

communitas
foundation

ХРИСТИЯНСТВО КУЛТУРА

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

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

главен редактор:
проф. дфн Калин Янакиев

водещ броя:
проф. дфн Цочо Бояджиев

редакционен екип:
проф. дфн Георги Каприев
проф. дфн Цочо Бояджиев
Николай Трейман

оформление:
Чавдар Гюзелев
Николай Киров

разпространение:
Стефан Банков

печат:
Полиграфически комбинат – София

През 2013 г. списание „Християнство и култура“ излиза в 10 броя и се подготвя от два редакционни екипа.

Редакционният екип с главен редактор Момчил Методиев в състав В. Домусчиева, Д. Спасов и Т. Николов подготвя шест броя и си поставя за цел да разглежда актуални и дискуссионни проблеми от областта на християнството и културата. Редакционният екип с главен редактор проф. К. Янакиев в състав проф. Г. Каприев, проф. Ц. Бояджиев и Н. Трейман подготвя четири броя с академична насоченост.

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

© „Християнство и култура“, 2013

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

Фотографиите в броя са от Алексей Мякишев.

ХРИСТИЯНСТВО

съдържание

година XII/2013/брой 4 (81)
ПРОЛЕТ

КУЛТУРА

Християнство и истина	5
Защо Бог стана човек?	Панайотис Нелас
Темата за смъртта в богословието на св. Максим Исповедник	Иван Христов
Провидение и свобода на волята при католическите автори от бароковата епоха: Доминго Банес и Луис де Молина	Марко Форливези
Прег Пасха	31
Разпнатият Бог	свещ. Петко Вълов
Християнство и философия	42
За щастието	Тома от Аквино
Културни „явявания“ на граничността в християнския светоглед	Гергана Динева
Християнство и съвременност	71
<i>Nunc dimittis</i>	Владимир Грачев
Църквата и миряните	84
Един богословски поглед отвъд еклесиологичната дилема клерикализъм – лаицизъм	Свилен Тутеков
Енорийските общности и виртуалното християнство. Опит за рефлексия върху посттоталитарната църковна идентичност	гяк. Сава Кокугеџ
Християнство и история	115
Религия и политика в съчиненията на Кръстьо Пейкич, българин от Чипровци (1666–1730)	Ива Манова
Русия-Сфинкс, съвсем особена. „Руската гуша“ през „Тримата богатири“	Митко Новков
Преглед	146
Меѓуен озор 2013, януари – март	
Галерия	152
Фотографията на Алексей Мякишев	Николай Трейман

Панайотис Нелас (1936-1986) е гръцки богослов и религиозен мислител. Като своя основна задача той вижда усилието да бъде „спомогнато за достигането до нас на животворното слово на Светите Отци”. Нелас изучава богословие в Атинския Университет. Магистратурата си осъществява във Франция, където има възможност да се запознае с богословието на Г. Флоровски, Вл. Лоски и И. Майендорф). От 1968 г. до края на живота си преподава в Атина. Той е част от възникналото около средата на XX в. ентусиазмично богословско движение, търсещо път обратно към онази православна автентичност, която остава вярна на св. Предание, бидейки очистена от исторически насложилите се външни на нея и богословски съмнителни влияния. Панайотис Нелас пребивава продължително време в манастирите на Света Гора и посвещава обилна част от изследователската си работа (своя докторски труд) на св. Николай Кавасила. Подготвя критически издания на светоотчески текстове с превод на новогръцки език. През 1982 г. основава богословското списание *Сулахі*.

Панайотис Нелас

ЗАЩО БОГ СТАНА ЧОВЕК? ПРООБРАЗЪТ НА ЧОВЕЧЕСТВОТО Е ВЪПЛЪТЕНОТО СЛОВО¹

За Иринеи, Ориген, Атанасий, Григорий Нисийски и други Отци, сред които св. Максим Изповедник и Григорий Палама, Прообразът на човечеството е Христос.

Един специфичен текст на Николай Кавасила е съвършено недвусмислен в това отношение. Той се доближава до текста на св. Григорий Нисийски¹, който цитирахме, и в същото време представлява убедително негово тълкувание:

*Наистина, именно заради новия човек е била създадена човешката природа в началото и за него са били създадени и разумът и желанието. Ние получаваме разум, за да можем да познаем Христос, а желание – за да можем да се устремим към Него; имаме памет, за да успяваме да Го носим в себе си, доколкото Сам Той е бил прообразът за нас, когато сме били създавани. Понеже **не старият Адам е бил парадигмата за новия; а Новият Адам – за стария.**¹*

Следователно **Прообразът на човека** не е просто Словото, а **Въплътеното**

¹ Св. Николай Кавасила. За живота на Христос. Слово VI, *Patrologia Graeca*, Vol. CL, col. 680A.

Слово:

Човек жадува Христа не само поради Неговото Божество, което е цел на всички неща, но също и заради човешката Му природа.²

Фактът, че Христос исторически не е съществувал във времето, когато е създаден Адам, няма никакво значение. Основополагаща библейска истина е, че Христос в надвременната реалност на Бога е „роген преди всяка твар“ (Кол. 1:15-17).

Ако човекът, за когото цялото материално творение е било създадено, е последният от всички твари, произлезли от земята, тогава наистина е логично Христос Който е цел на цялото материално и духовно творение, да следва след Адам, доколкото всички неща преминават от несъвършенство към съвършенство.³

Естествено е Христос, бидейки върховна реализация на човечеството, да съставлява целта на възхода на човешкия род, началото, но също и края на историята.

В тази първа истина пребивава една втора, не по-маловажна истина. Фактът, че Адам е сътворен по образ на Христа, предполага, че той е бил задължен да се въздигне до Прообраза, или по-точно, да очисти себе си и да обича Бога така, че Бог да гоиде и да пребивава в него; Словото да се съедини с човечеството ипостасно и така да бъде явено в историята като Христос, открил Се като Богочовека.

Въвеждането на „Първородния във Вселената“ (Евр. 1:6) съставлява прегвечния съвет на Бога, най-сблжимната тайна „скрита от векове и рогове“ (Кол. 1:26). Христос е бил „съвета и волята на Отца“.⁴

Такава е била съдбата и впоследствие естественият ход и крайна цел на човечеството. Във връзка с Христос, човекът „е бил първоначално оформен съобразно един вид мерило и критерий... тъй че **да може да получи Бога**“.⁵ Грехопадението се е състояло именно в неговото отклонение от тази траектория.

Следователно първоначалното сътворяване на човека е било заради Него [Христос], понеже човекът е бил сътворен по образ Божий, тъй че да може в някакъв определен момент да вмести Прообраза; и заради Него [Христос] Бог е дал закона в Рая, сиреч, за да способства, упътвайки човека към Христос, пише св. Григо-

² Ibid., Слово VI, *Patrologia Graeca*, Vol. CL, col. 681AB.

³ Ibid., Слово VI, *Patrologia Graeca*, Vol. CL, col. 681A.

⁴ Св. Иоан Дамаскин. „Беседа за изсъхналата смоковница и притчата за лозето“, §2, *Patrologia Graeca*, Vol. XCVI, col. 580B.

⁵ Св. Николай Кавасила. За живота на Христос, Слово II, *Patrologia Graeca*, Vol. CL, col. 5600.

рий Палама.⁶

А св. Максим утвърждава:

Това е велика и скрита тайна; това е блажената цел, за която всички неща са били сътворени; това е предопределената Божествена цел на произхода на съществуващите неща, която, дефинирайки, ние наричаме предопределена цел, заради която всички неща съществуват, макар тя самата да не съществува заради нищо друго; с оглед на тази цел [ипостасното единение на Божествената и човешката природа, Христос] Бог е сътворил същностите на съществуващите неща.⁷

И с още по-голяма яснота св. Николай Кавасила отбелязва:

Защото Бог не сътвори човешката природа, имайки предвид друга някаква цел... но я сътвори именно с оглед на тази цел, когато дойде време Той да се роди – да може от нея да получи Своята Майка; след като първо установи тази цел [Христос, ипостасното единение] като своеобразен стандарт, сетне Той създаде човека в съответствие с нея.⁸

Следователно при един последен анализ фактът, че Бог е създал човека „по Свoй образ”, означава, че го е създал така, че той поради самата си природа, поради самия факт, че е човек, да се стреми към Образа. Това означава, че Бог му е дал в гар (макар и по такъв начин, че тези гарове всъщност да биха направили човека онова, което е) потенциала и целта да служи действено на Въплъщението на Словото, Коего е съвършеният и уникален „Образ на Отца”. По този начин, като въипостасиран в Словото, за самия човек става възможно да бъде въздигнат го образа, сам да се яви като „образ Божий”.

Това обяснява истината, че изразът „по образ” представя в човека един гар и в същото време цел, атрибут, но и призвание, т.е., че този израз наистина установява онова, което означава да бъдеш човек, макар и само потенциално. Да бъдеш „по образ” означава автентична потенциалност, залог, който трябва да води до брак, сиреч до ипостасно единение, различимо, но реално и щателно смесване и сливане на Божествената и човешката природа. Само тогава иконичното или потенциалното битие на човека става действително, истинно битие. Именно в Прообраза човекът открива истинната си онтологична значимост.

⁶ Св. Григорий Палама. *Беседа, произнесена на Св. празник Богоявление*: in *Tou en hagiois patros hēmōn Grēgoriou Archieriskorou Thessalonikēs tou Palamā homiliai KB'* [Двадесет и две беседи на нашия отец сред светиите Григорий Палама, архиепископ Солунски], ed. S. Oikonomou (Athens: 1861), p. 259.

⁷ Св. Максим Изповедник. *Към Таласий, относно различни трудни места в Св. Писание*, Въпрос LX, *Patrologia Graeca*, Vol. XC, col. 621A.

⁸ Св. Николай Кавсила. *Слово за Благовещение*, §8, in: *Hē Theomētōr: Treis Theomētorikes homilies* [Три слова за Божията Майка], ed. and trans. Panagiotes Nellas [Epi tas Pēgas, Vol. II; Athens: Ekdoseis «Apostolikes Diakonias», 1974], 2nd ed., pp. 150-152). За множеството други патристични свидетелства и един дълбок анализ на проблема вж. св. Никодим Светогорец, „Apoloigia hyper tou en tōi Bibliōi tou „Aoratou Polemou” Keimenou Sēmeiōmatos peri tēs Kurias hēmōn Theotokou” [Защита на моя коментар относно Нашата Госпожа, Богородица, в книгата *Невидимото войнство*], in *Symbouleutikon Egcheiridion* [Наръчник за духовен съвет] (Volos: S. Schoinas, 1969), pp. 207-216.

Има някои аспекти на тази фундаментална истина, които трябва да бъдат подчертани.

1. Христос не е случка или събитие в историята. Въплъщението на Бог Слово не е просто следствие от побеждаването на човека от дявола. Христос не е резултат от някакво действие на сатаната.

Единението на Божествената и човешката природа се е случило, защото то е изпълнило предвечния съвет на Бога. Начинът, по който тази велика тайна се е осъществила, се е променил⁹, но фактът е останал същият.

Наистина, за всички е очевидно как тайната, която се е осъществила в Христос в края на ерата, е несъмнено явление и изпълнение на онова, което е било наченато в началото на времето, в нашия праотец.¹⁰

2. Преди Божествената природа да бъде ипостасно съединена с човешката, човекът е бил – дори преди Грехопадението – **предшественик на Христос**. Това означава, че дори тогава, макар още да не е бил съгрешил, той се е **нуждаел от**

⁹ Св. Максим Исповедник. *Относно различни трудни места при св. св. Дионисий и Григорий [Амбигва]*, *Patrologia Graeca*, Vol. XCI, col. 1097C: „... за да не би човекът да стане отчужден и далечен за Бога, станало е необходимо един друг способ да бъде въведен... толкова по-извънреден и по-съответен на Бога, колкото свръх-природното е по-високо от природното...”.

¹⁰ Св. Максим Исповедник, *ibid.*, col. 1097C. Cf. *ibid.*, cols. 1092BC, 1280ABC, 1308C-1309A; Св. Максим. Към Таласий, Въпрос XXII, *Patrologia Graeca*, Vol. XC, cols. 317B-320C; *ibid.*, Въпрос LX, *Patrologia Graeca*, Vol. XC, cols. 620C621C. Добре известна е тезата – за първи път артикулирана от Руперт от Дойц (12 в.) и находчиво развита от Дънс Скот (XIII в.) – според която Словото е щяло да стане човек независимо от Грехопадението на Адам. Също така добре известни са продължителните спорове, на които дава начало тази теза на Запад (за обзорно изложение на споменатите спорове, вж. о. Георгий Флоровски, „Cur Deus Homo? The Motive of the Incarnation”, in *Creation and Redemption*, Vol. III, in *The Collected Works of Georges Florovsky* (Belmont, MA: Nordland Publishing Company, 1976), pp. 163-170. Много съвременни изследователи на Отците (вж. напр., Hans Urs von Balthasar, *Liturgie Cosmique: Maxime le Confesseur* [Paris: Aubier, 1947], p. 205, и православни богослови (вж. Florovsky, „Cur Deus Homo?,” pp. 167-168; Nikos Nissiotis, *Prologomena eis tēn Theologikēn Gnōsiologian* [Прологомена към Православната гносеология] [Athens: 1965], p. 67; Andreas Theodorou, *Cur Deus Homo? Aproūpothetos ē emproūpothetos enanthrōpōiēsis tou Theiou Logou*; [Cur Deus Homo? Безусловно или обусловено е било Въплъщението на Божественото Слово?] [Athens: 1974]) след сериозни и забележителни разисквания, изглежда, все пак биват възпрепятствани в стремежа си да свържат гореспоменатата теза на Дънс Скот с учението на Отците относно предвечния план на Бога за това човешката природа да бъде съединена с Божествената природа в Ипостасата на Словото. В крайна сметка и в контекста на атмосферата, създадена от западните спорове, те приемат, че в православната традиция въпросът не е изяснен и че това е теологумена. Аз обаче мисля, че не съществува истинска дълбинна взаимовръзка между въпроса, повдигнат от Дънс Скот и учението на Отците. Отците не говорят за някакъв теоретичен проблем, изследващ какво би се случило, ако Адам не беше съгрешил. Нито пък се занимават с богословския въпрос за това какво е било предназначението на Бога Слово. Защото как е възможно Бог, Който е абсолютно прост, да има предназначение, при това такова предназначение, което творението да би определяло за Него? Учението на Отците е откровено антропологично и космологично; то се отнася до предназначението на света. Св. Максим ясно учи, че предназначението на света е било и е ипостасното единение с Бога, с уговорката, че начинът на реализацията на тази цел се е променил. Но промяната на начина на реализация на предназначението не променя самото предназначение. Според Отците същността на въпроса е предназначението. Не бих искал да обсъждам темата в тази бележка, а само да предложа едно най-базисно обяснение защо представям учението на Отците по този въпрос не като теологумена, а категорично, както и за да изясня, че патристичното учение няма нищо общо с мнението на Дънс Скот. Надявам се да разгледам целия този въпрос подробно в едно бъдещо съчинение, доколкото той е наистина решаващ и установява фундаменталната предпоставка на християнството и всяко погрешно негово разбиране води до погрешно разбиране и практика на евангелската и патристичната вяра. Впечатляваща е настойчивостта на св. Никодим Хагиорит относно това в неговата подробна *Защита*.

спасение, доколкото е бил несъвършен и незавършен „младенец“.

Това учение лежи в сърцевината на богословието на св. Иринеи.¹¹ Човешката природа не може да бъде завършена просто по силата на стремежа си към единение със своя Прообраз; тя трябва да осъществи това единение.

Доколкото Христос е „Глава на тялото, сиреч на църквата“ (Кол. 1:18) – факт, който за патристичната мисъл означава, че Христос е главата на истинното човечество – човешката природа, преди да е получила ипостасата на Словото, е била в някакъв смисъл лишена от истинна ипостас; била е лишена от автентично „съществуване в съответствие с Христос“.¹² Тя е била като жена неомъжена, бездетна и по гумите на ап. Павел, „безглава“ (1 Кор. 11:3).¹³

Реализацията на човека като истинно изпълнение, като „цялостно“ същество, се случва с раждането на Христос. Истинните хора „са били родени, когато Христос е встъпил в този живот и е бил роден“.¹⁴ Именно затова Василий Велики нарича деня на Христовото Рождество наистина, а не метафорично „рождения ден на човечеството“.¹⁵

3. Целта на първия човек остава все същата. Всеки човек, сътворен „по образ“ Божий, е призван да стане „образ“ на Христа. „Нека да отгадем обратно на Образа онова, което е съответно на образа“, пише св. Григорий Богослов.¹⁶ Христос отвори пътя към реализацията на тази цел.

Наистина, раждането на Бог Слово и Неговото Домостроителство на Въплъщението **не се изчерпват с изкуплението**, сиреч освобождението от последствията от Адамовата грешка. Господ изкупи човека от робството на греха, на дявола и смъртта, но също и изпълни задачата, която Адам не беше изпълнил. Той го обедини с Бога, дарявайки го с истинно *битие* в Бога и въздигайки го до едно *ново творение*.¹⁷

Христос осъществява спасението на човека не само негативно, освобождавайки го от следствията на греха на неговия предец, но също и позитивно, като изпъл-

¹¹ Вж. Романидис, Иоан. *To propatorikon hamartêma* [Грехът на предците] (Атина: 1957), pp. 113-140; E. Peterson, "L'homme image de Dieu chez saint Irénée" [„Човекът като Божий образ у Иринеи“], in: *La Vie Spirituelle*, Vol. C (1959), pp. 584-594; A. Benoit, *Saint Irénée, Introduction a l'étude de sa théologie* [Св. Иринеи: Въведение в изследването на неговото богословие] (Paris: 1960), pp. 227-233; A. Orbe, *Antropología de San Ireneo* [Антропологията на св. Иринеи] (Madrid: 1969); Andreas Theodorou, *Hê peri anakephalaiôseôs didaskalia tou Eirênaiou* [Учението на Иринеи за рекапитулацията] (Athens: 1972); H. Lassiat, *Promotion de l'homme en Jésus-Christ d'après Irénée de Lyon* [Напредъкът на човека в Исус Христос според Иринеи Лионски] (Paris: 1977); idem, „L'anthropologie d' Irénée,“ in: *Nouvelle Revue Théologique*, Vol. C, no. 3 (1978), pp. 399-417.

¹² Св. Николай Кавасила. *За живота на Христос*, Слово II, *Patrologia Graeca*, Vol. CL, col. 5330.

¹³ Богословието на Първо послание до Коринтяните (11:1-16) е поразяващо. Главата на жената е мъжът, главата на мъжа е Христос, а главата на Христос е Бог. Стихът продължава без прекъсване. Ако някъде се появи деление – случва се разрыв на общението, липса на пълнота, лишеност.

¹⁴ Св. Николай Кавасила. *За живота на Христос*, Слово IV, *Patrologia Graeca*, Vol. CL, col. 604A.

¹⁵ Св. Василий Велики. *Слово за Св. Рождество Христово* §6, *Patrologia Graeca*, Vol. XXXI, col. 1473A.

¹⁶ Св. Григорий Богослов. *Слово I, За Св. Пасха и за неговото закъснение*, §4, *Patrologia Graeca*, Vol. XXXV, col. 397B.

¹⁷ Вж. Св. Максим Исповедник. *Към Таласий*, Въпрос LXIII, *Patrologia Graeca*, Vol. XC, col. 692B.

ва иконичното му и прегрехопагнало *битие*. Взаимоотношението Му с човека е не само целително. Спасението на човека е нещо много по-обширно от изкуплението; то се **простира до обожение, деификация**.

4. Истинното антропологично значение на деификацията е христификацията. Неслучайно ап. Павел в Посланието си до Колосяни, в което възпява Христос като „образ на невидимия Бог, роген преди всяка твар...” (1:15), призовава „всички човеци” да станат „свършени в Христа Исуса” (1:28) и Верните да станат „пълни чрез Него” (2:10)

Когато Павел поучава Верните да вземат участие „в свършения човек, до степен на състояние на пълнотата на Христос”^{III} (Еф. 4:13), да добият „ум Христов” (1 Кор. 2:16), „сърцето Христово” (вж. Еф. 3:17),^{IV} и т. н., той не го прави по причина на някакво външно благочестие и сантимент; апостолът говори с **онтологични понятия**. Той не изисква външно подражание на Христос или чисто морално свършенстване, а истинска **христификация**.

Понеже, както св. Максим пише,

*Словото Божие и Бог... желае да завърши тайнството на Своето вътелесяване винаги и във всички неща.*¹⁸

5. Отците на Църквата наричат гумите на Павел за „**живот в Христос**” **деификация**, най-вече за да опазят пределната цел и истинно значение на живота в Христа от злините, причинени от ересите: първо от арианството, което чрез учението, че Христос е тварен, неминуемо ограничава живота в Христа до областта на тварното¹⁹, но и останалите христологични ереси, всяка по свой начин.²⁰

Отците обаче не са успели да подчертаят, че **съдържанието и пътят на деификацията е единението с Христос** именно защото **единението с Пробраза** е онова, което води човека до неговото изпълнение.²¹

6. В едно по-късно време (и това наблюдение е необходимо, за да може читателят, който би се изненадал от преходните тези, да разбере защо е изненадан), от XII век нататък **на Запад е започнало да преобладава едно богословско и антропологическо, а оттам – сотериологическо и еклесиологично разбира-**

¹⁸ Св. Максим Изповедник. *Относно различни трудни места при св. св. Дионисий и Григорий [Амбигва]*, *Patrologia Graeca*, Vol. XCI, col. 1084D.

¹⁹ Св. Атанасий Велики. *Слово II Против арианите*, §67, *Patrologia Graeca*, Vol. XXVI, col. 289C: Понеже, ако Словото беше станало човек, при положение че Само е твар, то човекът щеше да си остане както и преди – несъединен с Бога. Защото как, бидейки създание, би могъл той да бъде съединен със Създателя чрез друго създание? И по-сетне в същото слово (§70, *Patrologia Graeca*, Vol. XXVI, col. 296A) той казва: „Човекът не би могъл да се обожии, да се деифицира посредством съединението си с друго създание, а само ако Синът е бил истинен Бог”.

²⁰ Несторианството със своето учение, че човекът и Божествената природа са съединени, но не в истинно единение, е стигнало дотам да допусне, че човекът може да се доближи до безкрайното, но не и да влезе в него. Монофизитството, напротив, разглеждайки спасението на човека като абсорбирането му от Бога, е стигнало до това да проповядва унищожение на човека вместо спасение. Тази борба, която Отците са водили срещу ересите, не е била само от богословско естество, но и антропологическа. Това е била борба да се опази пределната цел на човека и като следствие, неговото величие.

²¹ Вж. „Divinisation, Patristique grecque,” in *Dictionnaire de spiritualité*, Vol. III, pp. 1376-138.

не, което противоречи на изложеното по-горе.

Това разбиране се е разпространило и в Гърция от XIX век нататък, когато богословието е било култивирано и изучавано в новосъздадения Атински университет във връзка не толкова с патристичната традиция, колкото с научния подход към теологията, избуял на Запад. В резултат на това **западното разбиране за християнството** се разпространява широко и в Гърция.

7. В последните десетилетия **въпросът за деификацията** отново доби публичност и се изучава в значителна мяра. Този факт е обещаващ, но на мен ми се струва, че трябва да бъде предприета още една стъпка.

Деификацията не бива да остава само обща духовна категория, а трябва да добие специфично антропологично съдържание, което да говори на езика на Отците – такова съдържание, което да е **едновременно антропологично и христологично**; сиреч деификацията трябва отново да бъде разбрана като **христификация**.

Когато биват разбирани по този начин, целта на човека и средствата за нейното постигане – вярата, спазването на заповедите, аскезата, тайнствата, цялото на еклесиалния и духовния живот – те се просветляват вътрешно и намират органичните връзки помежду си, със света и с **Христос, Който е Началото и Краят на Всички неща**.

8. На други места в тази книга ще се опитам да представя едно разбиране за споменатите реалности, което може и да е ново за нас днес, но независимо от това е патристично. Заслужава си тук да спомена освобождението, което тази перспектива способна за човека.

Първо, съществува освобождението **от злото и греха**. Колкото и да е плашещо злото, доколкото именно то (а не Христос) се явява само един епизод и събитие, в последна сметка се оказва незначително. Разбирането за човека – за спасението, духовния живот и т.н. – е отделено от злото и съединено с Христос. Злото е релативизирано. Дори и най-голямата дълбочина на греха не се отразява на произхода и съдбата на човека. Човекът може да остане роб на греха, но и да се отдели от него. **Неговият богоподобен произход и теоцентрична съдба го правят по-мощен от злото и греха и по-силен от дявола**.

Второ, съществува освобождение от цикличната и в последна сметка, статична концепция за историята, а също и от друга една, която разглежда историята като въпрос на биологична или диалектична **еволюция**.

Доколкото онтологичният произход на човека не пребивава в биологичното му съществуване, а в **битието** му в Христа, и доколкото реализацията на неговото **битие** в Христос се състои в пътешествието от битие-в-образа към самия образ, или от иконичното съществуване към автентичното съществуване, историята може да бъде разбрана именно като реализацията на това пътуване. Като такава тя има произхода и съдбата си в Христос.

И доколкото Христос е не само Онзи „Който е, Който е бил“, но и „Който иде“ (Откр. 1:8), историята е оформена и определена не само от миналото и настоящето, но също и от бъдещето, при положение че схващаме бъдещето не като изпълнение на природните закони, към което води необходимата биологическа или диалектична еволюция на творението, а като Парусия, в края на времената, на Христос, „**Реканиутлатора**“ на всички неща, сиреч Словото заедно с Неговото тяло, преобразения свят.

По този начин развитието или еволюцията на човечеството и като цяло – на творението, бива вътрешно просветлено. Схващането ни за човечеството не е ограничено до процесите на промяна, които следва да се извършат в материалното измерение на образа, а без това първо измерение да бъде пренебрегвано, то се продължава и разбира главно като еволюцията или **въздигането на образа до Протообраза**.

Така еволюцията на образа трансцендира границите на творението – граници, които онези, които не виждат нищо друго освен материалното измерение на образа, непознаващи самия образ, намират за необходимо да постулират – и достига чак до безкрайността. Еволюцията се разбира по този начин във всичките си измерения – не само онези, които научното наблюдение определя – и ценността ѝ се преумножава.

9. Изложените тук тези ни водят към **сърцевината на антропологичния проблем**, така както го срещаме днес. Истината, която те съдържа, е най-решаващата антропологична истина, мъчителна, но и в същото време спасителна за съвременния човек. Тя е мъчителна, защото отсича от корен дори и най-незначителния импулс за утвърждаване на **автономия**. Спасителна е пък, защото отваря за човека чудни и безгранични хоризонти за автентична и истинна **човешка дейност и развитие**.

Разбира се, заявявайки, че тази истина отхвърля автономията, ние нямаме предвид, че тя оправдава хетерономията в политическия смисъл на думата. Тези понятия са бивали трагически обръквани през последните векове и по същество лежат извън православния подход към проблема.

Тук аз искам само да покажа, че за човека Бог е не външен „принцип“ от който човекът зависи, а истинно и в действителност негов **онтологичен произход и цел**.

Бидейки сътворен по образ Божий, човекът е гарен с **теологична** структура. За да бъде истински човек, той трябва във всеки един миг да съществува и живее **теоцентрично**. Когато отрича Бога, той отрича себе си и унищожава себе си. Когато живее теоцентрично, той се въздига към безкрайността; развива се и достига изпълнение за вечност.

I. Публикуваният текст представлява втора част от първа глава на книгата на Panayiotis Nellas, *Deification in Christ: Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person* (Contemporary Greek Theologians, Vol 5), St. Vladimir's Seminary Press,

June 1987.

II. Цитатът е от предходната първа част на главата: „Поради своята естествена светлост, привличайки се от вътрешната сила на онова, което му е сродно, окото има общение със светлината. Подобно следва да е било и нещо сродно на божеството, което се е съзтворило в човешката природа, за да може по този начин тя да добие възжеление към онова, което е нейно... Затова и е била гарена тя с живот и разум, и мъдрост, и всяко благо, подобаващо на Бога, за да може във всичко това да усети желание към онова, което е нейно... Описанието на творението изразява всичко казано с една фраза, като казва, че човекът е сътворен по образ Божий” (Св. Григорий Нисски, Пето огласително поучение, PG 45, 21CD).

III. Син. прев.: докле всинца достигнем до единство на вярата и на познаването Сина Божий, **до** състояние на **мъж съвършен, до пълната възраст на Христовото съвършенство** (гр.: μέχρι καταστήσωμεν οί πάντες εις την ένότητα τής πίστεως και τής επίγνώσεως του υίου του θεου, εις άνδρα τέλειον, εις μέτρον ήλικίας του πληρώματος του Χριστου).

IV. ...чрез вярата да се всели Христос в сърцата ви.

Превод от английски: Слава Янакиева

Иван Христов е преподавател в Богословски факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски“ и директор на „Центъра за изучаване на патристичното и византийско духовно наследство“. Осъществява научни издания на богословската и философска класика. Публикувал е книги с творенията на Св. Григорий Богослов, Св. Григорий Нисийски, Пс. Дионисий Ареопагит, Аристотел и др.

Иван Христов

ТЕМАТА ЗА СМЪРТТА В БОГОСЛОВИЕТО НА СВ. МАКСИМ ИЗПОВЕДНИК¹

Обособяването на въпроса за смъртта като отделна тема в богословието на св. Максим Изповедник може да пороги поне две скептични забележки. Първо, макар отделни съждения по този въпрос да присъстват във всички съчинения на св. Максим, той е предмет на специално разглеждане в един-единствен текст – в отговора на 61-ви въпрос на Таласий. Достатъчно ли е това, за да му отгадем значението на отделна тема в неговото учение? Второ, ние трябва да отговорим и на друго съмнение – до каква степен съжденията на св. Максим по този въпрос могат да се оценяват като негов принос в богословието, а не просто изложение на църковното учение? Очевидно отговорът на това съмнение ще е решаващ. Проблемът е там, че св. Максим изразява учението си по един несистематичен начин. Най-важните положения в него са представени почти винаги откъслечно и по конкретен повод, в хода на егзегетични и полемични разсъждения, отнасящи се към други теми. Ето защо ние следва да се съсредоточим именно върху този аспект на въпроса и да разгледаме как се съотнасят тълкуванията на св. Максим за смъртта с неговите най-важни учения. Като отправна точка ще вземем оценката на водещия изследовател на св. Максим днес – Ж.-К. Ларше, за водещото им значение в икономията на спасението. За да задълбочим тази теза, ние следва да определим мястото на смъртта в битието на човека след грехопадението и нейната роля в божествения промисъл.

Според св. Максим тя е не само загуба на онези свойства, с които Бог е дарил човешкия *логос на природата* (λόγος τῆς φύσεως), но и средство за ограничаване и отстраняване на последствията от греха. Именно чрез нея се поставят гра-

¹ Публикуваният тук текст е писан за международна конференция в Грузия, посветена на 1350-годишнината от упокоението на св. Максим. Тя трябваше да се състои на местата, където той е бил в последните месеци от своя живот, но се наложи да бъде отменена заради усложняване на военната обстановка в региона.

ници пред стремежа на ума към сетивността и пред подмяната на Твореца с творението, като самият този стремеж се подлага на тление. После следва да отбележим по какъв начин в учението на св. Максим за изкуплението кръстната смърт на Спасителя е средство за осъждане и унищожение на греха. Накрая, как според него смъртта на праведния, по подобие с кръстната смърт, е победа над смъртта и начало на божественния и нескончаем живот, т.е. преход през благодатието към приснобитие в Бога.

Вече от тази кратка постановка на въпроса се вижда, че у св. Максим смъртта се разглежда в контекста на онези богословски понятия, които в най-голяма степен определят оригиналността на неговите богословски възгледи – *логос на природата* (λόγος τῆς φύσεως), *благодатието* (τὸ εὖ εἶναι) и *приснобитие* (τὸ ἀεὶ εἶναι). Трябва обаче да отбележим още два, не толкова отчетливо проявяващи се момента – първо, смъртта у св. Максим (за разлика от западния августинизъм) знаменува *частично*, а не *пълно увреждане на природата на човека*. Да, тя е зло, принизява човека, низвергвайки го от свършено в брэнно битие, но заедно с това – зло, което служи за осъществяването на благия Божествен Промисъл. В нея се залага възможността за победа над греха и над самата нея. В крайна сметка, преминавайки с Божия помощ през тлението и смъртта, човек достига по-високо състояние от онова, което му е било дарувано в рая – състояние на обожение и единение с Бога. Смъртта е само инструмент на този път. В този специфичен смисъл можем да разширим приложимостта на находчивата формулировка на А. И. Сидоров за *смъртта като благодеяние* не само върху смъртта на Спасителя, но и върху самата физическа смърт на човека, която му е дадена като наказание за греха.² В самото наказание на човека от Бога се съдържа благодеяние – то е не просто заслужено наказание, а изправление. Второ, тълкуването на св. Максим за победилата смъртта смърт на Спасителя се базира на три оригинални възгледа на светеца: 1) *за властта Господня над противоположностите*, 2) *за Неговата способност да предизвика даденост на ейдоса* [ἔξις] чрез приемане на *лишеността* [στέρησις] и 3) *за отмяната на причинната* (а съвсем не само на логическата, както смята А. И. Сидоров³) *връзка между греха* (страстното раждане) и смъртта. Този възглед е свързан с учението за логосите като източник на всяка причинност. При това става дума не за разкъсването на въпросната връзка, а за пълната ѝ отмяна заедно със съставлящите я елементи.

Според нас тези не толкова явно проявяващи се моменти – за смъртта като частично увреждане на човешката природа, за властта на Господа над противоположностите и за дискредитирането и унищожаването на причинната връзка между нея и страстното раждане – лежат в основата на тълкуването, което прави св. Максим на икономията на спасението. Затова, преминавайки към по-конкретно разглеждане на поставените въпроси, ще изходим именно от тях. В тази кратка статия можем да си позволим да ги изложим само накратко, опирайки се основно на „Въпросите и отговорите до Таласиѝ“, 61.

² Сидоров, А. И. Смерть как наказание и смерть как благодеяние согласно учению преп. Максима Исповедника („Вопросоответы к Фаласию“, 61). – *Жизнь человека перед лицом смерти. Материалы конференции, Москва 24-25 октября 2003*, М.: 2006, с. 306-322.

³ Там же, с. 312, 322.

Смъртта като частично увреждане на човешката природа

Бивайки образ Божий, по своята природа човек е създаден *безстрастен, нетленен и безсмъртен*. Тези неговии свойства представляват най-важните предпоставки за осъществяването на заложената в нейния логос (λόγος τῆς φύσεως) възможност за обожение⁴. С тях като проява на образа Божий в човека е свързана някаква сила (δύναμιν τινα) – стремеж към Бога, който съответства на природата на ума (τὴν κατὰ φύσιν τοῦ νοῦ πρὸς τὸν θεὸν ἔφεσιν⁵). Съзнавайки своята причастност към Твореца по силата на изброените по-горе свойства, човек съзнателно се стреми към Него и със своите действия ги утвърждава в начина на своето съществуване (τρόπος τῆς ὑπάρξεως). В неговото свършено битие в рая същност и съществуване напълно съвпадат. Мотивите за постъпките му там нямат нищо общо с хабитуса на тварното битие, низвеждащо *доброто до удоволствието* (ἡδονή), а *злото до страданието* (ὀδύνη). В изначалната природа на човека Творецът не е вложил нито сетивното удоволствие, нито сетивното страдание.⁶ Затова първият човек не се е ръководил от потребностите на тялото. Той не се подчинявал на закона на плътското раждане и умът е могъл да посвети всичките си сили за познание на божествените неща, намирайки се на пътя на обожението.⁷

Съответно загубата на такива свойства като *безстрастието, нетленността и безсмъртието* в резултат от грехопадението има като свое следствие отделянето от Бога и загуба на перспективата на обожението. Вместо тях в природата на човека навлизат противоположните им *страстност, тление и смърт*. Коренно се променя мотивацията на човека. Стимул за човешките постъпки обратно на природата става удоволствието.⁸ Творецът се заменя с творението. Стремежът на ума към Бога се замества с една противоположна насоченост към сетивните неща. Човекът се оказва в плен на плътския хабитус. Той губи разбирането за доброто и злото, свеждайки ги до удоволствието и страданието. Изобретяването на насладата е дело на Адам, насочван от змията⁹, в резултат от злоупотреба със свободната воля. По такъв начин е станала замяната на първото раждане с раждане в наслада.¹⁰

Отстъпването на човека от Бога, това, че той заменя Твореца с творението, не е могло да остане ненаказано. Наказанието се съдържа вече в самата природа на удоволствието, което предполага своята противоположност – страданието, проявяващо се на първо място както мъка, труг (πόνος). Удоволствието завършва с мъка.¹¹ Егинството на тези противоположности според израза на

⁴ Larchet, J.-C. *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*. Paris: Éd. du Cerf, 1996, 194-195.

⁵ *Qu. Thal.* 61,12 sq.

⁶ *Qu. Thal.* 61,9 sq.

⁷ Епифанович, С. Л. *Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие*. М.: 2003, с. 76.

⁸ *Qu. Thal.* 61,16 sq.

⁹ <Ἀδάμ > ἐπινοήσας κατὰ τὴν συμβουλὴν τοῦ ὄφραως ἡδονήν... *Qu. Thal.* 61, 115-117.

¹⁰ *Qu. Thal.* 61, 111-115

¹¹ *Qu. Thal.* 61, 117.

св. Максим следва *напълно естествено* (πάντως παρέπεται φυσικῶς)¹². Обаче внедряването на мъката в човешкия живот като някакъв възмездител (ὥσπερ τινὰ τιμωρόν) е било замислено от Господ, Които се грижи за нас и има промисъл за нашето спасение.¹³ Тя е не просто наказание, но изправящо наказание, инструмент на пътя на спасението. Трябва специално да отбележим, че мъката изпълнява своята съответстваща на спасителния логос (κατὰ λόγον¹⁴) роля благодарение на смъртта. Благодарение на съставляващите я страдания настава смъртта и се унищожава протиестественото удоволствие.¹⁵ По такъв начин Господ укоренява в природата на тялото закона на смъртта, поставяйки прегели пред безумната устременост на ума.¹⁶ Смъртта е онзи инструмент на Божествения промисъл, благодарение на който се ограничават последствията от отпадането на човека от Бога. Тя обаче не само поставя прегел пред стремежа на ума към сетивните неща, но нещо повече, смъртта е необходима за унищожението (πρὸς ἀναίρεσιν) на най-неправедното удоволствие (ἀδικωτάτης ἡδονῆς) и възникналите вследствие на него пресправедливи мъки (δικαιοτάτων πόνων), от които е разтерзаван човек в неговите страдания.¹⁷

Следователно смъртта е не просто наказание, а инструмент за изправление. Тя не е никакво абсолютно зло и няма собствено битие, а е средство за утвърждаване на живота – при това на вечния живот. По такъв начин внедряването на смъртта в природата на човека не означава нейното пълно осакатяване и деградация. Макар смъртта да отстранява безсмъртието, дарувано от Бог в логоса на човека, тя не е негова самобитна противоположност и абсолютна замяна, а всичко на всичко лишеност (στέρησις)¹⁸, и затова съдържа в себе си възможността за изправление и възвръщане на човека към Бога. Както се вижда, смъртта заема централно място не само в амартологията, но и в сотериологията на св. Максим. И това е благодарение на неговия православен възглед за относителното, а не абсолютно увреждане на природата на човека. Вижда се също, че темата за смъртта е възлова вече за първите два етапа на Домостроителството на спасението: 1) за състоянието на човека преди грехопадението, 2) за неговото грехопаднало битие.¹⁹

Властта на Господ над противоположностите

Сега можем да пристъпим към разглеждане на втория от набелязаните въпроси. В светлината на казаното по-горе за частичната деградация на природата на падналия човек става разбираемо твърдението на св. Максим, че Изкупителят на човешкия рог е превърнал в оръжие за унищожаването на греха и на свърза-

¹² *Qu. Thal.* 61, 30 sq.

¹³ *Qu. Thal.* 61, 17 sq.

¹⁴ *Qu. Thal.* 61, 30 sq.

¹⁵ *Qu. Thal.* 61, 22-26.

¹⁶ *Qu. Thal.* 61, 18-20.

¹⁷ *Qu. Thal.* 61, 44-49.

¹⁸ За безсмъртието като даденост (ἔξις), а смъртта като лишеност (στέρησις) вж. по-долу *Qu. Thal.* 61, 104-106.

¹⁹ Срв. Сидоров, А. И. *Смерть как наказание и смерть как благоденствие...*, с. 306.

ната с него смърт самото осъждане на нашето естество на страдание.²⁰ Неговото богословие на изкуплението се основава на тълкуването на смъртта като лишеност (στέρησις). Преизобилната Сила на Господа се проявява в това, че Той не се нуждае от нищо друго, а Самият е в състояние да даде съвършено раждане, противоположно на онова, което е претърпял.²¹ Така Той възстановява човешкото естество, давайки му *безстрастие* посредством Своите *страдания*, *отгих* – посредством Своите *трудовете* и *живот вечен* – посредством Своята *смърт*.²² По такъв начин, чрез Своите лишения по плът (ταῖς ἑαυτοῦ κατὰ σάρκα στερήσεσι), той е възобновил дадеността на естеството (τὰς ἕξεις ἀνακαινίσας τῆς φύσεως)²³. В своите разсъждения св. Максим използва Аристотеловите понятия *даденост* (ἕξις) и *лишеност* (στέρησις), следвайки онези текстове на Аристотел и коментаторите, където към тях се свеждат противоположностите.²⁴ По силата на единството на тези две понятия е възможен преход между тях и изобщо между всички противоположности. Този преход е във властта на Бога, Които е предвечен източник за логосите на творението. Доброволно претърпял страдания, Той предизвиква безстрастие, давайки си труд, предизвиква отгих, а приемайки смъртта, дава безсмъртие. Обаче учението на св. Максим за изкуплението не се изчерпва с приложението на тези метафизически схеми.

Унищожаване на причинната връзка между греха и смъртта

По-горе вече отбелязахме своеобразната интерпретация на св. Максим за победата на Спасителя над смъртта чрез унищожаване на неотменимата необходимост, с която тя произтича от страстното раждане. Във *Въпрос 61* до Таласий се заявява, че „не е било възможно накрая да се обрече на тление със смърт раждане, незасегнато от онова, което в крайна сметка има като свое следствие смъртта“²⁵. Спасителят приема смъртта, макар Неговото раждане да не е било страстно. В дадения случай смъртта не може да бъде следствие от греха като удоволствие, съпътстващо страстното раждане. Затова със своята смърт праведното естество на Христос осъжда греха. „Доиде време за осъждането на греха на смърт заради праведността на естеството, което в Христос напълно е отхвърлило от себе си раждането чрез удоволствие.“²⁶ По такъв начин се дискредитира причинната връзка между удоволствието и смъртта. Смъртното наказание за греха, които не е извършен, е несправедливост. При това тази несправедливост се извършва над ипостас, обединяващ в себе си божествената и човешката природа, първата от които е източник за логосите на съществуващото. Логосите пък са в основата на всяка причинност. Очевидно затова несправедливостта над Господа довеж-

²⁰ Qu. Thal. 61,86-89.

²¹ Qu. Thal. 61,100-103.

²² Qu. Thal. 61,103-105.

²³ Qu. Thal. 61,105 sq.

²⁴ Вж. Phys. E.1 225^b3,229^b26; E.6 229^b26 и Met. Γ.6 1011^b19–20. Срв. с Amm. in Int. 255,17–256,2

²⁵ «οὐ γὰρ ἦν δυνατὸν πρὸς φθορὰν ἀλῶναι διὰ θανάτου κατὰ τὸ τέλος τὴν μηδαμῶς τῆς ἀρχῆς ἀψαμένην γένεσιν, δι' ἧς ὑπέστη κατὰ τὸ τέλος ὁ θάνατος» Qu. Thal. 61, 148-151.

²⁶ «καὶ γένηται καιρὸς τοῦ κατακρίνεσθαι θανάτῳ τὴν ἀμαρτίαν διὰ τὴν δικαιοσύνην, τῆς φύσεως ἐκδυσαιμένης ἐν Χριστῷ παντελῶς τὴν ἐξ ἡδονῆς γένεσιν» Qu. Thal. 61, 202-206.

да го дискредитация и отмяна на причинната връзка между смъртта и греха. Тук трябва да отбележим, че става дума не просто за логическа връзка и дори не просто за разрива между причина и следствие. Свидетелство за това, че св. Максим има предвид нейното пълно унищожаване, а не споменатия разрив, е преди всичко в това, че Спасителят не подлежи на страстно раждане в грях. Следователно в дадения случай и не е могла да съществува логическа (или каквато и да е друга) връзка между кръстната смърт на Спасителя и някакво Негово греховно раждане, която да бъде разкъсана. Второ, настава унищожение на самите елементи на тази връзка. Бог унищожаваше двете крайности – началото (страстното раждане) и края, към който то довежда – т.е. смъртта.²⁷ Това също свидетелства за дискредитация и унищожение, а съвсем не само за разрив, както приема А. И. Сидоров.²⁸

На свой ред победата над смъртта и греха в домостроителството на спасението открива нова есхатологична перспектива пред човешкото битие. Сега в замяна на страстното раждане идва второто раждане от Духа Свети.²⁹ Чрез тайнството на Кръщението се възприема благодатта на осиновяването, а чрез благодатта на осиновяването се отстранява първото раждане.³⁰ По-нататък, като спазват евангелските заповеди в своя живот, кръстените съхраняват благодатта на безгрешното състояние.³¹ Благодарение на това, подобно на Родоначалника на тяхното собствено спасение, и те в самите себе си освобождават човешката природа от осъждането на смърт. Кръстененият, подобно на Спасителя, използва оръжието на смъртта за унищожение на греха.³² Той се подлага на смърт не по силата на греха и като наказание за него, а чрез смъртта побеждава смъртта и греха, благодарение на което придобива божествен и безкраен живот.³³ По такъв начин чрез своя живот в Христа човек, следвайки Спасителя, унищожаваша причинната връзка между греха и смъртта, а също и самите грях и смърт, и се удостоява за благодатта на обоженето. Той намира обител и утвърждаване на своето благобитие (τὸ εἶ εἶναι) в самия Бог.³⁴

Принципното значение на набелязаните от нас въпроси за богословието на св. Максим Изповедник се потвърждава и от това, че те се оказват в основата на есхатологията. Унищожаването на причинната връзка между греха и смъртта, както и на самите грях и смърт обяснява преобразяването на човешкото естество от Господ и раждането на новия човек по Христа.³⁵ По такъв начин от казаното се вижда, че въпросът за смъртта получава самостоятелно и напълно оригинално разглеждане у св. Максим Изповедник, поради което следва да му се признае значението на самостоятелна тема в неговото богословие.

²⁷ «ἀμφοτέρων τῶν ἄκρων, ἀρχῆς τε λέγω καὶ τέλους, τῆς κατὰ τὸν Ἀδὰμ ἀνθρωπίνης γενέσεως, οἷα διὰ προηγουμένως οὐκ ὄντων ἐκ τοῦ θεοῦ, τὴν ἀναίρεσιν ἐποιήσατο.» *Qu. Thal.* 61, 126-129.

²⁸ Сидоров, А. И. *Смерть как наказание и смерть как благодеяние...*, с. 317.

²⁹ «ὁ κύριος, γενόμενος ἄνθρωπος καὶ ἄλλην ἀρχὴν δευτέρας γενέσεως ἐκ πνεύματος ἁγίου τῆ φύσει δημιουργήσας.» *Qu. Thal.* 61, 120-122.

³⁰ *Qu. Thal.* 61, 228-231.

³¹ *Qu. Thal.* 61, 231-234

³² *Qu. Thal.* 61, 249-255.

³³ *Qu. Thal.* 61, 244-249.

³⁴ *Qu. Thal.* 61, 348 sq.

³⁵ Срв. Сидоров, А. И. *Смерть как наказание и смерть как благодеяние...*, с. 306.

Марко Форливези (р. 1967) е преподавател по история на философията в Университета на Кieti и Пескара (Università degli Studi di Chieti e Pescara), Италия. Изследванията му се фокусират върху историята на „академичната философия“, т.е. философията, процъфтявала в европейските университети и други висши учебни заведения през периода от XIII до XVII в. Той е автор на многобройни статии, две монографии, съставител и редактор на научни сборници. Марко Форливези е създател и ръководител на интернет сайта за публикуване на историко-философски извори „Дигитален архив за встъпителни лекции от ренесансовите и ранномодерните университети“ (Digital Archive of Inaugural Lectures at Renaissance and Early Modern Universities). Член е на няколко научни организации и общества, сред които SIEPM, ESEMP, SISPM.

Марко Форливези

ПРОВИДЕНИЕ И СВОБОДА НА ВОЛЯТА ПРИ КАТОЛИЧЕСКИТЕ АВТОРИ ОТ БАРОКОВАТА ЕПОХА: ДОМИНГО БАНЕС И ЛУИС ДЕ МОЛИНА

Увод към историята на спора между банесяните и молинистите

През 1537 г. най-близките последователи на Мартин Лутер обмислят да подготвят пълно издание на съчиненията на немския реформатор и се обръщат към него с молба да им даде насоки в това начинание. Лутер обаче отговаря така: „Що се отнася до идеята да се издадат моите съчинения в томове, оставам госта хладен и безучастен, доколкото, обхванат от Сатурнов глад, бих предпочел да ги изям всичките. Защото не разпознавам никоя от моите книги като истински моя, с изключение може би на *За робското произволение* и *Катехизиса*“¹.

В прочутото си съчинение *За робското произволение* (*De servo arbitrio*, публикувано през 1525 г.), с което отговаря на едно предизвикателство, отправено му година по-рано от Еразъм от Ротердам, Лутер излага своето разбиране по въ-

¹ Мартин Лутер, *Писма* (WA Briefwechsel 7, стр. 99). Цитат по F. De Michelis Pintacuda, *La volontà dell'uomo nella teologia della Riforma: Lutero, Melantone, Calvino*, в F.P. Adorno – L. Foisneau (a cura di), *L'efficacia della volontà nel XVI e XVII secolo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2002, стр. 5, бел. 9.

роса за предопределението и свободата на волята – разбиране, което заедно с Лутеровата концепция относно нелегитимността на папската власт представлява основното доктринално различие между Реформираната църква и Римската.

В опит да се защити срещу ударите на Реформацията Римската църква планира да консолидира собствената си доктрина и с тази цел бива свикан Съборът в Тренто. По време на Шестата съборна сесия, на 13 януари 1547 г., е издаден декретът, съдържащ определението на католическата доктрина относно спасението. Според това определение спасението на човека отива отгъд собствените му сили и изисква насрещната Божия благодат. От една страна, човекът няма никаква заслуга за това да получи благодатта, която му помага да се обърне и в крайна сметка спаси. Но от друга страна, той не остава пасивен спрямо нея – в негова власт е да я приеме или да я отхвърли и тъкмо в това се проявява свободата на волята му.

Измежду многобройните епизоди в дългата история на философските и богословските рефлексии върху отношението между божественото предзнание и провидение, от една страна, и свободата на волята (нетварна и тварни), от друга, и по-общо върху проблема относно евентуалните бъдещи събития (*contingentia futura*) и тяхната предвидимост, безспорен върхов момент е сблъсъкът между протестантството и католицизма през XVI в. Конфликтът по въпроса за отношението между божествената благодат и човешкото свободно произволение разпалва страстите и поляризира позициите, което обаче не изключва нито наличието на специфично философски проблеми в центъра на вниманието, нито възможността за това основните страни в конфликта да бъдат разтърсвани също и от вътрешни контрасти. С настоящата статия целим да илюстрираме тъкмо вътрешните за католицизма контрасти по въпроса за божественото провидение и свободата на волята, като изследваме спора между банесянциите (представители на Доминиканския орден и последователи на доктрината на Доминго Банес) и молинистите (представители на Йезуитския орден и последователи на доктрината на Луис де Молина), протекъл през последните десетилетия на XVI и началото на XVII в.

От философска гледна точка различните решения на проблема, свързан с предвидимостта на евентуалните бъдещи събития (*contingentia futura*) и с отношението между божественото предзнание и провидение и свободата на волята, зависят от конкретните доктрини относно природата на благодатта и взаимоведствието ѝ с човешките способности, както и от различните отговори на питането за отношението между божествената същност и божественото действие, от една страна, и тварната същност и тварното действие, от друга. Според Лутер например благодатта е преди всичко божествено „отношение“, тя е определеният начин, по който Бог „гледа“ на някои хора; напротив, в перспективата на декретите на Тридентския събор тя е нещо реално вливано в човешката душа и поради това – реално действащо в нея.

По този въпрос мисълта на Жан Калвин представя една еволюция, в резултат на която окончателната позиция на френския реформатор не съвпадна напълно с

тази на Лутер. Във всички свои съчинения той твърди, че божественото управление на света е определено и непоклатимо, но все пак начинът на представяне и защита на тази теза постепенно се изменя. В първото издание на *Основи на християнската религия (Institutio christianae religionis, 1536)* той утвърждава позицията си по един решителен и рязък начин, но не пристъпва към спекулативно задълбочаване. По-късно Калвин възприема терминологията и начина на поставяне на въпросите, характерни за университетския (т.е. схоластическия) дебат относно съвместимостта на свободата на волята и предопределението. Вече в *Защита на здравата и ортодоксална доктрина за робството и освобождението на човешкото поризволение (Defensio sanæ et orthodoxæ doctrinæ de servitute et liberatione humani arbitrii)* от 1543 г. той представя една по-артикулирана доктрина, гласяща, че човешката воля е свободна както в смисъл, че действа спонтанно, така и в смисъл, че спонтанността ѝ е противна на всякакво божествено съдействие. При все това настоява, че тези възгледи трябва да бъдат допълнени от две много важни уточнения. Първо, след първородния грях човешката воля е спонтанно склонна към злото; което значи, че тя действително спонтанно изразява своите избори, но тези избори не могат да бъдат други освен морално зли. Второ, пише Калвин, това, че свободата на волята е несъвместима със съвместното (на волята и благодатта) действие, не значи, че тя е несъвместима с необходимостта. В действителност всички сътворени неща са и стават с необходимост – те са необходими по силата на своята подчиненост на божествените постановления (*decreta*), с които Бог управлява поотделно всяко едно свое създание. В изданието на *Основи на християнската религия* от 1559 г. той пише, че Божието предзнание се основава на Божиите постановления, които определят хората за осъждане или за спасение, и че трябва просто да приемем факта – факт, който надхвърля способността за разбиране на тварните умове – че всички божествени постановления, включително онези, които определят някого за осъждане, са свършено справедливи.²

В различните течения на Реформацията позициите по въпроса за отношението между човешката свобода и предопределението се развиват в различни посоки. Ако с Филип Меланхтон лутеранството стига до това да утвърждава – всъщност заедно с Лутер – просто, че осветяването на човека тръгва от божествената инициатива³, то в холандския калвинизъм от първите години на XVII в. се сблъскват две противоположни позиции – заявяваната от Франц Гомар (1563–1641), защитник на един свършен божествен фатализъм (още по-строг от този на Калвин), и тази на Якоб Хермансон, по-известен като Arminius, или Арминий (1560–1609), защитник на съвместимостта на непогрешимостта на божественото предзнание с непредвидимостта на актовете на тварните воли. Формално край на дебата между арминистите (известни също като „ремостранти“) и калвинистите, или гомаристите (съответно антиремостранти),

² Ioannes Calvinus, *Defensio sanæ et orthodoxæ doctrinæ de servitute et liberatione humani arbitrii adversus calumnias Alberti Pighii Campensis*, [§] *In secundum librum*, в Същият, *Opera quae supersunt omnia*, ed. G. Baum – E. Cunitz – E. Reuss, VI, Apud C.A. Schwetschke et filium, Brunsvigae 1867, col. 225-404; Същият, *Institutio christianae religionis (...) 1559*, lib. 1, cap. 16, n. 9, и lib. 3, cap. 23, в Същият, *Opera*, cit., II, Apud C.A. Schwetschke et filium, Brunsvigae 1864.

³ Вж. W. Matz, *Der befreite Mensch. Die Willenslehre in der Theologie Philipp Melanchtons*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2001.

слагат решенията на Събора на Реформираната холандска църква от Дордрехт (1618–1619), които осъждат ремострантите и узаконяват тяхното преследване. На участниците в калвинисткия дебат са добре известни подробностите от тежките сблъсъци, случили се само няколко години по-рано вътре в католицизма. Освен това той в много отношения е подобен на дебата между молинистите и банесяните, за който предстои да говорим; най-малкото поради това, че и двата дебата биват „разрешени“ от „властите“.

СПОРЪТ МЕЖДУ БАНЕСЯНИТЕ И МОЛИНИСТИТЕ

Прегвестници на кризата

Между 80-те години на XVI в. и първото десетилетие на XVII в. в католическия свят въпросът за съвместимостта на предзнанието, благодатта и предопределението, от една страна, със свободата на волята, от друга, приема формата на сблъсък между религиозните оргени пред съда – спекулативно необезителен и оперативен (политически) затруднен – на Римската курия. Йезуитският орден, който в кратки срокове успява да поеме изключително антипротестантски функции, обосновава своята културна, пасторална и политическа мисия също и с важността, която неговите богослови отдават на свободното произволение на човека в процеса на спасение. Следвайки този път обаче, йезуитите влизат в конфликт с групи доктринални традиции на католицизма.⁴

През 1582 г. един млад йезуит, Пругенцио де Монтемайор, в академичен диспут във Ваялолиг изказва няколко тези относно предзнанието и провидението, които предизвикват незабавни и остри критики от страна на някои теолози, сред които и двамата от главните действащи лица в бъдещия „молинистки въпрос“: Франсиско Сумел (1540–1607) и Доминго Банес (1528–1604). Банес изготвя списък със спорните тези на Монтемайор и го предостава за разглеждане на Испанската инквизиция. Примери за оспорваните от Банес тези са следните: „Бог нито е предвидил, нито е предопределил броя на отделните неща; в частност, Бог нито е предвидил, нито е предопределил отделните добри дела, а единствено факта, че те са щели да бъдат определени от свободното произволение на тварните воли“. „Божественото предзнание за свободните действия не зависи от факта, че Бог е предопределил тези действия, а от факта, че последните действително ще бъдат гадени в бъдещето.“ През 1584 г. Испанската инквизиция издава осъдителна присъда спрямо разследваните положения и в същата година Доминго Банес публикува своите *Схоластически коментари (Scholastica commentaria)*, в които излага тезите си относно природата на човешката свобода и отноше-

⁴ Относно теориите за благодатта, развивани от йезуитите от създаването на техния орден до 60-те години на XVII в., вж. L. Gómez Hellín, *Prædestinatio apud Ioannem cardinalem de Lugo. Doctrinae de electione ad gloriam in theologia Soc. Iesu saec. XVI et XVII historica evolutio*, Universitas Gregoriana, Romae 1938. Относно първата, испанска фаза на спора между банесяните и молинистите вж. V. Beltran de Heredia, *Domingo Bañez y las controversias sobre la gracia. Textos y documentos*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1968. Върху Молина и „младия“ Суарес вж. W.L. Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, Brill, Leiden 1988. Вж. също и снабдения с полезен увод частичен превод на *Concordia* на Молина: Ludovicus Molina, *On Divine Foreknowledge (part IV of the Concordia)*, ed. A.J. Freddoso, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.) 1988.

нието между свободно произволение и божествено действие.

Година по-късно, през 1585, се появява ново огнище на спора по въпроса за отношението между благодат и съгласие на волята – в Нидерландиите. Лекциите на Ленард Лес (1554–1623), преподавател по доктринално богословие в иезуитския колеж в Лувен, предизвикват объркване и спорове между студентите му, не всички от които са иезуити, и последващата намеса на богословския факултет на Лувенския университет. През 1587 г. университетските теолози осъждат тридесет и четири тези (тридесет и една от които върху предопределението, благодатта и свободното произволение), извлечени от записките на студентите, посещавали курса на Лес през предходната учебна година. Позицията на Лес по въпроса за съвместимостта на благодатта, провидението и свободата на волята е близка до формулираната в декретите от Тренто: според него благодатта и свободната воля си сътрудничат и единствено допуснатата, приетата от волята благодат може да се нарече „ефикасна благодат“ (*gratia efficax*). От своя страна, университетските богослови, начело на които стои Мишел гьо Бау, или Бау от латинизирания вариант на името му, Baius (1519–1589), защитават тезата, че ефикасната благодат не може да бъде отхвърлена от тварната воля. Според Бау човешките волеви актове биват както случайни, така и необходими. Във всекидневието волята действа така, че може и да не желае това, което желае. Когато става дума за волеизявления като стремежа на светеца към Бога или като общочовешкия стремеж към щастие обаче, волята действа с необходимост. Бау причислява към втората група също и волевите актове, произведени по силата на Божията благодат.

Конфликтът, последвал осъждането тезите на Лес, се разпространява бързо сред белгийските епископи и в теологическия факултет в град Дие. Представителите на последните две институции също се изказват в полза на осъждането. През 1588 г. обаче папа Сикст V издава три постановления, в които заявява, че всяко решение във връзка с предмета на спора между Лес и университетските богослови е изключителна компетенция на Светия престол. Той натоварва нунция в Кьолн да събере всички материали по случая и налага на спорещите страни мълчание до момента, в който папският престол не излезе със становище. Подобно становище обаче така и не се получава.

Твърдението на папа Сикст V, според което всяко решение по въпроса за отношението между благодатта и свободата на волята е изключителна компетенция на Светия престол, има дълготрайно историческо значение, което надхвърля конкретиката около „случая Лес“. Трите постановления от 1588 г. отнемат на теологическите факултети ролята на институции, разполагащи с компетенцията да определят съдържанието на вярата, и ги свеждат просто до евентуални консултанти на Римската курия. Така 1588 е годината на окончателния залез на съзнанието, което късносредновековните теологически факултети имали относно собствената си роля, и свързаните с това съзнание амбиции на тези факултети в църковно-политическата сфера.

1588 е и годината, в която испанският иезуит Луис де Молина (1536–1600), глав-

ният герой на нашия разказ, публикува своята *Concordia*, в която разработва една радикална критика на позициите на Банес и предлага алтернатива на теорията на доминиканеца.

Спорът между банесяните и молинистите на институционално равнище

Що се отнася до неговото институционално, или чисто фактологическо прочитане, „молинисткият въпрос“ преминава през две фази: „испанска“ и „римска“. Испанската фаза започва, когато Доминго Банес, научавайки за предстоящото публикуване на съчинението на Луис де Молина *За съгласието на свободното произволение с дара на божествената благодат (De concordia liberi arbitrii cum divinae gratiae donis)*, най-напред прави опит да попречи на каноничното му одобрение (т.е. на издаването на разрешение за публикуване), а по-късно се опитва да спре разпространението му. Усилията на Банес обаче се провалят и през 1589 г. съчинението на Молина се продава свободно из целия Иберийски полуостров. Следват няколко години, през които двамата автори и оргените, към които те принадлежат, си разменят публично все по-открити обвинения в ерес: доминиканците обвиняват иезуитите в пелагианство, докато последните обвиняват доминиканците в калвинизъм. През 1594 г. Молина предостава някои от твърденията на своите противници на Испанската инквизиция, която от своя страна разширява обхвата на въвлечените в спора, като се обръща за мнение към някои испански епископи и към няколко испански университета. Противоречието получава и граждански измерения, така че кралят на Испания Филип II, като вижда заплашено политико-религиозното единство на нацията, упражнява натиск върху папа Климент VIII да призове при себе си спорещите страни и да поеме юрисдикцията по случая.

През същата 1594 г. папата заповядва да бъдат събрани и изпратени в Рим тезите и документите, свързани с двете противоположни доктрини. Междувременно, докато още не е излязъл със становище, забранява те да се обсъждат публично. От своя страна обаче, Банес пише на Климент VIII и успява да го убеди да бъде сформирана комисия, която да разгледа и оцени твърденията на двете страни. Въпросната комисия е формирана през 1597 г. под името „Конгрегация *de auxiliis*“ – конгрегация, или събрание, „за помощите“, т.е. която трябва да обсъжда въпроса за помощта или съдействието, оказвано на волята от страна на Божията благодат; множественото число пък идва да отрази факта, че става дума веднъж за помощта, давана от „достатъчната благодат“ (*gratia sufficiens*), и веднъж за помощта, давана от „ефикасната благодат“ (*gratia efficax*). В дейността на тази комисия през време на цялото ѝ съществуване се наблюдава колебание между нейните две „конституционални“ задължения – да установи природата и начина на действие на благодатта и да оцени ортодоксалността на съчинението на Молина. През 1604 г. Климент VIII умира, без да е намерено решение по важния спор, и новият папа Павел V оставя Конгрегацията *de auxiliis* да продължи обсъжданията. През следващите няколко години обаче все повече се налага мнението, че членовете на Конгрегацията не са в състояние нито да

намерят подобно решение, нито да излязат с присъда относно ортодоксалността на Молиновата *Concordia*.

В началото на месец септември на 1607 г. Павел V, предвид спорните резултати от поредното „заклучително“ събрание на Конгрегацията, призовава генералите на доминиканците и йезуитите и произнася следната кратка реч: „Нашият господар [т.е. папата] информира спорещите, както и консултантите по въпроса *de auxiliis*, че може да се върнат по домовете си. И заявява, че когато му дойде времето, Негово Светейшество ще оповести своята позиция и своето решение. А междуременно нарежда много строго никои, обсъждайки тези въпроси, да не дава определения или да съди за другата страна; нареждайки при това както на доминиканците, така и на отците йезуити, ако някой наруши тази заповед, да бъде строго наказан. И Негова Светлост желае тази негова заповед да се изпълнява без изключение“⁵. Въпреки този „компромис“ и тази забрана обаче напрежението между партияте не намалява. Ето защо през 1611 г. Павел V с един едикт на Римската инквизиция забранява публикуването на съчинения *in materia de auxiliis*, уточнявайки, че който би желал да даде за отпечатване съчинение по тази тема, трябва най-напред да го изпрати за одобрение на Инквизицията. Както става с обещанието за решение на Сикст V по случая с Ленард Лес и лувенските теолози, така и обещаното от Павел V становище по въпроса *de auxiliis*, изглежда, до ден днешен не е дадено.⁶

Двете доктрини в конфликт

Спорът, чиито „институционални“ фази току-що описахме, се отнася до „приноса“ на благодатта за спасението на всеки християнин. Проблемът засяга християнската доктрина и спасението на вярващите, но в същото време той е и философски проблем и като такъв може да се сведе до три въпроса. Първият въпрос пита относно природата на Божието предзнание и неговите основания. Вторият – относно природата на божествената свобода, природата на човешката свобода и съответните им основания. Третият – относно съвместимостта на евентуалните отговори на първите два въпроса. Колкото и различни помежду им да са решенията, предлагани по тези въпроси от различните богослови, все пак всички те споделят две предпоставки. Първата предпоставка се състои в разбирането, според което Божието предзнание е ясно, пълно и абсолютно неизменно и следователно то никога не може да бъде мислено като

⁵ Цитирам по Jacobus Hyacinthus Serry, *Historia Congregationum de auxiliis divinæ gratiæ sub summis pontificibus Clemente VIII et Paulo V*, Sumptibus Societatis, Antverpiæ 1709, lib. 4, cap. 22, col. 587.

⁶ Казвам „изглежда, че не е дадено“, защото на 31 октомври 1999 г. в Аугсбург представители на Папския съвет за насърчаване единството на християните, от една страна, и Световната лутеранска федерация, от друга, подписват *Декларацията за взаимно съгласие по доктрината за оправданието*, в която по същество е одобрена Лутеровата доктрина, която отдава спасението единствено на Божията благодат и човешката вяра. Може да се приеме, че с това споменатият Папски съвет отсъжда в крайна сметка в полза на Банес в спора му с Молина. Но трябва да добавим, че впоследствие същият Съвет подписва съвместно с Конгрегацията за доктрината на вярата документ, озаглавен *Отговор от страна на Църквата на „Декларацията за взаимно съгласие“*, чрез който под формата на „уточнения“ Римската курия по същество се отрича от договореността, постигната с лутераните, и потвърждава верността си на формулировките на Тридентския събор. Двата документа са публикувани на интернет страницата на Ватикана и могат да се видят на адрес: [http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/sub-index/index_lutheran-fed_it.htm].

приблизително или хипотетично, нито като зависещо по какъвто и да било начин от тварното битие. Втората обща предпоставка се състои в определянето на съставните елементи на философския проблем, лежащ в основата на всички спорове, а именно: Божието знание, Божиите постановления, човешкото знание, човешката воля и действието, упражнявано от Бог върху тварите и в частност върху човешката воля и нейното действие.

На артикулираните от нас три питання, изчерпващи проблема за богатата и свободата на волята, доминиканецът Доминго Банес отговаря със следните три положения. Първо, всички тварни способности, включително волята, са във възможност спрямо тяхното действие. Следователно, за да преминат от възможност към действителност – т.е. за да осъществят прехода от това да не произвеждат никакво действие към това да произвеждат действия – те имат нужда от един действителен принцип, различен от тях самите. Този принцип на действието е Бог, който играе ролята на действаща причина за въпросния преход. Изразено с езика на Банес, това причиняване е вид физическо (т.е. реално действащо, не морално) пред-действие *ad unum* – предварително движение или подтик, който бива упражнен върху тварната способност и я подтиква да произведе едно точно определено действие. Физическото пред-действие *ad unum* е ефект на Божиите постановления и поради това тези постановления могат да бъдат разбирани като основа и за Божието предзнание: Бог има съвършено знание за това, което има да се случва, не просто благодарение на факта, че той познава всичко, което може да създаде, а защото знае това, което сам той постановява; а каквото той постановява, става причина за всяко бъдещо събитие по определен (и следователно предизвестен) начин.

Второ, човешкото свободно произволение се състои със сигурност в едно самоопределяне, следващо едно състояние на неопределеност. И все пак според Банес тази неопределеност е дадена само по отношение на крайните блага, които човешкият интелект представя на човешката воля, и доколкото волевото действие се взема предвид независимо от Божието предзнание (с езика на Банес: *in sensu diviso*). Напротив, никакво „място“ за неопределеността не е дадено, когато волевото действие се взема предвид съвместно с Божия подтик (с езика на Банес: *in sensu composito*).

Трето, според Банес Бог има предзнание за евентуалните бъдещи събития и свободни волеви актове само *post decretum* и човек е свободен – в смисъл неопределен, само когато е взет *ante decretum*, където – както беше казано по-горе – *decretum* е божественото постановление, което действа върху волята като физическо пред-действие *ad unum*, привеждайки я от състояние на „възможност“ в състояние на действителност и подтиквайки я да произведе едно точно определено действие.

Разрешението на иезуита Луис де Молина пък се разгръща в следните три положения. Първо, както и Банес, Молина поддържа, че всички тварни биващи съществуват единствено по силата на едно общо божествено въздействие, което съхранява тяхното съществуване, и че това важи и за тварните воли и

техните действия. Но за разлика от Банес Молина твърди, че произвеждането на тези действия не изисква никаква друга божествена намеса и че Бог не постановява нищо друго освен съществуването на единичните актове на единичните воли. Свободата на волята се изразява в силата на волята да действа, да не действа или да действа по начин, противен на този, по който действа. Волята е една сила за самоопределение, способна сама по себе си да произвежда собствените си действия – или да преминава от възможност в действителност – без да има нужда от работата на двигател, различен от самата нея. На езика на Молина божественото действие спрямо действието на тварните воли се изразява в „едновременно и съвместно участие“ – Бог съдейства при произвеждането на свободни действия от страна на свободните воли, но не като предварително задвижва волите, а просто като причинява съществуването на тези действия в момента, в който тварната воля определя техния характер. С други думи, тварната воля съдейства за производството на собствените си свободни действия, като взема решенията, а Бог съдейства като причина за тяхното съществуване. И следователно при произвеждането на действията на тварните воли божественото постановление не може да бъде основа на божественото предзнание.

Второ предложение на Молина е разграничаването на три типа Божие познание: естествено, свободно и средно. Първото представлява знанието относно това кои създания – непосредствено или посредством вторични причини – може да създаде Бог. То засяга по-точно същностите на индивидите – било то необходимите връзки между тези същности (и следователно събитията, следстващи с необходимост от това, че са дадени определени неща, а не други), било то възможните връзки между тях (и следователно евентуалните събития, станали възможни поради това, че са дадени определени неща, а не други). Естественото познание, уточнява Молина, предхожда божественото постановление. От своя страна, свободното божествено познание се състои в познание за това кои неща е решила да създаде Божията воля и то е ясно, завършено, определено. Средното е познание за евентуалните бъдещи събития: всичко онова, което всички възможни свободни воли биха избрали свободно, след като са поставени във всички възможни конфигурации от обстоятелства. То също предхожда божественото постановление и все пак, за разлика от естественото Божие знание, то е всъщност контингентно и позволява на Бог – веднъж като определи и установи условията – да познава безгрешно изборите на свободните воли. Поради което то, заедно със свободното познание, представлява основата на Божието предзнание за евентуалните бъдещи събития. То обаче не е нито израз на една неопределеност на тварните воли, нито е хипотетично, а е сигурно и непроменимо, но е такова не по силата на своя предмет, който е същностно несигурен, а по силата на самия субект, който е способен да се вглежда – вътре в собствената си същност – във възможните тварни воли с такова проникновение, че да „вижда“ свободните избори при даден набор от обстоятелства.

Третото положение в доктрината на Молина относно съвместимостта между божественото предзнание и свободата на човешката воля е, че тази съвместимост е гарантирана на две нива. Първо, Бог не причинява свободните действия

на тварните воли. И второ, той същевременно е способен да ги предвиди по сигурен и непроменен начин. И все пак това става, както беше казано, не по силата на предмета, същностно несигурен, а по силата на всеобхватността на субекта, който притежава това знание. Или накратко, според Молина Бог има предзнание за евентуалните бъдещи събития *ante decretum* и човек е свободен, в смисъл на неопределен, също и взет *post decretum*.

Слабостите на двете доктрини и опитите за тяхното подобряване

Явни са съответните слаби моменти в доктрините на Банес и Молина. По повод първата доктрина може да се зададе въпросът какво остава от свободата на тварната воля, ако се приеме, че тя е свободна само по отношение на крайни предмети, представени ѝ от интелекта, и когато е взета предвид отделно от божествения подтик. Що се отнася до втората доктрина, може да се постави въпросът дали от спекулативна гледна точка е оправдано прибягването до възвишената, всеобхватна природа на Божия ум, с което се цели едно заобикаляне на дилемата между това да смятаме средното познание или за хипотетично, или за израз на една необходимата верига от събития.

Двете доктрини водят до проблематични последици също и в богословско отношение. При Банес предопределението получава такава степен на универсалност, че дава основание да се твърди, че той допуска възможността едни да бъдат предопределяни за спасение, а други – за осъждане, независимо от евентуалните им бъдещи заслуги или провинения и независимо от божие предзнание за тях. А тези положения поставят Банес опасно близко до калвинизма. В концепцията на Молина, напротив, предопределението на избраните за спасение се превръща в някаква степен в предопределение *post prævisa merita*: Бог „предопределя“ за спасение онези, за които посредством средното си познание още от вечността знае, че поставени при определени обстоятелства, ще заслужат спасението. Предложената от Банес доктрина все пак не успява да гарантира свободата на волята; тази на Молина лишава от смисъл предопределението.

В годините около и непосредствено след конфликта между банесянциите и молинистите са проведени редица опити с цел усъвършенстване съответно на едната и другата доктрина. Сред тях от особена историческа важност е опитът на Франсиско Суарес (1548–1617) или неговата теория, наречена „конгруизъм“ (т.е. на сходството, съответствието). Суарес приема тезата на Молина за средното Божие познание, но предлага съдържанието му да се схваща не като комплекси от евентуални бъдещи обстоятелства, които просто се налагат на божествената воля, а като един списък от възможности, измежду които Бог избира кои да реализира и кои не. В контекста на проблема за предопределението този възглед се превежда в следното разбиране за начина, по който Бог действа. Най-напред Бог решава да даде спасение на един индивид независимо от всяко предиждане относно заслугите, които той ще има; след което, благодарение на средното познание, Бог узнава какви милости и кои обстоятелства биха позволили на този индивид да заслужи спасението – милости, или благодат, която остава по същество само достатъчна, а не ефикасна, но която е подхо-

гящата, съответната (*congrua*), така че въпросният индивид да извърши добри дела. Накрая Бог решава да възложи тези свои милости.

Друг забележителен опит за разрешение на спора между молинистите и банесянците идва от страна на бароковите скотисти. Този път става дума за опит за синтез на двете доктрини в една нова, която качествено ги надхвърля. Но за това ще разкажем отделно във втората част на нашата студия.

Сега само ще припомним, че въпреки забраните на папа Павел V за дискутиране на въпроса за съвместимостта на предопределението и свободата на волята от 1607 и 1611 г., няколко десетилетия по-късно спорът се възражда с нова сила от Корнелий Янсен (1585–1638). Янсен, по-известен като Jansenius или Янсений, е ученик на ученика на лувенския професор Мишел дьо Баи, водил някога дебата срещу Ленард Лес. Със своя *Августин*, посмъртно издаден през 1640 г., Янсений цели да разобличи като полупелагианска и опровергае иезуитската (молинистката) доктрина за спасението. Тезите на Янсений по-късно са защитавани от Блез Паскал (в *Писма до един провинциал*), Антоан Арно (1612–1694) и останалите янсенисти от Пор Роял. Така започналият през XVI в. спор между банесянците и молинистите през следващото столетие се преобразува в спор между янсенистите и иезуитите и както е известно, не остава безучастен практически никого от големите мислители на века.

Петко Вълв е свещеник от Католическата апостолическа екзархия в България, роден на 08.01.1966 г. в гр. София. Завършва медицинския колеж „И. Филаретова“ в столицата, а от 1990 до 1997 г. следва в Рим философия в папския университет „Урбанина“, богословие в папския Грегориански университет и специализира етика към папския Латерански университет. Ръкоположен е за свещеник през 1997 г. и е назначен за енорийски свещеник в село Ново Делчево, Благоевградска област. Възпитаник е на папския Гръцки колеж (семинария). Има публикувани статии във вестник *Истина – Veritas*, издаван от Католическата епископска конференция в България.

Свещеник Петко Вълв

РАЗПНАТИЯТ БОГ

Страдание без смисъл, страдание без край, то е, което води много хора да търсят Бога, но същевременно кара и мнозина да Го отхвърлят. Вярата или атеизъм не могат да избегнат темата на страданието.

Ако имаше Бог, се питат едни, защо е всичкото това страдание? Те теоретично си задават въпроса: как може Бог да търпи тази несправедливост? Обвиняват Го в пасивност пред невинните жертви при кръвопролитията по света. Много имат тази представа за Бога, когато и те самите започват да стават студени и безразлични към страданието. „Защо“ и „как е възможно“ са въпроси на страничен наблюдател, а не на този, който страда.

„Спомням си – казва протестантският теолог Юрген Молтман – една бомбардировка над родния ми Хамбург през юли 1943 г., в която загинаха повече от 80 хиляди души. В този ад моят въпрос бе: „Боже, къде си? Далече от нас, блажен в Твоето небе, или споделящ мъката, страдащ във всички тези страдащи люде?“¹ Молтман не обвинява Бог, не Му държи сметка, а със своя въпрос търси Бога, търси да стигне до Христа, да се остави с доверие в ръцете Му. Отговорът се намира в историята на нашето спасение. Библията ни открива Бог като Емануил, като „Бог с нас“, Бог, който води Своя народ за ръка по пътя към Себе Си. Това е Бог, който освобождава, Бог, който се грижи за нас, който става с-пътник в странстванията на Своя народ, който споделя неговите страдания сред чуждите земи. Тази идея е близка и на юдейската мисъл, тя е формулирана от Франц Розенцвайг като „*schekinah*“, като снижението на Бог към човека. Бого-снижение, което е сякаш разделение, разкъсване в самия Бог². Бог е верен на Своето обещание и не изоставя Своя народ дори когато той заслужава това, а и когато го наказва, страда с него.

¹ Цитатите са по записки от лекция, изнесена през 1993 г. в Папския университет „Урбаниана“. Moltmann, Jürgen. *La Passione di Gesù e la sofferenza di Dio*.

² Цитатът на Розенцвайг е по Moltmann, J. *Trinita e Regno di Dio*. Queriniana, Brescia, 1969, p. 38

Нека, като имаме пред себе си въпроса „Къде е Бог в страданието?“, да надникнем сега в сърцето на християнската вяра: в Евангелието на Разпнатия Христос.

Първо ще видим (следвайки Молтман и Ебенхарг Юнгел) това, което на практика се е случило в Страданието Христово („Теологията на Кръста“), за да можем след това да живеем и страдаме с по-ясен поглед, следвайки и гнес Кръста в света.

В средоточието на християнската вяра откриваме една история, историята на Христовото страдание. Бог страда и умира, разпнат на кръст, това е големият скандал за гърците, за които ни говори свети Павел. Тук ще трябва да отворя една скоба, за да поясня как са си представяли боговете древните гърци. За разлика от хората боговете били свършени, достатъчни на себе си, те не се нуждаят от никого и от нищо, не са динамични, т.е. не се стремят към нищо, защото един такъв стремеж би издал липсата на нещо, на една не напълно достатъчна хармония. Затова те са представени неподвижни, идеални, статуите им са солидни, в една ос, без никаква тревога от пагане. Основното им божествено свойство е апатията – липсата на терзания и стремежи, да не говорим пък за страдания.

Та представете си скандала – Бог, който страда от любов към хората, Бог, който изпитва на плещите Си човешката нищета и историята на страданието. Бог, който се отказва доброволно от Своята „апатия“ и блаженство, за да страда и умре като човек.

В търсенето на смисъла на случилото се бих искал да се спра на два момента от Христовото Страдание (Passio): Гетсиманската градина и Голгота.

Гетсиманската градина

Кръстният път, историята на Страстите Христови, всъщност не започва с хващането и измъчването на Иисус от страна на римските войници – започва много преди това. Започва още в Галилея в момента, в който Иисус решава да отиде със Своите ученици в Иерусалим, в центъра на властта, на несправедливостта и римското насилие. На страстта за Царството Божие, за изцеравяването на болните, освобождаването на потиснатите, за опрощаването на грешниците бе отредено да срещне упорити врагове в Иерусалим, да срещне онези, които гнес бихме нарекли „колаборационисти“ с римския окупатор. Влизането в Иерусалим е триумфално, народът вика: „Благословен идващият в името Господне, Благословено царството на Отца на Давида, който идва в името Господне“ (Мк. 11,9-10). Това ни помага да разберем защо пазителите на реда, които се страхуват от народен бунт, са с тъй опънати нерви. Човекът от Назарет се е превърнал в реална опасност и трябва да изчезне бързо и без да предизвика безредици.

Дотук нищо изключително в историята, толкова смели мъже и жени, борци за свобода, са посрещали смъртта за свободата на своите народи.

Ала има и нещо различно, необичайно в смъртта Христова, нещо, което от начало е неразбрано. В нощта преди да бъде арестуван от римляните, Иисус отиде

В Гетсиманската градина, взе със Себе Си трима свои приятели и започна да се ужасява и тъгува. „Рече им: гушата Ми е прискръбна до смърт – останете и бъдете с Мен” (Мт. 26,38). И преди Христос се е отдалечавал от групата, за да бъде сам с Отца в молитва, сега обаче за първи път не иска да остане насаме с Бога. Търси подкрепа и закрила от своите приятели. Закрила от какво, от кого? После, отдалеч до нас достига Неговата молитва, Неговото Синовно прошение: „Ава Отче, за Тебе всичко е възможно, отклони от Мене тази чаша” (Мк. 14,36). С други думи, спести Ми това страдание. Кое е това страдание? Евангелистите Матей и Лука добавят скромното: „ако е възможно”, „ако Ти искаш”. Молбата на Христа не бе изпълнена от Отца. Връзката, обичайното „Аз и Отец сме едно”, изглежда, че се разпада, но ето, идва спасителното „все пак” нека бъде не Моята воля, но Твоята воля, „да”, Господи, изречено от Новия Адам, което ще измести казаното „не” от Адам на грехопадението.

С мълчанието на Отца пред молбата на Сина започва истинското страдание Христово, страданието Му по причина на Бога. Разбира се, в Гетсиманската градина присъства и страхът от предстоящата болка, страх напълно човешки, нормален. Би било жестоко да твърдим, че Синът Човешки не изпитваше страх, би било нечовешко. Но не би трябвало да прекаляваме и в обратната посока, представяйки Иисус като прекалено чувствителен на болки, изпаднал в самосъжаление пред надвисналите физически страдания и непосредствена близост до смъртта. Както отбелязва Молтман, един друг страх обхваща Христа и го изпълва с тревога. Страхът, че Той, единственият Син, Когото Отец обича, както никои друг не е обичан, сега е изоставен от Отца. Иисус не се страхува за Своя живот, тревожи се за Бога, за Царството на Отца, за възвестената от него Блага вест – Той, Които ни за миг не се отклони от Своята мисия. Мълчанието на Бога в Гетсиманската градина е по-страшно от мълчанието на мъртвите. Лука говори дори за пот като капки кръв, които падат, докато Иисус се моли. Но срещу какво се бори Той в тази нощ, срещу кого? Едва на Голгота ще получим отговор на този въпрос.

Знаем, че Христос е истински Бог и истински човек; Богочовек. Двете естества са събрани в една Божествена Личност (ипостас), без да бъдат смесвани, но същевременно и неразделни, едно цяло – второто Лице от Светата Троица. Двете естества не са събрани в една ипостас по необходимост или недостигнатата пълнота, но от любов.

Любовта е принцип, който се основава на свободата. Не може да се обича по принуда или по необходимост, както не можем да накараме някого да обича насила. Бог, Които е пълнота и съвършенство, не се нуждае от човека, за да достигне някакво по-висше ниво на съвършенство, но точно защото не е принуден от нищо, Неговата любов към човека е съвършено чиста и извисена. Бог напълно свободно решава да стане човек, и то само заради човека, за да го направи Свой син и сътрапезник, за да го въведе в Своята слава като съучастник, наравно с Христа Иисуса.

Ето на какво се дължи борбата на Христа в Гетсиманската градина. Едно е да избереш страданието свободно, от любов към другия, без ни най-малко да си го заслужил, друго е да понесеш страданието, което си заслужил. Борбата в Сина

Божий е да остане човек до края, без да се възползва от Своята божествена същност и привилегии, да изпие цялата чаша до дъно, без да разчита на Бащина помощ. И тъкмо защото това е свободно решение, тъкмо защото въвлеча цялата Божествена същност, то тежи и струва тъй ужасно много, без да търси каквито и да е оправдания и смекчаващи обстоятелства. Борбата е голяма, защото любовта към човека е голяма, истинска, чиста.

Бог можеше да остане в Своето блаженство, в Своето небе и никои не би Го осъдил, защото то Му принадлежи по право. Но Неговото всемогъщество отива отвъд границите на разума, Той решава да слезе от Своето небе и да стане един от нас, и не само това, но и да умре за нас. Бог е свободен да направи и това, което не е присъщо на Природата му, на Божеството Му, и гаже е против Него – ето скандала за елините, ето величието в слабостта. Бог е толкова велик, че е способен да се откаже от Собствената Си същност на Бог (перфектен и апатичен), за да ни каже, че не иска и не може да бъде без нас. В Гетсиманската градина Христос избира да остане човек заради човека – от любов към него, макар и разкъсван от самота.

Не искам да избързвам, но човешкото страдание Му е така присъщо, че Той решава да остане с раните от приковаването на кръста (стигматите) и в Своето вече преобразено в славата тяло след Възкресението. Той се явява на апостолите и им показва раните Си, дори Тома ги докосва с ръка. Случайно ли е това? Защо Христос не иска да заличи спомена от Своето страдание? Дали то не е станало част от Неговата същност на Богочовек, Син и Спасител? В противовес на това – не искаме ли ние често да бъдем безболезнено щастливи, не искаме ли да заличим дори и сянката от страдание, не слагаме ли твърде много упойка, не се ли лишаваме така от нашите чувства, като се стремим да превърнем Рая в Нирвана, в свят без болка, но и без Живот?

Голгота

След Гетсиманската градина идва следващата история: краят на Христовите страдания, там, на мястото на екзекуцията, наречено Голгота. Още един път това е молитва, молба, по-точно вик на отчаяние, отправен към Бога. Към деветия час Иисус извика с висок глас: „Боже Мой, Боже Мой, защо си Ме изоставил? След това Иисус като изгаде силен вик, издъхна” (Мк.15,34,37). Според Молтман не може просто да се препрати този вик към 21 псалм, измолен от Иисус на смъртния Му час (псалм от цели 32 стиха), защото в евангелския разказ отсъства възхвалата и благодарността (стих 25) заради избавлението на скърбящите, това не се случва, горчивата чаша не се отдалечава.

За три часа Той остава прикован на кръста в мълчаливо очакване на смъртта в почти сходно на парализа от силните болки състояние. След това умира с вик, който изразява отчаянието от изоставянето Му от Бога, в Чийто ръце изцяло се беше оставил и заради Когото висеше на кръста. Мисълта, че последната дума, отправена от Сина Божи към Отца, е: „Ти ме изостави”, е сурова, но такава е историческата истина в грамата на Голгота. Ако Иисус не бе казал тези

гуми и не бе умрял с този вик, те не биха се вкоренили никога така дълбоко в християнската традиция; не бихме могли никога да свикнем с факта, че в центъра на християнската вяра стои отправеният към Бога вик от изоставения от Бога Христос. Но колкото и ужасяващ да е той, той е съществен, да, даже ключов за нашия живот, защото това е викът, в който толкова страдащи хора могат да се обединят с вика Христов; това е викът, който изразява тяхната истинска ситуация. „Боже мой, Боже Мой, защо си Ме изоставил?“.

Някои от ръкописите на Евангелието от Марка дори казват „Защо ме прокле?“. Посланието до евреите също казва: „Защото Той оставяйки настрана Бога (буквално „без Бога“) умря за всички ни“ (Евр. 2,9)³. Тук ще отворя една малка скоба, за да кажа, че когато апостолът казва „без Бог“, той няма предвид обичайното значение на безбожие, но говори за Христос като Бог, който заради човека се отказва от Своята привилегия на съвършен и абсолютен Бог. Бог-Син се отказва от Своето всемогъщество на Всесилен Бог (Саваот) на небесните войнства, от Своето блаженство и слава, за да се въплъти в човешкия образ, за да изстрада човешкото страдание, за да изкупи човека от неговата вина и наказание, за да възвиси човека до Бога. Силата на Христа, както казахме, е в Неговата слабост и унижение. Бог е силен, защото може да бъде слаб със слабия. Не можем да впримчим Бога в породената от собственото ни безсилие представа за Всесилен, съвършен и неизменен Бог. Бог е живот, любов и свобода и затова не може да бъде вписан в никакво определение, не може да бъде анализиран, класифициран и контролиран.

Да се върнем на текста от Гетсиманската градина – горчивата чаша не се отклони от Него, а бе изпита докрай на кръста. Христос прие Своето битие на „Изоставен от Бога“. Никой друг не можеше да заеме това място, мястото на пълната, непоносима самота. Има ли някакъв отговор на въпроса защо Бог Го изостави? Евангелието казва: това се случи за нас, за мен и за теб, за да не трябва никога вече да не бъдем сами. Бог даде Своя Син за нас, за да може Синът да стане брат на всички „изоставени от Бога“, с други думи, на страдащите, за да ги отведе до Бога. Христос, който обича горещо, който е преследван, измъчван, Христос, който е самотен, който страда мълчанието на Бога, Той е нашият брат. Приятел, на Когото можем да доверим всичко, защото познава и е изстрадал всичко, което може да се случи на теб, и много повече. Но къде е Бог? Дали Бог Отец отсъства от историята на страданието Христово?

Теология на кръста

Боже мой, Боже мой, защо си ме изоставил? Всяко богословие, което се определя като християнско, трябва да се опита да отговори на този въпрос. Но съществува ли наистина отговор на този въпрос? Не се ли превръщат твърде често богословите в „приятели“ на многострадалния Иов в опита си да обяснят на какво се дължи страданието, не забравят ли, че самият Иов не иска да бъде успокояван и не търси на кого да стовари вината. Да не забравят богословите, да не забра-

³ В цитираната по-горе (бел. 1) лекция. Цитираният стих е по известен за Молтман вариант, в синодалното издание на БПЦ се споменава за „Иисус, който бе малко нещо понизен пред Ангелите... вкуси смърт за всички“. Виж също стих 10.

вяме и ние, че Бог осъди приятелите на Иов, а него самия възвеличи като мъдър и справедлив. В посланието до Римляните свети Павел казва: „Този, който не пощади Собствения си Син, а Го отдаде за всички ни, как няма да ни подари с Него и всяко нещо” (Рим. 8,32 ; виж също Гал. 2,20). Нима Той принесе в жертва Собствения Си син, оставяйки Го да умре сам на кръста? Не, в такъв случай Бог би бил не просто „апатичен”, но и суров, садистично жесток. Не, казва свети Павел, защото когато Христос, Синът Божий, страдаше Своята смърт, бащата, Бог Отец, страдаше смъртта на Своя Син. Ако Синът страда и умира „изоставен от Бога”, то и Отец страда Своето битие на изоставен от Сина. Така и Двамата страдат, но не по същия начин: Христос страда Своята смърт по плът, а Отец страда смъртта на Своя Син. Страданието Христово докосва Отца и така се превръща в страдание на Бога, без обаче да изпадне в старата, насочена против учението за Троицата ерес на Савелий, който вижда в „Отцестраданието”, доказателство за несъществуване на разлика между Бог Отец и Бог Син. Във Второто послание до Коринтяни свети Павел казва: „Бог бе в Христа и така помири света със Себе Си” (2 Кор. 5,19). Ако Бог Отец бе в Христа на кръста, тогава страданията Христови са също и страдания Божии, тогава и Бог изпитва страданията на кръстната смърт. На кръста Бог се отъждествява с разпнатия Бог. На кръста виждаме, че Бог не е противоположност на света, на времето, защото Той е способен да влезе в историята, докрай да приеме естеството човешко. От това събитие на кръста между Баща и Син, от това пълно гаряване Един на Друг произлиза и самият гар – Светият Дух, който приема всички изоставени, който съживява мъртвите.⁴

Бог наистина влиза в историята на света, за да помири света със Себе Си, за да построи мост между двете крайности – Бог и човек, чрез спасителния мост на Христа Иисуса – Богочовека. Само пред кръста може да твърдим (заедно с Е. Юнгел): „Видяхме наистина Бога”. Вечният и абсолютен Бог и този Бог, който страда за нас на кръста, са един и същи Бог – Троица Единосъщна и Неразделна. Този Бог, който виждаме във времето, в историята, не изчерпва напълно всичко, което е вечният Бог, но същественото е, че Той не е друг, не е различен Бог. Вярно е, че нашата човешка ограниченост на творения не ни позволява да видим в пълнота образа на Този, който е неописуем, необозрим и вечен, но също е вярно, че в Христа е въплътено всичко това, което може да бъде видяно и познато от човека, пълното Божие откровение за това, което Той е. „Който е видял Мене, видял е Отца”, се казва в Евангелието от Йоана. Всичко, което Бог има да ни каже за Себе Си, за човека и за света, Той ни Го каза в образа на Христа и затова нямаме нужда от допълнителни откровения, пък били те и мистически.

Имаме всичко в ръцете си, Той е пътят, истината и животът и единствено следвайки Го, можем да намерим най-точния отговор, най-верния критерий, закрила и утеха. Бог върви с нас, страда с нас. В жертвата на Сина виждаме и жертвата на Отца. Изоставен от Сина, Бог Отец също изоставя Себе си, Своята абсолютност и всемогъщество, Своето небе, за да бъде в Христа, за да бъде баща на всички изоставени, за да бъде близо до нас, за да бъдат нашите страдания и нашите радости Негови. Има много отговори на въпроса: „Защо съ-

⁴ Moltmann, Jurgен. Il futuro della creazione, p. 85.

ществува страданието?“ , но никои от тях не е изчерпателен и пълен. По-важен и нужен е въпросът: „Къде е Бог по време на страданията?“ , а отговорът е: „В самия Христос“ , а чрез Него, като Негови братя, и в нас самите. Да Бог е в нас и когато страдаме, Той страда с нас, страда в нас.

Защо Бог взе върху Себе Си страданието Христово? Какъв е смисълът на събитията от Голгота?

От една страна, отговорът е в несъмнената солидарност на Бог с човека. С други думи, събитието Голгота се случува, за да бъде Бог с нас в нашите страдания и болки. От друга страна, отговорът е изкуплението на нашата вина и наказание от страна на Бога – вместо нас, на наше място. С други думи, Голгота се случува, за да ни бъдат опростени греховете, и Иисус поема върху Себе си нашата вина именно за да ни освободи от бремето на греха.

Да се спрем на христологията на първия отговор – солидарността. Христос като наш брат. Евангелията разказват за страданието Христово като за освобождаване, в смисъл на отърсване, на лишаване от страна на Христа от всичко Негово. Учениците му се разбягват след ареста, един го предава, друг се отрича от Него – Иисус губи Своята идентичност на учител. Свещениците на Неговия народ Го предават на римляните – Христос губи и Своята народна идентичност. Пилат изтезава и убива Неговото тяло. Христос е убит като „враг на човечеството“ , той губи, значи, в тази най-мерзка смърт и своята човешка идентичност. Свети Павел казва в посланието си до Филипийците: „Христос, Които, бидейки в образ Божий, не счете за похищение да бъде равен Богу; но понизи Себе Си на раб и се уподоби на човеци; и по вид се оказа човек, смири Себе Си, бидейки послушен до смърт, и то смърт кръстна“ (Фил. 2,6-8). Ако Бог отива, където Христос отива и ако Той е в Христа, то тогава Христос носи със Себе Си Божието приятелство към човека, близостта Му с всички унижени като Него. Христовият Кръст стои издигнат сред безбройни кръстове – от кръстовете на които са разпъвали въстаналите роби до бесилките и газовите камери, до масовите кланета и толкова други издевателства в света. Христовите страдания не са само Негови страдания, но те включват и нашите страдания. Неговият кръст е Неговият братски начин да бъде сред нашите кръстове, той е знак, че самият Бог е съпричастен към човешките страдания и носи върху Себе Си нашите болки. Страдащият Син Божи е станал до такава степен един от нас, че безбройните безименни, изтезавани, изоставени в света хора са Негови братя и сестри. „В очите на бедните и потиснатите“ , ще каже малко преди мъченическата си смърт архиепископът на Сан Салвадор Оскар Ромеро „аз виждам обезобразеното Божие лице“. Христос изпита върху Себе Си унижението и самотата, за да стане брат на унижените и изоставените, за да може да ги въведе в Царството Божие. Той не им помага посредством свръхестествени чудеса, но със силата на страданието и раните Си. „Само страданието Божие може да ни помогне“ , написа в килията на нацисткия затвор друг един мъченик – протестантският пастор и теолог Дитрих Бонхьофер. Богът на Иисус Христос е Бог на солидарността с жертвите, със страдащите от всички времена.

Вторият отговор на въпроса за смисъла на Голгота е в христологията на изкуп-

лението. Христос е Спасителят, Които заема нашето място, за да изкупи вина ни. Още от самото начало първите християни си обясняват страданието и смъртта Христови като изкупление от страна на Бога за греховете на света. Те разпознават Христа в тайнствения образ на страдащия Божий Раб от книгата на пророк Исаия (Ис.53,5). Божият Син е Този, Които помирява света с Бога посредством Своето изкупително страдание като представител на човечеството. Както праотецът Адам е събирателен образ на падналото в грях човечество, така Иисус стана Новият Адам на изкуплението. Необходимо ли бе наистина изкуплението? Единствено възможният отговор за всеки християнин е „Да”.

Равинът Симон Визентал разказва в своята книга *Слънчогледът*⁵ как той, като затворник в концентрационен лагер, бил повикан на смъртното легло на един офицер от SS. Умиращият искал да се изповяда на него, като на евреин, искайки прошка за това, че е бил въвличен в унищожаването на евреите (Холокоста). Визентал изслушал тази предсмъртна изповед, но не могъл да прости, защото, свършено върно отбелязва той, никой не може да прости на убиеца от чуждо име. Само жертвата е тази, която би могла да прости. Тази история е пример за това, че изкуплението е необходимо, за да можем да живеем въпреки огромното бреме на греха. Без прошка за своите грехове виновните не могат да живеят, защото губят уважението към самите себе си. Не може да има прошка без изкупване, без удовлетворяване за вината – но в същото време това не е по човешките възможности, защото, както казахме, извършената несправедливост не може да бъде поправена с никое човешко действие. Само Бог, Които страда и умря на мястото на всеки един от нас, може да прости на всеки един от нас. Само Бог, Които невинен се принесе в жертва за нас, само Той може да прости от името на невинните жертви.

В много религии е известно принасянето в жертва на животни за укротяване гнева на боговете поради извършена от хората несправедливост. В Израил обаче нещата са стояли по по-различен начин. В Стария завет е налице жертвоприношение за греховете на народа. Това бе тъй нареченият „изкупителен козел” или козел на отпущението (Лев. 16), възможност, дадена от Бога, която позволява на хората да стоварят върху това животно греховете си. В очистителния ритуал на Йом Кипур на рогата на козела символично се закачва червена панделка, а ръцете на свещеника са възлагат върху главата на животното, докато той изповядва греховете на народа. След това животното е прокудено в пустинята, където неминуемо ще бъде разкъсвано от дивите зверове⁶. Това обредно животно на изкуплението обаче не е поднесено на Бога, за да укроти Неговия гняв. Всъщност единствено Бог дава възможност за помирение на хората със Себе Си. В Библията е винаги самият Бог, Които отнася, носи греховете на хората, за да им даде помирение. Изкуплението идва винаги от Него, по Негова инициатива. Бог страда за нас, заемайки нашето място. Но как става това? Бог преобразува греха на човека в Свое страдание, като поема на плещите Си човешкия грях. Христос е не само брат на жертвите, но и изкупление за виновниците. Той самият е цената, платена за тяхното оневиняване, за нашето помилване, наречено Спасение.

⁵ Wiesenthal, Simon. *The Sunflower*, цитиран от Молтман в споменатата вече (бел. 1) конференция.

⁶ Майер, Мира. *Еврейските символи*. НБУ, 2004 ,с. 111.

Единствената причина, поради която Бог избира страданието, е любовта към човека. Това е свободен избор, непродиктуван от интереси, избор, чрез който Бог се оприличава със страданието на човека, страда с човека последствията от греха, страда с човека тежестта на ситуацията, в която живее, изстрада „греха на света“, тази непрестанна ескалация на греха, на която човек е жертва, но същевременно и причина чрез личните си грехове. Христос обгръща страданията в Своята всемогъща любов, за да ги насочи към Този, Които притегля цялото творение, към Бога. Ние сме изкупени, помилвани, цената за опрощаването на греховете ни е заплатена с кръвта Христова, но нашата пълна реабилитация, общението ни с Бога е все още в очакване, то е в откъсването, там в славата, заедно с Христа в Царството на Отца.

Ала какво да правим, как да последваме Христа, за да достигнем пълнотата, която Той ни обеща и която Той е? Как на практика да следваме Кръста?

Когато говорим за практика, не трябва да си мислим само за човешко действие. Пасивното преживяване, което наричаме страдание, е също част от практиката на живота, затова ще се запитаме какво значение има Разнатият Бог за тези, които страдат.

Иисус утешител

Когато някой страда без причина, често си мисли, че е изоставен от Бога. Но когато хората викат от болка, те могат да открият, че техният вик се слива с вика на Христос в момента на Неговата смърт, да открият в страданието Христово състрадателния Бог, Които ги разбира. И когато някой открие това, си дава сметка, че Бог не е далечната и спяна сила на съдбата (както мнозина често Го обвиняват в своя богоборчески бунт), но виждат в Христа по-скоро един човеколюбив Бог, Които страда с хората. С възплъщението Бог направи нашия живот част от Своя живот, направи нашето страдание Свое страдание. Така чрез нашата болка ние участваме в Неговата болка, както чрез нашата радост и успех ние участваме в Неговото прославяне. Разнатият Бог ни помага, ала как точно става това? Тези, които страдат, не само роптаят срещу съдбата си, но усещат болката, защото обичат живота, те са живи, защото казват „Да“ на живота въпреки страданието. Тези пък, които не обичат нито своя собствен живот, нито ги интересува животът на другите, стават апатични, безчувствени и не усещат повече болката. Прег живот или смърт те остават безразлични, хладни, ни топли, ни студени. Бог ще избълва от Себе Си равнодушните, тези, които убиват интереса си към живота (чрез алкохол, дрога...), тези, които банализират страданието, защото банализират живота, тези, които не знаят, както бе казал поетът, „силно да любят и мразят“. Колкото повече един човек обича, толкова повече той става уязвим. Фактът, че той страстно обича живота, го прави способен не само на радост, но и на страдание. Колкото повече човекът е способен на радост, толкова повече той е способен на страдание – това е диалектиката на живота. Любовта е тази, която прави жив живота и безсмъртни хората. Само този, който обича, е способен и от любов да страда. Страданието е добродетел на великите. Но как тази любов към живота може да се възро-

ги от страданието? Един всемогъщ Бог, един Бог, Които не може да страда, е беден, защото не може да обича докрай. Атеистите, които протестират срещу страданието и несправедливостта, са хора, които просто не знаят да обичат. Те протестират срещу страданието, но така протестират и срещу любовта, която ги прави способни да страдат. Те гневно искат да върнат билета си за Рая, ако той се заплаща с любов без мярка, дори към виновните, с любов, която е повече от справедливостта по човешки. Не разбират, че любовта е над разума, че тя е Божествена, че тя е без възможна граница.

Други успяват да видят в Бог своето страдание, успяват да намерят в приятелството Му сила, за да останат в любовта въпреки болката, без да стават груби и гневни. Ние, казва Молтман⁷, не знаем защо Господ позволява страданието, но дори и да го знаехме, това не би ни помогнало в живота. Ала когато открием присъствието Господне в нашето страдание, ние откриваме извор, от който животът може да започне отново. Страдайки с Господа, ние правим Неговото и нашето страдание по-поносими. Да страдаш с Христа означава да познаеш Христа, означава да следваш Христа, да се бориш за живота заедно с Христа, означава да бъдеш готов да носиш кръста си. Христос не е само личност, водач, цел, Той е и път. Които вярва в Него, следва пътя Му. Не може да има познание на Христа без практикуване на Христа, без да носим кръста си след Него. Не може да познаем Христа само с нашия разум и сърце, трябва да бъде въвличен целият ни начин на живот и съществуване, това е, което ни прави да се наричаме християни, последователи и ученици Христови.

В какво се състои пътят Христов?

Евангелието ни казва „и като ходите проповядвайте, че се приближи Царството небесно, болни изцелявайте, прокажени очиствайте, мъртви възкресявайте, бесове изгонвайте, даром получихте, даром давайте” (Мт.10,7-8).

Да известяваш на бедните идването на Царството небесно, означава да им възвърнеш достойнството, което им е било насилствено отнето. Да изцеляваш немощните, означава да сееш семената на живота в този свят на смъртта. Да очистиш прокажените, означава да приемеш неизлечимо болните и отхвърлените, които са толкова много и в нашето общество. Да изгонваш бесовете, означава да предизвикваш иголите на държавата и обществото, за които са пожертвани толкова слаби и беззащитни хора; означава да се опълчиш срещу рекламния мираж за право на благополучие – сапунен сериал вместо живот. Които следва пътя Христов, той неминуемо влиза в борба за живот срещу смърт. Пътят Христов ни кара да вземем тъй непопулярната страна на слабия, на жертвата. Ето защо пътят на учениците Христови е белязан с дълга редица от мъченици за вярата, за живота, за справедливостта. Мъченик е не този, който се утешава в страданието, който стоически го понася, но който се бори с неправдата, който отстоява живота въпреки болката. Ето какво казва католическият теолог Йохан Б. Метц сякаш в отговор на Ю. Молтман: „Християнството би било наистина нечовешко, ако от

⁷ От цитираната по-горе лекция.

своя страна проповядваше само да се понася нечовечността и страданието. Не е допустимо да се ограничиш само да утешаваш, да преобразуваш порелигиозному страданието: нужно е да започнеш лечението, да промениш активно условията на живот. Страданието трябва да бъде нападнато, намалено, преборено.

Правоправенето (*orthopraxia*) е цената на правоверието (*orthodoxia*), която народът трябва да заплати, за да се превърне в Църква в пълния смисъл на думата – Божий народ, автор на една нова история, която да бъде живяна с Бога. Страданието не може да бъде поето от никоя богословска диалектика, от никаква сотерология. Едно богословие, което разсъждава върху страданието, трябва да бъде прекъснато по средата, то трябва да продължи да разказва историята на Спасението на дело, трябва да бъде способно да реагира спасяващо. Тази „цена на правата вяра“ не е само въпрос на приложно християнство, но е съставна част на самата Църква”⁸. Истинската „сотерология“ е тази, възпоменаваща спасителното дело на Отца, в Христа, чрез Светия Дух, спасение, извършено веднъж завинаги от Изкупителя, слязъл в преизподнята на човешката участ, за да ни отвори райските двери. Бог мрази злото и не може да го вземе със Себе Си в Троицата. Ако Бог прие върху Себе Си страданието и смъртта, то бе единствено за да бъдат те унищожени и победени. Кръстът и Възкресението са неделими. Велики петък и Велика събота са в действителност един и същи ден, който завършва с Възкресението в ранната утрин на неделята. Със смъртта Си Христос победи смъртта. Той освободи нашата свобода, за да бъдем не жертви, а дейци на нова история на човешкия род, за да бъдем отговорни за собствената си съдба и за тази на другите, за да бъдем отново такива, каквито ни създаде – съ-творци на Божественото Творение. И така идването на Царството Божие на земята е и наша задача. Греховете са пречка за Неговата победа, а добрите дела (израз на вярата, израз на приетата благодат) съвсем не са ненужни и в борбата против злото самите ние ставаме оръжие за Божията победа. Бог е Този, който дарява пръв (спасението, прощката, благодатта, любовта, победата), но Той очаква, без да задължава, като приема с радост всеки наш отговор, всяко трепване на сърцето, всяка протегнатата ръка към лицето на страдащия. Тук изобщо не става въпрос за зависимост, за манипулиране на Бога чрез нашите дела, защото знаем, че всичко ни е дадено по благодат и че Бог остава винаги по-голям и необхватен, но за свободен и непринуден отговор, любов за любов, без везни и без претенции, такава, каквато бе лептата на бедната жена в храма. Никой не бива да се страхува да бъде сътрудник на Бога в света, да бъде Негов съучастник в подвига на страданието, защото само този е пътят за всички нас да бъдем един ден и съучастници в славата Му, там при Отца.

Библиография :

- Jurgen Moltmann, *Il Dio crocifisso*, Queriniana, Brescia 1973
 Eberhard Jungel, *Dio, mistero del mondo*, Queriniana, Brescia 1991
 Johann B. Metz, *Sulla teologia del mondo*, Queriniana, Brescia 1969

⁸ Metz Johann B. *La fede nella storia e nella società*. Queriniana, Brescia, 1978, p. 117-149

Тома от Аквино е средновековният мислител, осъществил най-всеобхватно грандиозния синтез между езическото философско наследство и християнската вяра. Воден от дълбокото си убеждение, че между вярата и разума не може да има принципно противопоставяне, той реализира световноисторическата задача за безконфликтното включване на проникващите в католическа Европа философски идеи в сградата на християнския светозглед.

Тома е роден в края на 1224 или в началото на 1225 година в Рокасека, недалеч от Неапол. След обучение в манастира „Монте Касино“ и в университета на Неапол встъпва в Доминиканския орден. От 1245 до 1252 година учи последователно в Париж и Кьолн при Алберт Велики. През следващите години преподава в Париж, а от 1257 г. получава доминиканската катедра на Теологическия факултет. Между 1260 и 1269 г. е преподавател в различни италиански градове, а след поредното пребиваване в Париж се установява в Неапол, където е натоварен да създаде доминиканска катедра към местния университет. Призован да вземе участие в събора в Лион, той се отправя към този град, но още в началото на пътуването си заболява и умира на 7 март 1274 година в цистерцианския манастир „Фуосанова“. Петдесет години по-късно е канонизиран от папа Йоан XXII, през шестнадесети век е обявен за учител на Католическата църква, а през 1879 г. папа Льв XIII обявява томизма за официална философия на католицизма.

Представеният тук текст е откъс от третата книга на едно от най-значимите произведения на Тома – *Сума против езичниците*.

Тома от Аквино

ЗА ЩАСТИЕТО

Двадесет и седма глава. Човешкото щастие не се състои в плътските наслади

От предходното става ясно, че не е възможно човешкото щастие да се състои в плътските наслади и най-вече в храненето и любовните радости.

Наистина, беше показано, че според естествения порядък наслаждението е заради действието, а не обратното. Та ако действията не са крайната цел, то и следващите ги наслаждения не са крайната цел, нито я придружават. Само че следваните от споменатите наслаждения действия със сигурност не са крайната цел: тъй като те са насочени към някакви очевидни цели, храненето – към съхраняване на тялото, сношението – към създаването на поколение. Значи въпросните наслаждения нито са крайната цел, нито я придружават. Следователно щастие то не бива да се полага в тях.

Сетне. Волята стои по-горе от сетивното влечение: тъй като именно тя го задвижва, както беше казано по-горе. Но щастието не се състои във волевото действие, както вече беше показано. Още по-малко то е в споменатите наслаждения, които са в сетивното влечение.

По-нататък. Щастието е някакво собствено присъщо на човека благо: защото животните не могат да бъдат наречени щастливи, освен в преносен смисъл. А споменатите наслаждения са общи за хората и животните. Следователно щастието не бива да се полага в тях.

Освен това. Крайната цел е най-благородното нещо, което се отнася до вещта: тъй като целта има смисъла на най-доброто. Само че тези наслади подобават човеку не с оглед на най-благородното в него, което е интелектът, ами с оглед на сетивата. Следователно щастието не бива да се полага в такива наслаждения.

При това. Най-върховното съвършенство на човека няма как да е в онова, което го свързва с по-низшите вещи, ами е в свързаността му с по-висшето: защото целта стои по-горе от водещото към нея средство. Но споменатите наслаждения се състоят в свързването на човека с някакви по-низши от него неща, именно с някакви сетивни вещи. Следователно щастието не бива да се полага в такива наслаждения.

По-нататък. Онова, което е благо единствено когато е умерено, не е благо само по себе си, ами приема благостта си от налагащото му мярата. Ала прибягването до въпросните наслади е добро за човека единствено когато е умерено: в противен случай тези наслаждения биха си пречили едно на друго. Значи те не са сами по себе си благо за човека. Ала висшето благо е само по себе си благо: понеже благо само по себе си е по-добро от благо чрез друго. Следователно тези наслаждения не са висшето благо за човека, каквото е щастието.

Освен това. При всички сами по себе си неща „повече“ следва „повече“, щом „безусловно“ следва „безусловно“: така ако топлото стопля, по-топлото стопля повече, а най-топлото стопля най-много. Та ако споменатите наслаждения бяха сами по себе си добри, най-доброто би било най-много да прибягваме до тях. Само че това очевидно не е вярно: защото прекомерната им употреба се смята за порок, наврежда на тялото и възпрепятствува сходните наслаждения. Значи те не са сами по себе си благо за човека. Следователно и човешкото щастие не бива да бъде полагано в тях.

При това. Добродетелните деяния са похвални, тъй като са насочени към щастието.¹ Та ако човешкото щастие се състоеше в споменатите наслади, като добродетелно деяние би било по-похвално отдаването на тези наслаждения, нежели въздържането от тях. Само че това очевидно не е така: защото умереното действие е похвално тъкмо защото се въздържа от насладите; поради което и въпросната добродетел е наречена по този начин. Следователно човеш-

¹ Aristoteles, EN, I 12, 1101b10.

кото щастие не е в споменатите наслаждения.

По-нататък. Крайна цел на всяка вещь е Бог, както се вижда от казаното по-преди. Като крайна цел за човека, значи, трябва да бъде положено онова, чрез което той най-много се доближава до Бога. Ала чрез споменатите наслаждения човек бива възпрепятствуван да се доближи до Бога, което става чрез съзерцанието, възпрепятствувано най-силно именно от насладите, които потопяват човека дълбоко в сетивното и по този начин го отдалечават от умопостигаемото. Следователно човешкото щастие не бива да се полага в телесните наслаждения.

Чрез казаното се опровергава заблудението на епикурейците, полагащи човешкото щастие в удоволствията. Тъкмо от тяхно лице говори Соломон в Еклизиаст, 5:17: „Ето още какво намерих добро и приятно: да ядеш и да пиеш и да се наслаждаваш с доброто на всичките си трудове; защото това е твоя дял”. И в Премъдрост Соломонова, 2:9: „Вредом да оставим следи от веселба, защото това е наш дял и наш жребий”.

Опровергава се и заблудата на церинтианите², които „разказват небивалици” за последното щастие, а именно че „след възкресението ще живеем, отгледени на плътските удоволствия на корема си, хиляда години в Христовото царство”, поради което са наречени хилясти, сиреч хилядници.

Опровергават се също басните на иудеите и сарацините, които смятат, че въздаянията на праведниците са в споменатите удоволствия: защото щастието е всъщност награда за добродетелността.

Двадесет и осма глава. Щастието не се състои в почестите

От казаното е видно, че висшето благо за човека, сиреч щастието, не се състои и в почестите.

Наистина, крайната цел на човека и неговото щастие е най-съвършеното му действие, както става ясно от казаното по-горе. Ала почитането на човека не е негово действие, а такова на оногова, който го удостоява с почитание.³ Следователно щастието на човека не бива да се полага в почестите.

Сетне. Това, което е добро и желано заради нещо друго, не е крайна цел. А почитта е тъкмо нещо такова: понеже човек бива основателно почитан именно заради някакво друго налично в него благо. Затова и людеите се стремят да бъдат почитани тъкмо в желанието да бъде засвидетелствувано наличното в тях благо: поради което и се радват повече, когато са почитани от високопоставени и мъдри хора. Следователно щастието на човека не бива да се полага в почестите.

² Augustinus, De haeresibus, 8.

³ Aristoteles, EN, I 3, 1095b24.

По-нататък. До щастието се достига по пътя на добродетелта. Ала добродетелните деяния са по воля: в противен случай не биха били похвални. Значи щастието трябва да е такова благо, до което човек достига по собствена воля. Само че придобиването на почитание е във властта не на човека, ами на почитащия го. Следователно човешкото щастие не бива да бъде полагано в почитите.

Освен това. Достоен за почит е само добрият. Само че и лошите могат да бъдат почитани. По-добре е, значи, да станеш достоен да бъдеш почитан, нежели просто да бъдеш почитан. Следователно почитанието не е висшето благо за човека.

При това. Висшето благо е съвършеното благо. Съвършеното благо обаче не търпи в себе си никакво зло. А това, в което няма никакво зло, няма как да е зло. Невъзможно е, следователно, да има зло, към което да се присъвкупява висшето благо. Само че и злият може да бъде почитан. Следователно почитанието не е висшето благо за човека.

Двадесет и девета глава. Човешкото щастие не се състои в славата

Оттук става ясно, че висшето благо за човека не се състои и в славата, сиреч във възвеличаването на името.

Наистина, според Тулий⁴ славата е „често похвално споменаване на някого“, а според Амвросий⁵ тя е „похвална и бляскава известност“. Но хората искат да са известни похвално и бляскаво, за да бъдат почитани от онези, на които са известни. Значи славата се дири заради почитанието. Та щом почитанието не е висшето благо, още по-малко такова е славата.

Сетне. Похвални са тези блага, които показват човека като устремен към целта. Ала устременият към целта все още не е постигнал крайната цел. Така че на оногova, който вече е постигнал крайната цел, отдаваме не похвала, а по-скоро почит, както отбелязва Философът в първа книга на „Етика“.⁶ Следователно славата не може да е висшето благо: тъй като изначално тя се състои в похвалата.

По-нататък. По-благородно е да познаваш, нежели да бъдеш познат: понеже познават по-благородните, а познавани биват по-низшите. Следователно висше благо за човека няма как да е славата, която се състои в това, че някой бива познат.

Освен това. Човек желае да бъде познат в доброто, а лошото да остане скрито. Следователно добре и желателно е да бъде познато доброто в човека. То значи

⁴ Cicero, De invent., I 55, 166.

⁵ Cf. Augustinus, Contra Maximin., II 13, 2.

⁶ Aristoteles, EN, I 12, 1101b18.

е по-доброто. Следователно не славата, състояща се в това, дето човек бива познат, е висшето благо за него.

При това. Висшето благо трябва да е съвършено: за да стихне в него влечението. Известността на името, в която се състои човешката слава, обаче е несъвършена: тъй като в нея се крие много неизвестност и заблуждение. Следователно такава слава не може да е висшето благо.

Освен това. Висшето благо за човека трябва да е най-устойчивото в човешките дела: защото естествено е да желаем дълготрайност и постоянство на благо. А славата, сиреч доброто име, е крайно неустойчива: понеже няма нищо по-променливо от хорското мнение и похвала. Следователно такава слава не е висшето благо за човека.

Тридесета глава. Човешкото щастие не се състои в богатството

Оттук ясно се вижда, че и богатството не е висшето благо за човека.

Наистина, богатството желаем заради нещо друго: само по себе си то не е благо, а е толкова единствено когато се ползуваме от него било за поддържането на тялото, било за нещо подобно. Но висшето благо е желано заради него самото, а не заради нещо друго. Следователно богатството не е висшето благо за човека.

Сетне. Висше благо за човека не може да е притежаването или съхраняването на нещо, което е от най-голяма полза за него именно когато го отдава. А богатството принася най-голяма полза, когато се харчи: понеже тъкмо такава е употребата му. Следователно притежаването на богатство няма как да е висшето благо за човека.

По-нататък. Добродетелното деяние е похвално, когато довежда до щастие. Ала по-похвално е щедрото и великодушно деяние на раздаване на парите, нежели тяхното съхраняване: откъдето идват и названията на въпросните добродетели. Следователно човешкото щастие не се състои в притежаването на богатство.

Освен това. Нещото, в чието постигане е висшето благо за човека, трябва да е по-добро от самия човек. Само че човекът е нещо по-добро от богатството: тъй като последното е предназначено за човешка употреба. Следователно висшето благо за човека не е в богатството.

При това. Висшето благо за човека не е подвластно на случая⁷: понеже случайните неща ни спождават без усилието на разума; а човек постига собствената си цел непременно чрез разума си. При трупането на богатство обаче най-голям дял играе именно случаят. Следователно човешкото щастие не се корени в бо-

⁷ Ibid., I 9, 1099b7.

гатството.

По-нататък. Това става очевидно от факта, че богатството се губи неволно; че може да споходи зли люде, лишени от висшето благо; че е неустойчиво; и други подобни неща, които могат да бъдат извлечени от горните аргументи.

Тридесет и първа глава. Щастие не се състои в светската власт

По същия начин и светската власт не може да е висшето благо за човека: защото придобиването ѝ също зависи в голяма степен от случая, неустойчива е, не е подвластна на човешката воля и често попада в ръцете на зли люде; а всичко това противоречи на висшето благо, както се вижда от казаното по-преду.

Освен това. Човек бива наричан добър най-вече тогава, когато достигне висшето благо. А това, гето има власт, не го прави нито добър, нито лош: понеже не е добър този, който може да върши добро; нито пък някой е лош само защото може да стори зло. Следователно висшето благо не се състои в притежаването на власт.⁸

Сетне. Всяка власт е спрямо нещо друго. А висшето благо не е спрямо друго. Следователно властта не е висшето благо за човека.

По-нататък. Онова, което човек може да използва и за добро, и за зло, не може да е висшето благо за човека: понеже по-добро от него е онова, с което няма как да се злоупотреби. Ала човек може да употреби властта и за добро, и за зло: защото „разумните способности са насочени към противоположни неща”⁹. Следователно човешката власт не е висшето благо за човека.

При това. Ако някоя власт е висшето благо, тя би трябвало да е абсолютно свършена. Само че човешката власт е изцяло несвършена: понеже се корени в хорските желания и мнения, които са твърде непостоянни. И колкото по-голяма изглежда властта, от толкова повече неща зависи: което и я отслабва; защото зависещото от много неща може да бъде разрушено по много начини. Следователно висшето щастие за човека не е в светската власт.

Така че човешкото щастие не се състои в никое външно благо: тъй като всички външни блага, наричани „блага на случая”, се съдържат в току-що описаните.

Тридесет и втора глава. Щастие не се състои в богатата на тялото

Сходни аргументи правят очевидно, че висшето благо за човека не е и в богатата на тялото, каквито са здравето, красотата и силата. Защото тези неща са

⁸ т.е. „който е способен да стори нещо”. Аргументът се гради върху двойното значение на думата *potentia*, означаваща „власт”, но и „способност” или „възможност”. – Б. пр.

⁹ Aristoteles, Met., IX 2, 1046b4.

също общи за добрите и лошите люде, неустойчиви са и не са подвластни на волята.

При това. Душата е по-добра от тялото, което живее и притежава въпросните блага единствено чрез нея. Значи благото на душата, сиреч мисленето и другите подобни, е по-добро от благото на тялото. Следователно благото на тялото няма как да е висшето благо за човека.

Сетне. Тези блага са общи за човеците и останалите живи същества. А щастие то е собствено присъщо именно на човека благо. Следователно човешкото щастие не е в споменатите блага.

По-нататък. Много живи същества притежават благата на тялото в по-висока степен от човека: едни са по-бързи от него, други са по-силни, и т.н. Та ако висшето благо за човека беше в тези неща, човекът не би бил най-доброто живо същество: което очевидно не е така. Следователно човешкото щастие не се състои в благата на тялото.

Тридесет и трета глава. Човешкото щастие не се състои в сетивата

От същото става видно, че висшето щастие за човека не се състои и в благата на сетивната част. Понеже и тези блага са общи за човека и за останалите живи същества.

Освен това. Интелектът е нещо по-добро от сетивата. Значи благото на интелекта е по-добро от това на сетивата. Следователно висшето благо за човека не се състои в сетивата.

Сетне. Най-големите сетивни наслаждения са в храненето и любовните радости, в които би трябвало да е висшето благо, ако то е в сетивата. Но то не е в тези неща. Следователно висшето благо за човека не е в сетивата.

По-нататък. Сетивата са обичани заради полезността им и заради познанието. Ала цялата полезност на сетивата е отнесена към благата на тялото. Сетивното познание пък е обърнато към разумното: поради което лишените от интелект живи същества се наслаждават на усещането единствено съответно на ползата му за тялото, доколкото именно чрез сетивното познание те се домогват до храната или любовните занимания. Следователно висшето благо за човека, сиреч щастие то, не е в сетивната част.

Тридесет и четвърта глава. Върховното човешко щастие не се състои в добродетелните нравствени действия

Ясно е обаче, че върховното човешко щастие не се състои и в нравствените действия.

Наистина, ако човешкото щастие е върховна цел, то не е насочено към друга по-висша такава. А всички нравствени действия са насочени към нещо друго. Което проличава от най-превъзходните сред тях. Така мъжествените действия по време на война са насочени към победата и към мира: защото глупаво е да се воюва заради самото воюване.¹⁰ По същия начин справедливите действия са насочени към опазване на мира между хората, та всеки спокойно да притежава своето. Същото е и при всички останали. Следователно върховното човешко щастие не е в нравствените действия.

Сетне. Моралните добродетели служат за спазването на средата между вътрешните страсти и външните вещи. Само че не е възможно смекчаването на страстите и оразмеряването на външните вещи да е върховната цел на човешкия живот: тъй като самите страсти и външните вещи са насочени към нещо друго. Не е възможно, следователно, върховното човешко щастие да е в добродетелните нравствени действия.

По-нататък. Щом човекът е човек именно доколкото притежава разум, собствено му благо, сиреч щастие, трябва да съответствува на собствено присъщото на разума. Но собствено присъщо на разума е по-скоро това, което той има в себе си, нежели онова, което върши в нещо друго. Та тъй като благо на моралната добродетел е нещо, което разумът установява в другите вещи, то няма как да е най-доброто за човека, сиреч щастие: ами такава е по-скоро установеното в самия разум благо.

Освен това. По-горе беше показано, че крайна цел на всички неща е уподобяването им с Бога. Значи онова, благодарение на което човек най-много се уподобява Богу, ще е неговото щастие. То обаче не е свързано с нравствените действия: понеже такива действия могат да се приписват на Бога само метафорично; тъй като Богу не подобава да има страсти или тям подобни, спрямо които са нравствените действия. Следователно върховното щастие на човека, което е негова цел, не се състои в нравствените действия.

При това. Щастие е собствено присъщото на човека благо. Така че най-присъщото му сред всички човешки блага спрямо останалите живи същества е това, в което следва да бъде търсено върховното щастие. Такова обаче не е добродетелното нравствено действие: тъй като някои животни са донякъде причастни към щедростта или мъжеството; докато никое животно не е ни най-малко причастно към умозрителното действие. Следователно върховното човешко щастие не е в нравствените действия.

Тридесет и пета глава. Върховното щастие не е в благоразумното действие

Оттук става ясно, че върховното човешко щастие не е и в благоразумното действие.

¹⁰ Id., EN, X 7, 1177b9.

Наистина, благоразумното действие засяга единствено моралните добродетели. Само че върховното щастие на човека не е в добродетелните нравствени действия. Следователно то не е и в благоразумното действие.

Сетне. Върховното човешко щастие е в най-доброто човешко действие. Но най-доброто собствено присъщо на човека действие е това, което е съотнесено с най-съвършените обекти. А благоразумното действие не е насочено към най-съвършените обекти на интелекта или разума: тъй като се отнася не към необходимите, а само към случайните неща, които следва да бъдат извършени.¹¹ Следователно върховното човешко щастие не е във въпросното действие.

По-нататък. Това, което е насочено към нещо друго като към цел, не е върховното човешко щастие. А благоразумното действие е насочено към нещо друго като към цел: било защото всяко практическо познание, към което принадлежи благоразумието, е насочено към някакво действие; било защото благоразумието помага на човека да подбере правилно водещите към целта средства, както проличава от думите на Аристотел в шеста книга на „Етика”.¹² Следователно върховното човешко щастие не е в благоразумното действие.

Освен това. Неразумните живи същества не познават щастието: както доказва Аристотел в първа книга на „Етика”.¹³ Някои от тях обаче са в някакъв смисъл благоразумни: както отбелязва пак той в първа книга на „Метафизика”.¹⁴ Следователно щастието не се състои в благоразумното действие.

Тридесет и шеста глава. Щастието не се състои в изкуството

Ясно е също, че то не е и в изкуството.

При изкуството познанието е практическо. Така то е насочено към целта, а не е крайната цел.

При това. Цели на изкуствените действия са изделията. Те няма как да са крайната цел на човешкия живот: тъй като по-скоро ние сме целта на всички изкусни изделия, които се създават за човешка употреба. Следователно върховното щастие не може да е в изкуството.

Тридесет и седма глава. Върховното човешко щастие се състои в богосъзерцанието

Та щом върховното човешко щастие не се състои във външните неща, наричани блага на щастливия случай; нито в богатата на тялото; нито в богатата на душата, що се отнася до сетивната ѝ част; нито в разумната част с оглед на

¹¹ Ibid., VI 6, 1140b35.

¹² Ibid., VI 13, 1145a5.

¹³ Ibid., I 10, 1099b32.

¹⁴ Id., Met., I 1, 980a28.

добродетелните нравствени действия или на разумната ѝ способност, насочена обаче към някакво действие, каквато са изкуството и благоразумието: остава върховното човешко щастие да е в съзерцаването на истината.

Наистина, единствено това действие е собствено присъщо на човека; и него той по никакъв начин не споделя с никое друго живо същество.

То и не е насочено към нищо друго като към цел: тъй като към съзерцанието на истината се стремим заради него самото.

Чрез въпросното действие човекът и се свързва с по-висшите същества, уподобявайки се тях: тъй като единствено това от човешките действия е налично и в Бога, и в обособените субстанции.

С това действие човек и достига до по-висшето, познавайки го по някакъв начин.

За това именно действие човекът е и в най-голяма степен самостоятелен: доколкото за него той всъщност няма нужда от външните вещи.

Към него като към цел са насочени очевидно всички други човешки действия. За свършеното съзерцание се иска непокътнатост на тялото, за което допринасят и всички необходими за живота изделия. Искане се и покой от вълненията и страстите, до които стигаме чрез моралните добродетели и чрез благоразумието; а и покой от външни вълнения, осигуряван от цялото управление на гражданския живот. Така с пълно основание можем да твърдим, че всички човешки служби съдействуват на онези, които съзерцават истината.

Не е възможно обаче върховното човешко щастие да се състои в съзерцанието, разбирано като проумяване на началата: като най-всеобхватно последното е и най-несвършено, доколкото познава нещата само във възможност; то е и начало, не цел на човешкото усилие, тъй като ни е дадено по природа, а не е резултат от изучаването на истината. То не е и научното мислене, занимаващо се с **низменните** вещи: защото щастието трябва да е в действието на интелекта, насочено към най-благородните умопостигаеми предмети. Оказва се следователно, че върховното човешко щастие се състои в съзерцанието на мъдростта, сиреч в разглеждането на божествените предмети.

По пътя на индукцията оттук се извежда същото, което по-горе беше доказано с разумни аргументи, а именно, че върховното човешко щастие се състои единствено в богосъзерцанието.

Тридесет и осма глава. Човешкото щастие не се състои в това богопознание, което е общо за множеството люде

Остава да изследваме, в кое богопознание се състои върховното щастие на умозрящата субстанция. Защото има някакво общо и неотчленено познание за

Бога, присъщо, така да се каже, на всички люде: било доколкото съществуването на Бога е известно само по себе си, както и останалите начала на доказателствата, както смятат някои хора, споменати от нас в първата книга на това съчинение; било доколкото – което изглежда по-вярно – човекът е в състояние чрез естествения си разум тукатси да се домогне до някакво познание за Бога. Наистина, като виждат, че природните събития протичат в някакъв ред, и съзнавайки, че няма подредба без подреждащ, повечето люде смятат, че има някой, който подрежда наблюдаваните от нас неща. От това най-общо разсъждение обаче не проличава непосредствено кой е той, какъв е и дали подреждащият природата е само един: така и когато видим човека да се движи и да върши груги дела, схващаме, че нему е присъща някаква причина за въпросните действия, неналична в другите вещи, и наричаме тази причина „душа“; но все още не знаем, какво представлява душата, дали е тяло и как точно осъществява споменатите действия.

Та това познание за Бога не е достатъчно, за да бъдем щастливи.

Наистина, действието на щастливия трябва да е без ущърбност. Ала това познание е примесено с много заблуди. Така някои люде са вярвали, че вещите в този свят биват подреджани не от другото, ами от небесните тела: поради което и смятали небесните тела за богове. Други приемали за богове самите елементи и породените от тях неща: представяйки си, че движенията и естествените действия на нещата са им присъщи не благодарение на някой груг, който ги подрежда, ами че всичко бива подредено именно от елементите. Трети пък, вярвайки, че човешките действия са подвластни единствено на човешка наредба, наричали богове людето, които нареждат на другите. Така че това богопознание не е достатъчно за щастие.

По-нататък. Щастие е целта на човешките действия. Но човешкото действие няма за цел въпросното познание, ами то е, така да се каже, изначално присъщо на всички. Следователно човешкото щастие не се състои в това богопознание.

Освен това. Никой, както изглежда, не бива упрекван за това, дето не е щастлив: тъкмо напротив, нещастните, но стремящи се към щастие люде, биват възхвалявани. Напротив, онзи, който не познава по посочения начин Бога, изглежда да е във висша степен укорим: защото хорската глупост проличава най-силно, когато човек не забелязва толкова ясните Божи указания; както за глупак ще сметнем оновова, който вижда човека, но не проумява, че той има душа. Затова в Псалом, 13:1 (срв. 52:1) е казано: „Рече безумец в сърцето си: няма Бог“. Следователно това богопознание не е достатъчно за щастие.

По-нататък. Познанието, което разкрива вещта най-общо, а не с оглед на собствено присъщото ѝ, е твърде несъвършено, например ако за човека знаем само, че той се движи: защото по този начин вещта бива позната единствено във възможност; тъй като собствено присъщите ѝ характеристики се съдържат в общото във възможност. Щастие обаче е съвършено действие; и висшето

щастие за човека трябва да е такова в действителност, а не единствено във възможност; защото придобилата завършеността си чрез действителността възможност има смисъла на благо. Следователно споменатото по-горе познание за Бога не е достатъчно за нашето щастие.

Тридесет и девета глава. Човешкото щастие не се състои в постигнатото по пътя на доказателството богопознание

Впрочем има и друго, по-висше от предходното богопознание, което привежда доказателства за Бога и се домогва до собствено присъщото му: доколкото чрез доказателството от него се отстраняват много неща, благодарение на което отстраняване той бива мислен като различен от останалите неща. Доказателството показва например, че Бог е неподвижен, вечен, нетелесен, изцяло прост, един и други подобни, които приписахме Богу в първата книга на настоящото съчинение. Ала до познанието за собствено присъщото на дадена вещь се стига не само чрез утвърждение, а и чрез отрицание: защото, както собствено присъщо на човека е да е разумно живо същество, така собствено присъщо му е и да не е неодушевено и неразумно такова. Но между двата начина за познаване на собствено присъщото разликата е тази, че чрез утвърдителното познание за собствено присъщото на въпросната вещь узнаваме какво представлява тя и по какво се отличава от останалите; докато чрез отрицателното познание за собствено присъщото на вещьта узнаваме, че тя е различна от останалите, но неизвестно за нас остава какво собствено представлява тя. Такова обаче е доказателственото познание за собствено присъщото на Бога. Следователно и то не е достатъчно за върховното човешко щастие.

Принадлежащите към даден вид неща достигат в повечето случаи до целта на въпросния вид: защото естественото е винаги или в повечето случаи налице и само рядко пропада вследствие някаква развала. Ала щастие то е целта на човешкия вид: тъй като всички люде по природа го желаят. Щастие то, значи, е някакво достъпно за всички люде общо благо, стига само пред тях да се не изпречи някакво препятствие.¹⁵ До споменатото познание за Бога обаче малцина достигат по пътя на доказателството поради пречките, които засегнахме в началото на тази книга. Следователно по самата си същност това богопознание не е самото човешко щастие.

Сетне. Да бъде в действителност, е цел на съществуващото във възможност, както се вижда от предходното. Та щастие то, което е върховната цел, е действителност, към която не е присъвкупена възможност за по-висша действителност. Доказателственото познание за Бога обаче остава все още във възможност спрямо по-нататъшното богопознание или спрямо същото, само че по по-благороден начин: понеже по-късните автори са се опитвали винаги да добавят нещо към наследеното от предшествениците им познание за Бога. Следователно това познание не е върховното човешко щастие.

¹⁵ Id., EN, I 10, 1099b19.

По-нататък. Щастието изключва всяко нещастие: понеже никои не може да е едновременно нещастен и щастлив. Измамата и заблудата обаче съставляват голяма част от нещастие: тъй като всички естествено ги избягват. Само че към споменатото богопознание може да се прибавят всевъзможни заблуди: което се вижда при мнозина, които познават нещо истинно за Бога по пътя на доказателствата, но там, където такива им липсват, следват собствените си възгледи и така изпадат в множество заблуди. Ако пък има такива, които по пътя на доказателството са открили истината за Бога така, че в схващанията им да няма никаква неистинност, те очевидно са съвсем малко на брой: а това не се съотнася с щастието, което е общата цел. Следователно не в това богопознание е върховното човешко щастие.

При това. Щастието се състои в съвършеното действие. За съвършенството на познанието обаче се иска сигурност: поради което и казваме, че знаем, единствено когато знаем нещо, което няма как да бъде по друг начин, както се вижда от казаното в първа книга на „Втора аналитика”¹⁶. Само че във въпросното познание има много несигурност: което доказват различните схващания за божествените предмети у онези, които са се опитвали да ги постигнат по пътя на доказателството. Следователно върховното щастие не е в това познание.

Освен това. Когато волята постигне върховната цел, желанието се успокоява. Ала върховна цел на всяко човешко познание е щастието. Следователно по същността си самото щастие е в това богопознание, което, като го придобием, не ще продължим да желаем да узнаем още нещо. Само че познанието чрез доказателство, каквото философите могат да имат за Бога, не е такова: защото като го добием, продължаваме да желаем да узнаем онова, което все още не сме постигнали чрез въпросното познание. Следователно щастието не е в това богопознание.

Сетне. Цел на всяко съществуващо във възможност нещо е да бъде възведено в действителност: понеже към това се стреми чрез движението, с което се движи към целта. Но всяко съществуващо във възможност нещо се стреми да бъде действително във възможната степен. Понеже едно нещо е съществуващо във възможност така, щото цялата му възможност може да бъде възведена в действителност: поради което негова цел е да бъде изцяло възведено в действителност; например тежкото, бидейки неуравновесено, е във възможност спрямо собственото си „къде”. Друго пък е такова, че цялата му възможност няма как едновременно да бъде възведена в действителност, например първата материя: поради което чрез движението си тя жадува последователно да възлезе в действителността на различните форми, които именно поради различеността си няма как да са едновременно в нея. Но интелектът ни е във възможност спрямо всичко умопостигаемо, както беше казано във втората книга на настоящото произведение. Две умопостигаеми неща могат да бъдат едновременно налични във възможния интелект съобразно първата им действителност, която е знанието: макар вероятно и да не го могат съобразно втората им действи-

¹⁶ Id., Poster., I 2, 72b1.

телност, която е съзерцанието. Оттук става ясно, че цялата възможност на възможния интелект може да бъде възведена едновременно в действителност. А тъкмо това и се иска с оглед на крайната цел, която е щастието. Ала това не става чрез споменатото доказателствено богопознание: защото дори когато го придобием, ние не знаем много неща. Следователно това богопознание не е достатъчно за върховното щастие.

Четиридесета глава. Човешкото щастие не се състои в богопознанието по вяра

Има прочее и друго богопознание, по-висше донякъде от споменатото, чрез което именно Бог бива познат от човеците по вяра. То надхвърля в някаква степен богопознанието чрез доказателства, тъй като чрез вярата узнаваме за Бога неща, до които, поради неговата възвисеност, доказателственото разсъждение не е в състояние да достигне, както беше казано в началото на това произведение. Но и в това богопознание не е възможно да се състои върховното човешко щастие.

Наистина, щастието е съвършено действие на интелекта, както се вижда от казаното. В познанието по вяра обаче действието на интелекта се оказва твърде несъвършено, що се отнася откъм самия интелект; макар откъм обекта то да е във висша степен съвършено: понеже интелектът не схваща онова, с което се съгласява по вяра. Следователно върховното човешко щастие не е и в това богопознание.

Освен това. По-горе беше показано, че върховното щастие не се състои изначално в действие на волята. А в познанието по вяра първо място заема именно волята: тъй като интелектът се съгласява по вяра с онова, което му се предлага, защото го иска, а не защото към това го тегли самата очевидност на истината. Следователно не в това познание е върховното човешко щастие.

Сетне. Вярващият се съгласява с предложеното му от другото, което самият той не вижда: поради което вярата е познание, свързано по-скоро със слуха, нежели със зрението. Но той не би повярвал на нещо, което не е видял, а го е чул от другото, ако не смяташе, че онзи има по-съвършено познание за представеното, нежели самият той, който не го вижда. Тази преценка на вярващия е или погрешна: или представящият нещата наистина има по-съвършено познание. Ако и той познава нещата само защото ги е чул от другото, това не може да отива в безкрайност: защото тогава съгласието по вяра би било напразно и несигурно; доколкото няма как да открием някакво първо и само по себе си сигурно, което да придатне на вярващите сигурност на вярата. Само че не е възможно познанието по вяра да е погрешно или напразно, което проличава от казаното в началото на тази книга: и все пак, ако беше погрешно и напразно, в такова познание, разбира се, няма как да се състои щастието. Има, значи, богопознание по-висше от познанието по вяра: като било самият представящ онова, в което вярваме, човек непосредствено вижда истината, както вярваме на Христа; било я приема непосредствено от виделия я, както вярваме на апостолите и пророците. Та

щом човешкото щастие се състои във висшето богопознание, невъзможно е то да се състои в познанието по вяра.

По-нататък. Щастието, което е крайна цел, успокоява естественото желание. Ала познанието по вяра не успокоява желанието, ами повече го разпалва: тъй като всеки жадува да види онова, в което вярва. Следователно върховното човешко щастие не е в познанието по вяра.

При това. Богопознанието е наречено цел, доколкото то свързва с крайната цел на нещата, която е Бог. Но чрез познанието по вяра онова, в което вярваме, не присъствува в интелекта свършено: тъй като вярата е за отсъстващото, а не за присъстващото. Поради което апостолът казва във Второто послание до коринтяните, 5:6 сл., че „докле с вяра ходим, отдалечаваме се от Господа”. При все това по вяра Бог присъствува в чувството, тъй като вярващият доброволно се съгласява с Бога: поради което в Посланието до ефесяните, 3:17, е речено: „Чрез вярата да се всели Христос в сърцата ви”. Следователно не е възможно върховното човешко щастие да е познанието по вяра.

Превод от латински: Цочо Бояджиев

Гергана Динева е асистент по история на философията към Философския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“ с фокус върху античната и средновековна философия. Защитила е докторска дисертация на тема *Метафизика на границата (границата като методологически ключ в интерпретацията на елементи от средновековната философия и култура)*. Работи интензивно с автори като Джон Дънс Скот и Николай от Куза.

Гергана Динева

КУЛТУРНИ „ЯВЯВАНИЯ“ НА ГРАНИЧНОСТТА В ХРИСТИЯНСКИЯ СВЕТОГЛЕД

В рамките на отделните културни пространства в различните моменти от историята могат да бъдат проследени определени идентификационни маркери, които да бъдат разпознати посредством своята гранична проява и по този начин да послужат на изследователя да сравни и изясни отделни елементи вътре в нея, които иначе са трудно експлицируеми. Такива в епохата на Европейското средновековие са например символизмът, чувството за чудесното и трансцендиращата функция на знаците и жестовете. Строго погледнато обаче, дори ако предприемем тясно изследователски подход към тези граници, към проникването им във всекидневното светоусещане, в начина, по който се организира и действа общественият ред, не може да твърдим, че те представляват уникални за християнска Европа гранични маркери.¹

В културата на средновековна Европа обаче могат да бъдат открити гранични индикатори, които са свързани с християнската религия като основен конституент на всички нива на обществения и интелектуален живот през епохата, поради което могат да бъдат определени като специфични за европейския културен контекст християнски „явявания“ и „употреби“ на граничното.

¹ Трудове като тези на Рудолф Ото (*Das Heilige*), Адам Селигман (*Ritual and Its Consequences*) и Мирча Елиаде (*The Sacred and The Profane, Rites and Symbols of Initiation, etc.*) свидетелстват именно за проявите на същински гранични елементи в различни времена и общности, най-вече религиозни, доколкото все пак подобен тип преходност изисква наличието на поне два битийни пласта и възможност за взаимодействие между тях.

Тук ще се спрем на няколко от най-основните, изграждащи гръбнака на спекулативните търсения на времето, около които израства християнската идентичност.

I. Христос. Църквата. Човекът

Средновековна Европа – и Източна, и Западна – носи уникална светогледно формираща черта, която я отличава като култура на границата, съединяваща персонализма с универсализма: тя е христоцентрична. Във фигурата на Христос се пресичат възможно най-много структурни и мисловни елементи с противоположен смислов и битиен интензитет, чието синхронизиране изгражда основата на европейския мирозглед и прониква до най-рутинните действия на средновековния човек. В него схождат времето и вечността, крайното и безкрайното, тукашното и отвъдното, плътното и безплътното, видимото и невидимото, смъртта и животът. В известен смисъл може би е правдиво да се каже, че в образа на Христос ни се явява най-съвършената реализация на идеята за същинска граница, защото в него иманентното и трансценгентното се мислят като реално единени в една действителност, която няма как да бъде определена по понятие, защото няма вид, нито род, но не може да не бъде разпозната, защото е *лице*.

Независимо от промените, които настъпват в гръкоезична и латиноезична Европа, различните акценти, които учената история или теологията поставят върху елементи от християнската доктрина², животът на човека остава насочен към спасението на душата. Входът към обновлението е само един, една е „истинната порта“³ към Възкресението – Спасителят.

Още Августин учи, че „в Христос става срещата на време и вечност“⁴, в него по двоен начин се е „изпълнило времето“, то е стигнало своята тоталност и се е обновило, затова в Христос е силата да ни „освободи от времето“ и да ни преведе към „онази вечност, където вече няма време“⁵, защото той е *от* вечността *във* времената. Христос пребивава във времето и сред променливите неща заради нас и понеже е началото както на всяко време, така и на всички неща,

² Вж. Ж. льо Гоф, *Цивилизацията на средновековния Запад*, с. 180 сл.

³ Sugerius S. Dionysii, *Liber de Rebus in Administratione sua Gestis*, MPL, v. 186, c. 1229A, cap XXVII: „Portarum quisquis attollere quaeris honorem,/ Aurum nec sumptus, operis mirare laborem./ Nobile claret/ opus, sed opus quod nobile claret, / Clarifi cet mentes ut eant per lumina vera/ Ad verum lumen, ubi **Christus Janua vera**./ Quale sit intus in his determinat aurea porta./ Mens hebes ad verum per materialia surgit,/ Et demersa prius hac visa luce resurgit”. Сrv. Ж. льо Гоф, *Цивилизацията на средновековния Запад*, с. 183: „Гийом от Сен Тиери се обръща към Христос: „О, Ти, който каза: „Аз съм вратата: който влезе през Мене, ще се спаси” [Иоан. 10:9], покажи ни къде пребивават Твоите врата, кога и кому ще ги отвориш. Домът, на който Ти си врата, това е небето, където обитава Твоят отец”.

⁴ Каприев, Г. Августин, с. 39.

⁵ Cf. Aurelius Augustinus, *In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor*, MPL, v. 35, c. 1638, tr. 31, cap. 5: „Denique ubi venit plenitudo temporis, venit et ille qui nos liberaret a tempore. Liberati enim a tempore, venturi sumus ad aeternitatem illam, ubi non est tempus”. Августин всъщност говори за „пълнота на времената“, защото във *Vulgata* текстът на Гал. 4:4 говори за plenitudo temporis: „at ubi venit plenitudo temporis misit Deus Filium suum factum ex muliere factum sub lege” [Gal. 4:4].

той всъщност става това, което сам е направил⁶, като едновременно му дава форма и го реформира, като го прави и преправя⁷. В Христос съвпадат Творецът и творението. За да се отвори онтологична възможност да бъде възстановена истинната връзка между Бог и свят, която човекът разкъсва с грехопадението, е нужен битиен посредник, който да може да изведе смъртната човешка природа до безсмъртието на самата Троица.

За да извърши това, този mediator, този Божи Посредник, трябва да бъде едновременно човек и Бог [...]. Той трябва да стане смъртен, оставайки безсмъртен, и то не за да се лиши от сили, а за да приеме слабостта на плътта и тъкмо в нея да възкръсне от мъртвите, та да не останат смъртните в постоянна смърт. [...] Като Посредник той е свещеник и жертва едновременно: той се подчинява като част на битийния ред на космоса, създаден от него, за да го спаси.⁸

Както е разделителна граница в историята, въплътеният се Син Божи е и събирателната граница на йерархията. Според Дионисий Христос реализира смислово и битийно хоризонта на йерархията – човека, „съединявайки го последни предели принизеното в нас с пребожественото в себе си“⁹. Личността на Спасителя гарантира единството на отвъдното с отсамното, „интимното обвързване на трансцендентното с иманентното“¹⁰, което позволява небесната и църковната йерархии да се мислят като всеобщ ред, въведен в света и отвеждащ над него.

Онова обаче, което остава най-характерния отпечатък върху християнската култура, е учението, че Христос е личност. Да, той е универсален принцип, възсъединяващ творението и начало-среда-и-край на всеки битиен ред, но преди всичко той е персонална задача, път, който всеки човек отделно трябва да измине, за да се спаси. Свидетелство за значимостта на това схващане е изключително разпространеното и на Изток, и на Запад учение за „живот в Христос“, защото той се мисли като самото живеене в неговата пълнота, към която всеки един поотделно се стреми, без никога да я постига докрай.

В Църквата чрез Христос се съединяват двата свята – небесният и телесният. Тя е не толкова място в този свят или място от другия свят, защото тя е в света, но не е от него. Съгласно тези характеристики Църквата лесно се разпознава като граничен топос, тъй като тя е установена в Христос и е обиталище на самия Бог¹¹, затова нейното присъствие остава мистично – тя

⁶ Cf. *ibid.*: „Magna igitur misericordia Domini nostri Iesu Christi, factum esse eum propter nos in tempore, per quem facta sunt tempora; factum esse inter omnia, per quem facta sunt omnia: factum esse quod fecit. Factus est enim quod fecerat; factus est enim homo qui hominem fecerat, ne periret quod fecerat”.

⁷ Cf. *ibid.*, MPL, v. 35, c. 1679, tr. 38, cap. 8: „[...] ego sum hominis formator et reformator, creator et recreator, factor et refactor [...]”.

⁸ Каприев, Г. *Августин*, с. 39-40.

⁹ Псевдо-Дионисий, *ЕН III*, 3, 12, 93,2; [PG 4, 149,39], бълг. прев. с. 86.

¹⁰ Каприев, Г. *Учението на Псевдо-Дионисий Ареопагит за йерархията...*, с. 63.

¹¹ Вж. Гийу, А. *Византийская цивилизация*, Екатеринбург: У-Фактория, 2005, с. 371.

действието като фундаментален битиен срез, проход към трансцендентното, понеже е внедрена в света чрез акта на Боговъплъщението, за да остане телесен вход към безтелесното съвършенство, удржайки в себе си граничната съчлененост на двата свята.¹² Църквата е сакраментално-есхатологична и персонална действителност, защото осъществява исторично-и-наисторично единство на всеки вярващ поотделно и на всички вярващи заедно в единността на битието си равнопоставяне.¹³

В „мистичното тяло на Христос“¹⁴ всички се съобщават тъкмо като лица, единяват се, без да се смесват, в едното тяло на Църквата, доколкото се причастяват като уникални личности, но това динамично свързване се възможностява от самата човешка природа, която е гранично напрегната. Човекът е съединение на телесното и духовното не просто защото е тяло и гуша, а защото е образ и подобие Божие, но и умален свят. Реализирайки своето подобие, човекът има силата да се самонагасочи и от крайната си природа да реализира безкрайно движение, каквото е блаженият живот в съзерцание.¹⁵

Стремежът към постигането на спасение белязва лишения от постоянна мобилност живот на средновековния човек като силно напрегната и екзистенциално динамична граничност. Човекът естествено се мисли като гуша-и-тяло, като смъртен-и-безсмъртен, като паднал-и-въздигнат; той мисли света като действителен-и-недействителен, видим-и-невидим, веществен-и-идеален. Човек е постоянно разкъсван между Бога и Дявола¹⁶, но и постоянно търси преодоляването на дуализма, стреми се към пресичането на границата¹⁷. Пречупеният през това удвоено стъкло мирозглед възприема парадоксалната действителност като естествена, защото това съединение е по природа, то е норма, не патология, защото гуша-и-тяло е целият човек и в тази постановка няма как да се търси каквото и да било шизофрено измерение. Тъкмо парадоксалността на вътрешното сдвояване на противоположности прави възможна лекотата, с която човекът от средните векове „обръща“ перспективата – за няколко дни йерархичният ред става карнавален и на трона наистина се възкачва магаре. Отново тази гранична двуликост му позволява да вярва, че ще се спаси, съзнавайки, че постоянно съгрешава:

Човек знае съвсем ясно кое е доброто, говори за него, чувства го; и същевременно приема, че животът е нещо различно и се нагява,

¹² Срв. Майендорф, Й. *Византийско богословие. Исторически насоки и догматически теми*. Превод от английски Бистра Рушкова. София: Гал-Ико, 1996, с. 258.

¹³ Срв. Каприев, Г. *Августин*, с. 93: „В есхатологичната обърнатост и почти присъственост на земната църква в небесната ѝ истина се примирява напрежението между настояще и бъдеще, между исторично и неисторично. [...] Емпиричната църква е сакраментална, есхатологичната – персонална общност. „Сакраментално“ за Църквата ще рече пребиваване в историчното, потъване в конкретната емпирия на историята, докато персоналното е отпадане от историята, трансцендиране.“

¹⁴ Пак там, с. 92.

¹⁵ Вж. пак там, с. 45.

¹⁶ Срв. Ж. Льо Гоф, *Цивилизацията на средновековния Запад*, с. 186.

¹⁷ Срв. Каприев, Г. *Августин*, с. 32-33; 47.

*че в края на краищата Бог ще прости.*¹⁸

Вярата в чудото стои на същия познавателен ред както знанието за природните закони и пронизва целия мисловен и чувствен свят на Средновековието¹⁹ точно както есхатологичният скелет неминуемо удържа историята²⁰, защото, ако историята е смисловата обвързаност на времената с вечността, а светът е цялост от противоположни елементи, които не подлежат на разглобяване, то човекът е микрокосмос, който постоянно трябва да удържа динамичното и правилно равновесие в себе си, за да осъществи своето уподобление. Човешката природа в настоящия си статус е екстатична, насочена към собственото си превъзможване и осъществяване едновременно, защото човек ще е истинно при себе си, когато е при Бога:

[...] душата притежава своето „е“ само при своята трансцендираност. Тя има истинно битие тогава, когато земно-човешкото пребивава като символ и израз на извънземно-Божественото. Човешкото битие е пряко зависимо от своя произход в Бога, доколкото е битие от, но то е и футуристично обусловено, съдържа в себе си „ad Deum“, има есхатологично ядро. Това задава онтологично-аксиологичния динамизъм на човешкото и на антропологията”²¹.

II. Тайнствата на Църквата и източното учение за перихорезата

Ако има елемент от християнското учение, който да прониква плътно в ежедневието и мисловния свят, да е неизменна част от кръга с проблеми, характерни за високата култура на Средновековието, и който същевременно да демонстрира усещането за двойственост на иманентното-и-трансцендентно действие на божествеността, то това е sacramentalният живот. Учението за тайнствата на Църквата и неговото разгръщане в течение на европейската богословска и философска история изгражда не само основата на християнската доктрина като такава, но и на живота на всеки християнин, независимо от това в коя част на картата на християнския свят се намира той.

Литургичният цикъл оразмерява живота на средновековния човек – годината е литургичният кръг на свещената история и на светците – това е времето, което постоянно напомня, че над променливото стои нещо непроменимо, което

¹⁸ Cf. U. Eco, *Kunst...*, S. 188-189: „Das Mittelalter ist eine Kultur, in der man Grausamkeit, Luxus und Gottlosigkeit zum öffentlichen Schauspiel macht und in der man gleichzeitig nach einem frommen Ritual lebt, fest an Gott, seine Belohnungen und Strafen glaubt und den moralischen Idealen, denen man zuwiderhandelt, ohne die geringsten Bedenken und in aller Unschuld anhängt“.

¹⁹ Чудото е „съществен, смислозадаващ за цялата средновековна култура символ“, Бояджиев, Ц. Съдбата – случаят - чудото, с. 119.

²⁰ Срв. Каприев, Г. *Августин*, с. 104. „[...] историята не е просто прояснен исторически разказ, тя е напрежение между антропология и есхатология. Тъкмо в името на идващото спасение следва щателно да се изчисляват времената...“.

²¹ Пак там, с. 17.

го удържа и от което се определя.²² Свещеният календар ориентира всички елементи от ежедневието, включително в сфери, на пръв поглед напълно откъснати от религиозния живот, като икономиката.²³

Както на Запад²⁴, така и на Изток, във Византия²⁵, богослужението инкорпорира всички най-изкусни елементи на занаятите и мисълта, на които средновековният човек е способен – цялата функционалност и символика на художествения, музикалния, архитектурния и словесен образ всъщност се организират около литургията и нейните тайнства и се изменят съгласно промените в тяхната интерпретация.²⁶ За „охраняването“²⁷ на свещеното пространство на литургичния живот в неговата мяра се изработва сложна система от молитвени и празнични практики, която започва от часовете на деня и се разгръща до годишния цикъл.²⁸ Още в началните години на средновековното християнство центърът на богослужението е литургията и най-вече евхаристийният канон, като това е най-често изпълняваният литургичен акт, за чието изпълнение в началото дори не е необходимо свято място или храм, тъй като свещеноедействието се заключава в самия акт, в който вярващите общуват с Бога чрез словото на Евангелието и непосредствено в тайнството на причастието.²⁹

На нивото на спекулативната теология проблемът за тайнствата присъства на практика у всеки голям автор. Съществена за разглеждането на тайнства-

²² Срв. Ж. льо Гоф, *Цивилизацията на средновековния Запад*, с. 214 и 207: „Всяка година литургията кара християните отново да преживеят преминалата през хилядолетията свещена История. Магическото съзнание превръща миналото в настояще”.

²³ Самият литургичен календар е свързан с природното време, на което в крайна сметка се подчиняват всички човешки дейности през Средните векове, когато хората са силно зависими от природата, вж. пак там, с. 215-217.

²⁴ За свързаността на символизма с литургията на Запад вж. Ж. льо Гоф, *Цивилизацията на средновековния Запад*, с. 381; E MÅLE, *The Gothic Image*, pp. 7-15; 169-170; RA SCOTT, *The Gothic enterprise*, pp. 88-89; 147 ff.

²⁵ Подробно за символността и образността на източната литургия вж. Schellewald, B. 'Vom Unsichtbaren zum Sichtbaren: Liturgisches Zeremoniell und Bild in Byzanz im 11. und 12. Jahrhundert', in *Riten, Gesten, Zeremonien Gesellschaftliche Symbolik in Mittelalter und Früher Neuzeit*, E Bierende, S Bretfeld und K Oschema (Hrsg.), Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2008, SS. 142-166. Вж. също А. Гийу, *Византийская цивилизация*, с. 374-375.

²⁶ Cf. AE Nichols, *Seeable Signs: The Iconography of the Seven Sacraments (1350-1544)*, The Boydell Press, Woodbridge, 1994, p.169; 190-191: „In one sense the primary source for the iconography of the sacraments is the liturgy itself. However, the liturgy in the middle ages was not static. Rites for some sacraments, in particular orders, underwent significant changes, and ceremonies for others varied with locality. Thus a uniform iconography could hardly be expected if artists relied only on their own observations of the sacrament. Furthermore, the rites of individual sacraments were many and complex and susceptible to different emphases”.

²⁷ Cf. RA Scott, *The Gothic enterprise*, pp. 163 ff.

²⁸ Cf. *ibid.*, pp. 165: „Liturgy comprised daily, weekly, seasonal, and annual cycles of worship engaged in by the canons of a cathedral community. Enactment of liturgy took place each day of the year and demanded the energies of chapter members during most of their waking hours and even into the night. Each day was organized into a sequence of eight prayer services termed the Divine Office; the core of each service was a recitation from the Book of Psalms, and all 150 psalms were sung in their entirety over the course of a week. Alongside the Divine Office was the Mass, which each appointed member of the cathedral community was obliged to celebrate every day. Overlying this principal cycle of daily prayer were supplementary liturgical observances, including special psalms, a daily office of the dead, and a daily little office of the Virgin, not to mention the annual cycle of liturgical seasons and feast days”.

²⁹ Литургията на практика е изградена като „разговор” на народа с Бога. Cf. A. Angenendt, 'Sacrifice, gifts, and prayers in Latin Christianity', in TFX Noble and JMH. Smith (eds.) *The Cambridge history of Christianity: Early medieval Christianities*, с. 600–с. 1100, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 454 ff

та е именно тяхната несимволичност. Сакраментите, както вече споменахме, говорейки за Августин, са знаци, които имат действително въздействие върху човешката гуша и проправят път към обновлението и спасението чрез саможертвата на Христос. Тайнствата следователно са винаги някакви граници, правещи възможно божественото въздействие върху човешката гуша.

Тома от Аквино определя тайнствата като знаци и инструменти, през които протича Божествената спасителна сила и се установява в човека под формата на печат на благодатта³⁰, защото Бог се явява първата действаща причина, а не инкорпорира самото тайнство.³¹ Тайнството може да служи като инструмент за силата на Бога, но също така и като образец за разпознаването на целта на човешкия живот.³² Забележителното при същността на тайнството е характерът му на онова-чрез-което-преминава Божественото действие, а не на причиняващо самата благодат, защото то няма силата от себе си, а само я провежда, като осигурява формата, която е край и граница (*finis et terminus*), на нашето осветяване, осигурена от точно определени вещи и слова, съставляващи материята и формата на тайнствата, от които се нуждае човешката природа, за да ги възприеме.³³

Действието на силата през тайнствата не зависи от човешката воля, защото първата действителна причина не подлежи на никакъв тип въздействие и дефект от нещо, различно от себе си, но отпечатването на благодатта зависи от начина, по който човек ще използва инструменталната сила на благодатта в печата, който трябва да приеме³⁴, тъй като „силата на Христа се съчетава с нас чрез вярата“³⁵. Тайнството следователно е гранично означение и действителност на нашето осветяване, съединяващо видимата материя, до която имаме пряк досег, с невидимата сила, която получаваме посредством това свърхестествено съединение на крайно и безкрайно, като ни позволява да видим невидимото:

[...] тайнство в собствения смисъл на думата се нарича това, което трябва да обозначи нашето осветяване. Тук могат да бъдат разглеждани три неща: самата причина за осветяването ни, която е Христовото страдание; формата на нашето осветяване, състояща се в благодатта и добродетелите; и крайната цел на осветяването ни, която е вечният живот. Всички тези неща

³⁰ Cf. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, III^a q. 62 a. 5. [Всички български цитати са дадени според: Тома от Аквино, *Сума на теологията*, част III, превод от латински Цочо Бояджиев, София: Изток-Запад, 2012.]

³¹ Вж. Тома от Аквино. *Сума на теологията*. Част III, въпр. 62, разд. 5, отг.: „Основна действаща причина за благодатта обаче е сам Бог, към когото човековостта на Христа се съотнася като свързан инструмент, а тайнството – като отделен. Затова спасителната сила трябва да се разпространява от божествеността на Христа през човековостта му към самите тайнства“.

³² Срв. пак там, 62, разд. 5, на първ.: „Словото, което в началото било при Бога, оживотворява душите като основно действащо: а плътта му и сторените с нея тайни съдействуват инструментално за живота на душата. А за живота на тялото съдействуват не само инструментално, ами донякъде и като образец, както беше казано по-горе.“

³³ Cf. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*. III^a q. 60 a. 7 co.

³⁴ Cf. *ibid.*, III^a q. 64 a. 1 co.

³⁵ *Ibid.*, q. 62 a. 5 ad 2: „Et ideo *virtus Christi copulatur nobis per fidem.*“.

са обозначаващи чрез тайнствата. Затова тайнството е знак, който и напомня за случилото се преди, сиреч страданието на Христа; и показва какво се случва в нас благодарение на Христовото страдание, сиреч благодатта; и прогнозира, сиреч предизвестява бъдещата слава.

Показателно в този смисъл е динамичното разбиране за тайнствата – те никога не са самите предмети, които участват в литургията, а са действията, извършвани от свещеника и мирянина. Така кръщението всъщност е не водата, а самото умиване, тъй като „освещаването е налице там, където се извършва тайнството”³⁶ и мистичният преход е винаги актуален, той никога не може да се мисли във възможност. Границата е винаги актуална, тя в някакъв смисъл съвпада с действието си, тъй като иначе е трудно разпознаваема, понеже няма понятиенно определение, както тайнството винаги не само обозначава (*significo*), но и върши (*efficio*) нещо.³⁷

Ако кръщението е порта към тайнствата, то „причастяването е нещо като завършек на духовния живот и цел на всички тайнства”.³⁸ За цялото християнство евхаристията е централното тайнство, изразяващо в пълната идея за актуалното, конкретно присъствие на трансцендентното в света, защото то не просто обозначава божествената сила, а чрез него се извършва проникване на самата божествена сила в телесния предмет и после в душата на вярващия³⁹, като в това действие се при-част-ява всеки християнин поотделно и цялата общност заедно.⁴⁰ Причастието следователно носи всички характеристики на границата и изявява граничността *par excellence* – то е завършекът на всички тайнства, „в които е причастна силата на Христос” (*in quibus virtus Christi participatur*), понеже в него се съдържа реално самият Христос (*hoc sacramentum, quod ipsum Christum realiter continet*)⁴¹, при това целият (*totus*)⁴², като причастяването става чрез неговите истински кръв и тяло, което е възможно чрез Въплъщението, гарантиращо реалната съвместеност (*concomitantia*) на божественото и човешкото по природа:

³⁶ Cf. *ibid.*, III^a q. 66 a. 1 co. Срв. също въпр. 75, разд. 1, на 2: „А невидимо във вида на това тайнство тялото му е навсякъде, където въпросното тайнство се извършва”.

³⁷ Cf. *ibid.*, III^a q. 71 a. 3 co.

³⁸ Cf. *ibid.*, III^a q. 73 a. 3 co.

³⁹ Cf. J. Maritain and M. Morris, *Sign and Symbol*, pp. 4: „We know that for Catholics the supreme sacrament is the sacrament of the Eucharist. In his study of the Symbol (1887) quoted by Warburg,¹ Friedrich Theodor Vischer sought in this sacrament an eminent example of one of the poles which his theory attributes to the symbol. Actually, however, what we have here is in no sense an example of the identity of the sign and the thing signified. **The sacred words „this is my body” in no way state an identity, they bring about (as instrumental cause) a change (transsubstantiation).** Far from resting on an identity between the sign and the thing signified, the sacrament of the Eucharist adds to the relation of sign to thing signified that of cause to effect, and presupposes the intervention of the First Cause to produce the most radical change which can possibly be conceived, a change reaching the being itself as such”. Тайнството евхаристия на Запад има много интересна образност от края на XIII до XV в., която се стреми да улови трансцендентния и знаковия характер на извършващото се – вж. AM Caron, ‘The Continuum of Time and Eternity in the *Liber specialis gratiae* of Mechtild of Hackeborn (1241–99)’, in G Jaritz and G Moreno-Riaño (eds.) *Time and eternity: the medieval discourse*, Turnhout, Brepols, 2003, pp. 256 ff.

⁴⁰ Вж. Псевдо-Дионисий Ареопагит, *НИ*, III, 79, с. 75.

⁴¹ Cf. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* III^a q. 66 a. 1 co.

⁴² *Ibid.*, III^a q. 76 a. 1 co.

И тъй като вярата е за невидимото, както Христос невидимо ни показва божествеността си, така по невидим начин ни показва и плътта си в това тайнство.⁴³

*[...] съгласно католическата вяра е изцяло необходимо да изповядваме, щото в това тайнство е целият Христос. Трябва да се знае обаче, че нещо от Христа е в това тайнство по два начина: от една страна, поради силата на тайнството; от друга страна, поради **съвместеност по природа**. [...] доколкото преобразуването на хляба и виното не завършва при божествеността или душата на Христа, то те не са във въпросното тайнство по силата на самото тайнство, ами поради **реалната им съвместеност**. Защото божествеността никога не изоставя приетото тяло и поради това навсякъде, където е тялото, непременно е и неговата божественост. Затова в това тайнство по необходимост се съдържа божествеността на Христа, придружаваща неговото тяло.⁴⁴*

Централното гранично действие е пресъществяването на даровете, което се извършва чрез осветяване на хляба и виното. Тома изразява приетото в латинското богословие положение⁴⁵, че пресъществяването се изразява в промяна на самата субстанция (*conversio substantialis*)⁴⁶ на хляба и виното, които запазват чудоедно акциденталните си свойства.⁴⁷ Промяната настъпва мигновено (*instantaneus*) в два **крайни** предмета „с **безкрайната** Божия сила” (*Dei virtute infinita*).⁴⁸

По подобен начин⁴⁹ се разбира граничното действие на Църквата и тайнствата на Изток, но там сме свидетели на изработването на особено динамично понятие, което притежава характеристиките на философската същинска граница, затова ще се спрем накратко върху византийския подход спрямо тайнствата на Църквата и Христос през понятието *перихореза*.

Както Църквата, така и литургичността на Изток се промислят и изказват в термините на силата (*δύναμις*) и енергията (*ἐνέργεια*). Според Максим Исповедник (ок. 580–662) – автор, който задава в голяма степен методологическата

⁴³ Cf. *ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*, III^a q. 76 a. 1 ad 1

⁴⁵ Каприев, Г. „Дебатът за причастието в латинското Средновековие и неговата несъизмеримост с източната традиция”, в Бояджиев, Ц., О. Георгиев, Г. Каприев, А. Шпеер (изд.) Архив за Средновековна философия и култура, Свитък VIII, София, 2002, с. 29

⁴⁶ Cf. Thomas Aquinas, *Summa theologiae* III^a q. 75 a. 4 ad 1.

⁴⁷ Cf. *ibid.*, III^a q. 75 a. 5 со.

⁴⁸ *Ibid.*, III^a q. 75 a. 7 со.

⁴⁹ Тук се изхожда от заявената още в началото на изследването позиция, че на база на граничните проблеми отделни културни модуси могат съвсем успешно да бъдат сравнявани, като се взима за основа същината на проблема или проблемното поле и се разграничават начините за неговото поставяне и решаване.

перспектива на източното философстване⁵⁰ – Църквата е „разпределителят на освещаващите енергии на Св. Дух“, защото в нея „Синът дава това, което Сам той е по природа, като енергии и благодатни дарове на Св. Дух“⁵¹ и обожаващата благодат се дарява чрез Сина в Духа (ἐν Πνεύματι)⁵², т.е. тя е преди всичко дарителят на спасителните енергии. Разбира се, съгласно с иерархичния принцип на действие, наследен от Псевдо-Дионисий, чрез Църквата Христос дарява благодат еднакво, а Духът се „обръща към всяко лице различно с оглед неговия личен начин на живот, вяра, добродетел, съвършенство и любов“⁵³, за да се установи синергия между харизмите на Духа и свободната воля на личността. Граничното съчленяване на Църквата се мисли през нейната ипостас, която предотвратява разпадането ѝ на различаващите се, но причастни членове:

Тя [Църквата] е отново една ипостас, без да се разделя заедно с частите си поради различието помежду им, [...] показва ги като тъждество помежду им и явява едната във връзката ѝ с другата като такава, каквато е другата сама по себе си. [...] корабът, съобразно възможността си, е олтар поради възприемането докрай на мистагогията при свещеноедействието. И обратно, олтарът, който според действителността на присъщата му мистагогия има първенство, е кораб. Чрез двете си части Църквата остава една и съща. По същия начин и целият свят на съществуващото [...] се разделя на умовъзприемаем свят [...] и на тукашен телесен и сетивен [...]. Той някак съществува като друга, неръкотворна Църква и мъдро се открива чрез [...] ръкотворната⁵⁴.

Църквата е граница, като образ (εἰκών, τύπος) тя е „мистагогия и есхатологичен вход на тайната Божия в света. Тя е въипостасеният възел на Божественото присъствие в света и на света в Бога. [...] Църквата е в света, но не е от порядъка на представените в него природи“⁵⁵. Следователно тук отново се повтаря положението, че тя не е тварна субстанция и не е от порядъка на света, поради което битието ѝ не е символно и характерът на литургийното преображение не е алегоричен.⁵⁶

Акцентът, който Максим и повечето византийски философи след него поставят в своето богосмислие, е върху *самата действителност*, върху акта на единението на иманентното и трансцендентното, не толкова върху възходжането на едното към другото. Диалектиката на това единение се мисли не най-вече през силата (*virtus*), както е на Запад, а много повече през енергията

⁵⁰ Срв. Каприев, Г. *Максим Изповедник. Въведение в мисловната му система*. София: Изток-Запад, 2010, с. 21.

⁵¹ Пак там, с. 219-220.

⁵² Вж. Каприев, Г. *Византийска философия*. Второ допълнено издание. София: Изток-Запад, 2011, с. 129.

⁵³ Каприев, Г. *Максим Изповедник*, с. 220: „Чрез Църквата даровете са за всички членове и съобразно техните лични различия“.

⁵⁴ Максим Изповедник, 'Мистагогия', в Р. Стефанов (ред.), *Изборник*, Омофор, 2001, с. 160.

⁵⁵ Каприев, Г. *Византийска философия*, с. 130.

⁵⁶ Срв. пак там.

(ἐνέργεια). В тази посока за нас най-важно е понятието, което Максим въвежда първоначално във връзка с гебата за двете воли и енергии – *перихореза* (περιχώρησις).⁵⁷ Ако Христос наистина е изцяло човек и изцяло Бог, то в него трябва в пълнота да присъстват логосите и на двете природи – човешката и божествената⁵⁸, а те следва по някакъв начин да се съвместяват в ипостасата на Христос, без да се смесват. Максим първоначално говори за взаимен обмен (ἀντίδοσις) между природите⁵⁹, а след това обяснява този обмен чрез перихорезата помежду им:

[...] Взаимодействие съществува не при едно, а между две и нееднакви неща. Във взаимовръзката си природните свойства на всяка една от двете части на Христа са станали свойства на другата в тайнственото и неизречимо единение, без никакво общо сливане и смесване на едната част с другата по отношение на природния логос.⁶⁰

[...] И нито някой е двама поради това, че е присъщо на природите му да действа по два начина; нито поради това, че действащият е един, се смесват движенията, които са същностно заложени в природите му. По същия начин в изреченото слово виждаме и вложения в речта смисъл, и речта, която е в основата на смисъла, и тяхната цялостна взаимосвързаност и взаимопроникване. И нито поради различеността им се въвежда различие на лицата, нито поради пълното им съединение – тяхното сливане⁶¹.

Граничен е следователно начинът (τρόπος) на логосното единение на природите и той е уникален, присъства единствено в Христос, като утърва двата екстремума, без да ги „снима“, и всъщност „обозначава мистерията на божественото въплъщение“⁶². За перихорезата следователно е характерно, че двете природи се проникват взаимно, без природните им свойства и енергии да се сливат и да образуват трети енергии или трета природа, нито едната природа да поглъща и преобразува другата⁶³, тъй като целият граничен обмен протича на нивото на енергиите.

Понятието *перихореза* се използва в различни контексти преди и след Максим,

⁵⁷ Георги Каприев го превежда като „взаимообщение“ или „взаимно проникване“. Тук ще използваме транслитерирания на кирилица вариант.

⁵⁸ Вж. Максим Изповедник. *Диспут с Пир*. Превод от гръцки Яна Букова. София: Лик, 2002, с. 42 и сл.: „Бог Вседържител, ставайки човек, не промени логоса на човешката природа (защото ако не притежаваше цялостен във всичко и непокътнат логоса на природата ни, нямаше вече да е човек), а промени начина, тоест зачатиято чрез семе и раждането чрез развала. [...] Христос е желал и е действал и с двете си природи за нашето спасение“.

⁵⁹ Срв. Каприев, Г. *Максим Изповедник*, с. 209: „В същия смисъл Максим използва и израза „ἀντίδοσις ἰδιωμάτων“, обмен на свойства или особености. Той трябва да изрази факта, че не става дума просто за атрибутиране на свойствата на двете природи към едната ипостас, а за един действителен обмен между природите и техните свойства, за координация на човешките и божествените енергии“.

⁶⁰ Максим Изповедник. *Диспут с Пир*, с. 21.

⁶¹ Пак там, с. 58.

⁶² Каприев, Г. *Максим Изповедник*, с. 211.

⁶³ Срв. Каприев, Г. *Максим Изповедник*, с. 208-209.

но авторът, у когото то придобива „функцията на универсален обяснителен механизъм“⁶⁴, е Иоан Дамаскин (ок. 676–749). Тук граничният смисъл на понятието се запазва – природите в Христос остават неслитно и неразделно единени в едната ипостас, различни без различие.⁶⁵ Христовата гуша се обогатява с божественото знание, а плътта, „без да губи природните си свойства, се обогатява с божествените енергии: съхранявайки смъртността си, тя става животворяща. Дамаскин го уточнява, че проникването на двете природи „принадлежи собствено на божествената природа, защото тя преминава и прониква през всичко, а през нея нищо не прониква“.⁶⁶

Иоан Дамаскин включва понятието *перихореза* при философското обговаряне на антропологията и по-специално на проблема за несмесеното съвместяване на душата и тялото в човека⁶⁷, а също така систематично⁶⁸ го използва в триагологичен контекст по повод на христологичната употреба:

*И по същия начин, както трите ипостаси на Троицата, [са] неслитно съединени и неразделно разделени и изброими, а тяхното число не причинява у тях нито различие, нито разделение, нито отчуждение (понеже ние знаем единия Бог, Отец, Син и Свети Дух), по същия начин Христовите природи, които на свой ред са единени, [но] без никакво смесване, и макар да се **проникват взаимно**, не допускат преминаване и преобразуване на едната в другата.⁶⁹*

Перихорезата на ипостасите се основава на единосъщията на Бога, следователно те са единни според същностните си свойства, тоест помежду им не съществува разделение по воля, сила и енергия, но ипостасните им свойства се запазват несмесени.⁷⁰

Преображението (*μεταβολή*) на гаровете в евхаристията и действителността на причастяването също се мислят през взаимното проникване на същностните енергии както у Максим⁷¹, така и у Дамаскин. В контекста на византийската философска мисъл всички тайнства също са безусловно действителни, „те са сакрални действия, в които невидимата благодат Божия се съединява с вярващите, при което *gratia* (χάρις) бива разбрана като силата (δύναμις) на Св. Дух, който снизхожда над хората и се възприема от тях“⁷². Доколкото тайнството е вход и действие на общението с божествените енергии, то

⁶⁴ Каприев, Г. *Византийска философия*, с. 195.

⁶⁵ Cf. Ioannes Damascenus. *Expositio Accurata Fidei Orthodoxae* (= FO), lib. III, cap. 3 [MPG, v. 94, с. 988-993]; cap. 8 [с. 1014].

⁶⁶ Каприев, Г. *Византийска философия*, с. 19. Cf. A Louth, *St John Damascene: tradition and originality in Byzantine theology*, Oxford – New York, Oxford University Press, 2002, pp. 160-162. Cf. IOANNES DAMASCENUS, FO, lib. III, cap. 7 [MPG, v. 94, с. 1008-1011].

⁶⁷ Вж. Каприев, Г. *Византийска философия*, с. 195.

⁶⁸ Вж. пак там, с. 182.

⁶⁹ Ioannes Damascenus, FO, lib. III, cap. 5 [MPG, v. 94, с. 1002], [прев. от лат. мой – ГД].

⁷⁰ Cf. *ibid.*, FO, lib. I, cap. 8 [MPG, v. 94, с. 807-834]. Подробно вж. Г. КАПРИЕВ, *Византийска философия*, с. 182-283. Cf. A Louth, *St John Damascene*, pp. 104; 112-115.

⁷¹ Вж. Каприев, Г. *Максим Исповедник*, с. 223-224.

⁷² Каприев, Г. *Дебатът за причастията...*, с. 32.

и в евхаристията имаме напълно действително обожение (θέωσις) – „единение и причастност в Божествеността“, което Дамаскин отново премисля през понятието *перихореза*, като „обмяна на свойства между Божествеността и човешкостта“, а самото преображение на даровете става въз основата на приетата и обожена в Христовата ипостас човешка природа. Сакраменталната действителност следователно се осигурява именно чрез гранично удържане на Божествеността в телесността на Христос, която е обожена вече веднъж чрез граничната *перихореза* на природите в ипостасата му.⁷³ Тук отново се настоява, че самият Христос присъства действително в причастие, само че не става дума за трансубстанциация при хляба и виното, а за енергийно взаимопроникване, запазващо едновременно същностните енергии на даровете и на Божествеността, което преображение е истинно, но умонепостижимо.⁷⁴ Чрез причастие всеки човек поотделно бива истинно, а не образно съ-единен в тялото Христово⁷⁵ и обожен чрез присъствието на нетварната Божия енергия⁷⁶, като в този акт той напълно запазва персоналността си, както Христос запазва своята. Наистина, това единение е релационно (ένωσις σχετική), не природно (ένωσις φυσική), както е в Христос⁷⁷, но е също толкова истинно причастяване към енергията на божествения живот, тъй като посредством него се осъществява „действителен контакт със същностните енергии на Бога, човек приема Бога изцяло и по този начин бива обожен. Единението в евхаристията се осъществява не по същност, нито по ипостас, а по енергия, в която енергия актуално присъстващ е целият Бог“.⁷⁸ Евхаристията е границата, която действа безостатъчно, тя е колкото входът⁷⁹, толкова и вхождането (преображението), и самото постигане (обоженето).

Перихорезата следователно е продуктивен обяснителен принцип, който на практика успява да работи в различни гранични ситуации, като единяване на повече от една природа в ипостас и на повече от една ипостас в природа. Това, разбира се, е възможно благодарение на енергийния ракурс, в който са положени и разгледани всички проблемни полета на гранично взаимодействие крайно-безкрайно, приемащо-проникващо и пр.

⁷³ Срв. Каприев, Г. *Византийска философия*, с. 206: „Хлябът и виното са не образ на плътта и кръвта Христови, а самото обожено тяло на Господа, което не е от същата природа като Божествеността. [...] Иоан Дамаскин настоява, че в причастие тялото е действително единено с Божествеността, но не така, че възнеслото се тяло слиза от небесата, а като хлябът и виното стават чрез действието на Св. Дух тяло и кръв Божии“.

⁷⁴ Вж. пак там.

⁷⁵ Cf. A. Louth, *St John Damascene*, pp. 183-184: „The Eucharistic body is 'the body truly united to divinity, that which came from the holy Virgin, not that the body that was taken up comes down from heaven, but that the bread itself and the wine are changed into the Body and Blood of God' (Expos. 86. 94-6). [...] John goes on to reject the idea (that was to be dear to the iconoclasts) that the Eucharistic bread and wine are a *typos* of the Body and Blood of Christ: they are the 'deified body of the Lord itself' (Expos. 86. 115). [...] The Eucharist is also called 'participation' (*metélépsis*), because through it we participate in the divinity of Christ, and 'communion' (*koinōnia*), because 'through it we have communion with Christ and partake in his flesh and his divinity, and have communion and are united with one another through it. For since we partake of one bread, we all become one body and one blood of Christ and members of each other, having become con-corporate with Christ' (Expos. 86. 168-72).

⁷⁶ Срв. пак там.

⁷⁷ Каприев, Г. *Дебатът за причастие...*, с. 35.

⁷⁸ Пак там, с. 33.

⁷⁹ Вж. Майендорф, Й. *Византийско богословие*, с. 257: „[...] моментът и мястото, в които обожената човешка природа на Христос става наша“.

Независимо от различната модулация на философските разглеждания и в гръкоезичното, и в латиноезичното християнство граничната проблематика може лесно да бъде разпозната и на много места да бъдат установени пресечни точки тъкмо по отношение на тези полета, които изискват обговаряне на заложената догматика, като например неалегорично тълкуване на тайнствата и по-специално действителното присъствие на Христос в даровете и обожението на причастилия се.

Проф. д-р Владимир Граев преподава теория на религията в специалност „Културология“ на Софийския университет „Св. Климент Охридски“ и философия на религията в НБУ. От 2001 до 2006 г. е посланик на България при Светия престол и Малтийския орден. Автор е на книгите *Прекъсването на пътя* (2000), *Политика и спасение* (2005), *Между абсолютното тайнство и нищото* (2007), *Това не е религия* (2013).

Владимир Граев

NUNC DIMITTIS¹

*Старостта е нощна страница: земята
и е скрита, вече открива само небето.*

Шатобриан, Животът на Рансе

На 11 февруари 2013 г. папа Бенедикт XVI съобщи на латински език на събралите се на консисториум кардинали, че е „достигнал до сигурността, че поради напредналата си възраст няма повече сили да упражнява, както следва, Петровото служение“. Вестта изуми нищо неподозиращите кардинали като „гръм от ясно небе“².

Папата обясни изненадващото си решение по следния начин: „В днешния обхват от бързи промени и движен от въпроси с голямо значение за живота на вярата свят за управлението на кораба на свети Петър и възвестяването на Евангелието е нужна сила на здравето и на гушата, сила, а тя през последните месеци до такава степен изтля в мен, че съм длъжен да призная, че съм неспособен да се справям добре с повереното ми служение“. Като мотиви за оттеглянето си той посочи шеметно променящия се глобален свят, който изглежда напълно безразличен към ценностите на трансцендентното, и личната си невъзможност поради възрастта и отслабването на силите да бъде онзи Бенедикт, от когото Църквата и светът днес се нуждаят³.

Така изборът на папа Франциск бе наложен не от смъртта, а от личното решение на неговия предшественик, който сам, по своя воля, без външна принуда и натиск се отказа от върховната власт, която има Римският епископ над Ка-

¹ „Сега отпускаш“ (лат.), първи думи от песента на стареца Симеон (Лук. 2:29-32), която св. Бенедикт включва в последното богослужение, с което завършва денят.

² Думи на кардинал Анджело Содано, доайен на Кардиналския колегиум.

³ С избора на името Бенедикт при избирането му за папа Йозеф Ратцингер ясно показа, че иска да продължи делото на св. Бенедикт, основателя на Западното монашество, успяло да съхрани християнската вяра и античната култура през тъмните векове след падането на Римската империя.

толическата църква. Изключителността на тази оставка само се усилва от липсата на традиция и наличието на един-единствен прецедент на доброволно оттегляне от престола на Римския епископ в цялата история на Католическата църква. А истински изключителното винаги привлича и безпокои, то вълнува и дестабилизира, предизвиква множество противоречиви реакции и коментари и същевременно надхвърля всички тях. Отказът от властта на папа Бенедикт XVI е съвършено личен акт с огромно въздействие върху най-старата институция в света, който дълбоко засяга един изконен възглед за отношението между духовно и политическо. Решение, което изисква разбиране и същевременно обезсърчава всеки опит за лесно обяснение.

Оставката на папата несъмнено влиза в категорията на онези „знаци на времето“, които са пред нас и очакват да открием в тях проявлението на Духа. Какво иска да каже Бог на Католическата църква и света сега, в началото на третото хилядолетие, с този нечуван и изненадващ жест на един върховен пастир, който се отказва да води повереното му стаго, за да стане единствено човек на молитвата и мълчанието?

I

Вече две хиляди години Римският епископ вижда разцветта и упадъка на империи и велики сили, свидетел е на всички революции и реформации, реставрации и ренесанси. Схващан като израз на вечността във времето, неговата фигура се откроява на фона на дългото време на историята, а не на злободневната хроника. Затова и актът за абдикация на 265-ият папа може да бъде схванат само, изхождайки от тази тъй дълга традиция, която той прекъсва.

От всички предшественици на Бенедикт XVI, преди него единствено папа Целестин V е заявил, че слиза по своя воля от престола на свети Петър⁴. Как се е стигнало готам?

През 1294 г. папският престол стоял повече от две години празен и кардиналите не можели да се разберат кой от тях да стане папа. Намереното накрая решение било да изберат за папа възрастния отшелник Пиетро от Мороне⁵, който бил известен като най-чистия и свят човек на своето време. Трима епископи едва се качили до планинския връх, където той живеел, за да му съобщат за избора. Отначало Пиетро отказвал, но след дълги увещания накрая приел за благо на Църквата и станал папа под името Целестин V. Той обаче бил съвършено чужд на всяка власт, пък и напълно неподготвен за интригите в Курията и твърде бързо осъзнал, че е неспособен да управлява. Още на 8 декември 1294, по-малко

⁴ Другите папи, отказали се, ала не по своя воля, от престола на Римския епископ, са Климент I (97) и Понциан (235), изпратени в изгнание при преследванията срещу християните; Силверий (537), свален по настояването на византийската императрица Теодора; Бенедикт IX (1045), тъмен случай в тъмни времена, избран още като юноша за папа, той водел скандално разпасан живот, който довел до свалянето му от престола; Григорий XII (1415) бил принуден да абдикира на Констанския събор, за да се сложи край на Голямата схизма, когато имало едновременно папи в Рим и Авиньон.

⁵ За живота на Целестин V (1209–1296) и неговия „голям отказ“ виж Golinelli, Paolo. *Celestino V. Milano: Mursia, 2006.*

от четири месеца след интронизацията, папа Целестин свикал кардиналите на консисториум и им заявил, че иска да се оттегли. Твърдо решен да се оттегли⁶, той ги събрал отново на 13 декември и им прочел вулата за своята абдикация:

„Аз Целестин V, папа, виждайки, че както поради невежеството и старческата си немощ, така и поради злонамереността на хората съм неспособен за това служение, се отказвам изрично от трона и достойнството, тежестта и честта, които то носи, за да се върна към утешението на предишния си съзерцателен живот, като оставям на Светия кардиналски колегиум да избере според каноничните закони нов пастир на Вселенската църква, на когото обещавам пълно послушание”.

После папа Целестин станал от трона, оставил жезъла, свалил палиума от раменете си, пръстена от ръката си, тиарата от главата си и я сложил на земята, съблякъл папските одежди, облякъл сивото си монашеско расо и седнал на най-ниското стъпало пред трона. Искал да се върне в отшелническата си килия, ала Бонифаций VIII, следващият папа, не му разрешил и за по-сигурно го затворил в семейната си крепост, където Пиетро от Мороне умрял на 19 май 1296 г. Бил провъзгласен за светец още през 1313 г., с което именно той, отказалият се от престола на свети Петър, станал единственият канонизиран през Средновековието папа⁷. Независимо от това обаче той е поставен от Данте в Първия кръг на Ада, този на малодушните, с което гениалният поет свърза завинаги името на папа Целестин с направения от него „голям отказ“ (*il gran rifiuto*)⁸.

Видно е, че няма пряко съответствие между грамата на измъкнатия някога от килията му и направен папа пряко волята му стар отшелник и оттеглянето на Бенедикт XVI, чието избиране за папа през 2005 г. бе напълно в логиката на папската институция⁹. При все това има известни прилики, при това съзнателно търсени от папа Ратцингер. Така още през 2009 г. той остави получения при интронизацията палиум¹⁰ на гроба на свети Целестин, многозначителен жест на символична връзка между двамата папи, който показва, че оттеглянето е било отдавна обмисляно и навярно дори решено. Бенедикт XVI също като Целестин V избра да съобщи за оставката си пред свиканите на консисториум кардинали. Сходни по същество са и мотивите на двамата папи: отслабналите с възрастта способности, признанието на собственото безсилие и немощ пред външния свят. И двамата заявяват, че желаят да се оттеглят в уединен съзерцателен живот. Така монашеската гуховност на самоотричане и отшелничество галеч

⁶ Върху решението на Целестин са оказали влияние и тогавашният неаполитански крал Карл II, и особено кардинал Бенедето Каетани, който вече съзирал отворен за себе си пътя към папския престол, и действително, само няколко дена след абдикацията на Целестин той бил избран без проблеми за Римски епископ под името Бонифаций VIII.

⁷ Легендата за светия човек, който става папа, опитва се да реформира Църквата и се отказва от папския престол, за да завърши живота си в отшелничество. Интересно е да се отбележи също, че въпросът за оттеглянето на папата е в центъра на *Книгата на Еваст и Бланкерна* (1284, големия средновековен роман на Рамон Лул (1232–1315).

⁸ Данте, Ад, 3, 58-60.

⁹ Кардинал Йозеф Ратцингер в продължение на четвърт век ръководеше Конгрегацията за защита на вярата и в последните години от понтификата на папа Йоан-Павел II бе доайен на Кардиналския колегиум.

¹⁰ Палиумът, тясна лента от бяла вълна с избродирани черни или червени кръстове, е символ на пастирското служение на Римския епископ (срв. с притчата за Добър пастир, Мат. 18:12).

от света, която кара папа Целестин да направи своя „голям отказ“, дава отпращани точки и за осмислянето на решението на папа Бенедикт като желание за откъсване от бремето на властта и суетата на света и подготовка за смъртта. И двамата папи накрая тържествено обявяват пълно послушание на новия папа.

Има, разбира се, и съществени разлики. Целестин V дълго обсъжда с кардиналите своето решение, докато Бенедикт XVI им го обяви като свършен факт. Веднъж обявено, решението на папа Целестин влиза в сила незабавно, докато това на папа Бенедикт 17 дни по-късно. При абдикацията си Целестин V със своето сваляне от трона, последователното сваляне на папските инсигнии и одежди видимо обръща церемонията на своето интронизиране, за да разгради по този начин това, което тя е съградила: неговото битие на папа. Никаква подобна церемония нямаше при оттеглянето на Бенедикт XVI. Той продължи да изпълнява всички свои всекидневни дейности до посочения от самия него ден на оттеглянето от папския престол. А на 28 февруари, последния му ден на Петровия престол, той просто се сбогува по обективите на камерите с кардиналите и най-близките си сътрудници и се качи на хеликоптер, който ниско прелетя край купола на базиликата свети Петър, а после над покривите и терасите на Вечния град, откъдето хората махаха с ръце за последен поздрав, за да го отведе в Кастелгандолфо, лятната папска резиденция край Рим. При оттеглянето си Целестин V сваля папските инсигнии и одежди и заявява, че се отказва от всяка папска почит, включително и от името Целестин. Бенедикт XVI само събщи чрез своя говорител, без да ги сваля на публична церемония, че се отказва от инсигниите и червените одежди¹¹, като запази името Бенедикт, бялото расо и титлите Римски епископ и папа, прибавяйки към тях *emeritus*: заслужил, почитен¹².

Като основен мотив за оттеглянето си папа Ратцингер посочи отслабналите с възрастта му физически и душевни сили¹³? Ала колко са били младите папи през тези две хиляди години¹⁴, колко от тях са били в добро здраве? Ето, папа Йоан XXIII, избран за папа може би тъкмо защото е бил възрастен и болен, но успял въпреки консерватизма и съпротивата на Курията да извърши истинска революция в Католическата църква със свикването на Втория ватикански събор, а в самия край на живота си, вече тежко болен, да обнародва и енцикликата *Pasem in terris*, едн от най-забележителните папски документи в цялата история на Църквата.

¹¹ Червените одежди на папата са най-старият белег на папската власт, символ както на наследената от римските императори светска власт, така и на верността му към страданията на Исус и кръвта на мъченици. Белите му дрехи пък са символ на пълната чистота на неговия живот и на вярата във Възкресението.

¹² Решението на Бенедикт XVI е разбираемо, доколкото оттеглилите се поради навършена възраст епископи получават званието *emeritus*, а пък папа (от гр. πάπας, татко) не е официална титла на Римския епископ, а само израз на синовна почит към него. При все това звучи непривично и странно бащинството, особено когато е духовно, да се зове почитно, несъмнено затова и новият Римски епископ не нарича сам себе си папа и зове своя предшестеник със стария римски термин *venerabilis*: достопочитен.

¹³ Явно не случайно Бенедикт XVI реши да обяви своето решение за оттегляне на 11 февруари, деня на Света Богородица от Лурд, покровителка на болните и немощните. Същевременно физическото състояние на папа Ратцингер според говорителя на Ватикана е най-общо добро, който подчерта, че не става дума за никакво смъртносно заболяване, а единствено за естествените физиологични процеси на остаряване, които при това не са съпътствани от никакво намаляване на умствените способности до момента.

¹⁴ На 13 март 2013 г. конклавът отново избра за папа съвсем не младия и с крехко здраве Хорхе Марио Берголио, вече на възраст, когато би трябвало да е „*emeritus*“ като архиепископ на Буенос Айрес.

Пред нас, разбира се, е образът най-вече на папа Йоан-Павел II, който въпреки тежката си и продължителна болест остана на папския престол до последния си дъх и изложи пред света дългото си и тежко физическо страдание, с което искаше да напомни за невидимото, но не по-малко силно духовно и нравствено страдание на Църквата като Мистично тяло на Христос. По време на боледуването му често се повдигаше въпросът за оттеглянето му от папския престол. Ала Йоан-Павел остави Бог да реши. Подложен на всички мизерии на човешката участ, той и в най-крайната си слабост неизменно се уповаваше в силата на молитвата и подкрепата на Светия дух и с усмивка казваше, че в малкия Ватикан няма място за почетен папа. Полският папа беше твърдо убеден, че „от Кръста не се слиза“. За християнина Кръстът, разбира се, не е въпрос на личен избор, а представлява нежеланото, ала прието телесно и душевно бреме и страдание. Така, като заместник на Христос, папа Йоан-Павел II бе и Човекът на скърбите и неговият апофеоз беше в негъга и немощта.

Въпросът, който неминуемо изниква след мотивите за оставката на Бенедикт XVI, е ще бъдат ли вече възрастта и физическото здраве критерий за управлението на Католическата църква? С жеста на абдикацията папа Ратцингер показва, че се отказва от видимото мъченичество, и така и рязко скъса не просто с католическата традиция на долоризма, но и с крепялата досега Църквата вяра, че Духът е в състояние да води и подкрепя тялото в неговата слабост и крехкост.

Монтен пише, че най-прекрасното дело на император Карл V¹⁵ било да приеме повелята на разума, който заповядва короната да бъде свалена, когато започне да тежи, и да се полегне, когато краката вече не държат, и да се откаже от могъществото и величието, когато почувствал, че го напускат необходимите за упражняването на властта сили, за да намери последната, най-висша свобода в духовната наслада от уединения живот.

Несъмнено възрастта и болестта, умората да заповядва и изтощението от смазващия товар са си казали гумата, ала ми се струва твърде филистерско да се обяснява такова изключително действие като това на Бенедикт XVI с вслушването в гласа на разума пред отслабването на жизнените сили.

Ролята на папа сякаш не подходжаше докрай на личността на Йозеф Ратцингер. Оттук известно чувство за колебливост, за вземане дълбоко навътре на всяко решение, излъчването на известна тъга и меланхолия, което не е добре за упражняващия властта. Още по-сериозен е въпросът не е ли това решение за оставка плод на униние от всяка власт, особено от абсолютната, на отвращение от нейната *facies hypocritica*, която папата несъмнено е видял и очите му не понасят вече светлината на този свят. Лесно можем да си представим този папа да размишлява непрестанно над словата на Христос, че властта му не е от този свят, да чете и препрочита *Подражанието на Христос*¹⁶, копнеещ да освободи тялото и душата си от плена на властта, за да потъне в мълчанието на манстирската килия.

¹⁵ Монтен. *Опити*, II, 8.

¹⁶ Съчинението на Тома Кемпийски учи, че абдикацията от високия пост е висша форма на християнското самоотрицание.

II

Канонично въпросът за оттеглянето на папата е уреден в канон 332, § 2 от *Кодекса на каноничното право на Католическата църква, който гласи*: „В случай, че Римският понтифекс се откаже от своята длъжност, за валидността на този отказ се изисква той да бъде свободно направен и надлежно оповестен, не се изисква обаче някой да го приеме”. Бенедикт XVI се отказа от властта на Римския епископ напълно в съответствие с този канон, който изисква единствено това решение да бъде взето свободно и да бъде публично заявено, без то да трябва да се приема или одобрява от никаква друга инстанция.

Каноничното право юридически посочва, че никои, на никакво основание, не може да свали Римския епископ, докато е жив, от неговия престол, тъй като за Католическата църква изборният за Римски епископ наследява апостол Петър, който е бил упълномощен от Исус Христос да управлява и законодателства като пастир на цялата Църква¹⁷. Неговият мандат не идва следователно от никоя инстанция на този свят, а му се дава *ad personam* от самия Христос. Затова няма и не може да има по-висш или равен на него авторитет, пред който папата да отговаря. Израз на тази негова идваща *de jure divino* суверенна власт е и възможността за свободен отказ от властта, тъй като свободно може да се откаже от властта само онзи, който я има изцяло (канони 331 и 333) и следователно притежава и властта да се откаже от нея. Затова Каноничното право дава възможност за доброволен отказ, като оставя решението на свободата на Върховния понтифекс и именно на тази свобода се позова Бенедикт XVI при слизането си от папския престол. Така от юридическа гледна точка той просто упражни законното си право и макар фактически то досега почти да не е било упражнявано, в неговото действие само по себе си няма нищо неправомерно.

Същевременно е очевидно, че тази неочаквана оставка, колкото и да е законосъобразна тя, поставя с радикалното прекъсване на вековно установената традиция и практика сериозни проблеми пред Католическата църква, особено що се отнася до мястото, функциите и ролята на Римския епископ. Това бе ясно посочено и от папа Бенедикт с думите, че осъзнава напълно тежестта на своето действие. Със своето оттегляне първият папа на третото хилядолетие фактически постави въпроса за природата на папския авторитет и условията за неговото упражняване.

Несъмнено, без правилата и процедурите на Каноничното право, в което, както казва Карл Шмит, е „рационалната съзидателна сила на католицизма”, Католическата църква не би могла да устои и да присъства тъй трайно и убедително в историята. От каноничното право идва обаче и склонността католицизмът често да решава собствено теологични и духовни проблеми чисто процедурално, с манталитета на Каноничното право. А проблемът с оставката на папата е и теологически и не може да бъде решаван само юридически.

От гледна точка на Каноничното право, което, както посочва Макс Вебер, превръща „личната харизма” в „харизма на службата”, личността на папата не е

¹⁷ Виж Йоан 21:15.

свещена¹⁸ и следователно отказът на дадена личност от престола на свети Петър не застрашава священостта и устройството на самата папска институция. Теологически обаче за католицизма Римският епископ е символ на цялата Църква, той представя видимо мистичното тяло на Христос и като негов жив образ¹⁹ изразява единството на Неговите две природи²⁰: човешка и божествена. Като единствен Негов представител на земята, папата има лична мистична връзка с Христос, която се развързва едва със смъртта. Този, който става папа, не отрича, разбира се, човешката си природа, но я превъзможва не само сменяйки името си, но и разтваряйки цялата си досегашна личност в бялото великолепие на свещения сан. От тази негова особена връзка с Христос произтича и духовната му власт да разпръсква Божията благодат, да дава тайнствата, да ръководи богослужението²¹. Тя го задължава още да упражнява и определени властови функции, за да гарантира единството на Вселенската църква чрез съкровищницата на вярата, която е получил и която трябва да предаде.

Папата е заместник на земята на Исус Христос, притежава Неговата власт да управлява Църквата: затова той е Светият отец. Неговата власт не идва отгору, но свихе и затова е независима от всяка друга власт и юрисдикция на този свят. Същевременно тази власт е преди всичко служение. Наследникът на Петър трябва да стои на мястото си като крайъгълен камък на Църквата в изправения пред хаоса човешки свят.

Апокрифните *Деяния на Петър* разказват, че при жестоките гонения на християните от Нерон апостол Петър решил да напусне Рим и да се върне в Йерусалим, ала на излизане от града той срещнал Исус, който пък вървял в обратната посока към Рим: „*Quo vadis, Domine?*”, „*Къде отиваш, Господи*”, попитал Петър. Исус му отговорил: „*Отивам да умра на твое място, Симоне*”, обръщайки се към човека Симон и неговата слабост, а не към Петър, камъка, който трябвало да остане на мястото си и чиято тежест Той бил готов отново да поеме.

Големият въпрос, който поставя оставката на Бенедикт XVI, е, ако даден човек е избран за Римски епископ не просто според човешката воля (неговата собствена или на някой друг), а според избор, в който, както вярват католиците, съвпадат божествената и човешката воля, то как тогава човешка воля, пък била тя и на самия папа, би могла да развали това, което тя самата не може да създаде? С други думи, как папата има властта да изтрие от себе си неизличимия белег на „*бъденето папа*”, след като не го е положил сам върху себе си. Тук изобщо не става дума за

¹⁸ В Църквата всички стават светии с кръщението, като священството има и сакраменталната власт. Чиновите на священството са само три: дякон, презвитер, епископ, и папата не е по-висш от епископ, що се отнася до неговата сакраментална власт.

¹⁹ Затова впрочем и Данте осъжда папа Бонифаций VIII на вечни мъки, защото в недостойното си служение е пленил на земята Христос.

²⁰ За развитието на схващането за двете тела на папата и връзката му с разбирането за двете тела на краля виж голямото изследване на Ернст Канторовиц *Двете тела на краля*.

²¹ Виж Тома от Аквино, *Сума на теологията*, II-IIae, q. 39, a. 3, София: Изток-Запад, 2009, с. 599. Всички епископи също имат сакраментална власт, както и свещениците, които, извършвайки тайнствата, действат според католическото учение „в лицето на Христос”, но единствено приемникът на Петър, като основополагащ камък на Църквата, притежава сакраменталната власт в пълнотата ѝ.

възможност за законово уреждане, тъй като от теологическа гледна точка това е просто немислимо. Юридическите текстове просто няма какво да кажат за това и мълчат по въпроса за сакраменталната власт и духовния авторитет на погалия оставка папа. Въпросът за особената мистична връзка на Римския епископ с Христос не може да бъде решен юридически. Прямо нея законът е само вторичен, позитивен, принадлежащ на историята, позволяващ да се променя с обстоятелствата.

Да го кажем ясно. За Католическата църква Римският епископ е не наследник на човека Симон, а приемник на неговата апостолска мисия да бъде Кифа, Петър, да бъде човекът, който вече не е просто самият себе си, а е станал камъка, на който се основава Църквата²². Казано по друг начин, управлението на Църквата се крепи не на характера и способностите на този, който е на престола на свети Петър – и действително през тези две хиляди години там е имало всякакви люде: мъченици, негодници, силни, слаби, твърде млади, престарели – а на харизмата на неговия примаат.

Затова и решението за оттеглянето на папа Бенедикт XVI представлява едно от най-големите смущения и изпитания в цялата история на Католическата църква, защото поставя под въпрос не просто правилата и начините за упражняване на ефективната власт на Римския епископ, а самия принцип, който основава неговия авторитет за тези, които признават, че именно той е наместникът на Христос на тази земя.

Със своята оставка папа Бенедикт сякаш казва, че това наместничество не е абсолютно, но относително, защото поставя като условие за адекватното му упражняване физическата и психическата годност за това, и признава, че при него са затруднени от „напредналата възраст”. По този начин той фактически полага папата в нормалността на съществуващия отскоро, по волята на папа Павел VI от 1967 г., канон (401 §2), който, без изрично да задължава²³, „настойчиво подканва” всеки епископ да подаде оставка, когато достигне определена възраст. Не подканва ли сега приемниците си папа Бенедикт да подават и те оставка, когато достигнат определена възраст, пък била тя и по-висока от установената за останалите епископи²⁴? Ала какво се случва тогава с онова лично обвързване с Христос на приемника на апостол Петър, което, по думите на Евангелието, е по-силно от възрастта и болестта²⁵ и което престава едва със смъртта?

III

Папството в своята хилядолетна история, струва ми се, най-убедително е показало на човечеството, че политиката не е изкуство за налагане на най-добрите решения, а за предотвратяване на най-лошите. При това, знаейки, че редът е най-крехкото нещо на света, златно правило на папите е било да правят само минимални промени, и то възможно най-бавно.

²² Виж Мат. 16:18.

²³ Тъкмо поради неизличимата сакраментална власт на всеки епископ.

²⁴ Фиксирана понастоящем на 75 години.

²⁵ Виж Йоан 21:18.

Понтификатът на Бенедикт XVI се характеризираше със стремежа му да пре-чисти и изправи църковния живот в областта на морала, дисциплината и финансите. Особено силно той се противопостави на дълголетната традиция да се прикриват скандалите във Ватикана, за да не бъде накърнен образът на Църквата. Това очаквано срещна отивни реакции и съпротиви.

Животът на всеки двор около суверена (а именно такъв двор е Римската курия) винаги е бил, а и днес още е изпълнен с всевъзможни интриги и предателства. Затова изборът на точните и верни сътрудници винаги е бил едно от основните умения на добрия владетел²⁶. Папа Ратцингер видимо не владееше в достатъчна степен това висше политическо изкуство. Той обаче явно знаеше с кого ще трябва да си има работа, защото още в първата си омилия като Римски епископ призова верните да се молят за него, „за да не избяга от страх пред вълците”. През последните месеци на понтификата си той настойчиво говореше за проникналия в Църквата дух на Лукавия, Господар на лъжата и разделението. Изглежда с *Vatileaks* „свинцините”²⁷ са минали отвъд прага на поносимостта на омерзения от тях, но вече твърде възрастен и уморен, за да им противодейства ефективно, папа. Мнозина се питат дали неговата оставка не е в известен смисъл и признание, че в крайна сметка, вълците са го настизнали. Това предположение естествено буди безпокойство за случващото се в държавата на града Ватикана. Щом дори абсолютната и безусловна власт на Върховния понтифекс се оказва неспособна да промени нещата, тогава кой е в състояние да го направи?

Не буди учудване, че изправен пред онези, които в управлението на Църквата, както повечето управляващи в света, се грижат най-вече за парите и властта си, папа Бенедикт, този тъй деликатен и кротък човек, е избрал оставката като единствен ефикасен свой ход. Ключът за разбирането впрочем на тази оставка може би се крие в притчата на Киркегор за клоуна и горящото село, с която Ратцингер започва своето възхитително *Въведение в християнството*²⁸. Мнозина в Курията, подобно на селяните от притчата, не искат очевидно да знаят за пламналия в Църквата пожар и когато Бенедикт XVI, също като шута на Киркегор, говореше ясно и отсичащо под златото на балдахина на Бернини, ала без никаква снизходителност към грънкулките на търговците от храма, че „работата е много сериозна, че действително има пожар”, заплашващ да изпепели цялото здание, те посрещаха думите му само с още по-ентусиазирани и буйни аплодисменти.

Може наистина съвсем основателно да се предположи, че когато на папата не му остана повече глас да вика, когато осъзна, че му липсват сили, за да упражнява нужния натиск, и че фактически е лишен от истинската власт да управлява,

²⁶ Неслучайно именно в Римската курия през XIII в. се възражда изкуството на физиогномиката, което е трябвало да помогне папата да познава качествата и характера на обкръжаващите го лица.

²⁷ Думи на самия Ратцингер по време на кръстния път на Велики петък през 2005 г., дни преди смъртта на папа Йоан-Павел II и избирането му после за папа, с които той определено визира най-вече педофилията и финансовите скандали.

²⁸ Притчата на Киркегор е от: *Или-или*. Т. 1. С.: Народна култура, 1991, с. 93, а тълкуването ѝ от Йозеф Ратцингер е във: *Въведение в християнството*. С.: Комуникус, 2013, с. 35 и сл.

той е решил поне със слизането си от сцената да събуди съвестта на онези, у които нея още я има. Още повече че новият Римски епископ ще има пълната власт да смени когото поиска и да започне начисто. Представям си, че преди да извърши своя съдбовен, изпълнен с пророчески дух жест, папа Бенедикт е имал видение, също като своя предшественик Инокентий III²⁹, на един нов Франциск, този „брат на Исус“³⁰, който ще задържи Църквата да не падне³¹, ще я възстанови, като изчисти лика ѝ от мръсотии и я върне към Евангелието, което е проповядване на спасението не на гуми, а с обръщане на целия живот. Затова се моля на Бог новият папа да има докрай духа и неустрашимостта на Бедняка от Асизи!

Ала дори „тайната“ на смелото безсилие на Бенедикт XVI да е в избирането на решителен и действен папа, той несъмнено е съзнавал, че оставката му не просто ще промени начина на упражняване на папския авторитет, колкото ще постави под въпрос самото „бъдене папа“ на Римския епископ.

IV

Решението на Бенедикт XVI да остави папския дворец е достойно и благородно действие, което ми напомня за стария ескимос, който, когато почувства, че краят приближава, напуска своето излу и изчезва в полярната нощ. Такова оттегляне не може да бъде съдено, но то изисква усилието да бъде разбрано, защото пред него духът спира от почуда и възхита. Та кой друг в човешката история е слязъл напълно доброволно, с дух на смирение и себеотричане от върха на световната слава и власт? За мен това истински героично действие е плод на решение, което е могло да бъде взето единствено пред Този, пред Когото съвестта сваля всяка маска и поема бремето да каже истината, каквото и да струва тя. *Ich kann nicht anders*. Не мога другояче³².

Най-твърдото убеждение на Мартин Лутер, което залегна и в основата на Реформацията, е, че решаващият краен авторитет не е външна инстанция, нък била тя и Църквата, а собствената съвест. Католицизмът обаче принципно отхвърля етоса на вътрешната убежденост като единствен критерий на пове-

²⁹ За видението на папа Инокентий III виж: Грийн, Ж. *Брат Франциск*. С.: Комунитас, 2012, с. 148, а за неговото значение – вдъхновеното тълкуване на папа Бенедикт XVI (проповед на общата аудиенция на 27.01.2010), което днес вече се разкрива и с пророческата си сила.

³⁰ Както са наричали съвременниците му св. Франциск, а след получаването на стигматите – и „друг Христос“ (*alter Christus*), защото тялото му носело същите рани като тези на Христос.

³¹ Изправянето на Църквата е голямата задача, която Разпнатият поверява на *il Poverello* с думите: „Франческо, иди и поправи дома Ми, че целият е рухнал“ (за този епизод от живота на светеца виж отново: *Брат Франциск*, с. 91, и проповедта на папа Бенедикт). Вярвам, че тези думи са отеквали дълбоко в Хорхе Марио Берголио, когато вечерта на 13 март той избра името Франциск, за да заеме освободения от папа Бенедикт престол на свети Петър.

³² Думи на Лутер на 19 април 1521 г. пред диетата във Вормс, когато заявява: „Искате от мен прост отговор. Ето го, директен и без заобикалки... нито мога, нито искам да се отрека от това, което мисля, защото нито е сигурно, нито е почтено човек да действа срещу собствената си съвест. Тук стоя, не мога другояче (*Hier stehe ich, ich kann nicht anders*). Да ми помага Бог. Амин“. Едно от изпълнените със смисъл съпадения в историята е, че Ратцингер бе избран за папа именно на 19 април.

гението³³, за да даде форма на безпорядъка и неизбежната греховност на човешкия опит, като го насочи нормативно³⁴. Така на протестантската етика на убедеността, ако си спомним за прочутото разграничение на Макс Вебер, която действа според абсолютните принципи на собствената съвест и убеждения, Католическата църква отговаря с етиката на отговорността³⁵, която изисква да се действа, мислейки преди всичко за последиците. С други думи, силата на католицизма не е в съкровената тайна на индивидуалната съвест, а в даващата ред и смисъл на света църковна институция, която успява да осъществи моста между небето и земята, благото и властта, благодарение на авторитета на Римския понтифекс³⁶.

За Католическата църква този авторитет е трансцендентен, той идва свише, за да основе отгоре папската институция. Затова и ефикасността на действията на папата идва не от собствените му сили (винаги по човешки слаби и недостатъчни), а от Божията благодат, с която, вярват католиците, Исус е дал служението на Петър и неговите наследници. Не става дума, значи, просто за един уморен и изтощен възрастен човек, който сваля от себе си станалото непосилно за него бреме на властта, а за поелия риска на историята папа, който се позовава на собствената съвест дори когато тя видимо се изправя против традиционното католическо учение, според което авторитетът на Върховния понтифекс произтича не от способностите на този, който е на Светия престол, а от Бог, който чрез Светия Дух и вярата му дава толкова сили, колкото са нужни, за да изпълни той своята мисия.

От решението на папа Бенедикт да се оттегли не се излъчва „ухание на свещеност“, а на осъзнаване на собствените сили, на едно, бих казал, „номиналистично“ отстояване на собствената свобода на човек, който като всеки има право да търси по-подходящ за себе си живот от бремето на понтификата. С други думи казано, в това решение особеното дефинира всеобщото, а не обратно, и не бива следователно да се бърза то да бъде автоматично отнесено към по-висшето равнище на върховеното от Светия Дух действие, още повече че нямаше никакво такова позоваване в заявлението за оттеглянето. При всички случаи то е плод на взетото по собствена воля и съвест решение. Ала не поставя ли то така наравно, ако не и по-високо антропологичните изисквания над църковните? Ако да, това поставя под въпрос както сакралността на папската институция, така и цялото отношение между свещено и профанно в Католическата църква. Ала очевидно в случая съвестта не е оставила друг избор. Именно съвестта, а не традицията

³³ В правилата си за разграничаване на духовете св. Игнаций от Лойола съветва: „във време на безутешност не правете никога промени, но бъдете твърди и постоянни в дошлите през времето на утешението намерения и решения“.

³⁴ Затова впрочем Католическата църква не е само съборна като лутеранските конгрегации, а и апостолическа, т.е. с йерархична подредба.

³⁵ Днес не може още със сигурност да се каже според коя от двете етики е взел своето решение Йозеф Ратцингер, историята ще разкрие много от мотивите (скандалите във Ватикана, огорчението от предателството на най-близките му сътрудници и пр. или даването на начало на процеса на промяна на начина на управление, а значи и на самия начин на съществуване на Католическата църква), но преобладава сякаш гласът на собствената съвест, която го заставя да бъде искрен, да изповяда собствената си неадекватност и да се откаже от управлението на Църквата.

³⁶ Понтифекс, традиционната титла на папата, означава именно мостостроител.

на Католическата църква се явява в случая основен и най-сигурен водач за папа Бенедикт. Тя му открива истината, че той не е в състояние да носи тежестта на понтификата, че трябва да освободи Църквата и света от това да се занимават с неговата немощ. Тя го накара въшност да покаже, че само вярата в Божията подкрепа не стига за упражняването на папското служение и че е важно преди всичко човек сам да не се заблуждава в своите способности, за да не заблуждава и другите.

Бенедикт XVI постоянно и силно критикуваше първенството на личния опит в съвременната култура, защото виждаше в него една от основните причини за обхваналия света релативизъм и убедително показваше, че субективизмът е гаранцията, която изобретява за себе си човек, когато престане да вярва в Бог. Ала и той, в крайна сметка, даде право на своя личен опит, остави разума и съвестта си да упражнят своята критическа функция и прие даденото от тях решение, въпреки че то къса с досегашната традиция и докса.

В главата *В оставка на Тъй рече Заратустра* Ницше разказва за срещата на своя герой с последния папа³⁷, за когото искреността е върховната добродетел и който, след като стига и до него вестта за смъртта на Бога, оставя от нравствено благочестие своето служение като Негов заместник. Излиза, значи, че истината на собствената съвест е победила ортодоксалната истина, за която смъртта на Бога е лъжлива вест, която е пусната в обращение от лъжещия, знаейки, че лъже, Антихрист. Апостол Павел заявява, че светът, за да не бъде погубен от тази лъжа, се нуждае от *κατε'χων*, от онзи, който отлага края, като задържа действието на беззаконника³⁸ и така прокарва мост между есхатологичната вяра и съществуването в историята. За католическата теология този мост се изгражда от *катехонтичната* (задържащата) сила на Римския понтифекс.

Последният папа, отбелязва още Ницше, е спял с едното око. В случая той явно не визира просто физическия негъг³⁹. Според *Немска теология*⁴⁰ душата има две очи, които гледат в различни посоки: едното гледа във вечността, а другото в света и времето. Двете обаче не могат да виждат едновременно и когато едното е отворено, другото се затваря, т.е. душата или съзерцава вечността, или обръща поглед към земните неща. Затова именно Бог е сложил според католиците Римския понтифекс за свой заместник, та да прокара той мост между тези две противоположни по своята природа неща: трансцендентната духовност и иманентната политика, религиозното чувство и обществената

³⁷ Ницше, Ф. *Тъй рече Заратустра*, IV, 6.

³⁸ Виж 2 Сол. 2:7, където апостол Павел обяснява, че Второто пришествие ще бъде предхождано от откриването на Антихриста, което междуременно (т.е. във времето на историята) е задържано (*κατε'χων*) от някой поставен от Бога за това. За *катехона* като автентичната категория на християнското разбиране на историята виж: Schmitt, Carl. *Der Nomos der Erde*. Berlin: Duncker & Humblot, 1974, S. 29.

³⁹ Едва ли и при папа Бенедикт причина за оставката му са проблеми с очите, както писаха някои медии.

⁴⁰ Мистичен трактат от XIV век, силно повлиян от Майстер Екхарт и оказал на свой ред въздействие на Лутер.

институция⁴¹. Съхранил нравственото си благочестие, ницшеанският последен папа е затворил уморено окото си за бързо променящия се свят, в който защо да управлява повече кораба на свети Петър, тъй като с другото си око вижда единствено нищото⁴².

- *Как намерихте достопочтения наш епископ? С какво се занимава той сега? Накъде насочва мисълта и погледа си в дългите дни на своето уединение?*
- *Бъдете спокоен за него, очите му вече откриват само небето.*

⁴¹ Учленени от Католическата църква в *complexio oppositorum*, те са категорично разделени от модерността, която е преди всичко процес на диференциране, т.е. на разделяне на държава и Църква, на публична и частна сфера, на разум и вяра, на индивидуални чувства и обществени институции.

⁴² Нищо, което при Ницше води до отчаяние и полуда, но то може да бъде и встъпване в познанието на Бог, както показва Деян. 9:8, за което виж: Майстер Екхарт. *Проповеди и трактати*, София: Фондация „Комунитас“, 2012, с. 220 и сл.

Д-р Свилен Тутеков е роден през 1974 г. и е завършил богословие и философия във ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“. Преподавател е по християнска етика в Православния богословски факултет на същия университет. През 2003 г. защитава докторска дисертация, посветена на аскетическата антропология на св. Йоан Лествичник. През 2005 и 2007 г. е специализирал в Богословския факултет на Белградския университет. Автор е на монографията *Литургични измерения на нравствеността* (ВТ, 2000) и на над двадесет студии и статии (в страната и чужбина) в областта на християнската антропология и етика. Превежда съвременна богословска литература от сръбски и руски език.

Свилен Тутеков

ЕДИН БОГОСЛОВСКИ ПОГЛЕД ОТВЪД ЕКЛЕСИОЛОГИЧНАТА ДИЛЕМА КЛЕРИКАЛИЗЪМ – ЛАИЦИЗЪМ¹

Темата за ценността на Божия народ и за мястото на лаиците² в живота на Църквата е приоритет на западното богословие. Това е разбираемо, доколкото западната богословска мисъл познава, от една страна, опита от почти абсолютната власт на клириците в Римокатолическата църква и от друга – радикалния лаицизъм в живота на протестантските църкви, което е довело до крайната поляризация и дори до противопоставянето на тези два „елемента“ в църковния живот³. Под влияние на различни църковни, социални и културни фактори *клерикализмът* и *лаицизмът* – като абсолютизация на един от тези два „елемента“ – постепенно са се превърнали в два на практика несъвместими ексклузивистки типа еклесиологично мислене, които не допускат преживяването и разбирането на Църквата като *един* Божий народ, като Тяло Христово и бого-

¹ Настоящият текст е допълнен и доразработен вариант на доклада ми *Клерикализмът и лаицизмът като еклесиологични болести*, представен на конференцията „Църква, миряни, общество в България“, проведена на 2–3 ноември 2012 г. в София.

² В настоящия текст понятието *лаик* ще бъде използвано в строгия богословски и църковен смисъл на думата – вместо *мирянин* – макар в съвременната култура и език то да е натоварено със съвсем друг смисъл. Настояването ми е продиктувано от изцяло погрешния богословски и еклесиологичен смисъл, който понятието *мирянин* е придобило – нещо, което ще бъде обяснено в хода на изложението.

³ Срв. Νέλλας, Π. Βασίλειον ἱεράτευμα. Μελέτη ἐπὶ τοῦ προβλήματος τοῦ λαϊκοῦ στοιχείου, στο: Σύναξις, Ἀθήνα, №83, 2002, σ. 48.

човешка общност, съзиждана от различни служения. Нещо повече, задълбоченият анализ на тези два модела на ексклузивистка еклесиология показва, че те не са просто предмет на някаква абстрактна богословска „теория“, а имат жизнени екзистенциални последици за осмислянето на ключови еклесиологични проблеми (напр. органичното свързване на институционалното и харизматичното начало в живота на Църквата), актуални и в православен контекст.

Проблемът за клерикализма и лаицизма не е бил предмет на особен интерес от страна на православно богословие, доколкото то никога не е допускало – поне в плана на богословската теория – каквото и да било онтологично *разделение* в църковното тяло и никога не е мислило клириците и лаиците като два отделни и независими „елемента“ или „съсловия“ в тялото на Църквата. От друга страна, разделението и поляризацията между клириците и лаиците е несъмнен факт в опита и в *практиката* и на Православната църква – факт, който лесно може да бъде „регистриран“ във всички области на църковния живот – от литургическата практика до учителството и управлението на Църквата. С течение на времето разделението и поляризацията между клириците и лаиците достига застрашителни размери и днес в контекста на Православната църква можем основателно да говорим за ексклузивистки модели на еклесиологично мислене, които често мутират в своеобразни „патологии“ на църковното съзнание и са реално предизвикателство за истината и единството на Църквата. С оглед на това е напълно обяснимо, че през XX век темата за Църквата като *Божий народ* и за лаиците като *царствено свещенство* става актуална и за православно богословие⁴, и то в контекста на неговата десхоластизация и на подчертания му интерес към *еклесиологията*. Нещо повече, съвременното православно богословие култивира съзнанието, че темата за ролята на лаиците в живота на Църквата не е просто теоретична, а съдържа в себе си екзистенциалния (= сотериологичния) въпрос за *начина на съществуване* в Църквата, за християнската и църковната *идентичност* на всеки вяръвац⁵. Настоящият текст е опит за критично осмисляне на феномените на *клерикализма* и *лаицизма* като два „полюса“ на ексклузивисткото еклесиологично мислене и едновременно с това той е усилие за търсенето на изход от този лабиринт главно в един еклесиологичен ключ. С оглед на това основната ми цел ще бъде, от една страна, „диагностицирането“ на тези две еклесиологични болести, а от друга – предложението за *изход* от тази дилема посредством два еклесиологични критерия, които съм убеден, че остават отвъд логиката на ексклузивисткото мислене – учението за *царственото свещенство* и *богословието на харизмите*.

Еклесиологичната дихотомия *клерикализъм* – *лаицизъм*

Богословският анализ на *клерикализма* и *лаицизма* в еклесиологичен ключ налага едно кратко терминологично уточнение. Правилният богословски подход не допуска понятията *клирик* (κληρικός) и *лаик* (λαϊκός) да се разглеждат изолирано или поляризирано, а изключително във връзка с основното еклесиологично

⁴ Класически пример в това отношение е студията на прот. Николай Афанасиев *Служението на миряните в Църквата* (Афанасиев, Н. *Служене мирян в църкви*. М., 1995).

⁵ Вж. Шијаковић, Б. *Улога лаика у Цркви*, у: *Огледање у контексту*. Београд, 2009, с. 110.

понятие *Божий народ* (λαὸς τοῦ Θεοῦ), т.е. в контекста на *общността*, която конституира функционалното им значение. Смесът на понятието λαῖκος в никакъв случай не е самоочевиден, а се определя от органичната му връзка с *лаос*, което на библейски език обозначава Църквата като *Божий народ* и *Тяло Христово* (срв. 1 Петр. 2:5, 9; Рим. 9:25). Етимологически и семантично *лаик* произлиза от λαὸς и обозначава *принадлежността* и *въчленеността* на вярващия в Божия народ⁶, указва принадлежността му към Църквата, или с други думи, онтологичния му статус и положение в общността на *светиите*, т.е. на *верните* (срв. 1 Кор. 1:2; Еф. 1:1,4). Още на терминологично равнище *лаик* има смисъл на *жив член* на Църквата Христова, който е негелима „част“ от общността на *верните* и е *посветен* на активно и отговорно *служение* в живота на тази общност. Следователно *лаик* в никакъв случай не може да означава човек, който е „непосветен“ или който има някакво „второстепенно“ място в общността на Църквата. Погрешният смисъл на понятието *лаик* е последица от факта, че този термин е бил определен във връзка с *лаоса*, а главно във връзка с клира или по-точно в контекста на противопоставянето на *лаиците* и *клириците*⁷. Когато процесът на клерикализация е формирал едно ексклузивистко еклесиологично мислене, според което Църквата се състои единствено от клира, понятието *лаик* вече придобива смисъл на *непосветен* в областта на сакралното (дори на *безбожен*), доколкото *лаиците* вече са били смятани за *миряни*, т.е. *непосветени* и *светски* лица, нямащи достъп до пълнотата на истината и на светотайнствения живот⁸.

От своя страна понятието *клирик* (κληρικός) има подчертано *функционален* смисъл и обозначава една конкретна функция или служение в рамките на църковната общност. Доколкото *клириците* принадлежат и са органична „част“ от Божия *народ* (λαὸς), те са преди всичко *лаици* и в качеството си на такива биват избирани за едно конкретно служение в рамките на същия този *лаос*⁹. В този смисъл понятието κληρικός не предполага особената „посветеност“ на *клириците*, която да води до онтологична разлика между тях и останалите членове на Божия народ, нито пък води до обособяването им в отделно „съсловие“ на *посветен* в сакралното. Ако *клир* произхожда етимологически от κλήρος (хвърляне на жребий), то в новозаветна перспектива идеята за клир се отнася към всички християни, които са наследници (κληρονομία) на Божиите обещания¹⁰, и в този смисъл всички *верни* са едновременно и *лаици*, т.е. народ Божий (срв. Изх. 19:6; 1 Петр. 2:9), и *клирици*, т.е. царе и свещеници на Бога и Отца (срв. Откр. 1:6). Важно е да се отбележи, че в Стария завет терминът ἱερεύς (свещеник) се употребява изключително във връзка с левитското или езическото

⁶ Вж. Νέλλας, Π., Βασιλείον ἱεράτευμα, σ. 49.

⁷ Вж. пак там.

⁸ Срв. Вукашиновић, Вл. *Братства код срба данас*, у: Вукашиновић, Вл. *Лек бесмртности*. Нови Сад, 1994, с. 33.

⁹ Вж. Evdokimov, P. *The Struggle with God*. Glen Rock, New Jersey, 1966, 196-197. Затова и първата свещеническа одежда, която епископът или свещеникът облича при извършването на св. Евхаристия, е белият хитон като знак за неговото кръщение, като белег за принадлежността му към Божия народ като царствено свещенство.

¹⁰ Torjesten, K. J. *Clergy and Laity*, in: *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, edited by Susan Ashbrook Harvey and David G. Hunter, Oxford University Press, 2008, p. 390. Така в 1 Петр. 5:3 понятието клир се отнася към всички християни.

свещенство (които имат за свой център олтара), докато в Новия завет той обозначава първосвещенството на Христос или свещеническото служение на Божия народ като *царствено свещенство* или *освещение* ($\beta\alpha\sigma\acute{\iota}\lambda\epsilon\iota\omicron\nu\ \iota\epsilon\rho\acute{\alpha}\tau\epsilon\upsilon\mu\alpha$) (1 Петр. 2:9)¹¹. Затова в Новия завет *избраните* за конкретно служение – да бъдат *предстоятели* на божествената Евхаристия и *пастори* на Църквата Божия – се наричат не *свещеници* (йереи), а *презвитери*¹², с което се подчертава тяхното *функционално свещенство*¹³ в конкретното евхаристийно събрание. В случая процесът на клерикализация на Църквата е превърнал понятието *клирик* в синоним за *посветен* в областта на сакралното, превърнал го е в понятие, обозначаващо принадлежността към определено *съсловие*, което има доминиращо положение в структурата и живота на Църквата.

Със сигурност може да се твърди, че заг това терминологично объркване се крият конкретни еклесиологични реалности, които трябва да бъдат изтъкнати в един богословски и по-специално еклесиологичен ключ. Терминологичното объркване вече е свидетелство за наличието на една еклесиологична дихотомия и дори за своеобразен еклесиологичен ексклузивизъм, склонен да *разделя* църковното тяло на *клирици* и *лаици*, на *посветени* и *непосветени*, на *притежаващи* някаква особена благодат и на *безблагодатни*, на *активни* и на *пасивни* членове, на *притежаващи* и на *непритежаващи* дарове и служения в тялото на Църквата. Това разделение и противопоставяне на равнището на терминологията е симптом за разделение и противопоставяне в реалния опит и живот на Църквата, което впоследствие става факт и в богословската теория и поражда девиациите на клерикализма и лаицизма. Затова и днес православно богословие разпознава дилемата *клерикализъм* – *лаицизъм* като заплаха от два типа „патология“ на еклесиологичното съзнание, които поставят под въпрос истината и единството на Църквата.

Болестта на клерикализма

Погледнато от социологическа перспектива *клерикализмът* се отнася към всички форми на *доминиране* на клира в религиозния, обществения, икономическия и културния живот – явление, което лесно може да се види в историята на западното християнство и особено в т.нар. *традиционно* (т.е. предмодерно) общество¹⁴. Тук обаче ни интересува преди всичко богословската концепция за *клерикализма* (която впрочем дава религиозно-метафизична обосновка на всички форми на обществен клерикализъм), а тази концепция е органично свързана с идеята за *посредническата* роля на свещенството или с теорията за *посвещението* и конкретното ѝ приложение в църковния живот. Исторически тази тенденция е

¹¹ Вж. Evdokimov, P. Op. cit., 196 и сл.

¹² От гр. $\pi\rho\epsilon\sigma\beta\acute{\upsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma$ – старейшина.

¹³ Вж. Evdokimov, P. Op. cit., p. 195. За *функционалния* характер на свещенството по-подробно вж. студията на митр. Йоан Зизиулас *Служение и общност*: Zizioulas, J. *Being as Communion*. New York, SVS Press, 1997, 209-246 и особено 212.

¹⁴ В случая под *клерикализъм* би трябвало да се разбира господстващата роля на клира в рамките на едно съсловно структурирано общество, където клирът има доминиращо социално положение, водеща роля в притежаването на икономическите блага и статута на образователен и културен елит. По-подробно вж. Mardešić, Ž. *O klerikalizmu i protuklerikalizmu danas*. – *Nova Prisutnost* 1/1, Загреб, 127-131.

свързана с постепенното превръщане на християнството в *конвенционална религиозност* и с процеса на *институционализация* на Църквата, което предполага *представителната* и *посредническа* функция на свещенството¹⁵. В този контекст даровете и служенията в Църквата започват да се мислят изключително като йерархически „длъжности“ в рамките на една пирамидална административно-властова структура, които черпят идентичността си от „особената“ благодат, получена при тайнството Свещенство. Теорията за посвещението постепенно поставя основите на едно *клерикално* еклесиологично съзнание, което води до разделение в самото църковно тяло на *ръкоположени* и *неръкоположени*¹⁶, т.е. на *посветени* и *непосветени*, между които съществува някаква онтологична разлика в зависимост от особения онтологичен статус и положение, които посветените притежават. Това разделение се потвърждава от факта, че пълната истина притежава само т.нар. *учеща Църква*, т.е. клирът, който трябва да учи лаиците, защото те по самия си статус и положение в Църквата са *непосветени* и следователно нямат достъп до истината и до светотайнствения живот.

Теорията за посвещението никога не е имала особено място в православния богословски етос (поне до времето на западния „вавилонски плен“ на православно-богословие), но при все това идеята за „посветеността“ на свещенството и за неговата „посредническа“ роля реално присъства в опита и практиката и на Православната църква, като дори формира един специфичен *клерикалистки етос*. За гоминирането на този етос свидетелства фактът, че в продължение на векове лаиците биват наричани *миряни* – понятие, което означава, че някой е от *света* (т.е. *светски*), означава, че лаиците са „*непосветени*“ и не са носители на Светия Дух¹⁷, че не притежават никакво църковно служение и са само пасивни членове на църковното тяло. От богословска гледна точка това би трябвало да означава, че ако *лаиците* са *миряни*, т.е. *непосветени*, те са лишени от благодатта на Светия Дух, че нямат онтологичен статус и положение в общността на верните и в известен смисъл не са пълноценни участници в живота на църковното тяло. Подобна позиция е оправдана единствено в контекста на клерикалисткото и следователно ексклузивистко разбиране за Църквата, което предполага онтологичната невъзможност на лаиците да бъдат реални членове на църковното тяло и *изключва* активното и отговорното им служение в живота на това тяло. В своя радикален вид тази позиция отрича факта, че при Кръщението и Миропомазанието вярващият получава благодатните дарове на Светия Дух, получава онтологичен статус в тялото на Църквата и бива пос-

¹⁵ Вж. Пέτρον, Ι. Χριστιανισμός και κοινωμία (Κοινωνιολογική ανάλυση των σχέσεων του Χριστιανισμού με την κοινωμία και τον πολιτισμό). Θεσσαλονίκη, 2004, σ. 90 и сл.

¹⁶ Според 9-о правило на Неокесарийския събор (315 г.) при тайнството Свещенство се променя природата на ръкоположеното лице и се опрощават всички грехове до момента на ръкоположението.

¹⁷ Според еп. Игнатий Мидич това е последица от погрешното разбиране, че само свещениците са носители на Светия Дух. Вж. Мидић, И. Православна духовност данас, у: Сећање на будућност. Београд, 1995, с. 29.

ветен в служението на Божия народ като *царствено свещенство*¹⁸ – служение, което конституира самата структура на божествената Евхаристия и има за цел съзиждането на Църквата като Тяло Христово чрез различните харизми и служения на Светия Дух.

Основна последица от клерикализма и от гоминирането на клерикалисткия етос е превръщането на лаиците в *пасивен* елемент в живота на църковното тяло (доколкото те са *непосветени*) – *пасивизация*, която се отнася преди всичко към пълноценното им участие в литургичния живот на Църквата. Тази *пасивизация* в областта на литургичния живот е логична последица от теорията за *посвещението* и от идеята за *посредническата* роля на свещенството, при което лаиците биват мислени като пасивен елемент поради самия факт, че нямат онтологичен статус и положение в църковното тяло, поради това, че са *непосветени*¹⁹. Клерикалисткия етос постепенно води до загуба на чувството за конститутивното значение на общността за самата структура и за извършването на божествената Литургия, което от своя страна води до все по-голямото обезценяване и потискане на мястото и ролята на лаиците, до ексклузивисткото изключване на лаиците от пълноценно участие в богослужения и общия живот на Църквата. В контекста на такава „ексклузивистка“ еклесиология индивидуализмът и легалистичната концепция за спасението водят до загубата на съзнанието за светостта и общата свещеническа харизма на целия Божий народ. Богослужението вече не се преживява като дело на една *общност*, то не е дело на Църквата като съборно църковно тяло на Въплътения Син Божий – тяло, което се състои от клирици и от лаици, всеки със своя харизма и служение – а е особена привилегия само на свещениците като единствено *посветени*²⁰. Клерикализацията на Литургията може да се види не само в живота на западната Църква²¹, но и на Изток, като във всеки случай най-важната последица от нея е радикалното намаляване броя на причастниците с

¹⁸ Митрополит Йоан Зизиулас посочва, че „в Църквата няма неръкоположени лица. Кръщението и особено Миропомазанието са неразделни аспекти на християнското *посвещение*, което включва *възлагането на ръце* (тук Миропомазанието е само друга форма на това тайнство)... Кръстеният човек не става християнин в някакъв абстрактен смисъл на думата, както обикновено се мисли, а става член на особен порядък в евхаристийната общност... Когато това се забрави, миряните (лаиците) лесно стават ненужен елемент в евхаристийната общност, а оттук произтича и (...) целият въпрос за клерикализма“. – Zizioulas, J. D. *Ministry and Communion*, in: *Being as Communion*, p. 216.

¹⁹ Тази концепция за *участието* в литургичния живот на Църквата може да се види особено в контекста на западната богослужерна практика, където литургичното служение се преживява преди всичко като *привилегия* на клира (докато участието на лаиците е ограничено до ролята на *наблюдатели* и пасивни получатели на благодатта), Църквата се разбира като клерикална институция и инструмент на спасението, а Литургията престава да бъде *общо дело* на Божия народ и се превръща в служба, извършвана *ex opere operato* (поради което свещеникът може *сам да служи Литургия*). Загубата на *общностния* характер на богослужението (и особено на светата Литургия) е последица от една клерикалистко-юридическа еклесиология, в която „свещенството се разбира *над* Църквата, *над* и *извън* общността на верните като Тяло Христово“ (Јевтић, Ат. *Апостолско-светоотачко учење о светим тајнама*, у: Јевтић, Ат. *Духовност православља*. Београд, 1990, с. 82). Затова свещеникът може да има т.нар. *character indelibilis* (незаличим характер) – личен, частен дар на съответното лице, който никога и дори Църквата не може да му отнеме. За формирането на тази клерикалистка еклесиология по-подробно вж. Šagi-Bunić, T. *Euharistija u životu crkve kroz povijest*. Zagreb, 1984, 73-79. В действителност през последните няколко столетия тези характеристики на клерикалистката еклесиология стават „елементи“ и на православното разбиране за Църквата в рамките на едно крайно схоластицизирано богословие.

²⁰ Срв. Вукашиновић, Вл. *Литургијска обнова у XX веку*. Београд – Нови Сад – Вршац, 2001, с. 16.

²¹ По-подробно вж. Вукашиновић, Вл. *Литургијска обнова у XX веку*, с. 14 и сл.

основен аргумент – „недостойнството“ на лаиците²². И макар клерикалисткото разделение на Църквата на *клирици*, т.е. на *посветени*, и на *лаици*, т.е. на *непосветени* (които са второстепенен елемент и потребители на последиците от богослужението), да е продукт на западното еклесиологично съзнание²³, то е станало реалност и в опита на Православната църква²⁴ и е имало за последица загубата на *общностното* измерение на Литургията. Отделянето на лаиците, като „непосветени“, от свещенослужителите, като посветени за служба на олтара, постепенно е повлияло върху цялото литургично устройство на църковния живот и е довело до незабележимото заличаване на всички следи от свещенческото служение на лаиците. Маргинализацията на служението на лаиците е довела до появата на завесата (която в Стария завет отделя светинята от народа), а желанието да се скрие от непосветените онова, което се върши в олтара, остава единственото обяснение за практиката на тайното четене на светотайнствените молитви, които са предназначени за целия народ. Появата на *дисциплина аркани* в църковния живот се е отнасяла единствено до онези, които все още не са били членове на Църквата, но тя по никакъв начин не се е отнасяла до онези, които вече са били нейни членове и са имали статуса на *лаици*, тъй като за верните никога нищо не е било *скривано*. Оттук и учението за разликата между посветените и непосветените, което е в основата на клерикализма. Клерикалисткият етос дори е станал причина за това разликата в начина на причастяване на клириците и на лаиците да се обяснява не просто с моралното, а с тайнственото и мистичното недостойнство на лаиците като *непосветени*²⁵, защото се е смятало, че само *посветените* са достойни да участват мистично в Тайната вечеря, докато останалите са неспособни да се докосват мистично до светите тайни. Всички тези литургични промени са последица от отделянето на църковния народ от клира – отделяне, стимулирано от учението за лаиците като непосветени, като миряни²⁶. Решаването на тези литургични проблеми със сигурност предполага преодоляването на клерикалисткия етос и възстановяването на еклесиологичното съзнание за служението на лаиците като *царствено свещенство* или *освещение* в *общото дело* (= Литургия) на Евхаристията, но заедно с това то предполага и активното и отговорно приемане от страна на вярващите на даровете и служенията, които конституират самата структура на Евхаристията и пълнотата на живота в църковното тяло. Обратното – възстановяването на царственото свещенство на Божия народ извън контекста на автентичното еклесиологично съзнание и отчуждено

²² Затова IV Латерански събор през 1215 г. законово регулира задължението за причастяване на вярващите един път в годината.

²³ Трябва да се отбележи, че Вторият ватикански събор изтъква значението на лаическото служение (вж. IV гл. – De laicis) от догматическата Конституция на Църквата *Lumen gentium* (LG 30-38), където лаиците се описват като „вътрешен квас на света“ и като извършващи своето свещенческо и царствено служение. Така декретът за служението на лаиците е проникнат от идеята за подкрепата на клира от страна на лаиците, както и предлагането на всички помощни средства на лаиците. В действителност става дума за позитивна реакция на Римокатолическата църква на стария вътрешен проблем за клерикализма.

²⁴ Мидић, И. *Православна духовност данас*, 30-31; Афанасъев, Н. *Служение мирян в церкви*, 7-9; Афанасиев, Н. *Трапеза Господня*. ВТ, 1999, 13-29.

²⁵ Така например в тълкуванието на 58 правило на Трулския събор Валсамон стриктно се придържа към мнението, че докосването до божествената светиня от страна на лаиците е дързост, която изисква наказание.

²⁶ По-подробно вж. Афанасъев, Н. *Служене мирян в церкви*. Гл. 2, III.

от опита на литургичния реализъм, води до болестта на лаицизма и до неговото ексклузивистко разбиране за Църквата.

1.2. Болестта на лаицизма

В най-общ смисъл под *лаицизъм* обикновено се разбира секуларизацията на обществото и освобождаването му от влиянието на религиозните институции, догми и практики²⁷. Съвсем определено може да се каже, че от богословска и по-конкретно от еклесиологична гледна точка лаицизмът има своите корени в антиклерикализма на Реформацията и протестантизма, които определят мястото и ролята на лаиците като доминиращ елемент в структурата на Църквата както в догматически, така и в организационно-практически план. В това се корени хипертрофията на понятието *лаик* и въобще специфичното еклесиологично мислене – мотивирано главно от патоса на *антиклерикализма* – което игнорира и дори *изключва* клира от структурата на църковното тяло с основния аргумент, че вярващите нямат нужда от „посредническо“ или „представително“ свещенство. Разбира се, тази представа за Църквата има своите корени в протестантизма, което в същността си означава отказ от особения онтологичен статус, положение и служение на лаиците в структурата на евхаристийната общност и присвояването от тяхна страна на служението на функционалното или литургичното свещенство (наричано в протестантизма „свещенически привилегии“). Така в протестантизма мястото на клира се заема от лаиците (особено от учените)²⁸ и постепенно те придобиват статута на „непогрешими“, придобиват „авторитет“ в областта на вероизповедта и самогостатъчност в областта на богослужението и управлението на Църквата. Ръководен от патоса на антиклерикализма, протестантският етос култивира един тип секуларизирана лаицизация на Църквата, която ексклузивистки изключва йерархическото служение на клира от самата структура на църковното тяло.

Лаицизмът поставя печат и върху протестантското разбиране за свещенството (особено в конгрешанството и презвитерианството), където свещеникът е само „продукт на средата“ т.е. на „конгрегацията“, която го овластява да проповядва и свещенодейства „пред нея“ и „в нейно име“²⁹. Тази концепция се основава върху принципите на *автономията* и *демокрацията*³⁰, а носители на *авторитета* и *властта* са отделните членове на общността, което поставя акцент върху свещенството на всички вярващи. Така в контекста на протестантския тип еклесиологично мислене лаицизмът се свързва с процеса на „демократиза-

²⁷ Обикновено лаицизмът се отъждествява с *антиклерикализма*, който според Христос Янарас остава съществена характеристика на Просвещението (вж. Янарас, Хр. *Философия из новог угла*. Врѣачка Бања, 2000, с. 128 и сл.), но същевременно той придобива форма и на религиозно движение с идеолог Джон Уиклиф.

²⁸ Това е свързано с „авторитета“, който науката придобива по време на Просвещението и последващото обожествяване на т.нар. *научен мироглед*. Вж. Янарас, Хр., пак там, с. 131.

²⁹ В конгрешанската и презвитерианската църкви събранието на вярващите, пастирът, дяконите и старейшините са *равни* с всички останали членове на Църквата. Срв. Милн, Б. *Нарѣчник по систематично богословие*. С., 1997, 265-266.

³⁰ В случая *автономия* означава, че местното събрание е независимо и самоуправляващо се, а *демократия* – че всеки член на местното общество има глас при вземането на решения по основните въпроси. Срв. Ериксън, М. *Християнско богословие*. С., 2000, с. 1044 и сл.

ция” на Църквата. Така патосът на *антиклерикализма* (и особено полемиката срещу *посредническата* роля на свещенството) и тенденцията към *демократизация* фаворизират по ексклузивистки начин *служението на миряните* за сметка на останалите служения в Църквата, при което йерархическото служение на клира остава изцяло подчинено на *авторитета* и *властта* на отделните членове на общността³¹. По такъв начин процесът на *лаицизация* е довел до едно разбиране за свещенството, според което то е изцяло човешки *продукт* и *дар* (независимо от това, че тези хора са вярващи и че общността е християнска), а не конститутивен елемент от структурата на Евхаристията, не е *дар Христов* и *служение* в Светия Дух в *икономията* на даровете и служенията в Църквата, които я съзидат като Тяло Христово.

Лаицизмът получава особено въдъхновение от протестантския пиетизъм, който исторически се заражда като реформаторско движение в рамките на немския протестантизъм (XVII–XVIII в.) и има за цел „допълване” на Реформацията чрез възраждане на живота с акцент върху личното морално прераждане и духовност³². Психологическите изходни точки на пиетисткото движение са жаждата за непосредствения, лично преживян опит от вярата и от общението (противопоставена на откъснатите от живота догматически истини на Църквата) и настояването да се обнови ролята на лаиците в живота на Църквата³³. Водачи на пиетисткото движение с особен патос говорят за *всеобщото свещенство на миряните* на фона на критиката срещу клира и институционализираната Църква (която прави компромиси със света)³⁴ – реторика, която изцяло носи печата на антиклерикализма. По думите на Христос Янарас пиетизмът формира една характерна *индивидуалистична култура*³⁵, която вижда в *лаицизацията* на Църквата жизнен принцип, чието прилагане може да доведе до така жадуваното възраждане на личния морален и духовен живот, до активизиране на всеки отделен член на църковната общност. По такъв начин пиетизмът има особен „принос” за стимулирането на процеса на лаицизация на църковния живот и чрез проникването му в Русия и Гърция „пренася” тази еклесиологична болест и в Православната църква.

Основната последица от проникването на пиетисткия дух в живота на Православната църква е отчуждаването на църковния етос от неговите еклесиологични и светотаинствени основи и доминирането на индивидуалното практическо благочестие (= индивидуалистична етика) независимо от евхаристийния етос на Църквата. Идеята на пиетизма за лично преживяване на вярата, за по-интензивно практикуване на благочестието и за активизиране ролята на лаиците в живота на Църквата е довела до създаването на *мирянски братства*,

³¹ Вж. пак там, 1046-1047. По-подробно вж. Ferguson, E. *Authority and Tenure of Elders*. – *Restoration Quarterly*, Vol. 18, № 3, 1975, 142-150.

³² За пиетизма по-подробно вж. Yannaras, Chr. *The Freedom of Morality*. New York, SVS Press, 1984, гл. VIII; Вебер, М. *Етиката на протестантизма и духът на капитализма*. С., 1993; Тутеков, Св. *Православното богословие и наследството на пиетизма*. – В: Тутеков, Св. *Личност, общност, другост*. ВТ, 2008, 242-274.

³³ Приоритетна област на дейност е било апостолското служение, мисионерската активност на членовете на братствата и движенията с цел разпространение на вярата.

³⁴ Срв. Yannaras, Chr. *The Freedom of Morality*, p. 123.

³⁵ *Ibid.*, 128-129.

които са станали центрове на противопоставянето срещу църковната институция и постепенно са придобили популярност и авторитет³⁶. Класически пример в това отношение са църковните движения и братства в Гърция (особено братството *Зои*), които първоначално са движени от „добри мотиви“ – нуждата от живото участие на всички вярващи в живота на Църквата – по-късно са се превърнали в парацърковни организации със „собствена“ богословска и духовна насоченост³⁷. Вместо да доведат до преоткриване на автентичното значение на всички форми на църковния живот и да преоткрият истинското място и роля на лаиците като *царствено свещенство*, мирянските братства се превръщат в „независими“ структури, отделени от тялото и живота на Църквата, които култивират един подчертано пиетистки етос. Въобще опитът от съществуването на братствата показва, че ако библейската истина за *царственото свещенство* се откъсне от автентичното еклесиологично съзнание и от литургичния реализъм, тя се превръща в секуларна версия на пиетистката претенция за *активизиране* ролята на лаиците (т.е. за *лаицизация* на Църквата), подчинена на *индивидуалистичната* социология и етика.

Във всеки случай опитите за *лаицизация* в живота на Православната църква през последните две столетия са, от една страна, *антиклерикална* реакция срещу пасивизацията на лаиците, а от друга – последица от модернизатката ориентация към *демократизация* на обществото и на Църквата. Пример в това отношение е *активизацията* на лаиците в областта на църковното управление, учителство и мисия³⁸ като реакция срещу *пасивизацията* им в областта на литургичния живот. Исторически този процес съвпада с процеса на *демократизация* на обществения и църковния живот и в основата си е мотивиран от един *антиклерикалистки* патос. Въобще етосът на лаицизма култивира едно еклесиологично съзнание, което вижда в различните църковни служения проява на някакви индивидуални, групови или съсловни *интереси*, които трябва да бъдат „съгласувани“ посредством принципите на демократичното устройство и така да гарантират пълноценното и ефикасно функциониране на църковната общност. При все това обаче всяка форма на *лаицизация* на Църквата, която подкопава *икономията* на благодатта и на служенията в тялото на Църквата³⁹, си остава симптом за ексклузивистки тип еклесиологично мислене, остава на равнището на *реактивността*, т.е. само като реакция „анти-“, но не и на равнището на *прокреативността*.

³⁶ Такива братства са организирани в Русия през XVII в. от Теофан Прокопович и те често са влизали в конфликт с местните епископи и дори са имали ставропигиален статус. Но дори след тяхното изчезване пиетисткият манталитет и начин на поведение оставят дълбоки следи в живота на Църквата. Вж. Yannaras, Chr. *The Freedom of Morality*. 131-132.

³⁷ За парацърковните организации в Гърция по-подробно вж. Γιανναρά, Χρ. *Ορθοδοξία καὶ Δύση στὴ νεώτερη Ελλάδα*. Ἀθήνα, 1992, 348-405.

³⁸ Вж. Афанасьев, Н. *Служение мирян в церкви*. Гл. 3.

³⁹ „Функционалното“ или литургичното свещенство се свързва именно с *икономията* на благодатта в тялото на Църквата. Вж. Јевтић, Ат. *Цит. съч.*, 81-83.

2. Еклесиологичното съзнание отвъд дилемата клерикализъм – лаицизъм

Трябва с категоричност да се заяви, че на православно еклесиологично съзнание са чужди както антиклерикалният егалитаризъм, така и всяко разделение на църковното тяло на *клир* и *лаици*, на *посветени* и *непосветени*, на *благодатни* и *безблагодатни* членове⁴⁰. Преодоляването на ексклузивисткия тип еклесиологично мислене, което има за последица „болестите“ на клерикализма и лаицизма, не бива да се търси на равнището на социалнополитическите решения посредством баланса на индивидуални, групови или съсловни „интереси“ или чрез съгласуването на монархическото и демократичното начало в живота на Църквата. Православното богословие трябва да търси решението на проблема за клерикализма и лаицизма в перспективата на основната еклесиологична истина, че Църквата е *Тяло Христово* и *богочовешка общност*, която се съзижда от различни харизми и служения на Светия Дух, изискващи активното и отговорно съработничество от страна на всички членове на това тяло като *народ Божий* и *царствено свещенство*. Тази истина би могла да се артикулира посредством два ключови еклесиологични критерия и това са *царственото свещенство* и *богословието на харизмите*.

Царствено свещенство. Съвременното православно богословие неизменно утвърждава еклесиологичната истина, че като *членове* на църковното Тяло Христово вярващите са *лаици*, т.е. членове на Божия народ, и следователно са *царствено свещенство* или *освещение*⁴¹. Основното новозаветно свидетелство за тази истина е много конкретно и не изисква особено тълкувание: „И вие сами – пише апостол Петър, – като живи камъни, съграждайте от себе си духовен дом, свето свещенство, за да принесете духовни жертви, благоприятни Богу чрез Исуса Христа... но вие сте род избран, царствено свещенство (βασιλείον ἱεράτευμα), народ свет, люде придобити, за да възвестите съвършенствата на Оногова, Които ви е призвал от тъмнина в чудната Своя светлина“ (1 Петр. 2:5, 9). Следователно Църквата е род и народ Божий и всеки неин верен член като лаик принадлежи към този народ, а това означава, че всеки член на Църквата е *лаик*, член на *лаос-а*, а всички заедно са *народ Божий* и всеки е призван като *осветен* или *посветен* на Бога да принася духовни жертви⁴² и да съзижда Църквата като Тяло Христово. В този смисъл апостол Павел нарича вярващите лаици, т.е. избран Божий народ (*лаос*, срв. Рим. 9:25), и те са избрани да бъдат *свети* (срв. 1 Кор. 1:2; Еф. 1:1,4), но са такива не по някаква заслуга или морално качество, а по *дар*, по Божия *благодат*. Тази *светост* или *освещение* извира от факта, че вярващите са живи членове на Тялото Христово и се причастяват с Оня, Които единствен е *свят* и благодарение на Когото и те стават *свети* (срв. Евр. 12:10; 2 Петр. 1:4), стават *род избран* и *царствено свещенство* или *освещение*. Следователно положението и статусът на лаиците в тялото на Църквата като Божий народ

⁴⁰ Срв. Evdokimov, P. Op. cit., p. 196.

⁴¹ По темата за *царственото свещенство* по-подробно вж. Афанасъев, Н. *Служене мирян в църкви*, Введение; Evdokimov, P. Op. cit.

⁴² Затова П. Евдокимов настоява, че всички *лаици*, като членове на Божия народ, са *посветени*. Вж. Evdokimov, P. Op. cit., p. 199 и сл.

и царствено свещенство не е някаква институционална, социална или морална „привилегия“, а се отнася към самия *начин на съществуване* на Църквата⁴³, към самата *ипостас* на живота на църковното тяло.

Божият народ е *един* и *единствен* и по силата на принадлежността си към този народ всеки негов член, т.е. всеки лаик има свой онтологичен статус, свое място, положение и служение в църковното тяло, а това означава, че всеки лаик принадлежи към чина и *наследството* (κληρονομία) на свещениците, т.е. към царственото свещенство на този избран род. От този общ еклесиологичен принцип следва, че поради самия си *начин на съществуване* в Църквата всеки *лаик* е и *клирик* и доколкото целят Божий народ е *царствено свещенство* или *освещение*, то никои не може да бъде отгелен от това всеобщо свещеническо служение на народа, а винаги остава *посветен*, винаги остава носител на тази всеобща харизма на царственото свещенство. Като живи членове на църковното Тяло Христово, вярващите са „*засадени*“ в свещенството на самия Христос (който единствен е Първосвещеник, Евр. 5:5) и именно това ги конституира като *царствено свещенство* (освещение или посвещение), като народ от царе и свещеници (срв. Откр. 1:6), като *лаици*, които винаги са призвани да бъдат активни и отговорни съработници в това служение. Затова и апостолската Църква не познава разделението на клирици и лаици в днешния смисъл на тези думи (и не използва самите термини *клирик* и *лаик*) и в тази перспектива може да се каже, че всички верни, т.е. всички лаици, са свещеници *по причастност, по участие*, докато някои от тях са избрани изсред членовете на Божия народ за епископи и презвитери, избрани са за конкретно *служение*: да предстоятелстват божествената Евхаристия и да бъдат пастири на Божия народ и с това свое служение да съзиждат Тялото Христово⁴⁴. Когато в Новия завет се говори за презвитери или за епископи, в действителност става дума за по-достойните и по-добродетелните, които са избрани по Божия воля като лаици от Божия народ, т.е. от лаоса, и които чрез тайнството на ръкоположението приемат особени дарове (но не и „особена благодат“) на Светия Дух за едно конкретно *функционално* (= литургично) служение⁴⁵. За разлика от тайнството Кръщение, което е начало на един нов еклесиален *начин на съществуване*, тайнството Свещенство не променя онтологически човешката природа, а е посвещение във *функционално* или *литургично* свещенство; то винаги се извършва в Църквата и *над* някой избран изсред лаиците като членове на Божия народ, на царственото свещенство. Това функционално свещенство не е отделно „съсловие“, а има отношение към вътрешното йерархично устройство на църковната общност и към съзиждането ѝ като единно тяло. Посветените в свещеническо служение се избират измежду членовете на Божия народ, т.е. измежду лаиците, за да бъдат „*засадени*“ в свещенството на самия Христос по енергиен начин, по който Хрис-

⁴³ Вж. Шијаковић, Б. Цит. съч., с. 111.

⁴⁴ Вж. Νέλλας, Π. Βασίλειον Ιεράτευμα. 50-51. По този повод еп. Атанасий Йевтич пише: „Следователно целта и функцията на светото тайнство на свещеническото служение и на йерургията, е *изграждането* и *усъвършенстването* на вярващите като общност на Тялото Христово, докато всички членове в тялото на Църквата и в цялото тяло не достигне до *мярката на ръста Христов, до пълнотата Христова*. – Јевтић, Ат. Цит. съч., с. 80 и сл.

⁴⁵ Е. Клапис подчертава, че основна еклесиологична предпоставка на *функционалното* свещенство е, че то съществува *в и заради* общността. Вж. Клапис, Е. Светотајнски карактер хиротоније и апостолског пријемства: православно-екуменски поглед. – Саборност, Пожаревац, бр. 1-2, 2006, с. 79.

тос присъства, оживотворява и ръководи живота на Църквата⁴⁶. Следователно особеното литургично служение на епископа или презвитера функционира изцяло в църковната общност и това е собствено служение на *предстоятелстване* и на *пастирско ръководство* на тази общност, която свещенодейства и извършва тайнствата като народ от царе и свещеници (срв. Откр. 1:6), като участва в свещенството на самия Христос. В този смисъл светотайнственото дело, и най-вече божествената Евхаристия, е винаги *общо дело* на целия народ, на целия *синаксис* начело с неговия предстоятел и то е извор на всички служения⁴⁷. Литургичният опит недвусмислено свидетелства, че по време на божествената Литургия целият народ, начело със своя предстоятел, като царствено свещенство или осветение заедно *свещенодейства*, заедно *служи*, заедно *благодари* и заедно *принася* благодарствена жертва, т.е. заедно извършва божествената Евхаристия⁴⁸. Накрая целият народ, начело със своя предстоятел, заедно се причастява⁴⁹, за да бъде причастен на живота лично присъствие на Христос и на пълнотата на харизматичния живот на Неговото църковно тяло. В общото дело (= Литургия) на Евхаристията вярващите имат своето конкретно служение, което не премахва литургичното служение на епископа или презвитера като *предстоятели*: литургията се моли и *принася* даровете от името на общността, а общността потвърждава със своето „амин“ и свидетелства за пълнотата на църковната истина. Така в тялото на Църквата свещенството на Христос приема две „форми“: то става *царствено* или *литургично* (функционално) свещенство с един и същ „корен“ – свещенството на самия Христос, и затова тези два вида свещенство не трябва да се противопоставят⁵⁰. Доколкото обаче литургичното (функционалното) свещенство се избира изсред народа Божий, т.е. изсред лаиците, то изисква да бъде потвърдено от същия този *лаос* и в случая особеното служение на народа се проявява чрез *съгласието* и *приемането* на епископа или презвитера с неговото „аксиос!“. Следователно литургичното свещенство на клириците и царственото свещенство на лаиците не са противопоставени и не водят до някакъв еклесиологичен ексклузивитет, защото те и двете са дадени от самия Христос; те са само различни *служения*, в които действат Светият Дух, даващ различните дарове и харизми в живота на Църквата. Тази истина се потвърждава от евхаристийния опит на Църквата: чрез *принасянето* на евхаристийните дарове от предстоятеля за и *заради* общност-

⁴⁶ Срв. Νέλλας, Π., Βασιλείον Ιεράτευμα, σ. 52.

⁴⁷ По този повод о. Владимир Вукашинович пише: „Служението на лаиците се е състояло в това, че те, конституирайки тялото на Църквата заедно със своя предстоятел, който пък има идентичността си от това, че ги представлява като една общност, която може да действа само като едно цяло, извършва всички свещенодействия. Тук не става дума, че някои от лаиците повече или по-малко активно участват в богослуженията, а че целият народ, като царствено свещенство, има това свое участие – защото това съществуване на народа е *conditio sine qua* поп за извършването на което и да било свето тайнство“. – Вукашинович, Вл. *Братства код срба данас*. 33-34.

⁴⁸ Вж. Афанасьев, Н. *Служение мирян в Църкви*. Гл. 2, IV.

⁴⁹ Св. Йоан Златоуст свидетелства: „Ние всички – казва той – еднакво се удостояваме, и на всички нас ни се предлага едно тяло и една чаша, и в молитвата, както всеки може да види, е голям приносът на народа“.

⁵⁰ Вж. Νέλλας, Π., Βασιλείον Ιεράτευμα, σ. 52. В тази връзка митр. Йоан Зизиулас подчертава: „Истинското и исторически автентично значение на израза (на свещенството – б. м.) е следното: Христос (единственият Свещеник) става в Светия Дух общност (Неговото тяло, Църквата). Неговото свещенство е осъществено и образено в историческия опит тук и сега като евхаристийна общност, в която Неговата „икона“ е Главата на тази общност“. – Zizioulas, J. Op. cit., p. 231.

та тя става *общност от свещеници* или *царствено свещенство* (в смисъла на 1 Петр. 2:5, 9)⁵¹, а това означава, че служението на литургичното свещенство и служението на царственото свещенство *взаимно* се потвърждават и в еднаква степен са конститутивни за самата структура на Евхаристията. По такъв начин истината за Божия народ като *царствено свещенство* или *освещение* е верен еклесиологичен критерий, който освобождава богословското мислене от изкушенията на клерикализма и лаицизма, от ексклузивисткото мислене за Църквата, което по правило се свежда до *реакцията*, до позицията „анти-“, но никога не влиза в „модуса на прокреативността“, т.е. на отварянето към обновяващо творчество в Духа.

Богословието на харизмите. В живота на Църквата съществува изобилие от благодатни *дарове* и разнообразие от *служения*, които са дадени на верните с една цел: богочовешкият организъм да действа съгласувано и всеки вярващ да има своето място в Тялото Христово. Всички кръстени имат своето особено *място* в Църквата и са напоени със Светия Дух, който раздава дарове на всекиго поотделно за *полза* на всички (срв. 1 Кор. 12:5-7), за *действие* и *служение*, за *съзидане* на Тялото Христово. Разнообразието на служенията произтича от органичната природа на Църквата, в която всеки член заема определено, свойствено само нему положение и място и в този смисъл *различието* на даровете и служенията в Тялото Христово е непосредствено свързано с това особено място и положение на верните в църковното тяло⁵². Вярващите са живи и активни членове на Църквата и затова даровете на Духа не се предават като индивидуални, групови или съсловни, а винаги имат едновременно и *лично*, и еклесиално (съборно) *измерение*; те се дават на всекиго поотделно, но за обща полза и за съзидане на църковното тяло. Следователно даровете в Църквата се дават заради *служението*, дават се за активно и отговорно съработничество със Светия Дух в Христос, за да се прояви пълнотата и богатството на благодатния живот на неговото църковно тяло.

Икономията на даровете и служенията в живота на Църквата има за цел единството и съгласуваността на църковното тяло, а взаимното им разпознаване и проникване е залог за единството на това тяло, за проявяването на *всички* дарове във *всеки* отделен дар. Разнообразието на служенията не нарушава органичното единство на членовете на Църквата, тъй като тяхното взаимно онтологично единство произтича от единството в Христос, който се проявява във всички дарове и служения, които Светият Дух разпределя в неговото църковно тяло⁵³. В перспективата на тази *икономия* на харизмите може да се осмисли еклесиологичната истина за *равенството* на всички членове на църковното тяло, доколкото по своя онтологичен статус и положение всички те са *лаици*, т.е. членове на Божия народ, и в противен случай те не биха могли да извърш-

⁵¹ Според митр. Йоан Зизиулас това не означава, че „свещеническият характер на общността е предшествал ръкоположения sacerdos, нито пък че той (sacerdos) извира от него, а тук става дума за една заедност (togetherness) и едновременно събиране *ἐπι τὸ αὐτό* на всички служения (orders) на общността“. – Zizioulas, J. Op. cit., p. 231.

⁵² Вж. Νέλλας, Π., Βασίλειον ἱεράτευμα, 53-54.

⁵³ Вж. Λουδοβίκος, Ν. ' Η ἀποφαστική ἐκκλησιολογία τοῦ ὁμοουσίου. Ἀθήνα, 2002, σ. 87.

ват служението, заради което са *поставени* в Църквата. Затова и разликата между тези членове на Църквата, които имат особени служения, и тези, които нямат такива служения, не е *онтологична*, а само *функционална*, само на равнището на *служенията*⁵⁴ – разлика, която би била онтологична, ако в Църквата не съществуваше *общото* за всички лаици служение на царственото свещенство или освещение. С оглед на това е важен следният принцип на еклесиологията на харизмите: тези, които имат особени служения, притежават и особени дарове, докато нямащите такива служения не притежават и особени дарове. Това разнообразие на даровете и служенията не води до разделение (т.е. не действа „ексклузивистки“), а проявява пълнотата на благодатта във взаимното проникване на даровете, в особената *икономия* на харизмите в църковния живот, т.е. по изцяло *еклесиологичен начин*. Във всеки дар на Светия Дух присъства цялата пълнота на благодатта и макар тя да е предадена на всички, то всеки отделен вярващ приема тази благодат в степенята, в която е способен да я приеме, т.е. в степенята, в която той може активно и отговорно да *съдейства* на този дар, за да се прояви в него пълнотата на благодатта. Даровете на благодатта са *различни*, но благодатта е винаги *една*, от което следва, че тя не е „стъпаловидна“ и затова не може да се говори за „низши“ и „висши“ степени на благодатта, тъй като това би внесло *разделение* в живота на църковното тяло. По своята природа всички дарове са *тъждествени* – доколкото проявяват единия и същ Христос и са дарове на една и съща благодат на Светия Дух – и затова никои в Църквата не може по своята природа да бъде *над* другия, макар и да е посветен в по-високо служение в сравнение с останалите. В църковното тяло всички дарове и служения функционират в единство и взаимно проникване⁵⁵ и затова никои дар не може да действа без другите или въпреки тях така, както „не може окото да каже на ръката: не ми трябваш, нито пък главата на нозете: не ми трябвате“ (1 Кор. 12:21); „за да няма разногласие в тялото, а членовете еднакво да се грижат един за други“ (1 Кор. 12:25)“. Всяко служение в Църквата предполага *дара* или *харизмата* на Светия Дух, които се дарува на вярващите, за да бъде този дар „активен“ и „ефикасен“ не на равнището на индивидуалния живот, а най-вече по еклесиален начин, т.е. да служи за *обща полза* (срв. 1 Кор. 12:5-7) и за съзидане на църковното тяло. Следователно даровете имат *динамична* природа и изискват личното екзистенциално усилие и подвиг, а това означава отговорното съработничество за „активирането“ на този дар като *par excellence* църковно служение.

В Църквата вярващите придобиват своя особен статус и положение на *лаици* чрез даровете на Светия Дух и лишаването им от тяхното свещеническо достойнство означава отнемане на тези дарове, които те са получили при Кръщението и влизането си в Църквата. Вярващият става лаик в тайнството Кръщение, а при Миропомазанието той бива ръкоположен и в този смисъл да бъдеш лаик в Църквата означава да си поставен в някакво *положение* в църковното

⁵⁴ Вж. Клаписис, Е., Цит. съч., с. 79; вж. също Evdokimov, P., Op. cit., p. 198 и сл.

⁵⁵ Вж. Λουδοβίκος, Ν., 'Η ἀποφαιτική ἐκκλησιολογία τοῦ ὁμοουσίου, σ. 80.

тяло, да имаш определен статус и начин на съществуване⁵⁶, да имаш конкретно служение в общността на верните. Именно от този онтологичен факт извира служението на лаиците като Божий народ и царствено свещенство и затова в литургичния опит и съзнание тайнството на *влизането в Църквата* се разглежда като еклесиален начин за получаване на неговата лична църковна харизма, като начин на „посвещаване“ в конкретно църковно служение. За автентичното църковно съзнание званието *лаик* съдържа в себе си идеята за *посветеност*, защото Църквата се състои само от *посветени* в служение (и затова в нея няма миряни, непосветени – *ἰδιωτικοί*), които притежават даровете на Светия Дух и участват в пълнотата на богатия живот на църковното тяло. Следователно богословието на харизмите потвърждава, че в Църквата не съществува онтологична разлика между лаиците и клириците; такава разлика има само на равнището на *служенията*, където всички членове на Божия народ имат различни дарове (срв. 1 Кор. 11:4; Рим. 12:4-6) и са посветени в различни служения. Така богословието на харизмите преодолява всяко разделение и ексклузивитет в живота на Църквата и утвърждава еклесиологичната истина, че в нея вярващите приемат богат въз богат за *живеене, действие и служение*. Всички членове на Църквата са в еднаква степен и лаици, и клирици, но имат различни служения: един е епископ, друг – свещеник, трети – дякон, четвърти – учител, монах или светски човек, брачен или безбрачен, проповедник или богослов⁵⁷ или просто молец се човек. Тези служения са различни, но в същността си всички те са свещенически и имат нужда едно от друго, за да функционират като лични църковни харизми, които в своето най-дълбоко диалогично взаимопроникване проявяват пълнотата на богатия живот на църковното тяло.

Богословието на харизмите показва как всеки член на Църквата влиза в Тялото Христово със своя собствен личен църковен дар и как единството, съгласуваността и взаимното проникване на даровете е залог за единството на Църквата. Цялото функциониране, организация и живот на Църквата зависят от съгласуваността и проникването на различните дарове и харизми, които проявяват пълнотата на богатия живот на Тялото Христово. В този смисъл богословието на харизмите преодолява всяко ексклузивистко еклесиологично мислене – както по посока на *клерикализма*, така и по посока на *лаицизма* – и утвърждава органичния синтез на харизматичното и институционалното начало в живота на Църквата, доколкото в своята кинонийност и перихоресис харизмите проявяват пълнотата на богатия живот в Тялото Христово. Богословието на харизмите е призвано да покаже как всички тези отделни служения – *различни* и в същото време *единни* в пълнотата на богатта – взаимно се проникват и съучастват в съзиждането на църковното тяло, как се ражда и функционира всяка отделна харизма и какво е нейното светотайнствено значение. Затова и богословието на харизмите е верен еклесиологичен критерий за преодоляването

⁵⁶ Този факт произтича от самата еклесиологична структура на Църквата, доколкото при Кръщението всеки вярващ бива приет и поставен в общността на верните, т.е. в реда (*ordo*) на църковното тяло, или с други думи, заема своето място в евхаристийното събрание като лаик. Вж. Zizioulas, J. Op. cit., p. 216.

⁵⁷ Областта на *учителството* или на *богословстването* – като дар и служение в Църквата – безспорно е пространство за проявяване на служението на лаиците, които несъмнено могат да бъдат носители на харизмата на учителството или на богословстването. Срв. Афанасьев, Н. Цит. съч., гл. IV.

на всеки ексклузивизъм в еклесиологичното съзнание и опит, то е преодоляването на всяка форма на самодостатъчна „реактивност” и отваря хоризонта за автентичната църковна „прокреативност”.

Еклесиологичната истина за *царственото свещенство* и *богословието на харизмите* лесно могат да се превърнат в абстрактни богословски принципи в рамките на една трансцендентална еклесиология и следователно да останат еклесиологично неприложими и нефункционални. Обратно, те могат да бъдат жизнени и екзистенциални принципи на православното еклесиологично мислене и опит, ако бъдат преоткрити в автентичното литургично предание на Църквата и в контекста на възстановяването на енорията като *евхаристийна общност*. Духовното умиране и деструктурирането на енорията като евхаристийно събрание, което се състои от определени конститутивни елементи и служения, създаващи структурата на Евхаристията, остава основната причина за появата на „патологии” на църковното съзнание и на ексклузивисткия тип мислене в поляризираните категории *клерикализъм – лаицизъм*. Енорията е свещеното пространство, в което евхаристийният опит от живота се въплъщава по пределно конкретен начин в живота на една конкретна *общност*; тя е пространството, в което личността и общността съществуват по *евхаристиен* и *литургичен* начин, където свещеническата и пророческата харизма на Божия народ функционират пълноценно и в „модуса на прокреативността”⁵⁸. Само в живота на евхаристийното тяло на енорията може да се прояви автентичната *икономия* на даровете и служенията – включително и това на *лаиците* – и те да бъдат конститутивен елемент в структурата на Евхаристията, да бъдат *начин* на активно и отговорно *участие*, да проявяват еклесиологичния начин на съществуване. Възстановяването на енорията като *евхаристийна общност*, като конкретно *място* на осъществяване на литургичния начин на съществуване може да бъде противоотрова срещу всяка форма на ексклузивисткото еклесиологично мислене на клерикализма и лаицизма, или с други думи, да бъде *залог* за истинска църковна идентичност.

⁵⁸ Вж. Yannaras, Chr., Op. cit., p. 225.

Дякон Сава (Щони) Кокугеђ е магистър по културология и по богословие на Философския и на Богословския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“. Служи в столичния храм „Св. Седмочисленици“. Предстои защитата на докторската му дисертация по история на византийската култура в СУ „Св. Климент Охридски“.

дякон Сава (Щони) Кокугеђ

ЕНОРИЙСКИТЕ ОБШНОСТИ И ВИРТУАЛНОТО ХРИСТИЯНСТВО

Опит за рефлексия върху посттоталитарната църковна идентичност

Днес Православната църква в България е призвана да възроди **мисията** си, изправена пред предизвикателствата на секуларната европейска култура в условията на следтоталитарно общество. Свидетелството за Евангелието – неговото културно „въплъщение“¹ – трябва адекватно да бъде разположено в този двойствен контекст на посттоталитаризма и глобализма. В тези условия основният проблем на Православната църква у нас е проблемът за дефинирането и отстояването на нейната идентичност.

В съвременното българско общество масово се е наложило едно култивирано през времената на комунизма **музейно-фолклорно** отношение към Църквата като „самобитна“ и чисто „национална“ „светиня“. От друга страна, българската национална идентичност все по-малко включва автентично християнско самосъзнание. Към това се прибавя и **изолационизъм**, който капсулира социума в грижата за непосредственото, близкото, ежедневието и „оправдава“ нежеланието да се полагат усилия за полза на общността. **Нови идентичности** все по-малко се откриват в традиционните места – Църква, училище, семейство. Църковната общност сега се „конкурира“ с новите социални анклавни в едно секуларно пространство на културен и религиозен плурализъм. За Църквата, която е „в света“, но не е „от света“, диалогът с Другия е възможност за нещо повече от толерантност и търпимост. За Църквата този диалог е път към нейния

¹ Срв. Зизиулас, Йоан. *Православната църква и третото хилядолетие*. – *Християнство и култура*, бр. 1, с., 2002.

автентичен *modus vivendi*, който се осъществява в битие на любов и общение.

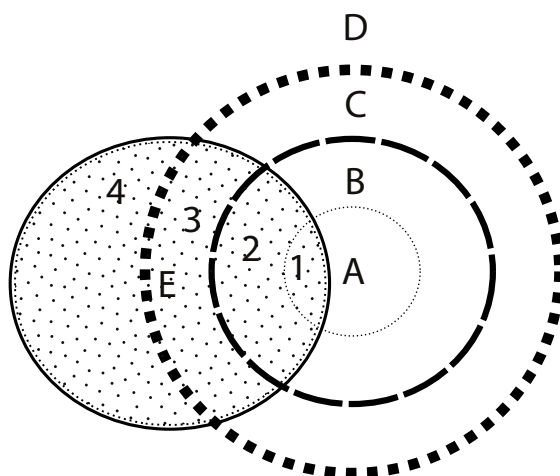
В настъпна задача за православната християнска общност се превръща участието в актуалните **дебати**, както и преформулирането на основните ѝ послания на адекватния **език** на културата. Последното предполага „превеждане“ на богословските „кодове“ и „системи“ (напр. догматиката и литургиката) в екзистенциални категории, така че да могат пълноценно да участват в **културния диалог**.

Има обаче нещо по-смутително за самата Църква от това „външно“ предизвикателство на културния контекст. Секуларизмът дълбоко е навлязъл **вътре** в Църквата. Повечето от кръстените в Христа у нас не познават основни положения на вярата – те са не въ-църковени, а раз-църковени; ниска е степенята на общуване и приобщаване на „младите“ към православието; недостижим и неразбираем остава за мнозинството **животът в тайнствата** на Църквата; **богослужението** не се разбира и се схваща формално; нарушена е връзката между **богословието** и църковния живот; разпадната е целостта на връзката между **вярата** и **живота** на носителите на тази вяра.

Особено болезнена е кризата в осмислянето на **идентичността** на Църквата. Съзнанието за **съборността**, т.е. **католичността** на Църквата, е в криза. Идентичността на Църквата като мистично Тяло Христово е подменена със схващането ѝ като **национална институция**, а принадлежността към православието е сведена до своеобразен „етикет“ (*label*). Много често в общественото пространство, но понякога и в самите църковни среди се изхожда от една такава **институционална** визия за Църквата. Оттук Литургията, която е център и извор на непрекъснатото служение на християнина в света, се разбира като **самопонятен ритуал** с историческо значение или като **квазидраматическо** действие, което трябва да бъде **пасивно** съзерцавано.

Доколкото мисията на Църквата освен всичко друго предполага и **включване** на катехизираните в една **литургична общност**, неизбежно е да поставим въпроса за **възраждането на енорийския живот**. Християните се събират, за да честват своята заедност в Христос, като потвърждават **на дело** своята вяра, участвайки в Литургията. Тогава **Литургията е център** на всяка енорийска общност и това я отличава от всяка друга „виртуална“ парацърковна общност или организация.

В същото време съставянето на **енорийските** общности на **териториален** принцип вече се е превърнало в анахронизъм (срв. фиг. 1). Много често вярващите не се включват в общността на кварталния храм, а пътуват далеч от дома, за да се намерят в своя духовен дом, в своята „енория“. Това обаче също поражда парадокси – вярващият се оказва виртуален енорияш на предпочитаната общност, понеже формално не може да участва в нея – няма правото да членува, да бъде избран за църковен настоятел и пр. При това той остава в списъците на своята формална енория, в която не участва реално. Цялата тази преплетеност на виртуална, реална, формална и пр. страни на църковната идентичност изисква рефлексия върху понятието за църква и енорийска общност.



фиг. 1

A – евхаристийна общност; съдържа териториално формирана част (E1) + екстериториален (A\E1);
B – „виртуални“ приходящи – по традиция, на празници и пр.; църковна масова култура, религиозно потребителство; формиран териториално (E2) и екстериториално (B\E2)
<i>B-C: граница на енорийския храм</i>
C – „виртуално християнство“ – без Църква (нецърковни вярващи). Могат да посещават храма в определени ситуации, макар и да нямат нужда от това. Същите влизат в териториалния състав на енорията (E3).
<i>C-D: глобална граница на православната общност и идентичност</i>
D – нецърковни и невярващи. Парадоксалното е, че енорията се простира и върху тях, макар и самите те да не се идентифицират като православни християни (E4).
E – енория: формална, фиксирана, определена, разграфена и затворена общност, изградена изцяло на териториален принцип; отнася се към изброено множество от адреси; днес формалната енория представлява подмножество (сечението E1, E2) на разширената „енория“ – реалната общност към енорийския храм (A,B), но включва и хора, които никога не пристъпват прага на храма (E3, E4). В същото време от формалния състав на енорията са изключени реалното множество A\E1 и приходящото множество B\E2.

Ecclesia, community, communio

Понятието за църква – ἐκκλησία – преди всичко означава „събрание“, т.е. общност, community. Думата произлиза от гл. ἐκ-καλέω, който означава извикам, приканвам. В по-архаичните пластове на нашия език съществува гърцизмът „калесвам“, който е от същия корен и означава отправянето на тържествена покана, много често съпроводена от някакъв **гар**. Понятието за „еклесия“ е субстантив за събралите се в тази **общност**. Христовата Църква, т.е. „еклесия“-та е свободно събрана общност от личности, които чрез вярата са положили себе си в една **неочевидност** – че Иисус е Христос. За това свое полагане в Христос те са извикани или **поканени** („калесани“) от Самия Него за нещо – Неговото Царство – или на нещо – Литургия, Евхаристия, **Трапеза Господня**. Казано иначе – еклесията е общност, community, в центъра на която стои свето-Трапезно литургично общение – community между „калесаните“ и Онзи, Който ги е „калесал“ за Своего Царство.

Подчертахме, че **еклесиялното общение** е литургично, понеже се случва в общата Литургия на Църквата. То съществува преди всичко като Евхаристия, т.е. като **благодарение** на Божия народ (лаос, миряни), **предстоятелствано** от епископ или презвитер (свещеник), и при **участието** на дякони, иподякони, четци и пр. Тук всеки има своето място, доколкото е носител на специфичен **гар** (харизма) на Св. Дух, гаруван в тайнството на Миропомазанието след Кръщенiето. Всеки е специфичен **член** (част) на Църковното тяло според гумите на апостол Павел² и има своята специална **функция**, специално служение в него. Ако епископът, респ. свещеникът произнася общите молитви, то целият народ „запечатва“ произнесеното с „Амин“ и това е белег на изначалната **диалогичност** на Литургията. Самият текст на молитвите се произнася от първо лице множествено число („ние“ форма) – този факт потвърждава необходимостта молитвите да се чуват гласно и на понятен език от всички членове на евхаристийната общност.

Енорията събира своите **живи клетки** от кривините на всекидневното време и пространство. Всеки чертае своята траектория през дните от седмицата, за да достигне единното и централно време и място – възкресната св. Литургия в неделя в общия дом, в храма. Общността е посвоему интимна, но **отворена** – всеки е поканен да се присъедини към спонтанната радост на това общо стоене на-едно. Четенето на Апостола и Евангелието запечатват общото преживяване на текста и са подготовка за приношението, т.е. Евхаристията, благодарението. Проповедите са словесна храна за ума, а Вкусването ѝ приканва към пребиваване и участие в трапезната радост на Дома.

Евхаристията конституира и **актуализира** Църквата като **мистично** Тяло Христово. Литургичната общност (А) благодари на Бога и чрез това благодарение (Евхаристията) еклесията пребивава в **гара** на единяващата **пълнота**, която е собственият могус на нейното **съществуване**. В това се състои **католичността** (пълнотата, целостта) на всяка местна общност, т.е. всяка **евхаристийна общност**, каквато би трябвало да е **енорията**.

Дарът на общността – „хлябът на предложението“, приношението – става „тяло“ на **синергията** на благодарящата общност. Тази синергия, от една страна, е просителна (в ектениите напр.) и евхаристийна (в анафората). От друга страна, това е синергия на единението с **другия** и с Бога, Който е Друг. Общението с Близкия в молитвено-евхаристийната синергия поражда **общност** чрез жертвената любов, която гарява себе си в служението на Другия.

Същият този общ Дар, който ни **събира** на-едно пред Бога (предложените за възпоменание на Господа Иисуса Христа хляб и вино в проскомидията), бива приет от Него като безкръвна жертва на нашата **кенотична заедност** и осветен от Светия Дух в Евхаристията. Тогава **приетите** от Бога Дарове са гарени **обратно** на общността, но вече в новото им качество на Тяло и Кръв Христови, чрез които верните общуват с Бога и помежду си в **органичното** единение на Тялото Христово – Църквата.

² „Вие сте тяло Христово, а поотделно – членове.“ – срв. 1 Кор. 12:12-24.

В Евхаристията общността **припознава** своето съществуване и своята литургична наедност като Божий **Дар**. Същинското благодарение се състои в Евхаристийния канон – Анафората, т.е. „възношението”. За какво и как благодари Църквата? Това е видно от текста на самата Литургия и по-специално на Евхаристийния канон, който отново би следвало да се чува и разбира на понятен език от всички членове на евхаристийната общност, за да бъде **словесната** безкръвна жертва принасяна **разумно**, разбрано и смислено. В Евхаристията Църквата благодари за **всичко** – за самото си съществуване, за Спасението в Исус Христос, за гара да бъде повече от това, което е в света (разпръснато множество), а именно – **събрано** и избрано от света католично Тяло Христово, съборна Църква Божия в Христа Исуса.

Чрез Евхаристията всяка личност е **включена в диалог**, общение с Бога, което се изразява в обмяната на богатни дарове (от страна на Бога) и благодарение (от страна на човека). Доколкото благодарението също е дар, т.е. дар-за-Бога, общението между Бог и човек е **онтологично** общение (съттипю), постигано в **обмяната** на личностно битие чрез даровете. Точно такава общение се случва в Евхаристията като причастие (съттипю) с „небесните дарове“ – Тялото и Кръвта Христови.

Много важно е следователно да помним, че **еклесиялната**, т.е. църковната общност е видима, осезаема в своите проявления като отделни енорийски евхаристийни общности. Всяка енория живее свой „домашен” живот, който е свързан типологически и онтологически с останалите енории чрез своя център – Литургията, т.е. Евхаристията. Тази връзка понякога не се осъзнава достатъчно добре, така че се получава една фрагментация и изолация на общностите една от друга.

Институция и виртуална общност

Съществуват и други определения за църква, други пластове и конотации на понятието, които обикновено изграждат една **институционална** визия за Църквата, която е и най-широко разпространената у нас днес. В славянските („църковь”, нашето „църква”) и германските езици (Kirche) например самата дума произхожда от κυριακός οἶκος, т.е. „царски дом”, което неминуемо отправя към различна категория субстантив. В тази система „Църква” вече означава **вместилището** на събранието, дома на събралите се, който приютява събранието. Домът обаче може да съществува и **сам по себе си**, без непременно да включва самото събрание. В такъв смисъл „църква” започва да се припокрива с „храм” и оттук по-лесно подлежи на **институционализация**.

В самия свой конститутивен текст (Никео-Цариградския символ на вярата) Църквата се изповядва като Една, Света, Съборна („Католична”) и Апостолска. Христовата Църква, в която вярват християните, е събрание на вярващите, т.е. **общност** на „верните” в Христос. **Вярата** на „верните” е една, доколкото е **съборна** вяра в Единия Господ Исус Христос като Възкръснал Син Божий, а освен това е „апостолска”, защото е засвидетелствана и предадена от апостолите

Христови. Бихме могли да останем готук и да заключим, че **идентичността** на Църквата се изчерпва в изповядването на тази вяра. Тогава Църквата е Една в смисъла на една абстрактна заедност на всички, които са „вярващи”. Приемането на Христовата вяра е следователно абстрактно при-числяване към едно „виртуално хранилище“ – **множеството на вярващите** в този свят – вместо реалното литургично приобщаване към **конкретна** евхаристийна общност от вярващи (енория, А). Ако искаме това едно множество да бъде „католично”, т.е. „всецяло”, нека да разширим границите на множеството, така че да обхваща **всички** вярващи от всички **места** и всички **времена**. Тогава „спасението” следва да се разбира като причисляване към това едно и „католично” множество, едно „виртуално хранилище”, едно множество на вярващите.

Проблемът на този широко споделян днес възглед за идентичността на Църквата е, че оставя „елементите” на множеството „**фрагментирани**” и без връзка помежду им, поне без една необходима връзка. Съвкупността, сумата, множеството са само едно абстрактно „единство”, което не е **онтологическо** единство. Тогава аз мога да „вярвам” **сам за себе си**, без дори да съм реално **част** от някаква еклесия, от някаква общност (С). „Мога да вярвам и **без Църква**; нямам нужда от Църквата” – това е един често срещан мотив днес, който е продукт на това външно виртуално разбиране за Църквата. Това е собствено **масовото** разбиране на „младите” днес, за които вярата е екзистенциално насъщна, а „църковното” е все още обрасло със **суеверно-битов** „ореол”.

Съществува и вътрешно виртуално разбиране за Църква, което често се среща в енориите (В), които не формират евхаристийна общност. Членовете на такава енория могат безпроблемно да **не познават** останалите, да живеят изолирано от тях, без вътрешно общение и връзки с другите, както и с енорийските свещеници. Такъв тип отношения говорят за **разпад** на общността и превръщането ѝ в **институция** – например териториалната енория с център енорийския храм.

От друга страна, един от новите елементи на посттоталитарната Църква у нас е появата на **църковна масова култура**, която е свързана с бизнеса и потребителското мислене. Този елемент на съвременната идентичност е приемник на битовото православие от времето на комунизма, което днес е „модернизирано” в категориите на пазарната икономика. Църквата от времето на Прехода се включва и става част от „пазара” на „услугите”. Това поражда едно **сурогатно християнство** на **индивидуалните нужди и потреби**, което не е живяно в общностен модус (В). Тогава Църквата или енорията не е *еклесия*, а **място** за обслужване на индивидуални вярващи. Или по-скоро еклесията е виртуална и дисперсна – време-пространствено **разпръсната в границите** на енорията и отвъд тях, понеже никога не се събира в пълнота, освен абстрактно-виртуално, т.е. като множество на обслужваните в енорийския храм вярващи. Следователно в този църковен порядък, в който вярващите се лишават от общност и остават сами за себе си без реална връзка с другите, на мястото на общението между общността и Бога чрез дарове и благодарение се настанява едно **индивидуално** „общуване” чрез своеобразен обмен на религиозни „стоки”

или „услуги“ срещу **заплащане**. Религиозното потребителство реализира „превода“ на интимната църковност на езика на пазара, преходът от литургически към **икономически модел** на енорийската общност. Така църковността става масово разбираема и разпознаваема чрез **търговския код** на общуване.

Споменахме, че „виртуалната“ църковна общност представлява множество от вярващи, които са по-скоро **абстрактно**, отколкото реално свързани в своята вяра (С). Впрочем високият процент от идентифициращите се като „православни християни“ (над 80% в националните преброявания от последните години) рязко контрастира с малкия брой участници в неделната Литургия и говори за наличието на едно огромно „виртуално“ множество сред православните у нас.

Разбира се, проблемът не е в концепирането на Църквата просто като общност от „вярващи“. Християните изповядват, че вярват в самата Църква („Вярвам ... в Една ... Църква“), което означава, че по дефиниция Църквата сама по себе си не е самоочевидна реалност. Самата **вяра** конституира един важен критерий на идентичността на Църквата – този на **ортодоксията** (православието), който е призван да пази **верния образ** на Христос и на Църквата. Проблемът тук е в **погразбяването** на Църквата като съвкупност, т.е. множество. Но сборът не е „събор“ и множеството не е общност, защото не предполага **общение** на личности. А Църквата, както казахме, е свободно събрание и общност от личности. Това означава преди всичко общение по битие и ставане на-едно, което се случва в Евхаристията – разпилените „по краищата на вселената“ се „събират“ в Един Хляб, за да станат Църква Божия в Исуса Христа:

Както този преломяван хляб, бидейки разпръснат по хълмовете и събран, стана едно, така да се събере и твоята Църква от краищата на земята в Твоето Царство.³

Религиозен консумизъм и посткомунистическа идентичност на Църквата

Ако се опитаме да съберем един що-годе цялостен образ на Църквата днес, ще видим доста противоречиви, объркани или **погменени** представи за нейната идентичност. Това се случва не само при „незапознатите“, но и вътре в самите църковни среди. Тъкмо тези нестройни представи творят **реалност**. Неизбежно се измества и подменя мястото и ролята на Църквата – масово ѝ се приписва необходимостта да „пасва“ в една съвременна стратификация на социалното пространство. Нека да изброим и още някои от „параметрите“ на **посткомунистическата** „среда“, в която съществува днес Православната църква в България.

Особената **битова затвореност** през комунизма се наследява днес и е възпроизведена в клишетата за Църквата – социалната неактивност и ирелевантност, суеверните образи. И до днес в медиите постоянно се възпроизвеждат като общи места всевъзможни ужасяващи суеверия, които се приписват на цър-

³ Евхаристийна молитва от „Дидахи“ или „Учението на Дванадесетте апостоли“, I в.

ковната **трагичия**, макар да нямат нищо общо с нея. По някакъв начин Църквата у нас все още запазва своята **маргиналност**, макар и да я трансформира по определен начин. Ако преди енорията се простира до **стените** на храма и Църквата е принудително изолирана от живота на останалия свят, то сега тази инерция продължава в друг план – **мисията** на Църквата у нас реално почти не се разширява, игнорират се **дебатите** на съвремието. Последното поражда усещане за анахронизъм и **провинциализация** на Църквата – не само по отношение на вселенското православие, което излъчва послания по актуалните проблеми, но и вътре в самото българско общество.

Ревитализацията на християнството у нас на нивото на **индивидуалната** практика и ритуала свидетелства за търсене, което остава на нивото на **потребителството**. Последното говори за крещящата нужда от проповед, привличане и просвещение, за да се избегне изкушението Църквата да бъде схващана занаяпред като своеобразен „духовен мол“, където се пазаруват духовно-религиозни артефакти.

Прави впечатление също така особеното разположение на **елитите** в посттоталитарното статукво. **Бизнес** елитът предимно се интересува от „официалното“ ниво, докато по принцип е невидим на енорийско ниво. Ако през тоталитарния период църковното е утилизирано като легитиматор на държавната политика, то сега се е превърнало в легитиматор на престижа и авторитета на новия бизнес. Забелязва се и някаква **приемственост** – много често хора от комунистическия елит сякаш продължават да оказват инертен натиск върху Църквата. Това е видно от аферите с архонти и пр., които чертаят траекториите на пошлата, всеядна и конформистка адаптация на Църквата от Прехода към стандартите на „този свят“. **Интелектуалният** елит, напротив, присъства предимно на „неофициалното“ ниво, енориите, но също и чрез посланията в медиите, интернет и пр.

До голяма степен утилитарната **инерция** на посткомунистическата Църква в България е наследена от тоталитарния период, в който Църквата е **усвоена** като „пазител на традиции и старини“, „крепител на българщината“, резерват с отмиращи функции и пр. Тази визия стъпва върху предишни употреби на Църквата, като например използването ѝ в националноосвободителните борби през XIX в., заради което попада в схизма (1872) и се маргинализира за един дълъг период до 1945 г.

През комунизма Църквата у нас официално се връща в световната православна общност, но е подложена на **вътрешна маргинализация**. Този път употребата ѝ е свързана с изтласкването на православните **трагичии** в сферата на **суверено-битовото**. Църквата е ограничена до стените на „дома“, т.е. храма, което установява трайното и ясно **съзнание** за маргиналност на тази група хора. Създават се **капсулирани** енорийски общности, които просто „оцеляват“. Енориите са сведени обикновено до един по-възрастен свещеник и няколко възрастни жени, които обгрижват храма и енорията. Енорийската общност развива особен **херметизъм** и плаха подозрителност към всичко „външно“. В тази среда се допус-

кат само „проверени“ и „доверени“ хора, които започват да функционират като „**институти**“: човекът, който пече просфорите; жената, която продава свещите, чисти олтара; църковният певец и пр. Самият свещеник е пределно видим и следен, а често и наказван, поради което неговият **периметър** обикновено не надвишава храма и гробищата. Жените обаче извършват своето служение извън храма незабелязано – те запазват вярата и обичаите, разясняват, евентуално привличат към църквата нови членове. Действително, богословското ниво спада до абсолютния минимум и това затвърждава суеверно-битовата идентичност на Православната църква. Църквата е призвана единствено да „оцелява“ на своя екзистенциален минимум, за да легитимира и гарантира спазването на религиозните права и свободи в комунистическата държава – голяма степен в това се състои нейната употреба през тоталитарния период.

След „отварянето“ на храмовете през 1989 г. съставът на енориите се променя, в тях започват да се кръщават и постепенно заживяват хора, за които вярата е по-скоро отговор на **екзистенциални** търсения, отколкото наследена **традиция**. Точно тези хора постепенно формират църковния интелектуален елит, който **иницира** процеса на преосмислянето на църковната идентичност (А). Първоначално това са предимно единични миряни, свързани с университетите и изкуствата, които привличат още търсещи хора около себе си. Впоследствие някои от тях приемат **свещенство** и заедно с останалите миряни трудно, бавно и постепенно възраждат литургичния живот в отделни енории не без известни санкции от страна на крепителите на „традиционното“ статукво.

Крахът на комунизма и идеологическият вакуум отприщват обаче и един груг поток – този на „**масите**“. Надеждата за бърза реставрация на предкомунистическото статукво е свързана с масовото „наводняване“ на храмовете в първите години след 1989-а. Църквата обаче, която до този момент просто е „оцелявала“, все още **няма потенциала** да поеме тези маси, които трябва да бъдат **катехизирани**, т.е. въведени във вярата. Така възниква „виртуалното християнство“ в България.

Херметичната структура на енорията през комунизма, инерцията от западането на богословието, загубата на **литургична сваят** за църквата като евхаристийна общност, но и желанието за лесна **модернизация** на Църквата предразполага към зараждането на **сурогатно религиозно потребителство (В)**. Църквата конформистки започва да се схваща по подобие на актуалните **структури** от Прехода и да функционира като своеобразен бизнес обект или предприятие, предлагащо специфични религиозни „услуги“. На последното вече се крепи самата **икономика** на храмовете, които от държавна субсидия преминават на **самоиздръжка**. По такъв начин още от началото на Прехода енориите са превърнати в заложенници на църковния **пазар**. Служението на свещеника, което до този момент е било **мисия** по оцеляването на Църквата, се превръща в „работа“. Това по особен начин продуцира една нова **клерикализация** на Църквата, в която свещеникът се мисли като шеф или специалист, а вярващият като лаик и потребител, който няма особено право на глас, но има потребителско право – т.е. правото да изисква индивидуални треби срещу заплащане.

Идентичността на **вярващия** тогава се конституира като нещо подобно на потребител или „клиент“, абониран за религиозна услуга, която се извършва „за здраве“, „за късмет“ и пр. Желанието да се **гарантира** личното битие в този живот се превръща в своеобразен **ресурс**, концентриран в църковното пространство. **Устойчивостта** на духовното потребителство⁴ се състои в това, че то „обезпечава“ екзистенциалния базис, доколкото е свързано с граничните моменти в човешкия живот – кръщение, венчание, опело, треби. За потребителите всичко останало в Църквата е някаква „настройка“, без която може да се „мине“. Центърът на енорийския живот е изместен от Литургията, а енорията се мисли виртуално – като множество от вярващи, които са обгрижвани в енорийския храм.

Празниците са онзи момент, в който виртуалното множество (В) става по някакъв начин реално и налично, преобразува се в единен **поток**, а накрая в **опашка** – опашка за свещи, опашка за поръсване и помазване и пр. Неизбежно свещениците се превръщат в **обслужващи** този поток – често въпреки волята и пряко възможностите си. Миряните парадоксално настояват на това, което не е собствено църковно и от което всъщност нямат нужда (понеже не са научени правилно от свещениците), като по този начин не позволяват на свещениците (които и без това не могат) да им дадат онова, което наистина търсят и заслужават. Така например едно инцидентно обединяване на индивидуалните „треби“ на неколцина (панихиди, молитви или друго) се смята за обига. В тази **поточна стихия** свещенството няма друг избор, освен да изпълни желанията на „народа“, очевидно следвайки логиката „клиентът винаги има право“ (поне докато заплаща за определените „услуги“).

В тази ситуация централни **тайнства на Църквата** като Изповед и Причастие остават привилегия за малцина. Всъщност мнозинството (В, С) не припознава тези тайнства и техния център – Евхаристията – като **своя територия**. Истинската сила на потока става видима едва след Литургията, когато сякаш настава някаква „втора смяна“ на църковното изпълнение. Тогава всеки един може **индивидуално** да пристъпи към съответния свещеник, за да получи нещо **за себе си** и евентуално да комуникира с клирика като лаик със специалист. В това движение се случва едно истинско разминаване на литургичния **лаос** (народ Божий, А) и виртуалните **лаици** (В) – буквално на вратите на храма се разминават отиващите си от Божествената литургия и идващите за някоя индивидуална, „своя си“ потреба.

Екклесиологически аспекти

Изместването на центъра на енорийския живот и идентичност непременно изменя и **екклесиологическата функция** на енорията. Ако в **центъра** на всяка енория стои не литургичното събрание, евхаристийната общност (А), а религиозното потребителство на определен **териториален** контингент (Е), това непременно ще означава промяна в самия екклесиологически **статус** – в самия начин, по който съществуват енориите и общуват помежду си.

⁴ Срв. тезата на Калин Янакиев за „духовното потребителство“ в портал Kultura.bg, <http://kultura.bg/web/срещу-духовното-потребителство>.

Традиционната формална енория е **затворена** общност на обитателите на определена **териториална цялост**, точно фиксирана и изброена в адресен регистър. В такъв смисъл формалната енория е дериват на институционалната визия за Църквата като „хранилище“ на верните. От друга страна, това точно разпределение няма строго **рестриктивен** характер и днес представлява анахронизъм за мнозина от православните християни у нас. Вследствие на това структурата на съвременната енория не е строго санкционирана (виж фиг. 1) и може да доведе до парадоксални казуси.

Така например самите енорийски свещеници понякога строго държат на териториалните енорийски **граници**. Това означава, че те припознават като „свои“ преди всичко формалните енорияши (множеството E), т.е. жителите на района, вместо онези, които реално се изповядват и причастяват в този храм, без адреса им по местоживеење да е включен в границите на енорията (разликата $A \setminus E1$, т.е. онази част от множеството A, която не принадлежи и на множеството E1). Формални енорияши на храма обаче могат да бъдат нецърковни (E3) и дори **невярващи** хора (E4), които живеят в териториалните граници на енорията. Тогава формално същите ще имат по-големи **права** (да гласуват за църковни настоятели, да се ползват с привилегировано отношение от свещениците и пр.) от **екстериториалните** енорияши, които се черкуват и живеят във вярата си в същия храм години наред. Нещо повече – изведен до абсолютност в самата енория този **затворен модел** може да доведе до една вътрешна сегрегация на „външните“ вярващи, които така или иначе реално присъстват и живеят в енорията, в полза на виртуалните „вътрешни“ енорияши, както и до **изолация** от другите енории в същия град.

Последното повдига нови въпроси относно еклесиологическата функция на съвременната енория, като например: идентичен **статут** ли имат различните енории на дадено място; как стои въпросът с онези общности, които нямат формален енорийски статут (ставропигии и пр.); какво е отношението и как се осъществява **общението** помежду им; автономни **цялости** ли представляват енориите, или **елементи** на едно цяло; какво е отношението между енорията и **местната църква**; ако енориите заедно оформят една цялост на местната църква, то по какъв начин се случва това – като абстрактна **сума** или като **функционална** заедност, и пр.

Ние не бихме могли да обговорим всички тези въпроси тук, разбира се. Важно е отново да подчертаем, че **териториалната** затвореност и религиозното **потребителство** по някакъв начин са дълбинно свързани с **институционалната** визия и интуиция за Църквата. От своя страна тази институционална визия има **универсален** характер, свързан с тенденцията за парцелиране и каталогизиране на частите (енориите, градове, диоцези) в едно сумарно цяло от по-високо ниво. По такъв начин сумата от енории ще съставлява местната църква, сумата от местни църкви – диоцез (епархия) и пр.

В същото време в настоящата ситуация се извършва една „**глобализация**“ на локалната (местната) църква, особено в по-големите градове. **Целостта** на църквата на тези места отдавна не се назовава с единно **име** – това не е „Со-

фийската църква“, „Пловдивската църква“ и пр., а се говори за „столичния катедрален храм „Св. Неделя“, „Пловдивската митрополитска катедрала „Св. Марина“ и пр. или направо за **териториално-административните** единици – „Софийска епархия“, „Варненска св. Митрополия“ и пр. Местната църква се е „разпаднала“ на енорийски **цялости**, които притежават реални териториални части (парцели) от местната църква, която от своя страна съществува разпръсната в своите енории, обединени „глобално“-административно **пог** един епископ или епархийски митрополит. С размиването на границите между тези енорийски цялости днес все повече започват да представляват не толкова реални „парцели“, колкото някакви **„идеални части“** от целостта на местната църква.

Процесът по разколебаване на териториалния принцип е съпроводен от една **конкуренция на идентичности** между енориите. Движението на хора в различните „части“ (енории) на тази „глобализирана“ локална (местна) църква често е провокирано от екзистенциалните търсения и избор на вярващия, лична връзка със свещеник, с облика на конкретна енория или общност. Погледнато от друг ъгъл, всяка енория сякаш има някакви **различно служение**, различна харизма, специфична идентичност, с която се отличава сред другите. Така например една енория обгрижва кухня за бедни, друга притежава чудесно неделно училище, трета – курсове по пеене и иконопис; четвърта – блестящи богословски беседи, и пр. Всяка от тези общности привлича със своята **идентичност** и облик различни вярващи, които, веднъж **говедени** от Бога, свободно избират да **останат** част от нея.

Днес обаче все още виждаме да съществуват много **изолирани** енории-църкви, които не се познават взаимно и не изпитват нужда една от друга. **Възстановяването** на литургическото съзнание в перспектива може да доведе до възстановяването на съзнанието за **съборността** и целостта на местната църква, което е важно с оглед проблема за разпадането на общностите и преодоляването на изолирания начин на съществуване между отделните енории и вътре в самите тях. Това може да се случи, ако приемем Евхаристията за **автентичен център** на всяка енорийска общност. Тогава ние бихме могли да мислим енориите като **органични** части или **членове** на католичното цяло – местната (Софийска, Пловдивска, Варненска или др.) църква, която тайнствено събира **в един епископ** множеството евхаристийни събрания на верните по енории. Ранно литургическо **свидетелство** за подобно съзнание за единението на отделните местни евхаристийни събрания в епископа е употребата на т.нар. *fermentum* в Евхаристията.

Видяхме обаче, че в действителност енорийският живот в голяма част от случаите днес съществува като **разпръснат** потребителски поток „след“ Литургията. Онази част от виртуалното християнство, която по традиция посещава храма (B), се самоизолира от съборния център – Литургията (A), а другата част, която изповядва своята вяра виртуално (C), въобще няма нужда от храма и общността.

Това **металитургическо** или виртуално църковно изпълнение свидетелства за разпада на католичната идентичност на ниво енории, т.е. части на местната

църква, а оттук и за изгубването на съборна свят за цялата местна църква. Местната църква **престава** да е Тяло Христово, а енориите – своеобразни нейни членове. Проблемът, **болката** в една от тях престава да е болка на **цялото** местно Тяло, понеже са забравили, че в жилите им тече една Кръв.

Разпада се и връзката между „**етажите**“ на **църковното изпълнение** в местната църква. От една страна, самостоятелно съществува „високото“ ниво на Църквата, нейната институционална „обвивка“, обитавана от административен църковен елит. От друга страна, самостоятелно съществува „ниското“ ниво – реалните енорийски общности, които са **обгърнати** в институционална цялост чрез „високото“ ниво. Двете „нива“ живеят **разделени** в една своеобразна „схизма“. Виртуалният лаос, изпълващ енориите, няма нужда от **административния** епископат, който обитава „високата“ институционална Църква. **Литургичният лаос**, който **има нужда от своите епископи** за евхаристийната пълнота в Исуса Христа, на практика не е припознат, но е **отхвърлен** от „високия“ елит, а литургическото **богословие** е пренебрегнато.

Ако обаче забравим, че Църквата е преди всичко литургична **заедност**, ако забравим, че е **събрание** на Христовата общност, тогава какво ни остава да мислим за нея? Какво да правим още, ако **литургичното общение** на Божия народ е заменено от квазитеатрален патос, който предполага благоговение на лиците пред фееричната **пищност** и екстаза на „благолепието“? Не ни ли остава единствено да схващаме Църквата по аналогия с останалите **институции** на този свят, в който тя е поставена? Не следва ли тогава да я **утилитаризираме**, да я подчиним на идеала за общото благо и да я поставим „в служба на човека“?

Точно това правим всъщност много често, когато насърчаваме индивидуалното потребителство в Църквата заедно със схващането на вярващия като изолиран индивидуализиран **атом** от една абстрактна цялост на виртуалната общност, в която собствено е включен. Разбира се, литургическата идентичност на енорията изглежда финансово **нерентабилна**, понеже не предполага задължително участие на паричен капитал, и от позицията на пазарния църковен **конформизъм** всяка евхаристийно-енорийска проява закономерно се припознава като неразумен **ентузиазъм**. Противопоставена на търговско-институционалната визия за църквата, литургично-общностната идентичност търпи упреци в „реформаторство“, „протестантизъм“, „сектантство“ и пр. Интересното е че тези упреци не се крепят на никакви богословски предпоставки, рефлексии или позоваване на **св. Предание**, а са базирани на чистата идея за традиционен църковен **бит** и недоволство от проблематизиране на „традиционното“ **статукво**, макар и то да е несъответстващо на **автентичните традиции** на Православната църква.

От своя страна ясното **отстояване** на една литургично-католична идентичност също предполага **затваряне** срещу секуларната пазарна визия за Църквата, доколкото се „конкурира“ с последната в дефинирането на доминираща църковна идентичност. Собственото поле на конкуренция на идентичности е „виртуалната“ общност от приходящи „вярващи“, които могат да бъдат „усвоени“ като потребители или да бъдат поканени („калесани“) свободно да се

приобщат към евхаристийната общност като чега Христови.

От казаното дотук можем да изведем няколко ключови момента в мисията на Православната християнска общност в днешна България – т.е. на Църквата, мислена на енорийско равнище и в **не-институционален** модус като свещенство-и-народ. Най-важният проблем е **възстановяването** на автентичната съборна (католична) **идентичност** на Православната църква. Оттук произтича второто предизвикателство, което е свързано с възраждането на **литургическия живот** в енориите и възстановяването на пълнотата в **общението** между епископи, свещеници и миряни. Третият момент в мисията е необходимостта да бъдат приобщени „**духовните потребители**“. Четвъртото предизвикателство е участието в **културния диалог** и дебатите на нашето съвремие, където реалните общности са призвани адекватно да проповядват и свидетелстват за Евангелието, включително и чрез виртуалните информационни канали.

Многообразието на „служенията“ вътре в общностите изявява различните характери на отделните енории, към които избират да се приобщават нови християни. Последното изисква особена грижа, за да не се превърне този избор в друг род парацърковен консумизъм и духовно „потребление“, но да остане споделеност на битието чрез езика на даровете – една взаимна дякония, т.е. служение на другите в Христовата любов.

Ива Манова (р. 1981) защитава докторати по философия в Софийския университет „Св. Климент Охридски“ (2010) под ръководството на проф. Ц. Бояджиев и в Университета на Падуа (Италия, 2012) под ръководството на проф. Г. Пиая. При тези случаи тя представя дисертационни трудове върху съответно антиаристотелистката критика на Лоренцо Вала (1407–1457) и полемическите съчинения на Кръстьо Пејкич. Автор е на монографията *Норма и реформа в ренесансовата философия. Лоренцо Вала и неговата хуманистическа критика на аристотелизма* (София: Софи-Р, 2011).

Ива Манова

РЕЛИГИЯ И ПОЛИТИКА В СЪЧИНЕНИЯТА НА КРЪСТЬО ПЕЙКИЧ, БЪЛГАРИН ОТ ЧИПРОВЦИ (1666–1730)

Битката от 12 септември 1683 г., която поставя край на двумесечната османска обсада на Виена и гоня на полския крал Ян Собиевски и неговите войници славата на спасители на Европа, е решаващо важно историческо събитие с дългосрочни и широкообхватни последици. Войната, започнала през лятото на 1683 г. с обсадата на столицата на Хабсбургите и завършила през 1699 г. с подписването на Карловацкия мирен договор, води до забележителни промени в политическите граници и баланса на силите в Централна и централно-югоизточна Европа; но тя също така увлича в своята стихия и белязва съдбите и на отделните хора. Тъкмо тази война извежда героя на нашия разказ, Кръстьо Пејкич (1666–1730), от сянката на анонимността, в която иначе той най-вероятно би останал, и го поставя в светлините на историческата сцена. Тази война прави така, че той да излезе от масата на онези, които угват и си отиват от света, без да оставят следа. Неслучайно името на Кръстьо Пејкич се появява в историческите документи за пръв път едва през 1689 г., когато след разгрома на Чипровското въстание от есента на 1688 г. той, заедно с хиляди свои сънародници, е изгнаник от родната си земя. По това време Пејкич е двадесет и три годишен и – въпреки спекулациите на някои историци – не е известно практически нищо относно живота му преди тази дата. Така наречената Война на Свещената лига (1683–1699) „ражда“ Кръстьо Пејкич за историята, като го изпраща по пътя на изгнаничеството, който път никога вече няма да го върне там, откъдето е тръгнал – в родния Чипровци.

Със съжаление трябва да признаем, че „изгнаничеството“ на този автор в известен смисъл продължава и днес: той все още стои извън интереса и обсега

на българската културна историография. С настоящата статия се надяваме да допринесем за по-доброто познаване на живота и делото на тази необичайна за нашия културен наратив фигура. Най-напред ще се опитаме да проследим неговия жизнен път, а след това – да представим неговите съчинения в техния конкретен исторически контекст.

Жизнеописание

И тъй, най-ранното документирано сведение, с което разполагаме относно Кръстьо Пејкич, е от есента на 1689 г., когато той се намира в Дома на катехумените във Венеция¹. Винченцо Матевич, по това време приор на тази институция, пише на Светата конгрегация за разпространение на вярата с молба подопечният му младеж да бъде приет за обучение в Урбановия колеж в Рим. Матевич разказва, че Пејкич, беглец от въстанието в Чипровци, се е подслонил при него преди няколко месеца и полага усилия да напредне в науката (вероятно в латинския и италианския). Матевич хвали езиковите познания на младежа, който владее майчиния си „илирийски“ (славянски) език, турски и албански. Молбата на приора на Катехумените бива уважена и на 25 декември 1689 г. Кръстьо Пејкич постъпва в Урбановия колеж. Остава там в продължение на 9 години, като минава почти целия курс на обучение.

Отворил врати през 1627 г. и носещ името на своя основател папа Урбан VIII, колежът на Конгрегацията за разпространение на вярата е място за подготовка на младежи от целия познат тогава свят. По времето на Пејкич той осигурява две нива на обучение – както съответното на днешното гимназиално, така и висше, университетско. В него католическата доктрина се преподава в съответствие с декретите на Тригентския събор и с помощта на съчиненията на Роберто Белармино (1542–1621) и групи авторитетни богослови на Контра-реформацията. Целта на учебното заведение е да подготвя католически мисионери, които след това да се завръщат да служат на Църквата по родните си места. От своя страна, Конгрегацията за разпространение на вярата (*Sacra Congregatio de Propaganda Fide*, или накратко *Propaganda Fide*), съществуваща и до днес под името Конгрегация за евангелизация на народите (*Congregatio pro Gentium Evangelizatione*), е създадена няколко години преди свързания с нея колеж, през 1622 г., като орган, който централизирано и систематично да провежда мисионерската политика на папството. Бидейки възпитаник на Урбановия колеж и апостолически мисионер, Кръстьо Пејкич остава до края на дните си свързан с *Propaganda Fide*, на която дължи редовни отчети за дейността си и с чиито заповеди трябва да се съобразява.

Както споменахме, Пејкич напуска Урбановия колеж след края на учебната 1697–1698 г., само една година преди да получи титлата доктор по теология. Замина-

¹ В благочестивия Дом на катехумените (*Pia Casa dei Catechumeni*) във Венеция, основан през 1557 г., желаещите да получат свето кръщение (най-често евреи от венецианското гето и мюсюлмани, произхождащи от пределите на Османската империя) били настанявани да живеят обикновено за по няколко месеца, били подготвени за тайнството и в крайна сметка били кръщавани. Мисията на Дома включвала и извършването на определени постъпки като договарянето на бракове или осигуряването на подходяща работа, така че неговите новопокръстени чеда да се интегрират пълноценно в обществото.

ва да работи како мисионер сред българите католици, бежанци от Чипровското въстание в Трансилвания (която след Карловацкия мир от 1699 г. е владение на Хабсбургите). Писмата му разкриват, че пътят му натам минава през Венеция и Виена. Едва през лятото на 1699 г. Пејкич отпътува от Виена към Сибуу, столицата на Трансилванското княжество, като част от ескорта на принцеса Рабутен, съпругата на военачалника на Трансилвания генерел Жан-Луи де Бюси-Рабутен. Известно време Пејкич остава в техния двор, изпълнявайки длъжността на възпитател на децата им.

В началото на 1700 г. той е все още в Сибуу и вече се определя като „мисионер сред българските католици, разпръснати из Унгария, Влахия и Трансилвания“². През есента на същата година част от бежанската колония в Сибуу се преселва в Алвинци, където Пејкич следва своите енориаши³.

И през следващите години и десетилетия историята на живота на Пејкич е история на неговите странствания. Когато през 1703 г. в Унгария и Трансилвания избухва въстанието на Ференц Ракоци и неговите привърженици против Хабсбургите, настанените в Алвинци чипровчани са принудени да бягат от напредващите бунтовнически войски. Пејкич най-напред намира подслон при някогашния си познайник генерал Рабутен, а погир това приема поканата да се присъедини към Францисканския орден и постъпва като послушник. Но само няколко месеца по-късно променя намеренията си, остава расото и се отправя към Италия. Пристига във Венеция точно в дните, когато неговият по-раншен покровител Винченцо Матевич, приорът на Дома на катехумените, напуска този свят, и през пролетта на 1705 г. Пејкич е избран да заеме неговото място.

Съгласно правилника на Дома на катехумените, приорът, който трябва да е мирски свещеник на не по-малко от 40 години и за когото е препоръчително да говори гръцки, иврит или турски, има като свое основно задължение провеждането на религиозно обучение (обучение по катехизис) сред подготвящите се да приемат кръщение катехумени. Той се грижи за това „чедата на благочестивия Дом“ да си казват молитвите сутрин и вечер, а неофитите да се изповядват веднъж месечно и на всички големи празници. Обикновено приорът е този, който извършва светото кръщение (освен в редки случаи, когато то се дава от патриарха на Венеция), като преди това е длъжен да се увери, че пристъпващите към кръщението са готови, както и искрено желаещи да приемат тайнството. След като са кръстени и преди да напуснат Дома на катехумените, за неофитите настъпва моментът на мистагогията, когато – отново от приора – им се обясняват тайнствата на изповедта, участието и миропомазанието⁴.

Конкретни данни относно дейността на Пејкич като приор ни дава Администра-

² Archivio Storico della Sacra Congregazione de Propaganda Fide, Acta, vol. 70 (1700), с. 294.

³ Срвн. Трайков, В. *Съдбата на населението от чипровския край след въстанието от 1688 г.* – В: *300 години Чипровско въстание. Принос към историята на българите през XVII в.* София: БАН, 1988, с. 292-302, позовавам се на с. 295.

⁴ Относно правилника на Дома на катехумените вж. с. 80-83 в посветената на тази институция монография на Zoarattini, P. I. *I nomi degli altri. Conversioni a Venezia e nel Friuli Veneto in età moderna.* Firenze: Olschki, 2008.

тивният и сметководен архив на Дома на катехумените. Установен е например точният брой на извършените от българския мисионер кръщения – 53, като за приблизително половината от тези петдесет и трима новокръстени се знае, че са обърнали се към християнството мюсюлмани.⁵ В същия архив – в *Книгата с постановленията, Libro delle Terminazioni* – откриваме и датата (9 април 1709 г.), на която Пейкич официално се оттегля от поста си и „по заповед на Конгрегацията за разпространение на вярата се завръща в своята мисия“. Заминавайки от Венеция, след различни колебания Пейкич отива в Пеща, където остава го лятото на 1711 г., приет да живее в манастира на доминиканците, в замяна на което помага в тяхната енория. По-късно през 1711 г. служи за няколко месеца и като енорийски свещеник в Драж в югоизточна Бараня (днес в Хърватия).

На 15 октомври все през същата 1711 г. българският мисионер пише от град Печ – епископско седище, административен и културен център на средновековното южноунгарско графство Бараня – и съобщава, че му е поверена грижата за шест енории в околните села. В писмо от август 1716 г. вече се подписва като каноник на Печката катедрала. Пребиваването му в Печ продължава до 1718 г., когато поради конфликт с местния епископ Пейкич избягва във Виена, от Виена – отново в Унгария, от Унгария – в Хърватия, като междувремево се отказва от канониката си. В Хърватия е много добре приет от братята францисканци, които го изпращат да постъпи като послушник в тяхната обител в Ормож (в днешна Словения).

Но и този път Пейкич бързо се отказва от идеята да влезе във Францисканския орден. Загързва се в Ормож за кратко, а през следващите две години – го началото на 1720 г. – служи като енорийски свещеник в Дева, най-вероятно в тамошната българска емигрантска община. През 1720 г. католическият епископ на Трансилвания Георги Мартонфи го изпраща като свещеник на възстановяващата се българска колония в Алвинц. Пейкич остава в Алвинц до 1725 г., когато братята от Българската францисканска провинция получават енорията и той трябва да им я преотстъпи и отново да тръгне на път в търсене на служба, а ако позволи случаят – и на тих пристан след дългите години странствания.

Изглежда, че през 1728 г. Пейкич е избран за каноник на катедралния храм на наскоро (и за кратко) освободения от османска власт Белград, но едва ли някога встъпва в тази служба. От писмата му става ясно, че прекарва сетните години от живота си във Виена. Последните новини от Пейкич са от ранната пролет на 1730 г. Не са известни датата и обстоятелствата около смъртта му. Годината най-вероятно е 1730 или най-късно 1731⁶.

⁵ Пак там, с. 135, 137.

⁶ За по-детайлна биография на разглеждания автор, както и за точни отправки към цитираните документи, бихме насочили читателя към публикацията Манова, И. Кръстьо Пейкич (1666-1730) и *Мохамеданина, обучен в съгласие с Корана според Христовия закон (1717)* – за автора и книгата. – *Архив за средновековна философия и култура*, 18 (2012), с. 193-235.

Съчинения

Кръстьо Пейкич е автор на четири полемико-богословски съчинения, посветени на традиционни теми от интерконфесионалната полемика и на отделни политически и юридически въпроси. Четирите съчинения са публикувани през последните петнадесет години от живота му. Те могат условно да се разпределят в две тематични групи.

Заглавията от първата група разглеждат проблемите, свързани със схизмата между Източната и Западната църкви, както и възможностите и условията за тяхното евентуално възсъединяване. Към тази група спагат: *Огледало на истината между Източната и Западната църкви (Zrcalo istine med Carkve Istočne i Zapadne)*, Венеция, 1716) на „илирийски“ (т.е. южнославянски) език; латинският разширен вариант на същото съчинение (*Speculum veritatis inter Orientalem et Occidentalem Ecclesias refulgens*, Венеция, 1725) и *Съгласие на православните източни и западни Отци (Concordia orthodoxorum Patrum orientalium et occidentalium)*, Търнава, 1730).

Втората „група“ всъщност съдържа само едно издание – *Мохамеданинът обучен в съгласие с Корана на Христовия закон (Mahometanus in lege Christi, Alcorano suffragante, instructus)*, Търнава, 1717), оформен като катехизис и замислен да бъде от полза на католически мисионери, развиващи дейността си сред мюсюлмани.

С основание може да се твърди, че ако разполагаме с познание относно сферата на приложение и евентуалната читателска публика, за която Пейкич създава съчиненията си, то значи гържим в ръце най-подходящия интерпретативен ключ към тях. В писмото-посвещение към латинското *Огледало на истината*, в предговора към *Mahometanus*, в писмата си той многократно заявява, че книгите му са плод на опита му като мисионер и са предвидени да бъдат прилагани в мисионерската практика.

В приложеното към латинското *Огледало на истината* писмо-посвещение до кардиналите на *Propaganda Fide* Пейкич обяснява по следния начин предназначението на книгата:

... на моите братя, сиреч апостолическите мисионери, заети ден и нощ в евангелското лозе, разкъсвани между различни дела и нямащи възможност да отделят време за твърде дълго четене, тя би могла да служи като един вид кратък, бърз опреснителен преговор на всички онези неща, които те са изучавали на дълго и широко в училище.⁷

А ето какво гласи свидетелство на Пейкич от предговора към *Mahometanus*:

Използвал съм това изкуство за убеждаване на мюсюлмани в Херманопол в Трансилвания⁸, където често присъстваха турци, пра-

⁷ *Speculum* 1925, f. *3v (неномерирана страница).

⁸ Хераманопол, или както е немското име Херманшад, е днешният град Сибиу в Румъния.

тени по работа от пашата, управител на Тимишоара⁹, и след това във Венеция от 1705 до 1709 г., където изпълнявах длъжността на приор на Дома на Катехумените, като почти всеки ден излагах основанията за вярата (motiva credibilitatis), които излагам в тази малка книжка, и моят опит ме научи, че този е най-подходящият начин за отстраняване на грешките от умовете на мюсюлманите и за постепенното вливане в тях на единствено спасителното учение на Христос, нашия Господ.¹⁰

От приведените цитати можем да направим извода, че тези книги са предназначени най-общо за полза на духовните пастори на населението, обитаващо териториите присъединени към империята на Хабсбургите по силата на мирните договори от 1699 и 1718 г., както и на произхождащите от Балканите, Северна Африка и островите на Егейско море чеда на Дома на катехумените във Венеция. Що се отнася по-конкретно до *Mahometanus*, може дори да се допусне, че той представлява уникален документ за вида и съдържанието на религиозното обучение, провеждано в Дома на катехумените – за което иначе не притежаваме конкретни свидетелства.

Във всеки случай Пейкич ни дава основание да смятаме, че неговият *Mahometanus* действително е бил насочен към публика, включваща и мюсюлмани – ако не да бъде четен непосредствено от тях, то поне да служи при тяхното евангелизиране, обръщане и религиозно обучение. Тази особеност на *Mahometanus* не е маловажна, тъй като традиционно антиислямските полемически съчинения – както средновековните, така и датиращите от „златния“ за този вид литература XVII век – са създавани за „вътрешна употреба“, т.е. за затвърждаване вярата на самите християни.¹¹ Пейкич със сигурност има предвид и тази традиционна употреба, но гържи да изтъкне и приложимостта на книгата в реално случващия се интерконфесионален диалог, протичащ едновременно с военните действия и другите форми на съперничество между големите сили на европейската геополитическа сцена през десетилетията около края на XVII и началото на XVIII в.

Тясно свързана с темата за публиката, до която е адресирана дадена книга, е и темата за функцията, за която тя е предопределена. В писмото-посвещение, придружаващо *Mahometanus*, Пейкич ясно формулира задачата, която този „наръчник за мисионери“ трябва да изпълнява. И тъй, в посвещението авторът се обръща към наскоро възкачили се на трона император Карл VI¹², в чието лице вижда „защитник на цялото Христово паство“, и го призовава да осъществи

⁹ През периода, за който се отнася разказът на Пейкич (1700 Р. I. 1703 г.), Тимишоара се намира в границите на Османската империя; градът е превзет от Хабсбургите през 1726 г.

¹⁰ *Mahometanus*, стр. 2.

¹¹ Това твърдение се отнася до антиислямските полемични трактати, създавани на Запад. Относно византийския опит в общуването и конфронтацията с исляма бихме препоръчали на читателя следните три статии, излезли в бр. 1/2012 (68) на сп. *Християнство и култура*: Марков, С. *Срещата на Византия с исляма – конфликтни позиции и нива на взаимно разбиране*, с. 95-104; Каприев, Г. *Диалогът между религиите и стойността на мълчанието*, с. 105-113; Гьоргевич, М. *Християнско-ислямският диалог във византийското културно пространство – опит, предизвикателства и перспективи*, с. 114-124.

¹² Карл VI заема имперския трон през 1711 г., след края на краткото царуване на по-големия му брат Йозеф I, наследил трона от техния баща Леополд, който умира през 1705 г.

мисията, към която по всичко личи, че е призван – да прогони „мохамеданското суеверие“ вън от Европа. Бащата на Карл, Леополд, не успял в това начинание, въпреки че водил свещената война в продължение на шестдесет години и получавал помощ от многобройни европейски владетели. Но според мнението на мнозина изглежда, че Бог е запазил тази слава за Карл. За да подсили ефекта на този призив, Пеїкич добавя, че Османската империя е останала единствената твърдина на „мохамеданското суеверие“ в Европа, т.е. че постигането на целта – прогонването му веднъж завинаги – е близо. Християнските герои вече се събират в свещен съюз и се готвят за последната и победна война и сред тях е и „нашият светеиши отец [папа] Климент XI“, който подпомага свещената война в името на окончателното унищожение на турците. Пеїкич заявява готовността си да вземе участие в бойния поход, сражавайки се на духовния фронт с духовния меч на своето разобличаващо грешките на „мохамеданската секта“ съчинение в ръка¹³. С книгата си Пеїкич цели „само“ да съкруши Мохамед, Корана и „агарянската секта“ и да разпространява навред единствено спасителната доктрина на Христа – ето каква е задачата, която съчинението му трябва да изпълнява¹⁴.

Макар че е създаден в конкретен исторически контекст и е бил предвиден за непосредствено приложение именно като „наръчник“, *Mahometanus* служи преди всичко на една крайна, утопична цел. Тази утопична цел е евангелизацията и християнизацията на мюсюлманите в целия свят. Тя до голяма степен съвпада с идеалната цел в дейността на самата Конгрегация *Propaganda Fide*: разпространението на Евангелието по всички краища на земята.

Напротив, трите тематически свързани съчинения на Пеїкич, „илирийското“ *Zarcalo istine* (1716), латинското *Speculum veritatis* (1725) и *Concordia* (1730) служат на една подчертано по-близка и – през първите десетилетия на XVIII в. в пограничните зони на империята на Хабсбургите – по-належаща кауза. Те работят за каузата на обединението на „схизматическата“ Православна църква с Католическата.¹⁵ В посочените съчинения Пеїкич разглежда четирите католически доктрини, чието изповядване е смятано от ранномодерната Римска църква за необходимо и достатъчно условие за възсъединяването на онова разчленено тяло, чиято глава е Христос. Четирите доктрини са следните: изхождането на Св. Дух и от Отца, и от Сина; универсалният примат на папата; съществуването на чистилището и употребата на безквасен хляб при евхаристията.

Тези четири доктрини съответстват на четирите богословски и еклесиологични различия обсъждани по време на Фераро-Флорентинския събор (1438–1439 г.). На него – поне формално – е постигнато съгласие по спорните въпроси и одоб-

¹³ Впрочем подобна стилизация на автора като воин на християнската вяра е „общо място“ в антиислямската полемическа литература.

¹⁴ По-подробно относно съдържанието, метода на аргументация и изворите на това съчинение вж. вече споменатата статия: Манова, И. Кръстьо Пеїкич (1666–1730) и *Мохамеданина*.

¹⁵ По времето на Пеїкич в районите, в които той развива мисионерската си дейност, функционират няколко унии, които постепенно разширяват обхвата си, тъй като към тях постепенно се присъединяват все повече отделни православни свещеници и епископи. Най-известна е унията от Алба Юлия, сключена през 1698 г. и дала началото на Румънската гръко-католическа църква.

рените при този случай определения са включени в текста на *Декрета*, подписан, както е известно, във Флоренция на 5 юли 1439 г. от всички участници, с изключение на митрополита на Ефес Марк Евгенник. Решенията на този събор и съответният *Декрет* стават основа за всички по-нататъшни опити на Рим да привлече към себе си православните църкви. Прочутата уния от Брест (1596) и тази от Алба Юлия (1698) са изготвени по модела на Флорентинската. Този факт дава на Пейкич основание да постави доктриналните въпроси, разрешени – според убеждението му – веднъж завинаги по време на Флорентинския събор, в центъра на провежданата от него полемика с православието.

Огледало на истината между Източната и Западната църкви е неоглямо съчинение, в което накратко е представена историята на разделението и последващото (на събора във Ферара-Флоренция) възсъединение на Църквата. Структурата му обхваща писмо-посвещение до кардиналите от *Propaganda Fide* на латински език и следващи предговор и десет глави на „илирийски“.

Съдържанието на писмото-посвещение може да се обобщи в няколко пункта. В стари времена, захваща Пейкич своята история, Източната църква била майка на също толкова *martyres, virgines, confessores, doctoresque christianis*, колкото и Западната. Уви, в онази далечна епоха тя вече била и лоно на многобройни ереси, които обаче Западната църква успявала тутакси да изкорени. Ала нямало лек срещу злото на гордостта – Източната римска империя владее почти целия познат тогава свят и Източната църква престанала да се подчинява на Римския престол. А когато Източната империя била завладяна от османците, „Гръцката“ църква – според справедливото Божие наказание – също паднала в плен.

По-нататък обаче авторът припомня, че „Източната църква“ не е само „гръцка“. Напротив, в епохата, в която той твори, през XVIII век, тя е не толкова гръцка, а „илирийска“, или както бихме казали днес, славянска, доколкото към нея принадлежат много славяноезични (*idiomate utentes Illyro*) народи. Ето защо Пейкич пише книгата си на езика на своите братя славяни – за да научат те откъде са били откъснати и къде са очаквани да се завърнат.

Съответно в „илирийския“ предговор към *Огледало на истината* Пейкич се обръща директно към читателя със серия от въпроси: „Как е настъпило разделението на Църквата? Каква е била причината за него? Колко голямо е желанието на Римската църква за обединение? Колко пъти вече, след като единството е постигнато, гърците отново го нарушават? Какъв би бил най-добрият начин отново да се постигне това обединение? По всички тези въпроси – заключава Пейкич – синовете на Източната църква мислят и правят твърде малко“. „Нашите православни братя – продължава той, – така скъпо купени с кръвта на нашия Спасител, така кротки и послушни, са без водач и като овце без пастир. Те дори не знаят нищо за това да бъдеш християнин, освен да постят и постят и отново да постят. Кои са Божиите заповеди? Как да правим така, че да ги спазваме? Ако един християнин престъпи някоя от тези заповеди, как може да се покае? И най-сетне, как се подготвя човек да умре като християнин? Никой не мисли за тези неща и никой не говори пред православните християни по тези въпроси.“

Вместо това те са предупреждавани да не влизат в Католическата църква и им се казва, че по-добре е да бъдат роби на турците, отколкото да се сближават с Рим. Ето какво говорят гърците. И затова те, които някога владеели света, вече 250 години са роби на турците. И така и ще бъде, докато не се съгласят да чуят гласа на тяхната майка, която ги призовава да се завърнат, както блудният син се завърнал у дома си.¹⁶

Първото историческото събитие, включено от Пейкич в хрониката на изпадането на Източната църква в схизма, е IV вселенски събор, проведен през 451 г. в Халкидон. По-нататък Фотиевата схизма е интерпретирана като момент от първостепенна важност в историята на разделението на Църквата. Цели две глави са посветени на този епизод, при който за пръв път е поставен въпросът относно *filioque*, т.е. латинската добавка към Никео-Константинополския символ на вярата¹⁷.

Както може да се очаква, Пейкич отделя значително внимание и на развитието на събитията по време на Фераро-Флорентинския събор – от подготовките за него през 1437 г. до приключването му на 6 юли 1439 г. Разказва относно пътуването на „гръцката“ делегация по море до Венеция и оттам до Ферара, както и относно пренасянето на заседанията от столицата на херцозите Д'Есте в столицата на Медичите. Предава протичането на най-важните съборни сесии, част от съдържанието на дискусиите и отделни пасажи от словата произнесени от говорителите на двете страни: Марк Евзеник, митрополит на Ефес и Висарион от Трапезунд, митрополит на Никеа, от едната страна, и кардинал Джулиано Чезарини и Хуан от Торквемада, от другата. В края на този разказ Пейкич прилага дълъг около една страница цитат от *Декрета* на събора. Цитатът съдържа в превод от латински точните дефиниции на доктрините, по които е достигнато съгласие в резултат от обсъжданията. В заключителната десета глава на *Огледало на истината* католическата доктрина по четирите спорни въпроса е подкрепена с цитати от Светото писание и гръцките Отци.

В действителност само малка част от *Огледало на истината* е посветена изключително на четирите основни доктринални различия между двете църкви. Съчинението представлява по-скоро една „хроника на схизмата“, която проследява отделните етапи от разрушаването единството на Църквата и достига до момента на неговото възстановяване, настъпило с Фераро-Флорентинския събор. Пейкич вярва, че това възстановяване е окончателно, че на този събор различията веднъж завинаги са преодолени, противоречията – разрешени, и че всъщност не съществуват основания за по-нататъшни разисквания. Държейки *Декрета* от Флоренция в ръка, неговите православни братя би трябвало просто да пристъпят и да се завърнат към истината, от която са се отклонили – опитва се да ни убеди авторът – не толкова по верски съображения, колкото поради превратностите на съдбата. Ето защо той не се спира подробно на догматич-

¹⁶ *Zarcalo istine*, с. 2-3.

¹⁷ Полемиката на патриарх Фотий против латинската добавка към Символа на вярата осигурява набор от теми и аргументи, който се превръща в образец за по-късните православни полемисти. – Срв. Каприев, Г. *Византийската философия. Четири центъра на синтеза*. София: Изток-Запад, 2011, с. 243-247.

ните въпроси, а предпочита стратегията на проследяването на историческите събития. С помощта на този разказ той се надява да разкрие пред очите на всеки, който не е сляп или твърдоглаво упорит, че „причината за църковното разединение са гърците; причината за единството са латиняните“¹⁸. В *Speculum veritatis*, който е не просто латински превод на *Zarcalo istine*, но също и обновена и значително разширена негова версия¹⁹, доктриналната десета глава е разработена много по-подробно: дотолкова, че обемът ѝ нараства от 20 на повече от 100 страници. Може да се предположи, че междувремежно нашият автор се е убедил, че не е достатъчно да се разкаже историята на схизмата, за да се разкрие истината пред очите на вярващите, а е нужно католическата доктрина да се изложи и защити по-детайлно и по-решително.

За стила на *Огледало на истината* – както на славянския, така и на латинския вариант – е характерен един госта рязък полемистичен тон. В *Concordia*, последното от съчиненията на Кръстьо Пеюкич, този тон е чувствително смекчен. При това *Concordia* не е посветена нито на кардиналите от *Propaganda Fide*, нито на Карл VI, а на „архиепископите, епископите, абатите, презвитерите, монасите, монахините и останалите личности от двата пола от Гръцката църква, които живеят по земите на католическия император“.

Пълното заглавие на книгата е *Съгласие на православните източни и западни Отци, съвършено споделящи една и съща истина относно изхождението на Св. Дух и от двамата [Бог Отец и Бог Син]: избрано из коментарите на Константинополския патриарх Генадий (Concordia orthodoxorum patrum orientalium et occidentalium in eadem veritate, de Spiritus Sancti processione ab utroque, adamussim convenientium: ex commentarijs Gennadij Patriarchae Constantinopolitani excerpta)*. Както е заявено още в самото ѝ заглавие, в по-голямата си част книгата представлява преработка на една *Apologia quinque capitum decreti Synodi Florentinae (Защита на петте точки на Декрета на Флорентинския събор)*²⁰, за която Пеюкич, заедно със своите съвременници, вярва, че била написана от Генадий II (Георгий Схолар). След смъртта на Марк Евгеник през 1444 г. Георгий Схолар оглавява антиуниатската партия в Константинопол, а по-късно под името Генадий II става и първият Константинополски патриарх под османска власт. Ето защо Пеюкич смята свидетелството на „Генадиевата“ *Апология* за изключително силен довод в подкрепа на унията – като последната дума на водача на антиуниатите, който в края на живота си прозрял и признал валидността на събора от Ферара-Флоренция и правотата на неговите дефиниции. Приписването на Георгий Схолар авторство на този трактат обаче, макар и общопризнато по времето на нашия автор (и до 1733 г.), всъщност е само легенда. Действителният автор на съчинението е Йосиф от Метон (1429? – 1500), известен още като Йоан Плусиаген, който през известен период от живота си принадлежал на интелектуалния

¹⁸ *Zarcalo istine*, стр. 18.

¹⁹ Разликите между двете версии – както съдържателните, така и формалните – са описани от Turčinović, J. *Misionar Podunavlja Krsto Pejkic* (1665–1731). Zagreb: Kršanska sadašnjost, 1973, с. 114–116.

²⁰ В този трактат спорните точки са пет, а не четири, защото въпросът за съществуването на чистилището е разгледан отделно от този за светците, блажено съзерцаващи Бога в отвъдното.

кръг около кардинал Висарион.²¹ За своята *Concordia* Пејкич преработва първата от петте „глави“ на *Апологията* – посветената на въпроса за изхождението на Св. Дух. Изглежда, че убеждаващата мощ на последното съчинение на Пејкич – т.е. убеждаващата мощ на изготвения от него достъпен, популярен вариант на „Генадиевата“ защита на унията – е била голяма: след оригиналното издание в Търнава от 1730 г. книгата е преиздадена четири пъти, поне три от които след смъртта на автора²².

И все пак най-успешното сред съчиненията на Кръстьо Пејкич, това, което намира най-широко разпространение, е в крайна сметка най-ранното – *Zarcalo istine*. Важно е да се подчертае, че *Zarcalo istine* е първата книга, посветена на контроверзията между Католическата и Православната църква, изобщо някога писана на „илирийски“ (южнославянски език или диалект)²³. В този смисъл „илирийското“ *Огледало на истината* неизбежно е било осъдено на успех (преди всичко в католическа Хърватия) и на това да привлича както читатели, така и „последователи“ – следващи автори, които да разглеждат същите богословски проблеми, но вече придържайки се към една или друга от писмените норми на хърватските диалекти. „Всъщност контроверзията с православието представлява основната част от хърватската богословска литература, особено през XVIII в.“, казва хърватският филолог Саня Вулич. И заключава: „Той [Пејкич] е този, който отваря вратите за множество подобни по жанр съчинения в хърватската литература.“²⁴

Пејкичевото *Zarcalo istine* заема важно място в историята на хърватската литература, само че дълго време става дума за „подземно“, неясно постижение. Защото през 1745 г. текстът на съчинението е отпечатан във Венеция под ново заглавие *Ukazagnie Istine megiu Czarkvom Istočnom i Zapadgniom* и без никакво позоваване на името на Кръстьо Пејкич. Степан Багрич, който подготвя тази езикова редакция с латинска транскрипция, я публикува от свое име. *Ukazagnie Istine* намира много добър прием и е преиздавано многократно до 1898 г. Включително. Истинското авторство на текста е установено едва през 1888 г.²⁵

Дејствителната популярност, която получава *Zarcalo istine*, със сигурност далеч надминава авторските очаквания. По всичко личи, че Кръстьо Пејкич преживява приема, който среща първата му книга, като неуспех: той нито веднъж не преиздава „илирийското“ *Огледало на истината*, нито прави повече опити да пише на южнославянски език. Трябва да се има предвид, че той избира да отпечата съчинението си на вече излизащата от употреба в началото на XVIII в. босненска

²¹ За това вж. напр. у Candal, M. *La Apologia del Plusiadeno a favor del Concilio de Florencia*. – *Orientalia Christiana periodica*, 21 (1955), с. 36-57, позовавам се на с. 38.

²² Повторно през 1730 г. и после през 1731, 1745 и 1765 г. Три от изданията са от Търнава (днес град в Словакия, а по онова време в пределите на Унгарското кралство), а едно – от Клаудиопол в Трансилвания (днешният румънски град Клуж-Напока).

²³ Turčinović, *Misionar Podunavlja*, с. 138.

²⁴ Vulić, S. *The Multilingualism of Krsto Pejkić*, в F. PETRONIO (ред.), *Plurilingvizam v Evropi 18. Stoletja*. Maribor: Slavistično društvo Maribor, 2002, с. 179-189, цитати от с. 181.

²⁵ Turčinović, *Misionar Podunavlja*, с. 145. Общи насоки относно историята на изданията *Ukazagnie Istine*, вж. пак там, с. 149.

кирилица, а и печатните грешки в книгата са толкова многобройни, че – според признанието и оплакването на самия автор – я правят „неузнаваема“. В допълнение езикът на съчинението не следва една граматическа форма, а смесва различните диалекти и наречия²⁶. Без съмнение всичко това е затруднило четенето на книгата и съответно – разпространението ѝ²⁷.

Но ако впоследствие Пейкич оценява опита си с „илирийския“ език като несполучлив, какви все пак са причините му да предприеме този опит? Вероятно намерението на автора е било да създаде книга, която да е достъпна за разнообразни социални слоеве сред славянското население на Балканите и в Южна Унгария – включително сред читатели, лишени от високо или „класическо“ образование. Пейкич вижда в илирийския език инструмент за религиозно обединение, а в последното – необходимата основа за политическото обединение на южните славяни с останалите нации под властта на католическия император.

Историята на „втория живот“ на Пейкичевото *Zarcalo istine* показва, че в действителност неговият лингвистичен експеримент (както определя езика на съчинението Найда Иванова) пропага само в известен смисъл. Макар и Пейкич да не изминава докрай пътя, водещ от специализираната богословска литература до по-широката публика, все пак съчинението му се оказва достатъчно добър посредник между латинския и южнославянските диалекти, така че с помощта на неизбежната езикова редакция, проведена от по-сръчни в съответните граматически норми литератори, то да зазвучи на живите говори на южните славяни. В това отношение експериментът е благополучен: той показва, че е възможно историята на схизмата да бъде разказана на „илирийски“, богословските противоречия – разбира се, с неизбежното на този етап жертване на тънкостите и дълбочините на богословската терминология и диалектика – да бъдат предадени и обговаряни на езиците на южните славяни.

²⁶ Вж. Дисертацията, посветена на езика на Пейкичевото *Zarcalo istine*: Иванова, Н. *Кръстьо Пейкич в южнославянските книжно-езикови контакти от началото на 18 век*. София: [pro manuscripto], 1990.

²⁷ Vulić, *The Multilingualism of Krsto Pejić*, с. 183.

Митко Новков, психолог, публицист, журналист, медиен и литературен критик, докторант във ФЖМК на СУ „Св. Климент Охридски“. Автор на книгите *Изядената ябълка*, *БАРТвежи*, *Подир сенките на литературата*, *Нервът телевизия*. Носител на наградите „Паница“, „Златен будилник“, „Златен Пегас“, Национална награда за критика по повод 150 години от рождението на Иван Вазов и Захарий Стоянов и др. Публикувал в различни български вестници и списания.

*Представеният по-долу текст е част от значително по-обширно есе със същото заглавие и сходно подзаглавие, състоящо се от три части: **Богатирите, гвойственост** – първата, която представяме тук, **Старообряците, разцепеност** – средна и обвързваща първата с третата, **Поклонниците, абсцесност** – последна и заключителна. Цялостният текст се опитва, доколкото е по силите му, през три знакови за руската култура картини – „Тримата богатири“ на Виктор Васнецов, „Болярката Морозова“ на Василий Суриков и „Поклонение в Курска губерния“ на Иля Репин, да проникне в тъй добре известната отколе „загадъчност“ на руската душа“, или по-скоро, в озадачаващата цяла Източна и Средна Европа загадка (които доста са си патили от нея) защо Русия – страна с впечатляващи природни ресурси, с огромен културен потенциал, е в същото време едно същинско политическо гжудже от гледна точка развитието на демокрацията и правата на отделния човек. Искрено ми се ще да се надявам, че това писание няма да бъде първосигнално възприето като нападка срещу руския народ и руската култура, а само като опит за проникновен анализ защо и Народът, и Културата на Русия винаги са стояли на второ и подчинено място спрямо Империята Русия. Като държа изрично да отбележа, че ако проникновеността на почерка ми е поне малко от малко изравнена с любовта, продукувала писането, то текстът е постигнал целта си.*

М. Н.

Митко Новков

РУСИЯ-СФИНКС, СЪВСЕМ ОСОБЕНА

„Руската душа“ през „Тримата богатири“

Русия винаги е имала Велика култура. Велики художници също. От само себе си се разбира: огромна страна – огромни таланти... Особено потрисащи по своите мащаби (и на гения, и на платната) са живописците реалисти, т.нар. „передвижници“, творили на границата между XIX и XX век. Прекрасно време за артистично и интелектуално усилие от всякакъв вид¹ в гвуконтиненталната евразийска империя: интелектуалният кипеж преди, по време и малко след

¹ Този интелектуален и естетически кипеж вероятно е щял да продължи още дълго, но революцията през 1905 го забавя, а тази от 1917 окончателно задрасква неговия възход. Какво да се прави – комунизмът не прощава никому, а на таланта най-малко и най-жестоко. Ще ми се да кажа, че е нормално, но не е, макар че донякъде и е – една така посредствена идеология не може да не се стряска от талантливия... И го наказва по достойнство, унижавайки и унищожавайки го – справка Манделщам, Шостакович, Майерхолд, Булгаков, Платонов, Шаламов, Айзенщайн, Цветаева, Лосев, Шпет, Карсавин и колко още...



т.нар. Серебряният век дава философски имена като Владимир Соловьев, Николай Фьодоров, о. Сергей Булгаков, Николай Бердяев, Константин Леонтиев, братята Сергей и Евгений Трубецки, Вячеслав Иванов, Владимир Ерн, Лев Шестов, о. Павел Флоренски, Дмитрий Мережковски, Василий Розанов, Лев Карсавин...; писатели като Фьодор Михайлович Достоевски, Лев Николаевич Толстой, Иван Сергеевич Тургенев, Иван Алексеевич Бунин, Николай Семьонович Лесков, Леонид Николаевич Андреев, Иван Александрович Гончаров, Николай Гаврилович Чернишевски, Михаил Евграфович Салтиков-Шчедрин, Антон Павлович Чехов...; композиторите от „Могъщата петорка“ („Могучая кучка“), почитатели и последователи на Михаил Глинка – Модест Мусоргски, Николай Римски-Корсаков, Милий Балакирев, Александър Бородин, Цезар Кюи, както и разбира се, техния естетически „разночинец“ Пьотър Илич Чайковски, монументалиста Александър Скрябин и по-лиричния му съименник Александър Глазунов, балетната дива Анна Павлова и фамозната трупа на Сергей Дягилев; поети като Афанасий Фет, Константин Балмонт, Фьодор Тютчев, Александър Блок, Валерий Брюсов, Николай Некрасов, Инокентий Аненски, Андрей Белый... Художниците, изтръгващи нашата възхита, са не по-малко: свързаният толкова много с България Василий Василевич Верешчагин; Иван Константинович Айвазовски – един от най-великите маринисти на всички времена; Иля Ефимович Репин с неговите казаци и бурлаци; Михаил Александрович Врубел – той пък с неговите демони и княгиня-лебед; Иван Иванович Шишкин, нарисувал прочутите три мечета от картината „Утро в гората“²; Виктор Михайлович Васнецов с „Альонушка“ и богатырите; передвижникът Исак Илич Левитан; Василий Григориевич Перов с може би най-проникновения портрет на Достоевски; Иван Николаевич Крамски, по чиято инициатива се създава знаменитото „товарищество“ на передвижниците; сибирякът Василий Иванович Суриков с обсебеността си от патетиката на историята; Николай Николаевич Ге с неговите пейзажи и истори-

² Репродукциите на Шишкиновото „Утро в гората“ дотолкова се превърнали в „общо място“ впоследствие за всички съветски учреждения и частни домове в ранната социалистическа епоха, че изтерзаният из сталинските лагери Варлам Шаламов ги обявява за връх на „соцреалистическия“ кич. Впрочем те бяха доста популярни и сред българската средна номенклатура, виждал съм го с очите си.

чески платна, Андрей Петрович Рябушкин с дълбоките си изображения на гревния руски бит, Михаил Василиевич Несторов с неговата „Свята Рус“... Любопитно е, че точно през този период, определян като време на голямата „реалистична проза“, сме свидетели и на увлечение по голямата „реалистична картина“: за-порожците на Репин са 358x203 см, бурлаците му – 131,5x281 см, „Сагко в пог-водното царство“ – 323x230 см, а подмазващото се на властта груго Репиново платно със заглавие „Тържествено заседание на Държавния съвет от 7 май 1901 година“ е с гигантските размери от 400x877 см... Княгинята-лебед на Врубел е 141x83 см, седящият му демон – 116,5x213,8 см, падналият – 139x387. Суриков и Васнецов също са виртуози на трудно обозримите и поразяващи ума мащаби: „Утрото преди екзекуцията на московските стрелци“ на първия е 218x379 см, знаменитото изображение на Суворовското пресичане на Алпите е с височина 495 см, широчина – 373, „Покоряването на Сибир от Ермак“ – 599x285 см; „Витяз на кръстопът“ пък на втория е 167x229 см, а „Баян“ е още по-голяма – 303x408 см. Голяма империя, големи размери, големи художници, големи картини³...

Богатирите, гвойственост

Три от „големите“ руски „имперски“ картини всеки път са ме карали да замирам и да се учужвам на странната психика на тази нация, на загадъчната „руска гуша“⁴: една социално-битова – „Поклонение в Курска губерния“ (175x280) на Репин (*Крест-ный ход в Курской губернии*), една епично-историческа – „Болярката Морозова“ (304x587,5) на Суриков (*Боярыня Морозова*), една фолклорно-митическа – „Богатири“ (295,3x446) на Васнецов (*Богатыри*)⁵. От трите посочени като че ли най-известни са богатирите – онези толкова мъжествени воители, застанали-застинали връз зелените треви на руската степ и вгледани неуге вдясно в далечината; тъй могъщи са тримата и тъй обсебващи... Васнецов има и други известни картини по фолклорно-митически сюжети – споменатата вече „Альонушка“, „Иван-Царевич язди сивия вълк“, „Трите царици на подземното царство“, „Конниците на Апокалипсиса“, „Кашчей Безсмъртни“, „Богатирски скок (Иля Муромец)“, „Гамаюн“, „Летящото килимче“, „Сирин и Алконост“, „Гуслари“, „Двубоят на Добрия Никитич

³ Изглежда всяка империя си пада по големите „реалистични“ платна: картината на германеца Антон фон Вернер (1843–1915) „На път за пазара“ (1859) е 260,5x211 см, „Провъзгласяване на Германската империя“ (1885) е 250x250 см, а посветеното на толкова съдбоносния за нас, българите, платно „Берлинският конгрес“ (1881) е още по-голямо – 360x615 см. Жак-Луи Давид, творил по времето на Първата френска Империя и изобразил коронацията на Наполеон (1806–1807) с леко фалшифициране на събитията (характерна черта, между другото, на всеки „реализъм“), защото включва в платното и майката на императора, която всъщност категорично отказала да присъства, защото не понасяла съпругата на своя амбициозен син Жозефин, не изпитва никакви притеснения, свян и съвест заради гигантските размери на творбата си – 621x979 см. Той представя коронацията на Бонапарт, създавайки не само еталона, но и класическия пример за това какъв трябва да е мащабът на една истинска верноподаническа картина.

⁴ „Умом Россию не понять; В Россию можно только верить“ („Русия с ум не щеш разбра, / не ще обхванеш с обща мяра. / Особен жребий има тя – / Русия се постига с вяра“), вярва Тютчев, а Блок почти половин век по-късно в *Скити* прави следното знаменателно сравнение: „Русия-Сфинкс“ (за мота на стихотворението поетът избира говорещите сами по себе си думи на философа Владимир Соловьев: „Панмонголизъм! Макар и да си име диво, но ти ласкаеш моя слух!“). Писателят Борис Зайцев от своя страна в своето *Слово за Родината* казва за руснаците, че те единствено на себе си приличат, толкова са самобитни; че те са: „нещо съвсем свое и съвсем особено“... Комбинацията от всички тези вери, убеждения и признания даде и заглавието на този текст – *Русия-Сфинкс, съвсем особена*.

⁵ Наименованието „Великата тройка“ на руските художници е дадено на Репин, Васнецов и Суриков от семейството на колекционера Пьотър Третяков, създател на прочутата Третяковска галерия.

със седмоглавия Змей Горянин”, „Снежанка”, но заедно с „Богатири”-те особено силно впечатляват груги две негови платна, подобни донякъде на тях – „Витяз на кръстопът” и „След битката на Игор Светославович с половците”⁶ – може би защото са платна, над които с пълна сила витае смъртта⁷. Но докато в първата от двете картини смъртта все пак е само обещание, във втората това обещание-за-смърт вече е изпълнено. Прочее реплика на картината „Витяз...” е изгълбана върху надгробния камък на Васнецов: виждаме същия воин, но с госта по-отпуснато към земята копие, с щит, метнат през гърба, навел е още по-наголу главата си, както и конят му, който почти е допрял повърхността с муцуната си – печален и замислен, с меланхоличен вид: облъхва ни покрусата, обкръжава ни неотрадата, обвинява ни горестта, че каквото и да сторим, накъдето и да тръгнем – все еднакво ще сгрешим. И макар обраслият с мъх надпис върху камъка да дава и добри перспективи, те са скрити и от окоето на зрителя, и от окоето на героя: „Наляво ако тръгнеш — богат ще станеш, надясно ако тръгнеш — жена ще си намериш, направо ако тръгнеш – живота си ще погубиш...” Самият Васнецов обяснява в писмо до влиятелния руски художествен и музикален критик Владимир Стасов⁸: „На камъка е написано: „Ако направо тръгнеш, жив няма да се върнеш – няма тука път ни за вървящите, ни за пълзящите, ни за летящите.” Следващите надписи: „Ако надясно тръгнеш – ще се ожениш; ако наляво тръгнеш – богат ще бъдеш” – не се виждат върху камъка, аз ги скрих под мъх и частично изтрих. Тези надписи открих в публичната библиотека с Вашето любезно съдействие”.

Това е може би най-мистериозната картина на Васнецов, криещата най-голяма страховитост и загадка. Нарисувана е по известната билина („былина”)⁹ за Иля Муромец и разбойниците. Васнецов по принцип е черпел обилно от руския фолклор, за своите най-известни платна е използвал било билински, било епически сюжети. Включително за най-безутешното – „След битката на Игор Светославович с половците”, създадено по може би най-прочутото и най-коментирано произведение на древноруската литература *Слово за похода на Игор (Слово о полку Игореве)*. Виждаме на картината степ с множество погинали воители, два орела са се вкопчили в смъртна схватка над бойното поле, макар да не разбираш докрай – бият се, защото са символи – единият на половците, гругият на руснаците, или пък се бият за пляката от леш. Вляво груг орел е свел глава и отново не разбираш: така е, защото разкъсва труп или защото жали за погиналите? Точно вдясно под биещите се орли (гледано фронтално) лежат мъртви и почти прегърнали се един руски воин с лък, чиято тетива е опряна о тялото на един половецки боец – изображение, което мъничко влиза в разрез с общоприетите квалификацияи за картината, че била „нарисувана с огромна патриотическа сила”. Според мен тя търси груго внушение, по-универсално: всички сме заедно в смъртта, всички сме

⁶ Древните руси са наричали половци племето на куманите, които са върлували и по българските земи, но повече като съюзници и по-малко като врагове; куманка например е била жената на Калоян и куманите половци доста са ни помогнали, за да победим латинските кръстоносци при Адрианопол, днешен Одрин.

⁷ Защото мястото, където смърт витае, душата не забравя...

⁸ Именно Владимир Стасов, между другото, измисля прозвището Могъщата петорка за кръга композитори „великоруси“ Мусоргски, Римски-Корсаков, Балакирев, Бородин и Кюи.

⁹ „Былина” идва от „было”, тоест „било (е)”. Терминът е въведен в обръщение от етнографа и фолклорист Иван Сахаров, който замества с него простонародното „старина, старинушка, старинка”. Висарион Белински дели билините на два големи цикъла, киевски и новгородски – класификация в сила и до днес.

равни в смъртта, всички сме вътре в смъртта... Васнецов значително надхвърля със своето платно общия патос на поемата: като че ли иска да ни посочи как в смъртта всичко и всички се утешават (с жалостни жалби) и задушават (без милост и милосърдие) – и враг, и приятел, и брат, и чужд, и свой, и друг, и близък, и далечен... *Словото* казва за осиротялата без Игор руска земя: „Тежко е на главата без рамене, в беда е тялото без глава” („Тяжко ти головы кроме плечю, зло ти телу кроме головы”), но това физическо (не)състояние е неугодно и на русина, и на половеца, и на поляка, и на шведа, и на българина, и на византиеца... „Господи, цялата земя е един огромен гроб”, стене Василий Розанов, може би най-отчаяният руски мислител. Няма друго обяснение за тази *post mortem* картина освен наличието на подобен стон и у душата на Васнецов: стонът на философа Розанов ни помага да разберем всъщност какво е накарало художника Васнецов да пресъздаде точно края на битката, когато смъртта е постлала безутешен саван над човешките тела, някои от които тъй млади, почти деца: искал е да изяви, че войната – този „международен грях”, по определението на Николай Фьодоров (автор на идеята, че синовете са длъжни да мислят непрестанно как да възкресят бащите си) – колкото и да е „патриотична”, колкото и да е „отечествена”, колкото и да е „справедлива“, е най-ужасното и най-страшното човешко дело; „безумие човешко“, защото е „култ към смъртта”. И сигурно затова е нарисувал Виктор Михайлович и своите яки богатири така внимателно и съсредоточено да обглеждат далнините – не толкова за да влязат в смъртна схватка, колкото да предотвратят смъртната схватка. Пазители, защитници, бранници, присвоители, ползватели... С властен собственически взор бдят, със силата на своята дадена им от победата и разбира се, от боговете власт...

Тия богатири са трима: Иля Муромец, „старият казак”, както често го наричат билините, е в средата, вдигнал е с господарско движение дясната си ръка над очите, за да види без остатък случващото се по руската земя. Добриня Никитич е отгясно на него със заплашително полуизваден от ножницата меч, отляво е Альоша Попович – сякаш най-нехайният и самоуверен от тримата съратници, с лък в лявата ръка и демонстративно отпусната дясна, в която държи камшик с оловни топчета накрая – никому няма да е драго, ако го пернат с този колкото боен, толкова и помешчически камшик. Васнецов се е постарал да индивидуализира всеки от героите си не само по външен вид, но и с прилежащите му атрибути: Иля например няма меч, хванал е дълго копие напреки на коня, а от китката на дясната му ръка е провиснал боздуган. Жребецът му е черен, само левият му заден крак до пищяла е бял. Името му според билините е Бурушка-Косматушка. Конят на Добриня Никитич е изцяло бял, докато този на Альоша Попович е ален, но не толкова, колкото е изобразеният на известната картина на Кузма Петров-Водкин „Къпане на червения кон”. По-скоро е кафеникав, светлокафяв. Според Майстер Екхарт кафявото е цвят, който не е съвършен, „в него има нещо светло, ала и нещо тъмно”. Цвят двойствен, двусъставен. Художникът, сигурен съм в това, съвсем преднамерено е решил така да оцвети коня на боеца, защото самият Альоша Попович е най-двусмислената фигура в руските билини: попски син – негов баща е отец Леонтий от Ростов¹⁰, а той самият е не толкова силен със силата си, колкото с хитростта си, на моменти дори коварството си.

¹⁰ Понякога името на бащата е Фьодор, но рядко.

Шегите му – дори с бойните му другари, са повече злобни, отколкото добродушни: Альоша например прави опит да се ожени за невястата на Добриня, като за целта разпространява слуха, че витязът бил погинал. Аха-аха да я прелъсти, но Никитич се връща и осуetyава прелюбодеянието. Май поради тази негова амбивалентност погледът на Альоша е някак особен, сякаш изкривен: очите му насочени уж надясно, ала лицето му – съвсем леко е извито полуналяво. Ще рече човек – кривоозоглед е. Също както криво гледа, така крив е Попович и изврътлив в гумите, разплискан в действията, непостоянен в привързаностите, несигурен в подкрепите, ненадежден в обязаностите: „Достигнали те до брега на Сафат-река, издигнали бяла шатра. Альоша от коня скочил, в шатрата влязъл, на зелената трева легнал и здрав сън заспал. А Еким конете разседлал, напоил ги, разходил ги, спянал ги и на поляната пуснал, чак тогава да почива отишъл. По утро светло се събудил Альоша, с роса се умил, с бяла кърна избърсал, кърриците си завчесал. А Еким скочил, при конете отишъл, напоил ги, с овес нахранил, оседлал и своя, и Альошиния. И отново юнаците на път поели“. Любопитното е, че и в двете схватки, когато побеждава Тугарин-Змей – неговия смъртен враг в билините, с роса умитият Альоша го прави освен с хитрост и с вода: предупредени са побратимите от негъгав старец да не пресичат Сафат-река, защото там дебнело чудовище: „На ръст е като гъб огромен, плещите му цял сажен, между очите му стрела ще сложиш. Крилат кон има – същи лютий звяр: от ноздрите му пламъци изригват, от ушите му дим се стеле“, ала Альоша се престорил на негъгав стар просяк, успял да се промъкне през засадата, да измами и плени врага; втория път пък цяла нощ се молил за гъжг, който да намокри крилата на огнения кон на Тугарин и така да получи предимството да се бие със змея-злодей на земята. Сблъскват се всъщност в тази билина две htonични стихии, два първични елемента – огън и вода, като водата всеки път побеждава огъня. С други гуми, „водното начало“ Альоша Попович побеждава огненото начало „Тугарин-Змей“. За това водно начало свидетелстват и други елементи на мита: самият Альоша е роден край вода – в Ростов¹¹, най-спокоен се чувства край вода – забележително е пълното му безгрижие до Сафат-река, побеждава също благодарение на водата – гъжгът, който отнема предимството по въздуха на Тугарин-Змей. Може дори да усилим диференциацията и да разделим враждуващите стихии на две по две – водата и земята (Альоша) срещу огъня и въздуха (Тугарин). Важното в случая е, че и двете „Альошини“ стихии са „женски“ по своя характер, което съответно няма как да не се отнесе и към характера на Альоша: „[...] Водите – посочва Мирча Елиаде – са матката за всички възможности за съществуване“, докато земята е, както я нарича Есхил, родителка на „всички същества, храни ги, сетне отново поема плодния къл“. В Омировия *Химн към Гея* се пее: „Гея, прамайка на всичко, с устои могъщи възпявам!“, а в *Ригведа* четем: „Владетелки на чудесата, господарки на народите, Воду!“ Руският език прави тази диференциация, както и българският (впрочем всички славянски езици): „земля, вода“ – женски род; „огонь, воздух“ – мъжки род. Альоша Попович, един от главните руски богатири, носи в себе си двата елемента на стихийното женско начало, което значи, че по някакъв начин – ако и могъщ, ако и силен, ако и непобедим МЪЖ, МУЖИК – той съдържа в себе си и една друга същност – водна, земна, женска... Следователно не е монолитен, а е двусъставен –

¹¹ Ростов е град край езерото Неро, не е доста по-известният Ростов на Дон; край езерото Неро са били земите на племето от фински произход меря. Това обстоятелство ни кара да предположим, че и самият Альоша е от същото племе, сиреч не е русин, а чужд – особеност, чието значение ще изясним по-късно.



мъжествен и женствен, воден и земен¹²... Нещо, което по съвсем груги пътища констатира и Николай Бердяев, изследвайки причините за непостоянния и противоречив руски характер: „Коренът на тези дълбоки противоречия е в несъединеността на мъжкото и женското в руския дух и в руския характер”. Земята и водата са изконни руски същности и според Георги Гачев: „Русия е „майка-влажна земя”, тоест „вода-земя” по състава на стихииите”, откъдето – следвайки Бердяев – Гачев извежда необходимостта от „мъжко начало” – варягите, за тази „майка-влажна земя”. Тези варяги са приз(о)вани да извършат модалния акт – „аморфността трябва да бъде изпълнена с форма”. А формата, както знаем, освен всичко друго е власт, насилие, натиск... Руската форма, ще рече, е по някакъв особен начин (из)насилена форма. Бердяев също стига до такова заключение: „Оттук вечната наша зависимост от чуждото. Във философски термини това значи, че Русия винаги чувства мъжественото начало като трансцендентно, а не като иманентно; идва отвън. С това е свързано и обстоятелството, че всичко мъжествено, освобождаващо и оформящо е било в Русия не руско, а загранично, западноевропейско, френско или немско, или гръцко в гревността. Русия като че ли е безсилна сама себе си да оформи в свободно битие, безсилна е да създаде от себе си личност. [...] Русия се сгодява, чака своя годеник, който трябва да пристигне някъде отвисоко, но идва не годеникът, а немецът-чиновник и я обладава”. Между гругото, в билината за Альоша Попович по същия аморфно-безформен начин се описва и руската степ: „Разпростряла се е под слънцето руската степ без край, без конец, и нито звук в степта се чува, нито птица в небето се вижда”. Виктор Васнецов, между гругото, точно по същия начин е нарисувал степта, само дето в неговия пейзаж се виждат птици – орел (отново

¹² Прочее ще видим, че не само той – и другите богатири носят в себе си тази двойственост на женското начало.

орел!) се рее във въздуха, той току-що е отлетял от един камък (приличащ малко на надгробна плоча), докато другарят му на друг/а камък-плоча още стои, със зорки очи степта оглежда. Пред богатириите – кротки и крехки борове в полето, за тях – развълнувани и бели облаци в небето... Уж спокойствие в картината, но не докрай: там се в нея някакво напрежение, някаква нервност витае и безпокойство. Нещо „безценно“ (тяжно) тримата трябва да запазят, нещо трябва да защитят, за нещо са глъжни да се преборят. Хич не без причина Добриня Никитич е полуизтеглил меча си от ножницата¹³. В далечината, извън обсега на зрителския поглед, за гърба на зрителя всъщност, нещо негодно се случва, нещо неприятно става – и макар бойните коне да са засега сякаш спокойни, здраво уж настъпили земята, очакването е, че воините в миг ще ги пришпорят към връхлетялата опасност. Като буря страховита, като талази веломощни, като порои отприщени...

Между другото, Вячеслав Иванов и Виктор Топоров отбелязват водна същност и за Добриня Никитич: „архаичната погоснова на билините е очевидна в тясната връзка на Добриня Никитич с водната стихия“. За кентаврите също се смята, че образът им е свързан с буйните планински потоци, наводнявали всяка година древна Елада. Толкова буйни, толкова силни, толкова мощни, че нищо не може да ги спре, нищо не може да им устои. Кентаврите – коне-хора; богатириите – хора-(на)-коне. Руските богатири са митични образи, неразривно свързани с водата и много сходни с нейните изконни характеристики, ако и техните възпеватели да ги пришпорват към свързаност по-скоро със земя, рогина, отечество, народ и рог съответно тяхната защита. Разбира се, далеч съм от мисълта, че такава бранническа свързаност отсъства, но тя не е единствена, а май не е и главна. Люде гвусмислени, люде гвусъставни – на вид мъжествени, по стихия женствени; готови да връхлетят, но готови и да се разляят, тоест и да победят, и да се подчинят. Да не забравяме, че един от руските богатири директно носи име на река – Дунай Иванович, а друг от тях – Вольга Святославич (още Волх Всеславъевич и Вольга Всеславъевич) според мен госта е спомогнал реката Волга да се окичи с това свое название. Богатирът Вольга е най-известен с приключението си срещу Микула Селянинович (той го посрамил със своята сила), но заедно с това и със своя поход към Индийското царство¹⁴. Дунай пък – освен че краде заедно с Добриня Никитич булка за княз Владимир Красное Солнышко (Владимир Червено слънчице), влиза по-късно в разпра със своя побратим, защото този му бил разхвърлял шатрата, изпил му „зеленото вино“. Тоест отново буйства, отново приливи... Имената на богатира Вольга и на реката Волга лингвистите извличат от различни епоними: името на митичния персонаж вадят и от името на княз Олег, и от легендарните вълхви, поклонили се на Исус при неговото раждане (волхвы → Волх); но пък „волх“ е близо и до „вълк“ („волк“), а за Вольга Святославич билините разказват, че не само разбирал езика на животните и птиците, но имал и чудодейната способност да се преобразява в каквото си ще друго живо същество. Кое то веднага ни препраща към митичните речни елин-

¹³ Добриня Никитич по принцип си е гневлив, дори майка му за него казва: „На думи е моят Добринюшка остър, на дела е моят Добринюшка инатлив“. Не случайно магьосницата Марина го превръща в тур – едно по всички критерии гневливо, опасно и яростно животно.

¹⁴ Река Волга също тече на юг, все едно към Индия, макар че според Виктор Ерофеев не се влива „конкретно никъде“.

ски богове Протеј и Ахелой, също притежавали таланта да приемат различни форми¹⁵. Вольга Святославич напомня с тези свои качества и на нашия Боян Магесник, също надарен с чародейството да се преобразява, и то тъкмо във вълк. Билините за Вольга са записани (по принцип по това време са записани по-голямата част от билините) през XVIII–XIX век и никои не може да установи доколко в народното съзнание името на богатира не се е преплитало с името на реката. Странното обаче е, че няма изследовател, полюбопитствал относно подобна връзка (река-богатур); за името на Волга биват локализирани всякакви други номинали, някои от които съвсем странни, ала нито една „богатирска“: едни го извеждат от маријското (маријците са народ от угро-финската езикова група) Волгыго, което значи „светла“¹⁶; други изковават названието ѝ от етнонима на волжските българи – „Булга“, заселили се по средното течение на реката, макар те самите да са я наричали иначе – Итил или Агыл; трети настояват, че произтича от гревнославянското „*Vьlga“ (откъдето и гумата „влага“) и доказват мнението си с наличието на реките Влга в Чехия и Вилга в Полша. Откъдето и обаче да идва името на най-голямата европейска река, налице е почти пълна омонимна тъждественост между митонима Вольга и хидронима Волга; една според мен никак не случайна омонимия – един само „мягкий знак“ ги дели. Оттук следва, че е правомерно да се търси и друг произход за името на реката, включително произлизащ от княз Олег или пък от източните вълхви. Но не това в случая е важното, а че в крайна сметка богатурът Вольга Святославич също е свързан с водната стихия – била тя реката Волга или някоя друга – Итил примерно, нека го кажем на волжско-български. За гревните певци на билини тази еднаквост „без мягкий“ знак не е проблем, приемали са я за нещо естествено и непротиворечиво, разбиращо се от само себе си. Настояването ми в случая е, че колкото и богатурите да изглеждат мъжествени, силни, мощни, мускулести и маскулинни, те са олицетворение и производни на водата като стихия и първоелемент. А водата, както знаем пак от Мирча Елиаде, е генеративна стихия, „вместилище на всичките зародиши“, символизира „примордиалната субстанция, от която се раждат всичките форми“. Което значи, че и в самите богатури са скрити „всичките форми“. Или ако не всичките световни и планетарни, то поне всичките руски и племенни. Богатурите, ще рече, имат скрита същност, двойна същност, която билините не успяват докрай да прикрият и от която по-късно се раждат всички руско-евразийски форми (по-скоро те са възплетени и влетени в богатурите посредством билините). В техния митичен образ е сгушена цялата бъдеща Русия, те са тази страна в перспектива и проект. А пък те самите, богатурите, са и женски, не само мъжки; водни, не само земни; и стичащи се по земята, не просто бликащи от нея. Богатурът = воден витяз...

Такава водна същност откриваме и у най-великия и известен руски богатур – Иля Муромец. И не е само името му, свързано със свети Илия – пророкът, който не умрял, а бил взет жив на небето с божествена огнена колесница и оттогава командващ

¹⁵ Любопитното е, че Достоевски казва нещо подобно за гения на Пушкин, който според него бил способен да се превъплъти във всяка друга нация, за разлика например от гениите на Шекспир или Шилер, които били – първият само английски, вторият само немски; точно такъв протеевски характер имал и геният на руския народ, възплетен в гения на Пушкин.

¹⁶ На угро-фински името на реката идва от „valkea“ – дума, която означава „светъл, бял“.



бурите, гръмотевиците и светкавиците. В руското народно съзнание тази тъжественост отива още по-далеч: вместо свети Илия да предизвиква тътнежите и гръмотевиците, предизвиква ги точно Иля Муромец с невъздържаната си небесна езда върху шест буйни жребеца. Ала не винаги той е бил такъв устремник – до 30-ата си година юнакът бил неподвижен, парализиран. Тогава обаче му се явили трима старци, които пожелали: „Хайде, напои нас гладните, хайде нахрани ни до насита!“. Иля, разбира се, им обяснил, че нито може ръцете си да дръжи, нито краката си, ала те настояли и... о, чудо! – парализата му изчезнала, напоил ги той и нагостил, в замяна пък те го дарили с чутовна сила. И то тъй голяма, че се наложило да я смаляват – първия път отпил Иля от бокала и почувствал такава мощ, че и земята щял да обърне „на ребрышко“ (по ребро), затова му дали да отпие втори път, че да спадне силата му наполовина. Въпреки това пак си останал най-силният сред богатырите, техен негласен предводител, „старый казак“, което впрочем личи и от картината на Васнецов. Тримата старци от билината (не ви ли приличат впрочем те на тримата вълхви?) му обещали още, че няма да загине в бой, а мирно ще се прости с живота в леглото си. Което обещание – пишат малко жалејно руските автори – като че ли не се сбъдва: по мощите на героя (поне руските православни отци уверяват, че това са неговите мощи), намиращи се в знаменитата Киево-Печорска лавра, личат рани – видима за всички е прободената му лява ръка, сякаш с копие, а при изследване на останките му била открита и още една рана в лявата част на гърдите. Изглежда витязът се е предпазил с ръка от оръжието, ала не е успял да се

защити докрай и е бил прободен – подвижнически и самоотвержено. Йоан Лукьянов (*Иоанн Лукьянов*), старообрядец, свещеник в московската черква „Покров на Пресвета Богородица“, автор на едно знаменито съчинение от началото на XVIII век – *Путешествие в Святую Землю московского священника Иоанна Лукьянова 1710—1711 гг. (Пътешествие в Светите земи на московския свещеник Йоан Лукьянов)*, пише за мощите на Иля Муромец: „Тук видях храбрива воин Иля Муромец, нетленен, под златен покров с ръст колкото днешните едри хора; лявата му ръка е пробита с копие; раната на ръката му е позната на всички“. Богатирът е обявен за светец от Руската православна църква през 1643-та едновременно с още 68 монаси от Киево-Печорската лавра. Според житието му – защото вярно служил на християнската вяра, с татарите се сбил и бил ги победил. Могъществото и бойната слава на Иля Муромец се описват не само от руските билини, но и в героически поеми, създадени от германци и норвежци: в „Ортнит“, германски епос от началото на XIII век, се споменава за някой си Ilias von Riuzen (*руският княз Илиас*), чичо на крал Ортнит по линия на майка му и негов най-предан сподвижник. Точно той тръгнал на поход към Сирия, за да намери съпруга за своя племенник в земите на крал Махарел, и благодарение единствено на неговата храброст и мъжество начинанието се увенчало с успех. В норвежката сага за Тугрек пък се разказва за страната Ruzsiland (*Рус*) със столица Holmgard (*Новгород*), където властвал Гертнит. Той имал двама законни сина – Озангтрикс и Владимир, и един извънбрачен от наложницата си – Илиас. Незаконородеността на третия обаче не притеснявала владетеля многодетник и когато настанало време да се раздели със земния си живот, той разделил царството си на три – Озангтрикс взел Villcinaland (*земя на велетите*), Илиас, когото сагата описва като „велик предводител и могъщ воин“, станал владетел на Гърция, а за Владимир останала Pulinaland (*земя на поляните*) и титлата „крал на цяла Рус“. Иля Муромец е най-историцизираният от всички руски богатири, ала независимо от наложените върху образа му християнско-патриотически наслоения и при него наблюдаваме едно стихийно водно (женско) начало – неимоверната му сила идва от глътки вода, невъздржаността му на моменти също е стихийно-водна, почти кентаврическа. Той, между другото, често я насочва и срещу онези, на които служи: „немският“ Илиас така се разбеснял в битката¹⁷, че когато господарят му го принудил да възпре устрема си, аха-аха да насочи яростта си срещу него. Руският Иля Муромец от своя страна влиза в свада с повелителя си Владимир Красное Солнышко, задето този го обидил, като не го поканил на трапезата си; тоест има у „стария казак“ енергия, която никога не е в състояние да възпре, никога не е във възможност да усмири. Някои съвременни руски хуманитаристи, увлечени по древнославянско езичество (Д. А. Гаврилов, Л. Р. Прозоров), са убедени, че Иля всъщност е хтонически герой, и доказват това не само с изпитите глътки вода от кладенеца, но и с друга легенда за произхода на неговата сила – че наследил я бил от богатира Святогор (син на сляп великан) във вид на кръвава пяна, в която се изкъпал. Все едно Ахил, потопен от майка си Тетида във водите на Стукс. Така или иначе, колкото и в билините¹⁸ да личи

¹⁷ Дали тук не долавяме отглас от скандинавските берсерки, безумстващите в битка воители на викингите, които пък викинги под името „варяги“ привнесли държавността сред разпръснатите и неорганизираните източнославянски племена?

¹⁸ Билините са записани първоначално, както вече отбелязах, предимно през XVIII и много усилено през XIX век – факт, за който непрестанно трябва да се внимава, защото това е време, в което цари „духът на Просвещението“ и прочутият Volksgeist на Йохан Готфрид Хердер. Което ги прави твърде ненадежден исторически източник, но пък за сметка на това изключително надежден митологически източник.

едно силно християнизиращо и историцизиращо лустро, привнесено вероятно от самите разказвачи¹⁹, под него наднича една стихия, която певците (*гусляры*) опитват постоянно да опитомяват, да ѝ задават едно регулиращо я и удържащо начало; да ѝ назначат, казано иначе, върховенство – власт, която да я опитомява. Не случайно почти всеки един от богатирите е „проводен“ да служи на княз Владимир Красное Солнышко, защото единствен той – монархът, единоначалникът, князът – е способен да се справи с тези толкова необуздани, толкова неконтролируеми, толкова невъздържани и клокочещи мъже, облагани от водата, тази полиморфна, че гори и омниморфна женска стихия. Князът е всъщност нещо като тяхно „формообразуващо“ начало, също както варягите са „формообразуващо“ начало за славянските племена. Както посочва Владимир Проп в своето изследване „Руският героически епос“: „[...] Нито един от главните киевски богатири не се е родил в Киев. Те са киевчани не по произход, а по идейна насоченост, точно отразявайки по този начин характера на епоса – киевски по съсредоточеност на стремежите, общоруски по произход и по съдържание. Така Иля Муромец е роден в град Муром или село Карачарова, Добриня е от Рязан, родина на Альоша Попович е Ростов, Дюк – Галич и т.н. Но всички те непременно идват в Киев. И едва от този момент те се превръщат в герои на епоса, и едва с влизането в Киев започва пътят на героя“. Заедно с тази местническа, но и общоруска двойствена същност, не трябва да забравяме, че богатырската сила също е двойствена, не е единствено мъжка, а и женска – водна, примордиална, да използваме отново израза на Елиаде, а не само земна и почвеническа. Те са богатири по същество, тоест герои на социума, историята, епоса, но заедно с това са и проявления и еманации на съдържанието на древната хтонична сила, (не)сдържано кипяща по руската земя – Всесилната вода. Която ги определя такива, каквато е и самата тя – поройни и все-генеративни, яки и двояки, аморфно/пред-формени...

Именно това двойствено кипене на/у богатирите е усетил Виктор Васнецов и го е изобразил в своята картина. Тримата богатири засега са в покой, но във всеки следващ миг могат да се втурнат, да се отрицят като наводнение и да отнесат всяка неправда от грешната земя. Върху тази грешна земя обаче те стоят някак отделени, някак несвързани с гръдта ѝ; със своя богатырски вид не израстват от нея, по скоро конете им я тълчат. Нагънали са я здравата, особено конят на Иля Муромец Бурушка-Косматушка (може би под тежестта на своя стопанин, който, личи си, изобщо не се е пестил откъм тежина). Съвсем различно от начина, по който Оноре Домие е нарисувал Росинант – конят на Дон Кихот сякаш израства от сухата кастилска почва, сякаш току-що е роден от нея. Съвсем различно е и при Шарколията на Крале Марко, изобразен от Иван Милев в едноименното платно: там конят на Юнака иска да се откъсне от земята, която обаче не го пуска, държи го мощно в прегръдките си, не му дава се издигне, да се понесе над нея. Васнецов има подобна картина – „Богатырски скок“ (гругото ѝ име е точно „Иля Муромец“), където обаче богатырът е преодолел земното притегляне, конят Бурушка се носи над земята, а Иля властно е размахал камшик над нея – все едно иска да покаже, че му е подчинена. „Богатырски скок“, тоест „Господарски скок“. Иля, както и приятелите му богатири са се материализирали върху земята не от самата нея; друга е стихията, която ги е родила и която ги е пунала да я о/за-владяват – не само земна,

¹⁹ Борис Соколов в многотомната руска Литературна енциклопедия отбелязва: „У набожния разказвач и богатырите се оказват много набожни, през цялото време се кръстят и покланят...“.

а и водна, опричинна²⁰. Любопитно е, че когато Иван IV Грозни въвежда опричината в своето царство, той го разделя на две – по негово власт са опричниците, а земството (sic!) връчва първоначално на князете Иван Дмитриевич Белский и Иван Фьодорович Мстиславский, а през 1575 година, когато опричината е вече от две години отменена – на покръстения татарски хан Семьон Бекбулатович, показвайки по този начин пълната незначителност на това земство. Веднага след разделянето страшният цар разплъщява камшика на опричината над цяла Русия, като най-силно си пади Новгород, опората на стародавното земско-общинно управление, древнооруското вече. Опричината се нахвърля върз руските земи и техните стопани точно като неугържим буен поток, отнасящ всичко и погубващ всекиго: „Посредством принудителна и систематически извършвана размяна на земи тя (опричината – б.м., М.Н.) унищожила старите връзки между отделните княжества и техните родоци владения навсякъде, където сметнала за необходимо, и разпръснала подозрителните в очите на Грозни князе по различни краища на гържавата, преимуществено в покрайнините, където те се превърнали в редови военнослужещи земевладелци”, пише руският историк С. Ф. Платонов. Руската земя дълго е пшкала под стихията на опричината, както – това личи всъщност и при „Тримата богатири”, пшка и под богатирската непосилна тежоба; и убеден съм, ако на земята би ѝ била дадена възможност да избира, тя с радост би се отървала от тези широкоплещести юначаги и от техните масивни коне – да си отгъхне от грамадната тежест, да се освободи от мачкащите я копита. Земята сякаш не е същинска тяхна майка и поради това те не я жалят, колкото и билините да внушават обратното: Иля Муромец се справил бил с татарите, Альоша Попович – с Тугарин-змей, а Добриня Никитич – със Змей Горинич. Впрочем има една билина, *На богатирската застава* (от нея най-вероятно е заимствал Васнецов идеята за своята картина), която ясно посочва какво точно охраняват тримата витязи. В нея те дори не са и трима, а цели петима – заедно с Иля, Альоша и Добриня караулят още Гришка, Болярския син, и Василий Дългополи (Долгополь). Цял охранителен отряд, истински граничен наряд. Три години петорката пазела безупречно, на края на третата обаче се разпуснала по разни дела – Альоша поел към Киев, Добриня тръгнал на лов, а Иля просто заспал. И тогава се промъкнал враг от „казарской земли” („казарската земя”) с дълга голяма, колкото пещ. Добриня, който пръв открил следата, тръгнал да възпре нашественика по поръка на Муромец, тъй като другите Иля сметнал за неспособни. Но и на Никитич не му се удало да свърши работата, много силен се оказал натрапникът. Тогава сам „старият казак” се заел да го накаже, но и той едва-едва не изгубил двубоя – добре че – проснат на земята – поел сили от нея, за да се справи с „нахвалъщика” (нахалника). Мотив, сходен на онзи с древногръцкия герой Антей, сина на Гея, когото Херакъл победил едва когато го отделил от майка му. Епичната ситуация като че ли опровергава казаното от мен, но не докрай: билината изрично подчертава, че Иля Муромец паднал на „сырую землю”, тоест на влажната земя. И въпреки че след това разказвачът посочва: „Иля от русской земли сил набирается” („Иля от руската земя със сила се сдобу”), смятам, че силите му са се възвърнали не толкова от земята, колкото от влагата, сиреч водата. Земята на тези витязи им служи за съвсем друго нещо, ето за какво: когато срещнал натрапника, богатирът охранител поискал да го сплши и му задал въпрос: „Хей ти, крадец и самохвалко! Какво се перчиш?! Защо през заставата премина, на нашия есаул (Альоша Попович – б.м., М.Н.) мито не заплати, пред мен, ата-

²⁰ Думата „опричинна” произлиза от древнооруското „опричь”, което означава „особен” („особый”), „освен” („кроме”). Тоест има го елемента на отделеност, на различност, на несвързаност, ако щете, с общоприетото, познатото, традиционното. Опричината е особена, идва от другаде, земството е неособено, тукашно си е, местно и свое. Затова и опричината е по-скоро стичаща се и връхлитаща, водна стихия е, а не земна, че дори не и огнена въпреки пожарищата, с които покрива руската земя. Но пък в Новгород – едно от местата, където бушува най-силно, своите жертви тя ги удавя, не ги изгаря.

мана (Иля Муромец – б.м., М.Н.), чело не преклони?!“; не иде реч просто за земята, иде реч за властта над земята и за облагите от земята. Юнаците „митничари“ пазят именно власт и облаги (облаги-влаги), над тях те треперят и заради тях в бой влизат. Те са служители на княза и макар че руските изследователи непрестанно се опитват да внушат, че тъкмо богатирите са изконните представители и олицетворители на народа и на неговата жадна за справедливост гуша²¹, те охраняват именно княжеската власт, именно властта над руската земя. Разбира се, тримата пазят и бранят земята, но едновременно с това владеят и властват над земята. Бранители-завоеватели, бранители-властители. Руските богатири са не защитници на земята Русия, на „Светата Рус“ сама по себе си, руските богатири са защитници на властта над Русия, на властта над „Светата Рус“. И в този смисъл – нещо изключително важно – те разпростират властта на княза и над други земи, превръщайки и тях в Света Рус, правейки и от тях руска земя. „Е, то зависи – казва героят на Венедикт Ерофеев Гуревич в пиесата *Валпургиева нощ или Стълките на Командора*. – Всички територии са наши. По-точно, ще бъдат. Но не ни дават да си ходим из тях – очевидно от миротворчески съображения – за да си се задоволяваме с едната шеста от земната суша.“ Затова изобщо не е учудващо, че Игор Клямкин, един от съвременните руски „западници“, задава въпроса: „Може ли Русия да живее в условията на мир? Мирна Русия, дълговеменно мирна Русия – възможно ли е нещо такова?“. Владимир Проп обаче опитва да се изплъзне от загадения неудобен въпрос (разбира се, загаден десетилетия по-късно): „Руският епос познава и признава за своите герои само един вид войни – справедливите войни, войните, чиято цел е да защитят родината от нападението на враговете“. Повествованията обаче говорят иначе: Вольга тръгва към Индия, Дунай заедно с Никитич дирят годеница за княза в Литва, а Иля – в Сирия; богатирите следователно са не само охранители, те са и завоеватели. Впрочем самото название „богатыр“ идва от монгоците завоеватели – „багатур“ (тюрк. *bağatur*), доблестен воин, герой; в изконните монголски земи има една река – Керулун, която според Ръоне Гресе, един от познавачите на монголската история, местните жители наричат „преминаващият отпук чужденец“, защото била безразлична към „земята, през която тече“. Е, богатирите не са безразлични към земята, по която се стичат, но пък са като монголо-татарските орди върху нея – повече завоеватели, отколкото стопани. Нека си припомним, че първата записана билина (в края на XVII век) носи следното красноречиво заглавие: *Сказание о киевских богатырях, как ходили в Царьград и как побили царьградских богатырей и учинили себе честь (Сказание за киевските богатири как отишли в Цариград и как победили цариградските богатири и си устроиша чест)*. Отново всъщност се проявява двойственият характер на руските богатири – както те са едновременно земя и вода, женско и мъжко, така са в едно и също време и пазители, и нападатели; едновременно са и матушката Рус, която стене, и бащицата-цар-варяг-татар, който я „формира“. Бранители, но и нападатели; защитници, но и завоеватели. И то завоеватели повече монголски, отколкото скандинавски, самото им име го показва. Забележителна в тази връзка е успоредицата, която откриваме в отношението към подвластните им поданици и у монголо-татарския хан, и у православния руски цар: Джовани дел ПIANO Карпини, монахът францисканец минорит, който е първият европейец, посетил Монголската империя по поръчение на папа Инокентий IV, пише в своята *История на монго-*

²¹ Владимир Проп: „За Владимир няма и не може да има отделни песни, тъй като той не е народен в този смисъл, в който са народни Иля Муромец и другите. Той е представител на феодалната държавна власт, а не представител на народа. Представители на народа се явяват богатириите“; Виктор Калугин: „Самото присъствие на полски син („поповича“) сред тримата главни герои на руския героически епос свидетелства за това, че редом с Иля Муромец – селски син, с Добриня Никитич – войвода, болярин столник, в народното епическо съзнание стои и Альоша Попович – синът на ростовския поп. В това триединство руският народ вижда залог за силата и непобедимостта на Светата Рус“.

лите, наричани от нас татари: „Императорът на тези татари има изумителна власт над всички. Никои не смее да отиде в която и да е страна, ако императорът не му заповяда. Самият той посочва къде да бъдат вождовете, а те посочват местата на хилядниците, те пък – на стотниците, а стотниците – на десетниците. Отгоре на всичко те се подчиняват без каквото и да е противоречие на всичко, което нарежда той по всяко време и на всяко място, независимо дали то се отнася за война, смърт или живот. По същия начин, ако поиска нечия гъщеря, девица или сестра, те му я дават без каквото и да е противопоставяне... И трябва да се знае, че всичко се намира готово в ръцете на императора, че никои не смее да каже: „Това е мое или негово“, защото всичко принадлежи на императора, тоест имуществото, товарният добитък и хората”. Борис Успенски от своя страна цитира множество чуждестранни свидетелства в своята студия *Цар и Бог. Семиотични аспекти на сакрализацията на монарха в Русия*, които установяват у русите същото такова „всеотдайно“ преклонение към царя, много подобно на монголското: „Исаак Маса например пише, че русите „смятат своя Цар за висше божество“; същото са писали и други автори. По думите на Г. Седерберг, русите „смятат царя почти за Бог“, а Йохан Георг Корб отбелязва, че московците „се подчинявали на своя Господар не толкова като поганици, колкото като роби, смятайки го по-скоро за Бог, отколкото за Господар”. Астолф дьо Кюстин в своите бележки от прекосването си на Николаевска Русия също²² свързва самодържавието с епохата на монголското иго: „След нашествието на монголите славяните, които някога били едни от най-свободните народи на света, са се превърнали в роби най-напред на завоевателите, а след това – и на своите собствени владетели. Тогава робството се превърнало не само в реалност за тях, но и в основополагащ обществен закон“. Според Успенски идеята за „паралелизма между монарха и Бог“ идва в Русия от Византия, но колкото и наистина да се настоява върху тази тъждественост в православните византийски текстове, императорът в Константинопол никога не е разполагал с тъй огромни и дори безмерни властови прерогативи и възможности за самоуправство, с каквито са разполагали руският цар и монголският хан. Иван IV Грозни например върши неща, несравними с делата на никои владетел в ромейската история, но пък в римската паралели колкото щеш – и Калигула, и Тибериус, и Нерон²³... Страхният цар Иван IV обосновава всемогущите си и неприкосновени права в знаменитата си кореспонденция със смоленско-ярославския княз Андрей Курбски²⁴, който от страх за живота си бяга в Жеч Посполита при крал Сигизмунд II Август през 1563 година: „Защо ти презря словото на апостол Павел, който проповядваше: „Всяка душа да се подчинява на владетеля, на властимащия; защото няма власт, която да не е от Бога: и този, който се противи на властта, противи се на властта Божия“. Погледни на него и се вразуми: който се противи на властта, противи се на Бога, а който се противи на Бога – този се нарича отстъпник, а това е най-лошият от всички грехове. А е казано това за всяка власт, даже и за тази, добита с кръв и войни”. Тук в упражняването на властта също проличава руската гвусъставност: монголоидно византийство, ромейство с гръпнати очи. Георгий Федотов е на същото мнение, „Православно ханство“ нарича той Московското княжество. Дори може да кажем без страх от грешка: държавата Русия е последният остатък от великата монголска империя на Чингис хан, а

²² Тези пътни бележки на Кюстин, събрани в съчинението му *Русия в 1839 година*, толкова много възмушават и император Николай I, и руското обществено мнение, че Тютчев се заема да обори наблюденията на френския благородник в специална статия, носеща недвусмислено опроверганото през XX век от историята наименование Русия и Германия. А в отговор на максимата на Кюстин, че Русия е „тюрьма народов“ („затвор на народите“) Тютчев разгневно назовава съчинението му „жалък памфлет“.

²³ По един парадоксален начин дори може да кажем, че римските Юлиевци са първите Чингисиди и московски самодържци – абсолютната власт развъртава абсолютно.

²⁴ Според неговия съименник, писателя Андрей Битов, Андрей Курбски е първият руски дисидент.

руската идея за държавност води своето начало от воинските биваци в монголските степи. Не случайно толкова много татарски благородници бягат в Московията по време на разпада на Ордата, приемат православието и се превръщат в благородни дворяни, които царят награждава с крепостни села. Същата невеликатна откровеност за Руската империя като наследница на Монголската империя откриваме и при княз Николай Трубецки: „По такъв начин, в историческа перспектива, тази съвременна държава, която може да назовем и Русия, и СССР (работата не е в названието), е част от великата монголска монархия, основана от Чингис хан“. Или, както по-предпазливо се изразява философът есеист Григорий Померанц: „Ние получихме [...] самодържавието от татарите“. Не случайно Йоан IV Грозни, Петър I и Йосиф Сталин – тримата руски владетели, използвали най-хладнокръвно монголо-татарските методи на управление – с държавническа сила към светлото бъдеще и с неопикуема жестокост при създаването на световна империя без оглед страданията и нещастията, стоварващи се върху главата и на отделния човек, и на целия народ, са едни от най-тачените от агентите на идеята за Велика и Свята Русия, най-първа на планетата. Ето какво казва на пример Александър Дугин²⁵, социолог, старообрядец, евразиец, ръководител на руския Център за консервативни изследвания, за времето на Йоан IV Грозни: „Иван Грозни не случайно се явява в паметта на нашия народ архетипна фигура. Той въплъщава в себе си този период от руската история, когато, оставайки си различни страти, представителите на народа и на държавността намират общ консенсус, влизат в резонанс. В този момент протича колосален подем и започва формирането на това, което се нарича „Свята Рус“. Четем в тази връзка и Андрей Савелиев, председател на партията „Велика Русия“ и депутат в Четвъртата Държавна дума, който е още по-откровен за имперското (пред)назначението на руската държава: „Русия в разбирането на хората, които съзнават нейното разположение в световната история, може да съществува само като велика държава. Или тя ще се разпадне на множество държавици и ще престане да бъде Русия. В условията, когато суверенитетът и развитието на страната са поставени под въпрос, това разбиране изисква свръхмобилизация – превръщането на народа в армия“. И още малко от този апологет на северното самодържавие: „Въпреки разпространените убеждения на нашите съвременници крепостното право въобще не е било акт на насилие и поробване. То е представлявало средство за мобилизация в условията на стопанска криза и е прието (sic!) от народа като необходимо – до времената, до които властта се е възприемала от народа като законна“. Както се казва, коментарът е излишен. Всъщност и Петър I е подкарвал Русия към Европа с монголски камшик, европеизирал е някогашните руснаци с татарски методи. Кое то обаче никак не смущава техните потомци, напротив – пеят му панегирици. Както пеят и на друг „монголец“ с имперски амбиции, този път с грузински корени. Един от тези възпеватели на „татарина от Гори“, някой си Владимир Смык (Смик), поет и автор на „анализи“ с показателното заглавие *Муза имперских просторов (Муза на имперските простори)*, пише по повод подчертаните от Сталин думи на стареца Паусий („Държавата се превръща в Църква... От Изток ще засия звезда“), герой от романа *Братя Карамазови* на Достоевски: „Не свидетелства ли тази бележка, че мисълта за Москва като за Трети Рим, световен център на православието, която той (Сталин – б.м., М.Н.) се опитва да осъществи на практика, е била продукувана от главата на съветската държава не само от геополитически съображения? „Два Рима паднаха, третият – Москва – стои, а четвърти няма да има! И на този трети Рим – държавата Московска – владетел отсега ще бъде аз“ – казва Иван Грозни във филма на Айзенщайн и проекцията върху съвременността

²⁵ В Русия Александър Дугин е могъщ глас, макар че фалшивите нотки в него съвсем не са една и две, никак не безобидни обаче. Една от най-безобидните и смешни все пак е, че той набързо и с благослов жени българката Юлия Кръстева за Ролан Барт, само дете не извика Филип Солерс да им кумува...

тук е напълно очевидна?²⁶ Чингис хан, Петър хан, Йосиф хан, Путин хан – все едно, никакво значение няма, важното е Русия да е империя! Така или иначе, дали от Византия, или от Монголия, или – най-точно, и от Византия, и от Монголия²⁶, да произтича характерът на властта над руските земи, руският богатир²⁷ като легендарен персонаж съвсем не е еднозначна фигура, защитник на родината и на правата вяра. Нека не забравяме, че всеки от богатирите, преди да влезе в Киев, извършва подвиг, който е извън пределите на Киев, но след това мястото на подвига – благодарение именно на богатирската победа, прекланя глава точно пред Киев. Тяхното богатирско пригвижване, ако щете, може да се тълкува също и като ехо (реплика) на варяжкото пригвижване – онази необходима външна сила, която трябвало да гоиде, за да гостава (по Георгий Гачев) формообразуващото, сиреч гържавно-формиращото мъжко начало на/за руската земя; но също така и на монголското пригвижване към Русия, благодарение на което незначителното готогава селище Москва, разположено в земите на Влади-миро-Суздалското княжество, се превръща в обединител и център на руските земи²⁸. Всъщност именно монголското нашествие, погледнато от историческа перспектива, дава мъжката идея за империя на готогаващата руска „женствена“ гържавност. Москва – Трети Рим, но и Първи аул...

И изобщо не е приумица, че Иля и Альоша произхождат от племена не изконно руски, а угро-фински – мурома, меря, сиреч чужденци са. Точно в този смисъл богатирите са хем бранители на земята, хем бранители на властта над земята; те са онази сила, която е завоювала Русия и която – след като я е завоювала, е призвана и да я отбранява и пази. Васнецов е усетил великолепно този „окупа-

²⁶ Между другото, историкът Н. И. Костомаров отделя същите монголско-татарски източници на зараждане и укрепване на руското самодържавие: „Когато руският народ, привикнал със страха пред материалната сила и опасност и научен през вековете татарско робство да се подчинява на върховната власт на завоевателите и техните довереници, пренасяйки този страх по отношение и на своите московски господари – той, освен всичко друго, е ръководен и от съзнанието, че без един владетел ще има много владетели, а това за него би било най-лошо от всичко, и че само при единовластие ще може да отстоява срещу чуждоземците своята вяра, живота и имота си. А под въздействие на църковните възгледи, особено по времето, когато великите (московски – б.м., М.Н.) князе получили царствено значение и станали приемници на честта на древните византийски монарси, помазаници божии, се вкоренило и израснало понятието, че царят, самодържавният владетел, се дава от самия Бог и че всичко, което той върши, се извършва по Божия воля. В началото на XVII век един московчанин, разяснявайки на един поляк защо руснаците предпочитат своята несвобода пред полската свобода, казва: „Ако самият господар постъпи с мен несправедливо – това е негова воля; той, както и Бог, наказва и помилва!“. Този възглед дотам укрепва сред руския народ, че пред него изчезва всяка възможност да разсъждава както за необходимостта от самодържавието, така и за своето подчинение. Останало е единствено оправданието и за едното, и за другото: така е от Бога установено! Царските деяния, колкото и тежко да се отразявали върху живота на поданиците, започнали да не подлежат на обсъждане, а само на смирено търпение, подобно на Божиите деяния, които по същия начин могат да бъдат тежки за човека като наказание, налагано заради греховете му. Случило ли се е някакво природно бедствие – лоша реколта, болест, мор, измиране на добитъка... какво да се прави? Разбира се, нищо повече от това да търпиш и да се покоряваш на Божията воля. Точно по същия начин и царят, ако наложи изпитание и позор на своите хора – нищо друго не остава, освен да се търпи: царят, както и Бог, и наказва, и помилва. Неговите боляри, войводи, дякони са друго нещо; те могат да излъжат царя: могат от негово име да постъпват и против неговите желания; народът често се е изкушавал да въстане срещу тях, но е мислел, че с това не въстава срещу господаря. Самият цар, ако няма съмнения в законността на неговото наследяване и освещаване от Бога, за руския народ е същество по-горно от човека; той е земен бог – така са казвали и до днес казват за него великоруските селяни. И върху такова обожествяване на царската особа (което всъщност е народният образ за изразяване на нравственото понятие за произхода на висшата власт от самия Бог) почва пълновластието, образувало се по указание исторически пътища и установило се през XIV век при цар Иван Василиевич“. С други думи, пътят е от Велика Монголия през Третия Рим към Велика Русия...

²⁷ Никак не е случайно, както вече отбелязах веднъж, че названието „богатир“ идва в руския от езика на монголските завоеватели. По този начин се посочва „монголскостта“ на „изконно руското“.

²⁸ Никак не е случайно, както вече отбелязах веднъж, че названието „богатир“ идва в руския от езика на монголските завоеватели. По този начин се посочва „монголскостта“ на „изконно руското“.

ционно-отбранителен” момент, рисувайки тримата най-известни руски богатири сякаш на границата, сякаш дебнещи опасност – за чуждото засега сякаш те още не ламтят, стига им и това, с което са се сдобили, но сдобили се вече с него, усвоили го, превзели го – никому повече няма да го дадат. Нито на Сигизмунд, нито на Наполеон, нито на Хитлер, нито на Вашингтон! Върху своята земя богатирите тежат, хълмовете зад тях им принадлежат, хилавите борчета пред тях не могат да ги спрат – богатирите са воини, които мигом ще се втурнат да погубят всеки натрапник, осмелил се да оспори собствеността им върху територията, която са си спечелили с бой, пожари и кръв. Те обаче нямат задръжки, нито пък скрупули да прегазят за миг междата и от охранители на своята собствена територия да се превърнат в охранители и на чужди територии, които все още не са техни, но могат и да станат, стига да поискат. Както се казва, не са пожелали тези земи за себе си, не са и станали тези земи техни... Виктор Ерофеев пише нещо подобно в *Енциклопедия на руската душа*: „Руснакът смята, че целият свят е негов”. В този смисъл – противно на онова, което първоначално решихме, че внушава картината на Васнецов, богатирите не толкова внимават за смъртна опасност, която да предотвратят – не, съвсем не, те внимават просто за някакво друго пространство, което биха могли да усвоят. Когато решат... с „Богатирски скок“ и с господарски камшик в ръката (може и с танк, все едно). Единствено това е тяхното колебание и то ясно проличава в стойките им: да тръгнат ли към онова чуждото, непознатото, или да си стоят при своето²⁹ – вече придобито, следователно познато... Кое то обаче владеят с боздуган и с желязна ръка...

Тримата руски богатири не пазят, тримата руски богатири се двоумят. А се двоумят, защото са двойствени, двусъставни, сплав от другости. Това богатирско двоумение е архетипът, изначалният модел на цялото по-сетнешно руско двоумение. Тук ли да си останат – почвеничество; нататък ли да прогължат – западничество. Съвсем не случайно тримата богатири са нарисувани призори – ще рече, че едновременно е мощна в своите начала руската гържава, а заедно с това дълъг и щастлив ден я очаква. На изток зад гърба им слънцето не се вижда, но е запалило облаците – богатирите са онази руска двойственост, която колкото е враждебна към Запада (полуизваденият меч на Добриня Никитич), толкова е и привлечена от него (зоркият и пронизателен поглед на Иля Муромец). Стойките на границата, Русия се чуди накъде да тръгне и изобщо нужно ли е нанякъде да тръгва³⁰. Цялата нейна двойственост е тук, нарисувана едно към едно – вогна и земна, мъжка и женска, властническа и бранническа, нападаща и защитаваща,

²⁹ Свое, което е съставено от „нищо”, поради което включва „всички” – пак Виктор Ерофеев и неговата *Енциклопедия*...

³⁰ Сергей Цирел, един от водещите съвременни руски интелектуалци, инженер, геофизик, социолог, икономист и историк, очертава в пет тезиса тази особеност на руската държава, от които според него зависи нейното бъдещо развитие: „1) от всички цивилизации най-близка ни е западната; източната идентификация на Русия, най-малко след Петър I, е невъзможна; 2) Русия има съществени цивилизационни разлики от днешния Запад, реалният обем на които в настоящия момент да се определи е невъзможно, защото е много трудно да бъдат разграничени от последствията на болшевишкия експеримент и от стадиялните различия; 3) даже тези цивилизационни разлики, които могат да бъдат разграничени, не образуват единен (азиатски или евроазиатски) комплекс; вътрешната конфликтност или дори разкол се явява най-значимият признак на руската култура от всички други нейни особености; 4) ситуацията, в която се оказва Русия след седемдесет години тоталитарна власт и държавна икономика, е уникална и макар че вариантът за уестернизация на страната да е най-вероятен, точната прогноза е невъзможна; 5) съществуват почти общоприети принципни разлики между Русия и Запада и Изтока, които в най-голяма степен ще определят нашето бъдеще”.

варяжка и славянска, монголска и православна, източна и западна; бащица и матушка... Протоиерей Георгий Флоровски е напипал прекрасно тази двойственост, когато пише по повод революцията от 1917: „Ние усетихме раздвоеността на руската национална стихия”. А тази двойственост на руската стихия е плашеща, тъй като е богатырска. Защото богатырската двойственост не само не си знае силата, богатырската двойственост не си знае и посоката. А който не си знае посоката, той не знае какво да си прави силата и мята скали напосоки като циклопа Полифем. Пуска си силата в действие просто ей-така, да я изпробва. Да се поразкърши. И тогава тези, върху които я изпробва, пъшкат и охкат. Нали си спомняте потресния разказ на Иван Карамазов за помешчика генерал, насъскал ловните си кучета срещу беззащитното и невинно момченце крепостниче? Висш образец на богатырския Иля-скок с камшик в ръката...

„Богатыри” на Васнецов не е митологическа картина, „Богатыри” на Васнецов е актуална картина...

МЕДИЕН ОБЗОР: 2013, ЯНУАРИ-МАРТ

Църковните избори в Англия и Рим, Великден в Либия, проблемните деца и религията, ограниченията на неинституционалната духовност – това са някои от темите, които включваме в първия за 2013 г. медиен обзор на *Християнство и култура*.

Новият папа Франциск

Разбира се, огромна част от медииното внимание през първите месеци на 2013 г. беше насочено към изненадващото оттегляне на Бенедикт XVI и избора на папа Франциск. Публикуваха се много истории на различна тематика – от любопитни биографични подробности от младежките години на бившия кардинал Хорхе Берголио¹ до подозрения за неговото сътрудничество с военния режим в Аржентина през 1970-те².

Какво обаче може да се очаква по същество от понтификата на новия папа? *Гардиън* съобщава, че непосредствено преди срещата си с почетния папа Бенедикт XVI на 22 март, Франциск призовава усилване на връзките между различните вероизповедания като средство за осигуряване на мира.³ „Не можем да строим мостове между хората, като забравяме Бог – отбелязва папата, – но и обратното е вярно: невъзможно е да постигнем истинска връзка с Бог, ако игнорираме гругите хора. Ето защо е важно да засилим диалога с различните религии, а специално аз си мисля за подобряване на диалога с исляма”.

Всъщност европейските мюсюлмани виждат в самото име на новия папа надежда за по-добро общуване⁴ и всичко показва, че предстои един истински францискански понтификат на междурелигиозен диалог и грижа за бедните. В ритуалното умиване на нозете за Велики четвъртък Франциск например включи и двама мюсюлмани, като това беше само част от нововъведенията.⁵ Вместо някой от катедралните храмове на Рим (по традиция ритуалът се извършва в „Св. Йоан Кръстител” или „Св. Петър”), папата избра затвора за непълнолетни

¹ „Pope Francis: Amalia, the childhood sweetheart whose snub created a pope”, <http://www.telegraph.co.uk> (14.03.2013).

² „Pope Francis's critics in Argentina say document suggests he betrayed priests”, <http://www.guardian.co.uk> (17.03.2013).

³ „Pope Francis calls for better links between Islam and Christianity”, <http://www.guardian.co.uk> (22.03.2013).

⁴ „European Muslims see dialogue hope in new pope's choice of name”, <http://blogs.reuters.com/faithworld> (16.03.2013).

⁵ „Pope includes women for first time in Holy Thursday rite”, <http://ca.reuters.com> (28.03.2013).

престъпници „Казал гел мармо“; за пръв път в историята на папството участие в ритуала взеха и момичета. Според Франциск „такъв е примерът на Господ. Той е най-важният, но умива нозете на другите. Най-важното е това, което е в служба на другите“.

Все в този дух и в първата проповед за Велики четвъртък новият папа призовава свещениците да се посветят на нуждите на бедните и страдащите, вместо да се грижат за своите собствени кариери на „църковни мениджъри“: „Ние трябва да излезем, за да преживеем собственото си миропомазание в предградията, където са страданията, проливането на кръв, слепота, която копнее за светлина, и затворници, поробени от господари на злото“.

Кой е Джъстин Уелби?

Църковната 2013 година беше изборна също и за Англия – Кентърбъри вече има нов архиепископ на мястото на оттеглилия се в Магдален колидж (Кеймбридж) Роуън Уилямс. Това е преп. Джъстин Уелби, който официално встъпи в служение през март. От *Гардиън* припомнят основни моменти от неговата забележителна биография и по всичко личи, че преп. Уелби ще бъде един различен, но достоен приемник на Уилямс.⁶

Джъстин Портъл Уелби е роден в Лондон на 6 януари 1956 г. в семейството на търговец от германски произход и бившата секретарка на Уинстън Чърчил – лейди Уилямс от Елвел. Родителите му се развеждат три години по-късно. Уелби завършва средно образование в Итън през 1974 г., а през 1978 получава магистърска степен по история и право в Тринити колидж в Кеймбридж. Там се запознава и с бъдещата си съпруга, Каролин Итън, с която имат шест деца. До 1989 г. Уелби работи за петролната корпорация *Elf*, където управлява проекти в Северно море и Африка срещу „шестцифрена годишна заплата като изпълнителен директор“. През 1983 г. трагичен инцидент отнема живота на седеммесечната му дъщеря – „мрачно събитие за мен и съпругата ми, което обаче в действителност ни сближи с Бог“, по неговите собствени думи. Уелби напуска корпорацията през 1989 г. и четири години по-късно получава степен по богословие от Сейнт Джон колидж в Дърам. Като студент тук Уелби се интересува най-вече от бизнес етика и публикува една кратка работа, озаглавена „Могат ли компаниите да съгрешават?“⁷. През 1992 г. той е ръкоположен за дякон, а през 1993 – за свещеник в Ковънтри. Петнадесет години по-късно, между 2007 и 2011 г., Уелби служи в Токстет, една от най-бедните области на Англия, но все пак успява значително да увеличи броя на практикуващите вярващи. През 2011 г. той е избран за епископ на Дърам. В това свое качество той се присъединява към Парламентарната комисия за банкови стандарти, където защитава позицията, че „фокусирането само върху печалбата е етика на алчността. Банките трябва да преосмислят

⁶ „Justin Welby: the life and times of archbishop of Canterbury“, <http://www.guardian.co.uk> (21.03.2013).

⁷ *Can Companies Sin? „Whether“, „How“ and „Who“ in Company Accountability* (Bramcote: Grove, 1992).

своите етически системи много внимателно и всъщност много от тях вече са го сторили. Не ми е известно да съществува банка, която изцяло да отхвърля идеята за етично банкиране”.

На 21 март 2013 г. Джъстин Уелби става 105-и архиепископ на Кентърбъри, макар да твърди, че не желае поста и да добавя със самоирония в свой стил, че е „един от по-твърдоглавите епископи в Англия”.

2013: Великден в Либия

Вход Господен в Йерусалим в столицата на Либия обикновено е радостно събитие, но не и тази година, съобщава *Гардиън*.⁸ Християнските общности в страната масово отменят публичните тържества за предстоящите празници заради скорошните атаки на войнстващи ислямисти срещу християнски храмове и арестите на десетки християни, обвинени в „прозелитство”. Напълно затворени са храмът „Св. Франциск” в Триполи и гръцката църква в Бенгази. Изобщо в Либия, която официално не признава християнските малцинства, предстоят тежки проблеми.

Всичко започва в началото на годината, когато двама египтяни са убити при бомбардировка на коптски храм в Мисрата. През март група джихадисти погнпават пак коптска църква в Бенгази, при това докато свещеникът е в храма. (Животът му е спасен от местни мюсюлмани, които го извеждат от вече горящата сграда.) Междувременно „заради разпространение на християнска литература в Бенгази” са арестувани четирима души – американец, египтянин, южнокореец и северноафриканец. По-късно са задържани още 48 копти, един от които умира в ареста. Арестите са извършени от отдел „Превантивна сигурност” на Министерството на отбраната – структура, която е отговорна за защита на ислямската култура в страната. Само от евангелистите в Либия служителите на министерството вече са успели да конфискуват над 55 хиляди тома – библии и християнска литература на английски и арабски език. Според коменданта от „Превантивна сигурност” Абдул Салам Баргати материалите са печатани в Бенгази и „част от тях са били раздавани дори на деца”. Баргати смята, че арестуваните християни скоро ще бъдат освободени в името на добрата дипломация, но подчертава, че „всичко, което идва от чужбина, може да бъде посегателство срещу нашите идеи и убеждения, а оттук и срещу вътрешната сигурност на страната. Както казва Дейвид Камерън – веднъж прочетох това във Фейсбук – когато става въпрос за вътрешна сигурност, по-добре не се интересувайте от човешките права”.

Според *Гардиън* обаче не може да се твърди, че анти-християнски настроените джихадисти се радват на широка подкрепа. По-скоро става въпрос за вакуум в сигурността на една държава със слабо и разделено правителство. Погнпават

⁸ „Christians in Libya braced for Easter trouble from Islamists”, <http://www.guardian.co.uk> (29.03.2013).

нето на коптската църква в Бенгази например е посрещнато с възмущение – както и убийството на американския посланик Крис Стивънс през септември. Държавни служители като Абдул Баргати също осъждат нападенията над християнски храмове и настояват, че Либия ще направи всичко възможно за запазването на живота и здравето на вярващите. При всички случаи обаче християните не бива да разпространяват вярата си в страната: „Нека бъдат внимателни. Всичко, което засяга нашата религия, ни обижда много дълбоко. Не бих посъветвал египтяните да мислят за нова църква в настоящия момент”.

Поправки в законопроекта за обига на религията в Русия

Руското правителство призовава народните представители да внесат поправки в законопроекта за обига на религиозните чувства, приет след безпрецедентния протест на пънк групата Пуси райът в храма „Христос Спасител” в Москва миналата година.⁹ В становище, публикувано на Международния възпоменателен ден на холокоста, членовете на руското правителство заявяват, че поправки във вече наличното законодателство вероятно ще бъдат достатъчни и няма нужда от специален нов закон. Критиците на спорния законопроект всъщност смятат, че той може да бъде опасен за еврейската и мюсюлманската общност, както и за други общности извън Руската православна църква, които президентът Путин не желае да настрои срещу себе си.

Според един от авторите на законопроекта желанието на кабинета ще бъде удовлетворено – положенията в специална полза на Руската църква ще бъдат отхвърлени в името на равнопоставеност на всички легитимни вероизповедания в Русия. *Ройтерс* припомня, че Владимир Путин използва възраждането на православието в Русия, за да увеличи собствената си популярност. Същевременно обаче той разчита и на подкрепата на различни религиозни малцинства, сред които и мюсюлманите от неспокойните северни области, и едва ли би допуснал прибързано приемане на дискриминиращ закон за религиозната обига.

Могат ли децата да бъдат прекалено религиозни?

Повечето родители биха се зарадвали, ако децата им предпочитат да се помолят, отколкото да играят видео игри – и с право, отбелязва *Тайм*.¹⁰ Изследвания в тази връзка показват, че религиозната практика има положителен ефект върху живота на децата. Според клиничния психолог Бил Хатауей например религията има отношение към по-доброто самочувствие и на детето, по-успешно академично представяне и по правило води до по-нисък риск от злоупотреба с наркотични вещества и по-слаба склонност към форми на девиянтно поведение.

⁹ 28.03.2013. “Russian government asks parliament to rework bill on offending religion”, <http://blogs.reuters.com/faithworld> (29.01.2013).

¹⁰ „Can your child be too religious?”, <http://healthland.time.com>.

Съществуват обаче и изключения, при които религиозната отгаденост на някои деца изисква по-задълбочено внимание. Твърде ревностното и строго съблюдаване на религиозни практики – независимо дали те са традиционни или нови за семейството на детето – в определени случаи могат да са показателни за наличие на психически проблем, травма или стрес. Напоследък терапевти от частния сектор в Съединените щати регистрират увеличаване на броя на случаите на проблематични религиозни практики при малки деца и тийнейджъри. Най-показателно в това отношение е не количеството, а качеството на религиозната практика и доколко тя влошава ежедневието и училищния живот на децата, вместо да им помага.

Деца с obsесивни компулсивни разстройства например биха могли старателно да повтарят библейски стихове или да се фокусират върху извършването на определени ритуали, но не заради религиозното чувство, а като израз на състоянието на разстройство. Според проф. Стефани Михалас от Калифорнийския университет в Лос Анджелис, това са негативни форми на поведение, които само на пръв поглед изглеждат позитивни. Нещо повече: ритуалистичните практики могат да бъдат един детски начин за справяне с безпокойство или стрес, който не е по-духовен от „фанатичното миене на ръце или ужаса от това да стъпваш върху фузи между плочките”.

По-рисковано е, когато obsесивно-компулсивното разстройство се съчетае с чувства на непреодолим срам и вина. В такива случаи детето може да изпита obsесивна тревога за извършен грях. Деца в това положение имат склонност към съсредоточаване върху правилата и ритуалите за сметка на вярата като цяло. Те се тревожат, че Бог никога няма да им прости – състояние, което според клиничния психолог от Чикаго Джон Дъфи бележи възможно начало на депресия.

При всички положения става въпрос за „извършване на защитни ритуали” като реакция на несъгласие между родителите, сурова домашна дисциплина или насилие в семейството на детето. Ако в едно проблемно семейство родителите са религиозни, то детето може да се стреми към послушание, за да избегне „радара на семейния хаос или гняв”. Някои деца пък биха подтикнали родителите си към по-строга религиозна дисциплина, защото се страхуват, че в противен случай ще настъпи катастрофа.

Кога майките и бащите трябва да бъдат внимателни? Според *Тайм* ключовата проверка е в начина, по който детето се справя с обичайния си жизнен ритъм – резултатите в училище, спортните или музикалните хобита, общуването с приятелите. Ако всичко е наред, то религията е вътрешен източник на духовна сила и устойчивост, какъвто трябва да бъде. Но ако специфични форми на религиозна практика започнат постепенно да превземат рутината на ежедневието, то може би е необходимо повишено внимание към факторите, които заключват фокуса на вярата, съветват от *Тайм*.

Духовни, но не и религиозни

В Америка един от всеки пет смята себе си за „духовен, но не и религиозен“, а положението в Европа не е много по-различно.¹¹ С други думи, става дума за хора, които имат усещането и интуицията за нещо висше, но са „алергични към институциите“, смятат от *Тайм*. С приближаването на Страстната седмица и Възкресение обаче е важно да се припомни, че не абстрактните чувства, а институциите свързват членовете общността в единно цяло и именно те са средството за извършване на смислени промени.

Всеки може да разбере логиката на разочарованието от институциите. Те са бавни, тежки, понякога диктаторски; биха могли едновременно да прикриват и да помагат на злодеите; потискат желанията и карат хората да съобразят волята си с тази на другите. Институциите обаче са и единственият механизъм, който позволява съхраняването на идеите и действията. Ако само четеното на книги е достатъчно, тогава защо са нужни университетите? Ако всеки може да стреля с пушка, защо да има професионална армия? Ако самоуправлението е достатъчно, защо американците просто не се отърват от Вашингтон? Изобщо, когато човек желае да направи нещо трайно в света, той трябва добре да се замисли върху думите на френския католически писател Шарл Пеги: „Всичко започва с мистицизъм и свършва с политика“.

Духовността е емоция – религията е задължение; духовността успокоява – религията мобилизира; духовността се задоволява със себе си – религията не се задоволява със света. Да бъдеш „духовен, но не и религиозен“ изглежда означава да ограничиш вярата си до това да се чувстваш добре. За съжаление обаче вътрешното чувство на някого за „добро“ и „лошо“ не винаги съвпада с неговите действия, а прозорецът е по-подходящо средство от огледалото за всеки, който желае да разбере дали постъпките му са добри или лоши. Затова вярващият трябва да разговаря с другите, да бъде част от общност – да общува. При това да бъдеш религиозен в този смисъл не означава да се съгласяваш с всичките убеждения и практики на хората, с които си заедно.

Разбира се, никой не очаква от хората, които не вярват, да бъдат част от някаква религиозна общност. Но тези, които има интуиция за нещо по-висше от себе си и смята това за своя собствена истина, която не се нуждае от споделяне с общност, просто възсяда границата между нарцисизма и солипсизма. Има нещо странно в това превръщане на духовността в своеобразна *VIP* карта, която разрешава на някого да си върши работата на спокойствие или да чака на опашка покрай всички останали покварени души. Вярващите трябва да са заедно – така е по-трудно, но със сигурност е по-добре.

Съставител: Мартин Осиковски

¹¹ „The limitations of being ‘spiritual but not religious’“, <http://ideas.time.com> (21.03.2013); “Believing without belonging” challenges Catholicism“, <http://blogs.reuters.com/faithworld> (01.03.2013).

Николай Трейман

ФОТОГРАФИЯТА НА АЛЕКСЕЙ МЯКИШЕВ

В съвременната фотография протичат бурни процеси в много посоки, с различна дълбочина и интензивност. Отвсякъде ни залива поток от изображения. Сетивата ни са преситени от визуален хаос. Зрението търси пристан в осмислената фотография, в пълноценното общуване между окото и дгуизмерния образ. Сложна тъкан има изображението, в него са вплетени познание, емоции, опит. По тази причина е трудно да намираш „своя“ автор с близък на теб подход и тематична ориентация. Откриването му прилича на намиране на добър приятел, на сродна гуша. Съпроводено е с особено вълнение.

Алексей Мякишев остава верен на традиционната фотографска технология, съхранява изконни фотографски нагласи /наблюдателност, бърза реакция/, вдъхновява се от неизкоренимата сила на фотографския образ да разкрива скрит смисъл и красота, да се заиграва и претворява чудото на светлината. Избира за сюжет православие, живота на вярващите, тяхното ежедневие, радости, трудности. Снима Великорецкия кръстен хог – удивително по руските си мащаби събитие, което го въвежда във вярата, по време на което приема и свето кръщение.

Към сюжетите си фотографите обикновено имат личен, професионален или артистичен подход, Мякишев живее в темата си. Рядко съчетание на фотографски талант и среда на осъществяване. Колко често сме свидетели на разочарование от похабения гар, отгаден в служба на неуместна реализация. Талантът на Мякишев е в майсторския улов на мигове, в премерените съчетания на отсечки, мащаби и тоналности, но и в удачния избор на подходящи обекти. Да преценяваш правилно какво от реалността е достойно да се превърне в образ, да имаш способността да го откриваш безпогрешно и пресътворяваш, е наистина безспорен талант.

В рамката на техническите характеристики са: класическа черно-бяла фотография, филмов фотоапарат Лайка, ръчно копиране.

Дано тази фотография намери повече почитатели, защото за нея стои съкровена вяра и визуална култура. А фотографията е като огледало – в нея ще се огледа само зрителят, който открива там себе си.