртта е обусловено от съществуването на този еон, който е осъден и ще премине, но все още не всички, които му принадлежат и пребивават в него, са осъдени и за тях все още е открит пътят на спасението. Ето защо по отношение на стария еон християните имат дълг и отговорност: дълг по отношение на своите братя, които пребивават в него, дълг по отношение на тези, които могат да ни станат братя и към което следва да се стремим, дълг по отношение на държавата, в която пребивава Църквата. Затова християните не могат да са равнодушни към злото, което господства в света. Те не могат да подминат „налетелия на разбойници“, а са длъжни да му превържат раните, изливайки елей и вино и да го откарат в странноприемницата.

Позицията на християните в света се определя не от текущите моменти на историческия процес, не от личните желания или нежелания, а от есхатологичната природа на Църквата. Християнинът не може да избира между есхатологията и историята, тъй като трябва да приеме и двете, ако желае да остане в Църквата. Той, разбира се, може да се откаже от есхатологията, но отказвайки се от нея, се отказва от своята принадлежност към Църквата и утвърждава себе си в стария еон. Другата крайност се състои в това да прекъсне за себе си историческия процес, който зависи не от него, а от Божията воля. В известен смисъл личният отказ от историята също така е отказ и от принадлежността към Църквата, която пребивава в историята и има своята мисия в нея. Затова проблемът за историята и есхатологията е проблем за двете реалности, които съществуват едновременно, т.е. това е проблем за двата еона, стария и новия. По-конкретно проблемът се свежда до въпроса каква следва да е в светлината на есхатологичното съзнание позицията на християните, които в своя живот осъществяват вярата си в идващия Христос. Принадлежейки към Църквата, християните пребивават в света, поради което начинът им на живот в света се определя от тяхната принадлежност към Църквата. Съвместното съществуване на двата еона в света не създава за християните две сфери на техния живот – една в света и една в Църквата. Те живеят и действат в света като членове на Църквата.

Длъжни сме да приемем особената парадоксалност на отношението към света, за което говори ап. Павел: „И които се ползват от тоя свят – като да се не ползват; защото е преходен образът на тоя свят“ (1 Кор. 7:31).<sup>6</sup> Колкото и време да съществува светът, образът му е преходен не само за ап. Павел, но и за нас, макар да сме отдалечени на две хиляди години. И за него, както и за нас, нощта свършва и приближава денят. Думите на ап. Павел в 1 Кор. 7:31 се оказват най-слабо осъществени в историята. Разбира се, много по-лесно е да се ползваш от света или пък да не се ползваш, но как да съединим едното с другото, когато те взаимно се отрицават? Само че именно в тези думи на ап. Павел е посочена нормата на нашето участие в света и в историята. Едновременно с това те ни дават единствено възможната предпоставка за решаването на сложните и в по-голямата си част мъчителни въпроси, свързани със съществуването на Църквата в историята.

\*\*\*

Църквата е „начатък на последните дни“. Влизайки в нея, ние встъпваме в есхатологичен период, който за нас вече е настъпил. Очаквайки Христовото пришествие в слава, ние всеки път го срещаме в Евхаристията: „Осана! Благословен Идещият в име Господне“. Нашето очакване на Господа, Който веднъж е дошъл, Който идва и пак ще дойде, не означава нито утвърждаване, нито отхвърляне на света, нито приемането му, нито неприемането му. Нашата есхатологична нагласа към живота не ни позволява да дадем прост отговор по отношение на света: да или не. Парадоксалността на нашия отговор е породена от парадоксалността на положението на Църквата в света: тя не му принадлежи, но пребивава в него. Ние не отхвърляме света окончателно, тъй като той все още не е окончателно осъден, което ще се случи в Парусията, но ние и не го приемаме напълно, тъй като пълното му приемане би означавало нашето утвърждаване в този свят, на който не принадлежим. Очаквайки преобразяване на живите и възкресение на мъртвите<sup>7</sup>, ние очакваме и преобразяването на света. Ние очакваме не само ново небе, но ново небе и нова земя, поради което не можем да отхвърлим земята, върху която живеем, и да се прехвърлим изцяло в сферата на небесното. Докато тази земя продължава по силата на Божията воля да съществува, ние участваме в историята, но това не означава, че приемаме всичко случило и извършващо се в нея. Нашата есхатологична нагласа не създава за нас дилема: или история, или есхатология, а отново – и едното, и другото, само че друго в светлината на есхатологията, която разкрива истинския смисъл на историята: „Да, дойди Господи Иисусе!“.

Превод от руски: Димитър Спасов

<sup>6</sup> Оставам настрана въпроса за точното тълкувание на 31-ви стих, в чийто гръцки текст за думите „ползват“ и „не ползват“ са използвани не напълно еднакви думи.

<sup>7</sup> Виж: Joachim Jeremias. *Flesh and blood cannot inherit the Kingdom of God* (1 Cor. 15:50) в *New Testament Studies*. 1956, №2.



Иконом проф. д-р Теодор Стойчев е роден през 1973 г. в Русе. Завършва Богословския факултет на Софийския университет през 2000 г., когато е и ръкоположен за свещеник към Варненската и Великопреславска митрополия. Понастоящем е преподавател по Нов завет в Шуменския университет „Епископ Константин Преславски“. Основните му интереси в областта на библистиката са насочени към проблемите на новозаветната христология, върху които е публикувал статии и студии в наши и чуждестранни издания.

### о. Теодор Стойчев

## ПРЕДИЗВИКАТЕЛСТВА ПРЕД РАННОХРИСТИЯНСКАТА ИДЕНТИЧНОСТ ПРЕЗ I В.

Едни от първите подходи на нашето съвремие за разбиране на ранната християнска идентичност се фокусират върху връзката, съществуваща между последователите на Иисус Христос от еврейски и нееврейски произход и борбата между тях за нагмощие в зараждащото се Христово движение. Фокусът върху идентичността бе от гледна точка на етническите разлики между групите. Следователно същата бе осмисляна през белезите за етническа идентичност, особено обрязването и Закона.

Така Фердинанд Баур твърди, че Ранната църква е белязана от сериозен конфликт, причинен от *етнически разделящи линии* – юдейска група, представлявана от Петър, и неюдейска, от Павел<sup>1</sup>. Той вижда етническия принцип на разделение между юдействащи и елинисти в промяната, която апостол Павел предизвикал – от партикуларизъм към универсализъм. Характерно за разбирането на юдействащите е, че е „безсмислено да си християнин, ако не си и евреин; докато според апостола е безсмислено да бъдеш християнин, ако като християнин човек избира да бъде и евреин“<sup>2</sup>. Реконструктивната логика на Ф. Баур достига дотам да вложи в текстовете на апостол Павел

<sup>1</sup> „Така имало две Евангелия, едно за обрязаните и едно за необрязаните, мисия към евреите и мисия към езичниците. Двете групи трябва да работят една до друга, поотделно и независимо, без да се пресичат взаимно. Единствената им връзка била споделената загриженост в подкрепа на бедните ... Двете гледни точки били твърдо противоположни: от едната страна бил апостол Павел ... от другата страна били по-ранните апостоли, които упорито се пригързваха към своя югауизъм. Baur, F. *Christianity and the Christian Church of the First Three Centuries*. Eugene, 2019, p. 47-48.

<sup>2</sup> Ibid., p. 50.

разбиране, според което юдаизмът поради ревностното настояване за Закона е второстепенна религия.<sup>3</sup>

В началото на XX в. се появи друг фактор, определящ идентичността на ранното християнство. Тя започна да се разбира не толкова през етническите специфики, колкото от гледна точка на *правилната вяра*, което наложи противопоставянето „православие“/„ерес“. Стъпвайки на предпоставките, че ранното християнство не може да бъде ограничено до две традиции, едната от които е официалната, нито пък трябва да бъде разбирано предимно от гледна точка на етноса, Валтер Бауер постулира, че то е много по-разнообразно в идейно отношение: „Може би... някои прояви на християнския живот, които авторите на Църквата са отрекли като „ереси“, първоначално изобщо не са били такива, но поне тук-там са били единствената форма на новата религия, т.е. за тези региони те просто са били „християнството“. Съществува също така възможност техните привърженици да са съставлявали мнозинството и да са гледали с презрение към православните, които за тях са лъжевярващите“<sup>4</sup>. Неговите изводи оказаха сериозно въздействие върху начина, по който започна да се оценява ранното християнство. Мнозина изследователи според мене използват и двата горни подхода, когато се разисква проблемът за идентичността на ранното християнство.

Важен преход настъпи с прилагането на *социалните науки*, по-конкретно с теорията за социалната/групова идентичност, при определянето на идентичността на ранното християнство. Представители на това направление започнаха да разбират формирането на идентичността като нещо много по-значително от просто поддържане на национални граници или спорове относно веровни модели. Те взеха под внимание различни социални, езикови и символични маркери, които открояват групите. По този начин научният библейски дискурс навлезе в сложните смислови полета, които задават социалните науки, както и формиращата сила на текста.

Трябва да се каже, че в самия термин „идентичност“ се наслагват два смисъла – изменчивост във времето и тъждественост (еднаквост във времето). В идентичността на човека се разкрива многообразието на връзките между постоянното и променящото се.<sup>5</sup> Тя е комплексен процес от различни социални и лични фактори. Оттук естествено се прави преход от антропологията към обществените отношения, което е важна стъпка към осмислянето на отношенията в Новия завет, които занимават настоящото изследване.

<sup>3</sup> „... показвайки това, че е религия на закона, го свежда (говори за юдаизма, к.м.) до маловажно и второстепенно място в историята на религиозното развитие на човечеството“. Ibid.

<sup>4</sup> Bauer, W. *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*. 1934, p. 16. Текстът е свален от: [https://noachideblog.wordpress.com/wp-content/uploads/2019/08/walter\\_bauer\\_orthodoxy\\_and\\_heresy\\_in\\_earliest\\_chri.pdf](https://noachideblog.wordpress.com/wp-content/uploads/2019/08/walter_bauer_orthodoxy_and_heresy_in_earliest_chri.pdf). Виж и критичните бележки в: Събеѝв, П. Единство и многообразие в Новия Завет (критичен прочит на Валтер Бауер и Джеймс Дън). – В: *Non atramento, sed spiritu Dei vivi. Сборник в чест на 65-годишнината на професор доктор Димитър Попмаринов Киров*, с. 32-49.

<sup>5</sup> Балмаджиева, Йо. Структура на социалната идентичност. <http://research.bfu.bg>. 2013, с. 184.

Поставянето на тези кратки изходни сведения има за цел да насочи вниманието на читателя към намерението, което ще следвам. Именно през някои новозаветни текстове, предимно от Посланията на св. апостол Павел, да посоча онези белези на самоопределеност на вярващите в Христос от I в., които са основание християнството да бъде разглеждано като специфично явление в тогавашния религиозен контекст. Това означава, че според моя прочит, първо, няма основание същото да се разглежда като вид юдейство, второ, може да се говори за водещо направление в идейно многоликото християнство, чийто произход трябва да се вижда в служението на Спасителя, както и в развитието в последващия живот на Църквата. Въпреки че аз не мога да не се съглася, че през I в. в средите на зараждащото се около личността на Иисус Христос движение е имало принципни несъгласия, считам, че са налични идентифициращи белези на принадлежност, които свидетелстват за групова идентичност, която можем да определим като Църква в смисъл на общност, различна от юдейството. За целта ще разделя изследването на две основни части. Първата бих определил като методологична, като гържа да подчертая, че методологията, на която ще обърна принципно внимание, гравитира около анализите на социалните науки. Втората част, която ще се постарая да следва изводите на социологическите подходи, ще засегне базисни понятия от Новия завет, които според мене имат формиращи групови функции.

## 1. Подходи при определяне на идентичността

Водещ подход в съвременните новозаветни изследвания е свързан със социалната идентичност. Безспорно дискусията около формиращата роля, която социалният контекст упражнява върху идентичността, е доста сложна. Тя обхваща не само тясното нейното разбиране, но и връзката ѝ със социалната памет и прототипността. Същата се възприема като социалнопсихологически конструкт, който отразява социалните влияния посредством процесите на имитация и идентификация и активно самоопределяне и определяне на това, което е значимо за другите.<sup>6</sup> Централният когнитивен процес в социалната теория за идентичността е деперсонализацията или разглеждането на Аза като част от групата, а не като отделен индивид.<sup>7</sup> Промяната в изследванията, изработена от социалната психология главно на междугруповите отношения, фокусирани върху моделите на индивидуални предразсъдъци и дискриминация и мотивационни цикли на междуличностното взаимодействие, бе извършена именно по посока на сложното преплитане на индивидуално или междуличностно поведение с контекстуалните социални процеси на междугруповите конфликти и техните психологически последици.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Бакрачева, М. *Идентичността в 3 стъпки: статуси на идентичност и интимност, удовлетвореност от живота и щастие в зряла възраст*. С.: Парадигма, 2009, с. 36.

<sup>7</sup> Пак там, с. 45.

<sup>8</sup> Tajfel, H., Turner, J. The Social Identity Theory of Intergroup Behavior. – In <https://christosaiouannou.com/Tajfel%20and%20Turner%201986.pdf>. p. 276.

Появата на понятието „идентичност“ в психологията е свързана с името на Ерик Ериксън<sup>9</sup>, въпреки че още З. Фройд пише за идентификацията.<sup>10</sup> Съвременните изследвания на социалната идентичност се основават на две основни теории: теория за социалната идентичност на Х. Тайфел и Дж. Търнър и теорията за себекатегоризацията на Дж. Търнър. Разликата между двете теории се свежда до това, че първата се занимава с междугруповите отношения, докато втората, без да изоставя принципната идейна платформа на теория за социалната идентичност, се фокусира върху процесите, които протичат в рамките на групите и между подгрупите в рамките на една висша група.

Иначе още Мюзафер Шериф създава т.нар. „реалистична теория за груповия конфликт“, според която реалният конфликт на групови интереси води до междугрупов конфликт.<sup>11</sup> Конфликтните интереси се развиват чрез конкуренция в открит социален конфликт. От това следва, че междугруповата конкуренция повишава вътрешногруповия морал, сплотеност и сътрудничество. По този начин реалните конфликти, свързани с интересите на групата, не само създават антагонистични междугрупови връзки, но и повишават идентификацията и позитивната привързаност към онези, които са в групата. Теорията обаче не се фокусира нито върху процесите, лежащи в основата на развитието и поддържането на груповата идентичност, нито върху евентуалните автономни последици върху вътрешногруповото и междугруповото поведение на тези „субективни“ аспекти на груповото членство. Следователно става въпрос за допълване на гореспоменатата теория с акцент към психология на социалния конфликт – междуличностен и междугрупов.

Хенри Тайфел отделя социалните аспекти на идентичността, различавайки ги от личностните. Той пише, че колкото по-интензивен е един междугрупов конфликт, толкова по-вероятно е лицата, членове на противоположна група, да се държат към всеки друг като към представител на група, без да се оценяват неговите личните качества.<sup>12</sup> Оттук идва и разбирането, че за междугрупов конфликт в стратифицирани общества неравностойното разпределение на обективните ресурси насърчава антагонизъм между доминиращите и подчинените групи, като се зачита условието, че подчинената група отхвърля своята преди това приета и съгласувана негативна самооценка, а с нея и статуквото, и започва да работи за развитието на положителна групов идентичност. Доминиращата група може да реагира или като направи всичко възможно да запази и оправдае статуквото, или като се опитва да намери и създаде нови разграничения в своя полза, или и двете.<sup>13</sup> Социалната категоризация сама по себе си е достатъчна, за да предизвика междугрупова

<sup>9</sup> Ериксън, Ер. *Идентичност. Младост и криза*. С., 1996.

<sup>10</sup> Балтаджиева, Йо. *Пос. съч.*, с. 184.

<sup>11</sup> Tajfel, H., Turner, J. *Op. cit.*, p. 276.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 277.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 281.

дискриминация в полза на вътрешната група.<sup>14</sup> Идентифицирането е до голяма степен релационно и сравнително. То определя индивида като подобен или различен, като „по-добър“ или „по-лош“ от членовете на други групи. Освен другите налични критерии за социална идентичност трябва да бъде посочена онази констатация, която би ни помогнала при определянето през наличните новозаветни текстове дали ранното християнство е възприемало себе си като група, за която може да се каже, че е носила белезите на различност. Определенията, бих казал отношенията, които идват от други лица или групи, могат да се превърнат в дългосрочен план в едни от най-мощните причинно-следствени фактори за себеопределянето като група.<sup>15</sup> Целта на разграничението е да се поддържа или достигне превъзходство над външната/другата група.<sup>16</sup> Това може да се постигне чрез социална креативност, която съдържа различни компоненти. Сравняването на една група с друга въз основа на нови аспекти е важен аспект. Става въпрос за търсенето на други, нови страни на сравнение, които биха помогнали на група с по-нисък статус да изпъкне пред конкурентна група. Това може да доведе до промяна на качества, които преди са имали негативна оценка, и тяхното насищане с ново ценностно съдържание. Промяна на външната група, с която се сравнява вътрешната, в частност, прекратяване или избягване на използването на високопоставената външна група като сравнителна рамка.<sup>17</sup> Следователно, говорейки за психологическия профил на една група, това означава ясно чувство, че групата функционира като отделна „ние“ социална единица по отношение на друга „те“ форма на себеизразяване.<sup>18</sup>

Тук е от значение да се отчете и следният момент: идентичността не е застинал феномен, а продължителен процес на самоопределяне.<sup>19</sup> Междугруповите отношения предполагат йерархичност – наличието на господстваща и подчинена група.<sup>20</sup> Тези констелации не са обаче неразрушими. Групата, която е в подчинено положение, търси нови отличителни характеристики, които да съборят съществуващите бариери и да ѝ помогнат да заеме друго социално

<sup>14</sup> Ibid.

<sup>15</sup> Във връзка с това Жан Дешамп, следвайки Анри Ташфел, пише, че характеристиките на собствената група стават значими само по отношение на осъзнатите от другите различия и оценяването на тези различия. Оттук следва, че групата съществува само в релация. Дешамп, Ж. Социална идентичност и отношения между групите. – В: Тодорова, Е. *Идеи в социалната психология*. С., 1990, с. 173.

<sup>16</sup> Ibid., p. 284.

<sup>17</sup> Ibid., p. 287.

<sup>18</sup> Търнър, Дж. Социална идентификация и създаване на психологически групи. – В: Тодорова, Е. *Пос. съч.*, с. 66. Дж. Търнър извежда основните черти на принадлежност към психологическа група с помощта на няколко основни критерия, които се припокриват с гореизложените размисли. Първият е критерият за идентичността, когато множество от хора се самоопределят и са определяни от другите като група. Вторият е критерият за взаимозависимостта, когато членовете на групата са взаимосвързани помежду си, удовлетворяват общи потребности, споделят общи цели, ценности и взаимно се привличат. Третият е критерият за социалната структура, когато взаимодействието между индивиди се стабилизира, организира и регулира от система от роли и статусно разграничени норми и стойности. Пак там.

<sup>19</sup> Ташфел, А. Социалната идентичност и междугруповите поведениа. – В: Тодорова, Е. *Пак там* с. 142. Разсъждавайки върху социалната идентичност на аз-а, не върху груповата идентичност, Жан Клод Дешамп също споделя, че социалната идентичност се възприема като „зависима променлива по отношение на позициите на индивида в обществото“. Дешамп, Ж. *Пос. съч.*, с. 172. Ж. Дешамп също е между учените, които споделят ролята на групата при изграждане на личностната идентичност.

<sup>20</sup> Пак там, с. 156.

равнище, дори да измести господстващата група. По този начин се търсят положително идентифициращи характеристики.<sup>21</sup>

Считам за уместно накратко да осветля някои от проблемите, които интересуват Дж. Търнър относно самото членство в група. Той се противопоставя на онова разбиране, според което психологическата група трябва да се определи като множество от индивиди, за които е характерно взаимно междуличностно привличане, отразяващо някаква степен на взаимозависимост и взаимно удовлетворяване на нуждите.<sup>22</sup> Според същия учен първоначалният импулс за формиране на групи не е толкова желанието да се постигне цел, нито нуждите на тези, които стават нейни членове, а във факта, че на някои хора се гледа от страна на други по един и същ начин. Във връзка с това той пише, че хората могат да бъдат категоризирани според определени атрибути – цвят, пол, език и други – като при определени условия един (или повече) може да стане социално значим за групата и хората. Оттук между членовете се развива взаимозависимост, защото обществото им отрежда „еднаква съдба“.<sup>23</sup> Изводът е, че социалната категоризация представлява познавателно разделяне на хората в строго разграничени класове и категории.<sup>24</sup> Същевременно Дж. Търнър подчертава, че формирането на групата не предполага сплотеност между членовете, нито категорична взаимозависимост. Въпреки това близостта и социалното взаимодействие поражда вътрешногрупова сплотеност въпреки разногласията.<sup>25</sup> Неговото заключение е, че „сходството води до алтруизъм, доколкото служи като указание за социална категоризация, но няма определяща роля по отношение на привличането; то е значимо, доколкото дава възможност на обектите недвусмислено да класифицират непознатия като член на „нашата група“.<sup>26</sup> Английският професор по социална психология признава отличителни черти на груповото поведение: сходство, взаимно привличане, общи нагласи и поведение, емоционална близост и други<sup>27</sup>, но явно според него те в определени обстоятелства може да не са решаващи. Всичко това води до създаване на стереотипност както по отношение на собствената група, така и на другите групи.

Социалната идентичност се изгражда чрез разграничаване между вътрешни и външни групи и често е вкоренена в норми на групата, състоящи се отчасти от споделени вярвания и практики. За да изградят своята идентичност, групите приписват прототипна роля на идеален човек(ци) от миналото чрез носителя на социалната памет. Прототипните членове на групата, а оттам и идентичността на групата, не са статични, но са способни да се променят в зависимост от ситуацията, в която се намира групата, тъй като тя си спомня своите прототипни фигури по нови начини. Накратко,

<sup>21</sup> Пак там, с. 162-163.

<sup>22</sup> Търнър, Дж. Пос. съч., с. 67.

<sup>23</sup> Пак там, с. 68-69.

<sup>24</sup> Пак там.

<sup>25</sup> Пак там, с. 72.

<sup>26</sup> Пак там, с. 74.

<sup>27</sup> Пак там, с. 77.

прототипи и онези, които служат като примери на групата от миналото, казват на членовете кои са, в какво трябва да вярват и какви трябва да станат.<sup>28</sup> Категоризацията е динамичен, зависещ от контекста процес.

Във връзка с протичащата дискусия е разбирането за *граница/и*, която стои между различните идентифицирани групи. Границата е интегрална част от темата за идентичността. Част от съблазънта на идентичността е това, че обграждащата граница изглежда едновременно гадена и неизменна, докато тя не е нито едно от двете.<sup>29</sup> Езикът за границите трябва да се разбира като метафора. Дори в буквалния си смисъл по-вероятно отразява съвременните интереси за съвременната национална държава, докато в по-ранна епоха тя би била загрижена за границите, които не са представлявали толкова фиксирани линии, колкото зони на влияние или области на контрол.<sup>30</sup> Именно защото понятието е мислено отвъд своето буквално значение, то не е константа, но подлежи на промени. Това идва да покаже, че границите са пропускливи и оспорими.

Границите между вътрешната и външните групи на практика са постоянно променящи се и подчертават взаимовръзката и разграничението.<sup>31</sup>

От друга страна, моделът на общата вътрешногрупова идентичност, произхождащ иначе от подхода за социалната категоризация, утвърждава, че междугруповите конфликти и предразсъдъци могат да бъдат редуцирани от фактори, които ще помогнат двете групи да преминат в една. Следователно става въпрос за преминаване към по-балансирано междугрупово ниво, което е резултат от преценка на груповите отграничителни стъпки.<sup>32</sup> Утвърдено е разбирането, че категоризациите създават бариери за общение между групите. Следователно тяхното преосмисляне, търсенето на сходства, положителни настроения, общо споделени цели, пренебрегването на несъществени разлики, ще помогне за засилването на общата групова идентичност (*superordinate* – по-висша форма на единение).<sup>33</sup> По този начин взаимодействието между групите е признато като фактор за преодоляването на сериозните разделителни линии между групите.<sup>34</sup> Това, разбира се, не означава, че подгрупите ще забравят напълно своите по-ранни категоризации.<sup>35</sup> Ясно е желанието на представителите на това научно направление да се покаже, че има средства за преодоляване на предразсъдъците между групите.<sup>36</sup>

<sup>28</sup> Baker, C. *Identity, Memory, and Prototypicality in Early Christianity: Peter, Paul, and Recategorization in the Acts of the Apostles*. Fort Worth, p. 76.

<sup>29</sup> Lieu, J. *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*. Oxford, 2004., p. 98.

<sup>30</sup> Ibid.

<sup>31</sup> Ibid., p. 102.

<sup>32</sup> Gaertner, S., Dovidio, J. The Common Ingroup Model: Recategorization and Reduction of Intergroup Bias. – In: *European Review of Social Psychology*, 1993, p. 2-3.

<sup>33</sup> Ibid., p. 12-13.

<sup>34</sup> Ibid., p. 15.

<sup>35</sup> Ibid., p. 20.

<sup>36</sup> Yao, Sh. Common Ingroup Identity Model. <https://scholarworks.gsu.edu/>, 2020.

Когато става въпрос за идентичността, това предполага осмислянето на мястото и значението, което ритуалите имат при маркирането на граници.<sup>37</sup>

За съжаление, малко теоретици на социалната идентичност са разглеждали начините, чрез които вътрешногруповите или междугруповите процеси могат да се развиват и трансформират в течение на времето. Това е довело до статични обяснения на социалните групи и груповото поведение.<sup>38</sup> Оттук следва важният проблем за нуждата от теория на социалната идентичност, която адекватно да обхваща времевия характер на поддържането на идентичността и търсенето на съгласуваност между минали, сегашни и бъдещи идентичности.<sup>39</sup> Оттук се извежда идеята, че връзката между миналото, настоящето и бъдещето се осъществява с помощта на реинтерпретация, която би трябвало да помогне на груповата идентичност да бъде по-съвместима с новите ситуации и бъдещи направления. В услуга на свързващата роля, която играе реинтерпретацията, са привлечени социалните идеи, идващи от поддържащите на теориите за колективната памет и прототипността.<sup>40</sup>

Също така наративният процес/*нاراتивната идентичност* се превърна в ново явление в библейските изследвания на Новия завет.

Още Пол Рикъор утвърждава наратива като формиращ принцип на човешката идентичност.<sup>41</sup> Разказът според него е посредник в апорията на промяната. Събитията в историята получават смисъл единствено чрез наратив и въпреки че отрича възможността историографията повторно да предава точно какво се е случило в миналото, той се обявява в полза на историята като посредническа амалгама от следи и образен език, които ни водят към значението на миналото.<sup>42</sup> Според наративната идентичност на Рикъор това, което сме, се изразява чрез разкази: ние осмисляме това, което сме, като интерпретираме живота си под формата на разказ – формираме разкази, за да предадем нашия живот в сюжет от събития, обстоятелства, хора и проекти. Разказите, които ни конституират, са непрекъснатото създаване на смисъл, в което участваме и което извършваме в интерпретация, в наративна форма.<sup>43</sup>

<sup>37</sup> Тук трябва да бъдат посочени важните книги на Виктор Търнър и Мери Дъгълс: Търнър, В. *Ритуалният процес. Структура и антиструктура*. Лук, 1999; Дъгълс, М. *Чистота и опасност. Анализ на понятията за омърсяване и табу*. Лук, 2005.

<sup>38</sup> Baker, C. Op. cit., p. 74.

<sup>39</sup> Ibid., p. 74-75.

<sup>40</sup> Ibid., p. 75.

<sup>41</sup> Ricoeur, P. Narrative Identity. – In: Wood, D. *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*. New York, 1991, p. 188.

<sup>42</sup> Crowley, P. Paul Ricoeur: the Concept of Narrative Identity, the Trace of Autobiography. Paragraph, Vol. 26, No. 3, 2003, p. 2.

<sup>43</sup> Rodrigues, I. "Who do you say that I am?" Truth in Narrative Identity". – In: *Études Ricœuriennes / Ricoeur Studies*, Vol 14, No 1, 2023, p.137.

Наративът обаче не е сведен до намерението на автора, нито до историческата ситуация и първоначалния читател. Това, което е важно, е значението на самия текст, възприето по динамичен начин като посоката на мисълта, открита от самия текст.<sup>44</sup>

Именно това ще видим, ако погледнем към следните два пункта от изложението на Пол Рикьор за наративната идентичност, които според мене са важни. Той описва наративите като въображаеми вариации на един инвариант.<sup>45</sup> Известният философ пише, че в хода на прилагането на литературата към живота онова, което пренасяме и транспонираме в екзегезата на самите себе си, е тази диалектика на Аз-а (*ipse*) и същото (*idem*).<sup>46</sup> От това става ясно, че през литературата, която самата е модус на инварианта/тъждествеността, ние рефигурираме нашето себепознание.<sup>47</sup> Това се потвърждава от следния цитат, заимстван от Марсел Пруст: „Но за да се върна към себе си, аз мислех по-скромно за книгата си и не може да се каже, че съм мислил за тези, които ще я прочетат, за читателите си. Защото според мен те нямаше да са мои читатели, а истински читатели на самите себе си, а книгата ми беше само като едно от онези увеличителни стъкла, които оптикът в Комбре предлагаше на клиента. Това беше моята книга и благодарение на нея им давах възможност да прочетат онова, което се криеше в тях самите“<sup>48</sup>. Този цитат говори доста – ненужността от автор, както и сводимостта на текста до намерението на читателя – но най-вече според мене за загубата на идентичност. Това е видно от разбирането на френския мислител за „очистителната добродетел“, което означава „граничните случаи на разтварянето на тъждествеността (*idem*/идентичността)“<sup>49</sup>.

Ще се опитам малко по-детайлно да представя въпроса за въздействието на текста, за което пише Пол Рикьор, въпреки неговото мнение за загубата на идентичността. Същият разграничава няколко етапа на взаимодействие с текста. Наративната идентичност е развита чрез взаимодействие с наратива в рамките на троен процес. Първият е определян като *префигурация*, което се отнася до предразбирането, което аудиторията въвежда в текста, и по този начин съответства на социалната памет, която включва прототипни фигури от миналото, възплъщаващи идентичността на групата.<sup>50</sup> Вторият етап е определян от него като *конфигурация*, сведена едновременно до създаването на текста от автора и взаимодействието с текста от страна на читателя/аудиторията, което предполага или утвърждаване, или отхвърляне на спомените и идентичностите посредством оценяване на

<sup>44</sup> Mudge, L. Introduction by Lewis S. Mudge. – In: *Essays on Biblical Interpretation by Paul Ricoeur*. P. 13.

<sup>45</sup> Ricoeur, P. Op. cit., p. 195.

<sup>46</sup> Ibid., p. 198. Заг тези две понятия стои разграничението, което той прави между идентичността като същото и идентичността като индивидуалност, последната мислена като този, който действа, оттук като начин на действие. Ibid., pp. 191-192.

<sup>47</sup> Ibid., p. 198.

<sup>48</sup> Ibid.

<sup>49</sup> Ibid., p. 199.

<sup>50</sup> Crowley, P. Op. cit., p. 2.

новата информация.<sup>51</sup> Последният етап, *рефигурация*, се отнася до сливане на предварителната социална памет на аудиторията и идентичността с информацията, представена по време на процеса на конфигуриране. По този начин наративната идентичност е конструирана и реконструирана по време на взаимодействието между аудиторията, чиято настояща идентичност е изградена от социалната ѝ памет и текста, който подсилва предишната идентичност и памет или се опитва да се противопостави и да преоформи идентичността и паметта.<sup>52</sup> Така последният момент настъпва в ноетичния акт на четенето, когато „аз“-ът идва до по-добро разбиране на човешкия опит през времето чрез посредничеството на разказа. По този начин последният акт резултира в трансформативно разбиране. Същевременно разказът за себе си, който предлага една наративна идентичност, е винаги нестабилен, в процес на промяна. Това показва, че видът на съществуването, което сме, никога не може да бъде дефиниран по абсолютен или окончателен начин, а може само да се разказва и преразказва, т.е. никога не може да бъде решен.<sup>53</sup> Всичко това би трябвало да обобща по-горе казаното относно загубата на идентичност.

Колман Бейкър обобщава горната информация по следния начин. Етапът на рефигурация се отнася до социалната идентичност и спомените, които вече са изградени от аудиторията. Следователно този етап се фокусира върху историческите, културните знания и опит на тези, които са живели по времето на написването на текста. Това означава, че тук се оценяват аспекти, които имат отношение към историческата критика. Етапът на конфигурация се фокусира върху самия текст и начина, по който авторът го е конструирал и как аудиторията взаимодейства с него. Рефигурация се отнася до сливането на предишни спомени и идентичности с информацията, получена от разказа на етапа на конфигуриране. Това сливане може да доведе до реформирани групови спомени и реформирана групова идентичност или препотвърждаване на предишни спомени и идентичности. Тези трите етапа непрекъснато си взаимодействат, тъй като аудиторията работи и съдейства с разказа.<sup>54</sup> По този начин пред нас се открояват три пласта: този на интерпретатора, този, който е зад текста, и наративният свят на текста.

Въпросът, който обосновано стои, е дали истината е достъпна чрез наративната идентичност, тъй като знаем, че текстът отразява субективната репрезентация на нашите преживявания, както и на онези, които ни охарактеризират. Затова може да се запита дали индивидуалността, тъждествеността/идентичността се поддават по един и същ начин на проверката на твърденията за истинност. Истината обаче е мислена като развитие през интерпретацията. Наративната идентичност не е нито стабилна, нито веднъж завинаги дадена. Разказът за аз-а, който наративната идентичност

<sup>51</sup> По този начин случайностите на опита се подбират, оформят и подгреждат в сюжета на наратива.

<sup>52</sup> Baker, C. Op. cit., p. 94.

<sup>53</sup> Rodrigues, I. Op. cit., p. 139.

<sup>54</sup> Baker, C. Op. cit., p. 95.

предлага, е винаги нестабилен, на път.<sup>55</sup> Обаче непрекъснатите корекции и преработки на нашата житейска история, на разказа за това кои сме, са част от същата идентичност. Нашата идентичност се формира непрекъснато в работата на самоинтерпретация, която неизбежно използва културни, лични референции и наличните примери.

Тези социално-литературни проекти намериха своето място и в полето на новозаветните изследвания. Уорън Картър е от представителите на това направление, което, както сам той се изразява, поддържа, че наративът е, който формира идентичност и начин на живот.<sup>56</sup> Под идентичност той разбира централната отговорност на членовете на общината, именно „тяхната вярност към Иисус като агент на Бога“.<sup>57</sup> Това предаване или следване на Спасителя съставлява техния център, начин на преживяване на света и неговото осмисляне, техните граници и връзки с други групи и хора, които не са членове на общността от ученици. Тук са включени подходящият начин на живот, сбор от практики и др. При извършването на тази формираща идентичност дейност, Евангелието на Матей, върху което той разсъждава, прогълтава нещо, което вече протича за аудиторията.<sup>58</sup> Това идва да покаже, че Евангелието развива, засилва вече протичащи процеси, а не формира от нищо. Обръщайки внимание на това как Евангелието формира тази идентичност на общината и как оформя начина ѝ на живот. Уорън Картър откроява следните основни пункта: 1) Евангелието според Матей използва различни имена за определяне на неговата аудитория: ученици, деца, църква, братя и сестри и други, чрез които се отделят онези, които са в групата/в кръга ученици от външните; 2) Евангелието засилва предаването на Иисус като централната черта на идентичността на общината. Иисус призовава Своите ученици да Го последват (Мат. 4: 19-22; 9:9; 10:1-4), да вземат Неговото иго, а не това на потисниците (Мат. 11:29), те трябва да се подчинят на Неговото учение (7:24-27; 12:46-50), което ще ги отдели от онези, които не Му се подчиняват (13:10-17); 3) Евангелието представя Спасителя като определения агент на Божието присъствие, воля и прошка; 4) Свързването с тази религиозна група става чрез кръщението като ритуал за влизане в групата (28:19), приемането на Неговото учение (7:24-27), поклонението (2:1-12; 5:23-24) и др.<sup>59</sup>; 5) Социална организация; 6) Нападки срещу опонентите; 7) Апокалиптична есхатология. Този мирозглед функционира, за да легитимира учениците на Иисус като групата, която е вярна на намерения на Бога; 8) Определяне на общината въз основа на произход, управление и практики.<sup>60</sup>

Безспорно заг тезата, че текстовете функционират, за да формират идентичност, застава и Джудит Lieu<sup>61</sup>. В своето задълбочено изследване върху

<sup>55</sup> Rodrigues, I. Op. cit., p. 138-139.

<sup>56</sup> Carter, W. Matthew and the Margins. A Sociopolitical and Religious Reading. New York, 2000, p. 8.

<sup>57</sup> Ibid.

<sup>58</sup> Ibid.

<sup>59</sup> Ibid., p. 9.

<sup>60</sup> Ibid., p. 11-14.

<sup>61</sup> Lieu, J. Op. cit.

раннохристиянската идентичност тя изказва твърдението, че когато говорим за „християнска идентичност“ трябва „да се откажем от допълнителни категории като „православна“ или „еретична“.<sup>62</sup> Оценени са границите и трудностите пред понятието идентичност в неговия смисъл на „тъждественост“. Напускайки това смислово измерение на идентичността, тя допуска идеи като граничност, еднаквост и различие, приемственост, степен на хомогенност и на разпознаване, което идва от онези в групата и от другите.<sup>63</sup> Пролитава разбирането на идентичността като амбивалентна реалност. Затова тя трябва да се разбира като разнообразие и множественост, като дори е предпоставена и радикална промяна.<sup>64</sup> Затова разбирането на идентичността като „ортодоксалност“, „ортопраксия“ и „нормативност“ е есенциализъм, който не взема под внимание съвременните ѝ разбирания като контекстуализирана и условна реалност.<sup>65</sup> Последните заключения са част от религиозната реалност на юдаизма по времето на Христос, чиято безспорна множественост на религиозния живот подтиква учените към това да говорят за *юдаизми*.

Дали същото може да се каже и за живота в ранното християнство? Дали ние отново не можем да говорим за нормативно крило и есенциална съгласуваност въпреки разнообразните социални контексти? Независимо че стои зад идеята за несводимостта на идентичността до тъждествеността/еднаквостта, Джудит Лиу споделя, че ние не можем да избягваме от категориите „юдаизъм“ и „християнство“ като отграничими. Британската богословка се противопоставя на оценъчната новост, която идва през текстовете на Валтер Бауер, според когото няма официално християнство, от което се отделят еретически фракции, а взаимно съперничаещи си групи. Това не означава, че приема виждането за ясно изразена и трайна идентичност. Според нея споделяне на текстове, както и повторното им използване, също и известните пътувания на личности като Павел или Игнатий Богоносец, не могат да се разглеждат просто като опити за създаване на единство наново, като че ли такова напълно е липсвало. От много рано дори и поместно обусловените текстове предават усещането за свързаност, а това означава, че литературното изграждане на универсалност на християнството също започва от там.<sup>66</sup> Заг всичко това стои единствено признаването на конструиращи движения, не и „есенциализирано християнство“.<sup>67</sup> Важното в текстовете са самите те и тяхната конструкция, а само понякога са необходими социалните практики. Това би трябвало да означава, че сведенията за социалните рамки, в които е поместена ранната керигма, са от второстепенно значение. Вероятно затова Дж. Лиу счита, че опитите да се реконструират от текстовете Павловите, Йоановите, Матеевите и т.н. общности почиват

<sup>62</sup> Ibid., p. 11.

<sup>63</sup> Ibid., p. 12.

<sup>64</sup> Ibid., p. 14.

<sup>65</sup> Ibid., p. 18.

<sup>66</sup> Ibid., p. 22.

<sup>67</sup> Ibid., p. 23.

на нестабилни основи.<sup>68</sup> Принципно нейният подход предлага радикална алтернатива на обясненията, свързани с развитието на ранното християнство, което преминава през растежа на институциите, доктрините или ритуалите. Нейният методологичен почерк е обърнат към изследване на разнообразието в ранното християнство без предразсъдъци по отношение на ортодоксалност или каноничност. Тя също така предлага път напред към разбирането на приемствеността на християнството във времето и пространството.

Изложението ѝ е наситено с примери как през текстовете се изгражда идентичност и как препрочитането на предходните текстове и събития създава нова идейна рамка. Между многото примери е този от Рим. 4:9-12 и Гал. 3:6, както и Гал. 3:17-18. Показателна е интерпретацията, която получават образите на Сара и Агар, претълкувани според нуждите на Павловата проповед с цел да се изведе разделяща идентичност на новоформиращата се група около Христос спрямо еврейството.<sup>69</sup> И ако гревните текстове, лица и предания са важни за изграждането на идентичността и отделянето от юдейството, то същият подход е виден и през следващите векове, където вече през писмените източници проличават вътрешните разделителни линии в християнството.<sup>70</sup> Следните думи според мене маркират ясно мнението на авторката относно наративната идентичност: Това, което остава, твърди тя, е постоянната борба с необходимостта да се проследи нишката от миналото до преживяната реалност на настоящето както чрез съгласуваност, така и чрез разкъсване, което води до истории, които никога не са стабилни и никога не са затворени.<sup>71</sup> Като че ли нейното мнение се среща с това на Пол Рикъор.

## 2. Принципи на идентичността, извлечени от библейските текстове

Избирането на име, чрез което ние се самоидентифицираме, е значим акт само по себе си. Идентифицирането на другите или на себе си е средство за разграничаване и противопоставяне. Самоназоваването предполага, че тези, които го правят, са група и имат отличителна идентичност в сравнение с външни лица, които трябва да се разграничат от „нас“.<sup>72</sup> Начинът, по който членовете на една група отговарят на въпроса „Кои сме ние?“, има значително влияние върху живота на групата. Репертоарът на една общност включва ритуални действия, думи, начини на действие, истории, жестове, символи, жанрове, концепции, които общността е създавала или е приела в хода на своето съществуване и които са станали част от нейната практика. Той включва дискурса, чрез който членовете създават смислени твърдения за

<sup>68</sup> Ibid., p. 24.

<sup>69</sup> Ibid., p. 79-80.

<sup>70</sup> Ibid., p. 90-96.

<sup>71</sup> Ibid., p. 97.

<sup>72</sup> Trebilco, P. *Self-Designations and Group Identity in the New Testament*. Cambridge, 2012, p. 5.

света.<sup>73</sup> Именно заг тези, най-общо казано, практики ние трябва да търсим идентичността на общността.

Един от изразите, използвани за идентифициране на раннохристиянската общност, е *братя и сестри*. Обръщението идва от сферата на семейството. Във Второзаконие Израил се разглежда като народ от братя (Втор. 3:18; 15:2-3, 7, 9, 11-12; 22:1-4; 23:19; 24:7). Членовете на Кумранската община могат да бъдат определени като „братя“, като метафоричната употреба на ἀδελφός се среща редовно в междузаветната литература, при Филон и Йосиф Флавий.<sup>74</sup>

Онова, което прави сериозно впечатление, е, че езикът на апостол Павел е тясно обвързан със семейството. Бог е Отец, Иисус Христос е Негов Син, християните са синове и дъщери на Бога, а самите те помежду си са братя и сестри. Обръщението „братя и сестри“, не в тесния роднински смисъл, е най-често срещаното обръщение, което апостолът използва. Същото е насочено не към тесен кръг вярващи, а към всички християни (Рим. 1:13; 1 Сол. 4:10). Това дава основание да предположим, че обръщението функционира като индикатор, че адресатите са част от голямо семейство, чиито членове не е задължително да се познават. Въпреки нюансираната употреба на обръщението то предлага отношения на любов („И тъй, възлюбени и многожелани мои братя, моя радост и венец, стойте твърдо в Господа, възлюбени“, Фил. 4:1). Важен е текстът от Гал. 1:11 („Известявам ви, братя, че Евангелието, което аз благовестих, не е човешко“), тъй като обвързва адресатите с Евангелието, което апостолът проповядва. Това означава, че „братството“ е свързано със съдържанието на проповядваното Евангелие, чието основание е Господ, в Когото християните трябва да стоят твърдо. Този език на солидарност засилва усещането, че заедността е от различен характер, тъй като „братята и сестрите“<sup>75</sup> са отделени, различни от онези, които не са част от семейството, споделящо специфично познание. Това се потвърждава и от 1 Кор. 15:1-8, където четем, че Евангелието, което братята и сестрите са приели, което явно е и причина на тяхното братство и сестринство, е основанието на тяхното спасение.

От особено значение е перикопът от Гал. 5:13-6:10, който точно е осмислен от Филип Еслер: „... Павел използва семейни образи, за да създаде идентичност за своите паства, много различна от тази на доминиращите групи извън техните граници, особено в отхвърлянето на обичайната борба за чест в тази култура“<sup>76</sup>. Впечатляват изразите „служете си един на друг“, „нека струваме добро на всички, а най-вече на своите по вяра“ (буквално на „домашните/принадлежащите към дома по вяра“, πρὸς τοὺς οἰκεῖους τῆς πίστεως)<sup>77</sup> и други, които маркират

<sup>73</sup> Ibid., p. 6-7.

<sup>74</sup> Ibid., p. 17.

<sup>75</sup> Апостолът споменава „сестри“ на няколко места в своите послания (Фил. 4:1-2; 1 Кор. 9:5; Рим. 16:1; Фил. 2; 2 Тим. 4:21), чието разбиране трябва да се мисли по същия начин – като духовно родство в Христа.

<sup>76</sup> Esler, Ph. Family Imagery and Cristian Identity in Gal 5:13 to 6:10. – In: Ed. Moxnes, H. *Constructing Early Christian Families*. New York, 2003, p. 122.

<sup>77</sup> На няколко места в своите послания апостол Павел използва изразите кат’ οἶκον ἐκκλησίᾳ („домашна църква“, Рим. 16:5; 1 Кор. 16:19 и Фил. 2), което означава, че той има предвид събрание от вярващите, чиято литургична активност е протичала в частен дом.

белези на идентичност, сведени до начин на живот, етични норми, а бих казал в контекста на цялото послание, до веровни черти. Заг тези основни принципи прозират няколко основни норми, които имат също групово формиращо значение: 1) чувство за принадлежност към група; 2) позитивни и негативни значения на принадлежност; 3) различаване на вътрешни/наши и външни<sup>78</sup>. Семейната изказност, служеща като отграничаващ маркер, проличава в цялото послание. Бог е Отец, а Иисус Христос е Негов Син. Християните са синове и гъщери чрез вяра в Иисус Христос, а не чрез родство с Авраам. Благодарение на новоформиращия религиозен принцип, който е Иисус Христос, Който Сам е семе на Авраам (3:16), вярващите са синове (3:7) и семе/потомство на Авраам (3:29). Тук можем да прибавим и образа на Сара, която е наречена майка (4:31). Оттук принадлежащите на Христос са свободни, за разлика от юдеохристияните, които са роби (4:25). Цялото това утвърждаване на родствени връзки (родител-дете; прародител-потомък) между галатяните е основание за многократното обръщение към адресатите като братя (1:2, 11; 3:15; 4:12, 28, 31; 5:11, 13; 6:1, 18). Последователите на Христос, които пък са се противопоставяли на неговото послание, са „лъжебратя“ (2:4). Дихотомното стереотипиране става характерно за Галатяни (3:10; 5:4), а оттук за конституиране на идентифициращи белези. Това е впрочем принос и нов подход, избран от Ф. Еслер при оценяването на съдържанието на ново-заветните текстове през социалната реалност на епохата.<sup>79</sup>

Важно е да се отбележи, че с думата „братя“ се има предвид езичниците и евреите, които съставляват общините, към които той се обръщал. Показателен е случаят с Посланието до галатяни, където обръщението на апостола е към езичниците, които също са наричани братя (1:11; 3:15; 4:12 и др.). Особено това проличава в 4:28, където братята и сестрите са част от обещанията, дадени на Исаак. Това идва да покаже, че новото семейство е съставено от евреи и езичници. Именно защото е част от изказността, характерна за

<sup>78</sup> Ibid., p. 131.

<sup>79</sup> Същият привлича теорията на социалната идентичност, развита от Хенри Тайфел, и я прилага при своето изследване на Галатяни. Esler, Ph. *Galatians*. New York, 2003, p. 41-57. В съвременните библейски изследвания все повече се налага социалният прочит на ново-заветните книги вместо прилагането главно на историкокритичния, който обвързваше идентичността с теми като етническата принадлежност и вярвания на съответните раннохристиянски общини. На този факт обръща обективно внимание Колман Бейкър, посочвайки: „социалното местоположение и процеси стават важни в изследванията на ранното християнство, учените започват да разбират, че формирането на идентичност е много повече от въпрос за поддържане на етнически граници и договаряне на различни вярвания. Формирането на идентичност е сложен процес, който се оформя от различни социални фактори.“ Baker, C. *Early Christian Identity Formation: From Ethnicity and Theology to Socio-Narrative Criticism*. Biblical Research, 2011, p. 232. И тук не става въпрос единствено за Посланията на апостол Павел, но също за Евангелията, които имат, както посочва Текалин Негеве, „генерално формираща идентичността роля“. Negewo, T. *Identity Formation and the Gospel of Matthew. A Socio-Narrative Reading*. Mohr Siebeck, 2023, p. 4. Т. Негеве предпочита по-интегриран подход, включващ социо-научната и наративната критика. Така той се опитва да избегне едностранния според него, както и други учени, подход на литературната и историческата критика. Заг същото мнение стои и Уорън Картър: „Те (става въпрос за Евангелията) функционират, за да учат читателите за Иисус и да оформят идентичността, практиките и начина на живот на Неговите последователи. По този начин те се противопоставят на фалшивите или неинформирани възгледи за Иисус, предлагат свои собствени възгледи и насърчават верните последователи“. Carter, W. *Telling Tales about Jesus. An Introduction to the New Testament Gospels*. Minneapolis, 2016, p. 12. Признаването на формиращата идентичността роля на Евангелията и Посланията кореспондира с по-широко осмисляне на целите на евангелските текстове. Те вече не са адресирани до конкретна община, както приемаше историко-критическата методология, а до широк кръг читатели, както споделя социалната теория на идентичността.

семејните отношения, обръщението „братя и сестри“ предполага любов (1 Сол. 4:9), солидарност и единство (1 Кор. 1:10). Тези отношения са мотивирани от смъртта на Господ Иисус Христос (Рим. 14:15; 1 Кор. 8:11). Всички тези съвети на апостола на езичниците отразяват порядките, типични не само за еврейското семейство, но и за гръко-римското. Разбира се, обръщението „братя и сестри“ има не само тясно, сводимо до семейната среда значение, но и по-широко метафорично. Заг тази многообразност в употребата се крият устойчиви отношения, които показват, че новозаветните текстове стоят действително в контекста на епохата.<sup>80</sup>

И ако в Посланията на св. апостол Павел семейната изказност има за цел да означаи родствени връзки, разкриващи се единствено в Иисус Христос, то евангелистите предпочитат понятието *ученици*, което, както доказва Пауло Требилко, има също общностни препратки, тъй като е тясно свързано с призива от страна на Спасителя и задължението на повиканите да Го следват стриктно. Ясно проличава от неговия текст, че значението на ученичеството е напуснало тесните граници на непосредственото следовничество, за да включи всички онези, които биха тръгнали след Господ Иисус<sup>81</sup>, именно вероятните читатели. Затова Текалин Негево вижда в обръщението „ученици“ членовете на Църквата.<sup>82</sup>

В Евангелието според Матей последователите на Спасителя не са изобразени чрез белезите за етническата идентичност. *Идентифициращите белези за общността са тяхната лоялност към Иисус Христос*. Авторът приписва категорията „Божия народ“ на последователите на Господ Иисус, когато ги определя като Църква (ἐκκλησία). По този начин членовете на Църквата не се описват от гледна точка на своята етническа принадлежност, независимо дали са ἔθνη или Ἰουδαῖοι, а по-скоро във връзка със своята вяроност към Иисус, бидейки Негови ученици (μαθηταί). Следователно не се изисква неюдеите да изоставят етническата си идентичност, прекрачвайки границата, за да станат членове на Божия народ.<sup>83</sup> В своето изследване Т. Негево показва по своеобразен за своя прочит на Матей начин, че членовете на Църквата, общността на „идеалните читатели“, както сам той се изразява<sup>84</sup>, са „ние“ група, различна както от юдеите, така и от неевреите. Именно затова идентичността на тази „ние“ група е конституирана като противопоставена на много други „те“

<sup>80</sup> Trebilco, P., Op. cit., p. 18-21.

<sup>81</sup> Ibid., p. 208-245.

<sup>82</sup> Negewo, T. Op. cit., p. 74. Въобще етиопският учен приравнява смисловото „ученици/църква“: общината е Църквата, а хората са учениците. Ibid., p. 73.

<sup>83</sup> Ibid., p. 74.

<sup>84</sup> Верен на социо-нарративното четене, той не се интересува, подобно на последователите на историко-критичния метод, от реалния автор и читател, а обозначава последните по следния начин: „Идеалната читателска общност“ в тази книга е фраза, използвана за обозначаване на групата от хора от първи век, които четат, схващат и приемат идеологията, разпространявана от Евангелието на Матей, както е била замислена от подразбирация се автор в разказа. Идеалната читателска общност не се разглежда като заместител на Израел, а по-скоро като нова група хора, като възстановения Израел, който се основава на израелската традиция, която позволява на неюдеите да бъдат част от тяхната общност и да споделят месианските благословии. Тази обаче общност не е непременно отражение на съществуващата общност; Може да е, но е въображаема/предполагаема общност“. Ibid., p. 1.

групи. Отличителната идентичност на ние/Църквата се формира в сравнение с категорията на другите, която включва юдеи и неюдеи.<sup>85</sup> Поради това ние виждаме отрицателни описания както на юдеите, наречени например в Мат. 6:2 лицемери, така и на езичниците в Мат. 5:47 (οἱ ἕθνικοὶ), които поздравяват само братята си. Същото двойно противопоставяне на евреи и езичници стои в Мат. 6:5-8<sup>86</sup>, а особено остро се откроява в 20:17-28, където „вие“ групата е противопоставена на „господарите на народите“ (τῶν ἑθνῶν 20:25). Отчитането на тези отграничителни характеристики функционира като средство за създаване на идентичност сред последователите на Исус, респективно предполагаемите читатели на Матеевото евангелие.<sup>87</sup>

Говорейки за групова идентичност, безспорно от значение за нейното формиране е генеалогията на Матей.<sup>88</sup> Матей по всяка вероятност е целял да покаже, че идентичността на народа не е въпрос на генеалогия, а на приобщеност към Исус. Освен това, следвайки идейната насоченост на Т. Негево, може да се предположи, че липсващото поколение в края на третия родословен списък трябва да бъде осмислено като празнина, която авторът на Евангелието ще запълни чрез своя разказ. И ако първата родословна таблица (Юда и неговите братя) може да се разглежда като отнасяща се към Израил в неговото автентично състояние, а втората таблица (Ехония и братята му) като представяща Израел в неговото преживяване на национално осъждане и унищожение, третата, в която има липсващо поколение, може да се счита като съдържаща идеята за възстановяването на Израил.<sup>89</sup> Има основание да се обвърже липсващото поколение с учениците, наречени „Мои братя“ (12:46-50). Ако в първата таблица на родословието първоначалното състояние на Израел се е състояло от „Юда и братята му“, т.е. дванадесетте, то сега с прославянето на Исус, възстановяването на Израел е представявано от „Исус и братята му“.

Друга характеристика на формиращата се идентичност може да се търси в понятието *светии*. Старозаветното разбиране на светостта е отнесено към светостта на Бога и оттук към Неговия народ, който трябва да е свят по-подобие на своя Бог (Лев. 19:2). По-важното в случая не е толкова да се определя значението на думата, но да се подчертае, че тя е във връзка с идеята за избирането: „Понеже вие сте люде свети (буквално: „свят народ“ – שִׁטְרֵךְ) на Господа вашия Бог; вас избра Господ вашият Бог да бъдете Нему собствен

<sup>85</sup> Ibid., p. 76.

<sup>86</sup> Виж повече примери у: Ibid., p. 79-82.

<sup>87</sup> Така например историята на влъхвите означава включването на неюдеите в идеалната читателска общност. Авторът на Евангелието прекроява идентичността на тази общност, тъй като неюдеите са идентифицирани като включени сред законните наследници на месианските благословии, които новороденият Цар Спасител донесъл. Т. Негево прави ясно от своя текст, че по времето на Исус Христос сред евреите е поддържано мнението за необходимостта от обръщане към еврейската общност без участие в прозелитиращи ритуали. Това проличава и от следния текст на същия учен: „вторият семиологичен рег на четене на историята за изцелението на гъщерята на ханаанката е, че неюдеите могат да участват в благословиите на царството като изцелението, което Месията, Синът на Давид, е донесъл, без да стават членове на юдейската общност чрез ритуалите на прозелитизация“. Ibid., p. 193.

<sup>88</sup> Ibid., p. 112.

<sup>89</sup> Ibid., p. 113-114. Това разбиране е застъпено от Стивън Браян в неговата публикация: Bryan, S. The Missing Generation: The Completion of Matthew's Genealogy. // *Bulletin for Biblical Research*, 29 (2019) 294-316. Ibid., p. 313.

народ измежду всичките племена, които са по лицето на земята“ (Втор. 7:6). Бих казал, че решаващ текст, който обединява темата за светостта с избиранието, е Изх. 19:6 („и вие ще ми бъдете царство от свещеници и народ свет“).

Същевременно понятието „светии“ се отнася и към ангели<sup>90</sup> освен към народа в неговата цялост, но не липсват примери, които го свързват с народа Божий (Пс. 34:9). Показателна е употребата му в Книга Данаил (7:18, 21, 22, 25, 27; 8:24), в която може да се открие връзка между еврейския народ и ангелите, което би могло да означава, че небесните сили изобразяват еврейския народ, който е на земята.<sup>91</sup> Божоизбраният народ е наречен „свят народ“ (λαῶν ἁγίων 7:27; λαοὶ ἁγίου 12:7), определение, което е важно за нашата тема. Тази тенденция прозира, макар и слабо, в превода на Септуагинта, където в Пс. 83:3 четем: „правят коварен съвет срещу Твоя народ (τὸν λαόν σου), съветваха се против Твоите светии“ (ἐβουλεύσαντο κατὰ τῶν ἁγίων σου) вместо „против Твоите скрити“ (τὰ κρυπτά), както е според Масоретския текст. Може да се заключи, че въпреки рядката употреба на думата „светии“ по отношение на хора (такива случаи изолирано се забелязват в (Енох 37-71), където контекстът обаче е есхатологичен), такава не отсъства. Например в 1 Енох 100:5 четем: „Той ще постави стража от светите ангели над всички праведни и свети, и те ще ги пазят като ябълка на омото, докато се сложи край на всяко зло и всеки грях. От този момент нататък праведните ще спят спокоен сън“<sup>92</sup>. Подобно разбиране стои и в 1QM 10:9–11<sup>93</sup>, където „народ“ с основание може да се отнесе към Израил, въпреки че генетивната конструкция за притежание би могла да означава „хората/народът, които принадлежат/принадлежи на ангелите“, т.е. светии (שׁוֹטְרִי) са ангелите.<sup>94</sup> В контекста на ангелологията на Кумранската община това е напълно възможно, тъй като Кумранската община явно е вярвала, че съучаства с ангелските сили при последната есхатологична борба със силите на злото (1QM I, 10; VII, 6; XII, 8–9). Във връзка с това внимание заслужава 1QM XVII, 5–8<sup>95</sup>, от който става ясно съгласието между Израил и предводителя на небесното множество Михаил в последната битка със злото. В 1 QM 12:1 четем: „Защото има множество светии на небето и множество ангели

<sup>90</sup> Втор. 33:2–3; Иов. 5:1; 15:15; Пс. 16:3; 89:6, 8; Пр. 9:10; 30:3; Осия 12:1; Зах. 14:5. В неканоничната литература също се използва за ангели (Юбил 17:11; 1 Енох 1:9; 39:5; 47:2; 106:19; 3 Енох 28:5; Заветът на Левий 3:3; Заветът на Иов 33:2 и гр.)

<sup>91</sup> В научната литература е налична идейна линия, според която „светии“ в Дан. 7 се отнася към ангелите, за което основание идва от употребата на думата в различните източници от този период. Collins, J. Daniel. A Commentary on the Book of Daniel. Minneapolis, 1993, p. 313–318; Trebilco, P. Op. cit., p. 123–124.

<sup>92</sup> Цитирано по: Nickelsburg, G., VanderKam, J. 1 Enoch. The Hermeneia Translation. Minneapolis, 2012, p. 153. Виж още 1 Ен. 8:1; 43:4 („... Това са имената на светии, които живеят на земята и вярват в името на Господа на духовете во веки веков“) и гр.

<sup>93</sup> „И кой (е) като Твоя народ, Израил, когото си избрал за Себе Си измежду всички народи на земята, народ на светии (שׁוֹטְרִי) на завета, учени в закона, мъдри в знание?“

<sup>94</sup> Collins, J. Op. cit., p. 315. Матю Уолш също пише, че изразът означава: „... народът съответства на ангелските „светии“ и са защитени от тях“. Walsh, M. Claiming Israel's Angels as their Own: The Angelic Realm and the Religious Identity of the Qumran Sect. – In: [https://bibleinterp.arizona.edu/articles/claiming-israels-angels-their-own-angelic-realm-and-religious-identity-qumran-sect#\\_ednref1](https://bibleinterp.arizona.edu/articles/claiming-israels-angels-their-own-angelic-realm-and-religious-identity-qumran-sect#_ednref1), 2019, б.с.

<sup>95</sup> „Днес е определеното от Него време да покори и смири Княза на властта на злото. Той ще изпрати вечна помощ на жребия, за да бъде изкупен от Него чрез силата на ангел: Той е възвел властта на Михаил във вечна светлина, за да освети в радост завета на Израил, мир и благословение за Божия жребий, за да издигне сред боговете властта на Михаил и господството на Израил над всяка плът.“

в святото Ти жилище, за да [възхвалят] Твоето име. И избраните от светия народ, които си установил за Себе Си в [...]“<sup>96</sup>. Тук са застъпени основни теми – избраничеството и святостта на народа, въпреки че определението „светии“ отново е запазено за ангелите. Въпреки това общението с ангелите, което според общината има литургични измерения, би могло да е основание същата да споделя същия статут на светиите: „Благодаря Ти, Господи, че изкупи живота ми от ямата, така че мога да се разхождам по безкрайна равнина. И знам, че има надежда за всеки, оформен от пръст, да е част от вечна община. Извратеният дух, който ти очисти от голям грях, за да може да заеме мястото си с множеството на светиите и да влезе в общение със събранието на небесните чеда. Ти си определил вечна съдба за човека с духовете на познанието, за да възхвалява името ти в общо тържество...“ (1QНa XI, 21–24)<sup>97</sup>. Тези концепции загатват за заедност с ангелите, която придава на членовете на общността уникална идентичност: „Защото Ти си донесъл [Своята истина и Твоята] слава на всички мъже от Твоя съвет и в жребия, заедно с ангелите на лицето, без да има посредник между разумните и Твоите светиии“ (1QНa XIV 16)<sup>98</sup>. Жребият между ангелите и членовете на общината е общ.<sup>99</sup> Може дори да се допусне въз основа на *Self-Glorification Hymn*, че според кумранитите техният лидер е имал статут, надхвърлящ този на ангелите.<sup>100</sup> Дори това становище да остане в сферата на хипотетичното, заедността между небесното събрание и членовете на общината е застъпена в кумранските текстове (1QS XI:5-8).<sup>101</sup> Оттук ние можем да предположим, че членовете на общината са се възприемали като подобни на ангели.

<sup>96</sup> Преводът е според: Martinez, F. *The Dead Sea Scrolls Translated*. California, 1992.

<sup>97</sup> Ibid.

<sup>98</sup> Ibid.

<sup>99</sup> М. Уолш също вижда в този абзац същата идея. Walsh, M. Op. cit.

<sup>100</sup> В 4Q471b (*Self-Glorification Hymn*/Химн на себепрославянето е отразен в четири различни свидетелства в Кумранския корпус: 4Q471b, 4Q491, 4Q427, и 1QНa XXV-XXVI. Miller, E. *The Self-glorification hymn reexamined*. *Hebrew*, 31/2, 2009, p. 307) четем за фигура, която се поставя над ангелите („Кой е като мене между ангелите“ – буквално „между боговете“ 4Q471b 5). Ibid., p. 308. Същата тази фигура казва за себе си, че седи в небесата (4Q471b 4), утвърждавайки се като „... възлюбения на Царя, компания на светиите, и никой не може да ме придружава“ (4Q471b 6-7). Относно идентичността на фигурата са изказвани различни предположения: Ангел, есхатологичен първосвещеник, влиятелен член на общината, който се виждал в ситуация на екстатичен визионер, подобен на Енох, или пък Учителят на праведността. Ibid., p. 310-113.

<sup>101</sup> „Моите очи са наблюдавали това, което винаги е било, мъдрост, която е била скрита от човечеството. Знание и разум (скрити) от човешките синове, фонтан на справедливост и извор на сила и извор на слава, (скрит) от събранието на плътта. На онези, които Бог е избрал, Той ги е дал за вечно притежание; докато ги наследят в жребия на светите. Той обединява тяхното събрание със синовете на небесата, за да (образуват) съвета на Общността и основата на изграждането на светостта, която да бъде вечно насаждение през всички векове“. Цитирано по: Martinez, F. Op. cit. До този извод достига и Цецилия Васен. Wassen, C. *Angels in the Dead Sea Scrolls*. – In: Ed. Reiterer, F., Nicklas, T., K. Schöpflin. *Zearbook 2007. Angels. The Concept of Celestial Beings – Origins, Development and Reception*. Berlin, 2007, p. 515. Друг текст, който свидетелства за възможността на хората да бъдат част от царството на ангелите е 1QН<sup>a</sup> 11:21-23. Тъй като контекстът на тези текстове е литургичен, може да се предположи, че те са основани на мистични опитности, които са предвкусване на бъдещите блага, когато праведниците ще бъдат част от небесното царство на ангелите. Ibid. За присъствието на ангелските сили сред събранието четем и в 4Q285 8:12 („... Да няма скръб или причина за препъване в обществото ви, защото зверовете са напуснали земята. И да няма мор във вашата земя. Защото Бог е с вас, и ангелите на Неговата святост стоят във вашето събрание, и името на Неговата святост е провъзгласено над вас...“; същият текст се среща и в 11Q14 2). Цитирано по: Vanonen, H. *War Traditions from the Qumran Caves. Re-thinking Textual Stability and Fluidity in the War Text Manuscripts*. Leiden, 2022, p. 244. Виж още за литургичната връзка между небесните сили и кумранитите у: Nitzan, B. *The Idea of Holiness in Qumran Poetry and Liturgy*. – In: Martinez, G., Woude, A.S. *Sapiential, Liturgical and Poetical Texts from Qumran*. Leiden, 2000, p. 127-145.

Във връзка с употребата на думите свят/светии преди времето на Господ Иисус Христос трябва да се каже, че новозаветните текстове, особено тези на апостол Павел, отнасят обръщението „светии“ към всички християни (2 Кор. 1:1; Кол. 1:4; Рим. 1:7; 1 Кор. 14:33), изразяват единството между всички вярващи в Христа.

Важен мотив е есхатологичният съд, който ще бъде възложен на християните/светиите: „Или не знаете, че светиите ще съдят света? Ако, прочее, вие ще съдите света, не сте ли достойни да съдите за най-малките работи?“ (1 Кор. 6:2). Този текст е във връзка с Мат. 19:28 („Истина ви казвам, че във време на обновлението на всичко, когато Човешкият Син ще седне на славния Си престол, вие, които Ме последвахте, тоже ще седнете на дванадесет престола да съдите дванадесетте Израилеви племена“)<sup>102</sup>, което предава на онези, които са с Христос, особено място в есхатологичното време. Поглеждайки към текстовете на апостол Павел, оставаме с впечатлението, че „светиите“, онези в Христос, са отделени за Бога, отделени от профанното. Апостолът пише, че светиите са умити, осветени и оправдани в името на Господ Иисус Христос и в Духа на Бога (1 Кор. 6:11). Глаголът ἀγιάζω, превод на שָׁטַף, налага идеята за отделяне и посвещение на Бога (Изх. 13:2). Така Аарон и неговите синове трябва да бъдат осветени, за да служат на Бога (Изх. 28:41; Иер. 1:5). Църквата на Бога е осветена в Иисус Христос (1 Кор. 1:2). И ако това описание, заедно с други, бъде например погледнато в светлината на 1 Кор. 6:1 („Когато някой от вас има нещо против друго, смее ли да се съди пред неправедните, а не пред светиите?“), мисля, че се откроява значение, служещо като белег за идентичност, отграничаващо спрямо други групи. Отделя се групата от външните хора, като се подчертава нейното „посвещение на Бога“. По този начин се създава силна граница на групата, като се предполага, че тя е отделена от нечестията на други хора, които са „неправедни“.<sup>103</sup>

Също от особено значение е употребата на думата *Църква* (ἐκκλησία), която трябва да бъде възприемана в нейния смисъл на „събрание“. Безспорно тя се мисли като средство за самообозначение на онези, които са събрани около Христос (Гал. 1:13; 1 Сол. 1:1; 1 Кор. 1:2 и др.), както и че чрез нея апостол Павел концептуализира корпоративното единство на тези, които са се обърнали. Оттук едното от значенията препраща към отделни събрания, осъществяващи се на различни места (Гал 1:2; 1 Кор. 16:19; 11:18). Това значение като че ли изключва идеята за универсално единство. Въпреки това тясно разбиране на понятието може да се посочи и друго, което вече препраща към общностно мислене, какъвто е примерът от 1 Кор. 15:9 („... и не съм достоен да се нарека апостол, понеже гоних църквата Божия“)<sup>104</sup>. Затова, като самообозначение за

<sup>102</sup> Съществува дискусията относно връзката на 1 Кор. 6:2 и Дан. 7:21-22, тъй като учените напоследък се обединяват около виждането, че в апокалиптичната книга от Стария завет „светии“ се отнася към небесните сили. Въпреки това, ако се последва виждането на Венди Видер, че въпреки обосноваването на горната хипотеза може да се признае, че това, което се случва на земята, отразява това, което се случва на небето... Затова има синергизъм между верните израилтяни и техните ангели двойници на небето“. Widder, W. *The Story of God. Bible Commentary. Daniel*. Michigan, 2016, p. 221-222.

<sup>103</sup> Trebilco, P. Op. cit., p. 135.

<sup>104</sup> Същото значение откриваме в Гал. 1:13 и Фил. 3:6.

група, „църква“ не означава единствено „събрание“, употребено в момента на събранието, но вече и в смисъл на общност. Думата се намира във важна връзка с определител: „на Бога“ (1 Кор. 1:2; Гал. 1:13, 1 Сол. 2:14 и др.), „на Христос“ (Рим. 16:16) и „в Иисус Христос“ (1 Сол. 2:14). Има достатъчно основание да се твърди, че Църквата е преди всичко на Бога. Въпреки че учените признават многозначната употреба на думата ἐκκλησία в Стария завет, както и факта, че изразът ἐκκλησία τοῦ θεοῦ се среща сравнително рядко в Стария завет, а ἐκκλησίαν κυρίου („в събранието на Господ“ – Втор. 23:2; във Втор. 29:30 четем за „цялото израилско събрание“ πάσης ἐκκλησίας Ἰσραὴλ) носи по-общо значение, те изказват предположение, че връзката със старозаветните текстове трябва да бъде не само търсена при Павел, но и запазена.<sup>105</sup> Във връзка с това П. Требилко отстоява разбирането, че „църквата на Бога“ не може да се мисли отделно от старозаветното събрание на Бога. Малките „събрания“, с които Павел кореспондира, трябва да се разглеждат във връзка с Израил като общност и както в старозаветната история са били получатели на откровение, благодат, спасение, благословени и т.н.<sup>106</sup> Оттук следва, че Христос не е изместил Бог Отец като основател на Църквата, но Той е посредник и Онзи, в Когото тя съществува („... църквите на Бога, които са в Юдея в Христа Иисуса“, ἐκκλησιῶν τοῦ θεοῦ τῶν οὐσῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ἐν χριστῷ Ἰησοῦ, 1 Сол. 2:14). Въпреки това събранието вече е съставено от евреи и езичници, което може да се отчете като новост. Във връзка с това стоят и следните думи, които геописателят приписва на св. Петър: „Симон обясни, как Бог изпърво се погрижи да вземе от езичниците народ за Своето име“ (Деян. 15:14... πρῶτον ὁ θεὸς ἐπεσκέψατο λαβεῖν ἐξ ἐθνῶν λαὸν ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ). От този текст следва, че езичниците са същият този народ, за който четем в Стария завет. Вземайки повод от преобладаващата в Стария завет форма „събрание на Бога“, откриваща се почти винаги в ед. ч. (изключение са Пс. 25:12 и Пс. 67:27), за разлика от плуралната при апостол Павел, идва изводът, че без значение дали вярващите в Христа се събират за богослужение или по други причини, те са в единство със събранието на Израил, поради което те са същата тази общност на Бога.<sup>107</sup>

Връщайки се към темата относно начина, по който трябва да се мисли Църквата в новозаветните текстове, няма как да прескочим онези, в които тя придобива особени универсални, а бих казал, космологични специфики. Добре известните текстове от Колосяни и Ефесяни, в които се говори за Църквата като универсално цяло, тяло Христово (Еф. 1:22-23; 4:4; 5:23; Кол. 1:18, 24; 2:19), са дали повод за съмнения относно автентичността на тези две Павлови послания. Тези хипотези не могат да намерят според мене категорични свидетелства<sup>108</sup>, защото въпреки мисленето за църквите като локални литургични събрания в другите послания на апостола на езичниците ясно се откроява настойчивото му изискване за свързаност (Рим. 12:13; 16:16; 2 Кор. 2:18; 2 Кор. 8-9). Тази взаимност трябва да бъде взета под внимание, което означава, че дори идеите на горните две послания не са чужди на Посланията на св. апостол Павел. Ще си позволя

<sup>105</sup> Trebilco, P. Self-Designations and..., p. 173.

<sup>106</sup> Ibid., p. 174.

<sup>107</sup> Ibid., p. 175.

<sup>108</sup> Стойчев, Т. Въведение в Свещеното Писание на Новия Завет. Шумен, 2018, с. 206 сл.

да цитирам 1 Кор. 4:17, защото отразява свързаността, която е съществувала между църковните общини, и особената грижа на апостола за единство в учението („Затова пратих при вас Тимотей, който ми е възлюбено и вярно чедо у Господа; той ще ви напомни моите пътища в Христа, както уча навред във всяка църква“). Наставлението в пътя засяга консолидиращото съгласие относно нужното по отношението на вярата, което се вижда и от следния текст от Деян. 16:4: „И като ходеха по градовете, предаваха им наредбите, определени от апостолите и презвитерите в Ерусалим, за да ги пазят“.

Връщайки се към Ефесяни, прави впечатление, че „ние“ групата е „творение“ (2:10), създадено в Христос (2:10), състоящо се вече от езичници и евреи. Това единство („Той е нашият мир, който направи от двете едно...“, 2:14) трябва да се разглежда според мен като реалност от друг тип, тъй като в предходните стихове е подчертано разграничението и несъответствието между двете групи. Ако използваме езика на социалната психология, можем да кажем, че новата „ние“ група е вид висша социална идентичност.<sup>109</sup> Същата е „един нов човек“ (2:14). Затова и съгражданството на светиите (συμπολίται τῶν ἁγίων, 2:19), които са и членове на Божието семейство (οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ), трябва да бъде мислено в онова, което е Църквата като **общност в Христос**. Божият дом е всъщност Църквата на Бога („... как трябва да се обхождат хората в Божия дом, който е църква на живия Бог“, 1 Тим. 3:15). Дори да допуснем степен на идейно развитие на начина, по който се гледа на Църквата – в контекста на универсална перспектива или на отделно локално ниво – не мисля, че липсва основание да свържем двете гледни точки около идеята за една друга идентичност, създадена в Христос.

Оттук ми се иска да премина към по-съществен въпрос, който е във връзка с протичащите разсъждения. Като се има предвид, че Септуагинта идентифицира историческия Израел като църква, дали определянето, което апостол Павел дава на своите мултиетнически общности като Църква, служи за по-нататъшното им интегриране в историческия Израел, или отдалечаване от него? Т.е. как ние трябва да възприемаме Църквата, която е в Христос – като неотличима от старозаветния Израел, или като реалност от друг порядък? Отговорът не мисля, че ще е лесен, поради липсата на еднозначност в новозаветните текстове.

<sup>109</sup> Висшата социална идентичност (a superordinate social identity) е психологическо състояние, което произтича от това, че членовете на множество социални единици изпитват чувство за принадлежност или идентификация с организационна съвкупност от по-висок порядък. И други учени, работещи със същите езикови категории, виждат и на други места в Новия завет подобни групови преобразования. Например в Деян. 3: 12-13, 25 (особено: „... в твоето семе ще бъдат благословени всички земни краща“) К. Бейкър съзира риторика, която препраща към нова, висша идентичност, която е възможна благодарение на вярата в Иисус Христос, за която говори апостол Петър. Baker, C. Op. cit., p. 191-192. Това е особено видно от противопоставянето между аудиторията, която слуша речта на Петър, на която апостолът се противопоставя поради убийството на Праведния, и групата около Петър. Следователно става въпрос за ясно поставени граници между убийците на Спасителя и онези, които са около Него. Първите трябва да се покаят и да се обърнат (Деян. 3:19). Въпреки че имат обща етническа идентичност, двете групи са коренно различни в отговора си към Иисус. Членовете на вътрешната група са онези, които вярват в Иисус, че именно Той е възкръсналият Христос, и са демонстрирали тази вяра чрез обредите на кръщение в името на Иисус (Деян. 2:38) и изпълване със Светия Дух (2:38). Членовете на външната група са онези, които са отхвърлили Иисус, причинили са Неговото убийство и поради това трябва да се помирят чрез покаяние и завръщане при Бога, за да им бъде простено отхвърлянето на Месията.

Няма как да не се изрази съгласие, че през първи век вече се откриват различни групови профили, които са обединени около личността на Иисус Христос. Това е видно от полемиката на апостол Павел, от острия тон на Йоановия корпус, както и вътрешното противоборство, което се проявява дори сред онези, които бихме определили като протоортодоксална група, колкото и това определение да се възприема условно от някои изследователи.

Придвижвайки се към по-сериозна конкретика, би било добре да се очертаят различните групови обозначения в новозаветните писания, които се срещат успоредно с думата „църква“ в рамките. Според Ралф Корнър обръщенията „приятели“ (3 Иоан. 1:14), „пътят“ (Деян. 9:21 24:14), „светиите“ (Деян. 9:13; Рим. 15:25), „заедно, на едно и също място“ (ἐπὶ τὸ αὐτὸ 1:15; 2:1, 44; 1 Кор. 11:20) сочат към подгрупови идентичности.<sup>110</sup> В подкрепа на своята теза, че не всички са предпочитали понятието „църква“, той разграничава изворите в Новия завет по следния начин: такива, които съдържат понятието „църква“, но също споменават други подгрупови идентичности, и други новозаветни книги, които не съдържат въобще думата „църква“. Към първата група източници, в които освен думата „църква“ се срещат и други обозначения, спада понятието „светии“, което се осмисля от него като подгрупова категоризация. Така според Р. Корнър от Посланията на апостол Павел, както и от Деяния (9:13) се вижда, че обръщението „светии“ е възприемано от не-Павловите общини като подгрупа в ранното движение на Иисус Христос. Затова и римските последователи на Христос са считани от апостол Павел като подгрупа на верните на Спасителя последователи от Йерусалим, които се самоопределят като светии (Рим 1:7 – *призовани да бъдат светии*). Така според него, когато терминът „светии“ се използва като описание на конкретни християнски групи, различни от всички християни, той се отнася до юдеохристияните, лоялни към или свързани с Йерусалим.<sup>111</sup> От това следва, че „светии“ е обозначение на юдеохристиянски групи, различни от „всички християни“.<sup>112</sup> Основание според него се вижда от това, че последователите на Христос, говорещи арамейски, са избрали за себе си себеозначението „светии“ поради асоциациите с есхатологичния „свят народ на Всевишния“ (עַמְּךָ הַקָּדוֹשׁ אֱלֹהֵינוּ), за който четем в Дан. 7:27.

Към втората група новозаветни източници спадат онези, в които не се среща думата „църква“. В 1. Петрово послание се говори само за „християнин“ (1 Петр. 4:16 – Χριστιανός). Авторът на Деяния пише, че идентичността на подгрупата „християни“ е възникнала в Антиохия (Деян. 11:26) и е била приета от общността там едва след включването на езичниците (Деян. 11:19-30; срв. също Деяния 26:28).<sup>113</sup> Това повдига според канадския учен въпроса дали една категорична еврейска идентичност („светии“) вече е считана за неподходяща за новата мултиетническа общност, каквито са били антиохийските последователи на Христос?<sup>114</sup> Терминът „християни“ подхожда добре

<sup>110</sup> Korner, R. *The Origin and Meaning of Ekklesia in the Early Jesus Movement*. Brill, 2017, p. 150-151.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>112</sup> *Ibid.*

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>114</sup> *Ibid.*

на новите социално-етнически реалности на Антиохийската общност: геоскрипторът „християни“ предава незаличимо вкореняване в еврейското наследство (т.е. Христос като еврейски Месия), но той има достатъчно широк семантичен обхват, за да позволи включването на езичници (т.е. „християни“ сочи единствено последователите на Христос, без да предполага необходимостта етническа принадлежност).<sup>115</sup> Изглежда според Р. Корнър, че основната апостолска вяроност на християните все още е била към йерусалимските апостоли (Деян. 11; 1 Петр. 4:16).<sup>116</sup> Обобщавайки казаното от гореспомнатия учен, изглежда, че понятието „църква“ започва да се налага от апостол Павел в края на I в., за да се достигне да постоянно групово обозначение на идентичност сред групите подгрупи Христови последователи (общностите на Матей, „стареца“ Йоан и „пророка“ Йоан). Следователно понятието някак успява да се наложи между многото, предавайки богословските намерения на апостол Павел.<sup>117</sup>

Явно е намерението на канадския учен да покаже, че поради по-късното проникване, респективно налагане на думата „църква“, ние би трябвало да правим и ясно разграничение между груповите идентичности в началото на I в.<sup>118</sup> Същите те според него са обвързани с лоялност към конкретен апостол (Матей, Павел, Петър и т.н.), с административни центрове (Мала Азия, Гърция, Юдея, Рим, Сирия), както и с времеви рамки (преди 70 г. сл. Хр./след 70 г. сл. Хр.).

Според мене сложността на проблема трябва да бъде зачетена по реди причини. Една от тях е начинът, по който ние ще погледнем на определени историкогеографски сведения, например на онези, идващи през Деяния. Там ние четем, че „голям страх обзе цялата църква“ (5:11), употреба, която се отнася към Йерусалимските християни и е белег за самоупотреба<sup>119</sup> (емик концепция), идея, която аз споделям, но може, както твърди Р. Корнър, да е по-късна интерпретация/интерполация, която идва от времето, от което пише Лука<sup>120</sup> (етик концепция). Това идва да покаже, че ние или ще зачетем вътрешно самоопределяне на ранните църковни общности като „църква“, или ще предпочетем

<sup>115</sup> Ibid., p. 152.

<sup>116</sup> Ibid., p. 153.

<sup>117</sup> Ibid., p. 154.

<sup>118</sup> Това проличава от следните негови думи: „Горното обсъждане на разнообразната употреба на *ekklesia* сред ранните последователи на Христос е в съответствие с постулата за разнородни „християнства“, чиито общности заедно проявяват вариации“.

<sup>119</sup> Trebilco, P. *Self-Designations and...*, p. 181. Трябва да се каже, че П. Трибелко застъпва виждането, че понятието „църква“ се появява на по-късен етап, не и в момента на Петдесетница, което проличава от липсата на думата до Деян. 5. До този момент според него ние сме свидетели на други обозначения например *ἐκτὶ τῷ αὐτῷ*. Ibid., p. 183. Въпреки това авторът признава предпоставения произход на понятието въз основа на едно от най-ранните писма на апостол Павел, ако не и най-ранното (Гал. 1:18, 22), което праща обосновано към йерусалимската община. Ibid., p. 185. Затова с основание може да се предположи, както и сам П. Трибелко приема, че думата е в употреба от много ранен период, въпреки че той приема, че понятието трябва да бъде търсено сред групата на елинистите. Последната теза среща остра критика от Р. Корнър. Korner, R. *Op. cit.*, p. 156-167. Джордж ван Котен също се противопоставя на виждането, че понятието „църква“ трябва да се търси сред йерусалимската юдейска община. Kooten, G. “Ἐκκλησία τοῦ θεοῦ: The ‘Church of God’ and the Civic Assemblies (ἐκκλησίαι) of the Greek Cities in the Roman Empire: A Response to Paul Trebilco and Richard A. Horsley”. – In: *New Testament Studies* 58, 2012, p. 522-48.

<sup>120</sup> Korner, R. *Op. cit.*, p. 158.

да признаем, че понятието в определен последващ етап е отнесено към по-ранен, поради което в 5:11 то е анахронично. Това са т.нар. в антропологията и лингвистиката емик-етик подходи.<sup>121</sup>

П. Трибелко обективно обръща внимание на разнообразните употреби на думата „църква“ в Деяния на апостолите (8-20 гл.), където тя предимно се мисли в нейното значение на местно християнско събрание. В различни текстове от същата новозаветна книга са споменати църковните общности в Йерусалим, Антиохия, Листра, Икония, Юдея, Галилея, Самария и т.н., от което следва, че Лука има предвид християните, които се събират там („И като пристигнаха, събраха църквата...“, 14:27). Оттук П. Трибелко вижда смисъла на понятието като „събраното тяло на християните“.<sup>122</sup> Следователно същото се използва от деписателя за разпръснатите християни със значение на „действително събиране“ във всяко населено място. Този смисъл е същият като преобладаващата употреба в Павловите писания. От Деян. 20:28 („... да пасете църквата на Господа и Бога, която Той си придоби със Своята кръв“) изпъква по-широко значение, предполагащо общността от всички християни.<sup>123</sup> Проследявайки неговото изложение, бих се съгласил, че типологичната връзка между Моисей („който е бил в църквата в пустинята (οὗτός ἐστιν ὁ γενόμενος ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἐν τῇ ἐρήμῳ, Деян. 7:38) и Христос с Неговата църква“ (Деян. 5:11, а и на други места от същата книга) има основание, защото позволява да се прокара метавръзка между църквата/вярващото общество преди Исус и след Неговото явяване.

Освен това не считам, че различните обозначения на последователите на Исус Христос означават подгрупови разграничения, нито пък, че свидетелстват за смислово разминаване. Когато например се пише, че понятието „църква“ следва времево това на „светии“, не може ли да се каже, че те просто означават една и съща реалност на вярващи в Христос, които се събират заедно, за да Го срещнат и да общуват с Него? Ако това е така, не може да се приеме мнението на Р. Корнър, че в Гал. 6:16 „Божият Израил“ не са членовете на Павловата община, но всъщност апостолската община от светии (отново това противопоставено понятие), която е Йерусалим.<sup>124</sup>

<sup>121</sup> Подходът „емик“ е вътрешна перспектива, която разглежда вярванията, ценностите и практиките на дадена култура от гледна точка на хората, които живеят в нея. Този подход има за цел да разбере културния смисъл и значението на определено поведение или практика, както ги разбират хората, които се въвличат в тях. От друга страна, „етик“ подходът е външна перспектива, която разглежда дадена култура от гледната точка на изследовател. Този подход обикновено се фокусира върху наблюдаваните поведения и практики на културата и има за цел да ги разбере от гледна точка на тяхното функционално или еволюционно значение. Последният подход често включва използването на стандартизирани форми за сравняване на различни култури и може да включва употребата на концепции и теории от други дисциплини, като психология или социология. <https://www.hyperkulturell.de/emik-%D1%81%D1%80%D0%B5%D1%89%D1%83-etic/>

<sup>122</sup> Trebilco, P. Self-Designations and..., p. 181.

<sup>123</sup> Ibid.

<sup>124</sup> Korner, R. Op. cit., p. 226. Същият текст от Галатяни, както и други, в които се среща антиномично обвинение и грижа за Израил (Рим. 11:28-29), са начини за Р. Корнър да обясни запазването на Израил като устойчива категория. Ibid., p. 226-228. „Що се отнася до Евангелието, тези юдействащи еврейски последователи на Христос са врагове на Бога дотолкова, доколкото става въпрос за вас, моите църкви, но що се отнася до тяхното избирание в техния праотец Авраам и в неговото потомство Исус Христос, те са обичани. Макар че аз не мога да се моля за техния мир, тъй като те не следват моето правило да се позволи на езичниците, приели Христос, да останат необрязани, аз се моля за милост за тях, защото даровете и призванието на Бога са неотменими по отношение на социо-етническия Израел...“ Ibid., p. 229.

Относно горната полемика сакраменталните практики също идват да означат общностния характер на Христовото събрание, служейки същевременно като отграничителни граници.

Събирането „заедно на едно и също място“ (Συνερχομένων... ἐπὶ τὸ αὐτό) има сериозни препратки към евхаристийното общение, въпреки че не е редно фразата винаги да се обвързва с евхаристията.<sup>125</sup> Дали „Църква“ и „евхаристия“ идейно трябва да се отъждествят, както приемат някои православни богослови, не е предмет на настоящото изследване<sup>126</sup>, въпреки че според мен това разбиране стеснява осмислянето на Църквата и желанието на авторите от апостолско време да изразят многоаспектността на концепцията.

Вземайки повод от някои текстове, принадлежащи на апостол Павел (1 Кор. 10-12 и 2 Кор. 3:3-6), и поставяйки ги във връзка с Иер. 31:31-34<sup>127</sup> и Иезек. 36:24-27,<sup>128</sup> трябва да признаем онова, което се споделя в част от академичната общност, че апостолът е посредник и участник в есхатологичната реалност, за която ни говорят горните два старозаветни текста, фактичност, която идва чрез смъртта на Спасителя Иисус. Иезек. 36:24-24 позволява да се разглежда кръщението като свидетелство, че за Павел обещаната месуанска епоха вече се е превърнала в реалност сред коринтяните в сегашното им преживяване на възкръсналия Христос чрез Дух. По всяка вероятност имаме право да твърдим, че за апостол Павел Господнята трапеза, като категорично обвързана с кръстната смърт, е препратка към Иер. 31:31-34<sup>129</sup>, от което следва, че освен реалното общение с Христос се означава и присъствието на Бога сред народа, която в случая е коринтската община. Следователно евхаристията е своеобразно есхатологично участие в Божиите обещания.

Освен пряко обозначаване на крайното, доброто време на Господа горните текстове единици правят особено важна връзка между конкретни събития: преминаването на евреите през Червено море и яденето на небесната мана. *Оттук кръщението и евхаристията са начин да се направи мистичен мост между вярващите в Коринт и евреите, които са странствали в пустинята.* Връзката е реална, защото Христос присъства постоянно. Апостол Павел отъждествява храната и пиетието на евреите, които са били с Моисей, с храната и пиетието на коринтските християни. Това се потвърждава от 1 Коринтяни 10:11 (към които дойде края на времето... εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντηκεν), където четем, че в кръщението и Господнята вечеря за

<sup>125</sup> В 1 Кор. 11:20 четем: „Но тъй, когато се събирате заедно, не значи, че ядете Господнята трапеза“ (Συνερχομένων οὖν ὑμῶν ἐπὶ τὸ αὐτό, οὐκ ἔστιν κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν).

<sup>126</sup> Зизиулас, Й. Божествената Евхаристия и Църквата. – В: <https://www.bogonosci.bg/>

<sup>127</sup> „Ето, настъпват дни, казва Господ, и ще сключа с дома Израилев и с дома Иудин нов завет... защото ще простя беззаконията им, и за греховете им няма вече да си спомням“ (б.м.).

<sup>128</sup> „Ще ви взема из народите, ще ви събера от всички страни и ще ви доведа във вашата земя. Ще ви поръся с чиста вода, – и вие ще се очистите от всички ваши скверноти, и от всички ваши идоли ще ви очистя. Ще ви дам ново сърце и нов дух ще ви дам; ще взема из вашата плът каменното сърце и ще ви дам сърце от плът; ще вложа във вас Моя Дух и ще направя да ходите по Моите заповеди, да пазите и изпълнявате Моите наредби“ (б.м.).

<sup>129</sup> Turley, S. *The Ritualized Revelation of the Messianic age Washings and Meals in Galatians and 1 Corinthians*. Oxford, 2015, p. 149.

Павел се преживява последното време. Онова, което според мене е важно, е, че според апостола връзката между Синай и Коринт е Христос, което считам, че е нов идентифициращ белег. Оттук евхаристията е събитието, осмислящо старозаветните наративи.

Ако обърнем внимание на Павловата риторика в 1 Кор. 10:1 сл., става ясно всъщност, че Изходът е чрез Христос, изложение, което безспорно насилва реалния контекст, но дава желаната от апостола перспектива, а именно, че някои от древните евреи всъщност са Го (Спасителя) поставили на изпитание (Μηδὲ ἐκπεύραζωμεν τὸν χριστόν, καθὼς καὶ τινες αὐτῶν **ἐπέρασαν** 1 Кор. 10:9), което вече не предполага единствено идеята за „остатък“, но и въвежда нов метаисторичен принцип, свързващ събитията. Считам, че това не е просто начин да се утвърди правото на съществуване на коринтската/християнската община, но е преди всичко преобръщане на идейния модел, върху който е построена еврейската идентичност. Всъщност кръщението не е в Моисей, но в Христос.<sup>130</sup> Изходът е събитието, интерпретирано едновременно като кръщение (10:2), както стана въпрос, и същевременно като евхаристия (10:3-4). Последните стихове са препратка към Изх. 17 гл., откъдето някои черпят основания за Павловата персонафикация на скалата. В Изх. 17:6 Бог говори на Моисей, че ще застане пред пророка „на скалата“ (רַחֵץ-לַעַי), докато във Втор. 32:4 Сам Бог е наречен „скалата“ (רַחֵץ). Други старозаветни текстове също отъждествяват Бога със скала.<sup>131</sup> Например в Пс. 77:15-16, 20, 36 четем, че Бог се погрижил от скалата да потекат води, за да наситят народа.

Интересно е сравнението между манната и водата от Изх. 16,17 и „всичко, което излиза от устата на Бога“ ( הַיְהוָה יֵצֵא מִפִּי אֱלֹהִים Втор. 8:3). Реалният контекст е чудото, което Бог върши, предоставяйки материална храна на Своя народ. Премествайки събитието в нов контекст, апостолът има за цел да представи Господ Иисус като източник на духовна вода и храна, като че ли за да Му припише функции, иначе типични за Бога.

Именно оттук произлиза радикалната новост, която аз усещам в Павловата полемика. Въпреки че Павел се опитва да свърже и легитимира правото на коринтяните да бъдат част от древен Израил, той всъщност като че легитимира Израил чрез Христос. Оттук ние можем да твърдим, че еклисиологията явно е част от проблема: произходът на общината трябва да бъде търсен в миналото, но нейният хоризонт е отворен към бъдещето. Павел извежда приемствеността чрез израза „нашите бащи“. Става въпрос за идентичност, която се основава на исторически корени, така че този аргумент смесва предишния пример с предупреждение към съвременната общност. Този дискурс е от изключително значение, защото показва как традицията и Писанието

<sup>130</sup> Обективността изисква да се каже, че фразата „кръстени в Моисей“ може да означава еврейски прототип на християнското кръщение. По-често срещано е мнението, според което тя е аналогична на: „в името на Иисус“. В последния случай изразът „кръстен в Моисей“ е създаден от „кръстен в Иисус“, като по този начин Изходът функционира като пророчество. Christiansen, E. *The Covenant In Judaism And Paul. A Study of Ritual Boundaries As Identity Markers*. Leiden, 1995, p. 302.

<sup>131</sup> Waaler, E. *The Shema and The First Commandment in First Corinthians. An Intertextual Approach to Paul's Reading of Deuteronomy*. Tübingen, 2008, p. 63.

служат за редифиниране на себеразбирането. Въпреки че в 1 Кор. 10 не можем да видим категорично противопоставяне на Израил с вярващите в Христос, е въведен нов принцип на самооценка и това е Иисус, Който спасява евреите тогава и християните сега.

Същевременно от 10:16-17<sup>132</sup> става ясно, че апостолът интерпретира Господнята трапеза като идентифицираща участниците с тялото Христово (12:27). Темата за „тялото“ е важен според мене мотив, защото не само че носи в себе си практиката на кръщението чрез Духа и евхаристийното общение, но е метафора на Църквата, което вече налага да признаем идеята за единството. Явно проблемът в 12:12-13<sup>133</sup> е същият като 1:10-14, именно за единството на вярващите. Според 1 Кор. 12:13 („защото чрез един Дух всички сме кръстени в едно тяло, било юдеи или елини, било роби или свободни; и всички с един Дух сме напоени“) коринтяните са били кръстени в едно тяло, създадено от Духа, така че чрез ритуалното измиване техните физически тела са били превърнати в „членове“ на тялото Христово. Същевременно в 10:17 четем, че ние сме „еден хляб, едно тяло... понеже всички се причастяваме от един хляб“, което означава, че хлябът, който е Христос, ни прави едно. Чрез яденето на хляба, идентифициран с физическото тяло на Христос, коринтяните се превръщат в социално тяло, което според 12:13 е самото тяло, в което всеки човек е кръстен. Важното тук е, че това социално тяло, в което всички са били кръстени, се появява всеки път, когато се празнува Господнята трапеза. Обобщавайки казаното, може да постулираме, че темата за единството се откроява (еден Дух, един хляб, едно тяло, един нов човек и др.), като са въведени същевременно нови идентифициращи принципи. Духът въвежда вярващите в едното тяло (1 Кор. 12:13).

Освен сакраменталния елемент, който стои зад израза „Господня трапеза“, се откроява и социалният, на който обръща внимание Денис Смит в своето изследване *From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World*. Той категорично посочва, че трапезите в древността, включително тези с религиозен характер, изразяват социални връзки и граници, които отграничават групите, участващи в трапезата.<sup>134</sup> Затова и евхаристийната трапеза, която авторът осветлява през древните симпозиуми, е мислена като участие в онова, което идва от акта на смъртта на Спасителя, участие, което утвърждава общината или общността.<sup>135</sup> Затова и инцидентът между апостол Павел и Петър в Антиохия (Гал. 2:11), погледнат в контекста не на формален спор относно самото присъствие на езичниците на трапезата, но през евхаристийното събрание, може да означава разделяне на трапезите – една за юдеите, друга за езичниците, а от тук на самата групово идентичност.

<sup>132</sup> „Чашата на благословието, която благославяме, не е ли общение с кръвта Христова? Хлябът, който ломим, не е ли общение с тялото Христово? Защото един хляб, едно тяло сме ние многото, понеже всички се причастяваме от един хляб.“

<sup>133</sup> „И както тялото е едно, а има много членове, и всички членове на едното тяло, макар и много, са едно тяло, – тъй и Христос. Защото чрез един Дух всички сме кръстени в едно тяло, било юдеи или елини, било роби или свободни; и всички с един Дух сме напоени.“

<sup>134</sup> Smith, D. *From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World*. Minneapolis, 2003.

<sup>135</sup> Ibid., p. 190.

Проблемът в 1 Кор. 11 изразява именно спор относно нарушаването на общностното възприемане на Господнята трапеза. Затова апостолът пише, че храненето трябва да се извършва в едно и също време (11:33) и на едно и също място (11:34). Става ясно, че за него сакраменталните действия имат идентифициращо значение за всички – евреи и езичници.

Освен горепосочените примери считам за особено показателен текста от 1 Кор. 1:10-17, от който разбираме, че въпросът за кръщението е поставен в контекста на спорове, вътре в християнското събрание. Както изглежда, е имало хора, които са създавали разделения, което е подтикнало апостол Павел към преодоляване на разномислието и подчертаване на единството. Дали ние имаме право да определим отъждествяването с водещи лица (Павлов, Аполосов, Кифов) като групово идентифициране, е възможен отговор, който идва от 1 Кор. 1:10. Апостолът увещава спорещите страни да говорят „едно и също“ (τὸ αὐτὸ λέγῃτε), да няма между тях „разделения“ (σχίσματα) и да бъдат свършени в „един ум“ (ἐν τῷ αὐτῷ νοῖ) и „една мисъл“ (ἐν τῇ αὐτῇ γνώμῃ). Въпреки разделенията той ги нарича „братя“, противопоставяйки това братство на юдеите и елините: „Понеже **юдеите** търсят знамения, а **елините** търсят мъдрост, а **ние** проповядваме Христос Разпнатия“ (1 Кор. 1:23). Ясно е, че Павел отграничава „ние“ групата от тази на „юдеите“ и „елините“, посочвайки, че съществената разлика идва от вярата в разпнатия Христос. Ние групата, въпреки споровете, е свързана чрез кръщението, извършвано в името на Исус Христос („... в Павлово име ли бяхте кръстени“, 1:13). По този начин кръщението е свидетелство за единство. Същевременно името на Исус е другият белег, който разграничава адресатите на апостола от юдеите и елините. Тази идейна посока намира по-категоричен израз в Рим. 6:3 сл.<sup>136</sup>, където кръщението е определено освен като участие в смъртта на Спасителя, още като единство в Неговата смърт „Понеже, ако сме се съединили с подобие на Неговата смърт...“ (Εἰ γὰρ σύμφυτοὶ γεγόναμεν τῷ ὀμοίωματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, Рим. 6:5). Всичко това означава, че кръщението е мислено като ритуално действие, чрез което Църквата се конституира като такава, събитие, чрез което вярващият се идентифицира с групата.<sup>137</sup> Набелягането на гумата „единство“ не е случайно. Мисля, че се откроява формацията център на това единство, който същевременно поставя и граници – това личността на Исус Христос.

Личността на Авраам е съществен елемент от аргументацията на апостола на езичниците по отношение единството, което предполага включването на езичниците по категоричен начин. В Рим. 4:1-25 и Гал. 3:6-19 той свързва езичниците и евреите чрез неговия, на Авраам, потомък, Който е Исус Христос („А обещанията бяха дадени на Авраам.... на твоео потомство, което е Христос“, 3:16). Не е особено трудно да видим в потомството на Христос онези, които са около Него. Оттук Духът е даден на езичниците чрез Христос поради обещанията, които Авраам е получил (Гал. 3:14).

<sup>136</sup> „Или не знаете, че всички ние, които се кръстихме в Христа Исуса, в Неговата смърт се кръстихме?...“

<sup>137</sup> Christiansen, E. Op. cit., p. 298-299.

Въпросът дали езичниците имат дял в Бога заедно с юдеите, намира положително отговор в Рим. 3:29.<sup>138</sup> Следващият стих е показателен в това отношение – единственият/един Бог (εἷς ὁ θεός) ще оправдае обръзаните и необръзаните. По този начин Богът от шема, Който е единственият/един (Втор. 6:4), спасява евреи и езичници, чрез Христос, който е потомъкът на Авраам. А самите евреи и езичници са „едно в Христа Исуса“ (3:28), като отново не бива да се изпускат от внимание „вие“. Оттук следва, че вярата в потомъка на Авраам, Който е Исус Спасителят, е разделителната линия и принцип, чрез и в Който се влиза в групата. Единият Бог е на страната на вярващите в Христос. Във връзка с това ще приведа добре познатия стих от 1 Кор. 8:6 („Ние обаче имаме един Бог Отец, от Когото е всичко, и ние сме у Него, и един Господ Исус Христос, чрез Когото е всичко и ние сме чрез Него“), който обичайно е тълкуван в контекста на монотеистична полемика, но тук е наситен и с по-различен смисъл – единият Бог от шема, мислен винаги в рамките на завета с Израил, прехвърля на груг посредник (Исус Христос) формираща функция – „Ние“ сме чрез Него. Изразите „Семе на Авраам“ (Гал. 3:29) и „едно в Христос“ (3:28б) са отнасят към същата група, към която принадлежи и апостол Павел. И за да не си помисли някой, че тази група не е мислена отделно от Израил, трябва да се обърнем към Гал. 3:20, намиращ се в контекста на проблема за Закона и завета, където четем: „Но посредникът не бива *посредник само* на едного, а Бог е един“. Посредникът, за който става въпрос, явно е Моисей, чрез който е даден Законът („Прочее, защо е *даден* законът? Той биде прибавен поради престъпленията... и е предаден чрез Ангели, с ръка на посредник“, Гал. 3:19). Той е противопоставен в случая на обещанието, дадено на Авраам.<sup>139</sup> От това би могло да следва, че „ние“ групата, която е „в Христос“, е противопоставена на групата, която е „в Моисей“.

## Заключение

В заключение бих желал да кажа, че научните дебати, съсредоточени дълго време върху отношенията между евреи и езичници, върху разликите в учението на християнството и юдаизма, може и трябва да привлекат подходи, на които обръща внимание социологията, психологията, литературната критика и др. Последните вземат под внимание груповите отношения, които, макар и много сложни, помагат да се открият начините, по които се формират групите и се поддържа тяхната устойчивост. Въпреки че идентичността не може да се мисли като крайно непромокаема за разлики, които биха могли, а и проникват в дадена общност, тя е явление, наситено с определени специфики. Групите предполагат език на противопоставяне, какъвто откриваме в текстовете на Новия завет. Въз основа на това групово разделяне се създават принципи (вярвания, практики, изразни средства, етични постулати, големи наративни теми и т.н.), които имат за цел да поставят една група над друга. Затова общност, която е в подчинено положение, раннохристиянската в нашия случай, търси изказни средства, които да я въздигнат

<sup>138</sup> Виж още в: Waaler, E. Op. cit., p. 247.

<sup>139</sup> Ibid., p. 249-250.

наг доминиращата. Това логично се случва чрез употребата на словесни средства, които очернят противоположната група. Поради това текстовете не трябва да се разбират като информационни бюлетини, а като начин за създаване на общностна идентичност. Следователно не е достатъчно да се интересуваме единствено от историческия контекст, който в повечето случаи ни убягва, дори не единствено от социалния, но и от литературната динамика. Именно как функционира новозаветните наративи в изграждането на груповата идентичност.<sup>140</sup>

Езикът на себеутвърждаването ни въвлеча в изключително сложни отношения, които не са винаги външни спрямо църковните общности смутители, но отразяват спорове вътре в самата Църква. Обективността изисква да се каже, че основната полемика поне при апостол Павел е срещу хора, които традиционно сме свикнали да наричаме юдеохристияни, т.е. тя е обърната срещу лица, които са част от групата. Същевременно същите тези подгрупи в раннохристиянското семейство – говоренето за християнско семейство има за цел да обозначи липсата на онова, което днес бихме определили като абсолютно съгласие или идентичност – отразяват вярвания, обичаи и практики, които са типични за онези, които не са част от тялото Христово. Затова мисля, че до голяма степен аргументите, насочени срещу някои вярващи в Господ Иисус (юдеохристияните), са всъщност срещу онези, които са външни на групата (юдеите), поради което през полемиката на апостола, която е често срещу вътрешнохристиянски спорове, ние виждаме противопоставяне на юдейски вярвания, практики и обичаи. От друга страна, ние винаги сме склонни да определим предполагаемия опонент на апостола, а и не е сигурно дали винаги е имало такъв/и/ва<sup>141</sup>, въпреки това ние сме свидетели на църковно себеизразяване, което носи белезите на идентифицираща значимост. Всичко това мисля, че показва сложността на ситуацията през I в.

Анализът на някои библейски текстове показва, че в частност апостол Павел употребява език, служещ за групово утвърждаване около личността на Иисус Христос. Именно Спасителят е Този, Който трябва да бъде признат за нов формиращ, отграничаващ принцип на формиращата се община. И без това да означава цялостна концептуална изчерпателност, апостолът е започнал да отнася към вярващите в Иисус понятия, които функционират като идентифициращи маркери. Такива са термините „светии“, „църква“, „християни“, „тяло“ и др., които, бидейки в нов контекст, са получили специфично значение, разбирано от онези, които са част от групата. „Ние“ на вярващите в Иисус Христос са с Бога единствено чрез Иисус, поради което всяка друга форма на общение е неприемлива. Тайните на посвещението имат именно тази сила да приобщават с Бога и да обединяват. Влизането в тялото Христово

<sup>140</sup> Виж например разказите в Книга Деяния за обръщането на ап. Павел, неговата проповед в Антиохия Писидийска и Рим, анализирани в: СъбеВ, П. Паралелните светове на християни и евреи според книга Деяния на светите апостоли. – В: *Мисъл, слово, текст*. Том 11(17). Нова серия, 2023, с. 3-12; СъбеВ, П. По пътя към Дамаск. – В: *Мисъл, слово, текст*. Том 16 (22). Нова серия, 2024 г., с. 3-19.

<sup>141</sup> Вж. СъбеВ, П. Новият Завет: история, памет, разказ, идентичност. – В: *Християнство и култура*, бр. 2 (189), 2024, с. 52.

чрез акта на кръщението се извършва в името на Иисус Христос в единия Дух. Освен това евхаристийният хляб, Който е Господ Иисус, ни превръща в социално тяло, което идва да покаже, че чрез специфични за общността ритуални действия се постига и изразява уникалната идентичност на вярващите в Христос. Затова считам, че имаме основание да говорим за Църква през I в. в смисъл на общност, която е носител на характерни вярвания, ритуали, практики и отношение към старозаветните текстове, които я отграничават от другите групи в юдаизма, и то по един по-радикален начин. Всичко това не означава, че тази различна общност е постигнала онова единство, на което сме свидетели днес. Тя обаче трябва да бъде мислена именно във връзка с Христос, изградена през Неговите преки ученици и очевидци.



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

**Димитрина Чернева**

## ТРОИЦАТА И ВЪПЛЪЩЕНИЕТО В БОГОСЛОВИЕТО НА БЛАЖ. АВГУСТИН

Трактата си за Светата Троица блаж. Августин завършва с твърдението, че Бог е любов от Бога<sup>1</sup>. Но ако любовта е конститутивна за Божията същност, тоест, ако тя е онова, което прави Бога това, което Той е, то значи любовта е конституент и на сътворения от Него свят. Тази връзка е съвършено легитимна, доколкото за Августин всеки ред и всяка форма във вселената съществуват според вечните идеи на Бога и поради това основополагащото отношение, което свързва света с Бога, е отношение на подобие.<sup>2</sup> В този смисъл Троицата е тайна на Откровението, която в мисленето се превръща във форма на познание за цялото битие, даряваща ни с най-величествени прозрения, макар и акостираща неминуемо в мълчанието на непознаваемостта. В природата няма нищо, което да не наподобява по някакъв начин Троицата и което в резултат да не може да ни помогне да добием някаква представа за Нея. В собствен смисъл обаче отличието да бъде образ на Бога принадлежи само на човека, в човека пък то по право принадлежи на душата, а в душата – най-вече на ума (*mens*), тоест на „духовното око на душата“<sup>3</sup>, което стои най-близо до Бога.

<sup>1</sup> Вж. Sancti Aurelii Augustini. *De Trinitate* 15, XVII, 31 (PL 42, 1082): „Deus ergo ex Deo est dilectio“.

<sup>2</sup> Вж. Gilson, Etienne. *The Christian Philosophy of Saint Augustine*. Translated by L. E. M. Lynch, A Division of Random House, New York 1967, p. 210.

<sup>3</sup> Пак там, с. 219.

За да разберем действително мисълта на Августин, трябва да преоткрием специфичния за неговата позиция отказ да се изхожда от някакво изрично разграничение, така присъщо на съвременния номинализъм, между дума и вещь, между образ и това, което този образ представлява сам по себе си. Когато говори за човешкия ум или дух като „образ на Бога“, той мисли ума като икона, която изобразява и прави налично всичко, изобразено на нея.<sup>4</sup> Образът участва в живота на изобразеното, обезпечавайки неговото присъствие, с други думи, *Imago* не е номиналистично понятие, а реално съучастие в изобразеното. Както думата може да бъде единственото правилно име на дадено нещо, така и образът може да бъде форма на проявление на онова, което изобразява, или врата към това, което означава. В този смисъл Августиновото учение за Троицата е по същество християнско усилие и стремеж да се реабилитира човешкото достойнство. Човешкият дух участва в живота на самия Бог чрез своята троичност и саморефлексия. Така от „следите на Троицата“ във външния свят бащата на западното богословие се насочва към „образа на Троицата“ (*imago Trinitatis*)<sup>5</sup> във вътрешния свят на човека – в структурата на човешката душа, в нейните способности и самосъзнание. Когато размишлява за Троицата, Августин изхожда от убеждението, че тъкмо родството между човека и Бога, между човешката мъдрост и Премъдростта Божия конституира човешкия свят като богооткровен и прави възможно всяко знание. Тази близост той преживява изключително интензивно, Божието присъствие в нас е така изконно, че човек трябва само да прогледне за себе си, за да види Бога. И макар образът на Всевишния да е скрит и притулен в нашите дълбини, ние бихме могли все пак да Го разпознаем чрез всичко, което ни е дал Той вътре в нас и извън нас.<sup>6</sup> Същевременно, единствено разпознавайки Него, бихме прогледнали и за себе си, което ще рече, че пътят на човешкия ум е отвън навътре и отдолу нагоре.

Впрочем Августиновата интуиция за Бога, както и схващането му за вярата и разума, за волята и благодатта, за времето и вечността, се движи постоянно по ръба на парадокса. Колкото и рационална да е вярата му, той е наясно с безсилието на систематичния ум да удържи целостта и единството на съществуващото. Затова залага по-скоро на силата на парадоксалната мисъл, която, изглежда, единствено може да събере противоречията на този свят, без да сменя присъщата му дуалност. Нейният познавателен подход разкрива, от една страна, различното като еднакво, а от друга, запазва различието в еднаквото. Осъзнал, че от всеки омагьосан кръг може да се излезе само с двусмислието на парадокса, доколкото парадоксална е и нашата вяра, Августин напипва в богословието си пресечната точка между философията, реториката и поезията. Мисълта му ту се извисява отвъд пределите на този свят, към един Бог, Който е колкото невидим, толкова и непостижим, недосегаем за

<sup>4</sup> Вж. Ериксен, Тронд Берг. *Августин. Беспокойное сердце*. Пер. с норв. Л. Горлиной. – М.: Прогресс-Традиция, 2003, с. 311.

<sup>5</sup> Вж. Sancti Aurelii Augustini. *De Genesi ad litteram liber imperfectus* 16; *Sermones* 52, 17–19; *De Trinitate* 7, VI, 12; 9, XII, 18; 12, VI, 6–7; 14, XIX, 25; 15, XXIII, 43; *De civitate Dei* XI, 26.

<sup>6</sup> Вж. Sancti Aurelii Augustini. *Confessionum* I, VI, 7 (PL 32, 664): „Quod animadverti postmodum, clamante te mihi per haec ipsa quae tribuis intus et foris“. Вж. Свети Аврелий Августин. *Изповеги*. Прев. Анна Б. Николова. София: Народна култура, 1993, с. 12–13.

всяка темпорална определеност, ту търси Неговата съвършена реалност и телесна осезаемост във Въплътения Господ: „Какво е тогава моят Бог? Какво питам, ако не Господ Бог? А кой е Господ освен Господа? Или кой е Бог освен Бог (Пс. 17:32)? О, Ти вишни, преблаги, премогъщи, всемогъщи, премилостиви и пресправедливи, прескрити и преявни, прекрасни и премоцни, Ти и устойчив, и неуловим, неменлив и всепроменящ, нивга нов и нивга стар – и всеобновяващ, *в смирение склоняваш Ти надменните, без да разберат* (Иов. 9:5), винаги си в действие, винаги – в покой, събираш – а нужда не изпитваш, носиш и изпълняш и закриляш, създаваш и храниш и развиваш, дириш, без нищо да Ти липсва, обичаш, но страст не Те вълнува, ревнуваш, но грижа Те не мъчи, разкайваш се, но болка не изпитваш, гневниш се, но покой не губиш, делата си мениш, решенията – не, намереното вземаш, а нивга нищо не си губил... но кой ли има нещо, което да не е Твое?“<sup>7</sup>. Така умът на Августин се движи постоянно между скрития Бог и въплътения Бог – следвайки ту Единия, ту Другия, той или се отдалечава в безкрайността, или се завръща отново тук, в нашия сетивен дом.<sup>8</sup> По който и път да поеме обаче, неизменно се връща към другия, понеже не можем да отделим всемогъщия и неизречим Бог от явения и въплътен Негов Син. Тъкмо тази неразривна свързаност е същинското основание и възможност за всяка сроденост на Бога с хората. На Августин принадлежи прозрението, че именно Въплъщението, това единствено по рода си божествено откровение, за което свидетелства Църквата, е завършената пълнота на по-общото откровение, в което Бог е говорил на всички човеци още от началото на историята. В *Retractationes (Поправки)* той заявява: „Онова, което сега се нарича „християнска“ религия, е съществувало и сред древните и не е липсвало от самото начало на човешкия род, докато Христос не дойде в плът, от който момент истинската религия, която вече съществуваше, започна да се нарича „християнска““<sup>9</sup>.

Фундаменталното обръщане в живота му е всъщност разпознаване на въплътеното и унижено Слово като единствения път, по който си струва да вървим, и като едничкия Посредник, Който прави за нас осезаем и близък далечния и недостижим Бог. Във всеки случай, както настоява Базил Щудер, трябва да приемем за даденост, че Христос стои в центъра на Августиновото

<sup>7</sup> Sancti Aurelii Augustini. *Confessionum* I, IV, 4 (PL 32, 662): „Quid es ergo, Deus meus? quid, rogo, nisi Dominus Deus? Quis enim Dominus praeter Dominum? aut quis Deus praeter Deum nostrum? (Psal. XVII, 32.) Summe, optime, potentissime, omnipotentissime, misericordissime et justissime, secretissime et praesentissime, pulcherrime et fortissime, stabilis et incomprehensibilis; immutabilis, mutans omnia; nunquam novus, nunquam vetus; innovans omnia, et in vetustatem perducens superbos, et nesciunt: semper agens, semper quietus; colligens, et non egens; portans, et implens, et protegens; creans, et nutriens, et perficiens; quaerens, cum nihil desit tibi. Amas, nec aestuas; zelus, et securus es; poenitet te, et non doles, irasceris et tranquillus es; opera mutas, nec mutas consilium: recipis quod invenis, et nunquam amisisti... et quis habet quidquam non tuum?“. Вж. Свети Аврелий Августин. *Изповеди*. Прев. Анна Б. Николова... с. 10-11.

<sup>8</sup> Вж. Jaspers, Karl. *Plato and Augustine*. Edited by Hannah Arendt, translated by Ralph Manheim. A. Helen and Kurt Wolff Book. Harcourt, Brace&World, Inc., New York, 1962, p. 82.

<sup>9</sup> Sancti Aureli Augustini. *Retractationum libri duo* I, XIII, 3 (PL 32, 603): „Nam res ipsa, quae nunc Christiana religio nuncupatur, erat et apud antiquos nec defuit ab initio generis humani, quousque Christus ueniret in carne, unde uera religio, quae iam erat, coepit appellari Christiana“. Вж. Филип Роземан, „Що е философия“, във *Philosophia* 21/2018, с. 84 [прев. от латински Гергана Динева].

богословие.<sup>10</sup> Тясно свързана с тази гаденост е, разбира се, и доктрината му за Светата Троица. Още щом прочита книгите на платониците, той започва да търси безтелесния Бог, бидейки убеден в Неговото съществуване, в Неговата безграничност и единосьщие.<sup>11</sup> С други думи, пътят към иманентната Троица се оказва за него много по-кратък и лесен, отколкото пътят към Христос. Онова, което отваря взора му за възплътения Бог, е не гордият, но ограничен човешки ум, който обича да властва над нещата, а „любовта съзидателка върху темела на смирението“<sup>12</sup>. Или, както уместно обобщава Етиен Жилсон, ако редуцираме опита на Августин до неговата абстрактна форма, ще видим, че той се свежда до откриването на смирението<sup>13</sup>: „Моята надменност ме отделяше от Тебе и прекомерно надутото ми лице затваряше моите очи“<sup>14</sup>. Тъкмо смирението му посочва пътя към обетованата родина, който трябва не само да виждаме, но и да обитаваме, сиреч да ходим по него. Смирението му помага да долови смисъла на онова тайнство, в което Бог се приближава към нас в девичата утроба, встъпвайки в брак със създанието човек.<sup>15</sup> По-късно, в последните години от живота си, той ще заяви в своя *Enchiridion*, или наръчник за вярата, надеждата и любовта, че единственото и истинско основание на нашата вяра е Христос, защото никога не може да положи друга основа освен положената вече от Него.<sup>16</sup> И макар да открива късно тази единствена основа<sup>17</sup>, Августин е този, на когото дължим ясното определение, при това десетки години преди Четвъртия вселенски събор, че в Исуса Христа, Посредника между Бога и човеците, са съединени две природи – Божествена и човешка, и че тези две природи нито се изменят, нито се превръщат една в друга, което означава, че са съединени неизменно и неслитно: „И тъй, доколкото бидейки образ Божий, прие образ на раб, Той е едновременно Бог и човек: Бог поради възприемащото Божество, и човек поради възприеманото човечество. Ала вследствие на това приемане ни едно от тях не се променя, нито се превръща в другото: Божеството не се превръща

<sup>10</sup> Studer, Basil. *Trinity and Incarnation. The Faith of the Early Church*. Edited by Andrew Louth, translated by Matthias Westerhoff. T&T Clark, Edinburgh, 1993, p. 177.

<sup>11</sup> Sancti Aurelii Augustini. *Confessionum* VII, XX, 26 (PL 32, 746–747): „Sed tunc lectis Platoniorum illis libris, posteaquam inde admonitus quaerere incorpoream veritatem, invisibilia tua, per ea quae facta sunt, intellecta conspexi; et repulsus sensi quid per tenebras animae meae contemplari non sinerer, certus esse te, et infinitum esse, nec tamen per locos finitos infinitosve diffundi; et vere te esse qui semper idem ipse esses, ex nulla parte nulloque motu aliter aut aliter; caetera vero ex te esse omnia, hoc solo firmissimo documento, quia sunt...“ Вж. Свету Аврелий Августин. *Изповеги*. Прев. Анна Б. Николова..., с. 120.

<sup>12</sup> Пак там: „Ubi enim erat illa aedificans charitas a fundamento humilitatis, quod est Christus Jesus?“ Вж. Свету Аврелий Августин. *Изповеги*. Прев. Анна Б. Николова..., с. 121.

<sup>13</sup> Вж. Gilson, Etienne. *The Christian Philosophy of Saint Augustine...*, p. 227.

<sup>14</sup> Пак там, с. 112.

<sup>15</sup> Sancti Aurelii Augustini. *Confessionum* VII, XX, 26 (PL 32, 747): „... discernere atque distinguerem quid interesset inter praesumptionem et confessionem; inter videntes quo eundem sit nec videntes qua, et viam ducentem ad beatificam patriam, non tantum cernendam, sed et habitandam“. Вж. Свету Аврелий Августин. *Изповеги*. Прев. Анна Б. Николова..., с. 121. Вж. още Sancti Aurelii Augustini. *Confessionum* IV, XII, 19 (PL 32, 701): „... et tonuit clamans, ut redeamus hinc ad eum in illud secretum unde processit ad nos, in ipsum primum virginalium uterum, ubi ei nupsit humana creatura, caro mortalis, ne esset semper mortalis“.

<sup>16</sup> Вж. Sancti Aurelii Augustini. *Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et charitate*. Liber unus, 5 (PL 40, 233): „Certum vero propriumque fidei catholicae fundamentum Christus est: Fundamentum enim aliud, ait Apostolus, nemo potest ponere praeter id quod positum est, quod est Christus Iesus (1 Cor. 3, 11)“.

<sup>17</sup> Вж. Sancti Aurelii Augustini. *Confessionum* I, VI, 7 (PL 32, 664): Quod animadverti postmodum, clamante te mihi per haec ipsa quae tribuis intus et foris. Вж. Свету Аврелий Августин. *Изповеги*. Прев. Анна Б. Николова..., с. 12.

в твар, така че да престане да бъде Божество; нито пък твартата става Божество, така че да престане да бъде твар“<sup>18</sup>. С други думи, както настоява отново Базил Щудер, не би било неразумно да разглеждаме богословската мисъл на Августин в контекста на Халкидон, защото в своята христология той допринася решително, макар и непряко, за доктриналните решения на този христологичен събор.<sup>19</sup> Във всеки случай е очевидно, че в богословската му рефлексия връзката между Въплътения Бог и Пресветата Троица се основава на разбирането, че тайната на Троицата не може да бъде разкрита извън тайната на Христа (*sacramentum Christi*), нито пък бихме могли да разглеждаме тайнството на Христос или открояването на Бога като нещо откъснато от вътретрочния живот. Така спасителното въплъщение на Бога и вътрешният живот на Троицата се преживяват като дълбоко свързани.

Впрочем „виждането“ или открояването на Бога отгавна се е превърнало в тринитарен проблем. Теофаниите на Сина са служили на арианите и омиусяните като доказателство, че Синът не е истински Бог, доколкото само невидимият Отец може да бъде истински и реален Бог. Същият аргумент черпи сили и от факта на Въплъщението, доколкото самата поява на Сина, Неговата видимост, представлява вече достатъчно доказателство, че Синът не е и не може да бъде Бог.<sup>20</sup> Затова една от основните задачи на Августин в *De Trinitate* (*За Троицата*) е да формулира разбиране за ролята на Сина като открояващ Бога, с което да подкрепи вярата в равната божественост на Отца и Сина. И тъй като самото „виждане на Бога“ се е превърнало в тринитарен проблем, опирайки се на Светото писание, църковният отец учи, че то ни говори за Сина по два начина – като равен на Отца (*forma Dei*) и като по-малък от Отец (*forma servi*). Като образ Божий Иисус Христос е равен на Отец, а в Своя образ на раб е Посредник между Бога и хората; като образ Божий Той сътворява човека, а в образа на раб – Сам става човек. Като *forma servi* Той е по-малък не само от Отца, но и от Самия Себе Си, затова и се казва в Евангелието, че ако някой каже дума против Сина Човечески, ще му се прости; но ако някой каже нещо против Духа Светаго, няма да му се прости ни на този, ни на онзи свят (Мат. 12:32).<sup>21</sup> Същевременно обаче, настоява Августин, бидейки *forma Dei*, Синът е равен на Отца.<sup>22</sup> Тоест Той е и едното, и другото – Бог преди всички времена и човек в теснотата на времето: „Но ако Синът Човешки в образа на раб, който прие, не беше същият Син Божий в образа на Бог, в който пребъдва, то апостол Павел не би казал за властниците на този век: „Ако бяха я [Божията премъдрост] познали, не биха разпнали Господа на славата“ (1 Кор. 2:8). Тъй като Той бе разпнат в образа на раб, ала все пак беше разпнат Господ на славата. Защото това приемане бе такова, че Бог стана

<sup>18</sup> Sancti Aurelii Augustini. *De Trinitate* 1, VII, 14 (PL 42, 829): „Ergo quia forma Dei accepit formam servi, utrumque Deus et utrumque homo: sed utrumque Deus propter accipientem Deum, utrumque autem homo propter acceptum hominem. Neque enim illa susceptione alterum eorum in alterum conversum atque mutatum est: nec divinitas quippe in creaturam mutata est, ut desisteret esse divinitas; nec creatura in divinitatem, ut desisteret esse creatura“.

<sup>19</sup> Вж. Studer, Basil. *Trinity and Incarnation. The Faith of the Early Church...*, p. 168.

<sup>20</sup> Вж. Barnes, Michel René. *Augustine and Nicene Theology. Essays on Augustine and the Latin Argument for Nicaea*. Publisher Cascade Books, 2023, p. 309.

<sup>21</sup> Вж. Sancti Aurelii Augustini. *De Trinitate* 1, XI, 22 (PL 42, 836).

<sup>22</sup> Вж. Sancti Aurelii Augustini. *De Trinitate* 2, I, 2 (PL 42, 845).

човек, а човекът стана Бог... И така, ние казахме, че Той прославя своите, защото е Бог, защото е Господ на славата; и все пак Господ на славата бе различен, и макар да е вярно да се каже „Бог бе различен“, Той бе различен не по сила на Божеството, а по немоцта на плътта (2 Кор. 13:4): така също казваме, че Той съди като Бог, тоест със силата Божия, а не със сила човешка; и все пак самият човек ще съди, тъй като Господ на славата бе различен.“<sup>23</sup>

И тъй, ние трябва да мислим Сина като равен на Отца, съгласно Неговия образ Божий (*forma Dei*), и като подчинен на Отца, съгласно образа на раб или слуга (*forma servi*), който приема. Бидейки *forma servi*, Синът е по-малък не само от Отца, но също от Светия Дух и от Самия Себе Си. И въпреки това приетият образ на раб не отстранява, нито смалва образа на Бога в личността на единия Христос, за което свидетелства и Светото писание. Ала някои пасажи в Библията ни объркват и ние невинаги знаем към кой образ на Сина да отнесем казаното – дали към онзи, според който Го разглеждаме като по-малък, доколкото е приел върху Си творението, или към образа, според който разбираме, че не само не е по-малък, но е равен на Отца, макар да е от Него, бидейки Бог от Бога и Светлина от Светлина.<sup>24</sup> Това, че наричаме Сина Бог от Бога, а Отец – само Бог, означава, че на Сина е нужен Някой, от Когото да се роди и Чийто Син да бъде. На Отец обаче не е нужен Син, от Когото да бъде, а само Син, на Когото да е Отец. Така всеки син има това, което е, от своя отец, но нито един отец не е това, което е, от своя син. С други думи, някои библейски пасажи наблягат на единството и равенството на същността на Отца и Сина. Други показват, че Синът е по-малък вследствие на приетия образ на раб. А има и такива, които не се занимават с това дали Синът е по-малък, или равен на Отца, а изтъкват, че Синът е от Отец и както Отец има живот в Себе Си, така дава и на Сина да има живот в Себе Си (Иоан 5:26). Действието на Отца и Сина е неразделно и равностойно, макар Синът да действа от Отца, виждайки как Отец действа и твори: „Синът нищо не може да твори Сам от Себе Си, ако не види Отца да твори; защото, което твори Той, това твори също и Синът“ (Иоан. 5:29). В книга I на *De Trinitate* Августин споменава за първи път този евангелски текст, използвайки като доказателство старата никейска екзегеза, според която Синът твори същите неща като Отец.<sup>25</sup> Същевременно това, че Синът не твори нищо от Себе Си, обозначава само Неговата роденост, но не и някакво неравенство между Него и Отца.<sup>26</sup> Щом Отец и Син имат една воля и неразделно действие, значи Въплъщението и Рождеството от Дева, в което Синът се разбира като изпратен, е също

<sup>23</sup> Sancti Aurelii Augustini. *De Trinitate* I, XIII, 28 (PL 42, 840): „Nisi tamen ipse idem esset Filius hominis propter formam servi quam accepit, qui est Filius Dei propter Dei formam in qua est; non diceret Paulus apostolus de principibus hujus saeculi; Si enim cognovissent, nunquam Dominum gloriae crucifixissent (I Cor. II, 8). Ex forma enim servi crucifixus est, et tamen Dominus gloriae crucifixus est. Talis enim erat illa susceptio, quae Deum hominem faceret, et hominem Deum... Nam ecce diximus quia secundum id quod Deus est, glorificat suos, secundum hoc utique quod Dominus gloriae est; et tamen Dominus gloriae crucifixus est, quia recte dicitur et Deus crucifixus, non ex virtute divinitatis, sed ex infirmitate carnis (II Cor. XIII, 4): sicut dicimus, quia secundum id quod Deus est iudicat, hoc est ex potestate divina, non ex humana; et tamen ipse homo iudicaturus est, sicut Dominus gloriae crucifixus est...“

<sup>24</sup> Вж. Sancti Aurelii Augustini. *De Trinitate* 2, I, 2 (PL 42, 846).

<sup>25</sup> Вж. Ayres, Lewis. *Augustine and the Trinity*, Cambridge University, 2014, p. 240.

<sup>26</sup> Вж. Sancti Aurelii Augustini. *De Trinitate* 2, I, 3 (PL 42, 847).

продукт на тяхното неразделно действие, естествено, не без участието на Светия Дух (Мат. 1:18). Така че Синът е изпратен както от Отец, така и от Словото, или казано другояче, както от Отец, така и от Сина, доколкото Словото Божие е самият Син. А това означава, че въплътеното или временно Слово пребивава в самото Слово Божие, Кое е Бог и Кое е „беше в начало у Бога“ (Иоан. 1:2), сиреч Словото, Кое е трябвало да се яви в плът във времето, пребивава в самата Премъдрост Божия извън времето. Бидейки в Самото Слово извън времето, въплътеното Слово стана плът и живя между нас във времето (Иоан. 1:14), за да яви на хората Самото Слово, Кое е извън времето, доколкото порядъкът на времената е заключен извън времето в предвечната Премъдрост Божия. Това, което се е явило в Сина, е сътворено от неявилите се и невидими Отец и Син, сиреч от невидимия Отец заедно с невидимия Син е изпратен Същият, само че видим Син.<sup>27</sup> В този видим Син Бог разкрива в историята Своето дълбоко смирение и вечната Си любов към творението. Августин не оспорва идентификацията на божествеността като невидима, нито пък оспорва разбирането, че който и да е от другите атрибути на Бога, изброени или подразбиращи се например в 1 Тим. 6:16 („Който е едничък безсмъртен и живее в неприсъпна светлина, Когато никой от хората не е видял, нито може да види. Нему чест и владичество вовеки“), се отнася също до божествеността. Той твърди, че тези атрибути трябва да се прилагат еднакво и еднозначно както към Отца, така и към Сина (или Светия Дух).<sup>28</sup> Тук забележителен е систематичният подход, с който разработва една сходна терминология, опитвайки се да осветли двете тайни на вярата – тайната на Троицата и тайната на Богочовека.<sup>29</sup>

Но какви именно ни обича Бог? Бидейки изгнаници, прокудени галеч от неизменната радост, ние не сме все пак откъснати от нея по начин такъв, че да не можем да потърсим в изменчивото и временното онова, което е вечно и истинно. Ала като странници се убеждаваме, така или иначе, че това, което търсим, не е тук, че трябва да се завърнем от тукашното си печално скитничество към онова блаженство, към което не бихме се устремили, ако не бяхме излезли от него. Поставени на кръстопът между един сетивновъзприемаем свят и интелегибилната божествена реалност, между разпадащото се променливо време и непроменливия хоризонт на вечността, ние трябва да помним две неща: преди всичко, настоява Августин, трябва да се убедим колко много ни обича Бог, иначе не бихме се осмелили да тръгнем по пътеките на богопознанието. Необходимо е обаче заедно с това да узнаем какви именно ни обича Той, давайки си сметка за опасностите, на които бихме са натъкнали, ако се доверим прекомерно на собствените си сили. За да ни избави от тези опасности, Бог действа в нас така, че да можем да се възползваме от Неговата сила, тъй като само в немоцта на смирението може да се усъвършенства в нас добродетелта на любовта. Тук Августин цитира красноречивите слова на ап. Павел: „Стига ти Моята благодат; защото силата Ми се

<sup>27</sup> Вж. Sancti Aurelii Augustini. *De Trinitate* 2, V, 9 (PL 42, 851).

<sup>28</sup> Вж. Barnes, Michel René. *Augustine and Nicene Theology...*, p. 317.

<sup>29</sup> Вж. Studer, Basil. *Trinity and Incarnation. The Faith of the Early Church...*, p. 169.

в немощ напълно проявява“ (2 Кор. 12:9). Следователно трябва да се убедим, първо, колко много ни обича Бог, и второ, какви ни обича – *колко*, за да не се отчайваме, а *какви* – за да не се възгордяваме.<sup>30</sup> Така авторът на *De Trinitate* преминава постепенно от екзегетическите въпроси, които обсъжда в книги I и II, към сотириологичното значение на Въплъщението, върху което се съсредоточава в книга IV на трактата. Тук той поставя въпроса за Божиите теофании, разглеждайки Въплъщението като връх на Откровението, а смъртта и възкресението на Иисус като *sacramentum et exemplum* за вътрешния и външния човек, акцентирайки върху тяхното спасително значение. Смъртта на грешника, която по право следва от необходимостта на съда, е изкупена от смъртта на Праведния, която настъпва по волята на милосърдието, така единственият откуп на Христос съответства на нашия двоекратен дълг (*simplum eius congruit duplo nostro*).<sup>31</sup> Тук възниква въпросът как единството на нашия Господ може да се съгласува с нашата двойственост и как, съгласувайки се с нея, допринася за нашето спасение.<sup>32</sup> Без съмнение ние сме смъртни двояко – не само телесно, но и душевно. Човешката гуша става смъртна поради греха, а тялото – поради наказанието за греха, което означава, че и двете определения на нашето съществуване – душата и тялото, трябва да бъдат изцелени и обновени. Душата погива поради своята нечестивост, щом се отдалечи от Бога и когато Бог я остави, тялото пък умира, когато го остави душата. Така душата става неразумна, а тялото – бездиханно. Душата може да възкръсне посредством покаянието, а обновението на все още смъртното ни тяло започва с вярата във възкресението на нашия Господ.<sup>33</sup> И така, срещу нашата двойна смърт Христос дава Своята единствена смърт. За да осъществи нашите две възкресения – на душата и на плътта, Той предхожда и предлага като тайнство и образ (*in sacramento et exemplo*) Своео единствено възкресение. И понеже не е грешник, нито безбожник или мъртъв в духом, Той не се нуждае от обновление на вътрешния човек, нито от покаяние, за да се завърне чрез него към праведния живот. Бидейки облечен в смъртна плът, Той умира единствено в нея, както и възкръсва единствено в нея, и така чрез нея единствено съответства на нашата двойственост.<sup>34</sup>

Под разпятието на вътрешния човек Августин разбира мъките на разкаянието и спасителната агония на самообладанието, в чиято смърт се отменя смъртта от безбожието. При това възкресението на тялото Господне се отнася и до тайнството на нашето вътрешно възкресение, затова възкръсналият Христос казва на Мария Магдалина: „Не се допирай до Мене, защото още не съм възлязъл при Отца Си (Иоан. 20:17)“. Да не се допираш до Христа, докато Той още не е възлязъл при Своя Отец, означава да не мислиш за Него по телесен начин. На това тайнство съответстват и думите на апостола: „И тъй, ако сте възкръснали заедно с Христа, търсете това, що е горе, дето Христос седи отдясно на Бога; за небесното мислете, а не за земното“ (Кол.

<sup>30</sup> Вж. Sancti Aurelii Augustini. *De Trinitate* 4, I, 2 (PL 42, 887).

<sup>31</sup> Вж. Sancti Aurelii Augustini. *De Trinitate* 4, II, 4 (PL 42, 889).

<sup>32</sup> Пак там: 4, III, 5 (PL 42, 889).

<sup>33</sup> Пак там: 4, III, 5 (PL 42, 890).

<sup>34</sup> Пак там: 4, III, 6 (PL 42, 891).

3:1-2). Телесната смърт на нашия Господ изобразява смъртта на външния човек, чрез нея Христос повелява на Своите последователи да не се страхуват от „ония, които убиват тялото, а душата не могат да убият“ (Мат. 10:28). От друга страна, възкресението на тялото Господне е свързано и с възкресението на външния човек, защото сам Христос казва на учениците Си: „Вижте ръцете Ми и нозете Ми: Аз съм Същият; попипайте Ме и вижте; понеже духът няма плът и кости, както виждате Мене, че имам“ (Лук. 24:39). Тоест в първия случай се внушава мисълта за тайната на вътрешния човек: „Не се докосвай до Мен“, а във втория („попипайте Ме“) се разкрива образът на външния човек?<sup>35</sup> Междуременно Августин изтъква, че за разлика от Христос, дяволът не се въплъщава, сиреч не поема върху си телесната немощ на човека. Оттук идва и прекомерната му гордост – дяволът не познава смъртта на плътта. Той е също посредник, само че с обратен знак, насочва ни не към царството на чистата радост, а към мрака на греха и смъртта. И докато Христос умира с една смърт, за да постигне двойното ни възкресение, дяволът умира с една смърт, за да ни повлече към нашата двойна смърт.<sup>36</sup>

Следователно едната смърт на Христос е спасение от нашата двойна смърт, а Неговото единствено възкресение – гаранция за нашето двойно възкресение. И в двата случая – и в смъртта, и във възкресението, Неговото тяло е сякаш лечебното съответствие както на тайната на вътрешния човек, така и на образа на външния човек.<sup>37</sup> Изричайки пред учениците си думите: „Аз и Отец едно сме (*unum*)“ (Иоан. 10:30), Христос разкрива Своята Божественост и единосъщието Си с Отца. Но не само това, с тези слова Той споделя още съкровено си желание Неговите ученици и последователи да бъдат също едно (*unum*) в своя собствен род, т.е. в единосъщното равенство на своята природа. Подобно единство обаче те не биха могли да постигнат извън Христа и Неговата общност с Отца, защото сами по себе си могат да разчитат единствено на разделение, предизвикано от несъвместимостта на воляте и желанията и породено от нечистотата на греховете.<sup>38</sup> От всичко това те могат да се очистят само чрез Посредника, за да бъдат едно в Него не просто като единосъщна природа, в която всички смъртни люде стават равни на ангелите, но и като единомушна и съзвучна воля, сиреч съединени в огъня на любовта: „Да бъдат всички едно: както Ти, Отче, си в Мене, и аз в Тебе, тъй и те да бъдат в нас едно“ (Иоан. 17:21). Тук Христос не казва „да бъдем аз и те едно“, макар че Той е глава на Църквата, която е Негово тяло. Но казва „да бъдат в нас едно“, с което обявява Своята божественост като равна на божествеността на Отца.<sup>39</sup> Така че, както Отец и Син са едно не само като равенство на същността, но и на волята, така и людете, между

<sup>35</sup> Пак там: 4, III, 6 (PL 42, 891–892).

<sup>36</sup> Пак там: 4, XII, 15; (PL 42, 898). Вж. още *De Trinitate* 4, XIII, 18.

<sup>37</sup> Пак там: 4, III, 6 (PL 42, 892).

<sup>38</sup> Пак там, 4, IX, 12 (PL 42, 896).

<sup>39</sup> Вж. Wisse, Maarten. *Trinitarian Theology beyond Participation. Augustine's De Trinitate and Contemporary Theology*. Published by T&T Clark International, 2011, p. 139.

който Синът е Посредник, да бъдат едно – не само защото имат една природа, но и поради единството на любовта.<sup>40</sup>

Посредничеството на Сина според Августин утвърждава едновременното участие на Христос както в божествената, така и в човешката природа. Но макар Синът да е изпратен от Отца, това по никакъв начин не означава, че Той не е равен, единосъщнен и съвечен Нему. Синът е изпратен не защото е по-голям или по-малък от Отца, а защото е Син, тоест, защото е Словото на Отца, наричано още Негова Премъдрост. Тогава какво учудващо има във факта, че бива изпратен не защото не е равен на Отца, а защото, бидейки Премъдрост, е „чисто излияние (*manatio*) на славата на Вседържителя“ (Прем. 7:25, на бълг.: *чисто огледало на действието на Бога*)<sup>41</sup>? Защото онова, което се излива (*manat*) – подчертава Августин, и онова, от което то се излива, имат една и съща същност. Следователно, доколкото Отец ражда, а Синът се ражда, то значи Отец изпраца, а Синът бива изпратен, но както Този, Който ражда, и Този, Който се ражда, са едно, така са едно и Този, Който изпраца, и Оня, Който бива изпратен. Защото както за Сина да бъде роден, означава да бъде от Отца, така за Сина да бъде изпратен, означава да бъде познат като Този, Който е от Отец. И както за Светия Дух да бъде дар Божий, означава да изхожда от Отец, така за Него да бъде изпратен, означава да бъде познат като изхождащ от Отца<sup>42</sup>: „Но мога да кажа с пълна увереност, че Отец, Син и Светият Дух са с една същност – Бог Творец, Троица Всеомогъща, Която действа неразделно; ала както не можем да назовем Отец, Син и Светия Дух с нашите слова, които, разбира се, са телесни звуци, освен с помощта на времеви интервали и определено разделение, за да изречем сричките на всяка дума, така не можем да покажем неразделно тази неразделност [на Троицата] посредством неравното и телесно творение. Защото в своята същност, според която са, Отец, Син и Светият Дух са едно, пребъдвайки неизменно извън всяко времево движение над цялото творение, без какъвто и да е промеждутък от време или пространство, от вечност до вечност, като самата вечност, която не е лишена от истина и любов“<sup>43</sup>.

Разбира се, християнската вяра на Августин не е просто взирание във вечността, последното би означавало, че е останал при платонизма и метафизиката. Бог става човек, за да излекува със своето смирение корена на злото в човешкия свят, сиреч гордостта или всяка затвореност в себе си и своето. Приемайки *forma servi*, Божият Син се понизява до нищожеството на раб

<sup>40</sup> Вж. Sancti Aurelii Augustini. *De Trinitate* 4, IX, 12 (PL 42, 896).

<sup>41</sup> Пак там: 4, XX, 27 (PL 42, 906).

<sup>42</sup> Пак там: 4, XX, 29 (PL 42, 908).

<sup>43</sup> Sancti Aurelii Augustini. *De Trinitate* 4, XXI, 30 (PL 42, 909): „Sed plane fidenter dixerim, Patrem et Filium et Spiritum sanctum unius ejusdemque substantiae, Deum creatorem, Trinitatem omnipotentem inseparabiliter operari: sed ita non posse per longe imparem maximeque corpoream creaturam inseparabiliter demonstrari; sicut per voces nostras, quae utique corporaliter sonant, non possunt Pater et Filius et Spiritus sanctus, nisi suis et propriis intervallis temporum certa separatione distinctis, quae suae cujusque vocabuli syllabae occupant, nominari. In sua quippe substantia quae sunt, tria unum sunt, Pater et Filius et Spiritus sanctus, nullo temporali motu super omnem creaturam idipsum sine ullis intervallis temporum vel locorum, et simul unum atque idem ab aeternitate in aeternitatem, tanquam ipsa aeternitas quae sine veritate et charitate non est“.

и го пълно самоопразване. Така в Неговото посредничество се осъществява съвършената отвореност към Другия, а съществуването се разкрива едновременно като релация и като единство. С други думи, християнската вяра на Августин е по-скоро автентична надежда, вписана в координатната система на времето – в личността на въплътения Бог вечността влиза в историята и превръща в собствен диапазон онова, което изпитват човешките същества, дори тяхното съмнение и отчужденост от Бога, за да оповести лика на истинския Човек. Синът Божий не просто приема образа на човешко същество, Той проговаря езика на човешките същества. Така, усвоило речта на действителния човешки опит, вечното Слово започва да мълви езика на земята.<sup>44</sup> Впрочем ние чуваме неповторимия глас на Христос още в псалмите, тези песни на вярата и звукове на благочестието, които отмахват нагмения дух.<sup>45</sup> Августин твърди, че Писанието обозначава Христос по три начина: „Първият начин Го характеризира като Бог според онази божественост, съравна и съвечна на Отца преди приемането на плътта. Вторият начин е налице, когато четем и разбираме, че след приемането на плътта Христос е едновременно Бог и човек и колкото Бог, толкова и човек по силата на определено свойство на Своята превъзходност, поради което не е съравен на останалите човещи, но е Посредник и Глава на Църквата. При третия начин се има предвид, тъй да се каже, целият Христос в пълнотата на Църквата, тоест Глава и Тяло, като *съвършен мъж, достигнал пълна възраст*, на когото ние сме отделни членове“<sup>46</sup>. В псалмите Главата заговаря с гласа на Тялото, тоест с гласа на объркания, нуждаещ се, търсец и питащ човек от плът и кръв. Ала понятието за посредничество работи задължително в две посоки. Иисус говори от наше име на Бога по човешки, а от името на Бога и Божията Премъдрост се обръща към човешкия свят.<sup>47</sup> Той познава езиците на тези два свята или две природи, но това не води у Него до разделение. Преган до смърт на Отца, Христос е готов да отгаде живота си за човещите, така любовта, тази „свързка на съвършенството“ (Кол. 3:14), съхранява у Него единството на личността, *unitas personae*. Бидейки едновременно *persona hominis* и *persona sapientiae*, глас на човечеството и глас на Премъдростта, Той открива прег хората Божията идея за човека и им посочва пътя за тяхното израстване в *sapientia*.

В книги XII–XIV на *De Trinitate* Августин прокарва ясно разграничение между знанието и мъдростта, *scientia* и *sapientia*, обозначавайки паралелно с това

<sup>44</sup> Вж. Williams, Rowan. *On Augustine*. Publisher: Bloomsbury Continuum, 2016, p. 138.

<sup>45</sup> Вж. Sancti Aurelii Augustini. *Confessionum* 9, IV, 8 (PL 32, 766): „Quas tibi, Deus meus, voces dedi, cum legerem Psalmos David, cantica fidelia, et sonos pietatis excludentes turgidum spiritum“. Вж. Свети Аврелий Августин. *Изповеди*. Прев. Анна Б. Николова..., с. 147.

<sup>46</sup> Sancti Aurelii Augustini. *Sermones de diversis*, 341, I, 1: „Primus modus est, secundum Deum et divinitatem illam Patri coaequalem atque coaeternam ante assumptionem carnis. Alter modus est, cum assumpta carne jam idem Deus qui homo, et idem homo qui Deus, secundum quamdam suae excellentiae proprietatem, qua non caeteris coaequatur hominibus, sed est mediator et caput Ecclesiae, esse legitur et intelligitur. Tertius modus est quodam modo totus Christus, in plenitudine Ecclesiae, id est, caput et corpus, secundum plenitudinem perfecti cujusdam viri, in quo viro singuli membra sumus“. Вж. Ньош, Марсел. *Свети Августин. Безмерната любов*. Прев. Петър Розалски. София: Фондация „Комунитас“, 2019, с. 112.

<sup>47</sup> Вж. Williams, Rowan. *On Augustine...*, p. 138.

границата между външния и вътрешния човек.<sup>48</sup> Целта на подобно разграничение е да потвърди отново вертикалната структура на Божието творение, защото, както нашето тяло е по естествен начин насочено нагоре, към онова, което стои най-високо сред телата, сиреч към небесното, така и душата, която е духовна субстанция (*substantia spiritualis*), трябва да се устреми нагоре, към онова, което е най-високо сред духовните неща.<sup>49</sup> Ала когато търсим в природата на човешкия ум троичност, ние не отделяме разумното действие във времето от разумното съзерцание на вечното (*non separantes actionem rationalem in temporalibus a contemplatione aeternorum*), а изследваме целия ум. Сиреч търсим я в самата природа на ума, така че дори ако в него липсва действие, насочено към темпоралното, все пак да можем да открием троичността в единия и неразделен ум. Когато обаче подобно разделение е вече налично, бихме могли да открием в онова, което се отнася до съзерцанието на вечното, не просто троичност, но и образ Божий, докато в ума, насочен към временното, можем да открием троичност, но не и образ Божий.<sup>50</sup> Следователно, когато умът в целостта си съзерцава истината, той е образ Божий. Ако пък някоя негова част се отклони към временните неща, той остава все пак образ Божий с онази своя част, посредством която съзерцава истината и общува с нея. Що се отнася до оня негов дял, който се насочва към низшите предмети, той не е образ на Бога, не пропуска да уточни Августин. С други думи, в поэтапното вътрешно възхождане към онези части на душата, с които съзерцава вечността, у човека възниква нещо, което го отделячава от животните. Оттук именно започва разумът, в който вече може да се разпознае и вътрешният човек.<sup>51</sup> Тук паралелът протича, от една страна, по вертикалната ос низше – висше, а от друга, по хоризонталата външно – вътрешно. В координатната система на тази разумна вселена най-висшето и възвишеното съвпада с най-вътрешното и дълбинното, което пък от своя страна е идентично с едно пълно самоопразване, присъщо само на любовта и достижимо единствено за смирения ум. В тази парадоксална реалност мъдростта е точката, в която се събират най-голямото и най-малкото. Тоест в *Sapientia* се съвместяват не просто Абсолютният Бог и Въплътеният Бог, в нейното интимно пространство умът надмозва обичайната за интелекта (отнасящ се към *scientia*) ограниченост, неговата уцърбност и външноположеност, склонността му не просто да различава, но да разделя и разединява

<sup>48</sup> Вж. Sancti Aurelii Augustini. *De Trinitate* 12, I, 1 (PL 42, 997): „Age nunc, videamus ubi sit quasi quoddam hominis exterioris interiorisque confinium“.

<sup>49</sup> Пак там (PL 42, 998–999): „Sed sicut corpus ad ea quae sunt excelsa corporum, id est, ad coelestia naturaliter erectum est; sic animus, qui substantia spiritualis est, ad ea quae sunt in spiritualibus excelsa erigendus est, non elatione superbiae, sed pietate iustitiae“.

<sup>50</sup> Пак там: 12, IV, 4 (PL 42, 1000): „Itaque cum in ea quaerimus trinitatem, in tota quaerimus, non separantes actionem rationalem in temporalibus a contemplatione aeternorum, ut tertium aliquid jam quaeramus quo trinitas impleatur. Sed in tota natura mentis ita trinitatem reperiri opus est, ut si desit actio temporalium, cui operi necessarium sit adiutorium, propter quod ad haec inferiora administranda derivetur aliquid mentis, in una nusquam dispersita mente trinitas inveniatur: et facta jam ista distributione, in eo solo quod ad contemplationem pertinet aeternorum, non solum trinitas, sed etiam imago Dei; in hoc autem quod derivatum est in actione temporalium, etiamsi trinitas possit, non tamen imago Dei possit inveniri“.

<sup>51</sup> Пак там: 12, VIII, 13 (PL 42, 1005): „Deflexus ab imagine Dei. Ergo in eorum mentibus communis natura cognoscitur; in eorum vero corporibus ipsius unius mentis distributio figuratur. Ascendentibus itaque introrsus quibusdam gradibus considerationis per animae partes, unde incipit aliquid occurrere, quod non sit nobis commune cum bestiis, inde incipit ratio, ubi homo interior jam possit agnosci“.

обектите на своето познание, за да вкуси фундаменталното единство на божествената многозначност. Следвайки непосредственото свидетелство и синовния опит на въплътеното Слово, човешкият ум узнава в това единство, съхранявано от любовта и диалогичното отношение, онази близост с Бога, която е присъща на Сина Божий и която разпознаваме в интимното обръщение на Христос към Неговия Отец – „Ава Отче“. Така близостта между Отца и Сина става достъпна и за човека. Обръщането на Бога към човешкия свят, Неговата всеотдайна и безкористна любов към нас насочва взора на ума към разбирането, че макар, от една страна, Христовата богоотнесеност да се различава от тази на останалите човеци, близостта Му с Бога не настоява все пак на някаква ексклузивност, а е насочена към приемане на другите в собственото Му синовно отношение към Отца.<sup>52</sup> Но човешкият ум не би могъл да възприеме тази синовност, ако пренебрегне любовта към мъдростта, и жаден за знание, почерпено от опита на временните и изменчиви неща, потъне в своята изначална парциалност и самодостатъчност. Такова знание, както е казал и апостолът, възгордява, но не назидва (1 Кор. 8:1). Сиреч, единственият начин да заемем мястото на въплътения Син пред Бога, е като подражаваме на Неговото смирение и на синовната Му любов.

Разглеждайки онази част от ума, към която се отнася знанието (*scientia*), т.е. познанието (*cognitio*) на временните и изменчиви неща, необходимо за извършване на определени действия в този живот, Августин утвърждава, от една страна, че сетивното движение на душата е отделено от разума на мъдростта, а от друга, признава, че влечението към познание (*scientiae appetitus*) е близко до разума (*rationali*), защото онова, което се нарича познание (*scientia*) за действието, съди (*ratiocinatur*) за телесните неща, които се възприемат чрез телесни усещания. И доколкото да живееш телесно означава да си въввлечен в действие, ако това знание (*eam notitiam*) съди и преценява по добър начин, то се отнася към целта на висшето благо. Ако пък съди и преценява по лош начин, то се наслаждава на телесното като такова благо, в което се упокоява, почивайки в лъжливо блаженство.<sup>53</sup> Така Августин открива в ума на всеки отделен човек – независимо дали е мъж, или жена – един разумен брак между съзерцание и действие, като всяка от тези две сфери има свои собствени задължения, в които все пак се запазва единството на ума.<sup>54</sup>

Когато живеем по Бога, нашият ум, устремен към Неговата невидима възвишеност, бива оформян от Божията вечност, истина и любов. От друга страна, част от разумните ни усилия, т.е. същият този ум, се насочват към

<sup>52</sup> Вж. Ратцингер, Йозеф (папа Бенедикт XVI). *Въведение в християнството*. Прев. Георги Капривев. София: Фондация „Комунитас“, 2019, с. 227.

<sup>53</sup> Вж. Sancti Aurelii Augustini. *De Trinitate* 12, XII, 17 (PL 42, 1007): „Sensu quippe corporis corporalia sentiuntur: aeterna vero et incommutabilia spiritualia ratione sapientiae intelliguntur. Rationi autem scientiae appetitus vicinus est: quandoquidem de ipsis corporalibus quae sensu corporis sentiuntur, ratiocinatur ea quae scientia dicitur actionis; si bene, ut eam notitiam referat ad finem summi boni; si autem male, ut eis fruatur tanquam bonis talibus in quibus falsa beatitudine conquiescat“.

<sup>54</sup> Пак там: 12, XII, 19 (PL 42, 1008): „Haec itaque disputatio qua in mente uniuscujusque hominis quaesivimus quoddam rationale conjugium contemplationis et actionis, officii per quaedam singula distributis, tamen in utroque mentis unitate servata...“

ползването на телесните и променливи неща, без които животът ни тук би бил немислим. В този смисъл би могло да се каже, че Христовото Въплъщение едновременно ни обвързва с времевия и изменчив свят и същевременно ни лишава от илюзията, че в него съществува точка, в която можем да се установим.<sup>55</sup> Тоест нашата насоченост към сетивния свят не бива да придобива такива размери, че умът да се съобразява с тоя век (Рим. 12:2), но каквото и да правим, трябва да го правим разумно, като използваме временните неща с оглед на вечното, и преминавайки през първото, да се придържаме към последното.<sup>56</sup> На въпроса каква е разликата между знанието и мъдростта Августин отговаря кратко и ясно – тя е в поклонението пред Бога и Неговата любов. Разбира се, и знанието (*scientia*) има своята добра мяра, ако това, което в него е склонно към възгордяване, бива надмозвано от любовта към вечното. Същевременно без познание не могат да бъдат придобити добродетелите, чрез които праведните живеят праведно. Ала действието, чрез което използваме по добър начин временните неща, се различава все пак от съзерцанието на вечните неща; първото се отнася до знанието, а второто – до мъдростта, макар че това, което е мъдрост, може да се нарече и знание, както прави и апостолът, когато казва: „Сега виждаме смътно като през огледало, а тогава – лице с лице; сега зная донейде, а тогава ще позная, както и бидох познат“ (1 Кор. 13:12). Несъмнено тук се има предвид съзерцанието на Бога, което ще бъде най-висшата награда на светиите, заключава Августин.<sup>57</sup> И все пак, когато казва, че „едному се дава чрез Духа слово на мъдрост, другиму – слово на знание, чрез същия Дух“ (1 Кор. 12:8), ап. Павел без съмнение разграничава *scientia* и *sapientia*, макар да не обяснява каква е разликата между тях. След като проучва свещените текстове, Августин се фокусира върху казаното от Бог към човека в книгата на Йов: „Ето, страхът Господен е истинска мъдрост, и отбягването от зло е разум“ (Йов. 28:28). Това разграничение според него означава, че мъдростта се отнася към съзерцанието, а действието – към разума или знанието. Защото под „страх Господен“ на това място би следвало да се разбира „почитането на Бога“, което на гръцки е *θεοσέβεια*. Но какво друго е почитането на Бога, ако не любовта към Него, поради която желаем да Го видим, вярваме и се надяваме, че ще Го видим, и по мярата на съвършенството вече „виждаме смътно като през огледало“, а тогава ще познаем с цялата яснота, което всъщност има предвид ап. Павел, когато казва „лице в лице“ (1 Кор. 13:12). Същото казва и св. ап. Йоан: „Възлюбени, сега сме чеда Божи; но още не е станало явно, какво ще бъдем. Знаем само, че, кога стане явно, ще бъдем подобни Нему, защото ще Го видим както си е“ (1 Иоан. 3:2). Според Августин тук и в изказвания от този вид се има предвид мъдростта. Що се отнася до „отбягването от зло“, което Йов нарича разум, то несъмнено се отнася до временните неща, тъй като съобразно времето

<sup>55</sup> Вж. Williams, Rowan. *On Augustine...*, p. 148.

<sup>56</sup> Вж. Sancti Aurelii Augustini. *De Trinitate* 12, XIII, 21 (PL 42, 1009): „... apparet tamen cum secundum Deum vivimus, mentem nostram in invisibilia ejus intentam, ex ejus aeternitate, veritate, charitate, proficienter debere formari: quiddam vero rationalis intentionis nostrae, hoc est ejusdem mentis, in usum mutabilium corporaliumque rerum, sine quo haec vita non agitur, dirigendum; non ut conformemur huic saeculo (Rom. XII, 2), finem constituendo in bonis talibus, et in ea detorquendo beatitudinis appetitum; sed ut quidquid in usu temporalium rationabiliter facimus, aeternorum adipiscendorum contemplatione faciamus, per ista transeuntes, illis inhaerentes“.

<sup>57</sup> Пак там: 12, XIV, 22 (PL 42, 1009).

ние пребиваваме в злото, от което трябва да се отдалечим, за да достигнем вечното добро. Ето защо всичко, което вършим с благоразумие, усърдие, въздържание и праведност, се отнася към онова знание или наука (*scientiam siue disciplinam*), с помощта на която действията ни се насочват към избягване на злото и желание за добро. Също така всичко, което сме събрали в историческото познание (*historica cognitione*) чрез примери и свидетелства, било за отхвърляне, било за подражание, съответства на нашата полза.<sup>58</sup> С други думи, ако бъде подчинена на мъдростта, науката може да се превърне в неин инструмент. В този смисъл тя е необходима, добра и легитимна и може да служи не само като инструмент на вече придобитата мъдрост, но и като средство за нейното придобиване.<sup>59</sup> Тоест тук ключът е не толкова в разграничаването на висшия и нисшия разум като различни способности, а по-скоро в разлеждането им, първо, като един разум, съзряващ различни *реалности*, и второ, като съзряващ ги от коренно различни *диспозиции*.<sup>60</sup>

И тъй, това, което се отнася до знанието, изследва реалност, различна от тази, с която се занимава мъдростта, доколкото към последната спада не това, което е било, нито това, което ще бъде, а това, което е вечно, т.е. всичко, което е било, е и ще бъде поради вечността, в която пребъдва отвъд всяко времево изменение. Защото то не е било по начин такъв, че да престане да бъде; нито ще бъде такава, каквото не е сега, но винаги е било и винаги ще бъде едно и също битие (*idipsum esse*)<sup>61</sup>. Сиреч то пребъдва, ала не като телата, които са закрепени на определено място в пространството; и в своята нетленна природа е толкова разбираемо за взора на ума, колкото видими или осезаеми са в пространството за сетивата на тялото самите телесни неща.<sup>62</sup> Освен умопостигаемите и безтелесни причини (*rationes*), които съществуват извън всяко пространство, има и умопостигаеми причини, които съществуват извън всяко времево прехождане. Да постигнат тези причини с взора на ума, е дадено на малцина. Но щом ги постигат, доколкото е възможно това, те не пребъдват в тях, но бива изтласкани навън, тъй като взорът на ума им сякаш отразява видяното. Така възниква преходната мисъл за непреходното. И все пак тази преходна мисъл се поверява на паметта посредством методите, които душата е усвоила, за да може да се върне там, откъдето е трябвало да си тръгне. Така или иначе, ние трябва да вярваме, че природата на разбиращия ум (*mentis intellectualis*) е създадена така, че в съответствие с наредбите на Твореца да вижда това, което се отнася към умопостигаемите неща в естествения порядък, с помощта на една особена

<sup>58</sup> Пак там (PL 42, 1010).

<sup>59</sup> Вж. Gilson, Etienne. *The Christian Philosophy of Saint Augustine...*, p. 121.

<sup>60</sup> Вж. Ables, Travis E. *Incarnational Realism. Trinity and the Spirit in Augustine and Barth*. Publisher: Bloomsbury T&T Clark. 2013, p. 74.

<sup>61</sup> Тук *idipsum esse* изразява по-скоро неспособността да се говори за Бога, в този смисъл Августин използва това понятие като радикално апофатично. Ако все пак трябва да го дефинираме, това би било възможно чрез едно строго негативно определение: става дума за начин на съществуване, радикално различен от нашия или на което и да е творение, доколкото се характеризира със знака на неизменността, тоест *idipsum* е по-скоро име на неизменността, *nomen incommutabilitatis*. Вж. Marion, Jean-Luc. „*Idipsum*: The Name of God according to Augustine“. In: Aristotle Papanikolaou, George Demacopoulos (ed.), *Orthodox readings of Augustine*. New York: St Vladimir's Seminary Press, 2008, pp. 180-181.

<sup>62</sup> Вж. Sancti Aurelii Augustini. *De Trinitate* 12, XIV, 23 (PL 42, 1010).

(*sui generis*) безплътна светлина, както телесните очи виждат нещата, които ги забикалят, в онази телесна светлина, за която са сътворени, така че да бъдат възприемчиви за нея.<sup>63</sup> Следователно, ако приемем разграничението между мъдростта и знанието, в съответствие с което постигащото познание (*cognitio intellectualis*) на вечното принадлежи към мъдростта, а разумното познание (*cognitio rationalis*) на временното – към знанието, тогава няма да е трудно да разберем кое от тях трябва да се постави по-горе и кое по-долу (*praeposendum siue postponendum*). В този смисъл разликата между *sapientia* и *scientia* е напълно очевидна и никой не би могъл да отрече, че първото трябва да се постави по-високо от второто. Но оставяйки онова, което се отнася до външния човек, и желаейки да се издигнем вътрешно над това, което у нас е общо с животните, ние все пак се занимаваме с разумното познание на временното, преди да сме стигнали до познанието на умопостигаемото и висшето.<sup>64</sup> Само че, ако умът, който може да помни, познава и обича себе си, бъде лишен от *sapientia*, той не би могъл да познава и обича себе си истински, защото не сме в състояние да познаваме и обичаме себе си истински, освен ако не се познаваме и обичаме като познати и обикнати от Бога. Така че, за да бъдат нашите умове формирани от *sapientia*, те трябва да бъдат устремени към Бога, от Когото идва всяко истинско познание и любов. Следователно израстването на Божия образ в нас не е въпрос за усъвършенстване или придобиване на Бога като формален обект на нашата умствена дейност, а е в разбирането, че нашата реалност съществува единствено в Неговата спасителна дейност, отдаваща ни мъдростта като дар, идващ към нас чрез Духа, дар, който формира нашия ум и в който собствените ни усилия се свързват с делото на Христовата саможертва. В този смисъл Божият образ в нас, осъществяващ се в акта на помнене, разбиране и любов към Троицата, предполага едно движение в човешката сътвореност, което е всъщност движение в собствения живот на Бога, само че обърнато навън.<sup>65</sup>

В книга XIII на *De Trinitate* Августин подчертава историческата реалност на Въплъщението като средоточие на човешкия живот: Посредникът между Бога и човека не е принцип, обединяващ онтологически антитези, нито е просто фокус, в който се помиряват множеството и едното, Той е въплъщението, разпнат и възкръснал Иисус Христос, Който „изцелява нашата немощ“.<sup>66</sup> „Защото какво друго би могло да събуди нашата надежда и да освободи умовете на смъртните, повалени от самата смърт и обезсърчени в безсмъртието, ако не това да ни се покаже колко много ни цени Бог и колко силно ни е възлюбил?“<sup>67</sup> Въплъщението не просто подobaва на божествено достойнство, то е онази реалност, която противостои на високомерието

<sup>63</sup> Пак там: 12, XV, 24 (PL 42, 1011).

<sup>64</sup> Пак там: 12, XV, 25 (PL 42, 1012).

<sup>65</sup> Вж. Williams, Rowan. *On Augustine...*, p. 178.

<sup>66</sup> Вж. Sancti Aurelii Augustini. *De Trinitate* 13, X, 13 (PL 42, 1024).

<sup>67</sup> Пак там: „Quid enim tam necessarium fuit ad erigendam spem nostram, mentesque mortalium conditione ipsius mortalitatis abjectas, ab immortalitatis desperatione liberandas, quam ut demonstraretur nobis quanti nos penderet Deus, quantumque diligeret?“

на философите.<sup>68</sup> Като човек, който познава това интелектуално високомерие, Августин не се плаши от парадоксалността на твърдението си, че вечната *sapientia* на Бога се открива нам в човека Иисус Христос. Той признава, че всичко, което Словото е сторило във времето и пространството, сиреч в Своята плът, принадлежи не на мъдростта (*ad sapientiam*), а на знанието (*ad scientiam*). Същевременно самото Слово, пребиваващо отвъд времето и пространството, е съвечно на Отца, така че ако някой би могъл да говори истински за Него, то речта му би била реч на мъдрост. С други думи, „Словото, станало плът, което е Иисус Христос, има в Себе Си съкровища както на мъдростта, така и на знанието“<sup>69</sup>. Този синтез на *scientia* и *sapientia* във Въплъщението бележи решителното отдалечаване на Августин от Платиновата аналогия, олицетворяваща епистемологичната гордост на човека.<sup>70</sup> В Христовото въплъщение узнаваме себеотдаването и смирението на Бога, Който стана човек, за да се роди в плът за нас, и самата Премъдрост Божия: „И тъй, Христос е нашето знание и Христос е нашата мъдрост. Той е, Който влага в нас вяра относно временните неща, и Той е, Който ни разкрива истината за вечните неща. Чрез Него пристъпваме към самия Него, като се стремим чрез знанието към мъдростта; ала не се отдалечаваме от все същия Христос, „в Когото са скрити всички съкровища на мъдростта и знанието“<sup>71</sup>.

<sup>68</sup> Вж. Ales, Travis E. *Incarnational Realism. Trinity and the Spirit in Augustine and Barth...*, p. 70.

<sup>69</sup> Sancti Aurelii Augustini. *De Trinitate* 13, XIX, 24 (PL 42, 1033): „Quod autem Verbum est sine tempore et sine loco, est Patri coaeternum et ubique totum; de quo si quisquam potest, quantum potest, veracem proferre sermonem, sermo ille erit sapientiae: ac per hoc Verbum caro factum, quod est Christus Jesus, et sapientiae thesauros habet et scientiae“.

<sup>70</sup> Вж. Ales, Travis E. *Incarnational Realism. Trinity and the Spirit in Augustine and Barth...*, p. 71.

<sup>71</sup> Sancti Aurelii Augustini. *De Trinitate* 13, XIX, 24 (PL 42, 1034): „Scientia ergo nostra Christus est, sapientia quoque nostra idem Christus est. Ipse nobis fidem de rebus temporalibus inserit, ipse de sempiternis exhibet veritatem. Per ipsum pergimus ad ipsum, tendimus per scientiam ad sapientiam: ab uno tamen eodemque Christo non recedimus, in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi“.

През април 2024 г. се навършиха 100 години от пристигането на Анджео Ронкали, на бъдещия папа Йоан XXIII за неговата апостолическа мисия в България. По повод юбилейната година Фондация „Комунитас“ подготвя издаването на книгата *Монсеньор Ронкали. Изкуството на срещата* под авторството на италианския изследовател Лоренцо Ботруньо, която предстои да излезе това лято. Преводачи от италиански са Диана Върголова и Тони Николов, редактор е Момчил Методиев, а автор на предговора и консултант на българското издание е Богдан Паташев.

Публикуваме предговора към книгата от кардинал Лорис Франческо Каповила (1915–2016).

# МОНСЕНЬОР РОНКАЛИ ИЗКУСТВОТО НА СРЕЩАТА

## Предговор

1. 2013 ще остане в анализите на Католическата църква под светото и значимо име Година на вярата, както бе възжелано от Бенедикт XVI; година, подготвена от неговите предшественици, изживяна от епископите на всяка поместна църква, продължена и завършена от 266-ия папа, чиито качества, докато пиша тези думи, все още не познавам, но на когото отдавам своето послушание и почит.

Отбелязваме петдесетата годишнина от думите *Gaudet Mater Ecclesia* (*Майката Църква ликува*), на енцикликата *Pasce in terris* (*Мир на земята*) и на наградата на името на Еудженио Балдзан, присъдена единодушно на Римския епископ на 10 май 1963 г. от международно жури. Смирено почитаме и петдесетата годишнина от смъртта на Йоан XXIII на Петдесетница, печат на служението на папата, успял да разкрие „благостта и човеколюбието на нашия Спасител, Бога“ (Тит. 3:4). Той обичаше да повтаря: „На папата не липсват скърби, но и неочаквани утешения“ (срв. Пс. 93:19).

В този контекст и с този дух сведох поглед над страниците, които разказват за назначаването на Анджео Джузепе Ронкали за апостолически визитатор в България, религиозна, пастирска и милосърдна мисия, възложена от папа Пий XI, бивш префект на Амброзианската библиотека. Той е познавал Ронкали още от началото на двадесети век.

Автор на тези носещи утеха страници е Лоренцо Ботруньо, завършил политически науки в Католическия университет в Милано. Извършената от него изследователска работа не е била нито лесна, нито кратка. Започната в

Бергамо, тя вижда бял свят във Венеция. Бергамо е мястото, където самият Ронкали започва своите исторически изследвания, а Венеция е градът, където завършва неговата тридесетгодишна служба в полза на Светия престол. Наистина е утешително, че издателство „Марцианум Прес“, в лицето на своя способен директор свещеник проф. Роберто Донадони, включва този труд в своя престижен каталог. Както е и напълно естествено тази книга да привлече интереса на региона на Бергамо, земята на древните оробы.



Монс. Ронкали с другите католически епископи в България. Снимка: архив на Софийската епархия „Св. Йоан XXIII“

В отговор на отправената от мен учтива молба приех да въведа читателите в тази книга, като изложя някои свои размисли. Радва ме и обстоятелството, че това изследване е посветено на родителите на автора, г-р Антонио и г-жа Анна. В живота и ръкописите на папа Йоан любовта, дарявана в домашното огнище, заема важно място като потвърждение на божествената воля, и като признание на ангажираността на отделните семейства към семейството на народите, които копнеят за „ред, основаващ се на истината, изграден върху справедливостта, скрепен от милосърдието и действащ в условията на свобода“ (*Pacem in terris*).<sup>1</sup>

В деня след своя избор за папа Йоан XXIII приема многобройна група от журналисти, събрани от цял свят в Рим, на които предлага да проведат приятелски разговор. Един журналист му задава следния въпрос: „Свети отче, произхождате от едно ломбардско село. Били сте гражданин на Италия. Познавате добре своята страна. Заради поста си на председател на Папското общество за разпространение на вярата сте посетил много от епархиите в Италия. След това сте живели в България, Турция и Гърция, а сетне във Франция.

<sup>1</sup> Енциклика *Pacem in Terris* на Негово Светейшество папа Йоан XXIII. Академично издателство „Проф. Марин Дринов“, С., 2013. №89, с. 129. Прев. Кирил Кармалов.

Познавате страните от Северна Африка и всички европейски народи. Къде се чувстввахте най-добре?

– Навсякъде. Навсякъде, където е стъпил кракът ми, съм оставил и сърцето си. И сега мога да кажа: „Целият свят е моето семейство“.

2. През 1882 г. Феликс Каниц, учен, географ и изследовател, радостно описва видяното от него: „България, страната, станала свидетел на раждането на Александър Велики, получила в дар от император Траян римската цивилизация, а от Византия – християнската религия, която е била подчинена на турците и на царството на Полумесеца, сега е сцена на изненадващо зрелище. Свидетели сме на възкресението на един народ, който в продължение на много векове злочестата съдба е била осъдила на политическа смърт. Свидетели сме на разпадането на Османската империя, защото нито в Европа, нито в Азия, нито в Египет, нито в Тунис тя успя да създаде благоприятни условия за съществуване на своите поданици“<sup>2</sup>.

На свой ред няколко години по-късно Вико Мантегаца, пътешественик и приятел на българите, свидетелства с известна доза съжаление: „Като помисли човек, че преди няколко десетина години тия земи са били още турски и като вижда какво са успели да направят в такова късо време, не може да не се учудва на това и да не съжалява, че това развитие се е спряло почти съвършено. Некадърни и често пъти май много гешефтарски управници за разстроили с лоши и съсипителни дела тържавните финанси“<sup>3</sup>.

Тези два текста привличат вниманието на монсеньор Анджели Джузепе Ронкали, носител на автентична вяра и солидна култура, когато е определен да започне своето служение на Балканите в полза на Вселенската църква и човечеството, служение, което може да бъде обобщено с известните думи от *Погражание на Христа*: „Миролюбият човек е по-полезен от добре просветения. Който знае как най-добре да търпи, той ще има най-голям мир; победител е над себе си и е господар на света, приятел на Христа и наследник на небето“<sup>4</sup>.

3. Дълги и трудни са преговорите между различните институции на Светия престол, преди да се стигне до изпращането през 1925 г. на апостолически визитатор за общността от около 35 хиляди български католици, които принадлежат към различни обреди на Римската църква.

<sup>2</sup> Félix Kanitz, *La Bulgarie danubienne et Le Balkan. Études de voyage* (1860-1880), Paris, Librairie Hachette, 1882. Книгата е издадена на български под заглавието: Каниц, Ф. *Дунавска България и Балканът: историко-географски-етнографски пътеписни проучвания от 1860 до 1870 г.* в три тома през 1932 г. Прев. М. Матлиев, П. Горбанов. Б.пр.

<sup>3</sup> Vico Mantegazza, *Due mesi in Bulgaria, ottobre e novembre 1886. Note di un testimonio oculare*, Milano, Edizioni Fratelli Treves, 1887, р. 3. Книгата е издадена на български като: Мантегаца. В. *Два месеца в България. Октомври и ноември 1886. Бележки на един очевидец*. Пловдив, 1899 г. Б.пр.

<sup>4</sup> Тома Кемпийски. *Погражание на Христа*, Книга втора, глави: III:1, 2. Прев. Методий Устичков, 2006, с. 69-70. Б.пр.

Трябва да се подчертае, че решението на Пий XI е породено от достойна за уважение загриженост за българите, които го признават за свой отец, и има за цел да помогне на епископите, свещениците, на вярващите мъже и жени, както и на културните и благотворителните институции да останат единни помежду си и да се почувстват насърчени да живеят в тази страна обединени и в съгласие.

Всъщност отношенията между Светия престол и България въпреки трудностите и недоразуменията, до които понякога се стига в напрегнати и бурни политически моменти, имат дълбоки корени и са преживели моменти на възторжено общение.

Не са известни причините, довели до избирането за апостолически визитатор на четиридесет и четири годишния Ронкали, познат на висшата църковна управа със своя опит, натрупан в родния му град Бергамо, както и с четирите години служба в Конгрегацията за разпространение на вярата.

Интересна е страницата от неговия дневник, съхранила за вечни времена разговора, решил неговата съдба:

„Вторник, 17 февруари 1925 г. Тази вечер Негово Високопреосвещенство кардинал Гаспари, гържавен секретар на Светия престол, ме повика във Ватикана, за да ми каже, че волята на Светия отец е първо да отида в България с епископски сан като визитатор за религиозните конгрегации в тази страна, а по-късно в Америка като апостолически делегат, най-вероятно в Аржентина. Попитах дали такава е повелята: „Да“, отговори ми. Сетне добави, че предложението идва от префекта на Източната конгрегация (кардинал Тачи) и че папата, щом го чул, казал: „Да, много добре, той е човекът, който Провидението изпраща“. Смирено отбелязах, че Светият престол в мое лице има един недостоен и немощен представител, нещо, в което съм убеден, и че биха могли да бъдат изпратени много по-способни от мен хора. Споменах сестрите си, раздялата с които ще бъде като кървяща рана. Добавих и още неудобства, които тогава ми се сториха убедителни причини. Но нямаше какво да направя. Запазих си правото да помисля и излязох. Тази новина се оказа трудно поносима за скупите ми сестри – имаше безкрайни сълзи, вайкане и оплакване. Чак когато изчетох молитвите, ми се сториха по-спокойни и ведри. Като цяло това беше голяма чест за мен, който бях недостоен и жалък, и не носеше никакво удовлетворение за самолюбието ми, а по-скоро духовно унижение, смекчавано само от мисълта, че нищо от това не съм поискал или пожелал. Как трябва да постъпя? Не ми остава друго, освен да се моля и целият да се отдам в ръцете на Бога, за Чиято прослава живея, както и за доброто на душите“.

Патетичният намек за сестрите му ни въвежда в атмосферата на дома, в който е израснал – той е четвъртото от общо 13 деца, роден е в Сото ил Монте, малко село в региона на Бергамо, разположено в подножието на Предалпите, епархия, народът на която винаги се е отличавал със здравината на своята вяра, със своето трудолюбие и честност на нравите, със

своята привързаност към Римската църква и преданост към Дева Мария, със солидарност с бедните и с мисионерското усърдие. Народ от земеделци и работници, занаятчии и художници, предприемачи и изобретатели. Докато се подготвя за епископското ръкоположение, в една своя лична бележка монсеньор Ронкали разкрива готовността на душата си за всичко, което предстои, пастирското си усърдие и пророческата си интуиция: „Църквата иска от мен да бъда епископ, за да ме изпрати в България като апостолически визитатор, където да нося служение за мир. Може би по пътя ме чакат множество изпитания. С Божията помощ се чувствам готов за всичко. Не търся и не искам светска слава на този свят; очаквам славата да бъде голяма в другия“<sup>5</sup>.

4. След като е ръкоположен за епископ в Рим на 19 март 1925 г., празника на св. Йосиф, Ронкали пристига в България на 25 април, деня на св. Марк – все паметни дати и обстоятелства. Мотото *Pax et Evangelium* (Мир и Благовестие) на св. Марк, ученик и тълкувател на св. Петър, ще го придружава през целия му живот, въпреки че началото на мисията му съвпада с тежките и трагични събития, настъпили в България в резултат на някои революционни импулси и прибързани репресии, извършени от правителството.

Ронкали пристига в София, придружаван от бенедиктинеца Костантин Босхартс, и е посрещнат на железопътната гара от капуцина епископ Пеев. Настанява се в дома на успенеца отец Стефан Куртев на ул. „Люлин планина“ №7. Други негови адреси впоследствие ще бъдат ул. „Мусала“ №2 и ул. „11-и август“ №6.

Средата за него е нова, той не познава езика на страната. Самотата му е смекчена от апостолическите обятия, които сърдечно се разтварят – епископи, свещеници, монаси и монахини. Симпатията си към него изказва цар Борис III; правителството и дипломатите не пестят вниманието си, макар някои да намекуват, че целите на апостолическата визита са съмнителни, и погрешно виждат в нея политически интриги и прозелитски цели.

Светият синод на Православната църква е внимателен. Кротостта и смиреннието на римския прелат надмогват всички прегради. Достатъчно е да се цитира писмото на Ронкали от 27 юли 1926 г. до младия Христо Морчевски, който иска да продължи своето богословско обучение в Рим:

„Не съм в състояние да отговоря на вашите желания, скъпи ми приятелю. Но тъй като ми давате повод, позволете ми да Ви поканя, както винаги съм правил с всички млади православни, които съм имал щастието да срещна в България, да се възползвате от учението и образованието, които може да получите в Семинарията в София. Католиците и православните не са врагове, а братя. Имаме една и съща вяра, споделяме едни и същи тайнства, най-вече Евхаристията. Разделят ни дребни недоразумения по божественото устройство на Църквата на Исус Христос. Онези люде, които са станали причина

<sup>5</sup> Giovanni XXIII, Il giornale dell'Anima, Ed. S. Paolo, 1989, § 637.

за тези недоразумения, са мъртви от векове. Нека загърбим старите вражди и нека всеки на своята земя да работи за това да направим добри своите братя, като им даваме добър пример. В Семинарията ще научите много неща, но най-вече ще опознаете любовта към Исус, духа на апостолството и саможертвата. По-късно, макар и поели по различни пътища, ще се срещнем в единението на църквите, за да формираме всички заедно истинската и единствена Църква на нашия Господ Исус Христос. Това мога да Ви кажа; същото казах и на много други млади българи“.

5. Проблемите са много. Сред най-неотложните са несигурните условия на бежанците от Македония, разногласията между католиците, недостигът на средства, гръко-византийската общност<sup>6</sup>, която очаква свой епископ, проектът за обща за двата обреда семинария за подготовка на свещеници.

Анджело Джузепе Ронкали е спокоен, уравновесен и търпелив. Не е усвоил рутината на опитните служители, макар да е прекарал десет години в епископската канцелария на Бергамо и четири в службите на Конгрегацията за разпространение на вярата (*Propaganda fide*) в Рим, но е внимателен и грижлив.

В младите си години, заедно със своя епископ Радини Тегески, той е обиколил всяка педя от своята земя. Планира да направи същото и в България.

Надарен с онези естествени християнски добродетели, които отварят всички врати пред един свещеник, той е признат за носител на неповторимите качества на пастира, който, както казва свети Бернар, с „всевиждащ поглед“ успява незабавно и обективно да опознае хората и институциите; с „търпение“ успява да изясни и най-безплодните и противоречиви ситуации, загрижен винаги да не смуцава паството и да не създава объркване, да не се подхлъзва от дребни препъникамъчета, нито да оставя другите да се спъват в тях; да „поправя нещата едно по едно“ без да прави големи нововъведения, като знае къде и кога е необходимо да упражни своята власт и се намесва своевременно, а не импулсивно, и като се справя с проблемите един по един: *Omnia videre, multa dissimulare, pauca corrigere* (всичко да виждаш, много да пренебрегваш, малко да поправяш.)

6. На 26 септември 1931 г., шест години след началото на Визитата, Светият престол създава Апостолическата делегация на България и го назначава за първи делегат.

Нито в началото, нито след това престоят му е лесен, но не е и граматичен, както биха си помислили някои. Подхожда му мисълта, която св. Павел възражда от псалмопевица: „Бог люби оногова, който граговолно дава“ (2 Кор. 9:7). Ронкали не се отклонява заради трудностите и не губи кураж, а продължава по своя път кротко и с доверие:

<sup>6</sup> У нас общността е позната като „Католици от източен обред“. Терминът „гръко-византийски“, използван допреди няколко десетилетия в католическия свят, служи като обобщение за повечето католици, следващи византийската литургична традиция. Б.р.

*Който са сели със сълзи,  
ще жънат с радост.  
Който с плач е носил семе,  
с радост ще се върне,  
носейки своите снопи. (Пс. 125:5-6)*

Най-удачният коментар на този 125-и псалм се съдържа във въпроса, който той си задава, и в отговора, който спонтанно изниква в ума му:

„Какво е постигнал монсеньор Ронкали в рутината на своя живот за апостолическата делегация? В пътя си към светостта, в простотата, добротата и радостта той е отворил извор на благословия и милост приживе и след смъртта си за цяла България“<sup>7</sup>.

Преди да отпътува от страната на Коледа 1934 г. той разказва на българите увлекателната легенда за свещта на прозореца на дома:

„Традиция, и до днес поддържана от добрите католици в Ирландия, е на Бъдни вечер във всеки дом да запалват светилник на прозореца, за да покажат на Йосиф и Мария, че ако минат оттам в святата нощ в търсене на подслон, вътре ще намерят семейство, събрано около огнището и около масата, наредена с каквото дал Бог. Скъпи мои братя, кой знае пътищата на бъдещето? На всяко място в света, където ми се случи да живея, ако някой от България мине нощем край моя дом в жизнено затруднение, винаги ще съзре лампата запалена. Похлопайте, похлопайте и няма да ви попитат католик ли сте, или православен: брат от България, достатъчно, влизай, две братски ръце и топло приятелско сърце ще ви приемат, за да празнувате“<sup>8</sup>.

Тази страница поражда въображението на Иняцио Силоне, който ми довери, че при писането на *L'avventura di un rovero cristiano (Премеждията на един беден християнин)* за папа Целестин V е имал предвид чудотворното явление на Йоан XXIII. Силоне припомня и друг подобен колежен обичай в някои райони на Аbruцо: „През тази нощ вратата на дома оставала отворена, огнището трябвало да гори, а масата да е отрупана с ястия, в случай че Светото Семейство, преследвано от войниците на Ирод, се нуждае от подслон или почивка“.

7. Свещта! Българските делегати я виждат на мирната конференция, когато през 1946 г. почукали на вратата на папската нунциатура в Париж; вижда я и генерал Стойчев, ръководител на българската делегация на Олимпийските игри в Рим през 1960 г.; вижда я и дошлият във Ватикана за Вселенския събор български епископ Симеон Коков, посрещнат с огромна любов от папа Йоан, който обаче изпитал и голямо страдание, че не успял да пристигне и неговият

<sup>7</sup> Ibidem. § 721.

<sup>8</sup> Francesca Della Salda, *Obbedienza e pace*, Genova, Marietti, 1989, p. 262.

първороден „син“ Стефан Кирил Куртев, когото лично избрал за епископ през 1926 г.

Историите са безчет. Вечерта на 3 януари 1935 г. той е поканен на прощална вечеря в царския дворец „Врана“. Българското царско семейство му подарило атонски кръст, ценен артефакт от XV век, с доработки от XVII век, сега депозирани от мен в музея на светия манастир в Асизи, където Борис III и Йоанна Савойска се венчават през 1930 г. Същата вечер, на прощаване, царицата казала на своя съпруг: „Борис, някой ден ще отидем да посетим монсеньор Ронкали във Ватикана, когато стане папа“. А Ронкали отбелязва в мемоарите си: „Царицата, както всички жени, дава воля на фантазиите си“.

Щастливо съвпадение на имена. Когато на 28 февруари 1991 г. Светият престол назначи за апостолически нунций в София монсеньор Марио Рици, веднага си помислих, че бабата по майчина линия на Анджели Джузепе Ронкали се казва Фаустина Рици, от района Калдерици в област Понтига!

8. България, земя на розите и тръните; земя на упорити труженици, емигранти, вярващи хора, горди пазители на древните традиции и родната култура, синът на бергамското село те е обичал много! Когато дошъл при теб, той нежно се потопил в твоята действителност и заживял не като гост, а като приятел.

Днешните българи с радост трябва да приемат поздрава, отправен от папа Йоан към неговите скъпи приятели по време на първия Великден от неговия понтификат, изказан в неговото радиопослание в светата нощ:

„Кой не ще ме разбере и не ще ми прости, ако, възвисен по особената воля на Провидението до положението да прегърна пастирски и бащински всички народи по земята, еднакво призвани и възпитавани през вековете във вярата и богатата на Спасителя Исус, кажа, че сърцето ми не се сгърча и се изпълва с най-изгаряща нежност към децата на един силен и добър народ от южната страна на Големия Балкан, който срещнах по своя път и с който споделях живота в най-дейните си години, от 1925 до 1934 г., където изпълнявах духовното си служение, вдъхновен от взаимно уважение и християнско братство? Обичам да си спомням с неугасваща привързаност тези добри, трудолюбиви, честни и искрени хора, тяхната красива столица София, която ме връща към древната Сердика от първите векове на християнството и към благородните и слави епохи на историята на този народ. Вече много години образът на тази скъпа за мен страна е далеч от моите очи, но всичките ми познанства с хора и семейства оттам остават живи в сърцето ми и в ежедневната ми молитва. Към поздрава, който отправям към българите на този благословен Великден, искам да добавя и всички останали народи, които срещнах по-късно по пътищата на Близкия изток и на Запад, турци, гърци и французи, всички

еднакво благоразположени към моята смирена личност, всички еднакво обле-  
ни в светлината и любовта на Христос“<sup>9</sup>.

Съпровождан от благочестивата гуша на папа Йоан, аз, който нося титла-  
та архиепископ на Месембрия, титла, която той самият носи през годините  
между 1934 и 1953 г., тръгвам духом като поклонник на приятелството и скла-  
ням глава пред прага на църквите, манастирите, гробищата, пред знаците  
на духовността, които украсяват пътищата на тази очарователна страна.

Всички българи са страдали не само по време на последния голям световен кон-  
фликт, но и преди, и след него. Хиляди са загиналите от едната и другата стра-  
на на барикадата. Не мога да съдя. Само Бог може да съди. Мога да се възползвам  
от гласа на поетите, по-специално на един от тях, отправил покана за помире-  
ние, проповядвано от Анджело Джузепе Ронкали с гуми и пример в началото на  
неговото епископско служение и разширено в енцикликата *Pacem in terris*:

*Борбата е безмилостно жестока.  
Борбата както казват, е епична.  
Аз паднах. Друг ще ме смени и...  
толкоз.  
Какво тук значи някаква си личност?!*

*Разстрел, и след разстрела — червеи.  
Това е толкоз просто и логично.  
Но в бурята ще бъдем пак със тебе,  
народе мой, защото те обичахме!*

(Никола Ванцаров, 1909–1942)

Любовта е всичко. Анджело Джузепе Ронкали обичаше и ни учеше да обичаме.  
Достатъчно е да се прочетат бавно и внимателно няколко реда от писмото,  
изпратено от него до монсеньор Куртев от Париж:

„Как се връщат в душата ми тези пейзажи от красивата България, чиято  
територия познавах толкова добре – от София до Видин, до Русе, до Варна,  
до Месембрия, на която съм щастлив да нося титлата, до Бургас, до Малко  
Търново, до Ямбол и надолу към селата до Свиленград, ако трябва да споме-  
нем някои от по-далечните точки. Как да забравя Пловдив, земетресението  
от 1928 г.?... Все още пазя една хубава сбирка от снимки и когато съм поумо-  
рен, разглеждам ги отново. Повярвайте ми, понякога, когато си спомня тези  
скъпи лица, сърцето ми започва да се вълнува, а очите ми се насълзават.  
Достатъчно, Раят несъмнено ни очаква, за да ни гари с изпълваща утеха, коя-  
то вероятно е безгранично голяма, щом малкото от нея, която изпитваме,

<sup>9</sup> Discorsi, Messaggi, *Colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII*, Città del Vaticano, Tipografia Editrice Vaticana, 1960-1967, 5 voll., I, pp. 212-213.

когато виждаме лицата на приятелите си отпреди десет години, ни носи такава облекчение“ (14 януари 1949 г.)

9. Мога да свидетелствам лично. Йоан XXIII произнасяше името на България хиляди пъти в залите на Ватикана и мечтаеше отново да види обединени заедно тези две общности – източната и латинската, за да възстановят живото единство, както често казваше Йоан Павел II, на двата гроба, с които диша Католическата църква.

Дори прикован на легло от своите страдания, папа Ронкали си спомняше десетилетието, прекарано там: „Моля се за моите братя от България. Ах, тези десет години!“, и в очите му, облени в синевата, блестяха светлините на скъпата страна, на която желаше благополучие, поддържано от свободни институции, които да се посветят на запазването на богатото религиозно и културно наследство, с което тя се гордее, и на включването ѝ в Общността на народите, призвани от Бог да бранят тържеството на братството и мира.

† ЛОРИС ФРАНЧЕСКО КАПОВИЛА  
*Месемврийски архиепископ*  
*титла на Анджело Джузепе Ронкали (1934–1953)*

Сото ил Монте Йоан XXIII  
22 февруари 2013 г.  
Празник на Свети-Петровия престол