



communitas
foundation

ХРИСТИЯНСТВО КУЛТУРА

Издава фондация „Комунитас“ с подкрепата на
Foundation Open Society Institute (OSI – ZUG).

Редакция

Център за култура и дебат „Червената къща“
София 1000, ул. „Любен Каравелов“ 15
Тел./факс: 981 0555
е-mail: hkultura@communitas-bg.org

главен редактор:

Явор Дачков

редакционен екип:

Димитър Спасов
Венета Домусчиева
Момчил Методиев

оформление:

Чавдар Гюзелев
Николай Киров

печат:

Полиграфически комбинат – София

Списание „Християнство и култура“ излиза в края на всеки месец и се подготвя от два редакционни съвета.

Екипът с главен редактор Явор Дачков подготвя осем броя и си поставя за цел да разглежда актуални и дискусийни проблеми от областта на християнството и културата.

Екипът с главен редактор проф. д-р Калин Янакиев подготвя четири броя (пролет, лято, есен и зима), които имат академична насоченост.

Списанието е свободна дискусийна 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.

© „Християнство и култура“, 2009

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

Всички права са запазени!

Цена 5 лева.

интернет издание с пълен архив на списанието:

www.hkultura.com

ISSN 1311 – 9761

ХРИСТИЯНСТВО

съдържание

КУЛТУРА

година VIII/2009/брой 8 (43)

Поклонничеството

4

Силно желание да се върнеш – разговор с Румен Аврамов

Поклонничеството през Късната античност

Брурия Битън-Ашкелони

Поклонничеството

отец Петко Вълков

In varietate concordia

25

Света гора и Европейската общност

архим. Василий Гонгукакис

Богородица

39

Всесвета

Владимир Лоски

Догмата за Успението Богородично

отец Петко Вълков

Съвременно богословие

54

Значението на църковното дисциплинарно правило
и връзката му със спасението в източната
традиция

прот. Джон Ериксън

Християнска публицистика

79

Радостта във вярата срещу силата на изкушенията

Светослав Божилов

Кратки размишления върху поговорката

„Прекаленият светец и Богу не е угоден”

Светослав Божилов

Култура

83

Сълза срещу абстракцията

Калин Михайлов

Стихотворения

Ян Твардовски

Годината на Хайн

Людмила Димова

Мания по Хайн – разговор със Саймън Ратъл

Румен Аврамов се занимава със стопанска история, икономическа култура, монетарна икономика, централни банки. Автор на Стопанският XX век на България (2001) и на третомника Комуналният капитализъм. Из българското стопанско минало (2007); съставител и редактор на петтомната архивна поредица Българска Народна Банка. Сборник документи, 1879-1990 (1999.2009).

СИЛНО ЖЕЛАНИЕ ДА СЕ ВЪРНЕШ

Разговор на Димитър Спасов с Румен Аврамов за Атон

Каква е личната ви мотивация за пътуванията до Атон? Религиозна, изследователска, желание да посетите екзотично място или нещо друго?

Не е религиозна. Форматиран съм в рационалистки, позитивистки мирозглед. Погитикът беше свързан преди всичко с интерес към Историята и към Природата. Далече преди да помисля, че ще стъпя там си представях мястото като едно от малкото останали бели петна в географията, а посещението нещо като машина на времето. Преди десет години се откри възможност и с чудесните приятели Динчо Кръстев и Деян Гочев се впуснахме в авантюрата. След това с нас се случи нещо, което впоследствие наблюдавах при почти всички, които са били там – силно желание да се върнеш. Върнахме се още 4 пъти, със сигурност ще сме там отново. Първите впечатления и усещания са хаотични, но са и най-силни. Все още не различавах достатъчно добре мястото и местното общество, искаш да стъпиш навсякъде за да погредиш някак си пространството.

Тръгвайки за Света гора все пак сте имали някакви предварителни нагласи. Какво се случи, когато тези представи и нагласи се срещнаха с действителността?

В началото имаме само, така да се каже, туристическа подготовка по карта, която много бързо разбрахме, че се разминава с терена. С всяко следващо пътуване бяхме все по-подготвени, все по-наясно къде отиваме и какво ще видим, но изненадите не свършваха, срещите ставаха по-съдържателни.

Първи и най-повърхностен шок беше начинът по който техниката и изобщо “модерността” навлиза в тази територия. При цялата “резерватност” на историческата среда, оказа се, че и там времето не е спряло през последните 50-тина години. Повратна точка е 1963 г., отбелязването хилядолетието на Великата

Лавра на, т.е. началото на “организираното” общежитийно монашество на Света гора. По повод големия събор на православните патриарси е просечен път от пристанището Дафни до Карей. По-нататък започват систематичното стопанско усвояване, редовните връзки с корабчета, на все-повече места навлиза електричество. Напоследък идват мобилните телефони, тук-там интернет...

Ако гумата е за природата, то видяното надминава всички очаквания. Ландшафтът е едновременно величествен и интимен, зелен и в постоянна игра с морето, което е винаги наблизо. Въпреки намесата на човека, Атон е вероятно едно от най-запазените парчета земя в Европа.

Срещата с място или личност, която ви е направила силно впечатление?

Срещата на светския човек с тази общност е сложна. И то не само заради търсеното мистично излъчване и загадъчната вътрешна логика на впечатляващия литургичен ритуал. Монасите не се разкриват на случаен посетител, лесно се попада в неловка ситуация. При първото ни ходене контактите бяха мимолетни, а от подхвърлени реплики трудно се стига по-надълбоко. По-нататък постепенно започна да се сглобява богата мозайка. В нея се открояват например образите на двама много различни монаси от скитовете – един увлечен по историята на иконописата, стенописите и на Атон; друг, с когото прекарахме часове в двора на крайбрежната му келия, разговаряйки за какво ли не и усещайки високомерната увереност в безмислието на живота “в света”. Всъщност мнозина от монасите показват голяма осведоменост и отвореност към събитията на деня. Може от години да не са стъпвали в Солун, в близките градове или гори да са излизали извън Света Гора, но въпреки това са изненадващо информирани. Има и друга група, която не може да ти каже накъде води пътеката от техния манастир или разписанието на корабчето.

Света Гора не приютява само свещенослужители. Там изкарват хляба си много хора, като напоследък установихме как групата на черноработниците все повече се попълва от албанци. Пъстро е и множеството надничари от Русия, Молдова, Грузия... Изобщо, неведоми индивидуални решения и съдби, но и структурирано, йерархизирано общество, сложна смес от монашество и “съпътстващ” елемент.

Атонските манастири освен със славна история и монашески подвизи се славят и с богатствата си, умножавани през вековете. Като икономист, който се занимава със стопанска история, как бихте описали стопанския модел на организация на атонските манастири?

Тази тема ми е професионално изключително интересна, но тя е много трудно достъпна. Да се изучи днешното състояние на манастирите в икономически смисъл изглежда почти невъзможно за външен човек. Атмосферата е потайна, цари боязън да се покаже реалната картина. Това е дълбока традиция, която има своите основания.

Скандалите през последната година и половина с имотите на “Ватопег” бяха необичайно публично събитие и леко повдигнаха завесата. Манастирът (основно с кипърски монаси) е от най-заможните и благосъстоянието му е всеизвестно.

Едната страна на скандала се отнася до схема, която преповтаря дословно нашите заменки – размяна на гържавен с манастирски имот при сериозно съмнение за неравностойни цени. Ако е било така, то те са правели онова, което правят всички приближени до властта институции и лица, играли са по някакъв начин с политическото си влияние. В този смисъл аферата компрометира и гръцката гържава защото симбиозата между политическа и духовна власт там е по-силна, отколкото в много други страни.

Другият аспект е мащабът на средствата, с които разполага “Ватопег”. Говореше се за числа от порядъка на 200 милиона евро. Никои, който има 200 милиона не живее спокойно. Като всяка икономическа единица, манастирът е длъжен по някакъв начин да се грижи този капитал да не се губи и обезценява. Конюнктурата на световните финансови пазари до 2008 г. е налагала дори на монасите тези средства да бъдат инвестирани. Не знам да има някакви канонични забрани за инвестиране богатството на един манастир. Предполагам, че във “Ватопег” са били съветвани от финансови експерти и следователно са правели същото, което правеха всички останали инвеститори през този период – играли са на борсата със съответните, вече познати, последици от кризата.

Но това, което изглежда проблем за повечето манастири е по-скоро недостатъчно рационалното управление на активите, на собствеността, която притежават в Гърция или извън страната, например наемите, събирани от недвижимости и стопански имоти. Вероятно подобни трудности има и със самите манастирски земи на Атон. Експлоатация на горските масиви на самия полуостров очевидно вече се извършва с голям замах, черни пътища разсичат планината, по тях сноват натоварени камиони. Същото е видно с маслинените насаждения и други култури. Но какви са точно икономическата логика и ефективността на управлението не може да се разбере с просто око.

Когато говорим за съвременната икономика на манастирите, нещо което ни впечатли още при първото посещение през 1999 г. бе навлизането в Света Гора на т.нар. европейски пари. Видимо е как в гръцките манастири вървят огромни реставрационни работи, които в немалка част се финансират от европейски фондове. Бяхме озадачени от отказа на някои манастири, между които българският и руският, да приемат пари, които идват от Европа, т.е. – според тях – от католическия и протестантският свят. Но изглежда, че много силната начална съпротива постепенно леко омеква.

Що се отнася до Зограф, за да има там живот трябва “духовен тил” - автентичен религиозен живот в самата България. Истината е, че за десетина години се забелязва определено оживление. Но досега всяко позатягане на части от манастира с гържвни или с частни средства е преди всичко политически или бизнес PR. Патриотарските среди у нас имат Зограф за идеален обект, с който

да си правят показни акции, или да уреждат свои си интереси.

Ако оставим днешния ден, огромен интерес представлява икономическата история на Атон. Там може да се тръгне в най-различни посоки. В последно време заедно с други историци (Надя Данова, Момчил Методиев) си дадохме сметка колко много документи от Света Гора са достъпни в България. Част от тях са свързани с контактите на манастира с българските институции и са се утаили в техните фондове. Други са копия на микрофилми, правени при кампанията по събиране на български исторически документи и архиви в чужбина през 70-те и 80-те години. Има пръснати документи из лични архивни фондове. Зограф може да бъде изучаван донякъде и от разстояние, което обаче в никакъв случай не е в състояние да замести работата на място. А ако се интересува от монашеската република в цялост, започват да възникват следите от всевъзможните и всепосочни проблеми: в отношенията между манастирите, между гръцки и славянски обитатели, между различни църковни йерархии (Патриаршията, Гръцката православна църква и пр.).... Исторически те най-често са свързани със спорове за собственост и/или с национални съперничества. Има насложени се отношения и с гръцката държава след Първата световна война, когато Атон окончателно минава под гръцки суверенитет. Да не говорим за по-далечното минало на Османската и Византийската империи. Изобщо, тук има научно изследователски програми за няколко живота.

Като заговорихме за богатство, има ли начин богатството да не послужи за съблазън? Особено когато се получава напрежение между обета за нестежание, даван от всеки монах и голямото богатство на манастира, който същия този монах обитава.

В момента в Света Гора има само общежитийни манастири. Последният идиоритмичен изоставя тази форма в началото на 90-те години на миналия век. Столетия наред идиоритмията е била приемана, с нейното признаване на частната собственост на монасите и съответното видимо имуществено разслоение между тях. Според сегашния устав на Света гора промяна може да става само в една посока – от идиоритмия към общежителност – или с други думи общежитийната форма изглежда циментирана занаят.

Колкото до изкушението, естествено не мога да говоря по лични наблюдения, но множество литературни източници твърдят, че то съществува независимо от формата на организация. Това, за което си даваме сметка минавайки през манастирите е, че управлението на тяхното стопанство е изключително ангажиращо. Да се смята, че по някакъв начин парите и имуществото могат да изчезнат от мисълта на обитателите им е неправдоподобно. Животът на манастира (потопен не само в натурално, но и в парично стопанство) ежедневно поставя въпроси, при които парите имат значение. Общността е принудена да мисли за тях. Не е ясно как би било възможно съвместяване на тази всеобхватна грижа с чисто духовните цели, без едното да влияе на другото. Мегаструктури като манастирите, особено пък заможните, няма как да излязат от императивите на икономиката, т.е. на парите, т.е. на изкушението. Нещо повече – самите мана-

стири са обект изкушение за външните стопански интереси, които имат много начини да ги включат в свои мрежи.

Друго е с исихастите, с пустинниците, които водят отшелнически начин на живот. При тях, разбира се, стопанските грижи тежат по-малко.

В скитовете и в келиите нещата на пръв поглед изглеждат по-опростени в икономически план. Попадали сме в много изолирани места, където се води съвсем примитивно земеделие. Но и всички те са свързани с манастира-майка, с гарения... Да не говорим, че самото заселване в скит предполага някаква лична инвестиция. Келията трябва да бъде наета, да се поддържа някак си стопанството. Начиът, по който се водят тези сметки е много интересен, но и трудно проничаем.

При срещите с други поклонници какви типажи срещате? Има ли някакви характерни разлики в поведението и присъствието на тези хора?

Наред с духовните лица, в Атон постоянно кръстосваш и общуваш с потока поклонници и посетители. Разлики между тях определено има. Гърците например, изглеждат привързани към определен манастир, при тях често има семейни традиции, а и по-домашно отношение към Света гора. Те са по-закомвени, няма да ги срещнеш по пътеките. Или директно отиват в своя си манастир, или се движат на кола (там има джип-такси, да ги наречем "маршрутки"). Пеша се придвижват посетители от Западна Европа, от Русия (усеца се напора на руското православие), от Румъния, дори японци. Това е и нашият принцип – да стъпи кракът навсякъде. Били сме в 20-те манастира, в госта от скитовете, изкачили сме върха Атон. Типичният западен (основно немскоезичен) посетител не е в истинския смисъл поклонник, тъй като повечето не са и ортодокси. (А почти винаги тревожен първи въпрос на монасите към чужденеца е именно дали е православен.) Но западните са много внимателни в общуването, открояват се с добрата си предварителна подготовка.

А наред с типологията на пребиваващите има и типология на поклонническата литература, към която някак естествено се обръщаш след като веднаж си бил там. Стара е традицията на поклоннически пътеводители, които най-вече изброяват маршрути и преразказват преданията за манастирите. Това което можеш да прочетеш в днешните пътеводители ще го прочетеш и в тези от 16 век – за мощите, чудесата, чудотворните икони, създаването на манастира. Ще видиш дори и гравюри (както например в пътеписите на Василий Г. Барски от средата на 18 в.), на които са същите кипариси или детайли от пейзажа, с които се срещаш днес. Точно тази повторимост на преповтаряните разкази и на преоткриваните образи създава чувството за непоклатима вечност.

Но има и друг стил, типичен за 19 век и то особено за англичаните, тръгнали на своя „голям тур“ из Европа и Ориента, водени от любопитство и романтична изследователска страст. Очакванията им са били, че в Атон ще намерят съкровища от ръкописи на гревни автори, но едно от големите разочарования в

почти всички пътувания е, че това не се случва. Англичаните често се оплакват от невежеството на монаси, които не ценят и дори не познават ръкописните сбирки в манастирите си. Такъв е знаменитият случай с лорд Робърт Кързън, натъкнал се през 30-те години на 19 век на Четвероевангелието на Иван Александър (известно в Англия като *Евангелието на Кързън*). Отнасяйки го със себе си той всъщност го спасява, тъй като библиотеката на манастира "Св. Павел" по-късно изгаря. Не е случайно, че именно на острова (през 1990 г.) се появи дружеството "Приатели на Света Гора", замислено от големия византинист Стивън Рънсимън и поддържащо аристократично-просветителски интерес към Атон. (Единбургският херцог и принц Чарлз са негови почетни членове, а Чарлз посещава ежегодно "Ватопег").

Има и трети, изключително интересен тип пътеписи, отразяващи "гражданския" поглед на посетилия Света гора нито с верска, нито с научна мисия. Превъзходни образци отново са оставили англичаните, този път през 20 в. Текстовете на Робърт Байрън и Сидни Лох искрят от наблюдателност и дори от добронамерено чувство за хумор. За мен обаче върхът в този стил са впечатленията на Николай Благовещенски, издадени в пълен обем през 1871 г. (Наскоро Михаил Негелчев публикува извадки от тях.) За монасите някои пасажи на Благовещенски могат да звучат светски, но мисля, че впечатляващо тънките му наблюдения са най-доброто свидетелство за искреното и толерантно учудване на светския човек, попаднал на полуострова, за убягващите допирни точки между неговото и чисто религиозното мислене...



Рафаело, XVI в.

Д-р Брурия Битън-Ашкелони е преподавател в Хуманитарния факултет на Университета в Иерусалим от 1999 г., а от 2005 г. е декан на Катедрата по сравнително изследване на религиите в него. Специализирала е гръцка патристика в Сорбоната (1986 – 1991), както и в Ориенталския институт на Университета в Оксфорд (1997 – 1998). Основните ѝ интереси са свързани с историята на поклонничеството през Късната античност и неговата връзка с монашеството. Представената тук статия е част от увода към нейната книга *Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity*, The University of California Press: Berkeley, Los Angeles, 2005.

Брурия Битън-Ашкелони

ПОКЛОННИЧЕСТВОТО ПРЕЗ КЪСНАТА АНТИЧНОСТ

Сирийският учен от XIII век Григорий Бархебрей¹ обобщава по следния начин дгузнанното отношение на християнството към поклонничеството до Иерусалим: „Съществуват две противоположни мнения за почитанието на светия град в Иерусалим. Едното е споделяно от образованите и начетени хора, които не го смятат за необходимо. Друго е мнението на обикновените хора, които го намират за подходящо”. По-нататък Бархебрей обяснява, че „истинските отшелници и учените доктори се стараят да пътуват само до „горния Иерусалим” (Гал. 4:26)... Те са готови да се покланят на Бог, който е дух, по духовен начин (Йоан, 4:24)”². През Средновековието това мнение се утвърждава в западното християнство и е обобщено от Джефри от Вендом³ в едно писмо до абата на манастира Мармутие, който планира да посети Иерусалим: „Апостолическият престол насърчава пътуването до Иерусалим за светските хора, но го забранява на монасите... Затова и ние не трябва да се отклоняваме от пътя на нашето призвание, като предприемаме пътуване до Иерусалим”⁴.

Редица учени са се опитвали по много сходен начин, като цитират същите биб-

¹ Григорий Бархебрей (Gregory Barhebraeus, 1226 – 1286) – яковитски сирийски историк, лекар, философ и теолог (б.пр.).

² Йоан 4:24: „Бог е дух: и тия, които Му се покланят, трябва да се покланят с дух и с истина”.

³ Джефри от Вендом (Geoffrey of Vendôme, 1093 – 1132) – френски бенедиктински монах, писател; кардинал (б.пр.).

⁴ Geoffrey of Vendome, Letter 21, PL 157:162b-c

лейски пасажи и използват същата терминология, да обяснят противоречието между изразената в Новия завет позиция за свещеното пространство и практиката на поклонничеството през Късната античност. Без съмнение Бархебрей и Джефри от Вендом изразяват преобладаващото мнение за поклонничеството сред християнските мислители и монашески ръководители на Изток и на Запад през Средновековието. Но християнските текстове от Късната античност не говорят за съществуването на такова ясно разграничение в нивата на религиозно поведение през този период. Отнасянето на това противоречие назад във времето към Късната античност ще доведе до погрешно обяснение на този спор и до грешен прочит на цялата история на християнското поклонничество през Късната античност. Някои историци приемат дебата сред християните от този период като спор между интелектуалците за един простонароден религиозен феномен и по този начин те смятат, че изразените от християнските мислители резерви към поклонничеството представляват отричане на религиозно поведение, допустимо само за обикновените хора. Но откакто Арналдо Момилиано написа известната си мисъл, че „в моето търсене на простонародната религия през Късната античност стигнах до извода, че тя не съществува“, вече не е възможно да се говори за противоречие между простонародната и елитарната религия през Късната античност⁵. Редица други изследователи, от Питър Браун до Аверил Кемерън, Дейвид Самран и гр., отхвърлиха или поставиха под въпрос коректността на едно такова разграничение. Основният спор се концентрира около смисъла на термина „простонародна религия“. Ако под него се разбира религията на светските или на обикновените хора, това разграничение не може да бъде валидно за поклонничеството през Късната античност, защото такива пътувания до свети места, гробници на мъченици или свети мъже извършват представители на всякакви социални групи. Повечето от известните ни хора от Латинския запад, посетили Светите земи в Палестина през IV и V век, принадлежат именно на аристократичния или учен елит⁶. Изворите показват, че интелектуалци като Йероним, Григорий Нисийски, Василий Кесарийски, Паулин от Нола, Оросий и много други извършват поклоннически пътувания до близката околност или отвъд нейните граници, наред с обикновените хора. А и аз не знам за съществуването на извори от Късната античност, които да твърдят, че тази практика е подходяща само за обикновените хора, докато през Средновековието това твърдение намира широко разпространение. Това не означава, че ранните християнски текстове отричат съществуването на концепцията за „простата вяра“, изповядвана от голяма част от обикновени християни. Но дори автор като Ориген, който е добре запознат със съществуването на простата вяра и разграничава нейните носители като ясна категория в Църквата, която се отличава с липсата на ученост и ограничена интелектуалност, категорично отхвърля идеята за разделянето на християнството на две отделни класи. Като учител, той постоянно се сблъсква с тази реалност и по-скоро се стреми да достигне до обикновените хора и да направи достъпни за тях християнските доктрини, защото смята, че тези хора

⁵ A. Momigliano, *Popular religious beliefs and the Roman Historians*, in *Popular Beliefs and Practice*, ed. by G. J. Cumming and D. Baker, *Studies in Church History* 8 (Cambridge, 1971), 18.

⁶ Такива са например Мелания Стара, Руфин, Паула, Фабиола, Мелания Млада и мнозина други. Важно е да се отбележи, че ние не знаем нищо за интелектуалния или социалния кръг на известния на Запад Поклонник от Бордо (333 г.).

също могат да достигнат до Бог⁷. Сходна позиция през IV век споделя и Григорий Назиански, който също не омаловажава религията на необразованите хора⁸. (...)

Въпреки че идеята за простата вяра съществува в религиозното съзнание на християнските автори от Късната античност, тя не води до раждането на концепцията за съществуването на простонародната религия. Би било грешно споровете за християнското поклонничество от този период да бъдат обяснени с напрежението между простонародната и установената религия, каквито опити са правени от някои изследователи. Този спор е много повече резултат от напрежението между местните обекти на поклонение, от една страна, и Иерусалим, от друга, както и от по-дълбокото противоречие между земното пътуване за среща с божественото и духовното пътуване към вътрешното пространство. (...)

Затова предлагам да се откажем от термина простонародна религия, когато става дума за поклонничеството през Късната античност. Веднъж освободени от това ограничение, пред очите ни се разкриват разнообразни мотиви и противоречия, които водят до възникването на различните подходи на християнските автори към поклонничеството. Намирам за по-подходящо този проблем да бъде разгледан от гледна точка на религиозната идентичност и като дебат, в който централно място заема въпросът за срещата със свещеното, който се развива в едно общество, което е в процес на формиране на своята идентичност⁹. (...)

Исходната точка на това изследване е допускането, че християнското поклонничество през Късната античност – независимо дали става дума за поклонническо пътуване до свят човек, до гробницата на мъченик и светец или за пътуване до Светите земи в Палестина – е израз на един сходен в същината си религиозен феномен, появил се в християнското общество през III и IV век. Това означава, че свещената същност на всички тези обекти за поклонение е станала ясна и достъпна за всеки, който се стреми да получи достъп до светостта чрез виждане и докосване до тези различни центрове на йерофания и кратофания. Божественото присъствие е близко и достъпно в тези свещени места. (...) Въпреки че видовете поклонничество лесно могат да бъдат разграничени като терапевтично, съзерцателно, интелектуално, покаяно и местно или централно, същинската цел на всяко едно пътуване е една и съща – виждането и докосването на свещеното. Образът на свещеното създава и опита на поклонника, визуалната страна на свещеното е израз на религиозна и политическа власт. Тези кратофанични и епифанични измерения на поклонничеството могат да обяснят напрежението между достъпност и затвореност, характерно за Светите земи в Палестина през този период. Различните типове поклонничество се разграничават и чисто терминологично, което намира израз в употребата на глагола *adorare* или *προσκυνεῖν* при посещенията на свети места или на глаголите *honorare* и *τίμειν*, когато обект на поклонение са мъчениците, и това разграничение ясно

⁷ Origen, *Contra Celsum* 7.46 (ed. P. Koetschau, GCS 3, Leipzig, 1899).

⁸ Gregory of Nazianus, *De vita sua* 1225-31, ed. and transl. C. White, *Gregory of Nazianus: Autobiographical Poems* (Cambridge, 1996), 100-101.

⁹ По въпроса за християнската идентичност във връзка с дискутирания тук въпрос виж: R. Markus, *The End of Ancient Christianity* (Cambridge, 1990).

се разбира от християнските мислители, които по този начин изразяват своята чувствителност към този вид поклонничество¹⁰. (...)

Мнозина изследователи вече са отбелязвали, че през IV век терминът поклонничество далеч не е ясно дефиниран. В литературата на гръцки, латински или сирийски език от първите векове на християнството не съществува термин, който да обозначава поклонничеството или поклонника, такъв термин не съществува и в агиографските творби от прага на IV век. През първите векове терминът *peregrinatio*, от който по-късно произлиза думата „поклонничество“ (*pilgrimage*), все още няма религиозен смисъл и едва по-късно той е натоварен с такова съдържание и почитание. Само няколко ранни източника употребяват термина *peregrinatio* в смисъл на поклонничество, а най-ранният извор, в който терминът е употребен в този смисъл, е *Житието на св. Мартин*, написано от Сулпиций Север около 397 г.¹¹ Паулин от Нола нарича *peregrini* поклонниците, които се стррупват около гроба на св. Феликс¹². Но *peregrinatio* не е обичайният термин, с който той обозначава поклонничеството. Паулин от Нола, подобно на много други, употребява термина *peregrinus* в неговото много по-популярно значение на чужденец, а с *peregrinatio* обозначава съответното състояние на отчуждение¹³.

Макар терминологията за поклонничеството да остава неразвита и да се избистря сравнително късно през Късната античност, никои не поставя под съмнение, че през втората половина на IV век поклонничеството до Палестина се е превърнало в установена традиция в християнския свят¹⁴. Към 380 г. поклонничеството е описано като широко разпространена практика от Егерия и Йероним. Изследователите все още спорят за началото и произхода на тази практика. До нас са достигнали само откъслечни свидетелства за пътуванията до Палестина от времето преди император Константин. Най-ранният известен пътешественик е Мелит от Сардиния, който през втората половина на II век пристига в Палестина, за да види „местата, където (това) е било проповядвано и създавано“¹⁵. Евсевий, който споменава това пътуване, не му придава смисъл на поклонничество, защото целта му изглежда е била намирането на точен кодекс на книгите на Стария завет. Александър от Кападокия, по-късно епископ на Иерусалим, пристига в града през 210 г. с цел „молитва и проучване на тези места“¹⁶. Това пътуване вече има ясно изразени интелектуални и религиозни мотиви. Йероним съобщава и за Фирмилиан, епископ от Кападокия, който посе-

¹⁰ За това терминологично разграничение виж важната дискусия, описана от Maraval, *Lieux saints et pelerinages d'Orient*, 145-6.

¹¹ Sulpicius Severus, *Vie de saint Martin* 25.1 (ed. and trans. J. Fontaine, SC 135 [Paris, 1969]:1047).

¹² Paulinus of Nola, *Carmina* 26. 387-88 (CSEL 30:260). Този извод противоречи на мнението на Zacher (*Curiosity and Pilgrimage*, 46), според когото поклонниците започват да бъдат наричани *peregrinus* едва през XI век.

¹³ Paulinus of Nola, Ep. 29.10 (CSEL 29:257), където по отношение на Мелания Стара, която живее в Иерусалим, употребява *in corporare peregrinaretur*.

¹⁴ Трудно ми е да се съглася със Cyril Mango (*The Pilgrims Motivation*), който въз основа на тази неясна терминология изказва мнението, че в раннохристиянския период поклонничеството се превръща просто в „нещо за правене“, като по този начин отхвърля ясно изразената в изворите мотивация на поклонниците.

¹⁵ Eusebius, HE 4.26.14.

¹⁶ Ibid., 6.11. 1-2.

тил Палестина, за да проучи светите места¹⁷. Не можем да сме сигурни дали Йероним коректно предава мотивите на Фирмилиан, или му приписва вече наложилите се като обичайни по негово време. Пионий, съвременник на Ориген, е друг пътешественик, чието име често се споменава в подобен контекст¹⁸. От тях само мотивите на Александър от Кападокия и Фирмилиан се вписват в дефиницията за поклонничество, използвана в това изследване и затова те могат да бъдат характеризирани като поклонници в тесния смисъл на думата.

Редица изследователи приемат тези пътувания за същинско поклонничество и по този начин поставят началото на поклонническите пътувания до Светите земи през втората половина на II век. Други споделят мнението, че въз основа на тези ограничени данни трудно може да се направи заключение за съществуването на поклонничество като модел за религиозно поведение сред християните през този ранен период преди приемането на християнството за официална религия на империята.

С ограничени данни разполагаме и за възприемането на тези места в Светите земи, които са свързани с живота на Иисус. В средата на II век Юстин Мъченик споменава Витлеемската пещера и по всичко изглежда, че по същото време се появява и традицията, свързана с пещерата в Елеонската планина, откъдето Иисус се е възнесъл на небето¹⁹. Евсевий е запознат с тази традиция още преди времето на император Константин, за което свидетелства неговото съчинение *Demonstratio evangelica*, където той споменава, че това място е посещавано от християни от цял свят²⁰. Допълнителни данни за почитанието на тези места в Иерусалим Евсевий дава в неговия *Onomasticon*, написан около 293 г. „Гетсиманската градина, където Христос се моли преди страданията... Сега там се молят много вярващите“²¹. Но от съчинението *Onomasticon* става ясно, че Евсевий е слабо запознат с християнската география на Палестина през III век. Независимо от тези пропуски съчинението на Евсевий трябва да бъде разглеждано в по-широк контекст – този на ранния интерес на Евсевий към Св. писания във връзка с подготовката на неговия азбучен показалец към Евангелията, което намира израз в техническия му интерес към Св. писание, а не към нови богословски подходи или религиозни практики. От тази гледна точка *Onomasticon* представлява по-скоро „помощ за екзагета“, отколкото пътеводител на поклонниците. Тук е необходимо да напомним, че *Onomasticon* е четвъртата част от по-голяма творба, началните три от която са изгубени – първата е гръцки превод на юдейските имена от Библията, направен за тези, които живеят извън Палестина; втората представлява описание на географската карта на гревна Иудея, съгласно разделението на територията между 12-те племена на Израил; а третата е планирана като описание на гревния Иерусалим и на Храма. Съдържанието на това съчинение говори за появата и важността на библейската география за християнските учени и това е фактор с огромно значение за формирането на

¹⁷ Jerome, *De viris illustribus* 54 (ed. E. C. Richardson, TU 14 [Leipzig, 1896]).

¹⁸ Martyrium Pionii 4 (ed. H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs* (Oxford, 1972)).

¹⁹ Justin Martyr, *Dialogus cum Tryphone Iudae* 78 (ed. E. J. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten*, 2nd ed. [Göttingen, 1984]).

²⁰ Eusebius, *Demonstratio Evangelica*, 6.18.23.

²¹ Eusebius, *Onomasticon* 74.16-18.

свещения християнски пейзаж в този регион след IV век и постоянен извор на конкуренция между християни и юдеи в Палестина.

Учените обясняват по различен начин ограничените данни за поклонничеството и за Светите земи в Палестина от II и III век, като някои от тях изтъкват като причина политическата нестабилност в Палестина през първите векове. Слабост на това твърдение е, че то пренебрегва мнението на Новия завет по отношение на свещените пространства и особено по отношение на земния Иерусалим, а и защото ранното християнство няма териториално измерение, тъй като то се стреми да разпространи религията в цялото ойкумене, без да се съобразява с географските граници. Нов нюанс към този аргумент внася Марсел Симон, който обяснява липсата на поклонничество в ранното християнство, от една страна, с политическата нестабилност в Палестина през първите векове, а от друга, с това, че Новият завет отхвърля идеята за съществуването на свети места, като реакция срещу идолизиранието от юдеите на Храма в Иерусалим²². Тези ограничени данни обаче имат предимно регионален характер и не дават достатъчно сведения за момента, в който възниква и добива популярност в християнската мисъл и практика концепцията за светите места²³; тези данни говорят повече за началото на дълъг и постоянен процес на локализиране на християнските вярвания и за ремоделирането на християнския пейзаж в Палестина. Историята на някои от култовите места в Палестина представлява изумителен пример за трудния път, който изминават библейските разкази от християнската колективна памет до местата, където те накрая са локализирани. Този процес е бабен и несигурен и може да бъде наблюдаван също и извън Палестина – така например по отношение на Мала Азия, където през II век Монтан твърди, че градовете Пепуза и Тимион във Фригия са местата, където ще стане Второто Христово пришествие. Монтан дори променя имената на тези два незначителни града на Иерусалим и изразява желанието си там „да се събират хора от целия свят“²⁴. Християните продължават още дълго време да произвеждат такива ментални карти, с което може да се обясни феноменът на възпроизвеждане на светите места, особено на Иерусалим, в различни градове на Запад, особено през Средните векове²⁵.

В опита си да намери отговор на въпроса кога и как се появява почитанието към християнските свети места в Палестина, Джоан Тайлър в своето изследване *Християните и Светите места* напълно основателно отхвърля мнението на Белармино Багати и Емануел Теста, според което началото на почитанието на светите места в пред-Константиновата Палестина е поставено от юдео-християнските секти. Но тя достига до крайното заключение, че християнските Свети земи през IV век се появяват в резултат на дейността на император Константин и на неговата майка Елена в Палестина: „По времето на Константин Църквата изведнъж започнала да се концентрира върху земното; божествената същност започнала

²² Simon (*Les pelerinages dans l'antiquité chrétienne*, 97) се позовава на Йоан 4:21-22, Еф. 2:20-22 и Гал. 4:11.

²³ Wilkinson (*Jewish Holy Places*, 44) заключава: „Тези данни не доказват съществуването на поклонничеството, но те дават основание за заключението, че този обичай е съществувал дълго преди управлението на император Константин.“

²⁴ Eusebius, HE 5.18.2

²⁵ G. G. Stroumsa, *Mystical Jerusalems in Jerusalem*, ed. Levine, 349-70.

да бъде свързвана с конкретни материални места и да почива в предмети, които биха могли да бъдат пренасяни²⁶. На края на своето изследване Тайлър заключава, че „Константин внася в християнството езическата концепция за светостта на конкретни предмети и места“²⁷. Гигантските строителни проекти на император Константин действително играят важна роля за появата на свети места върху цялата територия на империята и стимулират процеса на християнизирването на Палестина. Целта на тази инициатива, в която се пресичат политическа мощ, географско разположение и религия, е да демонстрира и разшири властта на императора, като същевременно тя очертава контурите на новия християнски пейзаж (както на Запад, така и на Изток). Би било обаче наивно да се смята, че подобна радикална промяна в религиозните нагласи и практика – които очевидно представят отклонение от мнението в Новия завет за светите места – може да се случи „изведнъж“ и в резултат на дейността на един човек, дори и той да е император и „приятел на всемогъщия Бог“²⁸. Изследователите често преувеличават ролята на Константиновите строителни проекти в Светите земи за формирането на християнската концепция за светите места. Така например Джонатан З. Смит заявява категорично: „Константин за пръв път създава християнските свети земи... Този процес, започнат от Константин с власт и богатство, е подпомогнат от писатели като Евсевий, които с думи създават Светата земя“²⁹. Евсевий сам създава това грешно впечатление със своето съчинение *Животът на Константин*. Макар че той приписва на Елена инициативата за изграждането на църквата „Рождество Христово“ във Витлеем и на църквата на Елеонската планина, той отдава на император Константин основната заслуга за тези големи събития³⁰, като го представя като вдъхновител и инициатор за изграждането на църквата „Св. Възкресение Господне“ (Гроба Господен) и описва как той концентрира своята енергия върху Светите земи. Евсевий обаче не споменава сходните строителни инициативи, развити на Запад. Учените често са отбелязвали, че в *Живота на Константин* Евсевий пропуска да спомене доста неща и само може да се допусне, че тъй като живее в Кесария, той не е разполагал с достатъчно информация за Константиновите начинания на Запад. А и трябва да се напомни, че целта на Евсевий да представи своя герой като автор на велики дела, дава основание на някои изследователи да оценяват съчиненията му като „експеримент в агиографията“ или „стилизирано похвално слово“, макар и други да акцентират върху неговия апологетически тон. Припомнянето на целите на Евсевий няма за цел да подцени влиянието на имперската активност в Палестина по времето на Константин. Отделен въпрос е обаче дали чрез тази активност може да бъде обяснена появата в християнското съзнание на концепцията за свещените пространства и за Светите земи. Въз основа на изследването на Робърт Уилкен *Земя, наречена Свята* може да се направи заключението, че този процес не може да бъде обяснен само с активността на един „приятел на Бог“ и на неговия агиограф или житописец. Уилкен приема, че след откриването на гроба Господен Евсевий е „първият, който

²⁶ Taylor, *Christians and the Holy Places*, 314

²⁷ Ibid., 308, 331.

²⁸ Eusebius, *Vita Constantini* 1.3.

²⁹ J. Z. Smith, *To Take Place: Toward Theory in Ritual* (Chicago, 1987).

³⁰ Eusebius, *Vita Constantini* 3. 41-43.

осъзнава дълбоката промяна, която се случва в богопочитанието по негово време, и така поставя основата на християнската идея за Света земя³¹, но той също така внимателно проследява процеса на формирането на концепцията за християнските Свети земи и отдава значение на фундаменталната роля, изиграна в този процес от поклонниците и монасите от юдейската пустиня през VI век³².

Въпреки това учените продължават да обсъждат въпроса за произхода на концепцията за свещеното пространство и на християнското поклонничество. Джон Уилкинсън предлага нов подход по този въпрос, като твърди, че още през първи век в юдаизма съществува култ към библейските личности. Той се позовава основно на *Житие на пророците*, която той приема за юдейска творба, писана около 50 г., и настоява, че християнското поклонничество представлява продължение на юдейското. Дейвид Сатран в своето изследване *Библейски пророци във византийска Палестина* убедено твърди, че това „житие се вписва изцяло в ранновизантийската християнска традиция“³³. Ако заключението на Сатран е правилно, то поставя под въпрос тезата на Уилкинсън. Уилям Хорбъри в своята задълбочена статия *Култът към Христос и култът към светците* повтаря аргумента на Уилкинсън, но отива по-далеч, като обосновава това твърдение с множество цитати от Стария и Новия завет, както и с апокрифни и рабинически текстове. В сравнение с Уилкинсън и други изследователи той много по-убедително твърди, че юдейските текстове съдържат данни за съществуването на възпоменание на мъртвите в периода от Втория храм до късната Римска империя. По този начин Хорбъри насочва вниманието към подобието на култа към светците в юдаизма през този период и настоява, че юдаизмът играе важна роля за развитието на този култ, без да отрича неговите гръцки и римски корени. Но Хорбъри защитава съществуването на възпоменание към мъртвите в юдаизма, като се позовава основно на библейски пасажи, които невинаги насочват към съществуването на такъв култ³⁴. Това не означава да бъде подценявано значението на гробниците на праведните, на патриарсите и на други личности от юдейската литература, което е посочено от Хорбъри, а и от други изследователи. Но като твърди категорично, че през Античността юдеите са се събирали около тези гробници, за да почитат мъртвите, Хорбъри не дава достатъчно доказателства за своите обобщения, защото този факт все още не означава, че тази религиозна практика е била твърдо установен модел за почитание в юдейското общество. Необходимо е обаче да бъде отбелязано, че в нашите източници изключително рядко се споменава свидетелството, според което Калев посетил гробницата на Патриарсите в Хеброн, за да търси тяхното застъпничество³⁵. Според мен на този етап на изследователската работа трудно може да се защити твърдението за наличие на ясно очертан култ към светците в юдаизма. А и трябва да се припомни, че през IV или V век християните свързват произхода на култа към светците с езически ритуали, което намира израз в християнската апологетическа литература, чиито

³¹ Wilken, *Land Called Holy*, 81.

³² Ibid., 166-72.

³³ Satran, *Biblical Prophets in Byzantine Palestine*, 120.

³⁴ Виж например W. Horbury, *The Cult of Christ and the Cult of the Saints*, *New Testament Studies* 44 (1998).

³⁵ Цитирано Ibid., 455-56.

стремеж е да защити тази практика, като разграничи този култ от езическите традиции. От друга страна, в християнското религиозно съзнание от IV и V век не можем да открием никакво сходство с юдейското възпоменание на мъртвите. За Августин, Амвросий или Теодорит Кирски най-важно е християнският култ към мъчениците да бъде разграничен от езическите традиции. Няма доказателство подобно усилие да е правено по отношение на юдейския култ, което е и косвено доказателство за неговото ограничено влияние. Тъй като наличните извори не доказват категорично съществуването на юдейски култ към светците през раннохристиянски период, на мен ми се струва излишно култът към Светите земи в Палестина или култът към мъчениците да бъде обясняван с юдейската традиция. Значително по-обещаващо според мен е да бъде обърнато внимание върху процеса на развитие на тези практики и върху препятствията, които те трябва да преодолеят, докато се наложат в християнската традиция.

Как тогава се е появила и развила концепцията за свещеното пространство в християнството? Основните етапи на това развитие са представени от Робърт Маркус в неговата книга *Краят на античното християнство* и в статията му *Как едно място на земята се превръща в свято*³⁶. Според него култът към мъчениците е средството, чрез което е създадена мрежата от свети места³⁷. Като отхвърля допускането на Елиаде, че всички религии притежават свои свети места, Маркус акцентира върху липсата на такава концепция в ранното християнство и предлага на култа към мъчениците да се гледа като на първата стъпка към християнската свещена география³⁸. Така той очертава процеса, който започва от свещеното време, преминава през почитанието и възпоменанието на мъчениците и достига до създаването на свещената топография. Подобно заключение изглежда напълно оправдано, като се има предвид, че култът към мъчениците съществува както в Египет, така и в Палестина, и то още преди император Константин. Но това все още не дава отговор на централния въпрос – дали появата в християнското съзнание на идеята за свещено място в пространството, формирано отначало под въздействие на култа към мъчениците, има въздействия и върху местата, свързани с живота на Иисус? Следвайки Маркус, може да бъде направено следното просто заключение: култът към мъчениците до голяма степен проправя пътя за култа към светите места в Палестина.

Описанието на основните стъпки в това развитие все още не говори всичко за този процес. Всеки опит един от компонентите да бъде отделен от останалите като най-важен фактор за формирането на концепцията за свещеното пространство в християнството и на култа към светите места крие риска това развитие да бъде описано некоректно, защото картината е доста сложна, отколкото изследователите са си представяли до момента. Макар аз също да нямам категоричен отговор на въпроса за произхода на този феномен, съм склонна да гледам на този процес като на много сложен и еволюционен. Затова и не смятам, че този феномен се появява в резултат на революцията

³⁶ Markus, *End of Ancient Christianity*, 139-55.

³⁷ Ibid., 142.

³⁸ R. Markus, *How on Earth Could Places Become Holy? Origins of the Christian Idea of Holy Places*, J ECS 2 (1994).

на император Константин или само под въздействието на юдейски или езически влияния. По-скоро виждам неговата поява като резултат от развитието на различни, включително и по важност, фактори, които играят важна роля в средиземноморските общества. Според мен по-голямо внимание трябва да бъде обърнато на местните култури и на техните проявления през Късната античност. Не по-малко внимание трябва да бъде обърнато на един важен фактор, който изиграва решителна роля за появата на идеята за свещено пространство през Късната античност – възникването на колективната памет на християните, за което говори Морис Халбвакс (Maurice Halbwachs) в неговата *La topographie legendaire des Evangiles en Terre Sainte*. В тази книга, която досега не е получила полагащото ѝ се внимание в дебата за формирането на християнската свещена топография, Албвакс разглежда бавния и дълъг процес на свързването на разказите от Новия завет и апокрифите с конкретни места, който е и тясно свързан с християнизацията на империята. Така например Галилея, която е регион, населен с юеи, въобще не попада на картата на поклонниците през Късната античност. Назарет е добър пример в това отношение – разказите на първите поклонниците говорят, че градът, в който Иисус прекарва своето детство, въобще не привлича тяхното внимание. Поклонникът от Бордо въобще не посещава града и нямаме доказателства Егерия да го е направила³⁹, докато Паула, по сведението на Йероним, действително посещава Назарет и бързо преминава през него (*cito itinere percussurrit Nazareth*)⁴⁰. По всичко изглежда, че през IV век на това място не е останало нищо, което да е свързано с миналото, и то е описано от Евсевий само като малко село⁴¹. Едва към края на VI век някои разкази от апокрифите са локализирани в този град. Бавното налагане на това място на картата на свещената християнска топография, по всичко изглежда, може да бъде обяснено със значимото юдейско присъствие в Галилея през византийския период, което се отнася напълно и за Назарет през VI век. В този контекст строителните проекти на Константин в Палестина трябва да бъдат разбрани само като средство, чрез което християнските разкази са свързани с конкретното място, а не като първоизточници на концепцията за свещеното пространство. Това може да обясни защо Албвакс започва своята книга с анализ на съчинението *Itinerarium Burdigalense*, написано през 333 г., по времето на император Константин, чиято цел, според неговия автор, е да бъде свидетелство за трансформацията на империята. Очевидно свързването на съществуващите разкази с монументални доказателства, което отразява процеса на локализиране на християнската колективна памет и насърчава чувството за колективна идентичност чрез видимото, не се ограничава само в Палестина. Но това все още не дава отговор на въпроса какво е мнението на християнските интелектуалци за широко разпространената практика на поклонничеството, която според Новия завет не е задължителна за вярващите.

Превод: Момчил Методиев

³⁹ Назарет е споменат само в текст на Петър Дякон: виж. Wilkinson, *Egeria's Travels*, 193.

⁴⁰ Jerome, *Ep.* 108.13.

⁴¹ Eusebius, *Onomasticon*, 138.24-140.



Рафаело, XVI в.

Отец Петко Вълков

ПОКЛОННИЧЕСТВОТО

Всеки вярващ, поне малко напреднал с вярата, знае, че връзката му с Бога не е зависима от конкретно място. Когато самарянката попита Исус „в тая планина или в Иерусалим трябва да се покланяме“, той отговори: „Нито в тая планина, нито в Иерусалим ще се поклоните на Отца, но истинските поклонници ще се поклонят на Отца с дух и истина“ (Йоан 4, 19-24). Вярно е, че пространството и времето, определени за Господа, не са абсолютизирани, но също е вярно, че човек се стреми по някакъв начин да отбележи светите места, свързани с явленията Господни, да ги индивидуализира като места – цел, към която се отправя, защото там може би Бог ще чуе просбите му. Става дума за феномен, бихме казали, за всяка религия и всяко време. Практиката на поклонничеството се е разпространила с бързина още в ранните зори на християнството. Първите поклонничества били, разбира се, до Иерусалим, до светите места, където верните се отправяли и се отправят, за да почувстват физически близостта до великата тайна Божия. В светилища се превърнали и местата, където вярата била засвидетелствана с кръвта на мъчениците, цел на поклонничества станали гробовете на апостолите, както и местата, свързани с живота, а по-късно с явленията на Дева Мария. С раждането и развитието на монашеството дори духовният живот на християнина придобил вида на едно вътрешно поклонничество, на един непрестанен *изход*, имащ за цел срещата с Бога.

Две са условията, които правят поклонничеството – да си решен да тръгнеш и да имаш цел, към която да се стремиш. Отправянето на път означава съгласие да поставиш в криза собствената си система за сигурност, собствения си имидж на праведен, зрял и почитан човек. Да вървиш означава да живееш историята като човек, който стана, за да прекъсне съня на безразличието, на затвореността и на отказа от промени. Така както блудния син от притчата, който, като дойде в себе си, каза: „Ще стана и ще уда при баща си“ (Лука, 15,18). А св. Василий Велики, коментирайки Псалм I, пише: „Път е името на живота, защото жив е този, който върви към целта“. Динамизмът на поклонничеството се състои именно в това, да осъзнаеш, да изживееш разстоянието между желаната цел за постигане и нейната реализация. Второто условие е целта – тя трябва да бъде конкретна, реална, място видимо, способно обаче да препраща към реалност отвъд обзримото, към нещо, което не е повече там. В светилището се събират в едно максималната конкретност и максимална способност за видимост не оптична, но със сърцето. Без цел и без памет човек не е преставал да се движи, но без тях никога нищо не е достигнал. Вървенето в компанията на толкова поклонници през вековете не би имало смисъл, ако то не поддържало жива привлекателността на една цел тайнствена – срещата с Този, чието лице привлича всички към себе си – Бога.

Една стара френска легенда разказва за самотен поклонник, който цял живот

търсил най-подходящото място за молитва. Бил посетил базилики, манастири, светилища, все свети места, предразполагащи към молитва, но навсякъде не преставал да се оплаква, че не успявал да се помоли наистина. Поклонникът се отправил към Рим, но и там нищо. Предприел пътуване и до Иерусалим, посетил Голгота и другите свети места, но и там все нещо не му позволявало да се концентрира в молитвата, било то любопитството, било то красотата на мястото или горещината, примесена с умората. Вечерта намерил гостоприемство в един малък манастир недалеч от Иерусалим и там поискал съвет от един стар монах къде да намери желаното молитвено място. Монахът отвърнал: „Защо не пробваш в сърцето на Отца?“. Поклонникът се завърнал в родния си град, след някой ден влязъл в църква и потънал така дълбоко в молитва, че се почувствал наистина заобиколен от Бога.

Обикновено светилищата, местата за поклонение, са на планина или в пустиня. Уединението помага за срещата ни с Бога. На планината Синай Моисей получи скрижалите със заповедите. От планината Кармил пророк Илия се издигна към небето. На планината Табор Иисус се преобрази пред апостолите. Планината е място за молитва. Гетсиманската градина бе на Елеонската планина, иерусалимският храм е издигнат на планината Сион. Повечето манастири са на планини. Далеч от разсейващия шум и изкушения, планината е символ на светостта, духовното въздигане и общение с Господа. Да станеш последовател Христов означава да Го следваш, да вървиш след него по пътя на Голгота, да се оприличиш с Него, да се освободиш от всичко, да се откажеш от това, което те забавя в изкачването по стръмното, означава да бъдеш на разположение, внимаващ за всяка дума и знак. Планината е дар за живот, но също и кръстен път, няма изкачване без моменти на трудност и болка.

И ето, нашата цел днес е именно тази, да почувстваме Бог около себе си. В това търсене – вървене из планината, освен правилата на планинарите има и едни духовни правила – съвети, които бих искал да ви предложа.

Първото от тях гласи: не бързай! Вървейки в планината, си даваш сметка по пътя на контраста, че в нашия свят, в нашето ежедневие, на работа или на училище липсва спокойствие и тишина. Обратно – има много бързване, искаме да имаме всичко, и то веднага. Това е валидно на материално ниво, но може би още по-видимо на духовно ниво. Духовната забързаност е нещо често срещано днес сред различни духовни течения, които предлагат да се освободим от тази добродетел християнска – търпението, с цел да достигнем до едно духовно изживяване лесно и бързо. Християнската молитва, ежедневната вяроност към четенето на Словото Божие предполагат да им дадем време и приемем с търпение дните на душевна празнота и формалност. За да вникнем в дълбочината на всяка реалност, която ни поднася животът, ние се нуждаем от спирки, от моменти на тишина и размисъл. Стоици километри не се изминават бързо. Така е и с живота. В своето пътуване към Иерусалим Иисус също не бързаше, а се спираше, за да почине, за да се моли, спираше с хората по пътя, с болните, които изцеляваше, без да подмине никого, не съществуваша други по-важни неща – оправдания. Изпълнението на Божията воля включваше неминуемо тази

добродетел – търпението.

Второ правило при изкачването на планината е мълчанието. Вървенето е повече вслушване, отколкото говорене, вслушване в себе си, в другите, в творението, в Бога. Не става дума за пълно мълчание. Но за нагласа към слушане. Първият половин-един час се говори, но после час подир час се върви заедно в мълчание, вслушвайки се в своя вътрешен глас или в този диалог с Господа, което е молитвата. Нека оставяме пространството за него и не изпълваме всичко с нашето знание винаги и за всичко. Не бързай да налагаш своите мисли, остави се да бъдеш инструмент в ръцете на Бога, готов да изпълниш всяка Негова воля. Нека запазим тишината в душите си, защото само така бихме чули Божия глас, защото само в нея зреят важните неща в живота – обръщането, жертвата, любовта. Философът би казал – без паузата между думите няма смисъл речта.

Третото правило е самотата. Не се страхувай да продължиш пътя си сам, пред лицето на земята, пред себе си, пред Бога. Знай, че има и други, които вървят заедно с теб, но че крачките, които правиш, че умората, която понасяш, са именно твоите. Свикнали да бъдем заобиколени с глъч и много хора, винаги в акция, не се ли опитваме така да заглушим или преместим във времето отговора на този вътрешен глас, на тази неудовлетвореност, и докога ли ще издържим, без да останем насаме със себе си, без да направим крачката. Ужким търсим срещата с Бога, но чуем ли стъпките Негови, не бързаем ли да се разсеем с нещо друго, пък било то и полезно, не се ли крием като Адам между дърветата в градината райска. Често не стигаме до тази близост на думи желана, защото тя води със себе си отговорност, разкаianie, слабост, промяна. А промените пречат, разбъркват винаги нашите мисли, под съмнение поставят нашата сигурност. В крайна сметка страхът от самота маскира един друг страх – страха от промени, от радикални решения, взети в първо лице.

Четвъртото правило е усилието. Вървейки, ти започваш да чувстваш умората. И ето, идва изкушението да си кажеш „не мога повече“, да се предадеш и вземеш колата, да избереш удобството и бързината, да избереш сигурността пред риска, пред трудността, пред кръста. Но знай, че понякога е добре да се изгубиш в планината, да спиш на земята. Човешкият дух се пречиства само с усилие. Без Голгота не би имало Възкресение. Не се страхувай от кризите, които разтърсват душата, но от инертното безразличие, което ти казва „наред ми е всичко“.

И ще завърши с едно пето правило. Това на умереността. Въпреки че чистият въздух и движението ти отварят апетита, на планината не трябва да си сит прекалено, добре е да чувстваш лек глад. Не става дума за мазохизъм, но за господство на духа, за готовността да споделиш с другите и това малкото, което знаеш, което си.

Архимандрит Василий Гоникакус

СВЕТА ГОРА И ЕВРОПЕЙСКАТА ОБШНОСТ

Намираме се в Люксембург, в сърцето на Европа, която се бори за постигането на обединението на народите. Едновременно с това се намираме недалеч от бившия Съветски съюз, който се разпадна преди известно време, без да постигне целта, която преследваше – обединението на народите, които влизаха в него. Спонтанно се поставя въпросът: нима Света гора, като своеобразна хилядолетна република, съставена от монаси, които идват от различни места и страни, може да ни каже нещо за гореспоменатите събития – разпадането на Съветския съюз и подготвеното обединение на европейските народи?

Мога да ви кажа как е организирана тази хилядолетна монашеска република. Мога да ви кажа, че става въпрос за двайсет манастира с манастирски пристройки на тяхната територия, килии, скитове и исихастирии. Всеки манастир е самоуправляващо се тяло. В Карея – столицата на Света гора, се намира Свещеният кинотис, който е съставен от 20 представители на 20 манастира. Свещеният кинотис, като висша административна поместна власт, се занимава с проблеми от общо естество. Решенията му са задължителни за манастирите.

Всичко това е ясно и разбираемо. Но не в това се състои тайната на силата, която крепи Света гора повече от хиляда години. Всичко това са тварни и човешки форми на управление. Уникалното и особеното, което крепи живота на Света гора, е почитта към човека, което произтича от правилната вяра и преживяване на събитието на Въплъщението на Бог Слово и възможността за обожение на човека.

О. Пигаи казва: „Състоянието, до което е стигнала и се намира нашата цивилизация, означава, че е станала някаква богословска грешка“. Силата на Света гора се намира именно в православната вяра, в това, че там не е станала богословска грешка.

И така, Света гора е място, където човек биwa почитан. Дава се приоритет на човека и неговото спасение, а не на ефективността на делата му в света.

Но да почиташ човека не е нещо толкова просто. Човекът е нетърпимо, претенциозно и ненаситно същество¹. Той иска много неща. И всичко да му дадеш, целия свят да му подариш, пак няма да е доволен. И с право се казва: „защото каква полза за човека, ако придобие цял свят, а повреди на гушата си? Или какъв

¹ По думите на св. Николай Кавасила „Понеже жаждата на човешките души се нуждае от безпределна вода, а вселената е обозрима“. („Ἡ γὰρ τῶν ἀνθρώπων ψυχῶν δίψα ἀπείρου τινός δεῖται ὕδατος, ὃ δὲ κόσμος πεπερασμένος“.)

откуп ще даде човек за гушата си?” (Мат. 16:26).

Трайно преодоляване. Всичко стана ново

Човек търси трайното пътуване и напредване. Той иска да се освободи от него-имъка, злобата, невежеството. Ако стигне – доколкото е възможно – до добродетелта и знанието, не намира покой. Исква да продължи по-нататък. И вижда, че неговите изисквания и пориви превишават неговите сили и природата.

Но има една сила, която се намесва в последния момент, действа спасително и му дарява невъзможното.

Когато накарал св. ап. Павел да говори за себе си, той открил своята тайна с думите: „Зная един човек в Христа, който преди четиринайсет години... беше грабнат и отнесен до трето небе” (2 Кор. 12:2).

Той не се е възнесъл на трето небе със собствени сили, а е бил грабнат. Сам той е станал „в Христос” – подчертаваме това „в Христос” – достоен да бъде грабнат. Сигнал е до това състояние.

Този път съществува и в живота на хората. Цялата борба в Стария завет, на пророците, на праведниците, завършва в Света Богородица, чистата и смирена девойка от Назарет. Оттам започва да действа една друга сила.

Отците на Църквата казват, че целта на сътворението е била то да стигне до Света Богородица, доброто и красиво цвете на Девеца, която чрез осеняването на Светия Дух е станала способна да даде небесен плод, да роди Богочовек на земята.

Свети Николай Кавасила казва: „Когато след сътворението Бог видял, че всичко е твърде добро, това „твърде добро” се отнасяло към добротата и духовната красота на Дева Мария”².

И така, Света Богородица станала способна да приеме архангелския поздрав при Благовещението и чрез свободната си воля доброволно да каже „да”. Да каже „нека ми бъде по думата ти” (Лука 1:38). Нека да ми се случи, да стане в живота ми, в съществуването ми, това, което Ти искаш.

Оттогава Света Богородица не е просто изпълнената с добродетели девойка, която чрез богомислие винаги се намира близо до Бога, а е тази, която чрез пречистите си кръви даде път на Сина и Словото Божие.

Както цялото предание и борба на Стария завет завършва в пречистата и неопетнена девойка, способна да даде път на Сина и Словото Божие, така цялото елинско търсене и борба на човешкия дух завършва в най-съкровения език, който с тварни думи може да изрази – доколкото е възможно – неизказаното Божие

² Вж. Слово за Успение Богородично 2, в Νικόλαου Καβάσιλα, Ἡ Θεομητορ, Ἀθῆναι, σσ. 168-170, 1974.

Слово.

Света Богородица е послужила за Въплъщението на Словото. Гръцкият език е послужил за формулирането на неизказаното.

А Богочовекът се скрива чрез Своего Въплъщение и явяване и познавайки Го, Той остава неузнаваем.

По този начин продължаваме към свободата на новата твар, към преодоляването на юдаизма и елинизма. Отвъд добродетелта на Стария завет. Отвъд мъдростта на гревна Елада.

Затова св. ап. Павел казва: „Защото и иудеите искат личби, и елините търсят мъдрост, а ние проповядваме Христа разпнатия, Които за иудеи е съблазн, а за елини безумство, пък за самите призвани, както иудеи, тъй и елини – Божия сила и Божия премъдрост” (1 Кор. 22-24).

„И тъй, който е в Христа, той е нова твар; гревното премина; ето, всичко стана ново” (2 Кор. 5:17). Завесата на тлението и относителността се разкъсва „отгоре додолу” (Мат. 27:51) и ние преминаваме отвъд относителното и ограничението, в есхатона, където няма начало и край. „Защото в Христа Иисуса нито обрязването има някаква сила, нито необрязването, а новата твар” (Гал. 6:15).

Вече се намираме отвъд легалистичната добродетел на Стария завет. Затова апостолът отново казва: „Христос ни изкупи от клетвата на закона, като стана заради нас клетва (защото писано е: „проклет е всеки, който виси на дърво”)” (Гал.3:13).

И отвъд човешката мъдрост: „Понеже светът със своята мъдрост не позна Бога в премъдростта Божия, Бог благоволи да спаси вярващите с безумството на проповедта” (1 Кор. 1:21).

Затова става дума не за легалистичната добродетел, която е „проклятие”, а за чудото на Света Богородица, която прави човешката природа богораждаща.

Също така вече не може да става дума за човешката мъдрост, чрез която можем да стигнем до някакво бегло познание за Бога, а за безумството на проповедта, чрез която стигаме до самото спасение.

Както говорим за Благовещението на Света Богородица и за преодоляването на човешката добродетел и преминаването към тайната на богораждането, така можем да говорим за отците на Църквата и тайната на богословието. Когато елините са поискали да видят Иисус, Господ казал: „Истина, истина ви казвам: ако житното зърно, паднало в земята, не умре, остава си само; ако ли умре, принася много плод” (Йоан 12:24).

Обикновено се казва (и е така), че Господ казал това за собствените Си страдания и Възкресение. Но можем да кажем, че има връзка и с елинската филосо-

фия: „Доиде часът цялата елинска мъдрост и цялата тази гълга и титанична борба на човека за постигане на истинното и красивото в културата, в живота и в изкуството подобно на семето да се погребее в земята, за да изгрее чрез божествената благодат новата твар, светоотеческото богословие, великите свети отци, които „повериха на Църквата тайнството на богословието”³.

О. Георги Флоровски, големият руски богослов от нашето столетие, казва, че елинизмът се е превърнал във вечна категория на християнското съществуване. И тук се има предвид не филетисткият елинизм, а елинизмът на догмата, на Литургията и на образа.

Следователно притежаваме тази мъдрост, която изглежда като безумство, защото е изобилие на мъдрост. Говорим и за преминаването от древните философи към отците на Църквата, които са боговъдхновени и богодвижими. Те не изучават, а преживяват божественото и ни предават благодатта на Духа, Които ги е изпълнил и Които просветлява и обожават човека отвътре. Всеки се чувства добре до тях, чувства се значим.

Всичко става чрез и заради човека

Нищо не се извършва извън човека или просто пред човека, а вътре в него, чрез човека заради човека.

Целият човек се спасява в Божията благодат. Той не получава знания отвън. „И ще бъдат всички от Бога научени” (Йоан 6:45).

Не съществува никаква външна власт, която въпреки волята или в негово незнание взема решения и управлява. Съществува силата на любовта, която ни се открива, бидейки въплътена.

Чрез Своего Въплъщение Господ не дойде, за да направи нещо за *хората*, да организира техния преходен живот или да ги активизира в някакво политическо и социално начинание, а да направи нещо за *човека*, да спаси човека, да го издигне „в неговото изначално достойнство”.

Бог Слово става това, което ние сме, дарявайки ни възможността да станем Това, Което Той е. И да имаме всичко, което Той има „без тъжжество по същност”.

Той не дойде като някой влиятелен човек, за да рекламира Своята мощ и святост и за да подчертае собствената ни нищожност и нищета. Той не спасява човека, като го принизява.

Той не дойде с гръм и светкавици, както Бог се яви на Синай; дойде като Младенец, Които ни помага, като търси помощ от нас. Така Той почита опетнилия

³ Слава на хвалитните в Неделя на 318 св. Отци от I вселенски събор („τό μυστήριον της θεολογίας των ὡς παρέδωκαν τη Εκκλησία”).

се от греха човек, като му дава достойнство и ипостас.

Чрез Въплъщението ипостаста на Бог Слово става ипостас на човешката природа. Така получава ипостас това, което преди е било без ипостас. Получава име този, който преди е бил без име.

Човек не утолява жаждата си, когато някой му предложи чаша вода, а когато сам стане „извор с вода, която тече в живот вечен” (Йоан 4:14). Всеки може да стане извор на живот: „ще потекат реки от жива вода. Това каза за Духа, Когото щяха да приемат вярващите в Него; защото Дух Светий още не бе даден, понеже Иисус още не бе прославен” (Йоан 7:38-39).

Също така човек не гледа Света Богородица извън себе си, като ѝ се удивлява. Съществува възможност самият човек, всеки един човек, чрез смирение, съкрушение, търпение и любов да намери в себе си вътрешен покой, да получи сладостта на Духа и да зачене и роди радостта, която побеждава смъртта.

Така самият човек става богородец по богат и вижда как вътре в него се осъществява тайната на богораждането: „Словото Божие, породено веднъж в плът, благодарение на духа и чрез човеколюбието си се превръща в зародиш и извайва себе си в добродетелите”⁴.

Всичко се извършва реално и истинно вътре в човека, а не въображаемо и измамно извън самия него.

Именно поради това, когато в часа на кръстното разпъване юдеите поискали от Господа да слезе от Кръста, за да го повярват, Той не направил нещо подобно. Той не гоуде, за да впечатли за кратко хората с външни чудеса, а слезе мъртъв от Кръста. Слезе в ада. Победи смъртта и освободи всички „оковани”.

Той слезе в ада, в отчаянието на всеки потиснат и самотен, като го издига в светлината на вечния живот. И всеки лично преживява чудото, осъзнавайки Божията любов към света и човека.

Обрат в обичайния начин на власт

Новата твар, която се открива чрез думите и живота на Господа, изразява обрат на установения ред: „...знаете, че ония, които се смятат за князе на народите, господаруват над тях, и велможите им властвуват върху тях. Но между вас няма да бъде тъй: който иска между вас да бъде големец, нека ви бъде слуга... защото и Син Човеческий не гоуде, за да Му служат, но да послужи и даде душата Си откуп за мнозина” (Мк 10: 42-45).

Съществува лъжлива и временна власт на тези, които властват над другите, но съществува и истинската и трайна власт на Този, Който се принася в жертва,

⁴ Преп. Максим Изповедник, *Добротолюбие*, т. 2, с. 92. („Ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος ἐφάπαξ κατὰ σάρκα γεννηθεὶς ἀεὶ γεννᾶται θέλων κατὰ πνεῦμα διὰ φιλανθρωπίαν τοῖς θέλουσι καὶ γίνεται βρέφος, ἑαυτὸν ἐκείνοις διαπλάττων ταῖς ἀρεταῖς”)

за да се спасят другите. Начинът на съществуване на човека е кеносисът и принасянето на любов.

Начинът, по който защитаваш истината, открива нейното съдържание. Когато наказваш, ти осъждаш другия, а това, че той отхвърля твоята истина, означава, че истината ти е лъжовна и измамна.

Това няма да помогне нито на тебе, нито на някого друг, защото не притежава силата да спаси човека, а ще го измъчи. И трябва да очакваш дълбоко в твоята човешка природа неизбежното и рушително за твоето виждане противопоставяне и сриване на изкуствения ти рай, сред чиито останки и ти ще бъдеш погребан.

Това е краят на всички тоталитарни системи – когато са политически системи, те получават религиозен характер, за да се обгърнат от някакво лъжеусещане за тайнственост – а когато са религиозни, придобиват държавна сила и власт, за да могат успешно да си гарантират своето покровителстване.

Този, който усилено бронира своята истина, показва, че тя е чужда на човешката природа. Тя не е способна да спаси човека, а човек трябва да бъде принесен в жертва, за да се съхрани тази псевдодовяра, тази утопия, която се представя за истина. За много такива утопии човек е заплатил с живота си.

Колко хиляди, колко милиона души са били осъдени на безкрайни мъчения и смърт, защото не са приели налаганите им чрез насилие възгледи. Колко други души са ожесточили и унищожили собственото си естество и живот, бидейки палачи и човекоубийци! Колко и днес са осъдените! И колко се опитват да заздравят авторитета и мощта на своите частични мнения като спасително решение, докато всичко това са други форми на същата тирания спрямо човека!

Самата истина, която е любов, действа по друг начин. Приема да бъде презряна. Господ не наказва тези, които не приемат словото Му.

„И ако някой чуе гумите Ми, и не повярва, Аз няма да го съдя, защото не го исках да съдя света, а да спася света... Словото, що казах, то ще го съди в последния ден” (Йоан 12:47-48). И точно в това Негово отношение и действие виждаме уникалността и божествеността на Господа.

Страшна е силата, която се открива чрез безсилието, и съдът, който се упражнява чрез неосъждането.

Бихме искали да ни съди, за да започне „разплитането на възела”. Той не ни съди, мълчи и именно това в даден момент ни разтърсва. Бичът на Неговото търпение ни пробужда в живота. Словото Му не изразява някакво мнение, а кротко открива естественото състояние на живота, „начина на обитаване на цялото”⁵. Така, рано или късно, то ще бъде оправдано, защото препраща към по-

⁵ Хераклит, Testimonia 16, 37 („τὸν τρόπον τῆς τοῦ παντός διοικήσεως”)

следния ден. И тъй като Господ – Самата Истина, не е едно нещо, а последният ден нещо друго, затова „сега е съд над моя свят” (Йоан 12:31). Всички биваме съдени още сега.

Дори и да сме Негови ученици или да мислим, че Му принадлежим, това не означава, че сме се спасили или оправдали. Дори и да мислим, че нямаме връзка с Него, това не означава, че сме свободни от всемирния съд. Нищожната псевдосила се защитава по светски, бидейки изпълнена с уплаха. Истинската сила, която побеждава смъртта, се явява като съвършено безсилие, невъоръжена и незащитена. Тя не се противопоставя на охулванията, на бичуването, на „краха”, на Кръста. Тя „не е от този свят” (Йоан 18:36); и спасява света.

Това, което се крепи на нещо човешко и тварно, ще се разпадне, ще рухне с времето. И заедно с него ще рухне и този, който го предлага, и този, който приема за истина това относително и измамно нещо.

Обратно, ако нещо приема изпитанието и самата смърт като повод за победа и радост, тоест ако то се ражда с радост и с величие – като благословение за всички – посредством окончателното изпитание на смъртта, то никога няма да се разруши.

Човешката природа дълбоко приема това, доверява му се и се крепи на него.

Църквата притежава силата на кенотичната любов

Църквата свидетелства за тази човеколюбива сила, която „в немощ напълно проявява” (2 Кор. 12:9). Тази немощ, която е прилив на сила, тази сила, която не се страхува от никаква заплаха и в същото време не е заплаха за никого.

Именно поради тази причина, за да няма никакво погрешно разбиране за това Кои е Господ и Владетел на нашите души, Православната църква изобразява Христос като Цар на славата не във Възкресението, а Христос, когато е мъртъв, гол, прикован на позорния Кръст, който е станал слава на Църквата.

И Господ, бидейки мъртъв и гол на Кръста, не е Някой, Който е бил победен от звездеите и омразата на хората, а е „Цар на славата”, Който доброволно се принася, за да се спасят другите.

Истинската слава се открива в смиренieto, в жертвата на любовта.

Независимо дали вярва или не (или дали смята, че вярва или не), човек копнее за обожението по благодат, за неописуемото, което Богочовекът му дарява.

Всичко, което той получава и няма за крайна цел обожението, не е достойно за човека и е принизяващо – и за този, който го дава, и за този, който го получава – защото не побеждава смъртта.

Човек се утешава не когато застава с едни хора срещу други, а когато застава

с всички за всички. Когато застава с Разпнатия, за да се спасят Неговите приятели; а приятели му са всички, дори и тези, които Го разпъват⁶.

Говорим за друго отношение, друго богословие, друго владичество, друго въстание. Пълен обрат на всичко. В Светата литургия на Църквата на Богочовека не властва принципът: ще те изям, за да живея, а „яжте Моето тяло, пийте Моята кръв“ (срв. Мат. 26:26-27), за да живеете вие. Така човек се храни с небесна храна и веселие. Завършек и благословение е самият човек да стане Христос по благодат. И тогава той изпитва радост, защото чувства, че неговото съществуване, живот, слово може да захрани и укрепи другия. Чувства, че словото и присъствието му е добра храна и добро питие, за да се нахрани и утоли жажда другият, странникът, непознатият, страдащият, плачещият, реалният, истинският и драгият, целият човек.

Целта на живота на човека е да стигне до зрялост, за да може да се отдаде и принесе на другия.

Велики автори, творци, светци са тези, които са дали утеха на човека. Те лично и внимателно посещават страдащия, самотния, правят му компания, принасят му самите себе си (не това, което имат, а това, което са). Той е станал тяхното „аз“, техен етос, тяхно жизнено дихание, добра храна, добро питие, дух на утеха.

Те утешават всички. Така преживяват вечния живот, който е живот в любов, живот, който се разпростира отвъд затвора на самолюбие, което осъжда човека в ада на задушаването и смъртта.

Незначителни автори, незначителни хора са тези, които са затворени в себе си, заслепени от своето величие, интелект или „святост“. Светът ги оставя сами и продължава напред.

Чудото се извършва чрез Въплъщението на Бог Слово: славата на божествената природа става слава на Тялото Господне; при Преображение лицето на Христос сияело, а грехите Му станали бляскави.

Крайната цел на съществуването на човека е да приеме тази слава, тази благодат, този духовен покой. Това е силата, която преодолява смъртта.

И когато настъпи последният час за същия човек, тази благодат и покой няма да се отдели нито от душата, нито от тялото на човека.

Благодатта пребивава в гроба на светеца, в иконата на светеца.

Така от неговата гуша идва същата благодат и благословение, която идва и от светите му мощи, от гроба му, от делата на ума и ръцете му. Както казва св. Йоан Дамаскин, материята, която е била осветена чрез Господа и Неговите

⁶ Свети Йоан Дамаскин, Р. Г. 96, 577.

светици, е изпълнена с божествената благодат⁷.

Живеейки на Света гора, чувстваш присъствието на тази благодат и благословението на светците, идващо от техния живот и дела. Защото храмовете, които са построили, иконите, които са изографисали, песнопенията, които са съставили, творенията, които са написали – са изпълнени с божествена красота, която утешава и храни човека.

Начинът на живот и последованията, които са установили и приложили, са божествени дарове, защото са продиктувани от Божията любов към човека.

Те помагат на човека да живее, да се утешава, да узрее, да каже „Господи помилуй“ с цялото си сърце и от цялото му същество да излезе едно „слава Богу!“.

В крайна сметка това, което светецът предава, не са неговите благи гуми и благи размисли – защото всички можем да изкажем благи размисли – а това, че чрез своите гуми или мълчание, чрез своите дела или „бездействие“, чрез своя живот и смърт предава утехата и увереността, че „нашият Спасител ни посети свише“⁸ и че смъртта е била победена.

Преживяване на съборното и троично устройство

В малка степен приемаме Божията благодат, която Господ е имал, „преди свят да бъде“ (Йоан 17:5). И тази вечна и нетварна слава се разпределя безпристрастно, като напълно участваме в нея⁹.

Когато човек получи благодатта, енергията на Светия Дух, той приема цялото духовно сияние на Светия Дух.

Както и в Светото причастие, когато приемаме светия бисер, частица от Тялото и Кръвта Господни, приемаме целия Христос.

Осъществява се това, което дълбоко в нас желаем. Всеки от нас притежава не една част, механично разделена, а цялото, божествено дареното. Всеки човек не е една част от цялото, а цялото се заключава във всеки един. Така чрез тази благодат, чрез този дар всеки се освобождава, защото приема цялото и едновременно всички ставаме едно цяло, защото проявяваме тази пълнота. Говорим за взаимопроникването на истинското единство и истинската свобода.

Така говорим не само за преминаването от древноелинската мъдрост към безумството на проповедта, което е преживяване на спасението, а и за преодоляването на демократичното устройство и осъществяване на съборното устройство, което е благодатното преживяване на троичния начин на съществуване в човешкото общество.

⁷ Вж. Слово за светите икони, I, 16, 16-17.

⁸ Експостиларий на Рождество Христово.

⁹ Вж. Свети Василий Велики, За Светия Дух 9, 22.

Влизане в божествената мистагогия на живота

В богослужението и особено по време на Великата седмица влизаме в Святая Святых на нашия живот. Богоносните отци, богослови и съставители, майстори на древноелинската *педиа* и изпълнени с Духа, „като подреждат всичко добре и предобре“¹⁰, настоячиво ни приканват на душехранителната Трапеза.

Посредством божествената хармония на всичко, което чуваме, виждаме, вкусваме и вършим, ние не проследяваме никакво представление – дори да е класическо произведение – на отминали събития, а участваме в священоедействието на тайната на спасението, където не съществува сянката на символа, а реална тъждественост. Говорим за преодоляването на древната трагедия и влизането във Всесвятата и божествена реалност, която е въплъщение на богословието.

В живота на Света гора, в живота на Църквата ние с цялото си същество се наслаждаваме на благотворните последици и благословение, което дойде в света чрез Въплъщението на Бог Слово, който желае винаги и навсякъде да се осъществява тайната на Неговото въплъщение.

Говорим за пътя на живота, който продължава безкрай. Всъщност говорим за преодоляването не само на философията, на демократичното устройство, на древната трагедия, но и за преодоляването на самата молитва. И както казва св. Исаак Сириец, светците в Царството небесно не се молят, а „свирят на флейта в слава“ („αὐλίζονται ἐν τῇ εὐφραίνουσῃ δόξῃ“).

На Света гора чувстваш, че истинският монах не се моли, а целият му живот, цялото му същество се е превърнало в молитва. И от всичко – духовно и материално, като материалното е изпълнено с божествената благодат – той приема същата благодат и топлина, която му помага да възрасте и стигне до вътрешен мир.

Един светогорец пише: „Потресаващо е това, което стана, и получих кваса на Царството, драгоценният бисер, динамичната тайна на живота.“

Получих малкото, пълно с много динамизъм. Получих минималното, което е максимално. Получих това, което не заслужавам. Сега не остава нищо друго, освен да благодаря през целия си живот. В лоно на моето съществуване влезе семето, което само израства (вж. Мк 4:27). Сега, работя, изморявам се, почивам си с една цел: да дам възможност на това семе да израсне. Да изсмуче целия сок от почвата на моето съществуване и в пространството на нетлението от мене да разцъфти, да изникне един друг живот, по-силен, свят.

Нека всички и всичко ме изостави. Получих неповторимото. То не ме изоставя, не изчезва. То ме научи да виждам чисто. Да обичам без задни помисли. Да тръгвам и да се връщам със същото движение. Да оставям другите свободни и именно тогава да ги имам до мене и в мене.

¹⁰ Вж. Синаксара на Велики четвъртък („τά πάντα καλῶς καὶ υπερκάλλως διαταξάμενοι“).

Не остава нищо друго освен благодарение и залез – вече мога да отпътувам, след като в мене започна да действа този тайнствен квас, който прави от залеза изгрев, от загубата – намиране, и от открито пространство – топло гнездо.

Имам увереност и утеха за всички братя. След като спрямо мене – най-безчестния и жесток – необятната Божия любов се отнесе така, какво да кажа за всичките други светци чеда на Бога, които никога не са разгневили Неговата любов, както аз го направих?”

С всичко това не искаме да създадем впечатлението, че Света гора и светогорци са нещо съвършено.

Напротив, можем да кажем, че е утешително, че съществуват изключително много човешки немощи и именно поради това Света гора е нещо човешко. Ако беше нещо съвършено и светогорци – безгрешни, тогава щеше да бъде нещо свръхчовешко, следователно безчовечно. Но въпреки всички немощи, които имаме, чувстваме, че „Гората” е „Свята”, защото нейно сърце е Светата литургия, Великата седмица, светците.

Уникалното, което съществува на Света гора и я крепи повече от хиляда години – както крепи и тези, които са починали – не е човешко, а богочовешко; то е тайнственият квас на Небесното царство, който преобразява целия човек и целия негов живот.

Като човек получаваш утеха на Света гора, защото осъзнаваш, че човек достига спасение. Успокояваш се, защото чувстваш каква радост може да предложи Света гора на всеки човек.

И когато казвам някоя добра дума за Света гора, се радвам, защото е добра дума за всеки човек, не е добра дума само за Света гора.

Любовта на Света гора, на светците е автентична, защото гарява свобода на човека. И свободата, която бива гарявана, е автентична, защото е изпълнена с проникателното присъствие на любовта, която те прави благ и ти гарява смелост да продължиш да се подвизаваш.

Няма го духа, който тесногърдо води до разделение, нито онова, което въображаемо обгръща и толерира човека, оставяйки го на заден план.

Става дума за високата температура, която разтапя и най-твърдите метали.

Става дума за най-високата температура на любовта, която преодолява жегата и мразата и която представлява оросяваната огнена пещ на Духа, Който стопля и оросява с топлината и росата на божествената любов.

Тази висока температура на жертвеника на любовта се поддържа в Светата литургия, през Великата седмица и в сърцето на светеца, който блести от бо-

жественото сияние.

Но изобщо не е лесно да се стигне до това състояние, където се преминават границите на природата. Малцина стигат.

Но след като малцината, които са стигнали, имат същата природа като нашата, тогава и ние сме стигнали, защото те са нашето истинско и непознато аз.

Те имат такава нежна любов и съвършено милосърдие, че със сълзи се молят за целия свят, за творението, за враговете на истината¹¹. И не с гуми, а с гух и истина. Този божествен опит е отпечатан с нетварен огън върху тялото на тяхното съществуване.

Страдащият, този, който търси честното и трайното, приема това послание на любовта.

И тези велики, най-велики, живеят като незначителни, немощни и недостойни. Те само обичат и почитат. И опасното е, че ни почитат повече, отколкото заслужаваме.

Затова не се карат. Думите на техния опит се предават в безмълвие, за да ги приемат тези, които ги желаят и жадуват за тях; както и за да останат мирни, да не се обезпокоят тези, които не искат или не е дошъл още часът да ги приемат.

„Едно тяло сте и един гух“ (Еф. 4:4) и „един хляб, едно тяло сме ние многото“ (1 Кор. 10:17). Всеки от нас е сътворен по Божий образ и в същото време според св. Григорий Нисийски: „от началото до края съществува един образ на Битието (...) и затова отделният човек се нарича целият човешки род“¹².

В единия човек, който е целият човешки род, всеки от нас е член на това тяло. И можем да кажем, че Света гора е като ендокринна жлеза, която отделя минимално количество хормони, регулиращи нормалното функциониране на този организъм.

Ние не виждаме ендокринните жлези на нашето тяло и не е необходимо. Това, което има значение, е да ги има и да функционират нормално. Чрез нашето здраве разбираме тяхното благотворно значение.

По този начин виждаме и чувстваме, че Света гора е далеч, а в същото време се намира в нас. Така докосването и близостта се регулират и разбират по различен начин.

Простете, че ви уморих. Нямаше друг начин. Но утехата се състои в това, че

¹¹ Ἀββας Ἰσαὰκ ὁ Συρος, Λόγος π' , σ. 306.

¹² За сътворението на човека 185, 47. („ἀπ' ἀρχῆς μέχρι των ἐσχάτων μία τις τοῦ ὄντος διήκει εἰκὼν... διὰ τοῦτο εἰς ἀνθρώπου κατ'ὡνομάσθη τό παν γένος ἀνθρώπων“)

Бог ни обича и така можем истински да живеем.

В заключение искам отново да кажа нещо за Европа: Европа, която се нарича християнска, както казваме. Европа, която иска да обедини народите и да има ръководна позиция в света. Дали тя ще последва примера на „ония, които се смятат за князе на народите“ (Мк. 10:42), които властват над хората? Или ще последва примера на Господа, Който се принася в жертва, за да бъде спасен човекът?

Управниците на Съветския съюз имаха почтеността да заявят, че са атеисти. Ние, които се наричаме християни, имаме ли същата почтеност, с която да живеем достойно за думите и делата на Господа? Ако отговорът е положителен, тогава усилието на Европа ще се увенчае с успех, защото ще стане повод за утешение за тези, които са наблизо и надалеч.

Превод: К. Константинов

Източник: ΑΓΙΟΝ ΟΡΟΣ ΚΑΙ ΕΥΡΩΠΑΪΚΗ ΚΟΙΝΟΤΗΣ
(<http://www.alopsis.gr/alopsis/EURO.htm>)



Рафаело, XVI в.

Владимир Николаевич Лоски

ВСЕСВЕТА¹

1

Православната църква не отделя мариологията като самостоятелна догматическа тема. Тази тема остава интегрална по отношение на цялостното християнско учение като антропологичен *лайтмотив*. Основан върху христологията, догматът за Божията Майка притежава силен пневматологичен акцент. Чрез двойната пък икономия – на Сина и на Светия Дух – тя е неразривно свързана с реалността на Църквата.

Наистина, ако се ограничим до фактите от догматиката в строг смисъл на думата и гледаме само догматите, утвърдени от съборите на Църквата, няма да намерим нещо повече от термина *Θεοτόκος*. В същото време обаче Църквата тържествено утвърждава божественото майчинство на Светата Дева². В догматически план подчертаването на термина *Θεοτόκος* – така, както това е направено срещу несторианите – има преди всичко христологическо значение: онова, което е определено против отрицателите на божественото майчинство, е ипостасното единство на Божия Син, Които е станал Син Човешки. Това, което се има предвид, е именно христологията. В същото време обаче косвено тук е и догматическото потвърждаване на почитанието в Църквата на онази, която е родила Бога по плът. Казано е, че всички, които се възправят срещу названието *Θεοτόκος*, т.е., които отказват да приемат, че Мария притежава качества, които ѝ се отдават от благочестието, не са истински християни, тъй като се противопоставят на истинското учение за Въплъщението на Словото. Това на свой ред показва тясната връзка между догматите и църковното почитание, които са неразделни в съзнанието на Църквата. Все пак ние имаме примерите на християни, които – макар и да признават от чисто христологически съображения божественото майчинство на Девата – поради същите тези съображения се въздържат от всякакво специално почитание на Божията Майка в нежеланието си да познават друг посредник между Бога и човешките освен Богочовека Иисус Христос. Това пък е достатъчно, за да ни покаже, че взет *in abstracto* – отделно от живата си връзка с почитанието, което Църквата отдава на Божията Майка – христологическият догмат за *Θεοτόκος* все още не е достатъчен, за да се оправдае уникалното място – над всички останали тварни същества – отделено на Царицата на Небесата, на която православното богослужение приписва *слава, подобаваща на Божията* (ἡ Θεοτρεπτής δόξα). Ето защо не е възможно в богословското излагане на учението за Божията Майка догматическото съдържание – в строгия смисъл на думата – да бъде отделено от

¹ Превод от: Lossky, V. *Panagia, In the Image and Likeness of God*, NY, 2001, p. 195-210. (бел. прев.)

² Терминът *Приснодева* (ἀειπαρθένος), който срещаме в решенията на Църквата от Петия вселенски събор насетне, никога не е бил специално дефиниран от употребявалите го събори.

съдържанието на християнския култ. Тук догматът е призван да хвърли светлина върху църковното почитание, като го доведе до взаимодействие с основните истини на вярата, а почитанието на свой ред е призвано да обогати догмата с живия опит на Църквата.

2

В същото положение се намираме и по отношение на данните от текста на Св. писание. В случай че желаем да гледаме на свидетелствата от Писанието отделно от църковното почитание към Божията Майка, ще бъдем принудени да се ограничим до няколко пасажа от Новия завет, които се отнасят до Мария, Майката на Иисус, и до единственото пряко свидетелство за нея в Стария завет – пророчеството за раждането на Месия от Дева в книгата на св. прор. Исаия. Ако обаче четем Библията с очите на църковното почитание, или ако най-сетне използваме точния термин, на Преданието на Църквата, книгите и на Стария, и на Новия завет ще ни предоставят неизброими текстове, използвани от Църквата за възхвала на Божията Майка.

Външно погледнати – от позиция външна за Преданието на Църквата – някои евангелски пасажи изглеждат в крещящо противоречие с извънредното възвеличаване и практически неограниченото почитание, отдавано на Пресветата Дева. Ще приведем два примера. Когато свидетелства за св. Йоан Предтеча, Христос го нарича най-голям „между родените от жени“ (Мат. 11:11; срв. Лука 7:28). Не означава ли това, че на него, а не на Мария, трябва да принадлежи и най-високото място сред човеците? И наистина, в практиката на Църквата откриваме Господния Кръстител заедно с Божията Майка – и двамата от двете страни на Иисус Христос в композицията Δέησις³. Църквата обаче никога не е въздигала Предтечата по-високо от серафимите, нито някога е поставяла тази икона на място, равностойно на това, на което поставя иконата на Самия Христос – от противоположната страна на Входа към св. олтар, какъвто е случаят с иконата на Божията Майка.

Друг евангелски пасаж разкрива Христос, публично противопоставящ се на възвеличаването на Своята Майка. На възкликанието на една жена, която в тълпата се провиква „блажена е утробата, която те е носила, и гърдите от които си сукал“, Той отговаря: „Да, но блажени са и тия, които слушат словото Божие и го пазят“ (Лука 11:27-28). Точно този откъс от Евангелието според св. ап. Лука обаче, който като че ли обезценява факта на божественото майчинство пред онези, които възприемат и пазят божественото откровение, е евангелският текст, четен тържествено на празниците на Божията Майка. Това е този текст, който – под своята привидна отрицателна форма – като че ли крие още по-величествена възхвала.

Отново сме изправени пред невъзможността да отделим догмата от живота на Църквата и Св. писание от Преданието. Христологическият догмат ни за-

³ Моление (бел. прев.)

гължава да приемем божественото майчинство на Девата. Свидетелството на Писанието ни учи, че славата на Божията Майка не е само в самото раждане, във факта, че е носила на ръце и е хранила Въплътения се Бог. На практика Преданието на Църквата, свещената памет на *слушащите и пазещите* думите от Откровението, дава на Църквата онази увереност, с която тя величае Божията Майка, приписвайки ѝ познатата на нас неограничена слава. Отделено от Преданието на Църквата, богословието остава безмълвно по този въпрос и е неспособно да оправдае поразителната прослава. Ето защо християнските общности, които отхвърлят идеята за Предание, са чужди и на почитанието към Божията Майка.

Тясната връзка между Преданието и всичко онова, което има отношение към Божията Майка, не се дължи само на факта, че Църквата чества събития от нейния земен живот като раждането ѝ, възвеждането ѝ в храма или нейното успение, без те да са споменати в Библията. Дори и Евангелието да мълчи по отношение на тези факти и дори тяхното поетично обогатяване да се дължи на книги с апокрифно съдържание от по-късни времена, основната тема, на която те дават израз, все пак принадлежи към тайнството на нашата вяра, така че не може да бъде разглеждана отделно от съзнанието на Църквата. В действителност понятието за Предание е много по-богато, отколкото обикновено мислим. То не се състои само от едното устно предаване на факти, които са способни да допълват разказаното в Писанието. То е *допълнение* към Библията и преди всичко, *осъществяване* на Стария завет в Новия – така, както Църквата разбира това. Преданието е, което ни помага да схващаме значението на дадената ни по Откровение истина (срв. Лука, гл. 24). То ни казва не само *какво* трябва да чуем, но и – което е много по-важно – *как* трябва да пазим чутото. В този общ смисъл Преданието предполага и непрекъснатото действие на Светия Дух, който се излива напълно и дава плодове само в Църквата след деня на Петдесетница. Само в Църквата сме способни да проследяваме вътрешните връзки между свещените текстове, които превръщат Стария и Новия завет в едно живо тяло на истината, във всяко слово от което присъства самият Христос. Само в Църквата семето, веднъж посято от Словото, не остава безплодно, но дава по-нататъшен плод. Именно това събъждане на истината, както и силата, която кара тази истина да дава плод, ние наричаме Предание. Практически неограниченото почитание на Божията Майка в Църквата, което, външно погледнато, може да ни изглежда, че е в противоречие със сведенията от Писанието, се разпространява на шир и надлъж тъкмо в Преданието на Църквата и представлява най-скъпоценния плод на Преданието.

Почитанието на Божията Майка обаче не е само плод на Преданието. То е също така и началък, и стебло на Преданието. Можем да открием определена връзка между личността на Божията Майка и онова, което наричаме Предание на Църквата. Опитът за изтълкуването на тази връзка ще ни помогне да видим славата на Божията Майка, скрит под воала на мълчанието на Св. писание. В този опит ще ни води изследването на вътрешната връзка между текстовете.

В пасаж, сходен на вече цитирания, св. Лука ни показва Христос, който не иска

да види Своята Майка и братята Си, заявявайки, че „Моя майка и Мои братя са тия, които слушат словото Божие и го изпълняват” (8:21). Контекстът е особено показателен – в момента, когато Божията Майка пожелава да види Своя Син, Той тъкмо е завършил притчата на сеяча⁴. „А това, що падна на добра земя, са ония, които, като чуят словото, пазят го в добро и чисто сърце и принасят плод с търпение... който има уши да слуша, нека слуша!... Внимавайте, прочее, как слушате: понеже, който има, ще му се даде; а който няма, ще му се отнеме и това, що мисли, че има” (8:15,18). Точно това умение да бъдат пазени в добро и чисто сърце словата за Христос – умение, което другаде Самият Той възхвалява повече от факта на божественото майчинство (Лука 11:28) – е умението, което в самото Евангелие не е свързано с никого друго освен с Майката на Господа. Св. Лука настоява върху този момент, като го споменава на два пъти в разказа си за Рождението на Христос: „А Мариам спазваше всички тия думи, като ги слагаше в сърцето си... А майка Му спазваше всички тия думи в сърцето си...” (2:19,51). Тя, която ражда Бога в плът, пази в сърцето си всички свидетелства за божествеността на своя Син. Бихме казали, че тук наблюдаваме олицетворение на Преданието на Църквата още преди самата Църква, макар св. Лука внимателно да ни разказва как Мария и Йосиф не разбират думите на Младенеца, че Той е ангажиран с делото на Отца Си (2:49-50). Следователно значението на словата, пазени с вяност в сърцето на Божията Майка, остава не напълно разбрано дори за самата нея. Преди довеждането докрай на делото на Христос, преди деня на Петдесетница, преди Църквата, дори тя, върху която е слязъл Светият Дух, за да я подготви за нейната роля във Въплъщението на Словото, все още не е постигнала онази пълнота, която е била призвана да осъзнае. Въпреки това още тук можем да видим връзката между Божията Майка, която пази и събира пророческите слова, и Църквата, която е пазителка на Преданието. Едното е семе за другото. Единствено Църквата – тази, която е допълнение към човешката природа на Христос – е способна да пази пълнотата на откровението, което – в случай че се запише изцяло – цял свят не би побрал написаните книги (срв. Иоан 21:25). Само Божията Майка – тази, която е избраната да износи в употребата си Самия Бог – може да разбере напълно в своето съзнание целия смисъл на Въплъщението на Словото, включително и факта на своето божествено майчинство.

Ето че изразите на Христос, отправени към Неговата Майка, които изглеждат така сурови, са всъщност изрази, които възвеличават общото между нея и синовете на Църквата. Докато обаче последните, като пазители на Преданието, могат само да осъзнават Истината и Тя да принася плод – в по-голяма или в по-малка степен – в самите тях, то Божията Майка – по силата на достойнството на уникалната си връзка с Бога, Когото може да нарече свой собствен Син – е единствената, която може да се издигне оттук, от долу, до пълното съзнание за всичко онова, което Светият Дух говори на Църквата, осъзнавайки тази пълнота в собствената си личност. Но цялостното съзнание за Бога и придобиването на онази пълнота на благодатта, която е свойствена на бь-

⁴ При св. Матей (12:46 – 13:23) и св. Марк (3:31 – 4:20) притчата за сеяча идва непосредствено след епизода с Майката на Господа и Неговите братя. И тук връзката е очевидна.

геният век, може да съществува само при личност, достигнала обожение. Това поставя пред нас нов въпрос, на който ще се опитаме да отговорим така, че особеността на почитанието, което Православната църква отдава на Върховната Царица на Небесата, да бъде разбран още по-добре.

3

Когато свидетелства за св. Йоан Кръстител, Христос го нарича най-голям „между родените от жени“, но добавя: „...ала по-малкият в царството небесно е по-голям от него“ (Мат. 11:11; Лука 7:28). Старозаветната святост е сравнена с онази святост, която е можела да бъде достигната едва тогава, когато е било завършено изкупителното дело на Христос и когато „обещанието на Отца“ (Деян. 1:4), т.е. слизането на Светия Дух, е било изпълнило Църквата с пълнотата на обожващата благодат. Макар и „повече от пророк“ (Мат. 11:9), тъй като е кръстил Господа и е видял небесата отворени и Духа, слизащ във вид на гълъб над Сина Човешки, св. Йоан отминава от този свят, без да е получил обещанието – подобно на всички останали, които „бяха засвидетелствани чрез вратата“, „за които светът не беше достоен“ и които – в съгласие с божествения план – трябваше „без нас“, т.е. въвн от Църквата на Христос, „да не постигнат съвършенството“ (Евр. 11:38-40). Само чрез Църквата старозаветната святост получава своето изпълнение в бъдещия век – в такова съвършенство, каквото е било недостижимо за човечеството преди Христос.

Въвн от всякакво съмнение е, че тази, която е избрана да бъде Майка на Бога, представлява апогея на старозаветната святост. И ако св. Йоан Кръстител е наречен *най-велик* от онези преди Христос, това е така, защото величието на Всесветата Божия Майка принадлежи вече не само на Стария завет, където тя е все още скрита и не се изявява изцяло, но вече и на Църквата, където получава своята пълнота и се разкрива окончателно, за да бъде възвеличавана от всички поколения (срв. Лука 1:48). Личността на св. Йоан остава в Стария завет, докато Пресветата Дева преминава от Стария завет към Новия и това преминаване – в личността на Божията Майка – ни показва начина, по който Старият завет се изпълнява в Новия.

Всъщност Старият завет не е само поредица от предобрази на Христос, които са били дешифрирани след идването на Благата вест. Преди всичко това е история на подготовката на човечеството за идването на Христос – история, в която човешката свобода е била поставяна под непрекъснатите изпитания от страна на Божията воля. Послушанието на Ной, жертвата на Авраам, Изхода на Божия народ през пустинята под водителството на Моисей, Законът и пророците – всичко това е поредица от божествени избори, в които хората понякога остават верни на обещанието, дадено им от Бога, а в други случаи се провалят и биват наказвани (както в случаите на робството и на разрушаването на първия храм). Цялата свещена традиция на евреите е историята на едно бавно и напрегнато пътуване на падналото в греха човечество към *пълнотата на времето*, когато Ангелът е изпратен, за да благовести на избраната Дева Въплъщението на Бога и да чуе от нейните уста човешкото съгласие, така щото

божественият план за спасение да може да бъде осъществен. Така по думите на преп. Йоан Дамаскин името на Божията Майка вече съдържа – сама в себе си – цялото тайнство на божественото домостроителство в този свят⁵.

Това божествено домостроителство обаче, което подготвя живота на хората за Въплъщението на Сина Божи, не е едностранно действие, нито само въпрос на Божия воля, която да прави от историята на човечеството една *tabula rasa*. В това спасяващо домостроителство Самата Божия Премъдрост се приспособява към колебливостта на човешките желания, към различните отговори, които хората дават на божествените предизвикателства. Именно по този начин из средите на старозаветните поколения „Премъдростта си построи дом“ (Притч. Сол. 9:1). Този дом е изцяло чистата природа на Светата Дева, посредством която Бог Слово става еднороден на нас. Отговорът на Дева Мария на Архангеловото Благовещение, „ето рабинята Господня; нека ми бъде по думата ти“ (Лука 1:38), слага край на трагедията на падналото човечество. Извършено е всичко, което Бог е изисквал от човешката свобода след грехопадението. Най-сетне може да се осъществи делото на изкуплението, което само Въплътителото се Слово може да извърши. В една своя беседа върху темата за Благовещението св. Николай Кавàсила казва, че Въплъщението не е само дело на Отца и на Неговата Сила, и на Неговия Дух, но още и на волята и вярата на Светата Дева. Без съгласието на Всесветата, без нейната лична вяра, Божието намерение би било точно толкова неосъществимо, колкото и без личната интервенция на трите Ипостаси на Светата Троица. Бог приема Девата за Своя Майка тогава, когато тя знае, че трябва да направи това и когато е склонна това да се случи. Той получава от нея плът, която самата тя има желанието да Му предостави. Както Сам Той самоволно се въплъщава, така изисква и от Своята Майка да Го износи свободно, при пълно и свободно съгласие⁶.

От св. Юстин Философ и Мъченик и св. Иринеи Лионски насетне Отците на Църквата често обръщат внимание върху контраста между *двете девы* – Ева и Мария. Чрез непослушанието на първата в човешкия живот влиза смъртта. Но посредством послушанието на *втората* Творецът на живота става човек и се превръща в част от семейството на Агам. Между двете Еви обаче лежи цялата старозаветна история – онава минало, от което онази, която става Божия Майка, не може да бъде отделена. Ако тя е била избрана, за да изиграе уникална роля в делото на Въплъщението, този избор следва и завършва цяла поредица други избрани, които са подготвили пътя за нея. Не напразно в своите богослужебни текстове Православната църква нарича св. прор. и цар Давид *Божи праотец* – име, което дава още и на *светите и праведни богоотци* Йоаким и Анна. Римокатолическият догмат за непорочното зачатие изглежда, че слага край на това непрекъснато приемство на старозаветната святост, гостигнала своето изпълнение в момента на Благовещението, когато Светият Дух слиза над Девата, за да я подготви да приеме Словото на Отца в своята утроба. Православната църква обаче не възприема идеята, че Светата Дева е била отделена по такъв

⁵ Виж: Точно изложение на православната вяра, III, 12 – В: PG, 94, 1029-1032.

⁶ Виж: *Patrologia orientalis*, 19.2, ed. M. Jugie.

начин от останалата част от падналото в греха човечество – идеята за „привилегията“, превърнала я в човек, който е изкупен преди изкупителното дело, по силата на бъдещите заслуги на нейния Син. Това, че ние почитаме Божията Майка повече от всички останали хора, не се дължи на някаква добродетел, получена от нея в момента на зачатие и от нейните родители. Тя, разбира се, е осветена и чиста от всякакъв грях още от майчината си утроба, но тази нейна святост все още не я отделя от останалата част от човешкия род преди Христос. В момента на Благовещението тя не е в състояние, аналогично на това, в което е Ева преди грехопадението. Първата Ева, *майка на всички живи*, надава ухо към гумите на съблазнителя, когато се намира в рая, в състояние на невинност на своята човешка природа. Втората Ева – тази, която е избрана да стане Майка на Бога – чува и разбира ангелските слова, намирайки се в състоянието на падналата човешка природа. Ето защо уникалният избор не я отделя от останалата част от хората – от всички нейни отци, майки, братя и сестри, били те светци или грешници, чиято най-добра част тя идва да представи.

Подобно на всички останали човешки същества, като св. Йоан Предтеча и Кръстител, чието зачатие и раждане също се празнуват от Църквата, Светата Дева е родена под закона на първородния грях, споделяйки с всички останали същата обща отговорност за грехопадението. Грехът обаче не действа в нейната личност. Неговото наследство не подчинява праведната ѝ воля. В това е и най-високата точка на светостта, която в условията на Стария завет може да се достигне от някого от Адамовото семе преди Христос. В условията на върховна универсална власт на греха тя остава без грях, чиста от всяка съблазън наред с едно човечество, което е поробено от княза на този свят. Тя не е поставена над историята с цел да служи на някаква специална божествена разпоредба. Но тя разбира своето уникално призвание, живеейки във веригите на историята и споделяйки общата съдба на всички хора, които очакват спасението. Ако обаче в нейната личност ние виждаме предела на старозаветната святост, това все още не ограничава собствената ѝ святост, тъй като тя надминава и най-високите предели на Новия завет, постигайки възможно най-върховната святост, която може да се постигне в Църквата.

Първата Ева е взета от Адам. Тя е личност, която от момента на сътворяването ѝ от Бога приема върху себе си природата на Адам, за да бъде негово допълване. В случая на новата Ева обаче откриваме обратната връзка – чрез нея Синът Божи става *Последен Адам*, като приема в Себе Си човешката природа. Адам е преди Ева, но Последният Адам е след новата Ева. Не можем обаче да кажем, че човешката природа, възприета от Христос в утробата на Девата, е допълване към човешката природа на Неговата Майка. В действителност това е човешка природа на една Божествена Личност – Тази на „Господ от небето“ (1 Кор. 15:47). Колкото пък го човешката природа на Божията Майка, тя принадлежи на една тварна личност, на един потомък на *земния човек*. Не тя, а нейният Син е Този, Който е Глава на новото човечество. Той е „над всичко Глава на Църквата, която е Негово тяло“ (Еф. 1:22-23). Така Църквата се превръща в допълване към човешката Му природа. Следователно посредством своя Син и в Неговата Църква Божията Майка е в състояние да придобие онова съвършенство, което е

запазено за онези, които носят образа на *Господа от небето*.

Когато говорихме за традицията, която е персонифицирана от Божията Майка още преди съществуването на Църквата, вече посочихме тясната връзка между тях. Тя, която ражда Бога по плът, пази в сърцето си всички гуми, разкриващи божествеността на нейния Син. Това е свидетелство, което се отнася до духовния живот на Божията Майка. Св. Лука ни посочва, че тя не е просто един инструмент, който с готовност се оставя да бъде използван за целите на Въплъщението, а по-скоро личност, която търси начин как в собственото си съзнание да схване значението на факта на божественото си майчинство. Веднъж предложила своята човешка природа на Божия Син, тя иска чрез Него да получи онова, което готозава не е имала общо с Него, а именно – участието в божествената природа. Тъкмо в Него телесно обитава „пълнотата на Божеството“ (срв. Кол. 2:9). Природната връзка, която я свързва с Богочовека, все още не може да удостои личността ѝ със състоянието на обожена твар, макар че сливането на Светия Дух в гения на Благовещение я подготвя за нейната уникална задача. В този смисъл преди гения на Петдесетница, преди появата на Църквата, Божията Майка все още е принадлежала на старозаветното човечество – на всички онези, които са очаквали „обещанието на Отца“ и кръщението със Светия Дух (Деян. 1:4-5).

В гения на Петдесетница Преданието показва Божията Майка наред учениците, получаваща заедно с тях Светия Дух, слязъл върху всеки от тях като отделен огнен език. Това е в съгласие със свидетелството на книга *Деяния*, че след Възнесение апостолите „всички единодушно прекарваха в молитва и моление с някои жени и с Мария, майка на Исуса, и с Негови братя“ (1:14). А „...когато настана ден Петдесетница, те всички в единомислие бяха заедно“ (2:1). Заедно с Църквата Божията Майка получава и онова единствено, което готозава ѝ е липсвало, така че да може да възрасте до „пълната възраст на Христовото съвършенство“ (Еф. 4:13).

4

Тази, която със силата на Светия Дух е приела божествената Личност на Божия Син в утробата си, сега приема Светия Дух, изпратен от Сина. Двете сливания на Духа над Девата могат да бъдат сравнени в известен смисъл с двете сливания на Светия Дух над апостолите: първото – вечерта в гения на Христовото Възкресение (Иоан 20:21-23) и второто – на Петдесетница (Деян. 2:1-4). Първото овластява апостолите да вързват и развързват. Това е функция, която не зависи от техните лични качества и се дължи единствено на божествената разпоредба, по силата на която те са избрани да играят тази специфична роля в Църквата. Второто сливане на Духа, на Петдесетница, дава на всеки от тях възможността да осъзнае своята лична святост – нещо, което винаги ще зависи от субективни фактори. Обаче двете сливания на Светия Дух, функционалното и личното, са взаимно допълващи се. Можем да видим това в случая с апостолите и с техните приемници. Никой не може да изпълнява функцията си в Църквата добре, ако не се опитва да постига светостта. От друга страна

обаче, за всекиго е трудно да постига светостта, когато пренебрегва онази функция, на която Бог го е поставил. Двете неща трябва да хармонизират все повече и повече в хода на човешкия живот. Така призванието обикновено се превръща в път, по който постигаме саможертвена и лична святост. Можем да видим нещо аналогично в иначе уникалния случай на Божията Майка. Обективната функция на нейното божествено майчинство, в която тя е поставена в деня на Благовещението, се превръща в личен път на нейното освещаване. В своето съзнание и в личния си живот тя малко по малко започва да осъзнава значението на факта, че е носила в утробата си и е хранила от гръдта си Божия Син. Това е начинът, по който гумите на Христос, за които ни се струва, че принизяват Неговата Майка в сравнение с Църквата, придобиват своето значение на върховна възхвала. Благословена е онази, която не само е Майка на Бога, но и постига в собствената си личност такава степен на святост, която съответства на уникалната ѝ функция. Личността на Божията Майка бива възвеличавана много повече от нейната функция, а светостта, достигната от нея накрая, получава повече възхвала, отколкото тази, получена в началото.

Функцията на нейното божествено майчинство вече е изпълнена в миналото, но – бидейки все още на земята след Възнесението на своя Син – Пресветата Дева остава повече от всякога Майка на Онзи, Който – в прославената Си човешка природа, взета от нея – седи отгясно на Отца, „по-горе от всяко началство и власт, сила и господство и от всяко име, с което именуват не само в този век, но и в бъдещия“ (Еф. 1:21). Каква степен на святост, осъществима тук долу, би могла да съответства на уникалната връзка между Божията Майка и нейния Син – Главата на Църквата, обитаващ небесата? Това може да бъде единствено целокупната святост на Църквата, която да допълва прославената човешка природа на Христос и да съдържа пълнотата на обожващата благодат, която Дух Свети постоянно дава на Църквата след Петдесетница. Членовете на Църквата могат да влязат във фамилни отношения с Христос. В степенята, в която осъществяват своите призвания, те могат да бъдат негов *майки* и *братя*, и *сестри* (Мат. 12:50). Само Божията Майка обаче, чрез която Словото стана плът, би била способна да достигне пълнотата на благодатта и неограничената слава, осъществявайки в личността си цялата святост, на която Църквата е способна.

5

Син Божий слезе от небесата и стана човек чрез Светата Дева, така щото човеците да могат да се въздигнат до обожение чрез благодатта на Светия Дух. *Да притежават по благодат онова, което Бог притежава по природа* – ето най-висшето призвание на всички сътворени същества, както и окончателната съдба, към която синовете на Църквата се стремят тук долу – в процеса на постепенното разгръщане на Църквата в историята. Това разгръщане вече е доведено до своето съвършенство в божествената Личност на Христос, Главата на Църквата, възкръснал и възнесъл се. Ако Божията Майка е могла наистина да осъзнае в човешката си сътворена личност светостта, съответстваща на уникалната ѝ роля, тя не би пропуснала възможността още тук долу да придо-

бие по благодат всичко онова, което за нейния Син е притежание по силата на божествената Му природа. Но ако това беше така, историческото развитие на Църквата и на света вече би било завършено не само в несътворената Личност на Божия Син, но още и в сътворената личност на Неговата Майка. Ето защо св. Григорий Палама нарича Св. Богородица *граница между тварното и нетварното*, в която една до друга съществуват Вълътилата се божествена Ипостас и ободената човешка ипостас.

Вече казахме, че в личността на Божията Майка можем да видим преминаването от най-великата старозаветна святост към светостта в Църквата. Ако обаче Всесветата Божия Майка е достигнала светостта в Църквата и цялата святост, която е възможна за сътворените същества, то в нейния случай имаме работа с още едно преминаване – от света на ставането към Вечността на Осмия ден, т.е. преход от Църквата към Царството Божие. Тази слава на Божията Майка – един есхатон (ἔσχατον), осъществен в сътворено същество още преди самия край на света – я поставя отвъд смъртта, възкресението и Страшния съд. Така тя става участник в славата на своя Син – тя царува заедно с Него, има власт от Негово име над разгръщащите се във времето съдбини на Църквата и на света и се застъпва за всички пред Него, Които има да дойде отново, за да съди живи и мъртви.

Този най-върховен преход, в който Божията Майка се събира отново със своя Син в Неговата небесна слава, Църквата отбелязва на празника на нейното Успение. На този ден Църквата размисля над онази смърт, която – по силата на нейното собствено убеждение – не би могла да бъде последвана от нищо друго освен от възкресение с тяло и възнасяне на Всесветата. Трудно е да се говори и не по-лесно да се разсъждава над тайнствата, които Църквата пази в скритите дълбини на своето вътрешно самосъзнание. Тук всяка изречена дума би могла да изглежда необмислена, а всеки опит за формулиране – светотатствен. Много често авторите на апокрифни писания необмислено се позовават на тайни, относно които Църквата запазва предпазливо мълчание и е пестелива по отношение на онези, които са въвн от нея. Божията Майка никога не е била тема на публично проповядване от апостолите. Докато Христос бива проповядван от покривите на къщите и оповестяван на всички в поучения, агресирани до цялата вселена, тайната на Божията Майка се открива само на онези, които са в Църквата – на верните, които са приели посланието и вече тичат „към наградата на горното от Бога призвание в Христа Иисуса“ (Фил. 3:14). Бидейки нещо повече от обект на вярата, тази тайна представлява основа на нашата надежда – плод на вярата, който е узрял в Преданието.

Така че нека и ние запазим мълчание и изоставим опитите за догматизиране по темата за върховната слава на Божията Майка. Нека не бъдем така приказливи, както са гностиците, които – в желанието си да кажат много повече от нужното и всъщност повече, отколкото са способни – смесват своите еретически плевели с чистата пшеница на християнското Предание. Нека по-скоро да се вслушаме в думите на св. Василий Велики, който по въпроса за онова, което принадлежи на Преданието, пише:

... Апостолите и Отците, учредили всички обреди и закони на Църквата, са съхранили в скришност и мълчание светостта на нейните тайнства. Защото онова, което се изнася на всеослушание пред кого ли не, не е вече никакво тайнство. Така че причината за съществуването на неписани наредби се корени в боязънта, да не би познанието на догматите, като се превърне в нещо обичайно, да бъде занемарено, а впоследствие и презрено от хорското мнозинство. Защото едно е догматът, а друго – извещението. Догматът се обгръща в мълчание, извещенията се обнародват. А вид мълчание е неяснотата, до която прибягва Светото писание, придавайки на догмите труден за възприемане смисъл с цел да бъдат от полза за четящите⁷.

Така че ако учението за Божията Майка принадлежи на Преданието, то само посредством нашия опит от живота ни в Църквата можем да се приобщим към онова безгранично почитание, което тя отдава на тази, която е родила Бога. Степента пък на нашата приобщеност към това почитание ще бъде мярката за степента, в която самите ние принадлежим към Тялото Христово.

Превод: Борис Маринов



Жан-Луис Роле, XVII в.

⁷ De spiritu sancto, 27 – PG, 32, 189.

Цит. по превода на български: Василий Велики, За Светия Дух, С., 2002, с. 90 (бел. прев.)

о. Петко Вълков

ДОГМАТА ЗА УСПЕНИЕТО БОГОРОДИЧНО

Ще се спра накратко на връзката между догмите за непорочното зачатие и Успението на Пресвета Богородица.

На 1 ноември 1950 г. папа Пий XII провъзгласява догмата за Успението Богородично със следното изречение: „На края на своя земен живот Непорочната Божия Майка Приснодева Мария бе отнесена с тяло и душа в славата небесна“. Дефиницията не говори за точно време и място. Казва „в края на живота“, за да избегне пояснението дали е умряла или не, въпрос все още дебатиран.

Някои, предимно на Запад, казват, че ако Мария е получила Божията благодат в пълнота, то тя би трябвало да е предпазена не само от първородния грях, но и от смъртта, защото смъртта е последствие от греха. Ако няма грях, би трябвало да няма и смърт; едната привилегия води до другата, но и двете по причина единствено на Христа Бога. Други, предимно на Изток, но и не само, смятат, че Мария, като творение земно и смъртно, би трябвало да се пресели в небето по начин, подобаващ за всеки човек. По-важното е, че и двете традиции са единодушни, виждайки в отнасянето с тяло и душа на Девата в небето победа над смъртта. Ето какво четем в третия тропар на осма песен, втори канон от празника на Успение Богородично: „Точно както бе за Сина Божий, така и за майката Божия смъртта и гробът нямаха сила да властват над жертвата, да я сковават от страх“. Както Христос със смъртта си победи смъртта, Сам безгрешен, вземайки върху Себе Си греха на света, така и Девата поради изкупителната саможертва на своя Син стана първата измежду хората, минала по пътя, проправен от Христа, тя е първата, която възкръсва след Христа, очаквайки с Него мига на всеобщото ни възкресение в пълнота.

В догмата не се споменава, че Богородица е издигната в небето, но в славата – за да се избегне разглеждането на отвъдното като място. Знаем, че Раят и другите реалности на отвъдното са по-скоро състояния, споделяне или отхвърляне на славата Господна. Девата е взета от Бога, единена с Неговата слава с тяло и душа. Разбира се, не трябва да си представяме едно физическо, материално отнасяне към небето, съпроводено от кортеж с ангели в нещо като пишна барокова церемония. Отнасянето е невидимо, така както и тялото, преобразено в славата, е невидимо. Но тяло има, така както ангелите имат тела (те не са чист дух като Бог), но техните тела са невидими. Невидимо за нашите очи е и Възкресението Христово и славното негово тяло. Краят на Девата е при възкръсналия ѝ Син, подобно на Него. Дори сирийската литургична традиция говори за Успението Богородично като за нейното възкресение по примера Хрис-

тов. Глаголът, използван от папската дефиниция „отнесена с тяло и душа“, е библейски, същият (на еврейски *laqah*) е използван за Енох и пророк Илия, както и в псалм 72, стих 24, където се казва „...Ти ме ръководиш със Своя съвет и после ще ме приемеш в славата“. Употребеният латински термин *assumpta* е минало причастие от глагола *assumere* и се превежда като „бе взета“, „бе приета“, „бе отнесена“. На български бихме казали „бе възнесена“, но този израз е запазен за Възнесението Христово. Използваният в България термин „Успение“, или „блажено заспиване, преминаване в отвъдното“, е плод изцяло на източната константинополска традиция.

Към „Богородица“ и „Приснодева“ в своята дефиниция папа Пий XII добавя титлата „непорочно зачата“. На латински *Immaculata*. Терминът е съставен от частицата за отрицание *Im* и думата *macula*, която означава петно, но също и безчестие в преносен смисъл. Тоест Девата е неопетнена от грях, чиста от грях. Още по-конкретно: според догмата за непорочното зачатие Девата е предпазена от първородния грях още от своето зачатие в утробата на св. Анна. Но нека видим точно фразата, с която е дефинирана догмата, този път от папа Пий IX на 8 декември 1854 г. „Блажена Дева Мария от първия момент на своето зачатие по единствена благодат и привилегия от Всемогъщия Бог; предвид заслугите на Исус Христос – Спасителя на човешкия род, е била предпазена незасегната (свободна) от всяко петно на първородния грях“. Папата не само казва, че Мария е без грях още от самото начало, но пояснява, че е била предпазена, тоест изкупена предвид заслугите на Христа Изкупителя, чийто ефект се е върнал в случая с Мария, така да се каже, със стара дата преди историческия момент на Кръста, изкупвайки и освещавайки Божията майка още от момента на нейното зачатие. Идеята на догмата е да потвърди неопетнената в нито един момент от живота ѝ святост, нещо, което на Изток без много богословски гимнастики се изчерпва с титлата „Пресвета Пречиста и Пренепорочна майка на нашия Бог“ – епитети, които възпяваме в химна *Достойно ест*.

Ако по първата тема на Успението проблемът между Рим и Константинопол е основно във факта, че Рим е догматизирал събитието, а Константинопол – не, то по втората догма мненията на двете страни се различават по-съществено. Ако според католическата доктрина Девата е зачената без първородния грях, тоест предпазена от греха още от самото начало на съществуването си по заслугите Христови, то на Изток пречистването (катарзисът), освещаването става в момента на Благовещението, когато Мария казва „да“ на волята Божия, чута чрез Архангел Гавриил.

И в двата случая е гарантирана светостта на Девата, нейната чистота и неопетненост от всякакъв грях и по всяко време. Притеснението на Православната църква е относно догматизирането на факт, за който няма солидно библейско основание. Нещата отиват и малко по-далеч: известният и почитан на Запад руски богослов Сергей Булгаков в своя труд, озаглавен *Купина неопалимая*, посвещаващ една цяла глава на догмата за непорочното зачатие, вижда в нея една естествена прелюдия към следващата догма – тази за непогрешимостта на папата като изразител на мнението на Църквата. Булгаков вижда една ана-

логия между безгрешната Дева – образ и Майка на Църквата, и образа на папата като видим център на единството на Църквата и неин представител. Но между непогрешим и безгрешен има съществена разлика, нищо че на славянски и двете думи произлизат от същия корен. Ако за Девата говорим, че е предпазена от грях, то за папата се казва, че е предпазен от грешки, и то само в момента, когато ех cathedra дефинира една вероистина като всеобщо призната от Църквата догма.

Вярно е, че няма директни канонични текстове от Светото писание, на които да се базират догмите, но и за двете догми се правят писмени допитвания до всички епископи на Католическата църква, които единодушно заявяват, че и двете истини се вярват от тях самите, от клира и верните и че всички те желаят дефинирането им като догма на вярата.

Ако щрихите на Успението Богородично са дадени от апокрифната книжнина, то догмата за без грях зачатата се базира донякъде на западното схоластично разбиране на първородния грях и начина на неговото предаване. Всъщност тук стигаме до същността на различието, резултат от различното схващане на православие то относно това, което Западът нарича първороден грях. Но за да продължим по-нататък, трябва да се върнем към манталитета на средновековния Запад. Средновековието пренебрегва и вменява вина на човешката сексуалност, като въздига на пиедестал девствеността. Например света Хилдегар от Бинген възпява любовта на птиците като лишена от похот и страст, което я прави чиста и възвишена. Така птичките се появяват в картините с религиозен сюжет като символ на чистота и святост. Несъвместимостта на сексуалността със светостта е характерна за манталитета на епохата, който вижда в девственото зачатие доказателство за божествеността Христова, смесвайки биологичното с онтологичното ниво. Според учението на Църквата, оформило се през V век най-вече под влияние на Августиновите разсъждения против пелагианството, грехът на прародителите ни Адам и Ева (първородният грях) се предава в потомството със зачатие то чрез страстта на самия полов акт, считана за греховна. Противно на еретика Пелагий, който свеждал влиянието на първородния грях само до въздействието на лошия пример Адамов, свети Августин поддържа тезата, че първородният грях се разпространява по един, бихме казали, биологичен начин. Папа Павел VI, цитиран в католическия катехизис, също твърди заедно със събора в Тренто, че първородният грях се предава с човешката природа не поради подражание, а поради разпространение, но вече без да уточнява как става това разпространение.

Днешното време ще открие стойността на сексуалността като част, интегрална от динамиката на човешката личност, както и в девствеността ще види не анатомичен факт, но стойност етична, тежаща със своя личен избор на една любов всеобхватна и дар, запазен за този, който е обикнат завинаги.

Девството Богородично остава тайна, която, разбира се, не изключва телесния ѝ аспект, но то просто не трябва да бъде разглеждано като стойност само по себе си, откъснато от личния избор на Девата, от неговото значение за исто-

рията на спасението.

И ще завърша с изказването на богослова Рене Латурел, който казва: няма Богородични догми, няма Богородични истини, стоящи сами по себе си, но има Христови догми, в които Мария е приобщена. Догмата на въплъщението Христово включва Мария като Богородица и Дева, догмата за изкуплението Христово намесва непорочното зачатие, а вероистината за Христовото възкресение обема в себе си и славното Успение на Девата с тяло и гуша в небето. Нещо, което при Второто пришествие и ние ще споделим, защото възкресението, започнало с Христа, последвано от Богородица, ще бъде цялостно едва с всеобщото възкресение в края на времената.



Рафаело, XVI в.

Джон Х. Ериксън (John H. Erickson) е православен богослов, специалист по канонично право и църковна история. Завършил е магистърска степен в университета в Йейл и в Духовната академия „Св. Владимир“, където започва и преподавателската си кариера през 1973 г. В периода 2002 – 2007 г. е ректор на Академията, а през 2006 г. е ръкоположен за свещеник в Православната църква на Америка. Сред по-известните му книги са *Православните християни в Америка* (*Orthodox Christians in America*, Oxford University Press, 1999) и *Предизвикателствата на нашата история: Есета по православна църковна история и канонично право* (*The Challenge of Our Past: Essays in Orthodox Church History and Canon Law*, SVS Press, 1990).

Протоиерей Джон Ериксън

ЗНАЧЕНИЕТО НА ЦЪРКОВНОТО ДИСЦИПЛИНАРНО ПРАВИЛО И ВРЪЗКАТА МУ СЪС СПАСЕНИЕТО В ИЗТОЧНАТА ТРАДИЦИЯ¹

През есента на 691 г. в резултат от работа на отците на Трулския (известен повече като *Пето-шести*) събор се появява една по-късна добавка към каноничното право на Православната църква. Съборът потвърждава и санкционира една вече съществуваща сбирка, която включва 85 т.нар. *Апостолски* правила, правилата на някои събори от IV и V век и различни *правила на свети отци* – най-вече на св. Василий Велики (*Правило 2*), към които са добавени нови 102 правила. С някои по-късни добавки тази сбирка остава основен *corpus canonum* на Православната църква – всеобщо приета норма и еталон на нейните църковни структури и дисциплина.

Така от Късната античност до днес корпусът на каноните остава в същността си непроменен. Същото обаче не може да бъде казано за начина, по който тези канони се тълкуват и прилагат. Църковници от всяка нова епоха се изправят пред предизвикателството да увеличат тези гревни текстове в плодотворен диалог с нови културни контексти, с действителни практики и променящи се институции. Това е вярно както в общ план, така и особено по отношение на

¹ Източник: Erickson, J. *The Value of the Church's Disciplinary Rule with Respect to Salvation in the Oriental Tradition*, *Atti del congresso internazionale incontro fra canonici d'Oriente e d'Occidente*, Bari, 1994, p. 245-274 (б.пр.).

дисциплината и още по-специално на покаяната дисциплина, върху която ще спра вниманието си тук. Развитието на църковните структури следва относително плавна линия, при която равновесието между съборност и първенство – така, както то е изразено в древните канони и е отнесено към провинциалната организация², може да бъде видяно и в законоуредбите на отделни автокефални църкви. От друга страна, практиката на покаяната дисциплина е драматично променена. Външните форми обаче, били те на *традиционната* частна изповед или на новите практики на *общата изповед*, днес имат малки прилики с покаянието – такова, каквото е било установено в древните канони. А с промените във външните форми идват и промени в начина, по който самата цел на покаяната дисциплина се разбира. Във всяка епоха без съмнение източните църковници ще са съгласни с максимата на западните си сподвижници: *Salus animarum suprema lex*³. Но какво значение и смисъл трябва да свързваме с думата *salus*: дали да я разбираме главно като помиряване или като обновление; дали като излекуване и възстановяване или като освещаване и обожение; или пък като оправдание и изкупление? На Изток, поне докато дисциплинарният корпус остава относително неизменен, работещите определения за спасението (тоест за начините, по които спасението може да бъде описвано, представяно и разбираемо) се променят заедно с външните форми на покаяната дисциплина – неусетно и почти незабележимо, но много сигурно – точно както се променят те и на Запад. И както тези определения се променят, така се променят и схващанията за ролята на Църквата в спасението. Понякога виждат Църквата преди всичко като място на помирението, а друг път – като разпределител на *опрощение*. Понякога пък, когато за спасението се мисли като за индивидуално духовно израстване, Църквата – като общност със своя структура – фактически бива пренебрегната.

Така, тук ще се опитам да очертая не само промените в дисциплинарната практика на Православната църква, но също и промените в начина, по който тази практика бива отнасяна към своята цел, към *salus animarum*. Също и промените в ролята, приписвана на Църквата, що се отнася до достигането на тази цел. Или за да кажа същото малко по-иначе, ще опитам да очертая промените в икономията на покаянието в Православната църква, заедно с промените в значението на тази дума, която често се употребява, но и с която често се злоупотребява.

Спасение и помирение

Покаяната дисциплина на ранната Църква е сравнително добре изследван въпрос, който все пак продължава да провокира сериозен дебат. Старият възглед, според който раннохристиянският ригоризъм, първоначално недопускащ никаква възможност за помиряване с Църквата на виновните в смъртни грехове от типа на убийството, блудството и вероотстъпничеството, постепенно е отстъпил място на едно по-либерално разбиране, беше поставен под съмнение, а днес

² Т.е. системата на администриране на Римската империя на провинции (б.пр.).

³ Спасението на душите е най-върховен закон (б.пр.).

гори напълно е отречен⁴. Днес навсякъде признават, че ранната Църква не само поддържа силата на следкръщелното покаяние чрез молитва, милостиня, пост и причастяване, но и прилага най-различни способи към онези, чието кръщелно покаяние и обръщане към Църквата изчезва до степен на вероотстъпничество⁵. В първите две столетия обаче твърде малко такива случаи надхвърлят местното ниво. Християните живеят в малки, тясно свързани общности сред враждебния свят. Кръщението, в което те се освобождават от хватката на греха и дявола, остава решителен израз на тяхното покаяние, обръщане и помиряване с Бога – единствен особен ритуал на покаяние, от който огромното мнозинство християни има нужда. Смъртните следкръщелни грехове като убийството, блудството и вероотстъпничеството не влизат в дневния ред на Църквата през този период. Ето защо не са систематично разработвани и процедури относно някаква *penitentia secunda*. Към края на II век обаче започват да се чуват отделни гласове на несъгласие, подобно на Тертулиан, които протестират срещу вудимия упадък на християнските нрави (*mores*), а в средата на III век идва и голямата криза, свързана с Декиевото гонение (250–251 г.), рязко прекъснало почти половинвековния мир за Църквата в границите на империята. Тази ситуация е добре описана от св. Киприан Картагенски в *За падналите* (*De lapsis*), както и в неговите писма. Разделени са семейства – син умира като мъченик, но неговата майка и сестра му се отричат от вярата (Писмо 27, 1). *Родени християни* се втурват да принасят жертви на езическите божества, след което веднага се молят и дори настояват за възстановяване в същото онова църковно общество, от чиито облаги дълго време са се радвали. Изведнъж покаяната дисциплина се превръща в един широкомащабен и неизбежен проблем не само за св. Киприана-вия Картаген, но и за цялата империя. Същият този проблем се появява и след 302 г., когато започва последното и още по-жестоко гонение при управлението на император Диоклетиан.

Прегледах църковната история от тази епоха, защото точно това е периодът на формиране на каноническата традиция относно покаянието. Тъкмо през време на безпрецедентните гонения отвън и на вътрешните несъгласия вътре в Църквата следкръщелното покаяние приема ясно определената си институционализирана форма. Като резултат, възстановяването в общение на отпадналите се превръща в модел на покаяната дисциплина – такава, каквато същата е установена в периода непосредствено преди и след Първия вселенски събор в Никея през 325 г. и както е представена в каноните, съставляващи и до днес голяма част от *corpus canonum* на Православната църква. Следователно анализването на основните характеристики на практиката и на разбирането на покаяната дисциплина през този период е от съществено важно значение.

⁴ Виж: Poschman, B. *Penance and the Anointing of the Sick*, NY, 1964, p. 1-80, заедно с посочената там литература. Срв.: Vorgrimler, H. *Busse und Krankensalbung*, Freiburg im Breslau, 1978.

⁵ Виж: Dallen, J. *The Reconciling Community: The Rite of Penance*, NY, 1986, p. 2. Трудът предоставя убедителен и съвременен преглед на наличните свидетелства от пасторска и от литургична перспектива. Други нови изследвания върху историческия и богословския фон на проблема са: Favazza, J. *The Order of Penitents: Historical Roots and Pastoral Future*, Collegeville, 1988; Osborne, K. B. *Reconciliation and Justification: The Sacrament and Its Theology*, NY, 1990; Hellwig, M. K. *Sign of Reconciliation and Conversion: The Sacrament of Penance for Our Times*, Wilmington, 1982; Taft, R. „La pénitence aujourd'hui: Etat de la recherche”, *La Maison-Dieu*, 171/1987, p. 7-35. От по-ранните изследвания виж: Vogel, C. *Le pécheur et la pénitence dans l'Eglise ancienne*, Paris, 1966.

Мнозина смятат за най-забележителна особеност на покаяната дисциплина в древния период от историята на Църквата продължителността и суровостта на предписваните епитимии. Така например Правило 22 на Анкирския събор от 314 г. предписва: „Виновни във волно убийство нека бъдат в реда на припадащите, а с пълно общение да се удостоят в края на живота си”⁶. Днес, в зависимост от своите собствени склонности, едни се ужасяват от строгостта в древно време, а други – от разпуснатостта в ново време. А това вече заблуждава. На практика по този въпрос е съществувало значително разнообразие. Епитимии, например, предписвани в каноничното послание на св. Петър Александрийски († 311 г.), в никакъв случай не са кой знае колко пространни и крайни – дори по отношение на падналите (*lapsi*)⁷. Това, което е по-впечатляващо, макар и да не личи толкова от оголените кости на нашите канонически текстове, е определеният църковен контекст, в който в онази епоха биват разглеждани както грехът, така и покаяната дисциплина.

Преди всичко грехът се разглежда като действие, което предизвиква разрыв не само с Бога, но и със съответната църковна общност. Подчертават се неговите социални усложнения. Св. Петър Александрийски, например, е загрижен много повече за отрицателните резултати, които вероотстъпничеството – в различните си форми – би имало за църковната общност като цяло, отколкото за конкретния вероотстъпник⁸. Така грехът се превръща във въпрос не толкова за индивидуално поведение, колкото за публично оскърбление за стандартите и светостта на дадена църковна община, тъй като в действителност засяга целостта и интегритета на есхатологичната общност на спасението изобщо. И точно защото грехът вреди на цялата църковна общност, до помирение с Бога се достига само чрез помирение с църковната общност.

Няколко пасажа от *Didaskalia apostolorum* (сирийски сборник от III век, който съдържа наставления и съвети към епископите) илюстрират граматичния начин, по който са изразени изключването от църковната общност и помирението с нея:

Затуй, епископе, съди точно, подобно на всемогъщия Бог, и онези, които се каят, приеми с милост – подобно на всемогъщия Бог. Укорявай, увещавай и поучавай, защото Господ Бог с клетва обеща опрощение за онези, които са съгрешили... Но когато си видял някого, който е съгрешил, бъди суров с него и нареждай, щото онези [верните] да го посочат и когато той излезе напред, нека те бъдат строги с него и дай им да го изпитат и да го държат извън Църквата; и след това

⁶ Виж: *Правилата на св. Православна църква с тълкуванията им*, т. II, С., 1913, с. 609 (б.пр.).

⁷ В онази епоха терминът *lapsi* (паднали) се отнася преди всичко до отреклите се от Христос по време на гоненията, т.е. до извършилите „вероотстъпничество”, което тогава се е смятало за най-тежкия грях (б.пр.).

⁸ Тези социални измерения на нечие действие могат да се видят и в размислите на св. Василий Велики върху *subintroductae* (Правило 88): „Аз и не предполагам, щото седемдесет годишен човек може страстно да живее с жена, и онова, което разпоредих, сторих го не затова, че като да е било извършено такова беззаконно дело, понеже се научихме от Апостола, че не трябва да се поставя препънка на брата или съблазн. Нали знаем, че чистите дела на някои за други са повод за грях...” [Цит. по: *Правила на св. Православна църква*, съст. и прев. И. Стефанов, С., 1936, с. 438 (бел. прев.)] Тук църковното дисциплинарно правило е ясно насочено към спасението, но спасението не се разбира в индивидуалистични понятия, тъй като се спасяваме само в общност, живеейки в междulichностно общуване – всеки от нас като член на тялото Христово.

нека те дойдат в храма и се молят за него... Епископе, ти му заповядай да дойде и го изпитай дали се разкайва. И ако е достоен да бъде приет в Църквата, определи му дни за постене две или три седмици, пет или седем. И така остави го да си ходи, като му кажеш, каквото е право за съвет и наставление. И го укорявай, и кажи му да пребивава в самоунижение и да моли и проси прошка в дните на поста си, така че да може да бъде признат за достоен за опрощение на греховете⁹.

И впоследствие, като всеки един от тях се покайва и показва плодове на покаянието, приеми го, молец се като езичник. И го кръсти като езичник и тогава го приеми, и също така положи ръка върху този човек и в това положение кажи цялата молитва и тогава го доведи в храма и го остави в общение с Църквата¹⁰.

Тук не става дума само за помирение на отделния грешник с неговия Бог, а за нещо, което е във връзка с това – той се помирява с Църквата, със своя епископ, който за него заема мястото на Бога и действа като Божи *οἰκονόμος*. Епископът е този, който изпитва грешника и определя измеренията на неговото помирение, като по този начин – заедно с всички вярващи – бива въвлечен в ходатайството за този грешник. Покаяната дисциплина цели пълно преобразяване на грешника, така че той да може отново да заеме мястото си в общността на помирените с Бога чрез Кръщението и които сега изразяват това си помирение с Бога посредством причастяване с Него и с всеки друг в евхаристийното братство.

Контекстът на покаянието е Църквата, а неговата цел – светата Евхаристия. Можем да видим това в безброй много текстове както от канонически, така и от литургически, догматически и исторически характер. Една такава илюстрация на казаното е правилото, в което обобщават системата за степенуване на епитимииите, въведена от св. Григорий Чудотворец в Понт:

Степената *убиец* води до стоене вън от вратите на Църквата; тук подобава на грешника да стои и да умолява верните, когато те влизат в храма да се молят за него. Мястото на *оглашения* е от вътрешната страна на портите – в нартекса; тук подобава на грешника да стои толкова дълго, колкото остава катехуменът и чак след това да влиза вътре. Защото – както казва Григорий – след като той е слушал описанието и наставленията, може да бъде допуснат, но нека не бъде смятан за достоен за молитвата. Степената на *припадащите* е тази, когато някой стои вътре в портите на храма и върви напред заедно с катехумените. В степената на *стоящите* грешникът не влиза с оглашените, а стои при верните. Последната степен [на покаянието] е онази, която позволява да се присъства на светините¹¹.

Тук на епитимията се гледа като на добре подреден процес или движение на завръщане към евхаристийно общение. Системата на св. Григорий Чудотворец

⁹ Canon 6, ed. and transl. by R. H. Connolly, Oxford, 1929, p. 40, 52-53.

¹⁰ Canon 10 – Ibid, p. 104.

¹¹ *Epistola canonica*, 11.

(явно приложима в Понт, Кападокия и в някои части на Мала Азия) е достойна за отбелязване поради нейната приложимост, но сходни на нея правила могат да се открият практически навсякъде. Специални молитви, облекло, жестове и пози – всичко това прави от каещите се особена категория в гревната Църква, подобна на катехумените (оглашените), и те често биват сравнявани. Каещият се предизвиква възхищението и почитта на християните от своята общност, както е случаят с Фабиола в Рим, или пък съмнение – дали, отново приет в общение, ще продължи покаянието си, както е случаят с някои християни в Ипон, където епископ е бл. Августин (срв. *Sermo* 232, 8).

След като отбелязахме църковния контекст и евхаристийната ориентация на покаянието, трябва да отбележим и онова, което липсва, а именно следствена-та процедура, установеният образец за *изповед*. По-старото поколение полемисти ще бъдат слисани да разберат, че текстовете от онази епоха показват малък интерес към самата изповед като такава – била тя *публична* или *частна*. В по-голямата си част нашите канони и останалите текстове, които засягат покаяната дисциплина, приемат за даденост, че самият грях е вече изповядан, че той е известен на всички. Покаяната система в ранната Църква, която следва – така да се каже – модела на парадигматичния грях на вероотстъпничеството, предполага онова, което може да бъде наречено *обективна природа на греха*. Грехът не е просто предразположение, нито само склонност или физическо състояние. По-скоро грешникът, действайки в пълно съзнание, извършва свободен съзнателен избор и завършва движението на своята воля с действие, което открито го изключва от общността на верните и го отъждествява с лукавия. Образно казано, а често и в съвсем буквален смисъл, такъв напуска тържеството на безсмъртието, за да възлее на идолите. Във възлиянието при това е въвличен целият човек. Освен това покаянието води не само до промяна в отношението, но и призовава плодовете на разкаянието, проявени по различни видими начини. Сред тях – редом с припаданията, с навличането на власеница и посипването с пепел – присъства и изповедта (ἐξομολόγησις). Понятието не засяга изповядването на отделни неща. Не се настоява върху цялостното изброяване на греховете, включващо техния вид или брой. По-скоро ἐξομολόγησις е изповядване и възхвала на вяра, и едва след това – на грях. Става дума за едно общо признаване на Божието величие, което е ясно проявено в Божията милост, така че да води грешника до разкаяние. Като такава, то е най-вече покаяно упражнение, плод на разкаянието, а не е част от съдебна процедура. Защото съдебната процедура не е била смятана за действително необходима. Положението на типичния отстъпник е като това на известния еретик от III век Павел Самосатски – така, както той е преценен на съборите срещу него: „Преди всичко няма нужда от никакъв съд за неговите дела, тъй като той е вън [от Църквата], той се отдели от канона”¹².

Тук може да се отбележи и това, че както не е бил установяван образец за изповед, така не е била и разработвана някаква точна формула за *опрощаване на греховете*. Сигурно е съществуването на специални молитви над каещите

¹² Eusebius *Historia ecclesiastica*, VII, 30, 6.

се – при тяхното отпускане от покаяните им задължения за тях се казва: „нека гоудат под ръката“¹³. Текстовете като *Didascalia apostolorum* също говорят за едно окончателно възлагане на ръце от страна на епископа. Но тези молитви и жестове имат повече отношение към изцелението и възстановяването, отколкото към *освобождаване* от греховете. Ефективното обръщане на грешника бива последвано от помиряване с Бога и общината, изразени и повлияни преди всичко от повторното допускане до светините, до Евхаристията на поместната църква. Много често четем, че на някого просто се позволява да продължи да бъде в общение (Правило 2 на Лаодикийския събор) след изпълняване на предписана епитимия или пък че някои могат, когато демонстрират някакъв плод, „тогава да се възстановят в общение“ (Правило 4 на св. Василий Велики)¹⁴. Не се споменава специално епископско или свещеническо вмешателство в тази сфера. Със сигурност, разбира се, епископът е бил в голяма степен въввлечен в процеса на разкаяние – както чрез действия на осъждане, така и показвайки милост, *подобно на всемогъщия Бог*, но в началото неговата роля, ако въобще е съществувала, не е била по-важна за допускането на грешника до степен на каещ се и за определяне на условията на неговото помиряване с Църквата – отколкото в края, тъй като в изключителни ситуации дори и миряни, при съответната санкция, могат да дадат последно причастие на умиращия каещ се¹⁵.

Системата на покаяната дисциплина, засвидетелствана в древните канони, има своите силни страни – ясното разбиране за отношението между покаяние и Евхаристия, осъзнаване на църковното измерение на покаянието и помирението, силно настояване върху покаянието и неговите плодове. Тази система обаче има и своите слабости. Явна е опасността от мъртвото законничество, в което покаянието се разглежда като *отдаване на собствената част*, като *плащане на личния дълг към обществото* – опасност, която особено се засилва при изгубване на евхаристийната насоченост. Още повече тясната връзка между мисъл, воля и действие, която се предполага в модела на вероотстъпничеството, може да бъде провалена по много начини. Мисълта не винаги води до съгласието на волята; движението на волята не винаги е приведено в действие; в този процес винаги могат да се намесят незнание, страх, принуждение или просто глупост. Върху подобни проблеми са принудени да разсъждават древните правила и отделни църковни писатели, занимаващи се с въпросите на покаянието. Но те често проявяват крайна липса на чувствителност – Правило 4 на Неокесарийския събор (315 г.), например, любопитно илюстрира принципа *de internis ecclesia non iudicat*: „Ако някому, като му се е поискала жена, реши да преспи с нея, но не се изпълни

¹³ Лаодикийски събор, правило 19.

Виж: *Правилата на св. Православна църква с тълкуванията им*, т. II, с. 808-809 (б.пр.).

¹⁴ За допълнителни примери виж все още актуалното изследване: Watkin, O. *History of Penance*, Vol. I, London & NY, 1920, p. 327.

Правило 4 на св. Василий Велики виж в: *Правила на св. Православна църква*, с. 412 (б.пр.).

¹⁵ Виж историята, свързана с Дионисий Александрийски (Eusebius *Historia ecclesiastica*, VI, 44), в която възрастен вярващ, извършил вероотстъпничество, е близо до смъртта си и изпраща младо момче при свещеника да попита дали ще му даде последно причастие, но свещеникът се оказва болен; момчето е изпратено с Евхаристийните дарове при вероотстъпника. Тази практика се повтаря с одобрение и от други, сред които е св. Никодим Светогорец (XVIII век) в коментар върху Правило 13 на Първия вселенски събор.

намерението му, очевидно е, че богатата го е спасила”¹⁶. А какво да кажем за спонтанно изповядването пред презвитер или пред епископ и по този начин останали неизвестни за останалите тайни грехове? Публичното покаяние може да навлече на човека, по думите на св. Йоан Златоуст, „нетолерантността на тълпата от форума” (Проповед срещу аномеите, 5). То може също така да докара проблеми със закона. Правило 132 от Африканския кодекс ни съобщава наистина тъжния случай на човек, който, след като тайно се изповядва пред своя епископ, е принуден публично да се разкае, но тогава отрича и обвинява епископа си, че го е дискредитирал. Подобна практика може да доведе дори и до физическа разправа. По тази причина св. Василий Велики (Правило 34) говори за предпазване в случаи на тайни прелюбодеяния:

*Относно жени, които са прелюбодействували и са изповядвали греха си, движими от благочестие, или по друг някой начин са изобличени, нашите отци са забранили да бъдат явно излагани, за да не станем причина за смъртта на изобличените, а са заповядвали да стоят наедно с верните без да се причастяват докле не се изпълни времето на покаянието*¹⁷.

(Предполага се, че съпругът на прелюбодейката би станал подозрителен и дори би я убил, ако я види да изпълнява всички степени на публично покаяние, въпреки че едно друго обяснение на текста може да бъде съществуващата опасност тя да бъде наказана от гражданските власти със смърт, налагана при прелюбодейство.)

Толкова много и така различни са случаите, които *не* съвпадат с модела на вероотстъпничеството, че благоразумният οἰκονόμος на душите често е принуден да прибегва до собствената си отсъда при определяне *икономията* на покаянието, макар че би могъл „да домострои съгласно с точността”¹⁸, както консерваторите – дори и през Византийското средновековие – съветват. Все пак по-често се срещат текстове, които ни внушават, че не би трябвало да се пазят строго предписанията за публичното покаяние, а по-скоро да се преценяват обстоятелствата във всеки отделен случай. Св. Василий Велики, св. Григорий Нисийски и др. пишат по този въпрос, след като дискутират покаянието в някоя подробност, и винаги завършват с *подхвърлена мисъл*, която дава на изповедника правото да отхвърли строгостта и да презърне *човеколюбието* при назначаване на епитимии, ако обстоятелствата го изискват. Показателно в това отношение е Правило 5 на св. Григорий Нисийски:

Такъв, който чрез обръщане лекува произволно престъпление] трябва да бъде под наблюдение от страна на тоя, който реди работите в църквата, и според обръщането му да се намали и продължаването на епитимията му... ако с крайно усърдното си покаяние той изпреварва времето и със старание в изправлението си превъзхожда ония, които в продължително време по малко се очистват от

¹⁶ Виж: Правилата на св. Православна църква с тълкуванията им, т. II, с. 627 (б.пр.).

¹⁷ Правила на св. Православна църква, с. 423 (б.пр.).

¹⁸ Nicetas Stethatos *Peri canonicarum*, ed. J. Darouzes (SC 81, Paris, 1961, p. 468), където той критикува позицията на свой анонимен съвременник: κατά τὴν τῆς κανόνων οἰκονομίαν ἀκρίβειαν.

осквернението¹⁹.

Тук в още по-голяма степен (и още по-сериозно) се забелязва недостатъкът на този подход към греха и покаянието. Древните правила подлагат на покаяната дисциплина само ограничен брой тежки грехове. От друга страна, преобладава принципът *nulla poena sine lege*²⁰. Това вече не са непременно нашите собствени грехове. В своите канонически послания св. Василий Велики излага онава, което е обичайно в Кападокия, като се връща в своите примери към дните на Фирмилиан. Често обаче със собствените си съвети – понякога по-снизходителни, а понякога и по-строги, той се изяснява като противник на законничеството в системата – такава, каквато тя е била тогава. Неговото собствено отношение към покаянието е по-ясно посочено на други места в неговите трудове. Той съжалява за това, че неговите предшественици са се ангажирали толкова много със смъртните грехове и така са пренебрегвали останалите, като са ги смятали за по-малко сериозни. Става дума за грехове като гняв, сребролюбие и др. под. Той заклеиява тази практика като „извратено човешко предание“²¹. „Аз препрочитам Писанието – пише той – и намирах както в Стария завет, така и в Новия, че упорството срещу Бога е не във величината на греховете, а в нарушаването на някое правило – което и да било; осъждането е едно и също за каквото и да е непослушание пред Бога“²². На друго място той подчертава:

Това разделение между малки и големи грехове не съществува в Новия завет. Там намираме една присъда, която се отнася до всички грехове – нашият Господ казва: Всеки, който извършва грях, е роб на греха (Йоан 8:34). По същия начин св. Йоан се провиква: „Този, който не се подчини на Сина, не ще види живот, а Божият гняв остава върху му“ (Йоан 3:36). Не разполагаме с такова разграничаване на греховете, което да ги степенува. От значение е самото престъпление. С една дума, ако допуснем да говорим за голям или малък грях, не би могло да се отхвърли, че голям е онзи грях, който управлява личността, а малък е онзи грях, който бива управляван от човека“²³.

Спасението като лечение и обожение

С тези думи на св. Василий Велики, взети от неговите *Кратки правила*, ние се оказваме в един твърде различен свят – светът на монашеството и на аскетизма, на духовния съвет и наставлението под водачеството на *духовния отец*.

¹⁹ Виж Правило 4 на св. Василий Велики: „Все пак, ако някой от тези, които са се намерили виновни в го-реупоменатите грехове, е ревностен в изпълняването на покаянието, този, на когото по Божия милост е по-верено свързване и развързване, няма да заслужава укор, ако при установяване на степента на покаяние на грешника, склони в посока на снизхождение и намаляване периода на наказанието“. Върху употребата на думата *икономия* като *terminus technicus* в покаяната дисциплина виж моята статия *Икономията във византийското канонично право: Law, Church, and Society: Essays in Honor of Stephan Kuttner*, ed. K. Pennington and R. Somerville (University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1977), p. 225-236, особено с. 227-229. Правило 5 на св. Григорий Нисийски в: *Правила на св. Православна църква*, с. 468-469 (б.пр.).

²⁰ Нито едно провинение да не остава несанкционирано от закон (б.пр.).

²¹ *De iudicio Dei*, 7 (PG, 31, 669).

²² *Ibid*, 4 – col. 661.

²³ *Regulae brevius tractatae*, q. 293 (PG, 31, 1288).

Това е свят, чиито основни теоретици, като се почне още от великите александрийци Климент и Ориген, смятат същността на християнския живот за постепенно очистване и обожение с помощта на духовна терапия. Въздействието на монашеството и на неговия подход към греха и покаянието върху църковната покаяна дисциплина е огромно. Това въздействие е значително по-голямо, отколкото в богослужението и във всяка друга сфера на църковния живот. За съжаление тази тема е успяла да привлече сравнително малко научно внимание. Повечето автори, работили върху историята на покаянието, се обръщат от древността право към Запада и неговото Средновековие, пренебрегвайки византийския Изток. Подобен подход определено е детерминиран от остарели предразсъдъци. Взаимодействието на монашеското и немонашеското разбиране за покаянието се гледа като глава от една непрекъсната битка между *Geist* и *Amt* (дух и служение)²⁴. Едно е сигурно: в този случай, както и при покаянието в древността, научно обоснованите обобщения са трудни.

На първо място трябва да отбележим, че не може да бъде прокарана рязка разграничителна линия между покаянието *съобразно с каноните*, от една страна, и нека я наречем така, *манастирската* изповед – от друга. Влиянието на традицията, която определям като *манастирска*, върху практиката на мирската църква може да бъде почувствано много рано – много преди възникването на самото монашество!

Още при Ориген намираме типа на благочестивия християнин, окуражаван да търси *лечител*, комуто да изповядва своите грехове и да открива помислите си – някой, „който знае как да бъде слаб със слабия и да плаче с онези, които плачат“. Към онези, които са достатъчно щастливи да намерят такова духовно ръководство, Ориген се обръща със следните думи:

*Ако някой дава съвет, следвай го и го върши! И ако той вижда и приема, че болестта ти е такава, която трябва да бъде изложена и обсъдена в събранието на цялата Църква, и че това би могло да даде възможност на останалите да се поучат и да бъде сигурно средство, с което и ти самият да бъдеш излекуван, тогава е необходимо да помислиш сериозно върху това и да се подчиниш на съвета на опитния лекар*²⁵.

Тук няма никакво противопоставяне между частното духовно наставление и покаянието пред общността съобразно с каноните. И двете се смятат за лечение, но докато духовното наставление може да се отнася главно до много грехове, които не са обект на дисциплината на формалното канонично покаяние, то може също така да набележи и пътя към тази дисциплина, ако общността като цяло получи назидание, а грешникът – излекуване.

Но колкото и рано да може да бъде почувствано влиянието на *монашеската* традиция върху покаянието, неговите форми съобразно каноните продължават да

²⁴ Holl, K. *Enthusiasmus und Bussgewalt beim Griechischen Mönchtum*, Leipzig, 1898; repr. Hildesheim, 1969 и Hörmann, J. *Untersuchungen zur Griechischen Laienbeicht*, Donauwörth, 1913.

²⁵ Върху Псалом 37, 2.6 (PG 12, 1386).

съществуват в продължение на много столетия. Обикновено се предполага, че с прекратяването на служението на покаяния свещеник при Константинополския архиепископ Нектарий (381 – 397) през 391 г. се бележи края на практиката на публичното покаяние във Великата църква²⁶. В действителност обаче публичното покаяние продължава да съществува – както в столицата, така и по други места. Кореспонденцията на Димитрий Хоматиан през XIII век, например, ни разкрива няколко подобни примера²⁷. Следи от публично покаяние могат да бъдат открити чак до XVIII век²⁸. От каноните, приписвани (вероятно погрешно) на св. патриарх Никифор I (806 – 815), бихме останали с впечатлението, че – подобно на империята на Каролингите на Запад – Византия следва политика на *публична вина – публично покаяние, лична вина – лично покаяние*:

Що се отнася до прелюбодейците и до онези, виновни в престъпленията на скотоложството и убийството и други подобни на тях, дори и сами да изповядват извършения от тях грях, но това остане тайна за общността, трябва да им бъде отказано свето Причастие и да получат епитимия, pogodabaща на греховете им... Ако обаче техните грехове са добре познати на останалите, трябва да има бъде наложено покаяние в съответствие с каноните на Църквата, т.е. да им бъде забранено да влизат в Църква, но да стоят в групата на онези, които плачат вън от вратите на храма, или на онези, които са слушащи в притвора²⁹.

Ако обаче повратната точка трябва да търсим в процеса на преминаване от *каноническо* покаяние към *монашеско*, това със сигурност трябва да се е случило във времето на иконоборческия спор или скоро след него, когато за първи път е била установена и систематизирана ролята на монаха като изповедник на миряните. В общи линии този процес може да бъде проследен в кореспонденцията на преп. Теодор Студит (758 – 826)³⁰ и в покаяните канони, които приписват на св. патриарх Никифор. Подробностите дават съчинения, приписвани на Константинополския патриарх св. Йоан IV Постник (582 – 595)³¹. Тези съчинения обаче нямат нищо общо с този патриарх, нито пък се датират около 1100 г., както някои съвременни учени поддържат. В действителност най-старата форма на тази

²⁶ Преглед на литературата по този въпрос в: Barringer, R. *The Pseudo-Amphilochian Life of St. Basil: Ecclesiastical Penance and Byzantine Hagiology*, *Theologia*, 51 (Athens, 1980), p. 51, n. 5.

²⁷ Правило 118, ed. J. Pitra, *Analecta sacra et classica spicilegio solesmensi parata*, Vol. VII, Paris and Rome, 1891, p. 503-506; 121, 533-536; 123, 537-538; 144, 559-560.

²⁸ Виж: Καμίρη, Γ. *Τὰ Δογματικά καὶ Συμβολικά Μνημεία τῆς Ὀρθοδόξου καθολικῆς Ἐκκλησίας*, Graz, 21968, σ. 538-539.

²⁹ Правило 29 (втора редакция: PG 100, 859-860). Относно различните редакции и издания на тези канони виж: Beck, H.-G. *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Handbuch der Altertumswissenschaft, XII.2.1), München, 1959, S. 490-491.

³⁰ Особено 2 послание, 162 (PG 99, 1504-1516).

³¹ Ed. J. Morin, *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae*, Paris, 1651, Appendix. За текста: Placido De Meester *Studi sui sacramenti*, ed. Liturgiche, Rome, 1947, p. 135-138, и особено: Herman, E. „Il più antico penitenziale greco”, *Orientalia Christiana Periodica*, 19/1953, p. 70-127, където има преглед на най-ранните руски съчинения. Убедителен къс разказ за монашеското влияние върху съществуващия ритуал в: Pavard, F. „La pénitence dans le rite byzantine”, *Quaestiones Liturgicae*, 54/ 1973, p. 191-203. Срв.: Raes, A. „Les formulaires grecs du rite de la pénitance”, *Mélanges en l'honneur de Monseigneur Michel Andrieu* (*Revue de sciences religieuses*), volume hors serie, Strassburg, 1956, p. 365-372. От многото статии, третиращи специфично литургичните проявления на покаянието на Изток, виж по-специално: Ligier, L. *Dimension personnelle et dimension communautaire de la pénitence en Orient*, *La Maison-Dieu*, 90/1967, p. 155-188.

бъркотия от текстове, κανονάριον, трябва да бъде отнесена към началото или средата на IX век, а появата ѝ да се търси най-вероятно в студийския кръг.

Най-очевидното тук е изчезването на публичния аспект на старата система с неговите различни степени, специално одегяние и т.н. и въвеждането на нещо подобно на ранноирландско *сметчаване на наказанието*:

Фактът, че ние намаляваме броя на годините за покаяние не ще изглежда, вярвам, нещо неразумно за онези, които са способни да разсъждават правилно. Защото, тъй като нито писанията на нашия отец Василий Велики, нито някой от още по-древните наши почитаеми отци, предписва каквото и да било постене, бдение и коленопреклонение като определено по брой за грешниците, а само отстраняване от свето Причастие, затова и ние решихме, че на нас подобава, при зачитане на онези, които истинно се каят и желаят да подложат плътта си на тежки наказания, и са благодарни да заживеят живот, който ще компенсира техните предишни слабости, да намалим срока на тяхното покаяние, съгласно с мярката на тяхното отстраняване. Например, ако някой се съгласи да не пие вино в определени дни, ние се съгласихме да извадим една година от присъдата, установена от отците за изкупване на простъпките му. Също така, ако той обещае въздържание от месо за определено време, ние смятаме за подходящо да приспадне още една година; ако пък се откаже и от сирене и яйца или от риба и елей, и т.н. – за всеки случай на въздържание от всеки от тези продукти ние сметнахме за подобаващо да отнемем по година. Но и това не е всичко. Ако той избере да умилистави Бога чрез чести коленопреклонения, ние решихме същото, каквото и по-горе, и особено в случай, че той покаже готовност да извърши щедра милостиня, без да пресилва своето значение и без да преувеличава смисъла на милостинята си. Ако все пак някой след своето падение встъпи в радващ Бога уединен живот [т.е. в монашество] ние сметнахме, че подобава да съкратим още повече неговата присъда, виждайки, че останалия си живот той ще посвети на изстраждане на суровостите, които предлага този начин на живот³².

Тези размери на покаянието могат да бъдат изменяни допълнително с оглед на тяхното индивидуално приложение:

Синко, какво си способен да съблюдаваш? Защото покаянията се налагат съобразно със способностите и предпочитанието на онези, които ги получават, а не съобразно с греховете. Защото понякога се случва така, че някой, който малко е прегрешил, тъй като на него е присъщо да бъде великодушен, да възприеме своето покаяние с желание и бързо, та да може да получи не само опрощение на греховете, но и венеца. Но някой, който е прегрешил повече, защото е небрежен и ленив дух, трябва да бъде наказан с малко строгост, в противен случай той ще бъде победен от строгостта на наказанието и ще се обезкуражи и изцяло ще се предаде³³.

Преди всичко на епитимииите се гледа като на лечебни средства, отколкото на-

³² Правило 1 от приписваните на св. Йоан Постник канони: *Pedalion*, Athens, 1957, p. 699.

³³ *Ἀκολουθία καὶ τάξις*, ed. Morin, Appendix, p. 83.

казателни. В раннохристиянските текстове във връзка с покаяната дисциплина се използва твърде широка образност. *Дигаскалията* например описва епископа не само като лекар, но и като съдия. Тук обаче юридическият или съдебният елемент изчезва под преградата на терапевтичната образност. Вече Трулският събор (691–692) в своето Правило 102 предлага този език в концентриран вид:

Онези, които са приели от Бога властта да развързват и да връзват, нека разглеждат качеството на греха и готовността на извършилия го за обръщане, и по такъв начин да прилагат подходящото лечение за болестта, да не би, като не съблюдават мярката в едното и в другото, да загубят спасението на страдащия. Защото болестта на греха не е проста, а разнолика и разнообразна, и произвежда много разклонения на вредата, от които злото обилно се разлива и се разпространява по-нататък, докле не бъде спряно от силата на лекуващия. Така че този, който владее науката за духовно лечение, първо е длъжен да се заеме с разположението на онзи, който е извършил греха и да види дали той е склонен да се излекува или обратното, чрез собственото си поведение сам си предизвиква болестта, и да разгледа внимателно как междувременно може да подготви отвръщането от греха. А ако не се съпротивлява на врача на душата и ако душевната рана зараста чрез приложение на наложените лекарства, в такъв случай, нека му се въздаде милосърдие по достойнство.

И настина, според отците на Трулския събор цялостното намерение на древния и утвърден *сogris саопит*, т.е. цялостното намерение на църковното дисциплинарно правило е „лечение на душите и очистване от страстите” (Правило 2)³⁴.

В този *монашески* подход епитимиите и самата процедура на покаянието са видоизменени. Действителното изповядване на греховете, върху което не наблягат по-старите системи, сега излиза на преден план, тъй като лечителят на душите трябва да знае какво измъчва гошлия при него, преди да му предпише подходящо духовно лекарство. Внимателното изследване на духовните болести бива улеснено от списък с въпроси, на първо място сред които са въпросите, които се отнасят до престъпленията от полово естество. Ако парадигматичният грях на древността е вероотстъпничеството, този на Средните векове е *блудството*. В последованието на изповедта, приписвано на св. Йоан Постник, първото, което изповедникът пита след приключване на встъпителните псалми и молитви, е: „Кажми ми, синко, как за първи път загуби девствеността си?”³⁵. Това е съвсем разбираемо. Предвижданият формат на изповедта тясно следва предназначението за послушника, който встъпва в живота на постоянното покаяние, каквото е именно монашеството и където се обновява целият му живот. Тук е видно, че на греха се гледа повече като на въпрос на индивидуално поведение, отколкото като на една публична обига, нанесена върху общностния стандарт на светостта. Подобно на опрощението, и грехът е загубил много от своя публичен характер.

Окончателната промяна повдига винаги популярния въпрос за подходящия *служи-*

³⁴ Виж целия текст в: *Правилата на св. Православна църква с тълкуванията им*, т. II, с. 407-408; 27-30 (б.пр.).

³⁵ *Ibid*, р. 79.

тел на тайнството. Кои може да прощава греховете? Върху какво се основава неговият авторитет? За преп. Анастасий Синаит (VII век) отговорът е повече от ясен: единствени подходящи *уредници* (οἰκονόμοι) на спасението и Божии лецителі са онези, които са *духовни* (πνευματικοί), истинските ученици на Христос, монасите, облечени в грехата на покаянието³⁶. Св. Симеон Нови Богослов (949 – 1020) е дори по-конкретен: „Преди монасите единствени епископите по апостолско приемство са имали силата да връзват и развързват. Но с времето епископите започват да не употребяват или употребяват лошо тази власт. Ето защо тази вдъхваща уважение функция... е прехвърлена върху избраните от Бога люде, които са монасите”³⁷. Духовните гарове са онези, които преди всичко правят от някого изповедник и които дават така необходимата за опрощаване на грехове παρρησία (гръзнновение). Някои жития на светци съвсем ясно показват това. Един сарацин издирва св. Симеон Стълпник (357 – 460), за да изповяга пред него, че – погизвайки своя обет – е пожелал да яде месо и сега идва да получи опрощение на греха „по всемогъщите молитви на светеца”³⁸. Друг интересен пример е свързан с Антифотиевия събор от 869–870 г. Протоспатарий (висш военен) на име Теодор се явява пред папските легати, за да отговори на обвинение против него. Когато е попитан изповядал ли е прегрешението си и дали е получил епитимия, Теодор отговаря положително. Когато легатите питат за името на неговия изповедник, той отговаря: „Не знам. Знам само, че беше хартофилакс, беше плешив и беше прекарал четиридесет години на стълб”. Легатите го питат: „А беше ли той свещеник?”. Теодор отговаря: „Не знам. Той беше *авва* и имаше вяра в човека, и му се изповядах”³⁹.

Подобни случаи могат да се смятат за отклонения, но същата мисловност може да се види и в историята на гумата ὀνόδοχος. Първоначално тя означава „някой, който гарантира за другия” и се употребява най-вече по отношение на кръстника. В разширен смисъл обаче тя се употребява за настояника – този, който води послушника по пътя на неговото встъпване в монашеския живот; старецът, който слуша първата изповед на послушника, ръководи го изцяло и го подкрепя по пътя на духовното му израстване, който има дял в неговото покаяние. В редки случаи тази гума може да се отнася и за мирянин, който живее в света и показва солидарност с грешника като поставя ръка на рамото му и споделя с него тежкото бреме на греха, поемайки по този начин отговорност за него пред Самия Бог⁴⁰.

³⁶ Въпроси и отговори (PG 89, 369, 372, 373).

³⁷ Изповедно писмо, гл. 11. Ed. Holl, *Enthusiasmus*, p. 120.

³⁸ Бл. Теодорит Кирски *История на боголюбците*, 26 (PG 82, 1477).

³⁹ Mansi 16, 150-151. Този и няколко допълнителни примера от агиографската литература са събрани в: Hörmann, J. Op. cit., S. 251-267, и повторени в статиите s.v. „Confession” в *Dictionnaire de théologie catholique*, Vol. 3.1., p. 828-974. Една по-съвременна оценка на агиографската литература виж в: Barringer, R. *Ecclesiastical Penance in the Church of Constantinople: A study of the Hagio-graphic Evidence to 983 A.D.* (D. Phil. thesis), Oxford, 1979.

⁴⁰ Виж: Gouillard, J. *Christianisme byzantin et slave*, *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section V: Sciences Religieuses*, 82 (1974), p. 215-217. Срв. критичните бележки в: Barringer, R. „Penance and Byzantine Hagiology: Le répondant du péché”, *Proceedings of the Eighth International Patristics Conference*, Oxford, 1979, *Studia Patristica*, 17.2 (Oxford, 1982), p. 552-557. Не успях да консултирам: Gouillard, J. *Le temps du pénitent à la haute époque byzantine, Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age* (CNRS), Paris, 1984, p. 469-477.

Противопоставянето между епископа, на неговия трон, и стълпника – на неговия стълб, не трябва да бъде преувеличавано. Във Византия винаги съществува среден път. Наистина монасите имат монопол върху въпросите на покаянието, но те трябва да са снабдени със съответните пълномощни писма от йерархическата власт. За това, което извършват, те безспорно трябва да притежават удивителни душевни сили, но и духовни дарове, а това означава преди всичко *познаване на лекарствата* – те трябва да знаят каква епитимия следва да бъде предписана във всеки отделен случай⁴¹. Св. Василий Велики ограничава задачата да връзват и развързват до *разпоредителите на светите Тайни*⁴², т.е. до свещениците, и неговият авторитет допринася за окончателното преминаване на покаяната дисциплина към йерархията. Канонисти и хора на Църквата като Антиохийския патриарх Теодор Валсамон, Никифор Хартофилакс и св. Симеон Солунски се борят с идеята неръкоположени в сан монаси да имат правото да изслушват изповеди⁴³. Все пак насърчаването на свещениците като *същински служители на Тайнствата*, още не е свидетелство за съществуването на ранен акцент върху църковния контекст на покаянието. Служението – както на свещеника, така и на неръкоположения монах – се разглежда преди всичко като притежаване на духовна сила без задължително отнасяне към йерархията на конкретната църковната общност⁴⁴. На предявяваните от монасите претенции, че обладават някаква особена духовна власт, църковната йерархия противопоставя претенции за същата власт. Такъв е например, случаят с Константинополския патриарх св. Методий I (843 – 847), против когото монасите от Студийския манастир се противопоставят заради умереността му към бивши привърженици на иконоборчеството и заради оправданието, което той произнася по адрес на покойния император иконоборец Теофил (829 – 842). Като защитава своята позиция, св. Методий се обляга подчертано на Псевдо-Дионисий, който от този момент нататък ще бъде редовно цитиран, когато някой иска да напада официалната практика на църковната *икономия* като *черна магия*:

*Не е законно свещеник да бъде изправян от служителите, които са над тебе, монаше, или от тези, които са от твоя ранг, ако и да изглежда, че е несвет в божественото или ако е бил изобличен, че е извършил нещо друго забранено... И ако, както казва Писанието, съдът е Божи, а и свещениците, ангелите, пророчите в божествените отсъди са след йерарсите, научи, че за тебе подobaват божествените неща чрез служителите, чрез които си удостоен да бъдеш монах тогава, когато времето е дошло*⁴⁵.

⁴¹ Срв. *предписанието* (ἐντάλμα) за духовния отец – PG, 119, 1152-1153.

⁴² *Regulae brevius tractatae*, q. 288 – PG, 31, 1284.

⁴³ Виж Коментара на Валсамон върху Африканския кодекс, Правило 6 (PG, 138, 42) и неговия Отговор 19 до Марк Александрийски (PG, 138, 972), Писмото на Никифор до монаха Теодосий от Коринт (PG, 100, 1061-1068) и Отговор 13 до Гавриил Пентаполски на св. Симеон (PG, 155, 864). Виж още анализа на тези текстове в: Hörmann, J. Op. cit., S. 283-293.

⁴⁴ Върху начина, по който възприемането на ролята на епископа в покаяната практика на Църквата се променя от Античността към Средновековието, виж коментара на Робърт Барингер в „The Pseudo-Amphilochian Life of St. Basil...” [като в бел. 24], р. 60. В коментирания текст, който е от края на VI или началото на VII век, „св. Василий общува с Бога при посредството не на епископ, а на някакъв свят човек, като крайната му цел е опрощаването или изкупването на личните грехове”, което е нещо различно от помиряването с църковната общност.

⁴⁵ Писмо 8 До Димифил (PG, 3, 1088).

Еклесиологичният контекст на покаянието е изгубен, а – заедно с него – и евхаристийната насоченост на раннохристиянската покаяна дисциплина. Самата Евхаристия вече не е цел, а още един инструмент, подобен на припаданията и поста, от програмата на постепенно духовно усъвършенстване. Така в някои по-късни текстове, приписвани на св. Йоан Постник, помирението с евхаристийната общност се описва като нещо частично. След период на покаяние съгрешилият може да получи св. Причастие на празници като Възкресение или като Успение Богородично, т.е. след като предхождащите тези празнични дни дълги периоди на аскетична подготовка са го направили достатъчно *чист* и *достоеен* за това. В промеждутъците между тези периоди обаче грешникът е длъжен да подновява своето покаяние⁴⁶. Евхаристията се оказва го такава степен станала част от процеса на покаянието, че самата тя започва да се схваща като форма на покаяние.

В цел на покаяната дисциплина се е превърнало *духовното усъвършенстване*, но дори и на него се гледа относително, тъй като формите на покаянието се определят според индивидуалните възможности. Прочитът на приписваните на св. Йоан Постник пасажии ми напомня донякъде картите за оценяване, издавани от средните училища в САЩ, най-високата награда в които се присъжда на получилите степен *работил според максималните си възможности*.

Контрастът между този подход и *обективността* на Античността може да бъде видян по поразителен начин в *тетрагамния спор*, наречен по този начин във връзка с неканоничния четвърти брак на имп. Льв VI Мъдри (886 – 912) през 906 г. В този спор с основание е отредено централно място на въпроса за *икономията*, но самият термин е оставен неопределен или зле определен (като например *решение на Църквата да направи специален случай с брака, така че да може да бъде разпознаван и опрощаван*)⁴⁷.

В действителност спорът не може да бъде сведен само до едното счепване по въпроса за позволеността за брак, като че ли *икономията* може да се приравни със западното *dispensatio ad faciendam* – временно уронване на авторитета на закона, разрешение (грубо казано) да се направи нещо, което иначе е забранено. Времето, за което говорим, схваща това като извършване на грях и лекуване на греха.

Като се жени за тъмнооката Зоя, имп. Льв VI извършва смъртен грях. С цел да запазят идеала на непрестанната моногамия Правилата на Източната църква подлагат второ- и третобрачните на епитимии и разглеждат четвъртия брак като нещо *по-лошо и от прелюбодеянието*⁴⁸. В подобен случай Църквата изисква не само налагане на епитимия, но и отлъчване. В резултат от това имп. Льв е отстранен от общение със св. Тайни и от живота на Църквата като цяло – включително що се отнася до тържествения ритуал на влизането в „Света София“ заедно с патриарха. Оставен в буквалния смисъл извън вратите на храма,

⁴⁶ Ἀκολουθία καὶ τάξις, ed. Morin, Appendix, p. 88.

⁴⁷ Така например R. J. H. Jenkins в: *Byzantium: The Imperial Centuries, AD 610-1071*, London, 1966, p. 218.

⁴⁸ Правило 80 на св. Василий Велики.

имп. Лъв VI – като истински грешник – проси от преминаващите покрай него митрополити да бъде приет като блуден син. Като истински грешник той моли да бъде допуснат поне зад оградата на църквата, т.е. там, където е официалното покаяно място за *плаещите*, където те започват своето покаяние⁴⁹.

Трудностите тук възникват не толкова върху самия *принцип на икономията*, тъй като за всички въвлечени в спора е напълно възможно бързо възстановяване в общение на императора грешник, а по-скоро върху валидността на неговия брак. Защото, ако четвъртият му брак се приеме за допустим, *икономията* би била нещо съвсем обикновено и възстановяването му в общение не би било проблем. Оттук идват и най-ранните усилия на неговите поддръжници да докажат, че отците на Църквата позволяват четвърти бракове, макар и не по *икономия*, а по *συγχώρησις* (отстъпка, позволение) или *συγκατάβασις* (благоволение, снизхождение). От друга страна обаче, в случай че четвъртият брак на Лъв VI не се смята за брак, а само за прелюбодейство, то императорът очевидно трябва да се раздели с последната си съпруга, преди да влезе в сила *икономията* на Църквата. Тъй като обаче Зоя е родила син, на императора е казано, че тя трябва да бъде третирана по примера на Азар, т.е. подобно на шлеп, който вече е разтоварен, тя трябва да бъде изпратена обратно в морето⁵⁰. Императорът обаче, правата на чийто единствен син могат да бъдат оспорени в случай на обявяване на брака за незаконен, отказва да се откаже от този „брак“. Оттук и голямата дилема на Църквата, тъй като прилагането на нейната *икономия* без предварително разделяне на съпрузите, т.е. толерирането на този брак, би означавало, че Църквата позволява греха.

Не всички обаче настояват върху възприемането на тези изводи. От своя страна, тогавашният Константинополски патриарх св. Николай Мистик (901 – 907; 911 – 925) дава израз преди всичко на желанието си да приеме Лъв VI, в случай че всички останали са съгласни с това⁵¹. Той обаче не успява да получи необходимото единодушие. Подложен на натиск, той подава оставка и е наследен от Евтимий (907 – 912), който е дългогодишен изповедник на Лъв VI и който приема каещия се император, без да изисква развода му със Зоя. Въпреки това обаче патр. Евтимий също упорито избягва утвърждаването на съюза между Лъв и Зоя като истински брак. Той отказва да провъзгласи Зоя за августа, а свещеникът, благословил техния съюз, е лишен от сан. Нещо повече – Синодът на Константинополската църква обявява за незаконен дори и третия брак⁵².

Това така удобно, за да не го наречем лицемерно, разрешаване на спорния въпрос е отхвърлено със справедливо възмущение след възстановяването на трона на св. Николай Мистик. В писмо до папа Анастасий III (911 – 913), в което осъжда ролята на Римската църква по делото на Лъв VI, Константинополският патриарх ясно поставя на дневен ред изискванията на покаяната *икономия*:

⁴⁹ Vita Euthymii, 12, 13 (ed. P. Karlin-Hayter) – Byzantion, 25-27/1955-1957, p. 81, 87-93.

⁵⁰ Апета Кесарийски: Arethae scripta minora, ed. L. G. Westerink, no. 68, Leipzig, 1968, p. 67-68.

⁵¹ Vita Euthymii, 13, ed. P. Karlin-Hayter, p. 91.

⁵² Grumel, V. Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople, vol. 2, Kadiköy, 1936, nos. 625-629.

Във властта на Римската църква ли е да прилага икономия, та престъпник да остава ненаказан и с нечисти ръце да докосва светините и в омърсение да идват в божествените дворове онези, които не са отстранили омърсението си – там, откъдето са били правилно и справедливо отстранени? Велика власт ти би придобил – власт, която няма дори Онзи, Който взе върху си греховете на света, нито някой от Неговите свети ученици, или някой друг от учителите на Неговата Църква. Защото Той дойде да вземе нашите грехове, но ясно е, че едва когато ние вече сме спрели да грешим, а не когато упорстваме и безсрамно вършим онези неща, които Той отнема. Чувам заръката, дадена от Него на изцеления: Ето, здрав си, недей греши повече! Обърни внимание как възпира – не позволява да прегрешават на онези, които са били удостоени от Неговата милост. ... Къде намери тая икономия, която не облекчава тежестта на греха, а я прави още по-тежка, която не спасява, а предава на погиване, не очистваща, а омърсяваща още повече? Кой изобщо е чувал до днес за такава икономия? Икономията е спасително снизхождение, спасяващо съгрешилия – протегнатата ръка за помощ, която изправя падналия от падението и не му позволява да лежи в падение и по-скоро дори го тласка към жалка погибел. Икономията е подражание на божественото човеколюбие, изтръгващо от устата на ревящия срещу ни звяр... Но бива изтръгнат не онзи, който върши грях, а този, който го е преодолял с помощта на божествения метод на икономията и е отклонил стремежа си към него...⁵³

От това писмо на св. Николай Мистик разбираме, че – както и в ранната Църква – все още съществуват известни граници на *икономията*, що се отнася до въпросите на покаянието. *Икономията* в никакъв случай не се прилага в случай на капризи или своеволия, а се основава на обективна оценка на тежкото положение на конкретния грешник и търси начини той да бъде излекуван. Същественото е обръщането на грешника – така, както то е разкрито в плововете на неговото разкаяние. От друга страна, от монашеска гледна точка е съвсем разбираемо защо патриарх Евтимий може да бъде по-малко възискателен и може да приеме Льв VI, без да изисква от него раздяла с неговата „съпруга”. В крайна сметка този свят аскет е негов духовен отец изповедник. Предполага се, че той познава духовните възможности на своя император и желае да поеме своята отговорност пред Бога за него. Предполага се също така, че и самият император Льв VI е *работил според максималните си възможности* – колкото и малки да са били те.

Спасението като опрощение и възстановяване

Вече разглеждах начина, по който Византия превръща каноничното покаяние на ранната Църква в индивидуална духовна терапия под ръководство на подготвен *духовен отец*. Църковните правила, имащи отношение към покаяната дисциплина и които Църквата наследява от една много различна епоха, се прилагат с *икономия* – т.е. с благоразумна пастирска съобразителност предвид предизвикателствата на всяка нова ситуация и необходимостта от посрещане на нови

⁵³ Писмо 32 (ed. & transl. R. J. Jenkins & L. G. Westerink): *Nicholas I Patriarch of Constantinople: Letters*, Washington, 1973 (= *Dumbarton Oaks Texts* 2), p. 234-237.

нужди. Следващият акцент върху оздравяването, обновяването и обожението на човешката личност с право бива разглеждан като основна характеристика на източната традиция и се сочи като пример за подражание в дискусии след Втория ватикански събор. При все това много християни от Изтока – вероятно е дори това да са повечето от тях – имат различен опит и разбирания за покаяната дисциплина. Последната често разглеждат само като формално *задължение*, чието изпълняване дава право на християнина да изпълни следващото си *задължение* – приемането на св. Тайни, и го гържи в положението на добре стоящ член на църковната общност⁵⁴.

Това по-съременно развитие също е сложен феномен – дори още по-слабо изследван в сравнение с взаимодействието между монашеското и секуларното във Византия. Отчасти вина за това носи *западното влияние* – тази иначе така удобна за извиняване на проблемите на Православието през Втората половина на Второто хилядолетие изкупителна жертва. Заедно с богословската литература, покаяната дисциплина на Църквата търпи това, което покойният отец Георги Флоровски описва като *псевдоморфоза*. Най-вече в Русия, но също и в гръцкия свят, безкритично са присвоени западни форми, без да бъдат действително асимилирани.

Един от елементите на тази *псевдоморфоза* е сравнително добре известен и върху него се дискутира много често. Става дума за промяната на формулата за опрощение в Руската православна църква от застъпническото *Нека Бог прости...* към изявителното *те прощавам и освобождавам*. За първи път промяната се появява във Вилнюския требник от 1618 г. Същата промяна отразява почти без изменение и Требникът на известния Петър Могил, заедно с обяснително въведение, което е взето направо от латинските инструкции за изповедта, публикувани през времето на папа Павел V (1605 – 1621) – в 1603 г.⁵⁵ Още по-рядко се забелязва, че подобни промени биват защитавани и частично осъществявани в други направления. Едно типично за Византия последование на изповед би съдържало наистина богато разнообразие от молитви, които са подходящи за четене над грешници и от които изповедникът да може да подбере една или две, които сметне за възможно най-подходящи във всяка конкретна ситуация. В поствизантийските печатни издания този брой неизменно бива сведен до най-много три или четири разрешителни молитви, които се разглеждат повече като формули за опрощение, отколкото като молитви. Както може да се предположи,

⁵⁴ Неотдавна беше проведено неформално изследване сред студенти по богословие в семинарията „Св. Владимир“, повечето от които свещеници с дълъг опит в едни от най-големите православни юрисдикции в САЩ (Православната църква на Америка, Гръцките архидиоцези и Антиохийския архидиоцез), както и сред двама католици от Източния обред, за да определят каква по тяхна преценка е мотивацията на техните енориши да отидат на изповед. „Да изпълнят дълг или задължение“ е един от най-честите отговори, следван в низходяща градация на отговорите от: „да получат опрощение с цел да получат св. Причастие“, „да попитат за практически съвет“, „да се освободят от вина“, „да изследват своя духовен живот“ и (на последно място) „да бъдат помирени с Църквата след период на отдалечаване“. Сред сравнително скорошните очерци върху съвременното състояние на покаяната дисциплина в Православната църква могат да бъдат посочени: Meyendorff, P. „Penance in the Orthodox Church Today“, *Studia Liturgica*, p. 108-111; Douglas, J. *The Sacrament of Penance in Present-Day Orthodoxy*, *Diakonia*, 4/1969, p. 211-226; Kirk, D. „Penance in the Eastern Churches“, *Worship*, 40/1966, p. 148-155 и др.

⁵⁵ Виж: Алмазов, А. *Тайная исповед в Православной Восточной Церкви*, т. I, Одесса, 1894, с. 497-507.

печатаните пог римско покровителство издания показват явно предпочитание към изявителните и декларативните форми за сметка на застъпническите формули – така изобилстващи в средновековните последования⁵⁶. Същото предпочитание обаче може да се срещне и в православни среди. Според Константинополския патриарх Калиник III (от януари до юли 1757 г.) в пролога към неговото *Учение за духовните отци* (Виена, 1787)

... молитвата, която обичайно се казва е погрешна и не произвежда опрощение. По-скоро изповедникът трябва да каже: Благодатта на Най-Светия Дух чрез моето недостойнство те освобождава и опрощава от всичко, което изповяда пред мен, или друго: Отпускам греховете, които изповяда в името на Отца и Сина и Светия Дух... Ако това прави изповядващият се, той ще бъде освободен и простен, но ако се опиташ да развържеш с проста молитва, християнинът, когото си изповядал, не ще бъде освободен от греховете си и те ще бъдат върху изповедника⁵⁷.

Няколко години по-късно св. Никодим Светогорец (1748/9 – 1809) в *Наръчник за изповедници* (Венеция, 1794) оспорва мнението на патриарх Калиник като нещо противно на Преданието на Църквата. Той припомня, че според св. Йоан Златоуст пророк Натан не казва на Давид *прощавам ти*, а „Господ сне от тебе грехата“ (2 Царства 12:13). Той настоява върху формулата, която е дал Филаделфийският митрополит Гавриил Севир (1541 – 1616) в неговия *Синтагматийон относно св. Тайни* (Венеция, 1621): „Благодатта на Пресветия Дух, чрез мен смирения, да те освободи и помилва“. Това е същото онова, което св. Никодим определя като „τὸ εἶδος τοῦ μυστηρίου“ („форма на тайнството“), прибягвайки към латинските схоластични категории, които употребява и патриарх Калиник⁵⁸.

Това предпочитание към изявителни и по-скоро квазиизявителни формули за опрощение е очевиден пример за западно влияние. Различни изложения върху богословието на Тайнствата разкриват още много такива формули. Поразителен брой систематични монографии от XVII до XIX век – както руски, така и гръцки – следват схоластиците и Тридентския събор (1545 – 1563) в разделяне покаянието на три части: разкаяние, изповед и – съвсем нов за Изтока елемент – удовлетворение (*satisfactio*). Последното носи *изпълняване на Божията правда*⁵⁹ и *лекуване на раната, която е нанесена на Божията милост*⁶⁰. По същия начин и днес силният акцент на византийската традиция върху лечебния характер на покаянието е неутрализиран при много автори от откъснатия и наказателен елемент.

⁵⁶ Виж дискусията в: Smair, N. P. *Notes on Byzantine Penance, Resonance*, 2/1966, p. 97-105.

⁵⁷ Цит. по: Melia, E. „L'acte ecclésial de la reconciliation dans l'Eglise Orthodoxe“, *Revue de Droit Canonique*, 34/1984, p. 336-348. Виж още полезните общи коментари на същия автор в: „Le sacrement de pénitence dans l'Eglise Orthodoxe du point de vue de l'herméneutique pastorale“, *Studia Moralia*, 21/1983, p. 31-49.

⁵⁸ Ibid, p. 343.

⁵⁹ Νεκτάριος Κεφαλᾶς *Μελέται περί τῶν Θεῶν Μυστηρίων*, Ἀθῆναι, 1915, σ. 85.

⁶⁰ Μητροφάνης Κριτόπουλος „Ὁμολογία“, Μεσολωράς, Ἱ. Συμβολικὴ τῆς Ὁρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, Ἀθῆναι, 1883, σ. 313-314. Прегледът на основните автори до началото на XX век сочи, че Мелетий Пигас е единственото съществено изключение: Jugie, M. *Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium*, Vol. 3, Paris, 1930, p. 334-362. Трябва да отбележим обаче, че не всички автори, цитирани в това съчинение, третираят удовлетворението по същия начин и че някои по-съвременни автори като Константин Диовуниотис, Христос Андруцос и др. клонят към отричане на всяка идея за удовлетворение.

Митрополит Петър Могила например предупреждава, че свещеникът трябва да внимава да не налага леки епитимии за тежки грехове, защото удовлетворението не само предпазва новия живот и лекува слабост, но е и наказание за стари грехове⁶¹. В същия стил Амфитеатров твърди, че епитимииите се налагат *според тежестта на греха*⁶², тъй като те са предвидени като *възмездие* или *компенсация* за греховете – една позиция, която е диаметрално противоположна на тази на св. Йоан Постник. Като цяло наръчниците за изповедници от този период все още запазват силен акцент върху лечебния или терапевтичен аспект на покаянието. Ето защо към изповедника често се отнасят като към лекар, а към работата му – като към лечение. Понякога, както в случая със *Синтагматиона* на Гавриил Севир, където свещеникът често бива наричан *духовен отец*, но никога *лекар*, това е притъпено. Понякога пък е добавен и юридически елемент, както е в *Наръчника* на св. Никодим Светогорец, където изповедникът няколко пъти е наречен *съдия*⁶³. Независимо от използвания език обаче ролята на свещеника на практика търпи промяна. В средновековната монашеска традиция покаянието включва високо ниво на лично взаимодействие. От изповедника се очаква да бъде истински *духовен* (πνευματικός), да бъде активно въвлечен в разговор с каещия се, като се присъединява към него в духовната му борба, молитва и пост. Днес обаче ролята на свещеника е сведена до изслушване на грехове, налагане на епитимии и преди всичко – до даване на опрощение, но разбирано като юридически акт – както е определено още от Тридентския събор в неговото Правило 9. Личните качества като святост и способност за ръководство биха били полезни, но трудно могат да бъдат смятани за необходими, тъй като са само второстепенни по отношение на тайнството.

Самото изповядване на грехове също търпи промени. В гревността изповедта е била препоръчителна, но не и абсолютно задължителна, дори при наличието на смъртни грехове⁶⁴. В средновековната монашеска традиция изповедта придобива още по-голямо значение, но най-много се обръща внимание на определянето на подходящо покаяно лечение, така че то да може да бъде изпълнено от каещия се. Днес самата изповед вече се разглежда като съществен елемент от индивидуалния път към спасението. Според съвета на Дамаскин Студит († 1577 г.), на такъв, който не се изповядва, трябва да се гледа като на некръстен и такъв, който не може да бъде спасен⁶⁵.

И както отбелязва Петър Могила, тази изповед се очаква да бъде *устна изпо-*

⁶¹ *Требник*, Киев, 1646, с. 344.

⁶² *Богословие Православной Церкви*, М., 1852, с. 243.

⁶³ Виж анализа в: Amato, A. „La dimension 'therapeutique' du Sacrement de la Pénitence dans la théologie et la praxis de l'Eglise Gréco-Orthodoxe”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 67/1983, p. 233-254, 243-244. За съжаление не успях да консултирам по-обширното изследване на същия автор: *Il sacramento della penitenza nella teologia greco-ortodossa: Studi storico-dogmatici* (sec. XVI-XX) (Patriarchal Institute for Patristic Studies), Thessalonica, 1982.

⁶⁴ Виж свидетелствата, събрани в: Paverd, F. „Testimonies from the Christian East to the Possibility of Self-Reconciliation”, *The Fate of Confession*, ed. M. Collins & D. Power. Edinburgh, 1987, p. 96-104. Виж от същия автор: „Ausschluss und Wiederversöhnung in der byzantinischen Kirche”, *Ostkirchliche Studien*, 28/1979, S. 281-302.

⁶⁵ Θρησκυρός, Θεσσαλονίκη, 1971, σ. 565 – цит. по: Bakoyannis, V. *The Practice of the Sacrament of Confession in Greece after the fall of Constantinople until Today*, Crestwood, NY, 1983, p. 8.

вед на всеки отделен грях⁶⁶. Наръчниците от Османския период стигат толкова надалеч, че насърчават каещите се да повтарят своите изповеди, за да не би да пропуснат някой грях. Защото никой забравен грях не може да бъде простен и ако един грешник, който е извършил сто на брой грехове, признае деветдесет и девет от тях, но скрие един – при това дори и най-малкия от тях – всичките остават непростени⁶⁷. Увещателни разкази свидетелстват още по-граматично за рисковете, поемани от онези, които не изричат цялостни изповеди⁶⁸. Самата изповед вече се оценява толкова високо, че някои я поставят – като средство за спасение – над св. Евхаристия, особено при смъртна опасност. Появява се твърдението, че за умиращ християнин е по-добре да се изповяда, без да получи св. Причастие, отколкото да получи св. Причастие, без преди това да се е изповядал⁶⁹. Някои изповедници, като Неофит Родоски, споделят същото мнение. Според тях в никакъв случай не може да бъде дадено св. Причастие на умиращ без предварителна изповед⁷⁰.

Константинополският патриарх Герман III (1265 – 1266) трябва да обяснява, че както изповедта, така и Евхаристията са тайнства, превъзхождащи човешката природа и разбиране, макар че дока то изповедта предшества св. Причастие, тя не е по-висша от него, защото изповедта очиства грешника от *всичката нечистота на плътта и духа*, но чрез Евхаристията той получава Самия Христос. Онези, които са прекарвали живота си в редовна изповед за своите грехове, по никакъв начин не трябва да бъдат лишавани от Причастие, в случай че смъртта ги застигне внезапно, без да имат възможност да се изповядат⁷¹.

Към така описаните промени в богословието и в общите нагласи се добавят и структурни промени, които засягат покаяните практики. Това важи с особена сила в Русия, където редица задължителни правила и изисквания придават на покаяната дисциплина нов правен статус. Там, както и във Византия, се спазват особени покаяни периоди, но отначало не като въпрос на задължение. След XVII век обаче от вярващите започват да изискват, вместо просто да бъдат насърчавани към изповед, да се изповядват четири пъти годишно – през време на четирите големи постни периода, което скоро е сведено до валидното и до днес минимум веднъж годишно. Не трябва да ни учудва, че установяването на тези изисквания съвпада по време с нарастващото ангажиране на гражданската власт с делата на Църквата. Постепенно годишната изповед се превръща не само в църковно, но и в гражданско изискване. В същото време на връзката

⁶⁶ *Православно изповедание на вселенската и апостолска Източна църква* – Μεσολωρίς, 1. Op. cit., с. 431.

⁶⁷ Примери за това в: Vakoynnis, V. Op. cit., p. 40. Приведените свидетелства са на Йоан от о-в Линдос, Агапий Критски и св. Никодим Светогорец.

⁶⁸ Ibid, p. 40.

⁶⁹ Писмо на Константинополския патриарх Гавриил III *До бившия Охридски архиепископ... кир Герман* – MS Codex 21, Monastery of Proussos, Eurytania, f. 43. Цит. по: Vakoynnis, V. Op. cit., p. 8.

⁷⁰ *За изповедта* – Vakoynnis, V. Op. cit., p. 56.

⁷¹ Op. cit. – Vakoynnis, V. Op. cit., p. 57. И, за да не ни изглежда този дебат странен или по-точно хипотетичен, трябва да помним, че в гръкоезичния свят през този период, както и в самата Византия, само на строго определен брой свещеници – обикновено йеромонаси, които обитават своите манастири – е позволено от епископите да изповядват. Обикновеният селски енорийски свещеник, разбира се, има правото да причастява, но не и да изповядва умиращите.

между каещ се и изповедник се дава нов правен статус. Поставени са точни изисквания за това как (отговорът е: *цялостно*), къде (отговорът е: *на територията на енорията*) и пред кого (отговорът е: *пред енорийския свещеник*) трябва да се изповядва всеки вярващ. Към началото на XVIII век принасянето на задължителните изповеди започва да бъде така изкъсо регулиран процес, че на онези християни, които не изпълняват минималните изисквания, вече се налагат санкции⁷².

Направлението, което е свързано с монашеската традиция – съответно с преобладаващия в нея духовен индивидуализъм, отстъпва място на юридическия елемент. Във Византия този елемент остава почти неразбираем за сметка на съсредоточаването предимно върху лечебния аспект на покаянието. Сега обаче той взема превес – и на практика, и на теория. Изповедта, която в монашеската традиция бива разглеждана като един от аспектите на обширната програма на духовното израстване, сега става тясно свързана с принадлежността към Църквата. В определен смисъл дори изглежда като че ли покаяната дисциплина отново е поставена в църковен контекст, както е било в християнската Древност. Но с каква разлика! В действителност вече самото определение за Църквата се е променило. Днес Църквата се схваща преди всичко като хоризонтална общност – на практика идентична с обществото като цяло. Вертикалният елемент на общението с Бога в св. Евхаристия е изгубен от погледа. На изповед вече не се отива с цел помиряване с есхатологичната общност на спасението или дори подпомагане на собственото духовно израстване, а защото изповедта, както и много други аспекти на днешната църковната дисциплина, вече е станала формално изискване, изпълняването на което доказва някого като православен християнин и добър гражданин.

Както в гръкоезичния свят, така и в Русия преобладаващият модел, който може да бъде срещнат в учебниците по канонично право или в по-популярните изложения, предполага, че Църквата е преди всичко институция, основана много отдавна от Иисус Христос с цел да разпространява спасяващата благодат, докато Иисус Христос не дойде отново в славата Си. На свой ред църковната покаяна дисциплина, както и други аспекти от дисциплинарното правило на Църквата, все повече изглежда като нещо деспотично – нещо, което е основано от компетентен законодател с намерението да поддържа добрия ред на институцията, но без всякаква непосредствена и необходима връзка с крайната цел, на която същата тази институция би трябвало да служи, а именно – спасението. В Русия всичко това приема формата на легален позитивизъм, съсредоточен върху постулатите на каноничното право – такова, каквото то е валидно към момента, и клони към разглеждане на древните канони единствено като обект на исторически интерес⁷³. В гръкоезичния свят също може да се наблюдава подобен феномен с развитието на понятието *икономия* след средата на XVIII век. Ранната църковна употреба на това понятие предполага ясни граници на пастирската лична преценка, която упражнява благоразумният *иконом* (οἰκονόμος) на душите.

⁷² Виж: Алмазов, А. Цит. съч., т. II, с. 360-409.

⁷³ Красноречиви примери за тази тенденция в: Суворов, Н. *Курс церковного права*, Ярославль, 1890; „Церковное право, как юридическая наука“, *Юридический вестник*, 28/1888, с. 522-525.

Когато става дума за покаяние например, искреният разговор е от съществено значение. Сега обаче, когато терминът започва да се прилага и във връзка с въпроси като Кръщението и заповедите, обективните критерии (като присъствие или отсъствие на троичната формула, *апостолското приемство* и др.) отстъпват преимуществото си, за сметка на възхваляване ролята на Църквата като *пазител на съкровището на божествената благодат*⁷⁴.

В църковния живот промяната на отношението между спасение, Църква и дисциплинарно правило, която се опитам да скицирам в тази статия, е, разбира се, по-малко драматична и по-малко революционна, отколкото бележките ми може би са внушили. В нито една епоха от историята си Православната църква не се е отказвала с лека ръка от своето минало. Действителните институции и практики на Църквата се схващат по-скоро като обичани икони, чиито шрихи оживяват или биват *възстановявани* много пъти и в различни периоди, както и сега, с лек замах на четката. Това може ясно да се види в последованието на изповедта, което и днес съдържа *Краткият евхологион* на Гръцката църква. В срещащите се там молитвени правила към изповедника се обръщат понякога като към *йерей*, а друг път – като към *духовник*. По същия начин и каещият се бива наричан веднъж *мое духовно чадо*, а друг път – *брат*⁷⁵.

При все това, налице е известна промяна. Въпреки че нашият *corpus canonum* достига близка до настоящата си форма още в края на VII век, нашият църковен живот не остава затворен в безкраен източен вакуум. Източната църква, както и Западната, се появява в Средиземноморския свят през Късната античност – факт, ясно отразен и в правилата за църковната дисциплина. По-късно тя е принудена да отговори на една силна промяна в обстоятелствата, настъпила като резултат от обръщането на св. Константин. Още по-късно тя е подвластна на споменатото вече силно *западно влияние*. Въздействието на решенията на Тригентския събор върху християнския Изток може да е било не толкова пряко, колкото тяхното влияние в Латинската църква, но може би точно затова то се оказва и така забележително дълготрайно. Днес Източната църква е изправена пред много проблеми и спорни въпроси, свързани с църковната дисциплина, които са близки до онези, пред които някога е била изправена и Западната църква. Един от тези въпроси, който е и най-силно засегнат в настоящата статия, е спорният въпрос за връзката между изповедта и Причастието. Днес в много поместни православни църкви насърчават към често причастяване и наред с това отричат идеята, че ритуалното изповядване и опрощаване на греховете трябва на всяка цена да предхожда всяко причастяване с мотива, че това би превърнало приемащия св. Тайни в достатъчно „чист“. Ясно е, разбира се, че критиците отхвърлят промените като някакви „нововъведения“ и се оплакват – отново от *западно влияние*. На практика обаче, макар православните да са били наясно с протичащите в Западната църква развития и наистина да са се ползвали от тях, движението за възраждане на евхаристийния живот и покаяната практика

⁷⁴ Διοβουινιώτης, Κ. *Τά Μυστήρια της Ἀνατολικῆς Ὁρθόδοξου Ἐκκλησίας ἐξ ἀπόψεως ἀρόοδόξου*, Ἀθήναι, 1913, σ. 162. По този въпрос може да бъде консултирана също така и общата ориентация и библиографията в моята статия: „Sacramental Economy in Recent Roman Catholic Thought“, *The Jurist*, 48/1988, p. 653-667.

⁷⁵ Виж анализа в: Paverd, F. *La pénitence dans le rite byzantine*.

може да бъде проследено чак до времето на коливагите св. Никодим Светогорец и св. Макарий Нотар – към края на XVIII век.

Промени е имало и ще има. Формите, които тези промени ще възприемат, са неизбежни. Много зависи от това дали ще сме способни да включим миналото в плодотворен диалог с нашето собствено, непрекъснато променящо се настояще. Това не означава просто да се поддържат външните форми на миналото (което е постоянното изкушение за всички православни), нито те да бъдат пресъздавани, както християните на Запад понякога се опитват да правят, а точно обратното – бидейки чувствителни към ценностите, които тези форми са били замислени да прокламират в собствения им културен контекст, трябва да признаем и техните граници. Заедно с църковниците от отминали епохи – както на Изток, така и на Запад – и ние днес можем да потвърдим максимата *salus animarum suprema lex*, но не трябва да се заблуждаваме, като смятаме, че днес *salus animarum* ще прогресира само разчитайки на наследени от миналото модели и парадигми. В сферата на покаяната дисциплина например би трябвало да признаем, че най-големият грях на нашата епоха не е вероотстъпничеството, което поставя началото на гревната система на каноничното покаяние. Такъв грях не е и прелюбодейството, към което творчески е насочен терапевтичният подход на Византийското средновековие. По-скоро този грях днес е жалката шизофрения, в която Църквата заема само една нищожна част от нашия личен живот, докато ценностите ни и нашите очаквания се формират от все по-нарастващо не-християнския свят около нас. При все това обръщането към миналото може би няма да даде незабавни решения на нашите проблеми. То трябва обаче да ни даде смелост да се изправим пред тези проблеми без страх и творчески – по примера на християните от миналото, които са били поставени в съвсем не по-леки от нашата ситуации.

Превод и бележки: Светослав Риболов
Борис Маринов

Светослав Божилов

РАДОСТТА ВЪВ ВЯРАТА СРЕЩУ СИЛАТА НА ИЗКУШЕНИЯТА

Какво е радост във вярата? За нея могат да се дадат много догматични определения¹. Но най-важна е радостта от принадлежността, от верността към Бог и едновременно с това, поради това и заради това – любовта към хората чрез дела и чрез любов, проповядваща Бог.

Радост във вярата е щастието от плодовете на любовта като мисъл, чувство и извършено действие към хората в името на Бога.

Това щастие е неизмеримо по своята кристална чистота, хармоничност и възвишаваща смисъла на живота ни сила. И като блаженство, донесено ни чрез тази сила.

Наистина блаженство – и интелектуално, и емоционално, и дори физическо от усилията.

То е несравнимо с блаженствата на света тук. Блаженствата, следващи от основните грехове – и на първо място от Гордостта и желанието за притежание. В тези земни грехове се крие огромна сладост и което е по-важно – огромна сила. Сила, увеличаваща неимоверно шансовете за победи в този свят – за мощ и жизненост тук и сега. Силата на приетия, на използвания грях е несравнима с нищо друго.

...Но при едно условие: човек да е напълно лишен от „моралния закон в себе си“ (по Кант), да отсъства Бог напълно от неговата гуша. Гениално злите хора съществуват в историята и тяхната сила извира пряко от злото. От тяхната „освободеност“ от Бог.

Но всички ние, които не сме гениално зли, имаме в някаква степен своето усещане за моралния закон и за Бога в нас. И тук става страшно.

Тогава всяка „сладост на греха“ получава и капка кампан – моралът в нас. Тази капка разваля всичко. Дали става въпрос за власт, гордост, пари, похот – няма

¹ Катехизис на Католическата църква, стр.522, 1804 „Човешките добродетели са стабилни предразположения, съвършени навици на разума и волята, които регулират делата ни, контролират страстите ни и направляват поведението ни според вярата и разума ни. Те осигуряват лекота, самообладание и радост, за да водим морално добър живот. Добродетелен човек е този, който свободно върши добро. Моралните добродетели се добиват по нормален, човешки път. Те са плодове и зародишът на морално добрите дела. Те предразполагат всички сили на човека да общува с Божията любов“.

значение. И тогава започва вечното лутане на човека между греха и покаянието, между престъплението и наказанието вътре в нас. Всички ставаме Достоевски герои, разкъсвани между добро и зло, грях и покаяние, възвишени стремежи и ниски постъпки.

И лесният на пръв поглед отговор – да приютим немощта си при Бога, чрез вярата си, се оказва донемайкъде труден. Защото велика е жизнената сила, носена от Греха.

А срещу нея стои само изсушаващата и лишаваща от житейска сила практика на смирено въздържание, милосърдна дейност и живот в общение чрез молитви с Бога.

Тази дилема е предметът на този текст. Един вечен въпрос, много пъти разглеждан, нерешен и изискващ постоянно вниманието на по-добрата част от вътрешния живот на всеки един от нас.

Отговорът постоянно е много близко, но все се изплъзва... Струва ми се, че той е наистина много близо до това, с което започнахме – радостта от делата на вярата. Който се научи да ги върши, придобива толкова силно усещане за щастие, вливащо жизнени сокове в цялото ни същество, че става несравнимо по-богато от сладостта на греховността.

Както всичко важно в живота, това е на пръв поглед просто, но всъщност трудно за следване решение. Пътят за следването му изисква последователност, търпение, за да преобразим спокойно усещането си за щастие от наркотичното „просветление“ на греховете, водещо неизбежно след себе си до абстиненция (разбираме ли го или не), с щастието от делата на вярата, носещо понякога не по-малко „адреналин“ отколкото житейските изкушения на властта, парите или похотта. Делата на вярата имат за плод нещо съвсем различно от абстиненцията – амброзийният нектар на жизнената вечност, съдържаща се във вярата, на победата на доброто над злото, която, случваща се в нас, носи щастие на всички около нас и в света. (Както справедливо казва Достоевски, трябва да разбирате, че всеки от нас носи отговорност и за всички грехове в света).

Лъчезарната хармония на това щастие е не по-малко въздействаща върху сетивата ни, отколкото земните грехове, но с точно противоположния резултат – носи светлина вместо мрак.

Дано падайки и ставайки, да умеем да вървим по този път от греховното към блаженото в името на Бога щастие. За да бъдем щастливи истински.

Каквото е предназначението, целта и смисълът на човешкия живот – да бъдем щастливи и да правим гругите такива.

Светослав Божилов

КРАТКИ РАЗМИШЛЕНИЯ ВЪРХУ ПОГОВОРКАТА „ПРЕКАЛЕНИЯТ СВЕТЕЦ И БОГУ НЕ Е УГОДЕН“

Това е една от най-популярните български народни поговорки, съдържаща в себе си материал за обширни коментари и изследване. Доколкото, струва ми се, всеки от нас я е използвал стотици пъти за оправдание на собствени действия, полусеговито или полусериозно, анализът на причините за възникването и утвърждаването ѝ в българското народосъзнание ще е винаги любопитен.

На първо място, важно е да обърнем внимание на психологическата основа на тази поговорка. Бог се възприема чрез хората, които изглеждат най-близо до него около нас. Това в патриархалното българско общество са свещениците, вярващите баби, вечно присъстващи на службите, и богатите дарители на църквата. И трите категории имат специфични функции на служене във и за църквата. В този смисъл те претендират да бъдат извисени над останалите. Но поради тази причина – и противопоставени им.

Оттук произтича и най-очевидното основание на поговорката: претенциите – гразнят, а недостатъците сродяват.

Свещениците често, както е известно от българската литература, са чревоугодници, а богатите дават пари, за да изкупят поне малка част от греховете си. Бабите пък са вечно в църквата, защото нищо друго не могат да вършат.

И за да изглеждаме в собствените си очи не по-голу от тези категории „приблизени“ до Бога, трябва непременно да се наблегне в позитивен смисъл на недостатъците, които са ни така близки. И ето, поговорката почва да работи добре – всички имаме недостатъци, но това не ни отдалечава от Бог. Колко хубаво.

Според мен безспорно най-значим е друг аспект, обясняващ поговорката – произходът ѝ от всеобщото и дълбоко езичество на българската общност, от пълното неразбиране и липса на усет за християнската святост, от неспособността за подкреждане на ценностна йерархия на личностите в обществото – така че по-чистите хора, по-святите да се ценят повече от големите (но най-често много успели) грешници сред общността.

Тази неспособност не може да бъде призната от общността. И следователно светостта трябва да бъде отхвърлена.

От друга страна. езическата общност все пак вярва, че съществуват някакви огромни космически сили извън нас, от които сме зависими, и следователно по някакъв начин трябва да ги почитаме. Дали ще бъдат наречени с името Бог или по друг начин, за общността няма значение. Важното е да ги „правим“ благосклонни към нас. Но това вече води до някаква степен на самоотъждествяване с тях и поради примитивност – понякога и до усещането за право на общността да говори все едно от името на тези сили. И ето, синтезът е наличен – светостта изглежда божествена, но е неразбираема, безполезна и поради това чужда. Грехът от своя страна е отхвърлян, но в голяма степен лицемерно, по „наш“ поради силата за живеене тук и сега, която носи в себе си. И Бог (висшите сили), който е с нас, част от общността ни, и фактът, че не сме светци, раждат естествено – „прекаленият светец не е угоден и Богу“.

Разбира се, има и друг сюжет, донякъде оправдателен за общността. Често „светците“ сред нас, поради общото ниско ниво на християнската ни вяра, не са толкова „светци“, колкото „фарисеи“, парадирани със светостта си много повече, отколкото притежаващи я. Този факт оправдава поговорката в по-голяма степен. Усетът за изкуственост и безплодност на подобни „светци“ я обяснява донякъде. Лично аз не считам това обяснение за основно. Прекалено оправдателно е за нас.

Няма спор, че фарисейщината е силно разпространена не само сред нас, но и в монашеските и свещеническите общности. Също няма съмнение, че е довела до немислими трагедии в историята – испанската инквизиция например. Главата „Великия инквизитор“ от Братя Карамазови на Достоевски е най-доброто описание на „висшата“ степен на безумието и безверието на „прекалените светци“. Проповядващите морал диктатори като Салазар също са добър пример.

Но тук няма святост – тук има фалш. А истинската святост не престава да съществува от това, че има и измамна. Цялата християнска вяра се гради освен на Библията – Свещеното писание, също и на Свещеното предание – живота, текстовете и деянията на светците в християнската история. Без този, втори стълб на християнството Църквата не би могла да съществува. А без Църквата самото християнство и всичко, което християнската цивилизация е за света, не би съществувало.

Поради това ми се струва, че вероятно ще е госта хубаво времето, когато бихме се отказали да използваме тази поговорка. Ще е символ на нещо важно. На способността не просто да се различава добро от зло (докъдето също още не сме стигнали), но и да ценим истински непретенциозното следване на доброто.

Калин Михайлов

СЪЛЗА СРЕШУ АБСТРАКЦИЯТА

Скоро ще станат две години, откакто на българския книжен пазар се появи сборникът *Време без сбогуване*, който представя най-значимото от лириката на полския католически поет Ян Твардовски (1915 – 2006), без да загърбва прозата му¹. Въпреки че Твардовски е между най-големите съвременни християнски автори, творчеството му продължава да бъде слабо познато у нас. В редовете, които следват, ще се опитам да покажа, че четенето му определено си заслужава и че българският читател има нужда днес от творци като него.

Ще започна с отношението на поета към писането, пробен камък за цялостната творческа нагласа на всеки автор:

*Исусе Ти който не си взимал перо в ръката си
не си се навеждал над белия лист
не си писал евангелието*

*защо не пишем така както говорим
не пишем така както обичаме
не пишем така както страдаме
не пишем така както мълчим*

пишем малко така както не е

(Писането, 1981)

В голяма част от своите текстове Твардовски изважда наяве онова „малко така както не е“, което преобръща колата с намеренията ни да бъдем истински хора. Не се ли появява то с намерението **да увековечим себе си**, да оставим словесен, неръкотворен паметник на своя велик живот? Да поразим другите с прозренията си и да ги възхитим с творческите си постижения? Не е нужно тези гениални постижения да са непременно поетически (като Хорациевите или Пушкиновите). Може да става дума и за по-прозаичната форма на дневника, който лесно се превръща в огледало на нашата себецентрираност: „не водех ли елегантен дневник на моята жал“? (*Равносметка на съвестта*, 1967, 1986). Или: „пишеш дневник, сиреч поставяш си паметник“ (*Още*, 1979). Затова Твардовски се отказва от това огледало на себепоказването, „счупва“ го без жал, за да остави анекдотичното, онова, което не го препъва, а го отрезвява: „Изгорих написаните страници. Ограничих се само с анекдотите. Анекдотите идват гори в облачен ден“ (*През ключалката. Анекдоти*).

¹ Ян Твардовски. *Време без сбогуване. Избрана поезия и проза*. Подбор и превод от полски на Димитрина Лау-Буковска. Бургас, „Либра Скорп“, 2007.

Малкото камъче, което преобръща колата, може да е в лошия навик да пишем и говорим **абстрактно** за Бога и за всичко, което свързваме с Него. Не познавам друг християнски автор, който да е отделил толкова място в творчеството си на борбата срещу всяко писане и говорене за Твореца, което Го „затваря“ в някоя дежурна богословска фраза, като правило – употребена неуместно:

Веднъж свещеник, доктор по теология, гоиде да замести за един урок учителя по вероучение в детската градина. Той докосваше главичките на децата с думите:

– *Запомнете за цял живот: Бог е трансцендентален.*

(През ключалката. Анекдоти)

Трагедията на докторите по теология (и на някои други доктори) не е, че са доктори, а че се случва неусетно да подменят познаването на най-истинската реалност със знанието за нея, че могат възвишено и умно да говорят и пишат за Бога, но често не Го оставят Той да говори чрез тях. И докато се усетят, ето че започват не само да изявяват „на висок глас“ атрибутите на Божеството, но и са впрезнали всички средства на логиката и реториката, за да **гокажат** Неговото съществуване или благоволенieto Му към грешниците на всеки, който не иска да ги слуша:

*Колко книги набожни са написани –
за пътя до седмата крепост на духовния живот
коментари към коментарите
анализи на изгленото ухо
математични доводи с чертежи че Бог съществува
за артилерията на милостта –
а Исус мисли за нас, в тъмното чаткане на буквите
как трудно е в небето да се възнесеш
изпод червеите на печатното.*

(Колко книги набожни са написани..., 1962)

Какво най-често липсва на нас – докторите, философите и филолозите, апологетите? Какво трябва да направим, за да стане възможно предаването на изобилния живот, който е у Бога, на нашите слушатели и читатели? Липсва ни – би отговорил Твардовски – детската вяра (не детинската!), която стига по-далеч от сухото учено знание. На притежаващите я Христос обещава Царството Божие (Лука 18:16). Нека да погледнем към някои от характеристиките на човека с детска вяра в лириката на полския поет.

Човекът с детска вяра **умее да се удивлява**. Затова лирическият говорител призовава и нас да се научим да се удивляваме – чрез удивлението можем да пристъпим в страната на радостните тайни, които Господ е приготвил за хората, оставили се очите на сърцата им да прогледнат. Тогава те ще се удивят на малкостта на светия Агнец, който се побира в шепата на „най-гребното

момиченце в бяло”, ще се удивят, че именно пред този малък Агнец се покланя голямо множество от хора; няма да пропуснат чудния факт, че Бог, силният, голям, всевишен Бог, е имал „детство / майка, магаренце и Витлеем”. И тогава няма да имат нужда да задават повече трудни въпроси, защото „от това голямо удивление” можеш „просто да повярваш в Него” (*Научи се да се удивляваш*).

Не е възможно да се удивиш, ако не **забележиш онова, което повечето от нас не забелязват**. А не можеш да го забележиш, ако някой не те научи на това. Когато бяхме ученици, учехме за много видове растения и животни, но всичко ни бе поднесено като „телефонен указател”, сухо и някак „хербаризирано”, и природата си остана като цяло затворена книга за мнозина от нас. Затова, когато реших да прочета по-загълбочено лириката на Твардовски, поисках от децата си да ми дадат енциклопедичните си справочници, където много от растенията, животните и птиците са представени по достъпен начин. Това бе нужно, защото стихотворенията на Твардовски изобилстват с наблюдения от живота на природата, в тях можем да намерим освен „тривиалните” палави врабчета и неуморните мравки, мъкнещи големи товари (добре познати и на градските хора), още скорци, щиглеци, „бледожълта куча тревичка”, червенушки, папуняци, беладони, авлиги, синя жлъчка, гроздове и мн. др. Всички тези едновременно така „обикновени” и така чудати творения ни учат да гледаме и да виждаме, да наблюдаваме и да се учудваме, „прочистват” погледите ни от наслоенията на егоизма и себедостатъчността. Те не са просто символи, които сочат към една по-висша реалност, а са самото проявление на тази реалност, ако имаме очи да виждаме и уши да чуваме. Макар и непълно, макар и ущърбно – поради греха, в който лежи светът – това проявление може да бъде посрещнато като тайнство, като празник, който отдава хвала на Твореца – независимо дали е честван в Божия храм или под открито небе:

И само в открито поле

в дъха на билките коленичил

съзерцавайки преспите на небето

все още можеш да намериш Тишината

(Догматиците вдигат врява на латински..., 1964)

Става дума за тишина, пълна със звуци, но това не са звуците на неистовите ни желания за реализация и изява, не са злобните гласове на завистта и ревността, нито крясъците на суетните човешки надбягвания за слава, почести и богатство. В тази благословена тишина на сърцето се ражда усетът не само за тайнството, но и за парадокса, способността да се „обхване” светът в неговата сложна простота, достойна за величието на Този, Които го е сътворил и устроил. В очертаната перспектива на радостно удивление теолозите се превръщат в обект на една малко „лукава” молитва, която всъщност ги призовава да не се учудват „че към небето води / безпомощното гукане на вярата” (*Най-накрая*, 1965, 1986).

Човекът с детска вяра, който умее да се удивлява и да забелязва и най-гребните

неща в света, е и **с благодарно сърце**. Той се е научил да цени дори страданието, защото „без него никога не знаеш / колко струва любовта” (*В албума*, 1998; виж и *Благодаря*, 1972, 1979). А ако си с благодарно сърце, ще умееш и да чакаш, няма да бързаш да грабнеш „щастие”, дето само „не вярва че вече е щастливо” (*Спор*, 1991, 1992), няма постоянно да се оплакваш, че „светът като отровна гъба е суров” (*Нещастие не-нещастие*, 1996), защото ще дойде време да повярваш, че „любовта по-стара е от нас и от щастие по-голяма” (*Завръщане*, 1986, 1994). Ще осъзнаеш, че тя, любовта, отдавна е притичала и коленичила до теб – „спокойна” и отхвърлила „тясното щастие”: „опитай никак да не я искаш / тогава тя сама ще дойде” (*Чакане*, 1977, 1979). За разлика от детинската вяра, която иска всичко тук и сега, веднага (и дори „тропа с крак” в молитвата си към Бога), детската вяра умее да чака и да се надява; тя е разбрала нещо важно: „не се моли щом не умееш да чакаш” (*Изчакай*, 1989).

Казаното дотук изявява човека с детска вяра като **смирени човек**, защото не черпи ли смиреннието своята сила да пребъдва и да устоява сред горделивите щения на днешния човек тъкмо от „детската” нагласа да се довериш и да разчиташ безусловно на „Преголемия”, Когото не можем да поберем в главите си (виж *Нелогичното*, 1984, 1994), но можем да „поберем” в сърцата си, а както видяхме – и в шепите си. Смирението не е фалшива скромност, а по-скоро – изличаване на себичното и гребнаването, способност да оставиш по-Големия и по-Велик от теб да заеме полагащото Му се място – у теб и вместо теб – дори с риск да се озавеш лице в лице със самотността на собственото си отсъствие (още един от парадоксите на Твардовски): „моля те за истинската (самотност, б.м. – К.М.) / когато Ти чрез мен говориш / а мен ме няма (*Самотност*, 1970, 1996). И още нещо – смиреннието не означава да се огъваш според плъзгавите стандарти на човека „в крак с времето”, а те прави способен да не изневериш на поетия път:

*Доверих се на пътя
тесен
един такъв – презглава
с дупки до колене
не в крак с времето като закъсняло цвекло през ноември
и излязох на ливадата а там бе света Агнешка
– най-после каза тя –
вече се притеснявах
че си тръгнал иначе –
по-направо
по асфалта
по автострагата към небето – с награда от министъра
и че дяволите са те взели*

(*Доверих се на пътя*, 1981, 1986)

„Въоръжен“ с детска и способна да се удивлява вяра, изпълнен със смирение и доверие, готов да се учи от откровенията, с които е пълен заобикалящият го свят, лирическият герой на Твардовски успява да се справи по-добре, отколкото учения „неосхоласт“, с редица предизвикателства.

На първо място той показва неочаквана **устойчивост в онези неловки ситуации**, в които изпадат чистосърдечните вярващи, бомбардирани от въпросите на атеистите, агностиците, рационалистите, скептиците... Отгласите от подобни ситуации не са редки в творчеството на полския поет, който е и свещеник – т.е. потенциален прицел за остроумията и нападките на „апостолите на неверието“ (виж едноименното стихотворение). Затова той може да пресъздаде без много глуми случилото се между негов събрат и „хваналия“ го натясно с трудния въпрос кой е сътворил Бога ученик, а също и да даде истински остроумния, божествено остроумния отговор, след който всеки следващ въпрос би бил неуместен: „А Бог / както из Татрите броди в небето / тъй всемогъщ че не е сътворил себе си“ (Бог, 1987, 1989). Привидно беззащитният и простоват вярващ човек от лириката на Твардовски всъщност е силен – силен с вярата, която побеждава „света“ (ср. 1 Йоан. 5:4) и неговата реторика, „тропаща с копите в ага“, както и „математическите“ му аргументи – победата иде от вярата, „дето повтаря че едно и едно прави три / защото щом са двама там трябва да е и Христос“ (Вяра удивление, 1980, 1986).

Друго предизвикателство, което лириката на Твардовски преодолява успешно, е, че тя **не остава на повърхността на голите твърдения**, толкова характерни за част от християнската поезия, а отива отвъд тях – там, където самият живот проверява сериозността и коректността на заявленията ни и ни принуждава да видим с нови очи последиците от един или друг наш избор. Едно е например да заявиш, че се отказваш от родния дом и от много други неща в света (разбирай – за да се посветиш изцяло на Бога), друго е, когато животът те изправи пред „изчезването“ на най-важния за теб човек, населявал този дом – майка ти. Тогава загубата те води до същественото разграничение, за което не си си давал добре сметка: „гледаш като чапла в една точка / виждаш колко е лесно да се откажеш / и колко трудно – да изгубиш (Трудно, 1980, 1986). В много от своите творби Твардовски отива не само отвъд самонадеяните „декларации“ и лесните утвърждения, но и отвъд онези закостенели, шаблонизирани се представи за светостта, които създават едновременно патетична, но и фалшива представа за нея, в която няма живот, а само мумифицирани, книжни образци.

Със смелост, която буди симпатия, защото не е самонадеяна, а е смирена, той подхожда към светците не като към отдавна умрели хора, на които можем да се възхищаваме само отдалеч, а като към най-живи от живите, хора, които и днес са между нас, но ние не ги забелязваме. „Защото не се правят на светци“, защото също като нас „мръзнат и пристъпват от крак на крак по спирките“ и накрая, защото „тъй силно присъстват че не се виждат“ (Малко клюки за светците, 1970, 1966; виж и На опашка за небето, 1975, 1980).

Освен гумите и представите ни обаче често пъти изхабена, изпразнена от жи-

Вот е и самата любов, която би трябвало да движи всичко, понеже нито „чистотата на тялото“, нито „чистите ръце на вожда“, нито „чистотата на идеите“ или „на водата дето ходи гола“ струват нещо „без любовта“ (*Любовта*, 1983). Как да се надмогне „изхабяването“ на любовта в ежедневието, може ли човек да бъде „запалван“ отново и отново от нея, за да продължи напред? На това може би най-голямо предизвикателство на живота творчеството на Твардовски отговаря с ***радостно поглеждане към Възкръсналия Спасител*** и към празния Му гроб – само при Него можем да почерпим мотивация, за да продължим да живеем ден след ден с подновена вяра и неоскъдняла любов:

*Започни от Възкресението
от празния гроб, от Богородица Радостна
/.../
евангелието се чете като еврейските гуми
от края към началото*

(От края, 1996).

Може би най-популярното в Полша стихотворение на Твардовски *Да побързаме* (*Бързайте да обичаме хората тъй бързо си отиват...*, 1971, 1986) не може да бъде мислено, разбрано и най-вече – живяно, ако заг любовта, за която се говори в него, не „стои“ Разпнатият и Възкръснал за нас Спасител, за да ни дава благодат да обичаме, благодатта да обичаме с Неговата любов у нас. Неговата любов е даваща любов, жертвена любов и затова страданието, родено от нея или откликващо на нея, „произвежда“ сълзата, която ни спасява от игото на абстракциите и отваря врата в невидимото, за да познаем Бога като Личност: „затова само слушам със сърцето си вечно живите Ти глани / докато се редят на опашка сълзите – не мъдри но истински“ (*Теориите*, 1975). Смирена та Христова любов ни позволява също така да открием смешното, несъответното в живота – не с ирония, която често пъти наранява, а с хумор, който освежава душите ни и който – преди да е насочен към някого друго – се цели в самите нас: „случва се кръстът да се усмихне като помисли: / искаш да ме отхвърлиш / но ще видиш че без мен е по-тежко“ (*Кръстът*, 1993). В творчеството на Твардовски хуморът не е израз на гордост, а е висша форма на смирение. Той ни избавя от неумението да приемем своите ограничения и от глупостта на самодоволните ни претенции: „...Бог е изобретил хумора за да спаси нежността“ (*Спасение*, 1977).

Накрая искам да кажа няколко похвални гуми за чудесната работа на преводачката Димитрина Лау-Буковска (тя е правила и подбора на творбите) – усилията ѝ са дали плод, който ще бъде вкусван дълго и независимо дали ще нахрани мнозина или малцина, те няма да съжалят, че са го вкусили.

Ян Тварговски

СТИХОТВОРЕНИЯ

Да побързаме

На Анна Каменска

*Бързайте да обичаме хората тъй бързо си отиват
ще останат от тях обувки и глух телефон
само маловажното като крава се влечи
най-важното е толкова пъргаво че става внезапно
после тишина нормална тоест съвсем непоносима
като чистота родена най-просто от отчаянието
когато мислим за някого останали без него*

*Не бъди сигурен че имаш време – сигурността е несигурна
тя ни отнема чувствителността като всяко щастие
идва едновременно като патос и хумор
като две страсти винаги по-слаби от една
Тъй бързо си отиват замлъкват като грозд през юли
като звук малко нестроен или сдържан поклон
за да виждат наистина затварят очи
макар че по-голям риск е да се родиш отколкото да умреш
обичаме все недостатъчно и постоянно закъсняваме
Не пиши за това много често а пиши веднъж завинаги
и ще бъдеш като делфин кротък и силен*

*Бързайте да обичаме хората тъй бързо си отиват
а тези които не си отиват не винаги ще се върнат
и никога не се знае когато говорим за любовта
дали първата е последна или последната първа*

1971, 1986

Смирен

*Бог е всемогъщ а толкова смирен
Той е навсякъде а никъде не се вижда
гържи се за Кръста с двете ръце
чист – имайки всичко нищо за себе си няма
търпеливо слуша че вече не е полезен
само Всемогъщият може да бъде тъй малък
а на това отгоре Му казват напук
че има Син Евреин*

1994

Сред кибритените клечки

*Страхувах се – светът е тъй непоносим
остава като гарвана непроменен
А неочаквано дойде момиченце
да съм отслужел литургия за Андерсен*

*прегърнах малката и удивен разбрах:
сред клечките кибрит сълзата също свети*

2000

Людмила Димова

ГОДИНАТА НА ХАЙДН

Дългият живот на Франц Йозеф Хайдн (1732 – 1809 г.) минава през бурно историческо време – от Мария Терезия до завоевателя на Виена Наполеон, но най-вече през етап на нечувано музикално развитие, определяно първоначално от късния барок и рококо и довело до бързото развитие на „класически структури“ и до индивидуалния стил на Бетовен и Шуберт според формулировките на музиковедите. Хайдн е роден 24 години преди Моцарт, но го е надживял с почти 18. Той е на 60 години, когато Бетовен отива във Виена до голяма степен и заради него. С изключение на краткия период в Лондон Хайдн е служил само на един господар – в двореца на Естерхази, но въпреки това е бил верен най-вече на своето призвание. „Обикновено музикалните идеи ме преследват мъчително, не мога да се откъсна от тях, те се изправят като стени пред мен. Когато ме преследва алегро, пулсът ми се ускорява, не мога да спя. Ако е адажио, забелязвам, че пулсът ми се забавя. Фантазията свири на мен, сякаш съм пиано“, споделя 74-годишният композитор.

Като син на колар Хайдн произхожда от занаятчийските среди. Роден е в Рауа (Долна Австрия). На 8-годишна възраст отива във Виена, там се развива от талантлив певец в детския църковен хор към катедралата „Свети Стефан“ до инструменталист и композитор. През 1761 г. получава мястото на вицекапелмайстор в двора на унгарските князе Естерхази, където работи почти 30 години. През 1766 г. става първи капелмайстор, отговаря за композициите и изпълненията на камерна музика, ръководи оркестъра, аранжира оперните продукции. Всекидневният достъп до един малък оркестър стимулира творческото му развитие. Славата му напуска пределите на княжеския дворец – през 1785 – 1786 г. композира *Парижките симфонии*, поръчани от чужбина. Най-голямо значение имат преди всичко неговите струнни квартали и симфонии.

През 1790 г. Хайдн получава пенсия от Естерхази и решава да последва едно предложение от Лондон: пътуванията му през 1791–1792 г. и 1794–1795 г. са много успешни. В Англия той композира някои от най-прочутите си произведения. Независимо от успехите си обаче остава верен на Виена. През 1793 г. купува къща с градина в едно предградие, където прекарва последните 12 години от живота си и създава голяма част от късното си творчество, включително и двете оратории *Сътворението* и *Годишните времена*. През 1904 г. тя е превърната в музей. В годината на композитора в нея е подредена изложба с нови експонати – документи, мебели и музикални инструменти.

Виена отбелязва юбилея с повече от 100 събития, доста от тях на оригиналните места, свързани с живота на композитора, оставил много следи в австрийската столица. Националната библиотека показва редки документи, с които разполага: ценни ръкописи и нотни листи на Хайдн. Къщата на му-



Stich u Druck v. A. Weger, Leipzig.

зиката във Виена предлага поглед върху живота и творчеството му. С над 1200 произведения, сред които 107 симфонии и 24 опери, Хайдн е един от най-продуктивните композитори на своето време. В изложбата може да се види последната му композиция. В къщата на музиката се провежда цикъл съботни летни концерти с произведения на Хайдн, входът е свободен. Във фоайето на музея до октомври е разположена инсталация, която представя многостранното творчество на композитора и подготвя посетителите за най-значимата в исторически и научен план изложба, посветена на Хайдн, в Айзенщад. Сред безкрайното количество музикални събития във Виена се открояват турнето на оркестъра „Музикантите на Лувър“ – Гренобъл, с диригент Марк Минковски и на струнния квартет „Хаген“, концертите на пианистите Рудолф Бухбингер и Мицуко Учига, изяви на Виенската филхармония. Във Виенската Камеропер бе поставена малко познатата опера на Хайдн *Pescecarum* (*Le Pescatrici*), написана през 1769 г. по либрето на Карло Голдони. Седмата италианска опера на Хайдн *Il mondo della luna* се очаква през декември в Театер ан дер Вин. Много от пространствата в двореца Естерхази са запазени и превърнати в сцени на днешния музикален живот в Айзенщад, града на Хайдн. През 1986 г. е създаден фестивал на Хайдн, който става носител на традицията около композитора. Ораторията *Сътворението* е тазгодишният акцент в него. В деня, когато бе отбелязана 200-годишнината от смъртта на композитора – 31 май, изпълнението ѝ привлича в двореца 1200 посетители. Под палката на Адам Фишер свири австрийско-унгарската филхармония „Хайдн“, солисти са Анете Даш (сопран), Кристоф Щрел (тенор), Томас Куастхоф (басбаритон). Интересът на медиите към родината на Хайдн е огромен, 207 журналисти от 27 страни посещават Виена и Айзенщад.

А сред актуалната литература, посветена на композитора, трябва да се отбележи книгата *Йозеф Хайдн – живот и творчество* на музиковеда и диригент Ханс-Йозеф Ирмен, която представя историческата панорама и разказва за прищевките в двора на Естерхази, обучението на кастратите и Ложата на свободните зидари, където Хайдн играе значима роля, за драматичните предсмъртни часове на композитора, съвпаднали с превземането на Виена от Наполеоновите войски. А също и за съдбата на черепа му, откраднат 3 гена след погребението от двама виенчани, запалени по науката за връзката между формата на черепа и дарбите. Едва преди 50 години черепът се завръща при тленните останки на Хайдн в Айзенщад.

Днес в Австрия „бащата на симфонията“ не успява да излезе от сянката на Моцарт. Хайдн не е толкова популярен, не го наричат гений, въпреки че неговото творчество налага много музикални формати. Бюджетът за юбилея му възлиза едва на една четвърт от бюджета за 250-годишнината от рождението на Моцарт, отбелязана преди три години. Всъщност Хайдн умира на 77 години уважаван и заможен, докато младият Моцарт си отива от този свят в бедност, погребан в общ гроб – парадокси на рецепцията.

МАНИЯ ПО ХАЙДН

Разговор със Саймън Ратъл

Саймън Ратъл обича Дебюси и Малер, Моцарт и Томас Адес. Но отношението му към Хайдн е много особено – британецът го нарича мания по Хайдн. На 30 август в Залцбург, на 1 септември в Люцерн, на 8 и 9 септември в Берлин той дирижира Годишните времена. Главният диригент на Берлинската филхармония говори на една от любимите си теми пред вестник Welt.

Помните ли кога за пръв път съзнателно изслушахте произведение от Хайдн?

Не съвсем. Аз съм учил перкусии, но това със сигурност не е била симфонията с тимпаните. Макар че ритмичният елемент при Хайдн ме беше очаровал в много ранна възраст. Той редовно създава трудности на оркестъра! Съзнателно го открих по-късно с пълните записи на симфониите му от Антал Дорати. Истинско пионерско начинание, въпреки че вече са изпреварени от други. Почти по същото време благодарение на квартет *Амадеус*, който по онова време правеше курсове в Англия, се научих да обичам тихите, закачливи, но смели струнни квартети. И тази страст продължава и до днес.

Може ли геният на Хайдн да се ограничи до ритмичното?

Повече, отколкото при много други композитори. Наред с проникването в хармонията и преработването на тематичния материал, то е една от областите, където Хайдн ти се разкрива като невероятен експериментатор, колкото повече се занимаваш с това грандиозно изследователско поле. Според мен пътят води от симфониите на Хайдн към почти какофоничните за времето си експлозии в *Пролетно тайнство* на Стравински.

Затова ли Хайдн все още е обект на интерес за специалисти?

Не, защото аз бих се определил като генералист. Но зная, вие имате предвид слушателите. Хайдн невинаги ги взема със себе си, както прави Моцарт, трябва да тръгнеш на това пътешествие с него доброволно и преди всичко буген. Но хубавото при една симфония на Хайдн е, че тя те въвлеча неволно и бързо в своя водовъртеж, в тази чудна микстура от радост от музицирането и изненада. Понякога ми прилича на компютърна игра от XVIII век. Като диригент, се опитваш да овладееш положението, да направляваш нещата, а героят пак се оказва някъде другаде и те изненадва в гръб. А за слушателите е забавно и изключително интелигентно преживяване да влязат в лабиринта. Погрешни заключения, обрати, рачешки ходове, много от нещата, с които 12-тоналната музика се гордее, са открити още от татко Хайдн.

Той обаче съзнателно е употребяван като терапия.

Хайдн като оркестрово хапче, ха-ха, като лекарство за гърло и енергийна ампула. Но да! При Хайдн музикантите не могат да лъжат, да се обвинят в късноромантични мъгли. За да го свирят точно и същевременно без напрежение, се изисква изключителна дисциплина, която впоследствие отново може да се трансформира в гъвкавост. Хайдн е като електрокардиограма за оркестъра, виждаш как работи сърцето, къде има смущения, може да се определи балансът. Чудесно е, че музикантите също го усещат, не изглежда като дисциплинираща мярка, спусната отгоре. Всички берлински филхармоници вече са луди по Хайдн. Тук той наистина е приеман много сериозно, не злоупотребяват с него само за загарявка. Ние с удоволствие бихме планирали повече вечери само с изпълнения на Хайдн, но публиката, разбира се, иска разнообразие.

Вие обичате най-много двете големи оратории – *Годишните времена* и *Сътворението*.

Ох, и в Берлин ли вече се забелязва? Така е. Като оперен композитор – въпреки че в детайла също има какво красиво да се преживее – Хайдн не надхвърля конвенциите на времето си. Моцарт е по-близо до хората, изнася на сцената техните образи, а мелодиката му е ненадмината. Но с опита си на ръководител на немалка опера в дъбраша на Естерхази зрелият Хайдн превръща един всъщност остарял жанр в пищен, излъчващ енергии театър. *Сътворението* с грандиозните му тънкости и внушителни картини, дори само увертюрата за хаоса днес щеше да е холивудски блокбастър. И по онова време със сигурност е било в известна степен такова, редовно го повтаряли, хората били луди по него. А продължението преживяваме в *Годишните времена*. Наистина тук всичко е много по-човечно, улегнало, идилна след първоначалния взрив. Но никога не трябва да забравяме истинския побудител за създаването на тези произведения, барон Фон Свитен, той е настроил и Моцарт на Хенделова вълна. Ролята, която играе в историята на музиката този умен, запален по барока аристократ, все още не е оценена.



Саймън Ратъл

Интересува ли ви всъщност биографичното при Хайн?

Да. Но то не оказва влияние върху музицирането ми. Разбира се, вълнуващо е да виждаш как в оперите си Моцарт е написал нежни или искрящи в майсторството си арии за певиците. Така както Хайн е имал почти любовно отношение към ограничения диапазон на гласа на сенъора Полцели, която вероятно отчасти е заместила неговата свадлива съпруга. Но шегата настрана: аз се интересувам само от това каква универсална музика е произлязла от това.

Това ли е всичко?

В случая с Хайн ми е невероятно интересно как един само отчасти подготвен композитор е съумял да създаде в пустошта на унгарския княжески двор на прага на Посвещението и буржоазната епоха толкова широко и разнопосочно творчество. Дворцовите принуди изглежда само са го вдъхновявали. Дворецът Естерхази, където винаги е имало на разположение добре обучени музиканти, но по княжеско нареждане са се изготвяли марионетни опери за дивертиментите и трио баритони за развлечение на господарите, ми изглежда като химическа лаборатория. Това, което е било необходимо там, е галело изтънчения слух и в световния град Лондон, където възрастният господин е честван като най-прочутия композитор. И то напълно без интернет и *Youtube*.

Превод: Людмила Димова

