

**communitas**  
foundation

Издава фондация „Комунитас“

**Редакция**

София 1000, ул. „Неофит Рилски“ 61

Тел.: 981 0555

e-mail: hkultura@communitas-bg.org

**Главен редактор**

гфн Момчил Методиев

**редакционен екип:**

Димитър Спасов

Венета Домусчиева

Тони Николов

**оформление:**

Чавдар Гюзелев

Николай Киров

**разпространение:**

Стефан Банков

**печат:**

Полиграфически комбинат – София

През 2016 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. Капривев, 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“, 2016

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

<b>Всеpravославният събор</b>	<b>5</b>
Може ли да се спаси Всеpravославният събор от крушение?	Антоан Аржаковски
Как се гради поместна църква?	митр. Калистос Уеър
Слуховете за „Събор на антихриста“ са безпочвени	митр. Иларион Алфеев
<b>Забравени размисли</b>	<b>27</b>
Междуцърковното движение за обединение на църквите	протопр. проф. Стефан Цанков
<b>Актуално</b>	<b>35</b>
Геополитическа презръдка	Стефан Бончев
Размисли върху срещата между Римския папа и Московския патриарх	протопр. Георгиос Цецис
<b>Европа и християнството</b>	<b>41</b>
Ролята на християните в днешна Европа	Херман ван Ромпой
<b>Християнство и наука</b>	<b>45</b>
Къде е Бог? – разговор с Мартин Новак, професор по еволюционна биология в Харвард	
<b>Християнство и култура</b>	<b>55</b>
Образи и първообрази на Христовата смърт и възкресение	о. Петко Вълков
Шекспир и Женевската библия	Вениамин Пеев
<b>Християнство и философия</b>	<b>85</b>
Пилат и Иисус	Джорджо Агамбен
<b>Съвременно богословие</b>	<b>91</b>
Постът между вчера и днес	архим. Симеон (Кутсас)
<b>Нови книги</b>	<b>97</b>
Борис Зайцев: първи впечатления	Деян Кюранов
Богословие и словесност	Димитрина Чернева
<b>Галерия</b>	<b>119</b>
Графиката според Иван Нинов	Людмила Димова

Антоан Аржаковски е френски историк, потомък на православни емигранти и внук на мъченически загиналия в Бухенвалд отец Дмитрий Клепинин, канонизиран през 2004 г. от Вселенската патриаршия. Роден е през 1966 г. Защищава докторат във Висшето училище за социални науки в Париж на тема „Поколение на религиозните мислителци от руската емиграция. Списание „Путь” (1925–1940)”. Между 1989 и 2002 г. работи като дипломат във френското Министерство на външните работи. Бил е директор на френския Университетски колеж в Москва, аташе по сътрудничеството в образованието в Киев и заместник-директор на Френския институт в Украйна. През 2004 г. основава Института за икуменически науки в рамките на Католическия университет в Лвов и до днес е член на неговия административен съвет. От 2011 г. е един от ръководителите на изследователския отгел „Общество, свобода, мир” в Бернардинския колеж в Париж. Автор е на многобройни трудове за историята на православната мисъл, бил е лектор в различни европейски и американски университети. Сред последните му книги са: *Русия-Украйна – от война към мир? (Russie-Ukraine, de la guerre à la paix?, Paris, Parole et Silence, 2014)*, *Що е православие? (Qu'est-ce que l'orthodoxie?, Paris, Gallimard, 2013)*. Предложеният тук текст е публикуван и на блога на автора: [arjakovsky.blogspot.bg/2016/02/peut-on-encore-sauver-le-concile.html](http://arjakovsky.blogspot.bg/2016/02/peut-on-encore-sauver-le-concile.html).



**Антоан Аржаковски**

## МОЖЕ ЛИ ДА СЕ СПАСИ ВСЕПРАВОСЛАВНИЯТ СЪБОР ОТ КРУШЕНИЕ?

Православните църкви обявиха на 27 януари в Шамбези, че ще се съберат на Все-православен събор, който ще се проведе между 16–27 юни 2016 г. в Православната академия в Крит. Съборът бе подготвен от православните църкви още от началото на 30-те години – за да разреши на първо място конфликта, разразил се след избора на Константинополската църква да приеме обновен литургичен календар спрямо Юлианския календар от IV в. Славяноезичните църкви така и не успяха да постигнат споразумение по този въпрос с гръкоезичните църкви до началото на Втората световна война. След 1945 г. православният свят общо взето се раздели на славяноезични църкви, които станаха част от комунистическия свят, и църкви с гръцка и арабска традиция, принадлежащи към свободния свят. През 1948 г. Константинополската църква участва в създаването на Световния съвет на църквите, докато Московската патриаршия организира съвещание, за да осъди икуменическото движение. Съборният процес получи ново начало едва през 1961 г. в Родос от Константинополския патриарх Атинагор. Той бе ревностен икуменист и дори искаше да даде положителен отговор на поканата, отправена към Източната църква от папа Йоан XXIII за участие във Втория ватикански събор. Атинагор

обаче е бил наясно, че преди това трябва да уреди тридесетината спорни теми в православния свят, възникнали с течение на времето. Разривът през 1970 г. между Москва и Константинопол, свързан с автокефалията, която Руската православна църква даде на православната църква в Северна Америка, блокира наново този процес. През 1976 г., след договореностите от Хелзинки, православните църкви решиха отново да започнат съборния процес, свеждайки списъка от разногласия до 10 теми. Ала нова криза изникна през 90-те години, след рухването на СССР, между Москва и Константинопол по повод на преминаването на някои традиционно славяноезични църкви под гръцка юрисдикция (като църквите на Естония, Украйна и бивша Чехословакия). Така междуправославната „съборност“ заскърца отново спрямо възможността 300 млн. православни да постигнат помежду си единство.

Изборът на патриарх Кирил начело на Московската патриаршия през 2008 г., все по-видимата умора на патриарх Вартоломеу да носи сам бремето на междуправославното единство (което той прави вече 25 години), нарастващият контраст между ускорената глобализация на света и нелепостта на православното разединение, натрупването на нови вътрешноправославни конфликти (като този между Антиохийската и Йерусалимската църква в Катар или между Атон и Фенер по повод на икуменизма), дружеският натиск на Римската църква и протестантските църкви, както и международният контекст, все по-отчайващ за християните от Изтока (руско-украинската война, надигането на антиислямския радикализъм в Близкия изток, задълбочаващата се маргинализация на православното християнство на Запад) – всичко това в крайна сметка уталожи някои междуправославни страхове, досега възпрепятстващи свикването на Събора.

### Злощастният компромис в Шамбези

Компромисът, постигнат в Шамбези през януари 2016 г. от православните църкви, беше в това на Събора да се разгледат само 6 от 10-те теми, които присъстват в дневния ред още от 1976 г. Така бяха премахнати най-съществените въпроси за междуправославното и икуменическото сближаване, споровете за датата на Пасхата (въпреки икуменическия консенсус, постигнат в Шамбези през 1977 и сетне в Алепо през 1997 г.), за автокефалията, диптисите и двустранния икуменически диалог.

Нещо повече, епископите решиха, че по време на Събора в Крит за първи път в историята на Църквата няма да има делегат мирянин, че няма да има индивидуален вот от страна на всеки епископ, а решенията ще се вземат с консенсус, тоест с единодушие от страна на Църквите. В Шамбези се прие регламент, изключващ възможността да се поставят под въпрос на Събора приетите предсъборни решения. И накрая, епископите на 14-те автокефални църкви бдително изключиха от предсъборния процес богословите, най-вече тези от западните страни, които предлагаха творчески решения на текущите конфликти между Православната църква и съвременния глобализиран свят. Така епископите решиха да не засягат най-болезнените въпроси, по които има разделение.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Виж колоквиума, проведен в Париж в тази връзка, публикуван в списание *Контакти*, или пък неговата английска версия: *The Forthcoming Council of the Orthodox Church: Understanding the Challenges*, SVTQ, vol. 60, 1-2, 2016.

Освен това патриарх Вартоломеу реши да не признае преди Събора Украинската православна църква – Киевска патриаршия (желаеща да мине под омофора на Вселенския патриарх), за да избегне конфликта с руския патриарх Кирил, който от своя страна подкрепя Украинската православна църква – Московска патриаршия. По този начин се премълчава и тежкия конфликт, който разкъсва православния свят – войната между Русия и Украйна, две страни, чиито граждани в по-голямата си част са православни и които воюват от 2014 г. Вследствие на две радикално противоположни теолого-политически визии. Всъщност преобладаващата част от украинците гледат благосклонно на една независима Украинска православна църква, за да се консолидира политическата независимост на Украйна, докато мнозинството православни християни в Русия смятат, че Украинската православна църква е част от Московската патриаршия и съответно от „руския свят“.

### Угарът върху текстовете за диаспората

По 6-те теми, влизащи в дневния ред, приетите текстове са също крайно разочароващи. Текстът върху „Православната диаспора“ противоречи на текстове, приети през 1990 г. и 1993 г. под въздействието на такива фигури като Оливие Клеман или Павел Евдокимов, които дават статуса на поместна църква на епископските асамблеи, създадени на Запад. Новият текст, приет през 2009 г., както и документът, регламентиращ епископските конференции, позволява на църквите майки да не отстъпват пред решенията на този орган, който се възприема само като консултативна витрина. Патриарх Кирил заяви на 2 февруари тази година, че тези съвещателни органи „имат само консултативен характер, а тяхното съществуване в никаква степен не ограничава каноничните полномощия на православните архиереи от различни юрисдикции в диаспората и тяхната връзка със священоначалието на своите поместни църкви“<sup>2</sup>.

Православни богослови от т.нар. „диаспора“ реагираха на това „посегателство“ на църквите майки спрямо западните църкви по време на колоквиума, организиран от института „Св. Сергий“ през 2012 г., за да покажат, че терминът „диаспора“ не е никак добър термин за една поместна православна църква, пунала корен поне от четири поколения на Запад. Още повече че тези нови православни църкви на Запад се развиват и в двойно общение с местната християнска общност (католическа и протестантска), съществуваща на тяхното място на пребиваване.<sup>3</sup> Но съборният процес изобщо не се съобрази с тези препоръки, формулирани от православното братство в Западна Европа.

### Двойственият подход към икуменизма

Не е по-радващо положението и с текста, посветен на „отношенията на Православната църква с останалия християнски свят“. Въпреки факта, че православните църкви участват в икуменическото движение вече близо век и независимо

<sup>2</sup> [mospat.ru/ru/2016/02/02/news127690/](http://mospat.ru/ru/2016/02/02/news127690/)

<sup>3</sup> A. Arjakovsky, „La question de la 'diaspora' au concile panorthodoxe“, *Contacts*, op. cit., pp. 455-476.

че след 80-те години са подписани споразумения между православните църкви и Католическата, Англиканската и протестантските църкви за взаимното признаване на Св. кръщение и е постигнат напредък по въпросите, които най-силно разделят (Filioque, Никео-Константинополския символ на вярата, дефиницията на Църквата, антропологията). Мнозина епископи продължават да играят върху отговорността в термините, отнасящи се до „историческата Православна църква“ и „мистичната Православна църква“.<sup>4</sup> За да бъде успокоен консервативният народ, се твърди, че Православната църква е „едната, свята, вселенска (съборна) и апостолска Църква“. Но не се уточнява, че тази мистична Православна църква е общност от 14 исторически църкви. Това е абсурдна фразеология, тъй като в член 1 на документа се казва, че тази мистична Православна църква твърдо вярва, че „заема главно място в процеса на движение към единството на християните в съвременния свят“ (признавайки по този начин, че съществува християнска реалност извън нейните мистични граници!).

Документът стига дотам, че вмениява на епископите на Събора „възможността за преоценка на конкретния богословски диалог“. Което означава не само оттегляне на подкрепата на богословското споразумение от 1990 г., прието от Халкидонските и не-халкидонските църкви (коптска, арменска, сирийска...), но и че се подканват участниците в Събора да се върнат десетилетия назад в богословския диалог.

И накрая, оттегля се подкрепата от временните решения, приети с Декларацията от Торонто (1950 г.), като по този начин се оспорва църковният характер на Световния съвет на църквите. Въпреки че един от най-уважаваните архиереи на Православната църква – Пергамският митрополит Йоан (Зизиулас), многократно е заявявал, че подобни нагласи не могат да продължават, защото стават отговорни за секуларизацията на света. Според Зизиулас църквите, обединени от едно и също кръщение и от една и съща Никео-Константинополска вяра, трябва днес да придават глобална видимост на Християнската църква, зачитаща различието на поместните църкви.<sup>5</sup>

### Разминаването между *doxa* и *praxis* в другите текстове

Консенсусът, постигнат по другите четири теми („Мисията на Православната църква в съвременния свят“, „Важността на поста и неговото спазване днес“, „Автономията и начинът на нейното провъзгласяване“, „Тайнството на брака и препятствията пред него“) разочарова най-вече с това, че не предлага решения на видимото разминаване в православния свят между *doxa* и *praxis*. Първият от тези текстове възпроизвежда известен брой очевидности, повтаряни от десетилетия, без да привнесе нова светлина, нито дори наченка на анализ за компромисите на Православната църква с комунистическите режими. Чувства се и постоянно разминаване между онова, което е Православната църква в своята историчност, и претенцията ѝ да възпъщава Православната църква като Дом на

<sup>4</sup> Виж А. Arjakovsky: *Qu'est-ce que l'orthodoxie ?*, Paris, Gallimard, 2013.

<sup>5</sup> [http://www.spc.rs/eng/selfunderstanding\\_orthodox\\_and\\_their\\_participation\\_ecumenical\\_movement\\_metro-politan\\_john\\_zizioulas](http://www.spc.rs/eng/selfunderstanding_orthodox_and_their_participation_ecumenical_movement_metro-politan_john_zizioulas)

Отца, Тяло Христово и Храм на Духа Светаго. Така например текстът заявява, че „Православната църква осъжда войните, вдъхновени от национализма, които водят до етнически чистки, промяна на държавните граници и завземането на територии“. В същото време Московската патриаршия одобри анексирането на Крим от Русия през март 2014 г. и не заклеими нито веднъж изпращането на руски части в Донбас.

Същото се отнася и до текста, посветен на поста. Цитират се прекрасни формулировки на св. Василий Велики за аскезата и въздържанието. Но църквите не споменават нито дума за несметните богатства на някои православни архиереи, които често излизат по първите страници на пресата (лични яхти, луксозни имоти и т.н.), както и не предлагат конкретни мерки в борбата срещу корупцията.

Относно православното учение за брака читателите на книгата *Тайнството на любовта* на Павел Евдокимов навярно ще се ококорят от изумление, че става дума за предсъборен текст. Обяснява се, че „бракът между православни и инославни се забранява по канонична акривия“, макар нищо да не подсказва, че съпрузите в Кана Галилейска, посетени от самия Иисус Христос, са били християни. Разрешават се само „по икономия“ (по снизхождение) браковете между православни и инославни (тоест католици и протестанти) и то, при условие че децата в семейството биват кръстени като православни. Тук напълно се заличава цялата еволюция на икуменическата практика на Запад, където се изисква само християнско кръщение на децата в тези двойки.

И накрая, по въпроса за автокефалията се пренебрегват изключителните анализи на православния богослов Джон Ериксън. Само се заявява, че „автономията изразява по каноничен начин статуса на относителна или частична независимост на конкретната църковна област от каноничната юрисдикция на Автокефалната църква, към която тя канонично принадлежи“. Проблемът е, че това никога не се е случвало по такъв начин в историята, както ни сочат най-известните примери с постигането на автокефалия от Българската православна църква или Руската православна църква. Какво да се прави тогава, когато една автокефална църква (в случая Московската патриаршия) твърди, че една Църква принадлежи към нейната юрисдикция (Украинската църква – Киевска патриаршия), докато тя пък твърди обратното – че Московската патриаршия исторически е нейна гъщеря? Документът не дава отговор.

### Заклучение

Накратко, цялата тази серия от документи е пълно отрицание на действителността, нещо, което лишава църквите от възможността да уредят дълбоките проблеми, които изникват между тях. Изправени пред съкрушението на мнозина наблюдатели на предсъборния процес (и обезпокояващото отсъствие на редица православни църкви в Шамбези), може ли да се каже, че става дума само за една първа стъпка на сближаване, или дори за „*selfie Събор*“, чиято единствена цел е да демонстрира привидното единство на православния свят? Не смятам така.

Съборът е драматичен прецедент в съборната история на православното християнство. От една страна, той налага крайно ограничителни правила на съборността, но от друга, признава на църквите възможността да действат по свое усмотрение по такива основополагащи въпроси като организацията на Православната църква на Запад или икуменическите отношения. От друга страна, се премълчава фактът, че от гледна точка на каноничното право Източната църква, откровено казано, не е отделена от Западната църква. Всъщност последният Вселенски събор, на който е участвала Източната църква, която едва от 400 години се определя като Православна, съвсем не е, както често се повтаря Вторият никейски събор от 787 г. По време на Флорентинския събор от 1439 г. всички епископи на Източната църква (с изключение на Марк Ефески) подписват акт за единение с Римската църква, която още не се е разделила на католици и протестанти. В продължение на десетилетия и дори на векове християните от Изтока и Запада са могли да се причастяват заедно вследствие на този събор. Съборът е бил поставен под съмнение от Константинополския патриарх и неколцина епископи, събрани на поместен събор през 1484 г. в Истанбул (без присъствието на патриарсите на Александрия и Антиохия), а през 1596 г. от Киевската църква на Събора в Брест. Ала тези събирания на епископи, колкото и значими да са те, не могат да имат каноничната значимост на Вселенски събор.<sup>6</sup> Никой от тези събори обаче не поставя под въпрос църковността на Римската църква. Нещо повече, от 1969 г. до 1984 г. Московската патриаршия разрешава практикуването на „евхаристийно гостоприемство“ с Католическата църква.

Ето защо Всеpravославният събор не може да пренебрегне миналото и трябва смело да приеме неговите кървящи рани. За да стане това, трябва да се отправят призив към православните миряни, мъже и жени, които работят в междуправославно и икуменическо единство от десетилетия. Повече от прискърбно е, че школи по православно богословие като Института „Св. Сергий“ в Париж или „Св. Владимир“ в Ню Йорк, преген пост на православно богословие от десетилетия, както и толкова изтъкнати православни движения като „Синдесмос“, Световната федерация на православната младеж или „Християнското действие на руските студенти“ (ACER) не са поканени да участват нито на Събора, нито в предсъборния процес.

На Втория ватикански събор през октомври 1962 г. дръзновени епископи, усетили повея на Духа, отхвърлиха ултраконсервативния дневен ред, предложен от римската Курия. Бихме могли да се надяваме, че сред хората, които ще се съберат в Крит през месец юни, ще се намерят и такива духовни фигури, които да поемат отговорностите си, за да се избегне крушението на Православната църква.

Превод от френски: Тони Николов

<sup>6</sup> Все повече съвременни православни богослови разсъждават върху задължителния (Е. Мелиа) или относителен характер (Йоан Кармирис) на решенията на събора от 1484 г., както и на решенията на събора от 1755 г., на който се решава да не се признава кръщението на латиняните. Б.а.

Сред най-трудните теми, които ще бъдат обсъдени на предстоящия Велик и Свят събор на Православната църква, е темата за православната диаспора (разсеяние). Въпросът е свързан с пътищата за изграждане на поместни църкви извън традиционните православни църкви и засяга православните в обширните територии на Западна Европа, двата американски континента и Австралия. В предварително одобрения проект за документ се казва, че „засега поради исторически и пастирски причини не е възможно незабавното преминаване към строго каноничния порядък на Църквата по този въпрос, тоест да съществува само един епископ в дадено място“, а вместо това се предлага установяването на „преходно състояние“, което предполага учредяването „епископски събрания на всички признати като канонични епископи в тези региони, които ще продължат да се подчиняват на каноничните юрисдикции, на които се подчиняват сега“ (виж българския превод на документа в „Двери на православието“). В тази връзка предлагаме изказаното още през 2005 г. и насочено към бъдещия събор мнение на епископа на Диоклея Калистос Уеър, направено пред първата епархийска конференция на Екзархата на енориите от руската традиция в Западна Европа (Вселенска патриаршия), проведена в института „Св. Сергий“ на 1 октомври 2005 г.

Калистос (Уеър) е един от най-видните православни теолози на нашето време. Роден през 1934 г. в Англия, той учи класическа филология, философия и теология в Оксфорд. През 1952 г. за пръв път влиза в досег с православието и на Пасха 1958 г. е приет в Православната църква. Запознава се с древното източно монашество при престоя си в Света гора. През 1965 г. е ръкоположен за дякон и е постриган за монах в манастира „Св. Йоан Кръстител“ на остров Патмос. През 1982 г. е избран за Диоклийски епископ от събора на епископите на Константинополската патриаршия. През март 2007 г. е въздигнат в ранг митрополит на Диоклея. Той е първият британец, избран за православен епископ от времето на Схизмата (1054 г.). По-важните му книги са *Православният път*, *Православната църква*, *Царството в нас*. Негови статии са представени и в минали броеве на *Християнство и култура*, а в бр. 5/2008 г. е поместено и негово интервю, дадено специално за списанието.

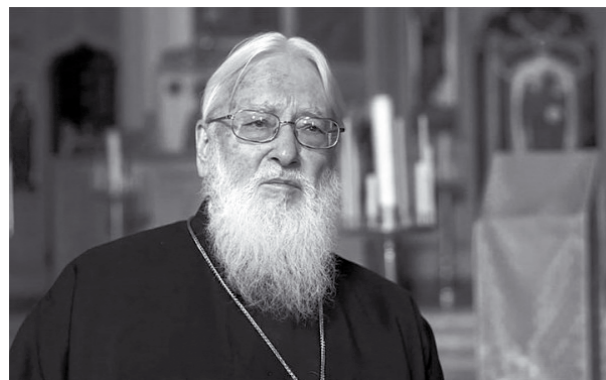
**Митрополит Калистос Уеър**

## КАК СЕ ГРАДИ ПОМЕСТНА ЦЪРКВА?

Сред наситените със символизиран видения в *Пастир* на Ерм от II век има две, които красноречиво и изумително изразяват самото битие на Църквата. Първо, Ерм вижда Църквата като достолепна старица. „А защо е старица?“, пита Ерм и получава следния отговор: „Защото е сътворена първа, преди всичко. Заради нея е сътворен светът“ (Видение 2,8). След това Ерм вижда висока, но все още недовършена кула, в която се въграждат все нови и нови камъни (Видение, 3, 10).<sup>1</sup>

По този начин *Пастир* на Ерм предава в изумителни образи два същностни, основополагащи и взаимно допълващи се аспекта от мистерията на Църквата. Църквата е стара,

<sup>1</sup> Св. Апостол Ерм. *Пастир*. Превод Никола Антонов. Достъпен на: [http://www.pravoslavieto.com/books/Pastir\\_Erm.htm](http://www.pravoslavieto.com/books/Pastir_Erm.htm)



Калистос Уеър

но в същото време млада, непроменлива и винаги нова. Тя е пред-съществуваща, вечна, но в същото време динамично съществуваща в свят, който постоянно се променя и исторически еволюира, така че тя винаги е в процес на обновление, приспособяване и неочаквано израстване. Като подчертава точно тези два аспекта – на достолепната старица и незавършената кула – отец Георгий Флоровски правилно посочва, че Църквата е живият образ на вечността във времето.

### Църквата като „Мистерия”

Да, Църквата наистина е духовното Тяло Христово, без белези или бръчки, по-висше от всеки земен израз и негледима от схизми. Но Църквата на земята е и общност от грешници, белязана от несъвършенствата на хората, които външно са често нищи и слаби, разделени и несъвършени. Винаги трябва по антиномия да настояваме на едновременно видимия и невидимия аспект на Църквата. Както отбелязва Владимир Лоски, към Църквата трябва да приложим Халкидонското определение за двете природи на Христос, Които е *Теантропос*, *Богочовек*. Трябва задължително да избягваме монофизитската тенденция в еклесиологията, която поставя акцент едностранно върху божествената реалност на Църквата и затова настоява, че църковният живот е напълно свят и неизменен, което води до пренебрегването на въплъщението на Църквата в историята. Но също толкова необходимо е да избягваме и несториянската тенденция, която вижда в Църквата само човешка институция, земна организация, проникната от политиката на силата и юридическите норми. Защото Църквата не е организация, компания или корпорация, тя е жив организъм, тяло, Богочовешко, теантропично тяло, Тялото на Живия Христос.

Нарочно обърнах внимание на мистерията на Църквата, а сега бих искал да се спра на думата „мистерия”. Думата мистерия, *mysterion*, в правилния богословски смисъл – а това е смисълът, който откриваме в Новия завет – не означава енигма или загадка, а реалност, открита за разбиране от нас, но която не е напълно открояна, защото се корени в неизчерпаемите и безкрайни дълбини на Бог. Затова е почти невъзможно да се даде дефиниция на Църквата в абстрактни и теоретични термини. Отец Павел Флоренски го казва по много добър начин: „Не съществува идеята за Църквата, съществува самата Църква, а за всеки жив член на Църквата църковният живот е най-определеното и сетивно нещо, което той познава”. На същото обръща внимание и отец Сергей Булгаков: „Елате и вижте. Църквата може да бъде схваната само чрез опита, по благодат и чрез участие в нейния живот”.

Едно е неоспоримо: ако искаме да изградим поместна църква, не трябва да подценяваме фундаменталния характер на Църквата като мистерия: жива, всеприсъстваща мистерия, мистерия на Божията благодат.

### Задачата на Църквата на земята е да отслужва Евхаристията

Преди да се обърнем към темата как се гради поместна църква, е необходимо да отговорим на един груг основен въпрос: „Каква е целта на Църквата? Каква е нейната изключителна и уникална функция? Какво извършва Църквата, което никои груг не може да направи?”. Най-ясният отговор, който православното богословие дава през XX век, е този: задачата на Църквата на земята е именно да отслужва Евхаристията. Както посочва св. Игнатий Антиохийски, Църквата е евхаристиен организъм, който намира своето осъществяване и изпълнение във времето и пространството чрез отслужването на св. Литургия. Евхаристията създава Църквата, и обратното, Църквата създава Евхаристията. Единството на Църквата не е налагано външно чрез юрисдикционна сила, то е вътрешно присъстващо чрез общението в Тялото и Кръвта на Спасителя. По гумите на св. Павел, „Чашата на благословието, която благославяме, не е ли общение с кръвта Христова? Хлябът, който ломим, не е ли общение с тялото Христово? Защото един хляб, едно тяло сме ние многото, понеже всички се причастяваме от един хляб” (1 Кор. 10:16-17). Между причастяването с евхаристийния хляб – един-единствен хляб – и нашето църковно общение в едното Тяло Христово апостолът съзира не аналогия, а причинна връзка: след като се причастяваме с този хляб, тогава ние ставаме част от едното Тяло Христово.

Такова е богословието на отец Георгий Флоровски, отец Николай Афанасиев и Пергамския митрополит Йоан (Зизиулас). Разбира се, не трябва да развиваме тази евхаристийна еклесиология едностранно, като изпускате от внимание другите аспекти на мистерията на Църквата. По-конкретно, пълнотата на поместната църква не може да бъде открита във всяко евхаристийно честване, взето поотделно: по-скоро тя може да бъде открита в местната епархия – у всички свещеници и евхаристийни събрания в общение с местния епископ, който от своя страна е в общение с всички останали епископи на вселенската Църква. Още повече че не трябва да пренебрегваме и другите различни изрази на църковния живот: като например монашесвото, личната молитва, исихазма, традицията на *Филокалия* – макар именно Евхаристията да е източникът и основата на всички други видими аспекти на реалността на Църквата.

Тази евхаристийна еклесиология поражда три важни следствия:

### Католичността и универсалността на Църквата са много по-ценни от нашата индивидуална или етническа идентичност

1. Ако основата на съществуването и живота на Църквата е Евхаристията, това означава, че Църквата е организирана на териториален, а не на етнически принцип. Защото светата Литургия сбира на едно място всички вярващи от едно място, без значение от тяхната националност или етническият произход. „Няма вече иудеин, ни елин; няма роб, ни свободник; няма мъжки пол, ни женски; защото всички вие едно сте в Христа Исуса” (Гал. 3:28).

Патриотизмът, верността към националната идентичност, е ценно качество, което може да бъде положено пред Бог, покръстено и осветено, както е посочил Александър Солженицин и мнозина други. Но католичността и универсалността на Църквата като Тяло Христово и евхаристичен организъм са нещо много по-ценно от нашата конкретна индивидуална или етническа идентичност. Правилната йерархия на приоритетите е ясно посочена от гръцкия богослов Йоан Кармирис, който пише: „Не трябва да говорим за „национална“ гръцка църква“ – бихме могли да добавим и за френска или британска „национална“ православна църква – „трябва да говорим за една Вселенска православна църква в Гърция, Русия или Румъния“ – или пък във Франция, Британия и т.н. „Несъмнено православието не отрича нацията: нациите съществуват, но те са призвани да действат, да бъдат осветени и преобразени в рамката на католичността на Църквата и да бъдат дефинирани от нея“.

### Без енория няма Църква

2. Ако основата за живота и съществуването на Църквата е Евхаристията, това означава, че енорията е от основополагаща важност. Дори ако пълнотата на поместната църква се намира в епархията, а не във всяка взета поотделно енория, вярно е също, че светата Литургия се отслужва само на определено място, на конкретен олтар, в конкретна и видима общност (също и невидима, тъй като светците и ангелите винаги присъстват и участват във всяка Евхаристия). Няма „вселенско“ служение на Литургията дори ако всички литургични служения по различните места на света съставляват една и съща литургия; има само служения на определено място – във всяка енория, във всяко местно събрание. Без енорията, без местното събрание, няма Църква!

Важността на енорията в перспективата на евхаристичната еклесиология е изразена красноречиво от гръцкия мислител Христос Янарас. Цитатът е твърде дълъг, но думите му са важни:

*За първи път в историята всяка една от православните църкви не се идентифицира с конкретен народ. Етническите бариери са премахнати, колкото и да настояваме да ги пазим с някаква сантиментална наивност. Дори в т нар. православни земи не е възможно да се създаде изцяло етническа културна среда. Винаги принадлежим или сме част от по-широки културни течения. Днес, повече от когато и да било в историята, нашето лично съществуване трябва да бъде обвързано с местната енория. Истината на Църквата, реалността на спасението, победата над греха и смъртта, над ирационалното в живота и историята, всички те за нас, православните, стават възможни благодарение на местната енория, на актуализирането на Христовото Тяло и Царството на Отца, Сина и Светия Дух. Литургичното единство на верните трябва да бъде отправната точка за всичко, на което се надяваме: преобразяването на безличния живот на масите в общение между личности; автентичното и същинско (а не просто теоретичното и юридическо) съблюдаване на социалната справедливост; освобождението от оковите на простата необходимост и тяхното преображение в ангажираност на лично съучастие и близост. Само животът на енорията може*

*да придобие свещеническо измерение на политиката, пророчески дух на науката, филантропична загриженост на икономиката, сакраментален характер на любовта. Извън местната енория всички те са само абстракция, наивен идеализъм, сантиментален утопизъм. Но в рамките на енорията съществува историческа актуализация, реалистична надежда и динамично осъществяване.*

Професор Янарас добавя, че за съжаление съществува трагичен разлом, флагрантно противоречие между идеала за енорията като евхаристична и есхаталогична реалност и това, което виждаме на практика в нашите православни енории. „Днес – казва той – нашите енории до голяма степен представляват социално-религиозно (понякога етническо и шовинистично) явление, а не есхаталогично измерение.“ Това е вярно, но не напълно. Съществуването на етнически енории е нещо напълно нормално например в случаите на скорошни имигранти – тъй като хората искат да се молят на своя собствен език, на езика, който познават най-добре. Ненормално е обаче, когато тези енории останат затворени в своята етничност и по този начин прекъсват истинското общение с другите. Разбира се, също така е ненормално, когато националният език (често мъртъв) се превърне в препятствие за предаването на Словото Божие през поколенията. Но и в много западни страни сега наблюдаваме появата на православни енории, които са не просто етнически, а същински междуправославни единици: в които е налице сътрудничество между верните от различни националности, между „рогените“ (или по-скоро „откърмените“) в православието и „обръщенците“ – които съзнателно са станали част от общността на Православната църква. Точно в тези междуправославни енории се крие бъдещето на православието на Запад.

### Дългосрочна обща цел

3. Ако настояваме на евхаристичния характер на Църквата и вярваме, че видимата и земна организация на Църквата следва да се основава на териториален, а не на етнически признак, от това следва, че на всяко определено място може да има само един епископ. Настоящото положение на Запад, където Православната църква е разделена между различните юрисдикции, а във всеки голям град има множество епископи, представлява не просто неудобство и пречка пред нашата пастирска и мисионерска дейност; това състояние е не просто теоретично антиканонично, а на много по-дълбоко равнище фундаментално противоречи и на самото битие на Църквата като евхаристичен организъм; това е еклесиологичен грях, абсолютно престъпване и нарушаване на Църквата като Тяло Христово.

Струва ми се, че всичко това е до голяма степен ясно и неоспоримо. Онова, което е по-трудно разбираемо и което води до объркването ни деление като западни православни, е въпросът как да преодолеем настоящето антиканонично и грешно състояние и да изградим същинска поместна църква. Имаме съгласие за природата и самото битие на Църквата, а следователно и за нашата посока и дългосрочна цел: един епископ на всяко място и всички епископи от една страна или регион, обединени около местния митрополит, според принципите на 34-то Апостолско правило. Но нямаме съгласие за пътя, по който трябва да поемем, за да постигнем тази цел.



## Единството ще гоиде едновременно отгоре и отдолу

На прагматично равнище мога да говоря само с големи колебания. Нямам конкретен план и готово решение, които да предложа. Нямам нито властта, нито опита, за да мога да изкажа ясно и категорично мнение за вашето положение тук във Франция, нямам и желание да се впускам в полемки. И ако се осмелявам да изложа пред вас някои практически размисли, го правя само като наблюдател – но като наблюдател, който не е нито далечен, нито безразличен, а който е искрен приятел на православието, развиващо се във Франция, който познава Православната църква в тази страна от петдесет години и който поддържа братски връзки от дълги години с хора, като например семейство Лоски, отец Борис Бобрински и манастирите в Лесна (Провемон) и Бюси на От. Днес по-скоро съм готов да слушам другите, отколкото да говоря самият аз. Но нека все пак да повтора това, което казах преди малко повече от година на Първия православен конгрес на Великобритания. Ако се запитаме: „Отгоре или отдолу ще гоиде православно единство?“, единственият правилен според мен отговор е: „И по двата начина!“.

*Отгоре:* защото категорично решение на антиканоничното състояние на православните църкви на Запад може да гоиде само от „Велик и Свят събор“, на който да бъде представен целият православен свят. Но кога, се питаме, може да бъде свикан такъв събор? Междувременно, докато очакваме свикването на този „Велик и Свят събор“, трябва да работим в пълно сътрудничество с нашите църкви майки, в рамките на епископските събрания в тази страна. Ала това не е достатъчно. Необходимо е в същото време да търсим и решение *отдолу*. Дори ако Великият и Свят събор наистина бъде свикан един ден, той ще постигне малко или нищо, ако не е подкрепен от цялата църковна общност, от клира и миряните във всеки конкретен регион. Както подготовката на такъв събор, така и търсенето на единство на поместно равнище са отговорност на всеки един от нас без изключение. Ако бъдещето на нашата Църква е в много отношения мистерия, това е мистерия, която засяга всеки един от нас. Както написаха патриарсите на Изтока в отговора си до папа Пий IX (1848): „Пазител на вярата е самото Тяло на Църквата, тоест народът (λαος)“.

## Единството не е само дар, но и цел, която да бъде постигната

Не можем да очакваме православно единство на Запад да слезе готово от небето като *deus ex machina*. Единството е не само дар, но и цел, която да бъде постигната. Каноничното единство, създаването на истинска поместна църква, ще се случи само когато има изгарящо желание за него, мъжество, неустойимо усещане и очакване за него сред всички верни на всяко място. То е отговорност на Божия народ в неговата пълнота – на всички кръстени, които съставляват „царствено свещенство“ (1 Петр. 2:9), които имат „помазанието от Светаго“ (1 Иоан. 2:20) – и които, както са казали източните патриарси, колективно и индивидуално представляват „пазителите на вярата“. Една поместна църква ще има

тогава, когато всички ние се почувстваме лично съпричастни към търсенето и изграждането на тази църква.

Нека помним, че нито Вселенският събор, нито Константинополската или Московската патриархии, нито група Църква майка, могат да създават поместна църква. Най-много, което те могат да сторят, е да признаят такава църква, но актът на нейното създаване трябва да стане на място, поместно. По-висшите власти могат да водят, изследват, утвърждават и възвестяват, но творческата дейност може да бъде извършена само на местно равнище, от живите евхаристийни клетки, призвани да създадат постепенно тялото на новата поместна църква. Необходимо е следователно да работим не само отгоре, но и отдолу.

Какво можем да кажем за посланието на Московския патриарх Алексий II от 1 април 2003 г.<sup>2</sup>? По принцип, като призив за поместно единство, това послание е нещо позитивно. Но както и много други наблюдатели, и аз съм объркан и дори смутен, че никъде в посланието на Руския патриарх не се споменава Вселенският патриарх като *primus inter pares* в световното православие. Никъде на Запад – нито тук във Франция или във Великобритания или в Америка – не е възможно да бъде изградена поместна църква без участието на Вселенската категра.

## Задълбочаване на дългия опит в сътрудничество между енориите и епархиите

Както отбелязва Борис Бобрински (наред с много други), посланието на патриарх Алексий показва наличието на две противоречиви, разнотелни визии. Според първата визия трябва да се полагат усилия за единението на руските юрисдикции в Западна Европа под предствителствания митрополит, подчинен на Москва, след което да може да се открие възможност за постепенното установяване на поместна мултинационална църква, подкрепена от Москва. Другата визия, която лично на мен ми се струва далеч за предпочитане, се основава на факта, че в лицето на Екзархата на руските православни църкви в Западна Европа под юрисдикцията на Константинополската патриархия вече е заложено обещанието за поместна мултинационална църква.

Еволюцията на вашия екзархат, в който немалка част от енориите вече не са от руски произход – а дори и тези, които са, вече имат много членове от други националности или изцяло французи – ми се струва многозначителна и обнадеждаваща за бъдещето. Съгласен съм с мнението на отец Борис Бобрински, който смята, че бъдещата поместна църква е „вече очертана в ембрион“ в лицето на вашия екзархат и че не е необходима промяна на каноничното подчинение от Константинопол към Москва: особено като се има предвид, че доколкото съм запознат с положението, всички останали епархии – независимо дали гръцки, ру-

<sup>2</sup> Текстът на посланието на руски и английски е достъпен на: <http://orthodoxeurope.org/page/14/9.aspx>

мънски, сръбски или към Московската патриаршия, изживяват повече или по-малко същата еволюция като вас, дори и това да се случва с различна скорост или растеж. Във всички епархии – и според мен това е напълно естествено – освен първоначалните енории има и френскоговорещи енории или манастири, или енории, които включват верни от всички националности. А в допълнение – и това ми се струва много важно – във Франция вие имате богат опит на сътрудничество между различните енории и различните епархии, които са част от различни патриархии. Началото на това сътрудничество е поставено със срещата на Междуправославния комитет в Гръцката църква в Париж през 1939 г. То продължава с Постоянния комитет, създаден през 1943 г. по инициатива на румънския архимандрит Теофинос Ионеску. Накрая, след 1967 г., вие имате и Междупатриархийски комитет, известен сега и като Събрание на Православните епископи на Франция. Това е вече дълъг опит на сътрудничество!

### Църквата е постоянно чудо

Трябва да призная, че съм разтревожен от акцента в посланието на патриарх Алексий върху специфично руския елемент на вашия църковен живот във Франция. Струва ми се, че това противоречи на евхаристийната еклесиология, за която говорим. В нашите усилия за изграждане на поместна църква трябва да настояваме не толкова на етническия, а по-скоро на териториалния принцип. Служението на светата Литургия трябва да събира всички православни християни от едно място; това вече се случва в много от енориите от вашия екзархат (както и в други епархии), енории, които са не моно-, а мултиетнически. И ако очаквате да чуете моето мнение, личното ми мнение, топло бих ви посъветвал да продължавате вашата пастирска дейност под омофора на Вселенската патриаршия, която никога не се е опитвала да ви „елинизира“ и която ви дава цялата възможна свобода да продължите да следвате вашето призвание, призванието да работите за установяването на поместна църква, единна в молитвата и действието с всички православни в тази страна.

В заключение бих искал да припомня думите на Оливие Клеман: „Нека се опитаме да работим заедно, като всеки един обогатява другите чрез собственото си наследство, в границите на православието, което е смирено, открито, евангелско, има съзнанието за своята вселенскост и е убедено, че за да бъде живо Преданието, то трябва да е творческо“. Нека също така припомня и думите на св. Йоан Кронщадски: „Евхаристията е постоянно чудо“. Можем да кажем също-то и за Църквата като евхаристиен организъм: „Църквата е постоянно чудо!“. С възхита и благодарност за това, което ни дарява Бог, нека открием очите на нашите сърца за чудото, което е Църквата – стара и достолепа, но и винаги млада, винаги същата и винаги нова.

Превод от английски: Момчил Методиев

Волоколамският митрополит Иларион (Алфеев) е сред най-известните съвременни руски богослови и църковни дипломати. Роден е през 1966 г. в Москва. Учи цигулка и композиция в средно музикално училище, постъпва в композиторския факултет на Московската гържавна консерватория, но по собствено желание прекъсва следването си и постъпва като послушник в манастир, по-късно завършва Московската духовна академия. Ръкоположен за епископ на 14 януари 2002 г., определен е за глава на представителството на Руската православна църква в европейските международни организации. През 2003 г. е назначен за епископ на Виена и Австрия. От 31 март 2009 г. ръководи Отдела за външни отношения на Московската патриаршия, а от 1 февруари 2010 г. е въздигнат в сан митрополит. Участник в Смесената международна комисия за богословски диалог между Католическата и Православната църква. Доктор по богословие на Московската духовна академия и на Богословския институт „Свети Сергий“ в Париж, доктор по философия на Оксфордския университет, автор на повече от 600 публикации, включително на монографии по патристика, догматическо богословие, църковна история, както и на музикални творби.



### Митрополит Иларион Алфеев

## СЛУХОВЕТЕ ЗА „СЪБОР НА АНТИХРИСТА“ СА БЕЗПОЧВЕНИ

Слово на митрополит Иларион в Санкт-Петербургската духовна академия. Публикуваният тук със съкращения текст е част от сборника *Чистота Православия или ревност не по разуму?* (съст. А. Добросоцких), Москва, 2013.

През последните години темата за подготовката на Светия и Велик събор на Православната църква активно се обсъжда в публичното пространство и в частност в интернет.

Периодично в определени кръгове възникват недоумения, а често и истински спекулации относно подготовката на Светия и Велик събор. Някои маргинални медии разгръщат истинска кампания против свикването му. Съществуват интернет сайтове, където се публикува дезинформация по отношение на различни аспекти, свързани с предсъборния процес. Привеждат се цитати от изказвания

на светите отци, прозвучали някога по други поводи и произволно извадени от контекста. Същите прийоми се използват и в анонимни листовки, които се разпространяват в нашите храмове, в които свикването на Събора се представя като нещо много страшно. Понякога дори се срещат призови изобщи да се откажем от общение с другите поместни православни църкви. Вярващите биват плашени, че идващият Събор ще стане *антихристов*, защото там щели да бъдат приети решения, които са в разрез с учението на Църквата, с нейните догмати, канони и правила: ще бъде разрешено на епископите да се женят, ще бъдат отменени постите, ще бъдат преразгледани основни вероучителни истини. И тогава за православните християни няма да остане нищо друго, освен да напуснат оградата на *официалната* Църква и да търсят други пътища за спасение.

Подобни разсъждения не само че нямат никакви реални основания, но и свидетелстват за незнание или умишлено изопачаване от страна на хората, които ги тиражират, практикуват, изопачават историческите факти и църковната традиция...

Според православната еклесиология Съборът на православните епископи е висша форма на междуправославното общение и изразява единството на Вселенската църква. „Тази голяма истина ясно са изразили самите свети апостоли, когато по повод появилите се между новите християни недоумения относно обрязването и някои други обреди, като желаели да постаноят правила за всички, които по това време били Църквата Христова, решили делото чрез събор (Вж. Деян. 15:28)<sup>1</sup> и узаконили Правилата на светите апостоли: *Два пъти в годината да става събор на епископите и да разсъждават помежду си за догмите на благочестието и да разрешават явяващи се църковни спорове: първия път в четвъртата неделя на Петдесетницата, а втория – в дванадесетия ден на месец октомври*<sup>2</sup>.

Като следва апостолската традиция, Църквата винаги се е стремяла да решава важните въпроси на своето битие чрез съборния разум.

При това е известно, че нито един от вселенските събори на Православната църква не може а priori да се разглежда като „Вселенски“. Такова наименование им се дава от последващите събори, за да бъде подчертана значимостта и общата задължителност на техните решения за всички християни. Оценка за дейността на този или онзи събор винаги се е давала и осъществявала *post factum*. Те са ставали част от православната традиция постепенно, след тяхното съответстващо възприемане от цялата църковна пълнота. Подобен порядък по принцип изключва възможността да бъде наложено някакво „тайно“, но общозадължително за всички православни решение.

Впрочем въпроси, които изискват общоцърковно обсъждане, са се появявали във всяка историческа епоха. Ето защо през столетията, изминали от времето на

<sup>1</sup> Макарий, митрополит Московский. *Православное догматическое богословие*. Т. 2, СПб., 1883, с. 230.

<sup>2</sup> Правила на светите апостоли. Правило 37.

VII вселенски събор в 787 г., нееднократно са се свиквали общоправославни или междуправославни събори.

Трябва да признаем, че в продължение на много векове обективни фактори са пречили на пълноценното общение на православните църкви помежду им. Много често някои от тях са били принудени да мислят само за това как да оцелеят под натиска на другояверците и да съхранят своето паство от физическо унищожение.

През XX век се налагат нови условия в общественно-политическия живот, свързани с разпада на Османската империя и формирането на други принципи на международни отношения. Възниква феноменът на православна диаспора.

Появиха се няколко нови автокефални църкви. Във връзка с това възникват цяла поредица въпроси, които изискват всеправославно обсъждане и засягат преди всичко междуправославните отношения...

На дневен ред застават и такива практически въпроси като общия подход към църковната дисциплина за постите, въпроси за християнския брак и канонични пречки пред него. С цялата си острота излизат проблемите, свързани с богословското образование, в това число засягащи междуправославните контакти в тази сфера, проблематиката в отношенията на Православната църква с останалия християнски свят и с другите религии, развитието на православното поклонничество. Обсъждане изисква и темата за ролята на миряните в Православната църква...

Процесът за подготовката на Всеpravославен събор се активизира през септември 1961 година, когато беше свикано първото Всеpravославно съвещание на остров Родос в Гърция.

На четвъртото Всеpravославно съвещание, което се проведе от 8 до 15 юли 1968 г. в Женева, беше взето решение да се води подготовка за Всеpravославен събор в рамките на междуправославни подготвителни комисии и всеpravославни предсъборни съвещания...

Според приетия регламент Светият и Велик събор може да бъде свикан от Вселенския патриарх със съгласието на предстоятелите на другите поместни православни автокефални църкви и само след окончателното разглеждане на всички теми на всеpravославните предсъборни съвещания.

На 16–28 юли 1971 г. в Шамбези (Швейцария) беше свикана първата Междуправославна комисия. Тя разгледа докладите на Църквата по шест теми от обширния каталог и представи за утвърждаване на първото Всеpravославно предсъборно съвещание съгласуван проект за документи по тези теми. Заедно с това стана очевидно, че разработването на целия обширен списък може да отнеме десетилетия работа поради изобилието на теми, включени в него. Нито една от поместните църкви освен Руската не е могла за изминалия

период от първото съвещание в Родос да се справи с тази огромна работа. Ето защо Комисията е изразила своето пожелание Първото всеправославно предсъборно съвещание да преразгледа дадения списък теми с цел неговото значително съкращаване.

На първото Всеpravославно предсъборно съвещание, състояло се на 21–28 ноември 1976 г. в Шамбези, списъкът с предлаганите за обсъждане на Всеpravославния събор теми е съкратен до десет, които се приемат за най-актуални:

- Православната диаспора
- Автокефалията и начините за нейното провъзгласяване
- Автономията и начините за нейното провъзгласяване
- Диптисите
- Календарният въпрос
- Препятствията към встъпване в брак
- Привеждането в съответствие с църковните постановления на поста
- Отношението на православните църкви към останалия християнски свят
- Православието и икуменическото движение
- Приносът на поместните православни църкви в тържеството на християнските идеи за мир, свобода, братство и любов между народите и отстраняването на расовата дискриминация.

Шест от десетте теми (от 5-а до 10-а) са били разработени в периода 1971–1986 година на двете междуправославни подготвителни комисии и трите всеправославни съвещания. Ще се спра на тези решения по-подробно:

### Календарният въпрос

Календарният въпрос за първи път се обсъжда на Междуправославната подготвителна комисия през 1971 г., която определя, че дадената тема има две страни: теоретична (богословска) и практическа (пастирска).

Комисията констатира, че *канонични постановления за календара в настояще време няма, освен определението за Пасхалията. Древната Църква е приела календара, който господства в Римската империя... Разнообразието в богослужбната практика и църковните обичаи е явление, което принципно се признава в Православната църква... но разнообразието в календара е явление от друг род, доколкото влияе на отслабване на това единство... Църквата от древни времена се е стремела да преодолее различията в определянето деня на празнуването на Пасха... Първият вселенски събор (установил единна пасхалия) счита астрономическия фактор за решаващ както за определяне деня за празнуване на Пасха, така и за календара въобще. Поради това всички православни църкви следва да празнуват Пасха съгласно постановленията на Първия вселенски събор – в първата неделя след пълнолунието на пролетното равноденствие, в съответствие с данните на астрономията. Това може да бъде постигнато с употребата на календара, който астрономите считат за най-точен. Такъв в настояще време се счита новият Православен календар.*

По-нататък в проекта се казва, че *в настояще време, по мнението на учените астрономи, новият календар е по-точен от стария. Следователно най-добрият път към разрешаването на календарния въпрос и Пасхалията е признаването от всички православни църкви на новия Православен календар – както за неподвижните празници, така и за Пасхалията... Същевременно се признава, че в някои поместни църкви съществуват пастирски трудности (както се вижда от доклада на РПЦ, от заявлението на Сръбската църква и от специалното заявление на Йерусалимската патриаршия), затова Междуправославната подготвителна комисия предлага осъществяването на това решение да бъде оставено на преценката на Поместните църкви.*

Одобрително внимание от Комисията беше обърнато на *достойния за похвала обичай, по който в някои области, където Поместната църква се ръководи от новия календар и където има общини или енории на друга църква, пребиваващи на нейната територия и съблюдоващи стария календар и пасхалия, да се приспособяват към господстващата местна система.*

Както се вижда от текста на документа, в резултат на усилията на делегациите на редица православни църкви, в това число и на РПЦ, проектодokumentът е бил съществено променен в частта, където първоначално се говори за задължително преминаване към новоюлианския стил на всички поместни православни църкви...

Последното обсъждане на дадения въпрос се състоя на II всеправославно предсъборно съвещание през 1982 г. и окончателният документ отразява еволюцията на изследвания календарен проблем в посока констатацията, че *в настоящия момент преминаването на всички поместни църкви към новоюлианския календар не е възможно.*

Важна точка в окончателното решение на Съвещанието е, че *възникналите във връзка с календара аномалии не трябва да водят към разделение, отделяне и разкол и че тези, които не са съгласни със своята църква, трябва да приемат осветения от Преданието свещен принцип за послушание към каноничната Църква и възсъединявайки се в нейното лоно чрез Евхаристийното общение, да се ръководят с увереност, че „съботата е създадена за човека, а не човекът за съботата” (Марк. 2:27).*

### Въпросът за каноничните препятствия за брака

Въпросът за каноничните препятствия за църковен брак се обсъжда на Междуправославната подготвителна комисия през 1971 г. Изводите на Комисията са основани на докладите на Румънската и Елагската църкви, като се отчитат отделните забележки на Сръбската, Румънската, Българската, Кипърската и Чешката църкви.

Бяха уточнени степените на родства, откъдето не трябва да се разпространяват решенията за брак (5-а степен включително в случай на кръвно родство

и 2-ра – в случай на осиновяване и духовно родство). По отношение на свещенослужителите беше подчертано, че *по намиращия се в сила каноничен ред се забранява брак на всяко лице, получило свещенство в която и да е степен на ръкоположение* (3-то правило на Трулския събор). Същевременно Комисията, като имаше предвид съществуващото положение в някои поместни църкви и пастирските нужди, изказа мнение, че за Църквата е полезно да се обсъди въпросът за брака при 1-ва степен на свещенство (т.е. дяконите) след ръкоположението им и да се проучи тази тема с благосклонно внимание към това, че това е възможно в духа на каноните и древните практики на Църквата, за да не намалява числото на свещения клир.

Комисията заключи, че монашеското пострижение е абсолютно препятствие за брак (според 44-то правило на Трулския събор)...

През 1982 г. Всеpravославното предсъборно съвещание цялостно утвърди проекторешение по въпроса за пречките за брак, предложени от Комисията през 1971 г., и внесе в него следното определение, което касае смесените бракове:

*А) не се допуска брак между православни и инославни по канонична акривия, но също така се благославя по снизхождение и човеколюбие при определени условия, че децата от този брак ще бъдат кръстени и възпитавани в Православната църква. Поместните автокефални православни църкви могат да приемат решения относно прилагането на икономията в отделни случаи, в зависимост от своите пастирски нужди;*

*Б) брак между православни и другояверци или атеисти абсолютно се забранява по канонична акривия. Но в случай на такъв брак поместните автокефални православни църкви могат да приложат пастирска икономия към православния член в зависимост от своите собствени пастирски нужди...*

Спирането на процеса по подготовката за събора беше свързано с това, че през 1990 г. съществено се помрачиха двустранните отношения между Константинополската и Руската православни църкви, което през 1996 г. доведе дори до временно (в течение на 4 месеца) прекратяване на евхаристийното общение между тях. Тази ситуация беше породена от възникналия църковен проблем в Естония, където през 1996 г. Константинополската патриаршия създаде т.нар. Естонска апостолска православна църква независимо от факта, че Естония е част от каноничната територия на Руската православна църква и там осъществява своето служение самоуправляващата се Естонска православна църква към Московската патриаршия. Намерението на Константинополския патриарх да направи ЕАПЦ пълноправен участник в общоправославните съвещания доведе до блокирането на предсъборния процес.

Едва през октомври 2008 г., на срещата на главите и представителите на поместните православни църкви в Истанбул, най-накрая беше постигнато съгласие, според което на всеpravославните съвещания участват само автокефалните църкви. По този начин ЕАПЦ към Константинополската патриаршия

се изваждаше от непосредствено участие в предсъборния процес, нещо, което позволи да се възобнови подготовката на Всеpravославния събор...

Какво можем да очакваме от Всеpravославния събор, ако той действително се състои? И ще се състои ли Съборът?...

Предполагам, че направеният от мен кратък обзор на 50-годишния период от подготовката за Светия и Велик събор на Православната църква може да внесе някаква яснота в разбирането на неговите цели и задачи, а също така да успокои онези, които споделят различни фобии, разпространявани във връзка с неговото осъществяване.

Мога да уверя всички съмняващи се, че Съборът няма да бъде Осми вселенски и няма да отмени или да преразгледа решенията на Седмия вселенски събор. Този събор няма да отменя поста, няма да въвежда женен епископат, няма да разреши второбрачно духовенство, няма да признае никаква власт на Римския папа над Православната църква, няма да подпише уния с католицизма – с други думи, няма да направи нищо от това, от което днес се опасяват някои *защитници на православието*, които проявяват ревност не по разум...

Ако нещо друго, противно на духа и буквата на Седемте вселенски събора, противно на многовековното Предание на Православната църква – да опази Бог – се случи на този Събор, Руската православна църква няма да го признае и няма да го приеме, така както това е станало на Фераро-Флорентинския събор през 1441 г. Предполагам, че и другите православни църкви в такъв случай няма да признаят подобен събор.

Необходим ли ни е въобще Всеpravославен събор?

Днес се чуват гласове, че такъв събор въобще не ни е нужен – живели сме повече от тринадесет века без Всеpravославен събор и още толкова ще преживеем. Тази позиция има своята истина. Православната църква ще си остане съборна дори и да не бъде свикан общоправославен събор, в това никои не се съмнява. Съществуват и други механизми на съборността като всеpravославните съвещания, обмена на послания между предстоятелите, срещи на предстоятелите и т.н. И ако Всеpravославният събор не се случи, поместните църкви ще продължат своето служение на Бога и хората, като *залягат да запазват единството на духа чрез връзките на мира* (Еф. 4:3).

В същото време, ако днес поместните църкви съумеят да преодолеят вътрешните си разногласия и с *една уста и едно сърце* засвидетелстват своето неотменимо присъщо единство, това ще бъде важно и знаменателно събитие. Това безусловно ще укрепи международното взаимодействие, ще помогне да се формулира и даде гласност на всеpravославната позиция по редица актуални въпроси, ще направи Православната църква по-консолидирана и способна да отговаря на предизвикателствата на времето. Светият и Велик събор на Православната църква може да стане истинско тържество на православието – при условие,

разбира се, че на него в духа на истинското братолюбие и взаимно уважение бъдат отчетени убежденията, традициите и възгледите на всички поместни православни църкви.

Превод от руски: В. Караълчев

Една от темите, която ще бъде обсъдена на предстоящия Велик и Свят събор на Православната църква, е въпросът за „Отношенията на Православната църква с останалия християнски свят“ (българският превод на предварително одобрения документ може да бъде прочетен в сайта „Двери на православието“). Този проблем също е източник на спорове поради различните възгледи за допустимото сътрудничество на православните с другите християнски изповедания. Това е причината в този брой да се върнем към началото на това сътрудничество, геино участие в което взима и Българската църква. Текстът на професор протопрезвитер Стефан Цанков очертава позицията и принципите, следвани от православните църкви през 20-те години на XX век, формулиран от едни от най-видните богослови на времето. Този текст е включен в книгата на проф. протопр. Стефан Цанков *Междуцърковното положение на Българската православна църква след освобождението на България*, София, 1933 г.

Стефан Станчев Цанков (1881–1965) е най-известното име в българското богословие, чиято биография беше представена в бр. 82 на списание *Християнство и култура*. Той е първият декан на Богословския факултет, ректор на Софийския университет (1940–1941), представител на БПЦ пред света, почетен доктор на три европейски университета (Атина, Оксфорд и Берлин), Духовната академия в София и Евангелско-лутеранската в Будапеща. Списъкът с академичните, църковни и обществени длъжности включва още: гост-преподавател в редица европейски университети (Берлин, Лайпциг, Базел, Берн, Кьонигсберг, Женева, Цюрих, Атина, Букурещ и др.), участник в Първия православен конгрес в Атина 1936 г., дългогодишен член на Академичния съвет на СУ (1923–1946), секретар на Философско-обществения клон при БАН (1932–1935; 1944–1947) и член на Правния институт при БАН (от 1949 г.), както и съветник на Св. синод по каноничните въпроси и консултант в изработване Устава на Българската патриаршия от 1953 г., член на Синодалната комисия за превод на Библията на съвременен български, главен редактор на „Църковен вестник“, основател и редактор на *Духовна култура*, председател на храма „Св. Александър Невски“ (1926–1961).



Стефан Цанков (вдясно) заедно с Николай Бердяев и Мария Скобцова

**Протопр. проф. Стефан Цанков**

## МЕЖДУЦЪРКОВНОТО ДВИЖЕНИЕ ЗА ОБЕДИНЕНИЕ НА ЦЪРКВИТЕ

Междуцърковното движение за обединение на църквите бе подето по инициатива на Северноамериканската англиканска епископална църква (главни геици епископите William Maninig и Charles Brent, Ню Йорк и Robert Gardiner). Първата, подготвителна конференция се състоя през август (12–20) 1920 г. в Женева, на която

взеха участие 137 представители от около 40 църкви и 80 страни. Взеха участие със свои делегати и православните църкви<sup>1</sup>. Българската църква е изпратила делегация в състав: архимандрит (по-късно Софийски митрополит) Стефан и протопрезвитер Стефан Цанков. Конференцията имаше за задача да установи програмата и подготви работата на собствената голяма конференция. Тя се спря на три главни въпроса: Св. писание, Веруюто и Църквата и избра подготвителен – продължаващ комитет за голямата конференция. От страна на православните делегации (наред с митр. Германос, проф. Аливизатос, проф. Лукарас, проф. архим. Хризостом) разви гледището на Православната църква по сложните въпроси и българският делегат протопрезвитер Стефан Цанков, а архим. Стефан, подир като приветствува конференцията от име на Българската църква, предаде от името на българската делегация на деловия комитет на конференцията един изработен с общи усилия още в София меморандум по въпроса за иерархията.

Голямата конференция за единение на църквите се състоя от 3 до 21 август 1927 г. в Лозана. На нея взеха (с официални делегации) участие всички (освен Римокатолическата) църкви (около 90 на брой) с 439 делегати, а също и православните църкви.<sup>2</sup> Българската църква (Св. синод) изпрати делегация в състав: Софийски митрополит Стефан, протопрезвитер Стефан Цанков и Н. Н. Губоковски. Председател на конференцията бе северноамерикански англикански епископ Шарл Брент. Главните въпроси, които бяха разглеждани на конференцията, бяха: 1. Идеята за единство на Църквата; 2. Благовестието Христово (Св. Писание); 3. Същината на Църквата; 4. Общо верую в Църквата; 5. Църковното служение (иерархия, епископат, апостолско приемство и пр); 6. Тайнствата и 7. Отношения между църквите. Гледището на Православната църква по тези въпроси изложиха със специално приготвени за конференцията реферати: Н. Н. Губоковски – по Св. писание; атински митрополит Хризостом (реферат, поради непристигане на референтчика, прочете проф. Аливизатос) и Софийски митрополит Стефан – по същината на Църквата; протопрезвитер Стефан Цанков – по общото верую на Църквата; епископ Николаи Велимирович (реферат, поради непристигане на референтчика се прочете от другия) – по тайнствата; и прот. С. Булгаков – по църковното служение.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Цариградската патриаршия (митроп. Германос Стринопулос, архим. Георгиос Валиадис), Александрийската патр. (пелусийският митроп. Полиевкт Кириакидес, нубийският митроп. Николай Евангелидис и Емануил Лукарис), Еладската църква (професорите архимандрит – по-късно атински митроп. – Хризостом Пападопулос, и Амилкар Аливизатос), Румънската църква (проф. Драгомир Деметреско и прот. Георги Радулеску), Сръбската църква (тимошки епископ Иринеи Чирич, проиерей Доброслав Ковачевич и иером. – по-късно тимошки епископ – Емилиан Пиперкович), Руската (емиграционна) църква (волинският архиепископ Евлогий, протоиер. Сергей Орлов, диакон Дим. Поповицкий и Михаил Бибииков), Кипърската църква (представявана от делегатите на Еладската църква).

<sup>2</sup> Цариградската патриаршия (тиатарският митроп. Германос Стринопулос и архимандритите Константинос, Παγκρατίδης и Βαλιάνδης), Александрийската патриаршия (леонтополският митроп. Христофор и нубийският митроп. Николай), Иерусалимската патриаршия (архимандрит Скумпердис и диакон Пападопулос), Еладската църква (навпактския митр. Амвросий, той представляващ и Кипърската църква, професорите А. Аливизатос, Д. Баланос и К. Диовуниотис), Румънската патриаршия (буковинският митрополит Нектарий Котларчук) Сръбската патриаршия (новосадския епископ Иринеи Чирич), Полската православна църква (варшавският митрополит Дионисий, протоиерей Туркевич и проф. Н. Арсениев), делегатите на Българската църква, Руската емиграционна църква (митроп. Евлогий, прот. Проф. Сергей Булгаков) и Грузинската църква (д-р Перадзе) – всичко 26 души.

<sup>3</sup> Деянията на конференцията (с всички реферати и пр.) са отпечатани на немски език най-пълно в книгата на Hermann Sasse, *Die Weltkonferenz für Glauben und Verlassung. Deutscher amtlicher Bericht über die Weltkirchenkonferenz zu Lausanne, 3-21 August, 1927*, Berlin, Furche-Verlag, 1929, страница 638 в кварт.

Понеже конференцията се занимаваше – за пръв път в историята на Църквата – с един от най-големите, но най-трудни и сложни въпроси на Църквата, нейната задача не можеше да бъде нито да „преговаря“, нито да взема „решения“. Затова тя се ограничава повече с едно (при братско молитвено настроение) подробно разглеждане и обективно изложение на сложните въпроси. Поради това на конференцията не се взеха „резолюции“, а (подир прочетените реферати и станалите разисквания в комисиите и пленума) се докладваха заключенията и направените констатации. При тая атмосфера православните делегати подир многократни съвместни (включая и българските делегати) съразмишления счетоха за необходимо да изработят една „Декларация“ за своето гледище по делото на конференцията, която, приподписана от всички делегати (с изключение на Софийския митрополит Стефан, който, между това, по важни църковни дела си замина за София), беше (на английски език) прочетена от митрополита Германоса в заседанието на конференцията от 18 август. Ето и текста на тая важна декларация, която привеждаме тук, толкова повече, че тя е един от редките вероучителни документи от официални представители на православните църкви.

„Декларация на Източните православни църкви:

„Братия! Когато Православната църква преди 7 години получи от организационния комитет на Световната конференция за вяра и устройство поканата (за участие), тя охотно отговори чрез изпращане представители на единичните православни църкви за Женевската предконференция от 1920 г. Тази делегация на Православната църква представи на конференцията една обща, общо изразена декларация за учението на нейната Църква по въпросите на вярата и устройството, която завършваше с предложението да се образува един църковен съюз за обща работа по социалните и нравствени цели на християнството, до като се преговаря по възсъединението на църквите във вяра и устройство. Когато Православната църква след това преди известно време беше поканена да вземе, чрез свои представители, участие в настоящата конференция, тя побърза да изпрати делегации, макар и много от нейните единични църкви да се намират в такова тежко стеснение, че е заплашено дори съществуването им.

Така, прочее, ние, голуподписаните делегати на Православната църква, въодушевени от искрено чувство на любов и от желанието да стигнем до едно разбирателство, взехме участие във всяко заседание, което става тука, за да подтикнем едно по-тясно братско общение между представителите на разните църкви, а с това – и общото благо на целия християнски свят. Ала макар и ние да участвуваме в цялото дело на конференцията, като гържахме предвидените в програмата речи (реферати) и да взехме участие в свободните дебати, както и в работата на комисиите, все пак ние трябваше за съжаление да констатираме, че основите на докладите, които ще се представят на конференцията за гласуване, не са помирими с основните начала на Православната църква, която представляваме.

Затова, ние считаме за своя длъжност на съвестта си, да се въздържаме да гласуваме приготвените сега доклади, с изключение на първия<sup>4</sup>. Макар ние православните, както в рефератите, тъй и в по-малките речи, в изяви и декларации, които се дадоха в трите комисии, да изказахме ясно и недвусмислено гледището на Православната църква относно разглежданите въпроси, все пак ние считаме за важно да се спрем по-отблизо на някои точки, за да направим ясна разликата, която я има между нас и други членове на конференцията. Когато, например, докладът относно Евангелието на Църквата съвпада с православно гледище, понеже е съставен въз основа учението на Св. Писание и за това може да бъде приет от нас, другояче стои работата с другите два доклада досежно същината на Църквата и общото верую на Църквата. Тези два доклада са съставени въз основа на един компромис между две насоки на мисълта, които си противоречат в нашите понятия, за да се достигне до едно, външно, само по буквата съвпадащо, съгласие. Както често при други случаи с ударение е било заявявано от представители на православните църкви, в делата на вярата и на съвестта няма място за компромиси. Една общо приета декларация не може с еднакви думи да обхваща две различни значения. Също не можем ние, православните, да се надяваме, че може да бъде с трайност едно съгласие, което се достига въз основа на такива декларации.

Че редакционните комисии добре са съзнавали наличността на това несъгласие, се вижда от многото бележки, които оставят пълна свобода в неща, които, поне ние, православните, считаме за основни. Така например, ние православните, не можем да си представим една обединена църква, в която една част от членовете вярва, че има само един източник на божественото откровение, именно – само Св. Писание, когато други твърдят, че апостолското предание е необходимо допълване на Св. Писание. Когато в съответния доклад гарантаната на всяка еднична църква свобода, да употребява собственото си верую, би твърде намалило стойността, която тия верую-та имат сами по себе си, би могло от друга страна да произлезе едно забързване относно това, що тогава собствено е едното, общо понятие за вярата на така обединената църква.

Православната църква държи строго на началото, че чрез дефинициите, които е дала цялата църква, са установени границите на индивидуалната верска свобода. Ние твърдим, че тези дефиниции са задължителни за всекиго едного. Това основно положение важи у нас не само за настоящите членове на Православната църква, но също и за ония, които, може би, в бъдеще биха се съединили с нея във вяра и устройство. Освен това, символите, които биха се приели от обединената църква, получават своето значение, според нашето православно гледище, не само чрез факта, че са исторически свидетелства за вярата на Древната църква, но преди всичко също и чрез това, че Църквата е утвърдила тяхното значение на своите Вселенски събори. Би трябвало да бъде за нас ненужно още да добавяме, че Православната църква признава и приема като вселенски символ само Никео-цариградския (символ).

<sup>4</sup> Той се отнася до въпроса за Благовестието Христово (Евангелието, Св. писание).

Това, което важи за нас относно вселенския символ, важи също относно догматичното определение на седемте Вселенски събори, чийто авторитет да разгрусва не е в право никои православен.

Затова Православната църква застъпва мнението, че едно обединение (на църквите) може да се постигне само въз основа на общата вяра и изповедание на древната неразделна Църква на седемте Вселенски събори от първите осем столетия.

Макар че докладите на другите три комисии да не са още представени, все пак от развиващите се дебати се долавя, че едно споразумение по тях може да се постигне само чрез неопределени изрази или чрез компромис между противоположни мнения. Така например ние не можем да си представим как може да бъде улеснено едно съгласие между две схващания, които са едно в това, че църковното служение съществува по волята на Христа, но се разхождат едно от друго по въпроса дали това духовно служение е било установено от самия Христа в неговите три степени – епископската, свещеническата, дяконската. Така също мислим ние, че няма практическа стойност, когато става обединение върху една формула за необходимостта от тайнствата в Църквата, когато има между Църквите едно основно различие не само относно числото на тайнствата, но и относно тяхното общо значение и относно особената същина и особеното действие на всяко едно от тях.

Понеже така стоят нещата, ние не можем да поддържаме мисълта за едно обединение (на църквите), което се основава само върху няколко общи точки на една чисто словесна декларация; понеже, според учението на Православната църква, не може да има *communio in sacris* там, където липсва целостта на вярата.

Щом ние, православните делегати, трябва да се въздържим да дадем съгласието си за другите доклади, освен за доклада относно Евангелието на Църквата, който приемаме и за който да гласуваме сме готови, ние все пак желаем да декларираме, че според нашето съждение най-много, което ние сега можем да направим, то е да встъпим в сътрудничество с другите църкви в областта на социалното и нравственото, въз основа на християнската любов. По-нататък искаме да добавим, че ние, като православни делегати, бихме поздравили като стъпка за едно общо обединение едно частично обединение на онези църкви, които са съгласни в принципите си. Понеже за нашата Православна църква би било по-лесно да преговаря за обединение с църкви, които така биха се обединили в една еднствена Църква, която би притежавала същата вяра, отколкото да преговаря с много църкви на различни изповедания.

Ние не искаме да остане никакво съмнение по това, че ние гоидохме на нашето решение само от послушание към заповедта на нашата съвест. Но същевременно ние искаме да уверим конференцията, че преживяването, дето ние, въпреки догматичните различия, сме с нашите братя едно във вярата в нашия Господ и Спасител, беше нещо възвишено за нас. Ние заявяваме, че и в бъдеще не ще



престанем да сме посветени на делото да бъдат сближени църквите. Ние добавяме, че ние неустанно ще молим Бога, щото Той, чрез действието на своя Свети Дух, да отмахне всички съществуващи пречки и да ни доведе до едно единство, за което се е молил на своя Небесен Отец, основателят и Господар на Църквата: „Да бъдат едно, както и ние сме едно”.

Ние заключваме с молитвата – дано Господ наш да даде изобилно благословението Си всекиму, който с искрено сърце и със страх Божий работи за дохождане на Неговото царство между хората.”

Погписано от делегатите:

*На Вселенската патриаршия:*

Германос, митрополит на Тиатира  
Архимандрит Михаил Константинович  
Архимандрит г-р Парескеваидис  
Архимандрит К. Валиадис

*На Александрийската патриаршия:*

Христофор, митрополит на Леонтополис  
Николай, митрополит на Нубия

*На Иерусалимската патриаршия:*

Архимандрит Калиникос  
Венедикт, дякон

*На Кипърската и на Еладската църква:*

Амвросий, митрополит на Навпакт  
Константин Диовуниотис  
Аливизатос  
Д. С. Баланос

*На Сръбската патриаршия:*

Иринеи, епископ на Нови Сад

*На Румънската патриаршия:*

Нектарий Котларчук, архиепископ на Черновиц и митрополит на Буковина

*На Българската църква:*

Стефан Цанков, протопрезвитер  
Николай Глубоковски, професор

*На Полската църква:*

Дионисий, митрополит на Варшава и на цяла Полша  
Венедикт Туркевич  
Д-р Николай Арсениев

*На Руската църква:*

Евлогий, митрополит на Руската църква в Западна Европа  
Д-р Сергей Булгаков, професор и протоиерей.

*На Грузинската църква:*

Д-р Григор Перадзе

Всесветската конференция за единство на църквите (във вяра и устройство) избра един доста многочислен комитет (73 души), „продължаващ комитет”, който да се грижи да продължи делото ѝ и в който от страна на православните делегати бяха избрани Тиатирският митрополит Германос, Трансилванският митрополит Николай, Новосадският епископ Иринеи, протопрезвитер Стефан Цанков, протоиерей Сергей Булгаков, проф. А. Аливизатос и проф. Н. Арсениев, който за целта почти всяка година се събира на заседания (Прага, 1928 г., Малоя, Швейцария 1929, Мюрен, Швейцария 1930 г., Хю Рай, Англия, 1931, в които е участвал и българският делегат). През 1929 г. (27 март) скоропостижно почина (в Лозана) достойният председател на конференцията западноньюоркския англикански епископ Чалрз Хенри Брент, и с него, подир достопаменния си апостол, организатор и първи секретар Робърт Х. Гардинър, загуби своята втора голяма сила. На негово място като председател бе избран ньюоркския (англикански) архиепископ Уилям Темпъл. Продължаващият комитет избра през 1930 г. една богословска комисия (под председателството на епископа на Глочестър А. Хедлам, на която възложи богословски да разработи въпроса за благодатта (който в движение изпъкна на преден план) и тя издаде резултатите от проучванията си в отделен сборник. Конференцията не даде – и не можеше да даде – пълни или формални, ясни или непосредствени резултати. Но един голям резултат за делото на християнското (и църковното) единение е, че тя се състоя; че не се разпадна; че на нея победи молитвеното възжеление и повдигнатият гух за единство на Църквата и изобщо идеята за Църквата.

Самата конференция в Лозана е един от най-мощните изрази на все по-засилващото се движение в християнския свят за църковност, за божествен, благодатен, йерархично-сакраментален, единен, апостолски и католичен характер на Св. Църква – движение, което е един възврат към древната Христова църква, историческа продължителка и свидетелка на което е Светата православна църква. Да подкрепи това свето движение, да отиде сама там, гето то се изяви съборно, беше свещен дълг на Православната църква, дълг на свидетелство и дълг на проповед на Църквата. Този дълг достойно изпълниха на лозанската конференция православните църкви (чрез своите делегации), между които беше и Православната българска църква и следва с още по-голяма ревност и съревнование да го изпълняват в бъдеще.

След пресконференцията в Женева (1920 г.) Светият синод на Българската църква през 1922 г., излизайки от вярната предпоставка, че най-силното средство за постигане на единство на църквите е молитвата, изработи и разпрати до всички църковни управления и храмове в България да се чете на празника на Петдесетница и в други благопотребни случаи следната Молитва за съединението на християнските църкви:

„Господи Иисусе Христе, събезначалний и съвечний Сине на безначалния Отец! Ти заради нас човечите и заради нашето спасение си слязъл на земята и си претърпял оплюване и плесници, кръст и смърт; Ти с Твоята кръв, проляна на кръста, си основал Твоята Църква върху камъка на чистото вероизповедание; Ти с богатия на всесветия Твои Дух си я украсил така, че всички ние в нея, като в несъкрушим кораб плаващи по житейското море и обхванати от бурите на различните злини, да можем да поживеем праведно в този век и да стигнем във вечния покой, който е Твоето вечно царство. Ти си заповядал на вярващите в Теб да бъдат всички едно, както Ти си в Отца и Отец е в Тебе, всички да са едно във вярата, изповеданието, любовта и вършенето на праведните дела. Но ето по завистта на дявола, поради суетьдрието, маловерието и безверието човешки се явиха лъжеучения, ереси и разколи, разпри и несъгласия, и мнозина отпаднаха от едната любов и станаха един за груг като врагове. А през тези последните дни със страх от смутове и нечестия, злодейства и убийства се изпълни цялата земя: врагове с ярост се опълчиха против истината и против Твоята света Църква. Признаваме, Господи, че нашата сила против враговете, които са се подигнали срещу нас, е тая, щото всички да сме едно в Тебе, както ти си в Отца. Заради това винаги се възнасяха в Църквата наши молитви за съединението на всички. А сега Те славим, задето милостно си погледал върху тези наши молитви и във всички народи, които изповядват Твоето име, си издигнал гух на братолюбие и ревност за умирение на несъгласията и враждите, и за съединение на всички Църкви.

Изповядваме Твоята благост, прославяме Твоето величие и с умиление Те молим. Както в онзи ден на Петдесетница си изпратил Твоя всесветий Дух, като си повикал всички към съединение, така и сега изпрати Светия Твои Дух върху всички нас: с Неговата всесилна благодат укрепи ония, които очакват съединението на Твоите свети църкви; смущенията от езичниците и лукавствата на помрачените от безверието угаси; гързостта им разори и изкорени; чрез божествената светлина на Твоето богопознание скоро ги обърни към Твоята спасителна истина, и всички, които изповядват Твоето свето име, събери в една свята, апостолска Църква, та всички в едно сърце да славим, хвалим, възпяваме и величаем всесветото и великославно Твое име и името на Твоя Отец и на животворящия Твои Дух винаги, сега и всякога и във вечни времена. Амин”.

Стефан Бончев работи в Министерството на външните работи, като дълги години е отговарял за секцията, наблюдаваща Португалия, Светия престол и Малтийския орден. Следи отблизо процесите в Римокатолическата църква и по-специално отношенията с православието, както и консервативното течение вътре в самата нея. Има трайни интереси в областта на православно богословие и християнската философия. От 2009 до 2014 г. работи в посолството на България при Св. престол и Малтийския орден, като през 2012–2013 г. е временно управляващ. Командор на Папския орден „Св. Григорий Велики”.



**Стефан Бончев**

## ГЕОПОЛИТИЧЕСКА ПРЕГРЪДКА

Нелепият декор на хаванското летище, чийто изхабен ВИП салон, издържан в социалистическата естетика на 70-те години на миналия век, сякаш свари неподготвена международната публика, очакваща с трескаво нетърпение и вълнение едно от най-значимите събития в християнския свят през последните десетилетия, а именно срещата между главата на Римокатолическата църква папа Франциск и Московския патриарх Кирил.

Изборът на място за срещата, което очевидно носеше претенцията за неутрална територия, бе един от първите белези за сложността на диалога, предшестващ срещата между двамата християнски първенци, както и за безкрайната поредица от компромиси, направени от страните, излизачи далеч извън полето на християнската вяра или догмат. Срещата между Франциск и Кирил преди всичко показва, че вече отдавна не става дума само за религия, но за истинска геополитика.

### Братска геополитическа прегръдка

Разбира се, братската целувка между папа Франциск и патриарх Кирил съвсем не означаваше, нито целеше приближаване към обединяването на двете църкви въпреки обилно разпространяваните клишета в този смисъл от страна на радетелите за единение главно от Запад. И съвсем очаквано срещата бе използвана преди всичко от руска страна, както във вътрешнополитически руски контекст, така и в междуцърковно-православен и международен план. Чрез това събитие Путинова Русия още веднъж гаде ярък пример до каква степен инструментализира православието като цяло и Руската православна църква в частност за постигане на своите вътрешно- и външнополитически цели и проекти. В тази връзка фрапиращо бе, че много световни и авторитетни медии в своите кореспонденции за събитието акцентираха върху очевидната неистина, че ставало било дума за уникална и първа по рода си среща между водачите на католицизма

и православието от хиляда години насам след схизмата от 1054 г. Дори бегла справка в някоя от интернет търсачките лесно може да покаже, че Московската патриаршия съществува като такава едва от XVII в., а едва през XVIII и XIX в. започва да играе някаква по-забележима роля в православния свят, при това с променлив успех, като тази роля е преимуществено зависима от външната политика на имперска Русия. Римският папа и първенстващият в православния свят Вселенски патриарх са се срещали и общували многократно, като се започне от наистина историческата среща между папа Павел VI и патриарх Атинагор през 60-те години на XX в. и се стигне до посещението на папа Франциск във Фенер миналия ноември и срещата му с патриарх Вартоломей. Фактът, че реномирани световни медии направиха чрез неверни факти внушението, че именно Русия е източник и средище на православието и че самото православие е тъждествено единствено с Русия, идва да покаже до каква степен руската пропаганда от последното десетилетие е деформирала съзнанието на общественото мнение в свободните страни и каква стойност имат за Кремъл Московският патриарх и РПЦ като пропагандно оръжие.

Във вътрешноцърковен за православието план с преекспонирането на тази среща в медийното пространство Московската патриаршия с един замах завзе полето на международната дейност на единната Православна църква, като пое единствено в свои ръце факела на междуцърковната между католици и православни дипломатия, като по този начин лиши останалите сестри църкви от възможността за мнение и това в навечерието на ключово важния Всеправославен събор през юни 2016 г. на о. Крит. Да не говорим, че наглед „неутралната“ територия на Куба, където се състоя срещата, всъщност по-скоро целеше да покаже, че Русия възстановява и увеличава влиянието си в район, който се намира на подстъпите към Северна Америка... А защо не и да гаде още едно рамо на режима в Хаваи, който въпреки затоплянето на отношенията си със САЩ отчаяно се нуждае от международен престиж, който поне малко да компенсират икономическата разруха на фалиралния комунизъм в Куба... В този смисъл нелепо стоящият встрани на официалните кадри Раул Кастро облечен с два размера по-голям костюм и на фона на огромно разпятие беше още един от печелившите от тази среща.

Най-после във вътрешнополитически план Русия изпрати още едно недвусмислено послание към Украйна, като показа, че Руската православна църква е единственият контрагент на Ватикана в този регион и че именно между нея и Римската курия ще бъдат третираны важни въпроси, като например съдбата на униатите и техните храмове на територията на Западна Украйна.

### Между войната и оцеляването

Недоверието по отношение на икуменизма, главно в някои среди в РПЦ, отстъпи по време на срещата за сметка на диалога по един друг ключов въпрос – съдбата на християните в Близкия изток, Ирак и Сирия, Африка и на много други конфликтни точки по света. И Франциск, и Кирил се обединиха около жестоката действителност, че през XXI в. християните биват все повече и по-масово

преследвани и заличавани от голям брой мюсюлмански страни и райони, където те и техните светини са основната жертва на ислямистите. От Пакистан до Нигерия, като се мине през Близкия изток, тяхната съдба се люшка между войната и физическото оцеляване. След масивното изселване, на което християните бяха подложени в Ирак, сега на гневен ред е съдбата им в Сирия, където отново са сред първите безмилостно гонени и изстребвани жертви. Именно тази страна, 10% от чието население съставляват християните, залегна в основата на общата декларация, подписана от папата и Московския патриарх, тъй като православните и католиците в Сирия принадлежат на два свята, които към момента нямат никакво взаимодействие помежду си въпреки същата Голгота, на която са подложени двете изповедания както от страна на някои ислямистки групи (наречени от дипломатите „умерени“), така и от т.нар. „Ислямска държава“. Според статистиката отпреди войната католиците в Сирия са 290 хил., а източноправославните са 242 хил. души. В това число не влизат членовете на другите източни християнски деноминации (сирийци, асирийци, арменци), които не се припознават нито с Латинската църква, нито с Православната църква, но на които именно Русия претендира да бъде защитничка и покровителка. Такава роля тя започва да играе все по-уверено, подпомогната от факта, че християнските водачи в Сирия са ужасени от перспективата за падане на режима на Асад и идването на власт на джихадисткия ислям, една от основните цели на който е да унищожи църквите (много от които вече са в руини) и християнските общности по места. Тази ужасяваща перспектива гържи сирийските християни в орбитата на Русия, единствената „християнска“ сила, която се е намесила с военни средства срещу враговете на Асад...

### Заг нагръдния кръст и панагията, политически игеи

Макар и за никого да не е тайна, че политиката винаги е била ако не доминираща, то поне в много моменти е стояла на равна нога с религията в отношенията между Ватикана и православието, изглежда, че на тази среща за първи път са формирани ясни игеи между Франциск и Кирил за общ политически подход към лавинообразно нарастващите световни проблеми. Така например от 1969 г. съществува организацията „Ислямска конференция“, която обхваща 57 държави и която има дори постоянно представителство при ООН. Не съществува никоя друга международна професионална организация, чиито членове са държави. В тази връзка как би се сторила идеята на Запад, както и в останалата част от света, да се създаде например „Световна християнска конференция“?... А как би се отразило на Църквата, ако имаше общ институционализиран политически подход в рамките на ЕС? Засега единствено Ватикана в качеството си на държава има политическо и дипломатическо представителство в различните държави и почти всички международни организации, но тази среща може би ще бъде началото на промяна в посока обединяване усилията на всички християни, при това не само на полето на молитвата.

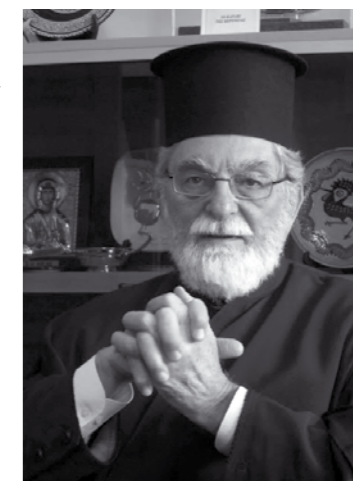
Демонстрираните братски чувства между Франциск и Кирил съвсем очаквано не доведоха до верово и догматическо сближаване между католицизма и православието. Тази среща беше реален, макар и леко позакъснял опит за синхронизиране,

а защо не и за обединяване на действията и усилията на католици и православни срещу джихадистката опасност, която цели унищожаването на всички християни в Близкия изток и създаването веднъж завинаги на напълно фиктивното и фантазмагорично обединение на ислямските земи. В тази връзка изглежда немислимо да си представим, че Владимир Путин (който вече два пъти се среща с папата) не е стоял активно зад подготовката и осъществяването на тази паметна среща, която така нещо бе организирана в Куба – толкова далече и от Близкия изток, и от Украйна...

**Протопр. Георгиос Цецис, Вселенска патриаршия**

## РАЗМИСЛИ ВЪРХУ СРЕЩАТА МЕЖДУ РИМСКИЯ ПАПА И МОСКОВСКИЯ ПАТРИАРХ

Във време, когато християнството е атакувано и безпощадно преследвано не само в Близкия изток, но и на много други места по света, срещи като тази между папа Франциск и Московския патриарх Кирил са винаги добре дошли. Тази братска среща, продължила около два часа на летището в Хавана, бе наистина важна и носеща надежда, която Вселенският патриарх Вартоломей приветства най-сърдечно. Той не скри радостта си от нея, доколкото диалогът, започнат през 1964 г. от покойния патриарх Атинагор и папа Павел VI, е „продължил да носи своите плодове“.



Протопрезвитер Георгиос Цецис

Но преди да направя кратък преглед на онова, което се е обсъждало през тези два часа, е редно да се направи едно уточнение. Тази среща между Римския папа и Московския патриарх не е „първата в историята“ след великата схизма от 1054 г., както разтръбиха масмедииите, деформирайки историята, и както впрочем се заявява във встъпителния параграф на Общата декларация! Срещата в Куба не е никаква „премиера“. Най-вече защото по време на Схизмата (началото на XI в.) „Московска патриаршия“ не е съществувала. По онова време Москва е незначителна епархия на Киевската митрополия, която е част от Константинополската църква. Да не забравяме, че Московската патриаршия, пета в патриаршеските диптиси, има само 427 години съществуване!

Всъщност първата среща след Схизмата между високопоставен руски духовник и римски първосвещеник бе не наскоро в Куба, а във Флоренция през XV в. Става дума за срещата между папа Евгений II и Киевския митрополит Исидор, представител на руската йерархия, който съпровожда Вселенския патриарх Йосиф II на Фераро-Флорентинския събор (1438–1439 г.). Другояче казано: 151 години преди Вселенският патриарх Йеремия II да даде на Московския митрополит Йов титულa и ранга на патриарх, въпреки че така нареченият „обединителен“ събор в Москва е имал кървав завършек.

Според свидетелствата на лица, проследили отблизо срещата между папата и Московския патриарх, тя е преминала в сърдечен дух. Думата „най-сетне“, която папата е произнесъл, преди да презърне „своя брат Кирил“, демонстрира

желанието на Ватикана да си отвори път за комуникация с досега колебаещата се Руска православна църква. Нещо, което накара кардинал Курт Кох да заяви, че отпук насетне „нещата ще бъдат по-прости“ след срещата между двамата. (В. Ла Кроа, 12.02.2016 г.).

Общата декларация от 30 параграфа, погласана от двамата църковни йерарси, дава идея за темите, обсъждани в хода на срещата. Те засягат не само задължението на православни и римокатолици да преодоляват пречките и да възстановят единството, съществувало през първото хилядолетие, но и посочват големите съвременни предизвикателства, каквито са религиозната свобода, бедността, имиграцията и бежанците, зачитането и закрилата на семейството (което съответства на брака между мъж и жена), „правото на живот“, абортите, евтаназията, секуларизацията и маргинализирането на християнската вяра, грижата за околната среда, войните и тероризмът, със специално упоменаване на Близкия изток, Северна Африка (§ 8-11) и Украйна (§2 6-27).

Вярно е, че в Общата декларация няма нищо оригинално. Изброените проблеми са добре известни и са обсъждани от доста време насам на православни, християнски и религиозни форуми. Онова, което е наистина оригинално и си струва да бъде отбелязано, това е § 25, в който Московският патриарх изглежда, че прави стъпка назад, изоставяйки своето досегашно изискване, което беше и изискване *sine qua non* преди тази среща с папата, а именно – разрешаване на проблемите с униатството в Украйна.

Така, признавайки, от една страна, че униатската методология е част от миналото, а от друга – че привържениците на източния обряг, възникнали в хода на историята, имат „своето право на съществуване“, Московският патриарх приема тълкуването на декларацията от Баламанд<sup>1</sup>. Какво се е случило? Нима понятието за „канонична юрисдикция“ е пожертвано на олтара на актуалните политически интереси?

Нека ми бъде позволено да завърша този текст с коментар на жеста на папа Франциск да подари за спомен на своя брат, патриарх Кирил, парченце от мощите на св. Кирил, солунския просветител на славяните. Вероятно за да му припомни произхода на славянското православие.

*Източник: В. Апогевматини, 15.02.2016 г., препечатано в orthodoxie.com*

Превод от френски: Тони Николов

<sup>1</sup> Декларация от Баламанд – Декларация, приета през 1993 г. от Съвместната богословска комисия между Православната и Католическата църква в Богословския факултет на Университета в Баламанд, Ливан. Декларацията, посветена на униатските църкви, заявява, че методите, довели до „обединението на определени общности с Римския престол и съответно – до прекъсването на общението между тях и техните Църкви-майки... са се случили не без намесата на извън-църковни интереси“. В същото време декларацията заявява, че „някои граждански власти“ са използвали „неприемливи средства“, за да принудят католиците от източен обред да се върнат в Православната църква. Б. пр.

Роден през 1947 г., белгийският политик Херман ван Ромпой стана световноизвестен като първия председател на Европейския съвет след създаването на тази длъжност, която заемаше от 2009 до края на 2014 г. Израснал в семейството на професор по икономика, той завършва икономически науки в Католическия университет в Лувен (1971). Политическата му кариера е свързана с партията на фламандските християндемократи (Christen-Democratisch en Vlaams), която оглавява в периода 1988–1993 г. Заемал е последователно важни постове в управлението на Белгия, като за особено успешен се смята периодът 1993–1999, когато е вицепремиер и министър на финансите. Ван Ромпой е политик интелектуалец, убеден европейец, католик, баща на четири деца, известен със страстта си към поезията хайку. Херман ван Ромпой е представян в списанието с текста „От персонализъм към политическо действие“ (*Християнство и култура*, бр. 52/2010 г.), а сега предлагаме неговото изказване пред конференцията „Ролята на християните в днешна Европа“, проведена на 20 януари 2016 г. в Брюксел.



**Херман ван Ромпой**

## РОЛЯТА НА ХРИСТИЯНИТЕ В ЕВРОПА

Европейският съюз се основава на ценности. Той не е преди всичко икономически проект. Той беше нашият отговор на насилието и варварството на Втората световна война и всички предходни войни. В основата на Съюза залегна помирението между нациите и като следствие – възстановяването на достойнството на човека и на неотменимата ценност на всеки човек. Отказахме се от отмящението. Защото обезчовечавайки другите, неизбежно обезчовечаваме и себе си в никога несекваща спирала от насилие и омраза. ЕС пресече тази фатална еволюция.

Пагането на Берлинската стена също се основаваше на ценности. Това бе победа над измамата, диктатурата и пренебрежението към уникалното достойнство на всяка човешка личност. Защото там личността се равняваше на един милион, разделен на един милион. Личността беше само част от цялото. Присъединяването към Съюза означаваше приемането и на ценностите, които често наричаме европейски.

Християните изиграха критична роля в създаването на Европейския съюз. Не трябва да забравяме, че двете идеологии, отговорни за най-големите жестокости през изминалия век, по никакъв начин не бяха свързани с религията и християнството.

Затова и християните трябва да останат най-твърдите пазители на европейската идея.

В днешния свят сме изправени пред нови и тежки предизвикателства с големи морални последици.

Масовият приток на бежанци от войната провокира два вида реакции, включително и сред християните:

- Укрепването на мюсюлманските общности в Европа представлява заплаха за същностния характер на нашите общества, на нашите ценности и социална стабилност. Това е стъпка към ислямизацията на Европа.
- Като човешки същества, жертви на тероризма и варварството, бежанците от войната имат нужда от нашето състрадание, от нашата щедрост и гостоприемство. Заедно можем да работим за тяхната интеграция в едно мултикултурно общество. Заставаме твърдо за нашите публични ценности. Една от тях е солидарността.

Привържениците на първата гледна точка смятат вторите за наивници. А защитниците на втората гледна точка описват първите като егоисти, водени от страх, а не от надежда.

Мъдрият подход изисква намирането на баланс между хуманизма и реализма. По-лесно е да се каже, отколкото да се извърши!

Позволете ми да се спра накратко на тези два подхода:

- Не трябва да попадаме в капана на лесните обобщения. Слагайки всички хора под общ знаменател и въвеждайки отново „колективната“ вина. Този път е опасен. Той е основата на национализма и расизма. Повторение на нападенията в Кьолн или нова терористична атака ще похранят опасенията от „сблъсък на цивилизацията“.
- Затова много е важно да се чуват гласовете на умереността, на трезвостта, на решителността и диалога – както от страната на мюсюлманите, така и от страната на организираните християни. Ако това не се случи, ще се стигне до катастрофа.
- Призивът ми е: „Една цивилизация, много култури“.
- Нашата западна цивилизация е построена върху демокрацията, върховенството на закона, равенството между половете и отричането на дискриминацията, разделението между Църквата и държавата, социалната пазарна икономика. В тази рамка трябва да има място за множество религии и култури. Имаме нужда и от двата си крака. Когато веднъж човек приема

този модел, броят на мюсюлманите или на другите вярващи става по-маловажен. Общото усещане е, че все още не сме достигнали до този момент.

- Втория ми коментар е, че за т.нар. опазване на нашите „ценности“ можем да различим отрицанието на другите, отказа от солидарност, егоистичната страна на нашите самовглъбени общества, страховете на изолирани индивиди. Защитата на ценностите може да се превърне в повод или алиби за непризнаван егоизъм. Това развитие също е опасно.

При всички случаи християните трябва да останат персоналисти. Хората притежават вътрешно достойнство, което никога не може да бъде релативизирано или отречено, което другите хора и обществото нямат право да потискат или отнемат. Хората са същества, които гледат отношения и които се свързват, които свободно поемат отговорност за собствения си живот, но също и за живота на нашите близки и за общността като цяло.

Християните никога не трябва да забравят, че техните близки са конкретни хора, особено тези в нужда. Превръщаме се в същински и морално ангажирани личности, когато се сблъскваме с хора, които прекосяват Средиземно море през зимата, с деца, които мръзнат в студа или живеят на палатки в Кале. Лицата на тези хора могат да променят нашето мнение и нашето отношение.

Трябва да сме наясно, че сме на кръстопът, а залогът е много голям.

Християните могат да подкрепят различен възглед за икономическата политика, за мерките за икономии или структурните реформи; за грешките в нашето общество или за средствата за справяне с климатичните промени. Християните могат да внесат различно съдържание и в ценности като отговорност и солидарност.

Тези различия са по-ясно изказани в САЩ, отколкото в Европа. Но и тук етическия минимум трябва да бъде спазван. Не можем да се развиваме чрез безкрайно трупане на публичен и частен дълг, чрез по-нататъшното влошаване на околната среда или чрез изчерпването на суровините и невъзобновяемите енергийни източници. Това би бил поколенчески егоизъм. Не трябва да обичаме само нашите деца, а всички деца. Обичта към съседа не е достатъчна. Наши близки са всички човешки същества, настоящи и бъдещи. Толкова е просто. Не трябва да поемаме никакви рискове. Загубата на бъдеще за човечеството е най-големият провал, който човек може да си представи.

Европейският съюз имаше водеща роля в срещата за климатичните промени COP-21 в Париж. В миналото имахме „грехове“ – още от епохата на индустриална революция – но успяхме да променим нашите политики. Не трябва водещ да бъде принципът „твърде малко твърде късно“.

Кризата в европространството е предизвикателство към тези ключови ценности на отговорност и солидарност. Някои държави безотговорно са натрупали дългове в миналото и сега трябва да се поправят. Други страни са разполагали

със средства, за да покажат по-голяма солидарност, но не са били склонни да сторят това или са предпочели да изчакат твърде дълго. Но и в двата случая отговорността и солидарността са били резултат от необходимост, а не на позитивен избор. Моралната ценност е по-скоро малка! Не съм наивник и резултатите не са без значение, но моралният дефицит не може да бъде пренебрегнат.

Съюзът не е Европа – нито в бюджетен смисъл, нито доколкото това има отношение към обществата. Християните са ангажирани основно в страните членки, чието развитие до голяма степен е независимо от развитието на ЕС като наш съюз. Какво трябва да бъде нашето мнение за социалния капитал, самостта, чувството за нещастие, семейния капитал, разпределението на доходите, помощта за развитие, ролята на образованието, баланса между работата и личния живот, между производителността и качеството на живота? Във всички тези области ние имаме нужда от човешко измерение дори и в една глобална, висококонкурентна икономика. Няма ясни отговори, но е важен подходът. Персонализмът е единственият верен поглед към тези проблеми.

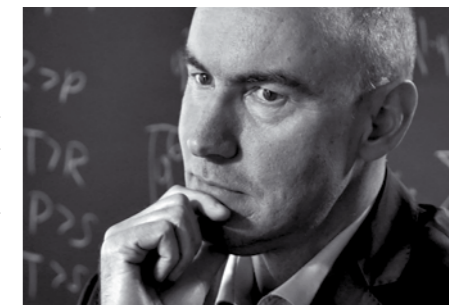
Живеем в секуларни общества. Това не е заплаха за християните. Тъкмо обратното, това е възможност. Необходимо е да направим личен избор, с който да убедим другите. Дори да бъдем за пример. След пристигането на исляма в Западна Европа нашите стари спорове между християни и невярващи вече не са толкова видими.пейзажът е все по-разнообразен. От една страна, религията като цяло е обвинявана за престъпленията на екстремистите – „Религията означава война“. Но от друга страна, религията отново е фактор в нашите общества.

Диалогът е необходим повече от всякога не само за намирането на общи ценности, но и за осъзнаване на различията, които имат отношение към изграждането на ценностите. Затова диалогът трябва да бъде истински. В междуличностните връзки „другият“ е различен от самия мен. Живеем „със“ и обичаме хората, които никога не са като нас. Различията са част от живота. Но съвместният живот означава търсенето на основата, върху която можем да живеем в хармония. Диалогът води до сближаване. Диалогът е част от културата. Интеграцията не е асимилация, тя прави възможно разбирането за „една цивилизация, много култури“.

Нашите общества се променят граматично в резултат на технологията, биотехнологията, просперитета, медицинския напредък, глобализацията, имиграцията и т.н. Най-лошият подход е затварянето в себе си и подчинението на страха. Това е източник на конфликт и насилие. Подходът ни трябва да бъде изпълнен с надежда („Wir schaffen das“; да, можем), да бъде на страната на Ерос-а, а не на Танатос-а. Християните трябва да допринесат за тази социална промяна дори в положението на „остатък от дома Израилев“.

Превод от английски: Момчил Методиев

Мартин Новак (роген през 1965 г. в Клостернойбург, Австрия) е професор по биология и математика в Харвардския университет и директор на програмата за еволюционна динамика. Той следва от 1983 до 1987 г. биохимия и математика във Виенския университет, където пише и дисертацията си. Работил е в университетите във Виена, Гьотинген, Оксфорд. От 1998 до 2003 г. е професор в Принстън. Изследователските му интереси са в областта на еволюционните процеси и тяхното математическо описание, сътрудничеството в еволюцията, както и в сферата на езика. Книгата му *Суперсътрудниците или защо се нуждаем един от друг, за да успеем*, излязла през 2011 г., извежда сътрудничеството като трети фундаментален принцип на еволюцията, редом с мутацията и естествения подбор.



## КЪДЕ Е БОГ?

Когато става въпрос за смисъла на живота, обикновено религията и науката са противници. Напълно неоправдано, твърди Мартин Новак, професор по еволюционна биология в Харвард. За своето упование в Бог и в природните закони той говори пред Андреас Леберт и Кристиан Швегерл от *Zeit*.

*Чарлз Дарвин е следвал теология и според желанието на баща си е трябвало да стане духовник. Ала след епохалното му изследователско пътешествие съмненията на Дарвин в християнското учение нарастват, по-късно той сам нарича себе си агностик. Много от известните еволюционни биолози в днешно време се дистанцират от вярата доста по-отчетливо от Дарвин. Това не се случва обаче при Мартин Новак, който е сред водещите учени в тази област в света. Ние се срещнахме с професора от Харвард в родния му Клостернойбург край Виена, където той е на посещение. В последните години там е създаден Австрийският институт за наука и технология, център на висшата наука, за който Новак работи като консултант. По коридорите човек може да срещне изследователи на мравки, експерти по имунология, специалисти по роботика, физици. В този следобед само в един от кабинетите ще се говори не за водещи изследвания, а за едно Верую.*

**Господин Новак, какво ви плаши?**

Плаши ме това, че ние, хората, имаме възможността да вършим зло.

**Кара ли ви злото в света да се съмнявате в Бог?**

Според Августин природата на Бог е в състояние да сътвори добро и от злото. Злото и доброто нямат еднакво проявление.

**Вие сте професор по биология и математика в университета в Харвард и ръководите програма по еволюционна биология. В същото време сте вярващ католик. Това съвместимо ли е?**

Много добре даже. Няма никакво противоречие между една естествена наука и християнския светоглед.

**Много от вашите известни колеги биолози разглеждат или са разглеждали този въпрос по друг начин. Някои големи имена твърдят, че науката и вярата са напълно несъвместими.**

Но аргументите, които се привеждат в такива случаи, не са научни, а са плод на субективен светоглед. Те не дават никакво доказателство дали има Бог, или няма. Съществуването на Бога не може да бъде проверено научно. Да се каже, че тълкувам научните наблюдения, сякаш те биха могли да покажат, че няма Бог, това не е научно. То само по себе си е вид религия. Религия на атеизма. Това схващане по някакви причини е по-разпространено сред биолозите, отколкото сред математиците и физиците.

**Винаги ли сте били вярващ, или това се е случило по-късно?**

При мен никога не е имало момент на обръщане. Още когато бях дете, Господ присъстваше за мен. Вероятно баба ми е споменавала Бог. Бог винаги е бил в мен, много преди да отида в католическото частно училище във Виена. Повечето деца там не внимаваха в часовете по религия. Аз съжалявах за това. Винаги съм разглеждал вярата като нещо много красиво, дълбоко и истинско. Тя винаги е била извор на всеобхватна любов, нещо много градивно и даряващо утеха.

**А как влезе науката в живота ви?**

Като юноша няхах идея какво представлява професията на учения. Искях да стана лекар. Един път учителят по математика ми каза: „Новак, ти си учен“. А аз не разбрах какво искаше да каже с това. През последната ваканция, преди да вляза в университета, прочетох една книга, която се нарича *Осмият ден на сътворението*. Беше история на молекулярната биология. Тя толкова ме впечатли, че се пренасочих от медицината към биохимията. После през биохимията открих математиката.

**Често ли ви питат за вашата вяра?**

Дълго време разделях вярата и науката и почти не говорех за вярата си. А когато го правех, чувах изречения като: „Какво, ти вярваш в Бог? Никога не съм предполагал. Нали си разумен човек!“.

**А днес?**

Днес изнасям доклади за вярата и науката и работя над една книга на тази тема. Отзвукът често пъти ме изненадва. Неведнъж след докладите при мен идват почти просълзени студенти по биология и ми казват, че още малко им остава да се откажат от всичко, защото този свят на биологията, който те изучават, е толкова секуларизиран, че повече не издържат. За тях е добре, когато един учен им каже, че има място за религията.

**Признавате ли и други религии?**

Преди около 15 години посетих будистки храмове в Япония и си зададох въпроса: какво би трябвало да усещам? В църква ли се намирам или в музей? Ходехме от храм на храм и аз не можех да намеря отговор на този въпрос. Докато не стигнахме до един малък храм, който дори не беше част от програмата. Аз надникнах вътре, а статуята на Буда погледна оттам. В този момент си помислих: това е Божието присъствие.

**Чувствате ли се белязан като вярващ учен?**

Не, не бих казал. Нютон и Кеплер също са вярвали в Бог. В известен смисъл Айнщайн и Гьодел също. Харвардският университет е основан през 1636 г. изцяло за да се обучават духовници в него. Мотото на Харвард е *Veritas*, което е божествената истина. Но в днешно време човек трябва да се оправдава, когато иска да изнесе сериозен доклад за религията и науката.

**Имате ли проблеми с агресивни атеисти, които прокламират науката като своя територия?**

Трябва и искам да уважавам такава схващане точно по същия начин, както уважавам и това на вярващите християни, мюсюлмани или будисти. Такъв светоглед води до разбиране на този свят и ни носи технологическия и медицински напредък.

**Колко вяра се крие в самата наука?**

Неотдавна един известен математик беше в кабинета ми и заговори за теоремата на Курт Гьодел<sup>1</sup>, че никога няма да научим дали аксиомите на теорията на множествата са устойчиви или не. Но всички математици смятат, че това е така. Намирам го за много интересно. Има вече доказателство, че не може да се знае със сигурност, и въпреки това се вярва, че е така. Това може да се нарече по-силна вяра дори от тази на религиозния човек. Един религиозен човек

<sup>1</sup> Австрийският математик Курт Гьодел (1906–1978) формулира и доказва двете си теореми през 1931 г. Теоремата на Гьодел за непълнотата описва математически невъзможността за изразяване на цялата истина за дадена предметна област с формални средства. Тази формулировка е известна като Първа теорема на Гьодел за непълнотата. Прецизирането на доказателството на Първата теорема дава като резултат Втората теорема за непълнотата. Б.р.



може поне да си представи, че някога ще види Иисус.

### **Математиката има ли отношение към вашата религиозност?**

За мен математиката определено е път към Бога. Математиците се занимават с онова, което може да се нарече „абсолютна действителност“.

### **Какво имате предвид под абсолютна действителност?**

Става въпрос за заложената закономерност, за заложената форма на реалност, за Платоновия свят на идеите. Това са вечни принципи, които могат да бъдат приложени физически в този свят. Самите закони съществуват независимо от материалния свят. Изследователите в естествените науки се опитват да разберат как тези закономерности се отнасят към материалния свят, но математиката отива по-далеч. Тя е вдъхновена от този свят, но по принцип може да мисли и за други светове.

### **Значи ли това, че математиката ви приближава до Бога?**

За мен математиката е един много рационален път към Бога. И католицизмът за мен е рационален, а не емоционален път. Според Тома от Аквино вярата е един вид съкратен път към Бога. Когато се работи и аргументира единствено с разума, продължава твърде дълго, докато се разбере всичко, освен ако не си Тома от Аквино. Затова съществува вярата. Но по принцип разумът е достатъчен. Рационално всеки аргумент срещу християнското учение може да бъде отречен. Не е необходимо никога да бъде принуждаван да вярва. Това е решаващото. И аз го намирам за възхитително.

Хиляди изследователи в естествените науки изживяват това по друг начин: науката според тях освобождава от ирационалностите на вярата!

Но тези учени не са се излекували от вярата, а от суеверието. На тях са им обяснили, така да се каже, нещо погрешно и от това нещо те искат да се освободят.

### **В какво грешат?**

Например в това, че Бог съществува в тази Вселена. В това, че когато се изследва достатъчно подробно със средствата на науката, то някога трябва да се стигне до Бога. Но това не е така. Още св. Августин е написал: отидох при планините и ги попитах: вие Бог ли сте. И те ми отвърнали, ние не сме Бог, но Той ни сътвори. Той погледнал облаците и ги попитал: вие Бог ли сте, а те ми отвърнали, не сме Бог, но Той ни сътвори. Ако говоря с разумен атеист, често пъти много бързо се съгласявам с него, че и аз не вярвам в онзи Бог, който той отрича.

Противоположностите във вярата и науката всъщност имат много общо с

Просвещението, в опита да се освободи човекът от зависимостите, било то суеверия, свръхмогъщи институции или забрани в мисленето чрез догми.

Исторически погледнато това е вярно. Може да се каже, че хората често са били потискани от организираните религии. В тези случаи с религията се злоупотребява, тя е използвана като средство за власт. Това е погрешно поведение. Трябва да се прави разлика между самото търсене на истината и това, което хората правят от нея.

### **А вие сте свързан именно с Католическата църква.**

Аз намирам Католическата църква за обаятелна. Тя е най-голямата културна организация в света. През вековете е свършила много добри неща. Опитва се да помага на хората. Постоянно. Това не бива да се пропуска.

### **А съгласен ли сте с това, което Църквата казва за еволюционната биология? Или там все още има какво да се добави?**

Църквата няма проблем с еволюцията. Понякога има известни опасения, когато се казва, че всичко в еволюцията е само „случайност“.

### **Случайност вместо Бог.**

Тъкмо това не! Изобщо няма защо да се страхуваме от случайността. Случайността не е нещо, което стои над Бога. Тя е нещо, което ние усещаме по този начин. И газовите молекули в тази стая се движат на случаен принцип. Но въпреки това възниква едно постоянно напрежение, една константна температура...

### **И те не се събират внезапно горе в ъгъла, така че ние да се задушим.**

Случайността не означава, че всичко е възможно. По-скоро Бог е отвъд времето и извежда, създава всичко онова, което възприемаме като случайност, и онова, което възприемаме като целенасочено. Аз така си представям Сътворението.

### **Имало ли е фази в живота ви, в които се сте отклонявали от вярата?**

Не, Бог винаги присъства. В трудни ситуации вярата е особено силна. Бог винаги е тук и Бог помага много силно, когато човек е тъжен.

### **Наистина ли никога не сте изпитвали съмнение?**

Аз не виждам абсолютно никаква възможност за противоречие. В диалога ми с една професорка по теология, Сара Кокли, през последните години преразглеждах много неща и стигнах до заключението, че католическата гледна точка често е най-разумната.

### **И непорочното зачатие, възнесението на Мария с тяло, непогрешимостта**

### на папата. Всичко това трябва да е рационално?

Всичко, което вие сега споменахте, са красиви концепции, върху които човек може дълго да разсъждава. При непорочното зачатие на Мария става въпрос за това дали Мария е дошла на този свят с първородния грях или без него. Това за мен е теологическа естетика. Иска се един съвършено чист съд, за да може чрез него да дойде Исус.

**Но естетическото не означава рационално. На вас като биолог би трябвало косите да ви се изправят.**

Този догмат не е ирационален. Това е теологическо твърдение. По това какво е първородният грях, науката няма какво да каже. Други догми също са подобни на дефиниции теологически формулировки, а не научни твърдения.

### И те изобщо не ви смущават?

Намирам ги за забележителни. Какво означава например, че Исус е изцяло човек и изцяло Бог? Как да разбираме това? Какво означава това твърдение за човека и какво за Бога?

### Бог ли стои зад Големия взрив?

И тук трябва да се внимава. Големият взрив не е непременно актът на Сътворението. По същия начин както например възникването на нова звезда е феномен, който физиците описват механично, има възможност и Големият взрив да е един физичен феномен.

### Къде остава тогава Бог?

Бог винаги присъства, Той е в най-дълбоката същност на всичко и ми е по-близък, отколкото самият аз на себе си. Не е вярно, че Бог само в началото нещо е направил. Той е необходим във всеки един момент, за да поддържа съществуването, живота. И сегашният момент не би могло да го има без съхраняващата сила на Бога.

**Казаното от вас като изследовател на еволюцията звучи особено учудващо. Можете ли да ни обясните как вие конкретно свързвате еволюционната биология с вярата в Бога?**

Еволюцията обяснява възникването и развитието на живота на тази планета, а вероятно и в цялата Вселена. Без Бог не би имало никаква Вселена, никаква биология, никаква еволюция.

### И няма никакъв сблъсък между идеята за Сътворението и еволюцията?

А има ли сблъсък между гравитацията и Бога? Нито един вярващ не вижда

предизвикателство в гравитацията. Това, че разполагаме с едно математическо обяснение, описание на гравитацията, не отнема нищо от Бога. Същото е и с еволюцията. Еволюцията е една математическа теория, която обяснява как се разгръща животът. Първоначално облечена в гуми от Дарвин, а междуременно много силно пренесена в точния език на математиката, така че в днешно време точни твърдения за еволюцията трябва да се извеждат винаги с математически похвати.

**Но става дума и за съвсем други въпроси, дали природата постоянно се развива, или е в статично състояние, дали има положена цел, или всичко се подчинява на случайността, дали човекът стои над всички други живи същества. Всичко това е превърнало Дарвин най-малкото в агностик!**

Това е точно така. Но при повечето въпроси не става дума за научни алтернативи, а за субективно представяне на ценности. Сигурен съм, че Тома от Аквино би се възхитил, ако някой му беше обяснил Дарвиновата теория за еволюцията.

**Докато атеистът Ричард Докинс поставя инстинкта за самосъхранение и конкуренцията в центъра на еволюцията, вие се занимавате със сътрудничеството. Крие ли се зад това при вас и някакъв религиозен мотив?**

Не. Моите научни студии са точно това: чисто научни и нищо повече. Първото твърдение е, че не става дума само за чиста конкуренция. Не съществуват само мутация и естествен отбор, а има и нещо друго и това е сътрудничеството. Сътрудничеството е от особена важност точно там, където еволюцията креативно открива нещо съвсем ново, когато еволюцията прекрачва една граница или прави много важна стъпка, както например при възникването на първата клетка, при възникването на еукариотните клетки<sup>2</sup>, при възникването на многоклетъчния организъм, на социалните насекоми<sup>3</sup>, на човешкия език.

### Заложено ли е доброто в природата?

Човек трябва само да се вгледа по-внимателно, за да го види. Нагпреварата не е единственият път и това е от голямо значение за еволюционната теория. Ако човек иска да изведе от това един светоглед, след като е работил на научното поприще, това би ме радвало. Би било много жалко, ако Бог иска от хората любов и самоотверженост, а природата е надарила човека само със себелюбие, омраза и конкуренция. Бих казал, че природата не е само егоистична. Онова, което Бог иска от нас, е и основен принцип в природата.

**Възможно ли е този аспект на сътрудничество в еволюционната биология да помогне в разрешаването на общочовешки проблеми като глобалното затопляне?**

<sup>2</sup> Има два типа клетки: еукариотни и прокариотни. Прокариотите са единични клетки и по-рядко свързани в колонии, докато еукариотните клетки се откриват в многоклетъчни организми с висока степен на организация. Б.р.

<sup>3</sup> Социалните насекоми – мравки и термити, пчели и оси, притежават високи навици в социалния живот и извън колонията не оцеляват. Б.р.

Да, глобалното сътрудничество, а също и сътрудничеството с бъдещите поколения са крайно необходими за запазването на интелигентния живот на тази планета.

**Ако ние, хората на Земята, се унищожим взаимно, защото не сме достатъчно кооперативни, ще продължи ли тогава човечеството да съществува и в отсъствието?**

Всичко, което е сега, е и во веки. Вечността се разбира единствено когато човек разбере, че настоящият момент и вечността са едно и също.

**Когато пишете, че безжизнени молекули са в състояние да си сътрудничат, това звучи като че ли става дума за целенасочена способност. Не е ли по-скоро обратното, че способностите просто са си били налични, а ние сме само резултат?**

Тук трябва да си зададем въпроса: що е наука? Повечето учени биха казали, че това е едно напълно обективно занимание с природата и изследване на природата, което се случва изцяло обективно, в което ученият бива ограничен възможно най-малко от субективността.

Но всъщност по математически път може да се докаже, че това въобще не е възможно. науката по-скоро представлява следния процес: ученият задава въпроси, а природата дава отговора. И така ученият научава нещо. Какво научава ученият? Той учи правилата, по които природата функционира. Това много наподобява процеса, по който едно дете учи език. Детето чува изречения и си вади заключения за граматиката, която ражда този език.

**И в математиката е подобно?**

Според мен в математиката е още по-въдъхващо. Математикът задава въпроси, но кой или какво дава отговора? Това вече не е природата, а действителността, залегнала в основата ѝ. За мен математикът получава отговора от закономерностите на окончателната истина, т.е. от света на Платоновите формули. От логоса. Юджин Уигнър<sup>4</sup> се бе удивил колко ефективна е математиката в описанието на природонаучни процеси. Сякаш се движим по безкраен коридор със заключени врати, имаш огромна връзка ключове и всеки път, когато стигнеш до следващата врата, случайно хващаш един ключ и той се оказва правилният. Точно толкова ефективна е математиката в отключването на тези неща. И смятам, че е хубаво, че можем да разберем толкова много закономерности за творението и за основополагащата му истина. Но не всичко.

**Кои са големите неизвестни в еволюционната биология?**

<sup>4</sup> Юджин Уигнър (1902–1995) е физик и математик, носител на Нобелова награда за физика през 1963 г. Унгарец по произход, работил в Принстънския университет. Б.р

Изобщо не съм сигурен, че разбираме напълно процеса на еволюцията. Ние разбираме процеса на търсене, но не и пространството, в което търсим. Едно истинско задълбочено разбиране на биологията би довело до необходимостта от теория за това пространство, в което търсим.

**Какво още ви занимава?**

Въпросът защо изобщо еволюцията е креативна. Животът на земята се е усложнил стъпка по стъпка. Преди три милиарда години Земята все още е била планета на бактериите и можеше да си остане такава. Досега някой не е могъл да изчисли каква е възможността еволюцията да поеме в една определена посока, както физиците са в състояние да кажат как ще изглежда Космосът след няколко милиарда години.

**Вие оптимист ли сте?**

Да, дълбоко в мен има оптимизъм. Вярва в логоса, в една фундаментална истина, която обаче е само частично постижима за нас. Разбира се, че може да се твърди, че такава истина няма, но каква е алтернативата на това? Би останал единствено нихилизмът, възгледът, че нищо няма смисъл – това обаче би включвало и науката.

**Има ли утеха?**

Да, има я в мисълта на Сократ, че на добрия човек нищо лошо не може да му се случи. Не може да ти се случи нищо лошо, когато не си причиняваш нищо лошо. В първия момент това звучи абсурдно, но вътре се крие много истина.

**Какво мислите, че се случва с нас след смъртта?**

Душата се връща при Бога. Значи Бог е началото, центърът и краят на всеки един живот. Не можем да си представим какво ще бъде точно и дали всеки поединично ще продължи да съществува, дали ще станем едно с Бог. Вероятно сега виждаме всичко разпокъсано, а тогава ще застанем лице в лице. Но не знам как можем да размишляваме за това.

**Какво ви помага въпреки всичко да размишлявате за това?**

Музиката на Густав Малер. Така както ме вълнува философията, ме вълнува и музиката. *Песента за земята* е посветена на сбогуването. Малер има много задълбочени размисли за човешкия живот, които е превърнал в музика. Какво е животът? Какво означава да се откаже? Ето сега трябва да се справя с това. Музиката на Малер се занимава с човешкия живот, как се отнасяме към живота, как се справяме с нещата, които сега са ни трудни.

**Вярвате ли в едно бъдеще, в което науката и религията отново ще се слеят в едно?**

Да, вярвам в това. И от двете страни се прави голямата грешка да се мисли ограничено и догматично. Общото удивление от красотата, която ни заобикаля, толерантността, способността да слушаме, да дискутираме, да приемаме, това са важни предпоставки. Много хора мислят, че трябва да избират между научния и религиозния светоглед. Това обаче не е така. И двете врати са отворени и ни приканват.

Превод от немски: Люба Пиперова-Карабаджакова

Отец Петко Вълв е свещеник от Католическата апостолическа екзархия в България. Роден е през 1966 г. в София. Завършва медицинския колеж „Йорданка Филаретова” в столицата, а през 1990–1997 г. следва в Рим философия в Папския университет „Урбанина”, богословие в Папския грегориански университет и специализира етика към Папския латерански университет. Възпитаник е на Папския гръцки колеж (семинария). Ръкоположен е за свещеник през 1997 г. и е назначен за енорийски свещеник в село Ново Делчево, Благоевградска област. Има публикувани статии във вестник *Истина – Veritas*, издаван от Католическата епископска конференция в България.



**Отец Петко Вълв**

## ОБРАЗИ И ПЪРВООБРАЗИ НА ХРИСТОВАТА СМЪРТ И ВЪЗКРЕСЕНИЕ

Възкресението е наречено Празник на празниците. Пасхата е основното събитие в историята на спасението човешко. В първото послание до Коринтяните (гл. 15:14) се казва: „ако пък Христос не е възкръснал, то празна е нашата проповед, празна е нашата вяра... Но ето Христос възкръсна от мъртвите и за умрелите стана начатък”. Това е центърът на Божественото домоводство, разгласен в света чрез апостолската проповед. А посланието до Римляните (8:11) допълва: „Но ако Духът на Оногова, който възкреси от мъртвите Исуса, живее във вас, то който възкреси Христа от мъртвите, ще оживотвори и смъртните ви тела чрез живеещия във вас Негов Дух”.

Възкресението е и максималният момент на откровението на Пресветата Троица. Ако при Въплъщението Христос ни се открива като „истински човек” (Син човечески роден по плът от Давидовото семе) то при възкресението Христос ни се открива като Син Божий (истински Бог от истинския Бог). Но нека го чуем с гумите на св. апостол Павел до Римляните (1:1-4) „От Павел, слуга на Исус Христос, призван за апостол, отреден за Божието благовестие, което Бог бе обещал преди това чрез пророците Си в светите Писания – благовестието за Своя Син, Който се роди по плът от Давидов потомък и бе открит от Духа на светостта в силата Му на Син Божий чрез възкресението от мъртвите като Исус Христос нашия Господ”. Тоест, като син Давидов, Исус бе смъртен и

като такъв умря на кръста, но бе възкресен от Отца и само тръгвайки от това възкресение, Той бе открит от Духа на светостта в силата Му (*dynamis*) на Син Божий единосъщен и неразделен с Пресветата Троица от вечността и во веки. Но силата на Възкресението не действа само след Събитието, както стана с възкресяването на Дева Мария и както ще стане при всеобщото възкресение, не тази сила Божия е всемогъща и тя се вижда в действие още преди да се случи Възкресението в хронологичното време. Защото както казва св. Григорий Богослов: „Силата на Възкресението е Светият Дух, който прехожда, съпровожда и следва Христа”. Тук може би трябва да отворим една скоба, за да кажем, че Бог е неподвластен на времето. Библията говори за Него като за „Стария по дни” (Дан. 7:22), виждайки в това апокалиптично наименование Божието предвечно съществуване, както и Сам Той казва за Себе си чрез пророк Исаия (44:6): „Аз съм първия и последния”, и пак в псалм 89, стих 5, четем: „През Твоите очи хиляда години са като вчерашния ден, който е преминал.” Тое е времето е величина за нас, хората. За Бог можем да кажем, че времето е инстантност, миг безвремие, но заради нас, хората, от любов към нас, Той прие да стане история, живя, умря и възкръсна, момент непохватим в хронологичната ос. Този единствен вечен акт на излизане, кенозис, снизхождение (*синкатабазис*), творение, възплъщение, изкупление, възкресение, завръщане в Троицната пълнота, но вече с обожено тяло човешко, е за Бога може би мигновение, но за нас, човешките, цялото това Божествено гомоводство (*икономия*) е разгърнато във времето, има последователност. Поради тази времева особеност у Бога за Неговото действие, сила и мощ, каквато е възкресението, можем да употребим един риторичен подход, който на гръцки се нарича „пролепис”. Това е приюм, показващ като същевременен на действието факт, който всъщност ще бъде резултат от това действие. Така можем да кажем, че в Евангелието силата на възкресението е вече действаща при чудотворните изцеления и възкресения, извършени от Христос преди още кръстната Му смърт и възкресение, подобно на делата, които ще извърши вече възкръснал. Силата на възкресението (която е Св. Дух според цитирания св. Григорий Велики) ще бъде дадена и на апостолите в деня на Петдесетница. Тази сила вече действа при Благовещението на Дева-та от Назарет (Лук. 1:35). Но тогава ни остава да преоткрием действието ѝ в по-широки граници, подобно на ап. Павел, който споменава в цитираното писмо до римляните (1:1-2) че пророците предизвестили чрез силата на Духа идването на Възкръсналия.

Въобще към възкресението на Божия Син, дело на Отца чрез Светия Дух води цялата история на спасението преди, както и след спасителното събитие. Това е и темата на предстоящото изложение – преоткриването на образите, преобразите и следобразите на Христовата смърт и възкресение в Свещеното писание. Кръстът с възкресението Христово са неделими, защото целта на смъртта Христова е възкресението, не състраданието с мизерията и смъртта човешка. Възкръсвайки от мъртвите, Христос със смъртта Си победи смъртта. Той прие върху Себе Си страданията и смъртта човешка, но само за да бъдат те сразени на кръста, победени от възкресението. Не трябва да разделяме тези два образа, акцентирайки повече върху кръста, изпускайки сякаш от погледа финала славен, целта, даваща смисъл. Неслучайно „в древната църква под Пасха

разбирали седмицата преди възкресението, наречена кръстна Пасха, както и седмицата след него, наречена възкръсна Пасха” (Архим. Авксентий, *Литургика*, изд. Практис, Пловдив 2005, с. 218), обединявайки под думата Пасха (от еврейски *песах* = преход, преминаване) цялото единствено и неделимо спасително събитие. Пасхата Христова е изпълнението на Божието обещание към човека, събитие – център на времето, след което историята може да продължи, но вече с гарантиран изход, финален при Второто и славно Пришествие Господне. Затова и личността на Богочовека е видяна в Новия завет като олицетворение на *eschaton*, на очаквания край на времената, когато Бог ще бъде „всичко във всички”. Различни са аспектите на Пасхата и няма да сме никога изчерпателни. Освен отговор на обещанието и надеждата на човечеството Пасхата е и жертвено помирение между Бога и пагналия човек. Вземайки върху Себе Си греха на света още от непослушанието Адамово със Своего Синовно послушание, със Своего „да” на Отца, прието във възкръсналото Му човешко тяло, Новият Адам унищожи завинаги това „не”, изречено от Стария Адам, запълвайки така с жертвената Си любов тази бездна, деляща ни от Бога, въвеждайки ни така в Троицното общение. Чрез Пасхата се осъществява едно излизане от Бога и влизане в Бога, но вече с човека, без който Бог не желае да живее, приобщавайки така човешкостта към Своята божественост. Това единствено вечно движение, тръгващо от Отца, по силата и посредничеството на Сина и по дело на Светия Дух и завършващо отново в Отца, ние, хората наричаме спасение, осиновление, обожение, освещение, оправдание. Теми, които могат да бъдат обект на цял един трактат (срв. К. J. Becker, *De Gratia* ed. PUG, Roma 1993).



Пасхата възстановява подобие Божие у човека, замъглено с грехопадението. Книгата Битие (1:26) ни описва създаването на човека с думите „Да сътворим човека по Наш образ и по Наше подобие”. Множественото число ни говори за един „съвещателен” глас, за едно единомислие, общение (κοινωνία). Ще кажем, това е гласът на Пресветата Троица, а Светите Отци ще видят Твореца (Отца), който с едната ръка (Синът Божий) моделира, а с другата (Светият Дух) животвори. Самото изпълнение на човека по образ Божий е вече христологичен момент, защото именно Христос е този образ Божий, станал първообраз (архетип) за човека. А човекът ще бъде образ на образа. Сътвореното има своето предвечно основание в Бога. За Христа могат да се кажат думите от Притчи Соломонови (8:22): „Господ ме имаше за началото на Своя път, преди Своите създания от край време”. Нарушеното подобие с Бога по причина на грехопадението ще трябва да бъде възстановено от самия оригинал на образа – Христа Исуса. Това е и единственото възможно движение, защото човекът, бидейки творение, не може да достигне сам до Твореца. Човекът не може да търси паритет, равенство с Бога, който винаги е по-голям, без това да бъде пагубно за него, не осъзнавайки своя лимит. Това е изкушението на Адам и Ева в градината Райска да бъдат като Бога, това е изкушението на праведния Йов, на заслугите (meritus), заместващи Спасителя, делата, изпълнените норми, изкушението на фарисеите от всички времена, на отношението търговско с Бога; дай ми – за да ти дам. Но ето че сам Бог реши да се доближи до човека, прие човешка плът, на която сам Той бе дал образ, и съедини в личността на Богочовека божественото и човешкото естество, направи това, което за човека бе невъзможно. На кръста Той ни показва как е възможно човек да приеме Божията воля за своя без протести и възнегодване, там Той ни показва на дело, че е възможно човешката воля да бъде в съзвучие с Божията. Както пише Сергей Булгаков, „Въвеждайки човешката природа до нейното първоиздано естество, Исус Христос я съедини – неслятно и неразделно с Божествената, и чрез това я обожил (не използвам по-разбираемото „обожестви” заради езическия му и митологичен привкус), в резултат на което Божията природа приема човешката, без да я унищожава, а напротив, пречиства и въздига, както огънят, каляващ желязото в пещта, остава огън, а желязото – желязо (сравнението с нажеженото желязо е на св. Симеон Нови Богослов), и чрез този акт дарява на човека спасение, вечен живот у Бога”.

Така Христос – архетипът човешки, обожавайки човека благодарение на изкуплението, казвайки своето „ДА” на Бога от кръста, чрез кръвта си извайва отново човека като скулптура по Своя образ, възстановявайки нарушената прилика. И чрез пасхалната тайна Той не само предусеща нашето бъдеще, но още сега ни въвежда в състоянието на целостността (интегралността) на нашата природа, от Него обновена. Но освен образ човекът е и подобие Божие. Ако образът е даден с творението, то подобие е задача за постигане. Свети Йоан Дамаскин казва: „Изразът подобие показва уподобяване с Бога чрез добродетелта. Или по думите на св. Василий Велики „човекът е едно животно, получило заповед да стане Бог”. Така подобие или безподобие са поставени в ръцете на човека, поверени на неговата свобода. Ясно е, че по причина на греховността само със собствените сили за човека е невъзможно да постигне подобие с Бога. Това в източната традиция се осъществява чрез така наречената „синергия”,

съдействие, взаимодействие между Божията сила и човешката свобода, между Божия дар и човешкия ангажимент. Разбира се, спасението остава по благодат, по причина Христова, но и човекът не е лишен от роля, свободен да приеме гара Божий и като го приеме, да даде плодове, достойни за него. Това, че ние можем да търсим уподобяването, е пак резултат от Пасхата на Новия Адам, който от Кръста преобърна ефектите от непослушанието на Стария Адам. И ще го обобща с думите на Булгаков, който казва: „Ако всеобщото спасение се изразява в Обожествяването на човешкото естество, то личното спасение е приемането на този дар чрез усилието и личния подвиг, защото обожествяването не е физическо или магическо действие, извършено над човека, а вътрешно благодатно действие в човека, което се извършва свободно, а не въпреки човешката воля. Това е живот в Христа, извършван от Светия Дух. Тук човешкото усилие тайнствено се съединява с Божественния дар на богосиновността, чрез носещата обожание благодат. Вярата и делата са участието на самия човек в своето обожение чрез Христовата сила. Това е осъществяване на богоподобие чрез силата на възстановения в човека образ Божий”.

Продължаваме с темата „Образи и преобрази на Христовата смърт и възкресение”. В началото се спираме върху различните аспекти на Пасхалната тайна. Смъртта и възкресението Христови са видени като жертвено помирение между Твореца и творението, също са видени като „кенозис” – снижение на Бога към човека (освобождение от това, което е, правейки място в Себе си за другия, за човека), снижение, носещо за човека въздигане, уподобяване с Бога, наречено обожение (teosis). Възкръсвайки с човешкото си тяло, Христос го преобразява в божествено. На Кръста все още виждаме само човешкото естество Христово (разбира се, по невидим начин единено в едната личност, ипостас Христова, „несливаемо и неразлъчно”), но в момента на възкресението ни се открива и божественото му естество, доколкото човек е способен да възприеме с ограничените си сетива, като пълнотата на възприятието на Образа остава винаги за края в есхатон при Отца. Възкръсналият е вече с преобразеното, обожено Свое човешко тяло, предизвестено от сцената на Преображението Господне, където също откровението в светлина е „доколкото можеха да я видят” (Тропар гл. 7). В тази насока разсъждава и бл. Августин (*De Trinitate*, lib. I, 9, 18), който, коментирайки думите Христови „отивам от вас, и пак ще дойда при вас” (Иоан. 14:28), пише „Това е като да каже: необходимо е аз да отида при Отца, защото докато Ме виждате в това състояние и основавайки се на това, което виждате, ще Ме сметнете за по-нисш от Отца... няма да разберете равенството Ми с Отца. Затова Господ, казвайки: „не се допирай до Мене, защото още не съм възлязъл при Отца Си” (Иоан. 20:17), не искаше устрема на сърцата им към Него да се спре на това, така че да приеме за истинно само това, което се виждаше”.

Създаден потенциално като съпричастен на Божията природа, човекът в райската градина пропява този шанс, но с Пасхата Христова причастността към Бога е осъществена. Именно там ни се открива моделът, Първообразът, по който Бог е сътворил света – „Сина Божий, Единородния, който е роден от Отца преди всички векове”. Раждайки своя Син (роден, несътворен, единосъщен

с Отца), Бог става Отец на Своя образ, на своя архетип за творението, на Своята видимост. Този процес на раждане е като една смърт, кенозис, изправане от всичко това, което си (съвършенство, „апатия“ в смисъла на непринуденост от нищо и от никого, невидимост като чист дух), това е драма в рамките на вътрешно-Троицния живот, разкриващо ни Троицната същност като търсене на споделеност, като любов, търсеща общение, себеотдаденост. С въплъщението моделът придобива човешки облик, а с изкуплението, с това „ДА, Отче“ от кръста, Той става Син Божий, връщайки се при Отца (при възнесението) чрез възкресението, предавайки човешката природа на обожение. Така, изобразявайки Сина Божий в човешкия Му облик (в „Неговата обожена човешка природа облечена в слава, която учениците Му видяха на Тавор: тази човешкост Христова, в която става видимо Неговото Божество, общо с Отца и Духа“), ние изобразяваме и Отца, защото казва Иисус: „Аз с Отца сме едно“ (Иоан. 14:19). Вярата във въчеловечаването на Бога позволява и Неговото графично изобразяване, обратно – отричането на тази възможност говори за отричане на видимостта на Бога, на Неговото въплъщение. Това е грехът на иконоборството, това е и грехът на несторианството, искащо да раздели двете естества Христови – човешкото от божественото. Но разделим ли двете природи, събрани в личността Христова, ние автоматично се разделяме и със спасението, бидейки тази Личност единственият начин човекът да влезе в общението Троично на Бога. С подобни слова започва и догматичната конституция на Втория Ватикански събор – *Dei Verbum* (п. 2) „Бог пожела с цялата Си доброта и премъдрост да се открие и да се познае тайната на волята Му (срв. Еф. 1:9), посредством която чрез Христа, въплътеното Слово и в Светия Дух хората получиха достъп до Отца и станаха участници в Божествената Му природа (срв. Еф. 2:18, 2, Петр. 1:4), станаха обожени, по друг начин казано. Чрез това откровение дълбоката истина било за Бога, било за човешкото спасение, сияе за нас в Христа, Който е същевременно посредникът и пълнотата на цялото творение (срв. Мат. 11:27, Иоан. 1:14 и 17; 14-16; 17: 1-3; 2 Кор. 3:16 и 4-6, Еф. 1: 3-14 ). Тайната на Троицността ни се открива в Христа като Тайна на любовта между трите лица. Любов, която се излива над човечеството, приобщавайки го към Себе си чрез жертвата Христова, така че радостта от Пасхата трябва да бъде неимоверно по-голяма от тъгата по грехопадението, което не е трябвало да се случва. Разбира се, настоява св. Исак Сирин, това, че Бог възприе нашата човешка природа, трябва да се разбира не само като акт на нейното възстановяване, като отговор на греха на човека, но преди всичко като акт на любов, като израз на Самата Божествена природа. Дори грехопадението да не се беше случило, Бог в Своята безгранична любов, насочена към творението, пак щеше да направи избора да се оприличи със Своето творение, като стане човек. Така погледнато, Въплъщението на Христа постига повече от едно преобръщане на грехопадението, от едно възстановяване на човека в първоначалното му състояние в рая. Когато Бог става човек, това поставя начало на същностно нов процес в историята на човечеството, а не просто едно завръщане към миналото изначално. Боговъплъщението издига човека на ново равнище; последното състояние е по-висше от първото. Единствено в Иисус Христос виждаме да се разгръщат в пълнота възможностите на човешката природа. Христовото раждане по думите на св. Василий Велики е: „Рожденият ден на целия човешки род“, Христос е съвърше-

ният човек, съвършен не потенциално, както е бил Адам в неговата невинност преди грехопадението, а като напълно осъществено Божие „образ и подобие“. Боговъплъщението тогава не е просто унищожаване на последиците от първородния грях, а е съществен етап от осъществяването на богоподобие, което ще завърши със Себеотдаването на Божия Син на Отца така, както Бог Отец се Себеотдава, раждайки Своя Син от вечността чрез това персонализирано отдаване, даряване, което е Св. Дух (Който според бл. Августин, *De Trinitate*, lib.V,15,16, е бил дар, преди още да е бил гаран. Виж също lib.XV,17,27.)

И така още от първия момент на сътворението на човека по образ и подобие Божие Въплъщението Христово вече по някакъв начин се е предполагало; защото ръката, която твори, е същата и която спасява, въздига падналото. Тя не би оставила сътвореното по Своя образ и подобие на произвола на съдбата. В такъв случай истинската причина на Въплъщението се крие не в греховността на човека, а в човешката природа отпреди грехопадението, като създадена по Божий образ и способна да се съедини с Бога, да участва в Неговото божествено естество, с една гума, способна да бъде обожена. И само на втори план, защото човекът исторически е грехопаднал, Боговъплъщението се превръща същевременно в процес на Помирение на човека с Бога, превръща се в Изкупление, което води към спасение (по думите на Булгаков в книгата *Православие*, изд. „Христо Ботев“, София, 1994, с. 187). Макар и рядко да разглежда Въплъщението извън контекста на грехопадението (освен може би при Дънс Скот), Западът разполага с термина *felix culpa* (щастливата вина) по отношение греха на праотците. А Изтокът със св. Исак Сирин ще каже риторично, че „Въплъщението е най-радостното и благословено събитие, което е могло да се случи на човешкия род. Нима може тогава да бъде правилно да се припише причината за това радостно събитие на нещо, което е можело да се случи и което наистина не е трябвало да се случи?“. Затова вместо да се концентрираме върху греха, по-добре да помислим за това, че Бог ни е сътворил като достойни събеседници и получатели на Неговата любов, Негов образ и подобие, с които да сподели живота Си. Така християнското послание за спасението може да се обобщи с думи като споделяне, солидарност, оприличаване, подражаване. Според учението за Света Троица също както човек е истинска личност само когато споделя с другите, така и Бог не е само едно самотно пребиваващо, самотатъчно лице (топада), а три Лица, които споделят един и същи живот в съвършена и отворена към другите взаимна любов. По същия начин учението за Въплъщението (разбирай също изкуплението, смъртта и възкресението) е учение за споделянето и причастността. Свети Павел изразява това с метафората за богатството и бедността: „защото вие знаете милостта на Господа нашегo Иисуса Христа, че Той бидейки богат, осиромаша заради вас, та да се обогатите вие чрез Неговата сиромашия“ (2 Кор. 8:9). Богатството на Христос е вечната му слава, а бедността Му е Неговото пълно оприличаване с нашето състояние на грехопадението. Христос споделя с нас смъртта, а ние споделяме Неговия живот. Свети Максим Исповедник пише: „Неизказано Безкрайният се ограничи, докато крайното се разшири до степен на безкрайното“. Христос ни дава възможността да споделим божествената слава на Отца, Той е връзката и мястото на срещата, понеже като човек Той е едно с нас, а като Бог той е едно с Отца. И

така чрез Него и в Него ние сме едно с Бога и славата на Отца става наша слава. В Христа ние сме „охристовени“ и така „обожени“. Този, който е Син Божий по природа, направи нас синове Божи по благодат, в Него ние сме „осиновени“ от Отца. Така, ако Божият Син е образ и подобие на Отца, същностно едно с Него, като роден от Него, то ние сме образи по благодат, осиновени бидейки все пак творения. Разбирането за спасението като споделяне и оприличаване с човека предполага приемането от Христа на цялата човешка същност. Христос ни спасява именно защото Сам става това, което сме ние. Той ни лекува, като приема в Себе Си нашата разпаднала се човешка природа, като я възприема за Своя собствена, като навлиза в нашия човешки опит и го опознава отвътре. Но ако споделянето на човешката природа от Христос беше някак непълно, тогава и спасението на човека щеше да бъде непълно, затова и Христос възприе човешкото естество в състоянието му не преди, а след грехопадението. В посланието си до евреите (4:15) св. Павел настоява: „Ние имаме не такъв Първосвещеник, Който не би могъл да ни съчувства в нашите немощи, а Такъв, Който е изкушен като нас във всичко, освен в грях“. Знаем, че грехът няма онтологична стойност, той не е част от същността човешка, но плод на негово решение, исторически навлязло в света. Христос живее своя земен живот в условията на грехопадението. Самият Той е безгрешен, но споделя състоянието на падение на човека, като приема напълно последиците от греха на Адам. Той приема напълно не само физическите последици като умора, телесна болка и накрая отделяне на душата от тялото при смъртта. Но също и нравствените последици като самота, отчуждение, вътрешна борба, изкушения. Свети Павел отива дори по-далече, казвайки: „Защото Оногова който не знаеше грях, Той за нас Го грях направи (или „с грях натовари“ според новото издание на Новия завет), та да станем чрез Него праведни пред Бога“ (2 Кор. 5:21). Това не трябва да се мисли като някакво юридическо действие, при което на Христос, Сам невинен „някак си се вменява“ нашата вина по външен начин. Случилото се е много повече от това. Христос ни спасява, като преживява отвътре като един от нас (без вина виновен) всичко, което ние страдаме вътрешно, живеейки в един грешен свят. Кръстът е най-ясният и безусловен знак, че този акт на споделяне на човешкия опит отвътре е доведен до краен предел. Иисус участва не само в пълнотата на човешкия живот, но и в пълнотата на човешката смърт. „Той взе върху Си нашите немощи и понесе нашите недъзи“ (Исаия 53:4), тоест всички наши немощи и всички наши недъзи, защото, както казват Отците на Църквата, „Това, което не е възприето, не е излекувано“. На Кръста Иисус изпитва много повече от страдание и болка, „Душата ми е прескръбна до смърт“ (Мат. 26:38), „Боже мой, Боже мой, защо си ме изоставил“ (Мат. 27:46). Той изживява по думите на Уилям Лоо „болезнения ужас на изгубената гуша... действителността на вечната смърт“, Иисус преживява опита на духовната смърт. В този момент Той се отъждествява с цялото отчаяние и душевна болка на човечеството и това отъждествяване е много по-важно за нас, отколкото преживяната от Него физическа болка. Той остава човек до края, не се възползва от привилегията на Божественото Си естество. Чувства се изоставен не само от хората, но и от Бога, в този момент на Кръста Иисус наистина преживява духовната смърт и отделянето от Бога.



След това Той слезе в Ада. Знаем, че Ада не е място в пространството, а място в душата. Слизайки в преизподнята, това означава, че Той е слязъл в дълбините на Божието отсъствие. Той напълно се отъждествява с цялата човешка болка и отчуждение в миналото, настоящето и бъдещето. Той я приема в Себе Си и така възприета, я изцелява. Няма друг път, по който Христос може да изцели болката, освен като я направи своя собствена. Това е посланието на Кръста към всеки един от нас. Колкото и далече да трябва да вървя през долината на смъртната сянка, аз никога не съм сам: имам спътник. И този спътник е не само истинският човек като мен, но също и „Бог истинен от Бог истинен“. Смъртта на Кръста не е поражение, което след това някак си е поправено от Възкресението. Смъртта на Кръста е победа сама по себе си. Победа на страдащата любов над злото. Кръстът ни показва любовта, която е силна като смъртта, дори по-силна от нея (виж Песен на песните 8:6-7). Самото Разпятие е победа, но на Велики петък победата е скрита, докато на сутринта на Великден тя е явна. Христос възкръсва от мъртвите и поради това повече няма смърт, дори и смъртта се изпълва с Бога. Тъй като Христос е Възкръснал, ние не трябва повече да се страхуваме от някаква тъмна зла сила в света, нищо не трябва и не може да спре радостта ни, защото пътят към нашето участие в троичната пълнота, към нашето обожение е отворен веднъж завинаги, Възкресението Христово е залог на нашето Възкресение. Дори физическата смърт да съществува като неизбежен край на всяко земно творение, тя е само един преход, пасха, към новия духовен живот в Бога, с Бога и чрез Бога в новото, преобразено вечно наше тяло на възкресението. А ето и цитат от бл. Августин, където той от-





говоря на въпроса бил ли е Адам свободен от смъртта: „И тъй тялото му не е било безсмъртно в смисъл, че изобщо не би могло да умре, защото такава е само духовното тяло, което ни е обещано с възкресението” ( *De genesi ad litteram*, lib.6,36/ PL 34,354).

Така че да не се вайкаме по греха Адамов, а с радост да приемем богатата на обожението, дадена ни чрез Възкресението, но не без лично участие, усвоявайки гара чрез собствен подвиг, творейки в себе си подобие Божие, следвайки на дело Христа.

Вече се спряхме върху смъртта и възкресението Христови като момент на максимално откровение на Божията същност – любовта. За да съществува в изобилие любовта, не трябва просто да е „взаимна”, но и „споделена”. В затворения кръг на любов между двама души все още не се постига съвършенство на любовта. Богословът Riccardo di san Vittore (+1173г.) казва: „Споделянето на любовта не може да съществува между по-малко от три личности... тя съществува, когато трети е обичан от двама в съзвучие и общение, а привързаността на двамата е слята в една привързаност от пламъка на любовта към третия”. При Бога този „трети”, с когото другите двама споделят взаимната си любов, е Светият Дух, когото Рикардо нарича *condilectus* или „съвъзлюбен”. Това общение на трите личности, съвечни и съравни, на гръцки е наречено *κοινωνία*. А всяко едно от тези божествени лица е изцяло отворено към останалите, на-

пълно прозрачно и отзивчиво; характеристика, която пак на гръцки е изразена с термина *perihoresis*, на български преведен с „проникновение”. Дума, която буквално означава „кръгово движение”, съставена от представката *peri* – „около”, и според някои *choros* – на български „хоро”, т.е. танцуване в кръг, общуване, съжителство, съпричастност. По силата на това проникновение Отец, Син и Свети Дух съ-присъстват един в друг, всеки е пребиваващ в другия в неспирното движение на взаимната любов – „хорото”.

Между тях тече вечен диалог, прекрасно изразен в Рубльовата икона на „Старозаветната Троица”, върху която смятам накратко да се спра.

Извечно Първото лице казва на Второто „Ти си Моят Син възлюбен” (Марк. 1:11); извечно Второто лице му отговаря „Авва Отче” (Рим. 8:15). Извечно Духът слага своя печат върху тази взаимност. В този божествен диалог ние самите влизаме чрез молитвата, откривайки себе си за Бога (за другия), за Неговото в нас действие. Откриваме, че сме въввлечени в разговор, който вече е започнал. Всеки от нас чува Бог Отец да му казва лично: „Ти си моят Син възлюбен”, всички сме осиновени в Сина и синовния отговор „Авва Отче”, да бъде твоята воля, чрез Светия Дух става лично наш. Както казва Владимир Лоски: „Няма избор извън избора между Троицата и ага”. Тоест, или решаваме да влезем в Троицната любов, в себеотдаването и връзката с другия, или оставаме отвън, избирайки самотния егоизъм и самотатъчност, т.е. изборът е между живот с Бога или без Бога, избор между вечния живот и вечната смърт.

Троицното общение ни се представя в Рубльовата икона като взаимна връзка между три лица или личности. Гръцката дума за личност *prosopon* се състои от *pros* – срещу, и *opsis* – лице, и означава буквално „да стоим с лице към”. Тъй като Божието Битие ни се открива като релационно, то и човешката личност по Божий образ е също релационна. Джон Макмъри отбелязва, че като личности, ние сме това, което сме само в отношение с други личности, значи „Аз” има нужда от „Ти”, за да бъде себе си. Мога да бъда напълно личност само ако се съотнасям с другите по подобие на Пресветата Троица. Аз няма да съм личност докато не застана с лице към другите, гледайки ги и позволявайки да бъда гледан. Ще осъзная себе си като личност, а не просто индивид, само когато призная на другите качеството им на личности. Индивид и личност в ежедневието често се употребяват като синоними, но в действителност между двата термина има същностна разлика. Етимологията на латинската дума *in dividus*, както и гръцкият еквивалент *ατομο*, означава „неделим”. Думата атом използваме и за най-малката неделима частица в материята. Та когато говорим за индивида, имаме предвид човешкото съществуване извън всички останали в неговата неделимост, в неговото, така да се каже, съществуване като съперник на другите. Когато говорим за личност, или на латински *persona*, имаме предвид човешкото съществуване във взаимоотношение, общение, съработничество. Ако гръцкият термин за личност *prosopon* ни говори за съ-зиране, лице с лице, то латинският еквивалент *persona* произлиза от *per-sonare*, в превод на български „да звучиш”, т.е. позволява ни съ-звучие, общение на взаимно звучене. Нашите взаимоотношения ни правят личности. Една личност е възможна само когато са възможни останалите, само

когато светът е споделен. По този начин персонализмът е пълната противоположност на индивидуализма. Именно общуването по подобие на общуването на лицата на Светата Троица отличава личността от индивида. Не индивидът, а личността е образ на Троицата. Като говорим за термини, трябва да кажем, че в гръцкия език съществува още една гума, която на български се превежда с личност, това е терминът „ипостас“.

Четвъртият вселенски събор, състоял се в град Халкидон през 451 г., говори за двете естества Христови (божествено и човешко), съединени „неслято и неразделно“ в едно лице (prosopon) и един ипостас (hypostasis), или на латински в един субект и в една персона. Макар и синоними, двата термина имат характерни нюанси и важни различия. И за двата термина, обратно на днешното разбиране, е характерно, че не са насочени навътре като центрове на самосъзнание и психология на субекта, но предполагат среща, лицезрение, имат обективна отправка, показвайки начина, по който личността се представя пред външния наблюдател. Като при просорон акцентът е върху „социалната“ връзка с другия като определяща уникалността на съществуването. Докато ипостасата според Павел Евдокимов (с. 95 в неговия труд *Православието*) отразява аспекта на съществуването като устремено отвъд своите предели – към Бога. Именно този втори аспект е решаващ за разбирането на богочовешкото измерение на личността. Ипостасата е излизане от пределите на само човешкото, отправяйки се към трансцендентното, към Бога. „Защото ние чрез Бога живеем и се движим и съществуваме“ (Деян. 17:28). Човекът се самооткрива и създава личността си чрез размисъла за другото човешко същество (ниво просорон), но той схваща цялата истина за себе си едва когато се издига до съзнанието, което Бог има за него. Едва във връзката с това Божествено „Ти“, открита в личността Христова, нашата личност ще бъде доизградена по пътя на благогатта (ниво hypostasis). Както в ипостасата Христова Бог постигна пълното единение на божествената и човешката природа, така и целта на човека по думите на св. Максим Исповедник е в личността си „да съедини чрез любовта тварната и нетварната природа, показвайки ги в единство и тъждественост чрез приемането на благогатта“. По този начин от човешката личност просорон се преминава в „ипостаса“, в личността на обожественото (обоженото) човешко същество. Връщайки се към иконата на Рубльов, в нея виждаме картинен израз на всички тези аспекти на Троицната любов, за които говорихме досега.

Ако разгледаме първо разположението на трите глави, рамене, ръце и крака, линиите на одеждите, ще забележим в иконата като цяло една кръговост. Кръгът изобразява образно „хорото“ на Троицата, движението на любовта, вечно преминаваща между трите лица, в които се оглеждаме и ние, хората. Начинът, по който тримата са обърнати един към друг, ни припомня буквалния смисъл на термина просорон. Всеки от тримата е обърнал лице към другите, всеки е личност в отношение с останалите двамата. Иконата премахва анонимността в молитвата, нейният образ препраща към личността на представения, нейният поглед ни кара да влезем в контакт. Библейският текст, върху който е базирана иконата на Рубльов, е книгата Битие гл. 18: „И яви се Господ на Авраама в гъбравата Мемре, когато седеше при входа на шатрата си. Той вдигна очи и ето

трима мъже стоят срещу него и рече: Господарю, ако съм намерил благоволение пред очите ти, не отминавай твоя раб... И Авраам взе от стадото едно младо и добро теле и го даде на слугата да го сготви. После взе сготвеното теле и го сложи пред тях. И един от тях рече: Аз пак ще дойда догодина по това време и жена ти Сара ще има син“. Това е епизодът, известен като гостоприемството на Авраам и Сара, но в иконата акцентът е върху тримата мъже, за които от 19-а глава нататък ще се говори като за трима ангели. Предполагам, библистите ще кажат, че всеки текст има свое собствено място на живот (Sitz en Lieben) и не трябва да се интерпретира задължително с ключа на християнството, но още от първите векове Отците на Църквата четат Стария завет с очите на християнството, виждайки в него прегобрази и пророчества за идването на Спасителя Христа, за Неговата смърт и Възкресение. Фактът, че в тримата ангели е видян прегобразът на Светата Троица, е подсилен и от обръщението „Господарю“ в единствено число, с което Авраам се обръща към гостите. Те пак в единствено число като отговор на съвещателен глас му обещават раждането на син. Това ще бъде Исаак, когато Бог ще поиска в жертвоприношение и от чийто род ще дойде Спасителят.

В иконата видяхме триединството, изразено в погледите и движенията, но нека се спрем на въпроса кой кой е от тримата. В средата е Второто лице, Въплътеното Слово, облечен с цветовете от иконата на Христос Вседържител. Пурпурночервеното на долната греха показва царственост и божественост. Багренето в пурпурно се получавало от секрецията на пурпурния рапан тичех, живеещ в Средиземно море. Струващо много скъпо, това било оцветяване, запазено за по-важните и почетни личности. Синята мантия отгоре символизира въплъщението, приемането на човешката природа от Христа, а синьото може да се свърже с водата и живота на земята. Характерни са и двете златни ленти върху пурпурната греха, наречени на гръцки ефут (или rotatos, на гр. река, образно – реките на благогатта). Това бил отличителен знак за правото на ораторстване, на публично изразяване на вестителство. Знак, носен от сенатори и други обществени фигури. Христос е Въплътеното слово, в него се реализират и интерпретират всички пророчества и прегобрази, скрити в лица и събития. Жестът на ръката му е също на оратор. Двата пръста, с които докосва масата, символизират двете природи на Божия Син, истински Бог и истински човек. Загърба му е гъбът от Мемре, символизиращ кръста Христов. Ангелът вдясно от централния представя Светия Дух. Той е облечен в зелено – цвят, запазен в руската традиция за Светия Дух и Петдесетница, говорещ за настъпващата пролет и разцъфтяването на живота, свързано с функцията на Светия Дух, който животвори, освещава (2 Сол. 2:13), осиновява, обожава. Библията вижда в Светия Дух преди всичко извора на живота. Планината над този ангел символизира одухотвореното присъствие на Светия Дух, място на Божието обиталище, святост и недостъпност. Планината е и място за срещата с Бога, извисеност, обожение (виж Пс. 30,3-4; 28,6; 17,8; 35,7; 42,3; 67,16-17; 71,3). Светият Дух докосва трапезата с цялата си ръка, с единствената си божествена природа. Двете фигури са в лек поклон, реверанс към третата фигура (лявата), която е образ на Бог Отец, Неговият реверанс към двамата е сякаш с няколко градуса по-изправен, загатващ за основното твърдение на Изтока (чрез думите на Дионисий

Ареопазит), че „Отец е изворът на Божеството” (PG 3,645 В), Бог е един, защото Отец е един. Той е изворът и принципът на взаимопроникването на трите лица. Цялата сила например на теологията на св. Григорий Богослов е в представянето на монархията на Отец като извор на съвършеното равенство на всички Лица. Над фигурата на Бог Отец в разглежданата икона виждаме сграда, навяваща на идеята за Църквата, основана и водена от Бог Отец, чрез Сина в единство със Светия Дух. Кръгът, сключен между тях, показва пълнота и вечен живот. Трите лица са млади, свежи, вечни, нежни и същевременно силни. Кръгът означава също отвореност, той не остава затворен, а води към разширение. Нетварният е отворен към тварното, снизхождение (sygkatabasis), носещо за човека възхождение, осиновление, обожение. Тази отвореност е същевременно покана за съучастие. Това е и призиванието ни като християни да изобразим на земята движението на Божественото проникновение, като възпроизведеме тук, долу, взаимната любов, която непрестанно струи на небето между Отец, Син и Свети Дух. „Както на небето, така и на земята”, това е моделът за нашето спасение, това трябва да бъде моделът за нашето дело на всяко едно ниво на човешкото общество, моделът за всяка обществена група – семейство, организация, енория, църква, народ. „Нашата социална програма е догматът за Троицата”, казва руският философ Николай Фьодоров. Но да се върнем към друг детайл от иконата на Рубльов. Тримата гържат тънки гези или жезли. Това показва пътуването, странстването на Изхода от кръга, водещо до посещението на Авраама, до посещението на човека. Христос е възпят в литургията с думите „Осанна, благословен идващият в името Господне”. (Но Ερχομενος τι Κιριου.) В Христа Бог Отец и Светият Дух винаги идват при нас, търсят нашата близост, за да ни въведат в хармонията и пълнотата на Троицния кръг. Посещението на Тримата гости е реално – показва ни го гръбът, къщата, скалата, трапезата, то е само за наша полза, „за нас хората и за нашето спасение”. На масата на сътрапезниците има съд с месо. Изследване на иконата с рентгенови лъчи го идентифицира като глава на теле. Това видяхме и в текста, това е жертвеното животно за грях в Стария завет. В книгата Левит (9:2-3) се казва: „Вземи за жертва за грях ... телец и агне без недостатък за всесъжение”. Христос е тази саможертва неопетнена (ατομος), дадена на Отца чрез (в) Светия Дух. Това е жертвата за нашето спасение и приобщение, поднесена ни от Светата Троица чрез възплъщението и по силата на Изкуплението (смъртта – възкресението Христови) – дело на Тях Тримата, нещо нечувано, невиждано, незаслужено и напълно безвъзмездно, благодат и дар за човека. И така гезите показваха пътуване, но къде свършва пътят Христов, ако не на Голгота?

Гезите са червени – кръвта на жертвата, на болката, на Кръста. В центъра на сцената е всъщност блюдото с жертвата. При голямо увеличение някои виждат вътре дори образа Христов. Масата има отвор, „прозорче” за реликви, защото това е олтар; това е предобраз на Пасхата Христова, предобраз и на Тайната вечеря, където Иисус ще установи Евхаристията и основе Църквата.

Сътрапезниците са седнали около маса с кубична форма, наподобяваща олтара. Ръцете на Тримата сочат към блюдо или голям потир в центъра на масата, в който се вижда глава на животно. Този елемент ни напомня за друг аспект от

Троицния образ – себеотдаването, което е винаги жертва. Взаимната любов е кенозис, страдаща, отдаваща се любов, затова и масата, около която е разположена Троицата, е жертвена маса, върху която лежи „Агнеца заклан от създание мира” (Откр. 13.8). За какво си говорят? Тримата разговарят не само за сътворението на света и на човечеството, а и за това, което ще дойде после – как творението ще стигне до грехопадение, как грехопадението ще бъде последвано от Въплъщението и Изкуплението. Всичко е обхванато от предвечния съвет. Тримата говорят за изкупителната жертва на Сина: „Бог тъй възлюби света, че отдаде единородния си Син, та всеки който вярва в Него да не погине, а да има живот вечен” (Иоан. 3:16)

Жестът, с който всички сочат към жертвената чаша, показва, че Тримата заедно споделят саможертвата на Сина. Такъв е дълбокият смисъл на Рубльовата икона. В абсолютна съпричастност със света, Бог-Троица поема отговорността за всички последици от акта на сътворението. Това е добре илюстрирано от протоиерей Авакум, живял през XVII век. Преди сътворението Агамово, пише Авакум, Отец казал на Сина „да сътворим човека по Наш образ и Наше подобие”, „да Го сътворим, Отче”, отговорил Синът, „но той ще съгреша”. „Да, казал Отец, и в грижата си за творението, Ти ще трябва да приемеш смъртната плът човешка, да страдаш и да изпълниш всичко”. И Синът отговорил: „Отче, да бъде волята Ти”. Тогава бил сътворен Агам. Този разказ в достъпна форма ни представя дълбоката истина, че жертвата на Сина не се ограничава само във Витлеем



или на Голгота, но има за начало живота на Троицата, който е извън времето, в „предвечния съвет“ на Тримата. „В Божието сърце имало кръст – пише отец Лев Жиле, – преди такъв да бъде издигнат край Йерусалим.“ Когато Бог пожелава сътворението на човечеството, това е вече един жертвен акт. И така като последствие да си човек по образ и подобие на Светата Троица, означава да обичаш другите с любов истинна и саможертвена. „Да възлюбим един другия“ – пеem в литургията, „... та в единомислие да изповядваме Отца, Сина и Светаго Духа, Троица единосъщна и неразделна“.

Но нека продължим нашето търсене на образи и претобрази на Пасхата Христова. Само няколко глави след текста с Троицната жертва, видяна в сцената на „Гостоприемството Авраамово“, виждаме друг претобраз на Смъртта и Възкресението Христово, това е картината на жертвоприношението Авраамово. Авраам вече е получил от Бога своя дългоочакван първороден син Исаака и в знак на вярност Бог ще го поиска в жертвоприношение. Исус е новият Исаак, който ще се принесе в жертва за всички ни. Но нека чуем текста от книгата Битие гл. 22, 2-3 стих: „Бог рече: вземи едничкия си син Исаака, когото ти обичаш и иди в земята Мора и там го принеси в жертва всесъжение... Авраам стана сутринта рано, оседла ослето си, взе със себе си двама от своите слуги и сина си Исаака, нацепи дърва за всесъжението и стана, та отиде на мястото, за което Бог му говори“. Когато приближава мястото, Авраам оставя ослето и слугите си, а с дървата за всесъжение натоварва сина си Исаака (стих 5). Стигайки двамата до мястото, „направи Авраам жертвеник, наслага дървата, и като свърза сина си Исаака, тури го на жертвеника върху дървата“ (стих 9). Авраам е готов да принесе в жертва това, което е получил от Бога, той казва „да“ на пълното доверие в Него, за разлика от това „не“, което казаха Адам и Ева в райската градина. Те не се довериха на заповедта Божия, решиха, че тя е бремене, ограничение, пречещо на свободата им, препятствие, отличаващо ги от Бога. Те не разбраха, че целта на заповедта е да предпази човека от самоунищожение, че тя е за негово добро, за негово спасение. Със заповедта си Бог поиска човекът да приеме своята тварност, своята ограниченост и така да обикне Бога. Но ето, човекът реши (изкушаван от змията), че трябва да е равен на Бога, той възстана срещу участта си на творение, затова трябваше да дойде Христос, истинският човек, който да каже „Да“ на Господа, приемайки човешката ограниченост докрай. Обожествявайки (обожавайки) я в личността си, приравнявайки човека с Бога, не по единородство (което е невъзможно), но по благодат, като дар от Божия страна, изстрадан и безвъзмезден, така целостта на нашия образ в Христа е възстановена.

Но да се върнем към Исаака. Аналогията между неговото жертвоприношение и Христовото, видени още от св. Мелитон от Сарди, са лесно доловими. Исаак е натоварен с дървата за всесъжението за грях – Исус е Кръстът, на който ще се принесе в жертва за нашите грехове. И двете приношения са на планина (Йерусалим е построен на планината Сион). Исаак е първороден син, Исус е единороден, като, разбира се, градацията е възходяща в полза на жертвата Христова. Бог ще пощади Исаака – претобраза Христов, имайки предвид от вечността жертвата на Своя единствен Син, който няма да бъде заменен с друга

жертва (като овена в случая), но ще трябва да изпие горчивата чаша до дъно. Може да се направи една аналогия с реплика от филма „Време разделно“, където еничарина Караибрахим, обезглавявайки първо своя баща, който отказва да приеме исляма, казва: „Не можеш да пожертваш нещо, което не е твое“, т.е. няма истинска жертва, ако не е лично преживяна. Виждайки готовността на Авраама да пожертва сина си, Господ му казва: „Кълна се в Мене си, че понеже ти направи туи нещо и не пожали за Мене едничкия си син, аз ще благословя и преблагословя, ще размножа и преумножа твое семейство ... и ще бъдат благословени всички земни народи, заедно послуша гласа Ми“ (Битие 22:17-18). Претобразът претраща към образа, изкуплението ще бъде дело на Христа (Новия Исаак), но ефектът от Спасението се предвкусва в лицето на претобраза, това е, както казахме в началото, като риторична фигура – приём „пролеписис“. Благословението всъщност е дадено на семейството Авраамово, на потомъка Авраамов – Христа, извършителя на саможертвата Божия, чрез Неговото „Да, Господи“ ще бъдат благословени и спасени всички земни племена, защото Той е, който послуша гласа на волята Божия. Ефектът от Неговото Възкресение ще отвори вратите за нашето спасително приобщение с Бога.

Много са претобразите на Пасхалната победа в Свещеното писание и едва ли ще можем всичките да изброим. Някои от тях можем да видим изобразени по стените на раннохристиянските и средновековни гробници. Знакови фигури там са Ной и спасението от Потопа. Исус е Новият Ной, спасяващ от смъртта на греха, Мойсей, който разделя водите на Червено море, за да изведе от робството богоизбрания народ, така както Исус – Новият Мойсей, ще спаси народа си. Чудото с избликването на вода от скалата на ОреВ (Изх. 17:6), направено от Мойсей по Божие внушение, е видно от св. апостол Павел (1 Кор.10:4) като претобраз на Христа, а св. Амвросий вижда в него претобраз на кръвта (и водата), която ще протече от прободеното ребро Христово – символ на Изкуплението Христово, претобраз също на Кръщението и Евхаристията като тайнства.

Друг претобраз е праведният Йосиф (Бит. 37: 21-36), хвърлен в сухия кладенец от братята си за да умре, но след това продаден за 20 сребърника. Той е отведен в Египет, за да спаси там рода и народа си от глад, така както Исус – Новият Йосиф, ще спаси човечеството, давайки Себе си за вечна храна, за вечен живот. Кладенецът е в подобие с гроба, а двайсетте сребърника стават 30, броеви за Христа. Дори изпръсканата с кръв греха на Йосиф (Бит. 37:31) и показана на Яков като доказателство за смъртта на сина му, впоследствие според св. Кирил Александрийски придобива символичната стойност на окървавената греха Христова.

Друг претобраз, към който ни насочват стенописите на катакомбите, е този на св. пророк Даниил, стоящ невредим сред лъвовете в ямата, където е хвърлен (Дан. 6:17-22). А спасението му по Божия воля е видно като символ на Възкресението, така както ще бъде видно чудотворното избавление на тримата отроци Седрах, Мисах и Авденаго от пламъците на горящата пещ, където са хвърлени от цар Навуходоносор (Дан. 3:8-23; 46-92). Царят се пита „Нали трима души хвърлихме в огъня?, а ето аз виждам четирима души невързани да ходят

сред огъня и нищо им няма, и видът на четвъртия е подобен на Син Божий” (Дан. 3:91-92). Блаженият Йероним интерпретира този стих с думите: „Този четвъртият предобразява нашия Господ Иисус Христос, който слязъл в пещта на ада, където били заключени душите на грешниците и праведниците, та без сам той да изгори и да претърпи вреда, да избави затворниците от веригите на смъртта” (С. Вълчанов, *Тълкуване на книгата на пророк Даниил*, Синодално издателство, София 1975, с. 49).

Друг знаков епизод от катакомбите, който сам Христос посочва като предобраз на Своето Възкресение, е случаят с поглъщането на пророк Йона от голямото морско животно: „Както Йона беше в утробата китова три дни и три нощи, тъй Син Човечески ще бъде в сърцето на земята три дни и три нощи” (Мат. 12:40). По същия начин се тълкува и пълният с надежда за избавление вопъл на пророк Йона „До планинските основи слязох, земята със своите запори ме навеки затвори, но Ти Господи, Боже Мой, ще изведеш душата ми от ада” (Йона 2:7). Впрочем още праведният Йов, в чиито невинни страдания светите Отци на Църквата също виждат предобраз на Божествения Страдалец, изказва силна увереност в избавлението, което ще донесе Месията: „Аз зная, Изкупителят ми е Жив, и Той в последния момент ще издигне из праха тази моя скапваща се кожа, и аз в плътта ще видя Бога, Аз сам ще го видя...” (Йов 19:25-27). Въобще текстовете, свързани с очакването на Помазаника Божий, с неговата власт над смъртта чрез Възкресението, са като един лайтмотив в Стария завет. За това споменава и ап. Павел в посланието си до Коринтяните: „Христос бе погребан и на третия ден възкръсна според Писанията” (1 Сол. 15:4).

Кои още да споменем. В псалмите неведнъж е предречен победният завършек на страданията на Месията. „За това се зарадва сърцето ми ... а още и плътта ми ще почива в надежда, защото Ти не ще оставиш душата ми в ада и не ще гадеш на Твоя светия да види тление” (Пс. 15: 8-10), „Господи, Ти изведе душата ми от ада и ме оживи, за да не сляза в гроба ... защото ... вечер настъпва плач, а сутрин – радост” (Пс. 29,4,6).

Нещо повече от намек в това отношение може да се съзре в словото на пророк Осия: „Господ ще ни оживи в два дни, в третия ден ще ни издигне и ние ще живеем пред лицето Му” (Ос. 6:2). В този ред на мисли може да бъде разбрано и великото пророчество на Иезекиила за сухите кости, които под действието на Божия Дух се покриха с плът и оживяха (Иез. 37:1-14), текст, който четем като парамия на опелото Христово на Велики петък. И каза Господ: „Ето Аз ще отворя гробовете ви и ще ви изведа народе Мой, из гробовете ви ще ви изведа в земята Израилева” (стих 12). Други така наречени от екзегетите „доказателствени” текстове за Възкресението намираме в Исаия, Иеремия, Иоила, Даниил (и вече цитираните Осия и Иезекиил).

Победата на Помирителя на човечите над неговата собствена физическа смърт е същевременно залог за духовна победа над греховната смърт през благодатните месиянски времена, тогава „смъртта ще бъде погълната навеки, и ще отрие Бог сълзите от всички лица” (Ис. 25:8). Нещо повече, тя е гаранция и за

бъдещото всеобщо възкресение, когато „мъртвците ще оживеят и мъртвите тела ще възкръснат” (Исаия 26:19). В този контекст звучи понятно и гаденото чрез Архангел Гавриил (Дан. 8:16) пророчество на пророк Даниил за бъдещата участ на хората. „Много от спящите в земния прах ще се събудят – едни за вечен живот, други за вечен укор и посрама” (Дан. 12:2). Така и второто и славно пришествие Христово може да бъде разгледано като един „следобраз” на Христово първо Пришествие и Възкресение, където ще бъде достигната пълнотата на Възкресението, когато Спасителят ще бъде „всичко във всеки”. Всеобщото Възкресение вече е започнало с първото реализирано такова – Христовото, следва това на Пресветата Дева и така до пълнотата в края на времената. След първите векове на скорошно очакване на повторно идване християните осъзнали, че вярата във Възкресението Христово им е дала ключовете, залога за небесното царство, което е вече тук, осъществено в личността Христова, но все още в пълнота недостижната, запазена за eschaton, за края. Тогава точният час на Славното Пришествие придобил по-малко значение – за Бога, за общението в Светата Троица си струвало чакането. С възплъщението на Христа, но особено и с Неговата Пасха вече тече неминуемо спасителното време, началото на края е положено. Очакването вече реализирано в Христа, не е повече утопия, не е футуризм, но adventum, нещо със сигурност предстоящо, скъпо заплатено (с кръвта и възкресението) и неизбежно. Казано с двете гръцки думи за време: „хронос” е вече „кайрос”. Ако преди Христа времето бе хронология, моменти, безкрайно повтарящи се в очакване на събитието, то с Христа това е вече време на Спасението „кайрос”, време не като калкулирана величина, а като сгоден случай, време за оползотворяване отвъд способността за измерване, както времето необходимо за един живот. Като едно потвърждение на темата са и думите Христови към учениците Му: „Блажени очите, които виждат това що вие виждате. Защото казвам ви, много пророци и царе искаха да видят, що вие виждате и не видяха, и да чуят що вие чувате и не чуха” (Лук. 10:23-24).

Продължаваме с образите и предобразите на Смъртта и Възкресението Христови вече в Новия завет. Ако се върнем към катакомбите, там ще видим изображението „Добрия Пастир”. Свети Иринеи Лионски вижда в загубената овца падналата с първородния грях човешка природа, която е намерена от Христа – Добрия Пастир, който я качва на раменете си, за да я върне в стадото на Отца. Друга фреска пак оттам е „Възкресяването на Лазар” – ясен за всички ни предобраз на Славното Възкресение Христово. Подобни са епизодите с възкресения от Христа син на Наинската вдовица, както и съживяването на мъртвата Йаирова дъщеря. Чудодейните изцеления, които извърши Иисус, са също предобрази на Възкресението Му. Възврънатото зрение на слепородения е предусетен ефект от животворящата светлина на Христовото Възкресение, така както прочуването и проговарянето на глухонемите, прохождането на парализираните, очистването на прокажените и прочее чудеса, които по силата на Христовата смърт и възкресение възвръщат не само здравето, но и достойнството на човека, докосване, приближаващо човека до Бога, негово духовно изцеление, носещо радостта от живота, живян вече не сам, но с ближния и с Бога. Затова и заръката „недей греша вече”, за да не те постигне нещо по-лошо, т.е. с последствие за вечността, не само за живота земен. Иисус предизвестява неколккратно

предстоящата Своя смърт и възкресение пред учениците си, говори им с образи, като мъката на рогилката, която се забравя от радостта по новороденото, говори им за зърното, което трябва да умре, за да даде след това плод, каза им и притчата за лозарите убийци, които ще убият сина на господаря на лозето извън самото лозе, така както Христос ще бъде разпнат извън стените Йерусалимски. Йоан Кръстителя прозря в Исуса „агнеца Божий, който отнема греховете на света” (Иоан. 1:29). Божият Син ще умре в същия час, когато колежа жертвените агнета за юдейската Пасха. Преди да бъде отведен от войниците, на Тайната Вечеря Исус ще каже: „Вземете, яжте, това е моето тяло ... Вземете пиите от нея всички, защото това е моята кръв на Новия завет, която за мнозина се пролива за опрощение на греховете” (Мат. 26:26-28).

Втората част на статията ще бъде публикувана в следващ брой.



Вениамин Тимотеев Пеев защитава докторска степен в областта на руската религиозна философия в НБУ (2009 г.). Автор е на публикации в българския и чуждестранен периодичен печат, както и на студии и монографии, между които: *Библейското учение за Св. Писание* (1988; 2-ро изд. 1991); *Бог, Вселената, човекът* (1992); *Съвременни богословски системи (от Просвещението до наши дни)* („Бъдеще и надежда”, 2009); *Жан Калвин. Философско-теологични аспекти на Реформацията* („Абагар”, 2011); *Християнство и философия: проблемът за сътрудничеството* („Абагар”, 2012); *Павел, Августин и Лутер: екзистенциалност на оправданието* („Абагар”, 2014).



Д-р Вениамин Пеев

## ШЕКСПИР И ЖЕНЕВСКАТА БИБЛИЯ

В англоговорещите страни изследователският интерес към влиянието на Библията върху творчеството на Уилям Шекспир (1564–1616) се засили през последните десетилетия. В края на XIX и началото на XX в. по темата има спорадични изследвания от Ч. Уърдгуърд (1880), У. Бърджис (1903) и Т. Картър (1905). От изследователите през XX в. заслужават да бъдат посочени преди всичко имената на Р. Нобъл<sup>1</sup>, Н. Шахин<sup>2</sup>, П. Милуърд<sup>3</sup>, Ст. Маркс<sup>4</sup>, А. Шел<sup>5</sup> и др. Разбира се, те се разминават в изводите си за степента на „влиянието” на библейски текстове, герои, събития или възгледи върху творчеството на Шекспир, но на Запад малцина са онези, които биха игнорирали въпроса за библейските заемки.<sup>6</sup> В българската изследователска литература тази тема не е получила подобаващо

<sup>1</sup> Noble, R. *Shakespeare's Biblical Knowledge* (London: SPCK, 1935; repr. 1969). Това съчинение може да се смята за основоположно в съвременната изследователска дейност по темата.

<sup>2</sup> Насиб Шахин е един от най-интересните съвременни изследователи, който прави цялостно изследване на темата в няколко отделни монографии: Shaheen, N. *Biblical references in Shakespeare's Tragedies* (Newark, Del.: University of Delaware Press, 1987); idem, *Biblical References in Shakespeare's History Plays* (Newark, Del.: University of Delaware Press, 1989); idem, *Biblical References in Shakespeare's Comedies* (Newark, Del.: University of Delaware Press, 1993); idem, *Biblical References in Shakespeare's Plays* (Newark, Del.: Univ. of Delaware Press, 2011).

<sup>3</sup> Milward, P. *Biblical References in Shakespeare's Great Tragedies* (Bloomington, Ind.: Indiana Univ. Press, 1987).

<sup>4</sup> Marx, St. *Shakespeare and the Bible* (Oxford: Oxford Univ. Press, 2000).

<sup>5</sup> Shell, A. *Shakespeare and Religion* (London: Arden Shakespeare, 2010).

<sup>6</sup> Вж. Marx, St. *Shakespeare and the Bible*. 2 ff.

внимание. В протестантските среди интересът към влиянието на Библията върху световната художествена литература обикновено е по-подчертан, но и тук не можем да отбележим значими изследвания. Преподавателят в Самоковската богословска семинария Тодор Т. Халуей е автор на две малки книжки през първите десетилетия на миналия век: *Велики мъжие за великата книга*<sup>7</sup> и *Библията и литературата*<sup>8</sup>. Първата книжка, състояща се от 47 страници, представлява доклад, изнесен в Самоковската семинария по случай 300-годишнината от приключването на благословения от крал Джеймс I (1566–1625) английски превод на Библията (1611 г.). В езиковата обработка на втората книжка, която обхваща 61 стр., взема участие пастор Иван Я. Сечанов<sup>9</sup>, който също е преподавател в Самоковската семинария. Халуей отделя известно място на темата за връзката между Библията и Шекспир<sup>10</sup>, но цитира предимно църковни автори от XIX в., които подкрепят тезата за почти пълно влияние на Библията върху Шекспир. Затова и изводът е оптимистичен: „Библията и Шекспир са направили повече за английската литература, отколкото които и да са други книги, като са вложили в самата му душа такива велики идеи, изказани с такава възвишена простота”<sup>11</sup>. Новите изследвания по темата за връзката между Библията и Шекспир внасят една по-умерена и прецизирана перспектива, но все пак надделява становището, че такава връзка е налице и тя е благотворна както за великия английски драматург, така и за английската литература през XVII и следващите векове.

### Кои библейски текстове е ползвал Шекспир?

Този въпрос е един от най-дискутираните в наше време и отговорите, които изследователите предлагат, са различни. Преди да се опитаме да посочим най-приемливия отговор, ще направим кратка справка за онези библейски издания на английски език, които Шекспир вероятно е познавал. Насиб Шахин проследява подробно историята на английските издания на Библията от Джон Уиклиф (XIV в.) до елизабетинската епоха<sup>12</sup>, когато английската граматургия достига своите върхове. Този исторически преглед цели да покаже, че английският библейски текст, достигнал своята кулминация в стандартния за англичаните превод, е продукт на едно постепенно развитие, но във всички издания се наблюдава континуитет на текста. Следователно в изданията на английската Библия се наблюдава една традиция на максимално съхраняване на текста на първите речетели за разпространение на Светото писание на роден език, което напълно съответства на всички патриотични езикови, философски и исторически тенденции, характерни за Шекспировото творчество. Затова според Шахин може да се говори за пряка и косвена връзка с някои от най-популярните английски преводи и творчеството на Шекспир. Така например изданието на Новия завет в Библията, направена с благо-

<sup>7</sup> Изд. в: Самоков, Евангелско-училищна печатница, 1911.

<sup>8</sup> Изд. в: София, Българско евангелско благотворително дружество, 1927.

<sup>9</sup> П-р Иван Я Сечанов (1854–1928) е племенник на Христодул К. Сечанов, който заедно с Петко Р. Славейков помага на А. Лонг и Е. Ригс в първия библейски превод на български език.

<sup>10</sup> Халуей, Т. Библията и литературата. 34-37, 48-49.

<sup>11</sup> Пак там, 37.

<sup>12</sup> Shaheen, N. *Biblical References in Shakespeare's Plays*. 5 ff.; вж. Geisler, N. And W. Nix. *A General Introduction to the Bible* (Chicago: Moody Press, 1982) 402-12.

словията на крал Джеймс I, съдържа буквално ок. 1/3 от превода на Уилям Тиндейл (1494/5–1536), който въпреки жестоките преследвания срещу всеки притежател на копие от него, оцелява и оказва огромно влияние не само върху по-късните английски преводи, но и върху голяма част от английската литература. Останалите 2/3 от новозаветния текст в изданието на крал Джеймс I пък следват много близко лексиката, фразеологията и синтаксиса на Тиндейловия текст. Същото би могло да се каже за по-голямата част от старозаветния текст на изданието на крал Джеймс I. Следователно революционният превод на Тиндейл може да бъде определен като градивен камък в английските преводи, рагващи се на популярност и превърнали се в литературен и религиозно-философски и нравствен стандарт за колоси в английската литература като Шекспир, Марлоу, Милтън и други автори през ренесансовата епоха на английската култура. Според Шахин в Шекспировото творчество може да се установи наличието на лексикална и концептуална връзка с изданието на Майлс Ковърдейл (1488–1568), който е близък съратник на Тиндейл. Това библейско издание, известно като *editio princeps*, излиза от печат през есента на 1535 г. и дипломатично е посветено на английския крал. Германският художник на Реформацията Ханс Холбайн е автор на титулната страница, което ясно свидетелства за реформаторската тенденция на това издание. Шахин е убеден, че Шекспир, който проявява особена почит към библейските Псалми, е „силно повлиян” от текстовете им и това може да бъде илюстрирано особено ярко в някои от най-хубавите му сонети (например сонет 91).<sup>13</sup>

Изданието (1539 г.), известно като Голямата Библия (англ. *The Great Bible*), приключва дългия и мъчителен, но успешен процес в развитие на библейския текст в английското кралство. Наречено е така поради по-големия си в сравнение с предишните издания формат. Текстът обаче представлявал ревизия на Тиндейловия текст. Важно е да се отбележи, че то е било първото оторизирано от гържавата библейско издание на английски език. Реализирано с ръководството на Ковърдейл, то е било одобрено от реформаторски настроените архиепископ Томас Кранмър (1489–1556) и граф Томас Кромвел (1485–1540), първия министър на крал Хенри VIII. Следователно Голямата Библия придобила статут на официално използваната Библия в английските църкви, което само по себе си показвало отстраняването на латинския текст от богослужбена употреба. Това е смела реформаторска стъпка, като се има предвид факта, че преобладаващото мнозинство епископи все още били лоялни на Рим.<sup>14</sup> Освен това девтеро-каноничните книги и части на Стария завет били отстранени и подзаглавието на титулната страница посочвало 66-те библейски книги на двата завета като Нагиографна („Свети писания”). Това издание постепенно се налага в църковната практика и претърпява няколко последователни преиздания. Второто му издание (1540 г.) излиза с Предговор на архиепископ Кранмър и затова придобива известност в историята на библеистиката като Библията на Кранмър. На титулната страница на изданието е изобразен крал Хенри VIII, седнал на своя престол, който подава Библията на Кранмър и Кромвел. Това изображение симво-

<sup>13</sup> Шекспир има десетки алюзии към псалмите и дори съществува хипотеза, че той е превел Псалом 45, чийто текст влиза в оторизираната версия на крал Джеймс I.

<sup>14</sup> Geisler and Nix, 409.

лизира върховния авторитет на краля над църковните и държавни дела, но подчертава и неговата благосклонност към употребата на Библията на английски език. Кромвел постановява всяка една английска църква да се снабди с копие за богослужбена употреба. В края на преговора на Кранмър обаче е подчертано изрично, че „това е Библията, предназначена за употреба в църквите“. С други думи, не се разрешава частното ѝ използване. Крал Хенри VIII забранява с едикт през 1543 г. четенето на тази Библия от лица, които не са свещеносеятелници. А три години по-късно се забранява „да се получава, притежава, заема или съхранява Новият завет на Тиндейл или Ковърдейл“.<sup>15</sup> Въпреки кралските забрани обаче Библията на Кранмър се оказва достъпна за по-широк кръг от интересувани се от нейното съдържание и учение и вероятно Шекспир също е бил запознат с някои от изданията на Библията на Кранмър, въпреки че е невъзможно да се прецизира някои от тях. Голямата Библия продължава да бъде високо ценена и по време на управлението на крал Едуард VI, който постановява нейното преиздаване (1549; 1553). Дори враждебната антипротестантска политика на Мария Тюдор (1553–1558) не успява да премахне нейната църковна и частна употреба.

### Женевската библия и Шекспир

Терорът, упражнен върху реформаторски настроените църковни дейци при управлението на Мария Тюдор<sup>16</sup>, е една от най-тъмните страници за пуританите в историята на английското кралство. Тогава са екзекутирани такива енергични инициатори на библейските издания на английски език, каквито са Джон Роджърс и архиепископ Томас Кранмър. Но опитите за възстановяване на средновековното мракобесие на римокатолицизма се оказват безплодни. Принудените да напуснат кралството реформатори се установяват в протестантска Женева<sup>17</sup>, където най-активните водачи на английските емигранти са Джон Нокс (1513–1572) и Уилям Уитингам (ок. 1524–1579). Джон Нокс и неговите сподвижници искат да организират своята християнска общност на основата на учението на Библията. Уитингам подема инициативата да се направи най-напред ново издание на Новия завет, което излиза през 1557 г. в Женева. Калвин се запознава с ръкописа и написва кратък Преговор към него. Всъщност това издание представлява ревизия на последните новозаветни текстове на английски език, но е сверено с изданията на Беза. Междувременно един екип, в който водеща роля имат Ковърдейл, Уитингам, Нокс и Антъни Гилби, подготвя текста на цялата Библия, която е отпечатана в печатницата на англичанина Роуланг Хол през 1560 г. Текстът е разделен на глави и стихове. В лексикално отношение той следва по-голямата част от превода на Тиндейл и се оказва, въпреки някои свои анахронизми, революционен за времето си. Половин век по-късно неговите нововъведения ще бъдат възприети до голяма степен от екипа на новия оторизиран библейски превод, издаден с благословията на крал Джеймс I. Уилям Уитингам и Уилям Кетч започват да подготвят през 1556 г. ново издание и на Псалтира на английски език. В първото издание са включени едва 1/3 от всички

<sup>15</sup> Bruce, F. F. *The English Bible: A History of Translations* (New York: Oxford University, 1961) 79.

<sup>16</sup> Chadwick, O. *The Pelican History of the Church*, vol. 3: *The Reformation* (Penguin Books, 1972). 123 ff.

<sup>17</sup> Английските протестанти според историка А. Дикенс се установяват през 1555 г. в Женева. Отначало те са 48 души, но бързо нарастват до ок. 200 души, след като повечето от тях идват от Франкфурт, Германия (Dickens, A. G. *The English Reformation*. Fontana Press, 1967. 392 ff.).

150 псалми, но във всяко следващо издание броят им се увеличава. Кетч се изявява като човек с подчертано поетична дарба и някои от неговите преводи на псалми веднага се превръщат в църковни химни. Женевският псалтир също придобива изключително широка популярност сред англоговорещите вярващи през Елизабетинския период. За популярността на Библията при царуването на кралица Елизабет I (1558–1603) има, разбира се, значение нейното благоговейно отношение към Светите писания. Тя възстановява загубения прочит на Библията не само като религиозен ритуал, но и като дълг на своите поданици. За разлика от баща си, крал Хенри VIII, тя е изобразявана като смирено поклоняваща се вярваща, която целува благоговейно корицата на Библията. Най-голямата заслуга на тази кралица спрямо Библията обаче е нейното благосклонно отношение към Женевската библия. През 1561 г. Елизабет I упълномощава протестантския търговец Джон Бодли<sup>18</sup> да издава Женевската библия в Англия в продължение на 7 години. Тази идея среща съпротивата на кентърберийския архиепископ Матю Паркър (1504–1575), който не е склонен да приеме реформите, които женевските пуритани биха искали да се осъществят и в Англия. Затова първото пълно издание на Женевската библия в кралството става възможно едва след неговата смърт, през 1576 г. Междувременно в Женева тази библейска версия е преиздадена 3 пъти. След появата на Женевската библия в Англия до първото издание на оторизираната версия на крал Джеймс I тя е преиздадена в кралството повече от 80 пъти. Статистиката показва, че най-големият ѝ съперник – Епископската библия – е преиздадена за същия период едва 11 пъти. Женевската библия придобива изключителна популярност както в богослужбната практика на Англиканската църква, така и в обществото като цяло. През следващите три десетилетия (1611–1640) Женевската библия е преиздадена още 10 пъти, което означава, че тя става напълно достъпна за всеки грамотен англичанин. По своята популярност Женевската библия остава през втората половина на XVI и първата половина на XVII в. без никаква конкуренция, въпреки опита на английския епископат да наложи за всеобща употреба т.нар. Епископска библия (I изд. 1568 г.), чиито преводачи са били по-добре осведомени за оригиналните библейски езици от женевските. Така Женевската библия си извоюва заслуженото място на „домашната Библия“ за англичаните на острова и тя измества Епископската библия от съзнанието на няколко поколения през епохата, в която живее Шекспир.<sup>19</sup> Водещата ѝ роля сред библейските издания напълно съвпада с периода на драматургичното и поетично творчество на Шекспир. Нейната широка популярност в английското общество напълно оправдава хипотезата на Насиб Шахин, че Шекспир вероятно е притежавал собствен екземпляр на Женевската библия, който е бил предпочитан от него пред останалите библейски издания, включително и Епископската библия.

На какво се дължи огромната популярност на Женевската библия в Англия? На първо място, трябва да се отбележи фактът, че нейният текст се базира до голяма степен на придобилите вече популярност библейски издания на английски език. Текстът на Новия завет на Женевската библия в по-голямата си част напомня

<sup>18</sup> Джон Бодли, бивш емигрант в Женева, е баща на основателя на Бодлиевата библиотека в Оксфорд Томас Бодли.

<sup>19</sup> Загубила конкуренцията с Женевската библия, Епископската библия не е преиздавана от началото на XVII в. и напълно бива изместена от библейското издание на крал Джеймс I (Hills, M. *A Ready-Reference History of the English Bible*. New York: Amer. Bible Soc., 1962. 19; Geisler and Nix, 411, n. 28).



за текста на Джон Роджърс, но е сравнен и подобрен благодарение на латинския текст на Теодор Беза още в Женева. Авторитетът на Калвин, който препоръчва Женевския нов завет и променената политическа обстановка в Англия казват тежката си гума за доверието на читателите към него. Старозаветните писания в Женевската библия се базират върху текста на Голямата Библия, но отново са сверени и коригирани по наличните еврейски и латински издания, което придава по-голяма достоверност на превода за богослови и църковници. Научната прецизност на работата по Женевския текст напълно отговаря на по-високите критерии и вкусове през ренесансовата епоха в английското кралство. Статистиката, както подчертава Шахин, предлага изненадващи данни за нарасналия интерес на висши представители на клира в Англиканската църква към Женевската библия. Всички тези представители на епископата са безспорни авторитети в епохата, в която живее Шекспир. Сред тях можем да споменем: архиепископите Джон Уитгифт (1583–1604) и Джордж Абът (1611–1633), които още като епископи показват в проповедите си предпочитание към Женевската библия. Същото може да се каже и за епископа на Ландаф, Ексетър и Уорстър Дж. Бабингтън (1591–1610) и епископа на Лондон Джон Кинг (1611–1621). Името на последния е свързано и с оторизираната версия на крал Джеймс I. Както той, така и някои епископи, взели участие в превода на оторизираната версия, продължавали да предпочитат Женевската библия в своите проповеди.<sup>20</sup> Затова оторизираната версия не измества веднага Женевската библия от църковна и частна употреба в Англия.<sup>21</sup>

От друга страна, текстът и форматът на Женевската библия в английските издания притежават някои преимущества пред другите библейски издания. На първо място, езикът на превода е близък до говоримия английски, като във всички случаи, където буквалният превод би бил неразбираем за читателя и слушателя, преводачите прибавят в курсив гуми, които доближават мисълта на библейския автор до съответния английски идиом. Библейският текст на Женевската библия е разделен вътрешно във всяка книга на глави и стихове, като всеки стих е отпечатан в отделен параграф. Що се отнася до техническото изпълнение, още през 1578 г. печатарите започват да изпълняват изданието в готически шрифт успоредно с римския, който придобива все по-голяма популярност в Англия. Консервативно настроените читатели от времето на католическото влияние в кралството предпочитат изданията с готически шрифт. Форматът на изданието е по-малък от останалите версии и това го правело по-удобен.

Изследователите Шахин, Маркс и други са единодушни, че макар Шекспир да е познавал и ползвал и други библейски издания като „Епископската библия” или превода на Роджърс, неговото предпочитание определено е било на страната на Женевската библия. Това се доказва при сравняване лексиката, синтаксиса и идиомите в английските текстове на Шекспировите творби и изданията на Женевската библия от втората половина на XVI в. Насиб Шахин посочва около 1040 случая на някакви библейски заемки, които представляват буквалното използване на библейски гуми, изрази и идиоми или

<sup>20</sup> Такъв е случаят с преводача еп. Ланселот Андриус, както и с епископите Хол, Лауд, Карлтън и др.

<sup>21</sup> Последното издание на Женевската библия в Англия излиза през 1616 г., когато Джеймс I сменя благоволеното си от тази версия поради новия оторизиран от него превод.

са парафрази на такива. В 38 комедии, драми или трагедии на Шекспир има около 30 такива случая, които са безспорни. По-году ще илюстрираме някои от най-характерните заемки от Женевския текст, които касаят преди всичко специфични лексикални форми и изрази. В *Дванайсета нощ* 2.5.188<sup>22</sup> и *Цимбелин* 3.3.91-2 личи пряката връзка с Иисус Навин 10:24: „Те се приближиха и стъпиха с нозете си върху вратовете им”<sup>23</sup> – идиом, който изразява „пълна победа” над врага. В *Хенри IV*, ч. II 2.4.57-9 и *Юлий Цезар* 4.3.86 е видима връзката с призива на Павел в Рим. 15:1: „Ние, силните, сме длъжни да понасяме немощите на слабите”. В *Хамлет* 3.3.80 и *Двамата благородни сродници*<sup>24</sup> 1.1.158-9 има реминисценция от Иез. 16:49, където е включен идиомът „пълна с хляб и леност”<sup>25</sup>. В *Отело* 2.3.29-97 неколкотократно споменаване, че се „дава място на дявола” напомня за предупреждението на Павел: „нито давайте място на дявола” (Ефес. 4:27). В *Ричард II* 1.1.174-5 е повторена буквално поговорката в Иер. 13:23, че „леопардът не променя петната си”. В *Както ви харесва* 1.1.37-8 изразът „да гледам свинете ви и да ям трици с тях” е алюзия към притчата за блудния син в Лука 15:16.

### Библейски възгледи в творчеството на Шекспир

Религиозната принадлежност на Шекспир е спорен въпрос за изследователите на неговия живот и творчество. Едни са склонни да приемат хипотезата, че Шекспир е бил напълно светски човек<sup>26</sup>, който в личния си живот не се е интересувал от учението на Библията и Църквата и ако се позовава в творчеството си на библейски пасажи, герои, събития, то това е било едно ехо на религиозния стереотип на английското общество тогава. Друга група изследователи са положителни в становището си, че многобройните случаи на преки заемки или алюзии към библейския текст свидетелстват за съзнателен опит на великия драматург да превъплъти християнското учение и морални ценности в своите творби. В Елизабетинската епоха театралната сцена се оказва с не по-малко въздействаща сила от църковните богослужения и проповеди. Така например Артър Кини смята, че изобилието от библейски алюзии в *Комедия от грешки* представя една от фундаменталните християнски позиции за „глупостта” на хората, които се лутат в живот без Бога и „помъдряването” в крайна сметка не е плод толкова на придобит житейски опит, колкото на признание за правилното върховно ръководство на Бога и християнските принципи. Такава интерпретация на идейно-естетическото съдържание на Шекспировата творба би отговаряла на основния замисъл в премъдростните книги на Библията Притчи и Еклисиаст, където категориите „безумец” и „мъдрец” са в постоянен конфликт, защото „Пътят на глупавия е прав в неговите очи; но който слуша съвет, е мъдър” (Притчи 12:15). В този смисъл Кини е склонен да отъждестви Шекспировата комедия от религиозно-философска гледна точка с *Божествената комедия* на Данте, където ясно и категорично е

<sup>22</sup> Всички сигнатури тук са по английското издание: Shakespeare, *The Complete Works*, ed. G. Taylor and St. Wells (Oxford: Clarendon Press, 1994) и обозначават: действие, сцена и ред в съответната творба.

<sup>23</sup> Всички библейски цитати са по: Библия, сиреч книгите на свещеното писание на Ветхия и Новия завет. С. СИ, 1995.

<sup>24</sup> Тази пиеса е в съавторство с Флетчър и не е включена в последното издание на Шекспир с преводите на Валери Петров.

<sup>25</sup> В новия превод на ББД: „преяждане и нехайно безгрижие”.

<sup>26</sup> Такова е убеждението на изследователи като А. Брамли, Р. Фрай и други (Marx, St., *op. cit.* 7f.)

порицана съдбата на „глупавите“, т.е. „грешниците“, които са пренебрегнали опрощението и спасението.<sup>27</sup> Един по-умерен възглед за проблема на религиозността на Шекспир изразява Алвин Кърнан: „Шекспир е отнесъл със себе си своите политически възгледи, като своята религия и философия, в гроба“.<sup>28</sup>

Ако е почти невъзможно да се систематизира идеологията на автора, чийто личен живот остава скрит за мнозина, то не е непостижимо да се представи такава религиозно-философска система, чиито компоненти да бъдат извлечени от Шекспировите драматургични творби. Стивън Маркс прави един сполучлив опит да състави такава схема в своята монография *Шекспир и Библията*.<sup>29</sup> На първо място изпъква въпросът за това, как героите на Шекспир говорят за Бога – централния персонаж на Библията. Известно е, че в Елизабетинската епоха е наложена забрана на драматурзи и актьори да вписват в творбите и произнасят имената на Троицния Бог от театралната сцена, защото това е прерогатив на клира и Църквата. Тези забрани са изрично указани в декрета на кралица Елизабет I през 1559 г. и парламентарния акт от 1606 г., където се забранява подигравателното или оскърбително отношение към Бог Отец, Исус Христос и Св. Дух. Целта е да не се допуска кощунство или ерес. По тази причина Шекспир е търсил различни начини да замени директното споменаване на божествените имена. На първо място, той използва евфемизми: „Небето“, „Природата“. Тези понятия обаче не са абстрактни или пантеистични, защото героите се обръщат към тях в молитвите си, търсят подкрепа или възмездие. Следователно Шекспир не се отклонява от християнското разбиране за личностен, морален и справедлив Бог. Крал Лир се моли след като е бил прогонен от своите дъщери: „О, Небеса, търпение ми дайте!“ (*Крал Лир* 2.4)<sup>30</sup>. Едмънд от *Крал Лир* 1.2 декларира: „Природо, ти си моята богиня – / на твоите закони аз ще служа“. А самият крал Лир нарича „Природата“ – „богиня висша“ (1.4). Друг метод за прикриване библейското име на Бога в Шекспировите творби е използването на имена от гръцката или римската митология: „Зевс“, „Юпитер“, „Юнона“, „Аполон“, „Нептун“ и др. Особено в комедиите, където би било крайно недопустимо да се използва Божието име по никакъв повод, Шекспир си служи с имената на езически божества и митологични същества, които изпълняват там ролята на *dei ex machinis*. Такова предназначение на героите се среща и в древногръцките комедии и трагедии, където гордиевият възел на особено сложна и заплетена ситуация се разплита от внезапно появило се божество, но едва ли може да има съмнение, че Шекспир е намерил художествен израз на библейското насърчение на Бога към Неговите последователи: „Бог е нам прибежище и сила, бърз помощник в беди“ (Пс. 45:1; срв. 2 Петр. 2:9).

Един от най-характерните методи за завоалиране на божественото присъствие в Шекспировите творби е приписването на такива свръхестествени черти, кои-

<sup>27</sup> Kinney, A. "Shakespeare's Comedy of Errors and the Nature of Kinds", *Studies in Philology*, 85/1 (Winter, 1988) 33 (Ibid.).

<sup>28</sup> Kernan, A. *Shakespeare, the King's Playwright* (New Haven: Yale Univ. Press, 1995) xxi (Ibid., 6 f.).

<sup>29</sup> Marx, St., *op. cit.* 9-13.

<sup>30</sup> Всички цитати на български език в Шекспировите творби са по преводите на Валери Петров: Шекспир. Трагедии, т. II. С., Народна култура, 1974; Шекспир. Трагикомедии и романи. С., Народна култура, 1976; Шекспир. Исторически драми, т. I. С., Народна култура, 1980; Шекспир. Комедии, т. II. С., Захарий Стоянов, 1977.

то са характерни за Бога, на хора: мощ, премъдрост, справедливост, милосърдие, самопожертвувателност. От гледна точка на човешките норми за поведение често такива качества и прояви се оказват абсурдни. Крал Лир може да бъде посочен като един прекрасен характер, изпълнен с любов към близките си до такава степен, че сам се отказва от величието на трона, неприкосновеността на кралското достойнство и сигурността на своя живот. Такъв доброволен отказ от величие и достойнство е присъщ само на Богочовека Христос: „Понеже вие трябва да имате същите мисли, каквито е имал Исус Христос, Които, бидейки в образ Божий, не счете за похищение да бъде равен Богу; но понизи Себе Си, като прие образ на раб и се уподоби на човеци; и по вид се оказа като човек, смири себе си, бидейки послушен дори до смърт, и то смърт кръстна“ (Филип. 2:5-8). Човешката неблагоприятност и жестокост в Шекспировата трагедия е ярко изразена в грозната характеристика на Гонерила за нейния баща: „Изкуфял гъртак, / опитващ се да упражнява още / властта, която е раздал!“ (*Крал Лир* 1.3). Новозаветното сведение за враждебното отношение на съвременниците на Исус Христос след Неговата саможертва е: „Доиде у Своите Си и Своите Го не приеха“ (Иоан. 1:11). Шекспир успява да предаде по един смразяващ сърцата начин трагедията на бившия крал Лир, който е осъзнал най-болезнената истина за човек и Бог – пълното изоставяне и оброчане на самота. В омото на страшната буря, придружаван само от шута – „сянката на Лир“, героят проплаква: „Нà, ей ме, един болен, слаб, презрян, / нещастен старец!“ (*Крал Лир* 3.2). Този вопъл на безкрайно страдащ човек звучи като онова „Или, Или, лама савахтани“ на разпнатия Христос, Които простенва в агония, след като е бил изоставен и от самия Бог (вж. Мат. 27:46; Марк. 15:34). С подобна съдба е и Шекспировият герой крал Хенри V от едноименната историческа грама, който е обрисуван като победоносния Яхве от втората библейска книга Изход, но той се разочарова напълно от своите приближени и завършва като самопожертвувателния Христос – изоставен и самотен. Този Шекспиров герой е принуден да признае: „Доскоро милосърдието беше / все още живо в нас, но вий сами / убихте го със своите съвети“ (*Хенри V* 1.2).

Шекспир обрисова и герои, които блестят с ореола на съвършенството като „земни богове“. Такъв герой е миланският княз Просперо от *Бурята* – последната творба на Шекспир, която е пропита с библейски алюзии и паралели.<sup>31</sup> Тази романтична грама черпи теми преди всичко от първата библейска книга Битие и последната книга на Св. Писания – Откровението на Йоан Богослов. Както старозаветния Бог от книгата Битие, Които твори света и унищожава човечеството с потопа, Просперо е съзидател и разрушител. Той наказва сурово бунтовниците в княжеството. Справедливостта обаче изисква не само наказание, но и предвидливост за възстановяването на добри поданици. Бог промисля за установяването на „избран род“, който да изпълнява Неговите закони и наредби и призовава патриарха Авраам от Харанската земя (Бит. 12 гл.). Така Авраам, който заслужено е наречен „бащата на вярата“, поставя началото на една избрана група хора, които прерастват в народ, а векове по-късно разпространяват неговата вяра по цялата земя, преодолявайки етническите, културните и тясно националните различия, за да има основание Па-

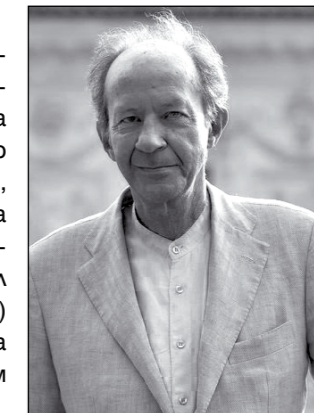
<sup>31</sup> Marx, St., *op. cit.*, 19-39. „Бурята“ е завършена през 1611 г., когато приключва работата по превода на крал Джеймс I.

вел да заяви: „Няма вече юдеин, ни елин; няма роб, ни свободник; няма мъжки пол, ни женски; защото всички вие едно сте в Христа Исуса. Ако пък вие сте Христови, тогава Авраамово семе сте, и по обещание наследници” (Гал. 3:28-9). Княз Просперо се убеждава, че Калибан, подобно на първородния син на Авраам Исмаил, не може да бъде превъзпитан и търси незаслужени права и облаги. Затова Просперо го прогонва на безлюден остров (*Бурята* 1.2). Фантастичният герой Калибан обаче подказва, че в неговия неприятен образ са вплетени чертите на бунтари срещу библейския Бог като Каин и Исаи, които съперничат на библейските герои Авел и Яков, ползващи се с благоволенieto на Бога. Такъв любимец на Просперо става Фердинанд, който заедно с Миранда трябва да реализира плана за създаването на едно ново лоялно поколение: „Във името на своята / надежда да живее мирни дни, / сред здрава челяд, до дълбока старост / в любов като сегашната” (4.1). Само така ще бъде възстановена справедливостта и хармонията. Мечтата на Просперо е да бъде съпричастен на едно обновяване на княжеството – идея, която пронизва цялата Библия от първата до последната книга. Възстановяването на изгубената хармония е постижима за княз Просперо: „Кроежът ми набира вече връх. / Вълшебствата ми действат, духовете / стараят се и Времето върви / с товар олекнал” (5.1). Той ще постигне справедливост, защото е проумял, че „прошката е ценност, / по-рядка от разплатата”, но и по-ефективна. На негова страна са всички добри духове. Когато прошката, справедливостта и хармонията възтържествуват, Просперо няма да има нужда повече от магическите си способности. В тази последна драматична творба Шекспир се фокусира върху оптимистичния завършек на живота, вероятно с желанието да покаже своето удовлетворение от постиженията на богатото си творчество. Но както подчертава Стивън Маркс<sup>32</sup>, влизайки в *Бурята* редица мотиви и теми от цялата Библия, английският драматург обхваща оптимистичния завършек на цялата човешка история в последната библейска книга. Злото е унищожено, виновниците са наказани, покаяните се са простени. Всичко е „ново” – и земята, и небето (Откр. 21:1).

Интересът към сценично представяне на теми и епизоди от Откровението на Йоан Богослов е бил особено силно изразен в религиозните постановки на средновековните шествия, свързани с ритуала *Corpus Christi*. Шекспир е познавал много добре техните сюжети, които представяли сцени от страданията на осъдените от Христос, проклятието над злите духове и Антрихрист, представяни от шутове, и възвеличаването на Бога като възстановен Владетел над света, който е сътворил. Такива мотиви се съдържат в лебедовата песен на Шекспир – *Бурята*. Просперо се изявява в края на драмата като актьорите от средновековните мистерии, които изпълнявали ролята на Бога или Христос зад маската на „Спасителя” (лат. *Salvator*). За да не нарушат правилата за благоговейност към Божието име обаче, в края на постановката тези герои признавали, че са обикновени хора и не могат да се отъждествяват със съвършения Бог. Затова Просперо завършва драмата с монолог, в който изповядва пред публиката: „Без чарове и без магия / сега на себе си самия / съм предоставен и от вас / зависи вече дали аз / затворник ще остана тука, / или ще плавам към сполука... / Виш, милост чакащи от Бога, / не ме съдете с мярка строга!” (*Бурята*, Епилог).

<sup>32</sup> Ibid., 127.

Джорджо Агамбен (роген през 1942 г. в Рим) е сред най-изтъкнатите съвременни философи, които работи в сферата на политическата философия и биополитиката. През 1964 г. играе ролята на апостол Филип във филма на Пиер Паоло Пазолини „Евангелие по Матей”. Участва в семинарите на Мартин Хајдегер (1966–1968), преводач е на трудовете на Валтер Бенямин в Италия. Защищава дисертация върху творчеството на Симон Веил. Преподава в университети в САЩ, Франция и Германия. На българския читател е познат с превода на *Ното Сасер* („Критика и хуманизъм”, 2004) и със своя коментар на *Разходката* на Роберт Валзер („Критика и хуманизъм”, 2014). Предложеният тук текст е приложение към книгата му *Pilato e Gesù*, Roma, Nottetempo, 2013, p. 81-99.



**Джорджо Агамбен**

## ПИЛАТ И ИИСУС

### Глоси

❖ Срещата между временното и вечното приема формата на процес, но на процес, който не приключва с присъда. Исус, чието Царство не е от този свят, приема да се подложи на осъждането на един съдник – Пилат, който отказва да Го осъди. Дебатът – ако изобщо става дума за дебат – трае шест часа, ала накрая съдията не произнася присъда. Той просто Го „предава” на първосвещениците и палачите.

Разказът в Евангелията не остава никакво съмнение, че не е била произнесена присъда.

Матей (27:26), Марк (15:15; 19:16) и Йоан са склонни да говорят само за „предаване”: формулата и в трите случая е идентична – *paredoken*, той Го предаде, той Го отдаде. Глаголът *epikrino*, който се появява в Лука (23:24), никога не се използва в юридически смисъл и означава само, че Пилат „реши да бъде, според както искат те” (*epikrinen genesthai to aitema auton – adiudicavit fieri petitionem eorum*, превежда Вулгатата); и чак по-сетне – „Исуса предаде (*paredoken*) на волята им” (23:25), където волята е тази на първосвещениците, а не тази на Пилат, която не е изразена. Сред старите коментатори само Августин отбелязва странния лаконизъм на формулата „предаде”, която, леко насилвайки текста, той иска да изтъкне, все едно че тя предполага осъждане от страна на Пилат: „Не е казано: „дава им Го и те Го разпнат”, а „за да бъде разпнат” (*ut crucifigetur*), сиреч по силата на осъждане и по властта на префекта. Евангелистът обаче казва, че Той им е бил предаден, за да покаже, че те са въввлечени в престъплението, на което искат да останат чужди: всъщност Пилат не би го сторил, освен, за да „бъде, според както искат те”. Излишно е да се отбелязва, че „биде разпнат” с

нищо не предполага присъда от страна на Пилат и не носи никаква информация за идентичността на отговорните.

Традиционната интерпретация на процеса над Иисус би трябвало тогава да бъде преосмислена. Имало е процес, разбира се, но не пог ритуалната форма на *cognitio extra ordinem*<sup>1</sup> – тоест съдията не е произнесъл присъда и в технически смисъл не е имало никакво осъждане.

Ала какво е процес без присъда? Процесът, припомнят ни юристите, е винаги и само *processus iudicii*, той съвпада с осъждането, с тази *krisis*, в която се разрешава по необходимост. „Осъждането – пише един голям специалист по наказателно право – не е външна цел на процеса, защото процесът не е нищо друго освен формулирането и произнасянето на присъда.” Един процес без присъда е следователно противоречие в термините. Ето защо модерните наказателни кодекси, изхождайки от член 4 на Наполеоновия кодекс – „Съдия, който отказва да съди по претекста за неяснота или недостатъчност на закона би могъл да бъде преследван като виновен заради отказ от правосъдие” – вменяват на съдията задължението да произнесе присъда.

❖ Процесът над Иисус обаче не е точно процес, а нещо, което трябва да бъде дефинирано и на което едва ли ще съумеем да намерим име. Ние сме в същото объркване и по отношение на разпването. Ако не може да има процес без присъда, още по-малко пък би могло да има наказание без присъда (*nulla poena sine iudicio*). Аргументът на Данте в *За монархията (De monarchia)* – че е било необходимо Христос да се подложи на отсъждането на Пилат, защото иначе, без присъдата на легитимен съдия, Неговото наказание не би било наказание, а само престъпление – тук изобщо не издържа. Ако хипотезата на Пасколи, който разпознава Пилат в стиха: „онзи между тях познах, кой поглот тежкото остави бреме”<sup>2</sup>, е коректна, това означава, че в *Божествена комедия* Данте е сменил мнението си за процеса над Иисус, което звучи правдоподобно (според мнозина изследователи *За монархията* е била писана много години преди *Божествена комедия*). Пилат е отказал поради страхливост или някаква друга причина да произнесе присъда и следователно разпването, макар и предвидено от закона за престъпление срещу владетеля, технически не се явява наказание. В процедурата на римското право *condemnatio* е тази част от формулата, в която въз основа на заключенията на процеса – *si paret condemnato, si non paret, absolvito*<sup>3</sup> – се дава на съдията правото да осъди или оправдае, но самият термин е синоним на *damnatio*, на наказателно осъждане. Тук обаче „нищо не се е оказало”, нищо не е констатирано: така един процес без съдия бива последван от най-тежкото наказание без осъждане.

И все пак е имало „предаване”, текстът ясно сочи, че наказанието е изискано от евреите, докато в Матей се казва, че римските войници са изпълнили нака-

<sup>1</sup> В римското право – извънредна процедура, позволяваща на висши представители на властта като прокуратора Пилат да решават някои съдебни дела. Б. пр.

<sup>2</sup> Данте Алигиери, *Ад*, песен III, 60, превод Константин Величков. Б. пр.

<sup>3</sup> „Ако се окаже, осъди, ако не се окаже – оправдай” (лат.). Б. пр.

занието (*войниците управителеви* – Мат. 27:27 – възможно, по волята на стареите; показателно е, че у Лука изобщо не се споменават войниците). Така че е имало подобие на процес, но онова, което следва, се представя като изпълнение на *capitis damnatio*, на най-висшето наказание.

Ето защо твърдението на Паскал, че Иисус е пожелал да бъде убит пог формата на правосъдие, защото това е най-отвратителната смърт, тук се опровергава. Най-отвратителното е, че това е смърт след процес, но без присъда. Тъкмо тази смърт Иисус избира. Също толкова отвратителна е и смъртта, която застига героя на *Процесът* на Кафка – книга, която не е без връзка с разказа на Евангелията: тук също така най-висшето наказание не е резултат от осъждане и докато ножът на палача се забива надълбоко в сърцето на Йозеф К., на него му се струва, „като че ли този позор щеше да го надживее”<sup>4</sup>.

❖ Че е имало процес, но не и присъда, е всъщност най-жестокото възражение, което може да се отправя към правото, ако е вярно, че правото, в крайна сметка, е процес, а пък той по своята същност е присъда. Онзи, който е дошъл да изпълни закона, Онзи, който е бил пратен не да съди, а да спасява, е трябвало да се подложи на процес без присъда.

Възможно е Павел, докато е разработвал критиката си на закона в Послание до Римляните, да се е запознал с разкази за процеса над Иисус, които след това са били събрани в Евангелията. На неговата безспорна теза – човек се оправдава с вярата, без делата по закона<sup>5</sup>, съответства фактът, че Иисус в действителност не е могъл да бъде съден. Както законът не може да оправдава, така и не може да съди. Нещо, което Иисус ясно заявява в Иоан. (3:18-19): „Който вярва в Него, не бива съден (*ou krinetai*), а който не вярва, е вече осъден (*ede keurita*) [...] Осъждането пък е поради това, че светлината гоиде на света, но човеците обикнаха повече мрака, нежели светлината, понеже делата им бяха лоши”. Осъждането не би могло да бъде произнесено, защото вече се е извършило. *Aute de estin he krisis*: в очите на Христос *такова е осъждането*. Процесът над Иисус – всички подобни процеси – започват тогава, когато осъждането вече е факт. Съдията може само да предаде обвиняемия на палача, не може да го съди.

❖ През 1968 г. Салваторе Сата публикува едно есе, „Тайството на процеса”<sup>6</sup>, което представлява може би най-задълбоченият размисъл, който един юрист някога е извършил в тази връзка. Напълно погрешно според него е да твърдим, че процесът има за цел изпълняването на закона, справедливостта и истината: ако е така, не проумяваме *силата на самото отсъждане*, присъщо за някоя присъда, независимо дали тя е справедлива или несправедлива. Ако искаме да зададем цел на процеса, то осъждането, *res iudicata*, чрез което присъдата погменя истината и справедливостта, е крайната цел на процеса. Ала осъждането, както вече видяхме, не е цел, външна на процеса: то съвпада изцяло с неговото протичане,

<sup>4</sup> Франц Кафка, *Процесът*, София, НК, 1980, превод Димитър Стоевски. Б. пр.

<sup>5</sup> Срв. Рим. 3:28.

<sup>6</sup> Salvatore Satta, *Il mistero del processo*, Adelphi, Milano, 1994.

което в някакъв смисъл е акт без цел. Такова според Сата е „тайнството“ на процеса, което е самото тайнство на живота, напредващ и разгръщащ се без цел и без отгъх, докато не спре в даден момент, подлагайки се на осъждане. „Същност това временно спиране е тъкмо осъждането: акт, който, противно на икономията на живота, която е изцяло движение, воля и действие, е антихуманен, безчовечен акт, или ако бъде разгледан в същността си, наистина е акт без цел. Хората са имали интуиция за божествената природа на този акт без цел и са му поверили цялото човешко съществуване. Нещо повече, те са изградени цялото си съществуване около този уникален акт. Според нашия *Символ на вярата*, когато животът свърши, когато действието приключи, ще гоиде Христос, но не за да наказва или въздава, а за да съди: *qui venturus est iudicare vivos et mortuos* („да съди живи и мъртви“).<sup>7</sup>

Процесът над Иисус поставя под въпрос самата концепция за осъждането. В него тайнството на осъждането и тайнството на живота се докосват в една точка, за да се разделят по-сетне завинаги.

❖ Отначало гумата „тайнство“ не е означавала „тайна и неизказана доктрина“, а „свещена грама“. Елевзинската мистерия е драматично действие, един вид пантомима, съпроводена от песни и формулировки, които представят историята на отвличането на Кора, на нейното слизане в ада и завръщането ѝ на земята през пролетта. Присъствалите на нея са усещали, че така човешкият опит бива движан от божествената намеса и че самият живот поради този факт е тайнство.

Процесът, извършен от Пилат в преторията на Йерусалим, в този смисъл е тайнство. И все пак божественото и човешкото, временното и вечното, които се срещат тук, не се припокриват, както в Елевзин, а си остават изцяло разделени. Откъдето и неспокойните колебания на Пилат, и безучастната лекота на Иисус. Чак до края осъждане и спасение си остават чужди и несъобщими. Остава драмата, почти театрално действие с неговите „вътрешни“ и „външни“ сцени, с трескавите и накъсани диалози, с неговите жестоки отговори и забързване към смъртен изход, който си остава нерешим. Тук няма никаква Архимедова точка извън живота, която би позволила процесът да спре. Може би поради тази причина гревните са наричали *actio* или *causa* нещо, което означава постоянна и неизменна еволюция, непрекъснато развитие (*processu morbi* обозначава хода на болестта). Доколкото осъждането не съвпада с неизменния ход на процеса и доколкото не процесът прераста в осъждане, а напротив – осъждането прераста в процес.

❖ Защо най-решаващото събитие във всеобщата история – Страстите Христови и изкуплението на човечеството – е трябвало да мине под формата на процес? Защо Иисус е трябвало да уреди сметките си със закона и да се съизмерва с Пилат – викария на Цезар – в единоборство, в което Той сякаш никога не стига до края? Данте се е опитал да отговори недвусмислено на

<sup>7</sup> Satta, p. 25.

този въпрос в *За монархията*, въпреки че на първо място за него е била важна легитимацията на Римската империя. Той тълкува прочутия стих от Лука (2:1) за преброяването при раждането на Иисус („През ония дни излезе от кесаря Август заповед – да се направи преброяване по цялата земя“) като признаване на факта, че юрисдикцията на Рим над света съответства на божественото решение (*de divino iudicio prevaluit – De mon. II, VIII*). Христос, аргументира се той, е съзволител да се роди и да се преброи по заповедта на Август, съзволител е да се роди от Дева Мария в дните, когато е било обнародвано преброяването по заповед на римската власт, за да може при това преброяване на целия човешки род Синът Божи, станал човек, да бъде преброен като човек (*homo conscriberetur*) [...] А може би най-редно би било да се смята, че тази заповед е била издадена от Цезар по Божие произволение (*divinitus*), за да може Този, който е бил очакван от векове от човеците, Сам да се впише сред смъртните“ (*De mon. II, XI*). Данте подхваща тук идеята за паралелизъм между универсалността на Римската империя и възплъщението на Единия Бог, преброяването на Август и раждането на Иисус, идея, вече разглеждана от Евсевий, Йоан Златоуст, Иероним и Амвросий, която намира най-ясен израз в историческото съчинение на Орозий.

И все пак, ако Пилат не е произнесъл легитимно осъждане, то срещата между викария на Цезар и Иисус, между човешкия и божествения закон, между земния и небесния град губи основанието си за съществуване и се превръща в загадка. Така едновременно се заличава възможността за християнска политическа теология и теологическото оправдание на профанната власт. Юридическият порядък не се вписва ясно в порядъка на спасението. Пилат чрез своето нерешение – както у Валтер Бенямин бароковият суверен е неспособен да реши – завинаги разделя двата порядъка или най-малкото прави неразгадаема тяхната връзка. Така човечеството е обречено на неспирна *krisis* – неспирна, защото никога не ще може да бъде „решена“ веднъж завинаги.

❖ Неразрешимият характер на срещата между двата свята и между Пилат и Иисус намира израз в две ключови идеи на модерността: че историята е „процес“ и че този процес, щом не приключва с осъждане, е в състояние на перманентна криза. В този смисъл процесът над Иисус е алегория на нашето време, което, подобно на всяка значима историческа епоха, би трябвало да приема есхатологичната форма на *novissima dies* (новия ден), но е лишено от нея чрез тихомълком заличения догмат за Страшния съд, за който Църквата вече не иска да говори. Така в медицинската традиция, както и в богословската традиция, госта смесени в модерния смисъл на гумата, терминът *krisis* е неразлъчен от обвързаността си с един определен момент на времето: „решаващите дни“ (*krisimoi hemerai, dies decretorii*), когато лекарят „отсъжда“ дали болният ще оцелее, и със „свършека на времената“, когато трябва да бъде съден. „Осъждането, пише св. Тома от Аквино, засяга промеждутъка, онова, чрез което нещата стигат до своя край“ (*S. th., Suppl. q. 88, art.1*); „Не може да се съди за нещо, изложено на погубел, преди неговото изтичане [...] ето защо е необходимо окончателното осъждане да настъпи в последния ден, тогава, когато може напълно и открито да се реши онова, което се отнася до всеки човек“ (*ibid., III, q. LIX, art.5*).

Подобно на травмата в психоанализата, кризата, изтръгната от страховитото си място, се явява под патологичната си форма във всяка област и във всеки момент. Тя се отделя от „решаващия ден“ и се превръща в постоянно условие. Следователно способността да решаваме веднъж завинаги изчезва, а неспирното решаване не разрешава да се говори за нищо. Или пък, както се е случило с Пилат, тя ненадейно се обръща в катастрофа. Нерешеният – Пилат – не прави друго, освен да решава, а решеният – Исус – не взема решение.

Превод от италиански: Тони Николов



Симеон (Кутсас) понастоящем е митрополит на Неа Смирни. Автор е на повече от 10 монографии, посветени на различни аспекти на църковния живот, между които *Църковният пост* (2006) (откъс от която публикуваме тук), *Плачът на Адам* (2009), *Духовният отец* (2000) г. и др. Защитава докторска дисертация по патрология в университета в Страсбург, посветена на преп. Калист Ангеликуд и издадена на френски език, *Callistos Angelicoudès*.

**Архимандрит Симеон (Кутсас)**

## ПОСТЪТ МЕЖДУ ВЧЕРА И ДНЕС

Никой не може да посочи сериозен аргумент против факта, че постът заема изключително място в църковното учение и благочестие. Но заедно с това не бива да си затваряме очите за положението, в което се намира днес тази църковна практика, за мястото, което постът заема в живота на съвременните вярващи, и за произтичащите оттук проблеми както за пастирите и богословите, така и за много от обикновените миряни.

Трудностите, които изпитват много вярващи, и богословските дискусии върху тези проблеми засягат целесъобразността и преди всичко възможността за спазването на поста в наши дни във вида и времевите рамки, които са се оформили през многовековното християнско предание. В този текст ще се опитаме да опишем и разгледаме колкото е възможно по-просто и разбираемо стоящите пред мнозина съвременни християни проблеми.

Ако днес постът е предмет на разногласия и многобройни дискусии, то това според нас произтича от незнанието и изкривеното възприемане за неговата същност.

Преди всичко като духовно явление и църковна практика постът не е нещо самодостатъчно. Можем да го разгледаме само в контекста на целия църковен живот. И той има смисъл само тогава, когато е свързан с всички други прояви на

християнския живот, към които християнинът се опитва да бъде причастен. Ако по някаква, каквато и да е, причина постът загуби своята връзка с църковния живот и престане да разкрива дълбокия смисъл, който му е даден от Евангелието и църковното Предание, то той се превръща във формалност; формалност, която гнес много от християните на могат да разберат, ценност, която те не могат да проумеят и поради това не се и опитват да изпълнят.

Откъсването на съвременните християни от техните църковни корени, секуларизацията в мисленето и живота, а поради това и егостичният подход дори към вярата, представляват сами по себе си значителна пречка за правилното разбиране на духа на Църквата и значението на нейните различни постановления. Някога хората живеели в Църквата; Църквата е вдъхновявала и формирала техния начин на живот. Днес мнозина живеят извън Църквата. Вдъхновява ги друг дух, който е чужд на Църквата, и техният начин на живот се формира извън нея, независимо от християнските им убеждения. Всичко това не позволява постът да заеме подобаващо място в нашия съвременен живот като християни.

Какво може да се направи? От само себе си се разбира, че въпросът за поста също може да се разглежда в общия контекст на съвременната пастирска проблематика, засягаща възраждането на живота в Христа и въцърковяването на съвременния човек. Но що се отнася до поста, то тук трябва особено усилие от страна на църковните пастори – в областта на проповедта и катехизацията – за да се помогне на църковния народ да разбере дълбокия смисъл, ценност и правилна форма на поста. Днес тези усилия могат да бъдат много облекчени поради подчертания интерес към здравословното хранене и личното здраве, но също така и от изводите на съвременната диетология.

В тази насока трябва да работят и онези живи членове на Църквата, които се стараят да спазват правилата на поста. И те също трябва да получават вдъхновение от правилното възприемане на поста. Не е добре да се лишава постът от неговото изключително дълбоко духовно съдържание. И не е достатъчно просто да бъдат спазвани тези или онези предписания на устава, засягащи въздържанието от храни. Ако Бог осъжда поста на израилтяните, превърнал се във форма без съдържание (вж. Ис. 1:13 – 20), много повече е достоен за осъждане постът на християните, когато той губи своя духовен смисъл и се превръща във въпрос за промяна на диетата и на кулинарното изкуство.

Постът е предмет на богословски интерес и на пастирите на Църквата. Най-ярка проява на тези обсъждания е предложението за *привеждане на църковните правила за поста в съответствие с изискванията на съвременната епоха*. Първоначално това предложение бе направено на Първото всеправославно съвещание (о. Родос, 1961 г.) и беше включено в списъка на темите за подготовка на Великия събор на Православната църква. След това въпросът е обсъждан на Междуправославната комисия, занимаваща се с подготовка на темите за Великия събор. Членовете на комисията обясняват, че предложените нововъведения са били мотивирани от снизхождението към съвременните християни поради днешните условия на живот и се изразявали основно в намаляване продължител-

ността на постите и тяхната строгост, като се разрешава риба и растително масло през по-голямата част от постните дни.

Тук няма да се спираме подробно и да правим анализ на предложенията, разработени от Междуправославната комисия. Но все пак сме длъжни да споменем някои неща, които църковният народ трябва да знае.

Никой няма да започне да оспорва значимостта на установения от Църквата пост. Това е едно от най-древните неща, установени в Църквата. Постът е дълбоко вкоренен в Св. писание и в църковното предание. Постът изразява дълбокия дух на Евангелието и се явява проява на подвижническия характер на християнския начин на живот. Без пост няма подвиг. А без подвиг не може да се достигне спасението. Следователно не може да има каквито и да е аргументи против необходимостта от пост в християнския живот. Това се подграбига от само себе си и не е нужно да го доказваме.

Въпросът, който и преди е тревожел Църквата и който предизвиква спорове и днес, засяга продължителността и начина на постене. От време на време Църквата е приемала определени решения и е нормирала едни или други страни на въпроса за поста. Нещо повече, истината е, че в църковната практика е възтържествувала свободата, а не еднообразието. А на такъв въпрос, който непосредствено е свързан с личните възможности, ревността, духовната зрялост и здравословното състояние на вярващите, много по-добре подхожда свободата, отколкото ултимативното еднообразие.

Именно това премъдро потвърждава и св. Касиан Римлянин: „Що се отнася до начина на въздържане от храна или постничеството, не може да бъде постановено еднакво за всички правило, защото не всички тела имат еднаква здравина, тази добродетел се придобива не само със силата на душата, но трябва да е съразмерна и със силата на тялото”.

И така, нека не ни плаши разнообразието в църковния живот. И нека не се опитваме да подчиним всички на безусловното правило за възможно най-пълно еднообразие.

С темата е свързан и въпросът за каноничността и древността на някои църковни пости. Какво имам предвид? Имам предвид факта, че почти всички пости, с изключение на поста в сряда, петък и Великата Четиредесетница, са били установени не в апостолския или след апостолския период, но в много по-късно време и са били приети постепенно и мълчаливо. Тоест, докато за поста в сряда и петък, както и за Великата Четиредесетница са се произнесли вселенски и поместни събори на Църквата, нито един събор не говори за другите пости. Също така намиращите се в трудовете на св. отци и учители на Църквата сведения, данните от различните манастирски устави и църковната практика се отличават с голямо разнообразие по отношение на времетраенето и вида на тези пости. Ето защо и преди, и днес в недрата на Църквата възникват дискусии; дискусии и спорове, които понякога стигат дори до опит да се оспори църковната каноничност на тези пости.

Ние считаме, че правилният подход по този въпрос се крие в отговора, даден от Патриаршеския събор в Константинопол в началото на втората половина на XII век при император Мануил Комнин (1143–1180) и под председателството на патриарх Лука Хрисоверг (1156–1169). Това е единственото „официално“ църковно решение, което отговаря на въпроса нужно ли е да се спазва постът за Успението на Пресвета Богородица, „*който подобава да се върши в август*“ и в същото време засяга въпроса за каноничността на постите, за които изначалното църковно предание мълчи.

В този „отговор“ на патриарха и участващите в Събора архиереи се казва категорично, че този пост трябва да се спазва. Но понеже някои прогължавали да се съмняват, „тъй като не се казва никъде за определен брой дни на този пост“, патриарх Лука решил, че ако писменото предание не определя прогължителността на този пост (за Успение Богородично), както и на дните за пост преди Рождество Христово, то „*тогава сме принудени да следваме неписаното църковно предание*“, като постим от 1 август и от 14 ноември.

Този „отговор“ на патриарх Лука задава основния критерий, с помощта на който можем вярно да разрешаваме различни въпроси от църковния живот и, разбира се, тези, които са свързани с поста: там, където писменото предание мълчи, следваме неписаното църковно предание, изразявано от многовековната църковна практика и богатство на живота в Христовото църковно тяло, вдъхновявано и ръководено от Светия Дух.

Изразът, който използва Междуправославната комисия – „според изискванията на съвременната епоха“, говори за предлагани нововъведения, както вече бе отбелязано. Църквата, която е внесла ред в така наречените „второстепенни“ аспекти на поста, може и да ги измени. Но каквито и да бъдат тези промени, внасяни от Църквата, те трябва да бъдат насочени към духовната полза и възрастване на верните. И в същото време възниква въпросът обосновани ли са от църковна гледна точка аргументи, които се привеждат днес в полза на преработването на правилата за постите? Не създават ли впечатление за противоречие с Преданието и не спомагат ли за секуларизацията на Църквата?

Според нашето скромно мнение тук трябва да бъдем особено внимателни: допускането на каквато и да е преработка на установеното от Църквата за постите не бива да се прави просто заради това, че в съвременното общество вярващите не спазват всички правила за поста, тъй като по този начин ние оправдаваме и узаконяваме нарушението на църковните правила. И струва ни се, че предлаганите изменения съвсем не служат за духовно възрастване на верните; по-скоро те изразяват приспособяването на Църквата към духа на този свят.

Разбира се, фактът, че самите членове на Църквата масово потъпкват това, което тя е установила по отношение на постите, не е повод за радост. И трябва внимателно да се изследват причините, довели до това състояние – още от пръв поглед се вижда, че те са много дълбоки и съществени. Но няма може да се съгласим с тезата, че решението на проблема – тоест за недооценяването

на поста и нарушаването на свързаните с него правила – може да стане чрез преразглеждане на самите правила в посока те да станат по-снизходителни? Лично ние се съмняваме дълбоко в това.

Освен това ние вярваме, че свободата, която винаги е царувала в Църквата по отношение на въпросите за поста, позволява на Поместните църкви да регулират решенията на своя епископат по възможно най-човеколюбив начин, като вземат под внимание новите условия за живот или различните климатични условия за тези места, където православие току що е покълнало.

Необходимо е в същото време да пазим като зеницата на окото си и при никакви обстоятелства да не изменяме духа на живота в Христа и подвижническия характер на православния живот, чийто израз е постническия погвиг, като стремим се християните да се очистят от страстите и да се освободят в Христа от игото на греха. *Защото царството Божие не е ястие и питие, а правда и мир и радост в Светаго Духа* (Рим. 14:17). А Църквата, като преобразява тези думи от Писанието в стихове в Пета неделя на Великия пост, пояснява своя свещен опит: „*Царството Божие – не е храна и питие, а праведност и въздържание със святост*“ (*Нестъ Царство Божие пища и питие, но правда и въздържание со святостико*).

Прилагането на *икономия* за прогължителността и начина на пост за онези християни, които имат особена причина преди всичко от здравословен характер, може да бъде решено от духовник. Богобоязливият, разсъдителен и човеколюбив духовник може и трябва да познава общото духовно състояние на своето духовно чедо и с човеколюбие да определи и срока, и начина на постене за този човек. По този начин не само се взема под внимание човешката немощ на конкретния християнин, но и начинът му на постене се поставя в контекста на целия му духовен живот. Ясно е, колко голямо значение има това както за запазването на духовния характер на поста, така и за израстването на вярващия в Христа.

Като разсъждаваме за мястото на поста в наши дни, не може да оставим без внимание още някои реалности на съвременния живот, които правят църковните определения за поста особено актуални.

Днес мнозина говорят за опасността от изчерпване ресурсите на планетата поради неразумното изразходване на природните богатства и блага. Всички се притесняваме от замърсяването на околната среда и заплахата от разрушаване на екосистемата, в която живеем. Основната причина за тези проблеми е завладялата ни потребителска мания, увлечение по безумното използване на ресурсите. Ние можем да предотвратим тази опасност само ако си спомним за духа на умереност и простота в ползването на материалните блага, заповядано ни в Евангелието на Иисус Христос, и ако го направим основа на нашия начин на живот.

Към това може да прибавим и различните опасности, които застрашават здравето на модерния човек – сърдечно-съдови заболявания, инфаркти, инсулти, рак,



захарен диабет, хипертония, атеросклероза и др., поради затлъстяването и прекалената употреба на месо, яйца, млечни продукти и сладкиши. Тези изпитания ни напомнят колко премъдро са разсъдили нашите Отци за храненето по време на поста, за скромността на трапезата в тези дни. Те ни убеждават, че постът е полезен и има благ плод не само за нашия християнски живот, но и за запазването на нашето здраве.

Превод от гръцки: Златина Иванова



Деян Кюранов е политолог. Доктор по философия, завършил Софийския университет „Св. Климент Охридски“. Програмен директор в Центъра за либерални стратегии (ЦЛС).

**Деян Кюранов**

## БОРИС ЗАЙЦЕВ: ПЪРВИ ВПЕЧАТЛЕНИЯ

*... че в някаква светла страна съм  
на Бога най-светлия син*

Димчо Дебелянов – „На злото...“, 1914.

### Непознат

Предстои първата поява на Борис Зайцев на български.<sup>1</sup> Преобладаващата реакция дори от хора, повече или по-малко живеещи с руската култура, е – „Непознат!“. Той бе непознат и за мен, когато преди две години ми беше представен задочно и донякъде случайно; станях негов читател, почитател и преводач. Пътищата на прочелия към написалия са неизповедими. Тук споделям моя: да казвам, че правя друго, би било лъжа.

Знам защо не познавах доскоро Зайцев: защото навремето, когато имах време, нарочно не се интересувах от произведенията на руската емиграция. От определен момент мен ме интересуваше не изобщо руската, а специфично съветската литература. Търсех отговор на въпроса „Как да живее и как да не живее при реалния социализъм?“ – а тук помагаше изключително съветската и другата соцлитература. По тази ограничаваща логика дори престанах да чета нещата на Солженицин, писани в изгнание; зачетох ги чак след 1989 година. В резултат,

<sup>1</sup> Зайцев, Борис. *Капки от Русия*. Комунистас, С. 2016. Превод Деян Кюранов.

познавайки доста добре второстепенни, дори третостепенни съветски автори, не знаех практически нищо от и за духовните водачи на емиграцията.



Борис Зайцев

Бях обаче озадачен, когато прочетох, че Зайцев е слабо познат и в родината си, дори в наши дни. Трофим Прокопов, съставителят на *Светата Рус* – т. 7 от неговото най-пълно – и още незавършило – издание в Русия<sup>2</sup>, се пита направо: „... защо не знаем за него почти нищо?“ – той бил познат само в тесен кръг от професионалисти и книголюбци. А е публикувал от двайсетгодишен, в началото на века, и после в емиграция от 1922 до смъртта си през 1972 г., на 90. Създадената от този човек книжнина е огромна – съставителят уточнява, че „целият Зайцев“ – това били „около 700 (!) заглавия на творби от различни жанрове – романи, повести, разкази, пиеси, есета, белетризирани биографии, мемоарни очерци, статии...“ – и само част от тях били включени в излезлите 70 на брой негови книги. Бързам да добавя – и пътеписи, защото в българското томче освен биографиите на Тургенев и Чехов влизат и пътеписите *Атон* и *Валаам* от посещенията на Зайцев в тези монашески обители между двете войни.

Но съставителят Прокопов, давайки ни изобилна информация и за Зайцев, и за контекста на работата му, така и не отговаря на своя откриващ въпрос: защо Зайцев не е известен в днешна Русия. Кое то за нас би било част от отговора защо е непознат и в България. Да започнем от повърхностното, но може би вярно предположение, че Зайцев не е известен днес в Русия, защото никога не е бил известен на Запад – и да го доказваме, примерно, чрез контраст със случая Набоков. А следващият въпрос – защо ли пък не е известен на Запад – ни отправя към огромната тема за мястото на руската емиграция в световната и руската култура. Затова се връщам към моята ограничена тема: запознаване със Зайцев през превода му на български. Ще започна с един пример.

„Зайцев“ идва към нас като сведения за неговото поведение и неговото *писане*. Това е специфично негова дума, която аз избрах да оставя в превода без изменение – защото и на двата езика, в двете православни култури тази дума е еднакво рискова, предизвикателна до неуместност. Нали ако просто потърсим дума, чрез която да въведем липсващото в руския и българския понятие за цялостно творчество на един писател, за *oeuvre* – можем да намерим много решения, които няма

<sup>2</sup> Зайцев, Б. *Собрание сочинений*. Комплект в 11 тт. Русская книга, М. 1999. По-долу, за по-кратко – ще го бележа само като *Собрание*.

да събудят християнския цензор в нас: „Този какво, с-равнява писаното от някакъв писател – с Писанието??“. Но да добавим контекста на този поведенчески акт: половин век в емиграция Зайцев е един от стълбовете на руското православие в Париж и Америка – убеждава, намира пари, организира; най-сетне – години наред участва доброволно в група, която дава нов академичен руски превод на Евангелието. Противоречие? Значи Зайцев е човек с противоречия в поведението? Ето го – християнин, пък сякаш всуе си служи с една „свещена“ дума?

Нещо повече: ако, подтикнати от този случай, решим да търсим противоречия в живота на Зайцев – веднага ще ги намерим. Например Зайцев и Бунин са много близки – повече от 20 години; жените им също. Но след войната съветското посолство в Париж започва кампания за сближаване с творците от емиграцията – и Бунин приема: те ще го издадат в Съветския съюз, той ще говори добре за тях на Запад. В този момент Зайцев къса всякакви връзки с него. Когато Бунин е вече безнадежно болен и жената на Зайцев всеки ден е у Бунини да помага – Зайцев не отива да се простят. Вижда го отново – на погребението. И това е православният християнин Зайцев, казваме си ние недоумяващо. Или – в дългогодишния публичен спор сред емигрантските литератори за емигрантската литература Зайцев неизменно я защитава. Макар че самият той е първокласен стилист и литературен критик и неведнъж конкретно е критикувал емигрантски творби. Нима по нелитературни причини – в случая „политически“ – Зайцев не казва онова, което знае, че е истина? Или пък – досежно по-широката тема за смислеността на руската емиграция изобщо: Зайцев е формиран като типичен руски „западник“, но в спора за емиграцията разпалено защитава нейната „мисия“<sup>3</sup> – и тя била да предаде на света „мисията на Русия“, която в крайна сметка е „Руският Бог“. Тук западникът Зайцев застава едва ли не на позициите на Победоносцев!? Това ли не е противоречие?

Добре, но ако решим да проверим исторически тази наша логика на противоречията, в противоречия ще изпадне и самите ние. Защото преди ние да се опитваме да преценяваме поведението на Борис Зайцев, то е било хилядократно претегляно и преценявано от неговите съ-емигранти. А репутацията на Зайцев сред тях е такава, че може да бъде обобщена по точно обратния начин: „човек без противоречия“. Истински руски моралист от XIX век: човек, който гледа света, намисля си идеи как да живее и после живее според идеите си (каквото и да му струва това, добавям изрично заради XXI век; в XIX това се е подразбирало). Емиграцията отлично знае, че при такава честна нагласа фактът, че Зайцев е живял дълго и плодотворно, е по-скоро трудно обяснима случайност, великолепен късмет. Защото мнозина руски интелектуалци от неговото поколение или са оцелели с цената на разнообразни самоотричания и компромиси, или безкомпромисно са загинали. Други просто в даден момент грешат в преценките си – примерно, под някаква форма приемат фашизма (Мережковски, Илин) – или съветската власт (споменатият случай с Бунин). А за Зайцев се знае, че е човек, който не прави нито компромиси, нито грешки.

<sup>3</sup> Крилата е емигрантската фраза, приписвана на различни хора – примерно, на поетесата Нина Берберова, спътницата на Ходасевич: „Мы не изгнанники – мы посланники!“. Цяло емигрантско поколение по-късно Юз Алешковски ще се „съгласи“ – но със зековската си ирония: „... мы не в изгнаныи – мы в посланыи на хуй!“. А Зайцев трябва да се е поусмихнал, оценил е развитието на темата – и е напомнил своя вариант: „Ние сме капки от Русия“ (Вж. Наталия Зайцева-Сологуб, *Я вспоминаю... В: Собрание*, т. 4. с 21.)

Така опитът ми да оценя поведението на този писател и това да ме ориентира при оценяване на неговото *писане* не доведе до нищо, което да ми помогне за превода. Защото да се питам съвременниците на Зайцев ли неправилно го преценяват, аз ли днес неправилно мисля – са важни въпроси, но водят все към теорията и все по-далече от началния практически проблем: как да превеждам Зайцев на български. Зер за ориентация в халтавината между двата езика и двете култури винаги трябва да имаш нещо пътеводно – примерно, към „по-класична“ или „по-модерна“ лексика, към по-уравновесена или неравна фразировка и ритъм... Но след като опитът ми да разбера Зайцев „чрез поведението му“, беше осуетен, не ми помогнаха и чисто литературните твърдения за писанието му. Примерно, че бил „писател от Сребърния век“ – биографично точно, но в творчеството му аз намерих много малко руски символизиъм. От друга страна, имаше очевидно влияние от Чехов (плюс навее още от Тургенев) – но не подражателство, а по-скоро търсене на някакъв „пост-чеховски“ стил... Но на такива съображения превод не се основава.

Тогава наново се върнах към „материала“ и си загадох един въпрос, който ми даде възможността и да видя Зайцев като непротиворечив, и да си определя преводаческата стратегия. Но тъй като читателят има основание да знае много повече за един автор, отколкото една преводаческа стратегия, ще дам по-голяма информация и илюстрация една негова лапидарна литературна автобиография, писана през 1942 година, когато той е вече окончателно оформен като стил и светоглед. Що се отнася до литературните оценки на творчеството му, те са работа на литератураторите и нямат място тук.<sup>4</sup>

И така, въпросът е:

### Защо Зайцев не е писал за Революцията?<sup>5</sup>

Всеки писател може да пише и да не пише за каквото си иска. И естествено, заплаща тази свобода с отговорност пред себе си и другите. Зайцев е интелегент, хуманист в духа на руския XIX век, а това значи радикален хуманизъм. В политически план „като всички“ (т.е. всички от малкия кръг хора, в който се развива) той е либерал-западник, следователно иска в Русия да настъпят промени в духа на западния демократизъм. Така че няма как „да не е забелязал“ писателски Революцията (бидейки съсредоточен, примерно, в „изкуство за изкуството“ и подобни „по-важни“ неща). За личната му съдба да не говорим: Революцията го

<sup>4</sup> Примерно, Дмитрий Биков, очевидно обиден на Зайцев заради лошото му мнение за Горки (Зайцев пише лоши работи за Максим Горки например в Чехов), изръсва в апологетичната си книга *Был ли Горький* фразата, че Зайцев бил „писател със съвсем неголям талант“. Но самият Биков е писател (за мен най-интересният в Русия днес), така че да оставим писателите да си мерят талантите и да гледаме как си служат с тях.

<sup>5</sup> С тази дума с главна буква ще бележа тук масовото въоръжено насилие в руската държава с условни времеви граници февруари 1917 – януари 1924 г. Така видяна, Революцията /В ЗАДАДЕНОТО ТУК СПЕЦИФИЧНО РАЗБИРАНЕ/ Руската включва т.нар. Февруарска и Октомврийска революции (1917), Гражданската война между руснаци (1918–1923), войната на болшевиките с интервентите (1918–1922), войната с Полша (1919–1921) и Средноазиатската война (1919–1924), като приемам неуспешния опит за превземане на Хива от страна на т.нар. „басмачи“ – местните въстаници против болшевиките – за край на тази причинно-следствена секвенция.

осъжда на ненавистно изгнание и не го убива в поредица случайности<sup>6</sup>; гвама души от семейството му стават жертва.

Можем да съобразим: цялата литературна емиграция не е написала за Революцията – но това само засилва релевантността на питането. Революцията избива и преследва тези хора и подобните им систематично. Емигранти са най-известните руски писатели – Бунин (впоследствие нобелист), Куприн, Мережковски, Аверченко, Сологуб, Набоков...<sup>7</sup> За разлика от писателите в Русия на Запад те имат свобода, имат личното си преживяване, а и всеки ден са с бивши бели офицери, които сигурно са имали какво да разкажат, а някои просто са си търсели слушатели с терапевтична цел.<sup>8</sup> Но факт е, че белетристичните описания на Революцията идват от Русия – както проболшевишките<sup>9</sup>, така и не-, и антиболшевишките.<sup>10</sup>

Това неписане на руската емиграция до голяма степен може да обясни и защо Западът не се интересува особено от нея. През XIX век Толстой, Достоевски, Чехов поставят *въпросите*, Западът не разбира защо тъкмо *тези* въпроси – но му е безумно интересно да чете за тях и да мисли за себе си.<sup>11</sup> Идва Революцията и всички са объркани – Революцията ли беше руският отговор на тези въпроси? Кои друг може да обясни това по-добре от руската емиграция? Тя немее.

Нещо повече. На руската съвест и до днес ù предстои да се оправя с три травматични общи преживявания: Революцията, Войната и ГУЛАГ.<sup>12</sup> През XIX век в руската култура бива открита формата, в която подобни травми се третират – и евентуално лекуват: романа. Друга форма и до днес няма открита. Резултатите

<sup>6</sup> Арестуват го заедно с други интелегенти, с които влезли в Помгол, Всерусийското сдружение за помощ на гладуващите (1921). Пускат го след два дни и това е първото от ред следреволюционни чудеса в живота му (защото по същото време сред разстреляните е Гумилов); събаря го тиф – и той става от смъртното си легло; иска разрешение да замине „зад граница“ на лечение – и го пускат. Вж. Прокопов, Т. *Все написанное мною*. [http://www.lib.ru/RUSSLIT/ZAICEV/zajcev1.txt\\_with-big-pictures.html](http://www.lib.ru/RUSSLIT/ZAICEV/zajcev1.txt_with-big-pictures.html)

<sup>7</sup> Според един от възможните списъци, писателите емигранти от „Първата вълна“ са към 90 души – вж. [https://ru.wikipedia.org/wiki/Категория:Русские\\_писатели\\_первой\\_волны\\_эмиграции](https://ru.wikipedia.org/wiki/Категория:Русские_писатели_первой_волны_эмиграции). В тези списъци обикновено не включват Горки, защото „не е от нашите“ (т.е. дворянската интелигенция и прилежащите към нея) – но и той влиза в тази аргументация: в емиграция от 1921 до 1932, той е бил свободен да пише, включително за Революцията. Вместо това – пише *Делото на Артамонови* (1925) – роман за предреволюционна Русия (това е преди да почне да пише хвалебствените отзиви за Соловецкия концлагер (1929) и директиви към съветските писатели (1932, преди завръщането си при тях).

<sup>8</sup> За някои от тези офицери битката продължава – с терористични акции в Съветска Русия, която отговаря със същото: примерно, терористичната група на Ларионов (бомби в Ленинград, 1927) и отвлечането и убийството на изпратилите ларионовците генерал Кутепов (Париж, 1930). Така че не може да се мисли, че темата някак „не е била актуална“.

<sup>9</sup> Примерно (избирам според читателския си вкус): *Конармия* на Бабел, *Разгром* на Фадеев, *Донски разкази* и *Тихият Дон* на Шолохов. За контраст ще напомня нагаждаческата трилогия *Ходене по мъките* – на граф Ал. Толстой (за когото слугата му, казват, отговарял по телефона „Их сиятельство ушли в райком!“).

<sup>10</sup> Примерно *Чевенгур* на Платонов, *Бялата гвардия* на Булгаков и цяло литературно поколение по-късно – *Доктор Живаго* на Пастернак.

<sup>11</sup> Неслучайно например мнозина смятат Достоевски за предвестник на екзистенциализма, а Чехов – на театъра на абсурда.

<sup>12</sup> До каква степен не се е оправяла досега, личи от липсата на фактологически основи на осмислянето: до ден днешен няма консенсус сред руските историци нито какво се е случило, нито на каква цена – примерно, професионалните мнения за броя на жертвите на Революцията, Войната и Гулаг и днес се разминават в пъти. Вж. напр. обзорна статия от 2011 на [http://www.gazeta.ru/science/2011/06/22\\_a\\_3671157.shtml](http://www.gazeta.ru/science/2011/06/22_a_3671157.shtml) Същото важи и за броя на емигрантите: „първата вълна“ (т.е. след Революцията) варира в диапазона 1,4–5 млн. души. Вж. [https://ru.wikipedia.org/wiki/Белая\\_эмиграция](https://ru.wikipedia.org/wiki/Белая_эмиграция).

са, че Революцията, както казахме, е описана едностранно, затова вместо да изцели – литературата засилва болестта; а доколкото последвалите събития я притъпяват, тя става – и днес е – хронична. Войната пък е свръхописана, но в несвобода; затова руснаците нямат цялостна картина на своята „Отечествена война“ нито в историята, нито в литературата – само писания с различна степен на самоограничение на истината и свободата. Парадоксално „най-скритото“ – ГУЛАГ – е описан относително най-добре – но от вътрешните емигранти, от дисидентите.<sup>13</sup> Външните, „нормалните“ емигранти за Гулаг и Войната могат да съдят само от втора-трета ръка; но проблемът с неописването на Революцията стои с цялата си сила пред тяхната писателска и гражданска съвест.

За Борис Зайцев обаче този проблем неочаквано застава парадоксално: за да го опишем, нужно е да припомним го тремавата конструкция „за Революцията той не пише и пише“. Нещо повече, ако мислим Зайцев през стереотипа „белоемигрант“, ще се окажем изненадани от поредното противоречие – Зайцев пише за революцията по време, когато е безусловно *на нейна страна*, но – става дума за неуспялата революция от 1905 година, не за свръхуспялата Революция от 1917. Наистина, той така и не е станал „професионален революционер“ – но самоотвержено е помагал на такива хора.<sup>14</sup> И е написал, и именно роман, основан на лично преживяване. Романът излиза в Русия през 1913 година под заглавието *Далечният край*<sup>15</sup>.

Това е роман за студентите и революцията – за приближаването и отдалечаването на „прогресивното“ руско студентство от нея. От тримата главни персонажи единият – и като жизнен перипетии, и като душевност – е самият Зайцев.<sup>16</sup> Вторият – момиче, което става жена на романия Зайцев – е отново авторът, но във вариант от другия пол.<sup>17</sup> А третият персонаж коренно се различава от Зайцев в отношението към главната тема на романа.

Една от главните дилеми на руския XIX век е: оправдано ли е насието в името на доброто. Знаем, че Толстой отговаря с твърдо „не“; при Достоевски „не“-то не е толкова безапелационно, той сякаш е видял и живял в моралните капани, които чакат и пред двете алтернативи. Но това всичко е „на теория“: руска-

<sup>13</sup> Имам пред вид, разбира се, най-вече Солженицин и Шаламов – както и мемоаристиката. А Гросман в *Живот и съдба* дава невероятно точно политологическо описание на живота на все-още-неарестуваните при Сталин.

<sup>14</sup> В случая достатъчно обективен оценител на поведението му се оказва противникът – царското правителство. Първо, той е част от революцията – затова получава наказание; но – противникът тук практически е прокарал теоретично неясната граница между деец и помагач – наказанието му е само изключване от университета. Негови колеги, преценени като дейци, получават каторга. Във времената преди 1917 и други изминават аналогичен път: примерно, четири студентски цикъла по-рано, през 1898, за участие в социалдемократически групи от университета изключват Бердяев – и Бердяев се отказва от социалдемократията и отива към Бога.

<sup>15</sup> *Далечний край*. Сп. „Шиповник“, кн. 20, 21, 1913. Отделно издание: Москва, 1915.

<sup>16</sup> Този писателски подход – да вкарва „себе си“ сред своите герои – Зайцев прилага цял живот. И не го крие: например романът му *Пътешествието на Глеб* носи подзаглавието *Автобиографична тетралогия (1934–1952)*. Аз няма да съдя за съпътстващите литературни печалби и загуби – но мисля, че за Зайцев като личност е било жизненоважно да може да види „себе си“ в ред различни от реалността, но реалистично въобразени ситуации. По този начин е правел, ни повече, ни по-малко, анализ и самокритика на реалния си живот. А персонажите около него често са просто проекции на онова, което той би могъл да бъде, но по избор или стечение на обстоятелствата не е станал.

<sup>17</sup> Зайцев се интересува от поведение, основано на идеята за моралност: тук полът не е от значение.

та култура от XIX век изследва мотивациите на руските революционери, които, доколкото действат практически, правят терор, не революция. За Зайцев е друго: за разлика от тях, той е видял една революция „на живо“. И отказва да ѝ даде политологическа оценка (релевантна към личната политика на човека), а от там – не оценява политологически и революционното насиение. За разлика от Толстой – и в прилика с Достоевски. Вместо да твърди „насието е оправдано/неоправдано“, той решава „да пробва с една история“: историята на двамата помагачи и един деец.

Романият Зайцев – досущ като реалният – се включва в революционната работа, „за да помогне“ на колегите, вече хванали се да я вършат, както и за да не го помислят за малодушник, който не смее да действа според убежденията си. Убеждението, че „революцията е добра за Русия“, е не само на Зайцев, а на целия негов кръг (както и на много други групи, разбира се). „Зайцев 2“ – жената в романа – също се включва, „за да помага“ – повече от милост и човешчина, защото тя започва да помага на вече затворените другари. Тази скромна роля – „помагач“ – означава, че човек няма решение на дилемата за насието, но я заскобява, докато помага на „идейни съмишленици“ да действат, или на „приятели и колеги“ – да оцелеят в наказанието за това действие. Решение на дилемата има Третият, той именно затова е описан различен от Зайцев. Абсолютно чист морално, максимално волеви, човек на голямата сила – той се застава да убие днес с цел да има добро утре; след акта не изгържа съда на съвестта си, разпада се като личност; в далечния край – Сибирската каторга – голямата му сила му позволява постепенно да стигне до Бога и да се възстанови като морален човек.

Това звучи познато – защото, примерно, е една от най-вероятните схеми, по която Достоевски би могъл да напише втората част на *Братя Карамазови*. Учудващото е, че когато Зайцев пише за една революция, която по условие е *масово действие* – оказва се, че той може да види само индивидуалните актове. Нима не е разбрал в какво е участвал? Надали. По-скоро – той не приема и не иска да приеме един не-индивидуален подход. Казахме, че го интересува моралността – а моралност има само личното действие. Тогава схемата, по която Зайцев мисли за революцията, ще се окаже следната:

- Приели сме, че революцията е нещо добро. Това е морална оценка. Но тя е абстрактна, само на думи, така че и морално можем да я оценяваме само на думи. А ако пожелаем да превърнем този си словесен морал в действие – примерно, лично да застанем на страната на това добро и да се борим за него – ще трябва да оценяваме конкретни индивидуални избори в конкретни ситуации. И ще се получи, че насието на теория, на думи, може да бъде оправдано – но насието като лично действие не може да бъде оправдано, колкото и да го крием зад гумичката „революционно“. (Вероятно единственото лично-оправдано насиение е онова, с което спасяваме от насиение – но не това е проблемът в революционната практика.) А и само личността може да намери пътя към Бога – не масата, класата или партията!

Следствието от такива разсъждения е еднозначно – и за романия Зайцев, и за реалния: повече никакви занимания с революция. Тя се основава на насилие, а видяхме в романа, че дори индивидуалното насилие е морално недопустимо. А революцията, като масово насилие, е немислимото. Човек (за Зайцев това винаги значи – човек морален) изобщо не може да го помисли – камо ли „да го пише на песен“<sup>18</sup>. В резултат и романият Зайцев, и реалният се отгърпват от пряка намеса в „световните работи“, отказват се от истинско политическо мислене. От такава позиция един човек може само „да споделя“<sup>19</sup>. А един писател – само да описва света; но за да описваш, трябва любов – и писателят Зайцев ще погуби предмета, за които може да пише с любов. Такъв е Зайцев, вече основно формиран за цял живот още в навечерието на Революцията. И затова, когато Революцията (от 1917) угва, за него това нещо – отвъд мисленето, морала и любовта – става и нещо отвъд писателството.<sup>20</sup>

Само тук-там през годините, откъслечно, Зайцев – без да описва Революцията като преживяване – *разсъждава за нея* и съобщава разсъжденията си, привично, чрез своите герои. Ето, Маркел от *Златната плетеница* (1926): „Това, което стана с Русия, с нас – не е случайно. Наистина и ние, и всички, пожънахме само своето, посятото от самите нас. Русия понася казънта на изкуплението така, както и ние с теб“<sup>21</sup>. Явно тези мисли са му постоянно в главата, защото през 1951 отново ще напише: „Революцията винаги е разплата“ (в есето *Молодость – Россия*). Така, разбира се, е направо глъжен да разсъждава всеки либерал-демократ *отпреди* Революцията; фактът, че Зайцев продължава да мисли така и години след нея, показва преди всичко инерция. Но доколко си е вярвал? Вероятно, интуитивно е схващал, че той, индивидуалистът-съзercател, не може точно да съди за такива архимасови архидействия като Революцията. Иначе вероятно нямаше с такава удоволствие междувре-

<sup>18</sup> Тази невъзможност за мислене и писане са изпитали и други, и колкото са били по-честни пред себе си, толкова по-малко смислено са говорили. Например през 1918 г. социологът Питирим Сорокин може само да ругае (в дневника си) и да се чувства излъган: „Открило се лице на революцията е лице на звяр, на порочна и греховна проститутка, а не чистото лице на богиня, рисувано от историците на други революции“. Бунин просто казва за това време – „окаяни дни“. Натуралистът философ Вернадски пише в (частно) писмо от 1919 г., че от преживяното „вее ужас“. И т.н. От друга страна, винаги се намират хора, които подменят изследователския въпрос „Какво се случи?“ със следователския „Кой е виновен?“. Така Бердяев бърза да каже, че виновен бил старият режим, а иначе революцията си била нещо справедливо. Вж. Жуковская Д. *Причины и судьба эмиграции после революции 1917 года*. [http://www.historicus.ru/sudba\\_emigratsii/](http://www.historicus.ru/sudba_emigratsii/)

<sup>19</sup> Зайцев, макар чрез риторичен въпрос, говори за невъзможността за описване по-пряко от другите: „В писъка на бурите загиваше нашата Русия [есента на 1919]. Как да опишеш, какво да кажеш за нашите сърца в тези дни? Как да изразиш дълбините на отчаянието? Освен – с плач на реките Вавилонски?“. *Памяти погибших*. В: *Дневник писателя*. <http://mreadz.com/new/index.php?id=3728&pages=32>

<sup>20</sup> А за белите – бивши военни – Революцията е нещо, което искат да е извън живота им – да го няма. Но преживяното си е в тях, в натрапливи образи: „В тъмното пред мен се понесоха поля, гори и градове, лицето на сестра ми с лорнета ѝ, за ръка с момченцето ѝ, дулата, насочени към тях, дим, изстрели и моята шашка със стичаща се по нея кръв. Не, забравил съм. Не помня. Всичко отиде“ (самоубеждава се герой). От разказа *Николай Калифорнийски* (писан 1942 – Sic.) *Собрание* т. 2. *Улица святого Николая*, с 454. Раната боли така, че „не дава да се пипне“ – а значи комай не може и да се лекува с думи. Нима думи не трябва тук? Георгий Адамович пише за посещението на местния губернатор при бащата на главния (автобиографичен) герой: „Всъщност Зайцев можеше и да не добавя, че „че трийсет години по-късно ще изнесат [този губернатор] болен и полупарализиран от родния му дом в Рязанска губерния и ще го разстрелят на полянката в парка“. Читателят предвижда – ако не точно това, то нещо подобно. Руският читател след Революцията „си знае“, думите са ненужни. В есето *Борис Зайцев* (*Собрание*, т. 3 *Святая Русь*, с 449).

<sup>21</sup> Виж *Золотой узор*. <http://mreadz.com/new/index.php?id=5696&pages=82>

менно да преразкаже (в *Атон*, писан през 1927) спора между руския Отшелник и Доктора, дошъл от Запад. Докторът остава посрамен, защото претендира, че разбира православието, но не може да си представи как е възможна позицията на Отшелника: Бог е наказал Русия с Революцията за греховете ѝ – повече от всички, защото повече от всички я е възлюбил. Но това отново не е позицията на самия Зайцев въпреки цялата му православност. За Зайцев по въпроса за Революцията и небето мълчи (ако не мълчеше, той сигурно би написал за нея). Затова – остава мълчанието.

В един скорошен документален филм<sup>22</sup> са включени кинокадри на живо: 1966 година, Борис Зайцев ходи по парижките улици, поглежда за миг към нас – и мълком отминава. Разбира се, не е искал да символизира отношението си към описваното на Революцията – но за мен този жест е емблематичен: колчем помисля за Зайцев, виждам го така, със светкавично проблеснали очи над стиснатите устни.

### Живот в емиграция – писане за не-Революцията

Като определя отношението си към революцията още през 10-те години на XX век, Зайцев определя и писателското си отношение към света: любовна съзercателност. И очевидно, определя го за цял живот. Именно защото е направил това преди кошмара на 1917 г., този кошмар не го смазва морално – за разлика от мнозина от неговия кръг. От Революцията той не чака нищо добро и когато тя се случва, той е по-малко объркан от другите, защото има изработен имунитет. Същевременно да няма нищо общо с тази Революция става основа на гражданското му поведение в емиграция. Разбира се, и да няма нищо общо с безчестието – но това той си го носи още по формация, от XIX век.

Всяка човешка група може да бъде поразена от истерична епидемия – емигрантската група е истерична хронично. Особено когато се самопреживява именно като е-мигрантска, а не и-мигрантска, когато душата е отворена към „старата родина“ и затворена за „новия свят“. В такава среда най-вероятно (подсказва ни шаблонното мислене) човек с нагласата на Зайцев би станал още и „вътрешен емигрант“, би се изключил от групата, за да се изключи от истерията – и съпътстващите я морални пагения на свестни хора, интриги между приятели (които остават приятели въпреки интригите, защото „други няма“), малодушни изповеди, непоследвани от покаяние, жалки кражби между близки, обезценяване на дадената гума... Зайцев прави обратното, натоварвайки се с гълга на по-силния към по-слабите. И очевидно успява. Да вземем само факта, че с пристигането му го избират за председател на емигрантския Писателски съюз (ВЖ „18 декабря 1967 года наш Союз писателей (коего я **председатель**) устроил...“) – и го преизбират начело на този съюз 50 години (!), до смъртта му през 1972. Какво ли го е крепяло? Никита Струве пише:

<sup>22</sup> Автор на филма е Андрей Судилowski; филмът се казва *Борис Зайцев. Эмигрант* и е произведен през 2014 в поредицата *Русские в мировой культуре*. Вж. <https://www.youtube.com/watch?v=mXENRoptm5GY> В епизода от 1966 г. Зайцев *само ходи* – никакви думи, никаква „говореща глава“. Сигурно само за такава няма снимка са успели да го придумат.

„Той бе пример за честност и правдивост: за своя полувековен емигрантски живот Борис Константинович не направи никакъв обществен компромис, не се опетни с никакви – така характерни за емиграцията – ненужни изблици или партийни кавги“<sup>23</sup>.

Отново стереотипното мислене ни подсказва, че сигурно в тези си отношения Зайцев е показвал към всички една снизходителна мекота, може би основана на споменатата „любовна съзерцателност“, която гледа и не вижда злото. Но споменахме скъсването му с Бунин, стария сърдечен приятел – рязко и до жестокост безапелационно. Никита Струве нарича Зайцев – в горещиторията текст – „писател праведник“. За мен това е малко неясно – примерно, има ли „праведен стил“ на писане? Но за принципиалния сблъсък на Зайцев с Бунин мисля, че можем да кажем: един светец би простил, един политик би съумял да отвърне Бунин от падението. Зайцев просто скъсва, окончателно. Той е *честен*.

Честността на човека се прехвърля и при писателя. Преди всичко – да няма нищо предвзето, нищо измислено: той сякаш следва принципа на своя съвременник Булгаков: „Като го виждаш – пишеш го, а като не го виждаш – не го пишеш“. Сиреч, какво ще пишеш, зависи от погледа. Колчем погледне небето, Зайцев вижда там звездите и най-първо – синьолъчистата Вега<sup>24</sup>. А Бога вижда не на небето, а на земята – вижда го в Божите хора. Видяна без хора, земята за него не е божествено творение, а абсолютен само по себе си. (В началото на жизнения и писателския си път Зайцев се е смятал за пантеист.<sup>25</sup>)

Да си спомним, че описаният в *Далечен край* свръхдееен и архипроменящ света интелегент пада до убийство, преди да се вдигне до Бога. Но нима трябва и ние първо да убием, та с тая „засилка“ да стигнем до Бога? Не може ли и убитите да са си живи, и аз да не загивам мърцина в надежда за отвъдно всеопрощение? Съзерцанието е по-добро от действието – това е за Зайцев извлекът от опита на интелегентията с революцията от 1905 година. Затова, когато гледа хората, оттук нататък той ще се стреми да ги вижда, както вижда цветята и ручея: литването на глухарчовия пух и подскачането на водата може да бъде описано – но не като „дейност“. В това Зайцево виждане действията на хората приличат на вълнички, бързеи, плитчини. Това е същината на *неговата* съзерцателност. Той иска да съзерцава околното в неговата

<sup>23</sup> Виж напомнянето за Зайцев двайсет години след смъртта му – *Писател-праведник* (1992 т. 7, Сочинения, с. 467-8). Да, Никита Струве му е бил приятел, да, такъв текст трябва да е хвалебствен – но фактът, че тези писатели емигранти са избирали и преизбирали половин век именно Зайцев, говори достатъчно. Примерно, защото от председателя зависи разпределянето на общите пари – за издания и хонорари – и колкото по-жалки са тези суми, толкова по-блезнено се усеща всяка „несправедливост“ при раздаването им.

<sup>24</sup> Вж. неговия роман *Синята звезда*, писан 1918 (!). Там интелегентът съзерцател (поредният романен алоготроп на Зайцев) с тялото си спира куршума, изстрелян към едно симпатично селянче – и така умира „ненаправно“. На темата „обединение на елит и народ“ ще се спрем по-долу; ще отбележа само, че тук наистина има символизъм – но това не е пресметнатият символизъм на Метерлинк (от когото, казват, Зайцев бил повлиян на младини), нито аморфният символизъм на Сребърния век. Това е просто символизъмът на християнската саможертва. Съзерцателят не може да победи в бой злото – но може да се жертва, за да спаси ближния си.

<sup>25</sup> „Соловьев пръв проби пантеистическите одежди на моята младост и ми даде тласък към вярата.“ За себе си (вж. целия текст по-долу). *Собрание*, т. 4. *Путешествие Глеба*. С. 588.

недосегаемост. И прекланяйки се пред Гогол, Толстой, Достоевски – той изоставя техния разказвачески драматизъм. Поемайки риска да не е „по модата“ и да не го сочат за „голям“ писател. Не иска да е „проникновен“, иска да е повърхностен. Не иска да реже, да гупчи тая повърхност в търсене на „дълбокото“. Защото това значи да прави болка. Може би през 10-те години на XX в. е предчувствал, че бъдещето ще донесе прекалено много болка. За емигрантите именно тази болка презгражда пътя към тяхното бъдеще – и пренасочва обратно, към миналото, времевата им стрела. Бъдещето е недействително, действително е само миналото – преди 1917. Зайцев пише за него, а хората наоколо му се мъчат някак да останат в него.<sup>26</sup> Но останали далеч от уравновесяващия лозунг на Блок „прошедшее есть – грядущего ночь не пуста“<sup>27</sup>, те живеят едностранчивата, изкривена и изкривяваща, съмнителна трагедия на емиграцията.<sup>28</sup>

От тази съмнителна трагичност Зайцев е предварително спасен – спасен в Бога. В Руския Бог, който според Зайцев руснаците трябва спасително да пренесат на Запад. И Той е наистина Бог повече руски, отколкото православен, слязъл от иконите на Рубльов, не на Васнецов. Той е Бог на силите само доколкото дава сила на Любовта. Когато е насочена към Русия, тази Любов не се превръща в омраза към не-Русия.<sup>29</sup> Защото е Любов на детинската простота, прозрачна, хвърката, която има малко общо с тежката театралност на службата в една православна съборна черква (или в католическа катедрала). Към тази Любов мирянинът се стреми, но я има постоянно само монахът. Затова за Зайцев е толкова важно да опише руските монаси от Севера и Юга, от хладната Ладога и топлото Бяло море (във *Валаам* и *Атон*). Защото те са еднакви в службата си на Бога на любовта и простотата.

В пътеписите си Зайцев открито декларира: и монасите са хора грешни, и сред тях има контраверсии, кавги и вражди – за власт например – но „аз за това няма да пиша!“. Нека за това да пишат такива като г-ца Шуази, която твърдяла, че била проникнала на Атон, дегизирана като мъж, „и какво видях!“... За Зайцев побобен подход е не само унизителен – той му е дълбоко неинтересен. Не просто като на морален човек, а и специално като на руснак. Защото руснакът Зайцев вижда в монашеските обители онова най-важно за социалността, което го няма на много места, но най-вече в Русия: място на

<sup>26</sup> „Емигрантският бит – това е предимно дореволюционният православен руски бит. (...) За децата се прави рождественска елха с Дядо Мраз и подаръци и в никакъв случай новогодишна елха. (...) Пред Велики пости се прави масленица и се ядат блини. (...) Имен ден се празнува, а рожден – почти не. (...) В къщите им винаги има икони, осветяват къщите си и на Кръщение Господне обикалят със светена вода, също така често правят шествие с чудотворна икона. (...) В много семейства преди и след ядене се пее молитва.“ Жуковская Д., цит.с.ч.

<sup>27</sup> „Миналото го има – нощта на бъдещето не е празна.“ Вж. Блок. А. *Ты твердишь, что я холоден, замкнут и сух...* (1916).

<sup>28</sup> Вж. напр. *Перед зеркалом* на Владислав Ходасевич (1924).

<sup>29</sup> „Да обичаш – това не значи да се превъзнасяш. Да съзнаваш себе си като „помнеш родството“ и наследник на величието, не значи да ненавиждаш или презираш другите народи или различните раси. В своето имперско могъщество Русия обединяваше – в миналото. Тя е длъжна да бъде търпима и не изключителна в бъдещето – именно въз основа на цялото си минало: от нейните светци до великата ѝ литература всички говорят за скромност, милосърдие, човеколюбие – за всичко онова, което е така безкрайно нужно на света днес“ (1938). Слово о родине. В: *Собрание*, т. 7, с. 327.

единството на крепостния и помешчика, на безписменния и твореца, на *холола* и *барина*<sup>30</sup>. Това единство, от което единствено могат да израстват здрави общества. И Зайцев с гушевна радост преразказва валаамската легенда, че сам император Александър I след посещение в обителта не умрял (както знаят съвременниците му) – а оставил императорството, под маската на неук скитник го смъртта си помага според силите си на всеки срещнат. Прави го, за да спаси грешната си гуша – и я спасява. Царят скитник приказно събира двата социални екстремума и ги свързва ведно – благословен от отшелника в служба на Руския Бог. Често упрекваме Православната църква в социална индиферентност – но тук виждаме монашество, което със самото си битие върши мегасоциална работа. Това е посланието на Зайцев от тези свети места. Затова той може да си позволи и да идеализира и хората, и природата там, и не се бои да ги описва прекрасни и дори преукрасени – защото ги е видял прекрасни същностно. Във – все още – сравнително невъзвисената българска литературна култура тези описания нееднократно ще ни се струват прекалени, свръхподсладени – нека. Като преводач не съм „приземявал“ по български тази руска възвишеност, съзнателно поемайки риска, че на нашия език много неща прозвучават неорганично, и подчертавайки преводността на тези пасажу. *Sapientī sat* (надявам се).

Стигнахме отново до превода, който ще ни запознае с непознатия писател и човек Борис Зайцев. Това е знак, че трябва да приемем първото ни впечатление за относително завършено.

Една последна дума. Този човек не е просто руснак, нито е руснак, живеещ в Европа, нито е имперски руснак, който живее в Европа и същевременно я вижда разностранно – хем отстрани, хем отвисоко. Такива е имало винаги и винаги са били мнозинството. Зайцев е от изключителните руснаци, които и в родината си, и в чужбина винаги досега са били едно мъничко малцинство: той е руски европеец.<sup>31</sup>

Истинският руски европеец е възможен и той е много добър европеец – показва ни Зайцев. Когато реши да ни покаже себе си.

Това е най-ценното му послание: към руската емиграция, към света, към нас.

<sup>30</sup> Зайцев не вижда себе си подвластен на тези разломи: „Аз барин ли съм, или не съм барин? Беден странник или господар, дето му целуват ръката? Но какъвто и да съм, бих искал да плавам тихо, с неокървавено сърце, в светлия дим на септември. Не желая ни къща, ни градина. Пътник съм аз“. – *Душата* (1917). *Собрание*, т. 2. *Улица святого Николая*. С. 346.

<sup>31</sup> Зайцев пише: „Хубаво би било в [тези] срещи [между руски и френски интелектуалци] да се укрепи духът на тургеневското представителство – дълбоко руски, но без <слагачество>, обичащ руското, но уважаващ Запада – духът на просветения и спокоен руски европеизъм“. Вж. *Русские и французы*. В: *Дневник писателя*. <http://mreadz.com/new/index.php?id=3728&pages=46>

## За себе си<sup>32</sup>

[с малки съкращения]

... Аз започнах от импресионизма. И тогава, когато за пръв път усетих един тип писание<sup>33</sup>, ново за мен – „безсюжетния разказ-поема“ – оттогава, смятам, станах писател. Мъчителни са младежките томления, когато *търсиш себе си*, не се намираш, навремени се отчайваш, пропадеш в мрак и всичко ти се струва безсмислено. Но май че е очевидно: през това трябва да се мине.

Бях около двайсетгодишен. Искаше ми се да пиша, вътрешното напрежение растеше. Но аз знаех, че не мога да пиша както тогава пишеха „повести и разкази“ в дебелия списания. Дълго се щурах насам-ната, и накрая „то“ гоиде. Разбира се, новото вече беше във въздуха. И самата ми гуша беше вече гуша от двайсетия, не от деветнайсетия век. Трябваше само да оформя нещичко в нея.

Веднъж – беше пролет – аз се връщах в Москва от Царицино, вилна местност, където живееше Леонид Андреев. Току-що се бяхме запознали. Цяла вечер бяхме на неговата гача, в края на брезова гора, бяхме млади, възбуждени, ораторствахме нещо за литературата; девойките – неговите сестри, в светли летни роклички, слушаха с почитание, раздавайки чай на терасата сред благоуханието на нежните брези и жуженето на майските бръмбари. Сетне, в топлата нощна мъгла, той ме изпрати. И ето, влакът ме отнася към Москва. Стоя до прозореца, гледам развълнуван, почти възторжен. Влакът прогърмява по моста над реката, мъглата се стели по ливадите. Далече напред блещукат светлинките на Москва. Над нея се разпръсква прозрачно зарево.

Тъкмо на този прозорец аз почувствах ритъма, слога и обема на нещо, което ще напиша *поновому*. Без край-начало – нещо за грохота на влака, мъглата, звездите, ливадите, съвсем не „повест“ за списанието *Руская мисл* опит чрез словесния бяг да изразя впечатлението от нощта, влака, самотата.

Записах това на грузия ден. А погир месец Леонид Андреев напечата моята *Нощ* във вестника си.<sup>34</sup>

Именно тя определи ранната част на моето писание. А може би като съставна част да премина и през цялото него.

Първата ми книжка излезе през 1906 година в Петербург. Тя цялата израсна като от зрънце, от тази *Нощ*, макар че самата *Нощ* не влезе в нея – сторила ми се беше прекалено слабо написана.

<sup>32</sup> *О себе*. В: *Собрание*. Т. 4.

<sup>33</sup> В този текст думата *писание* е използвана доста свободно – не само в основния за Зайцев смисъл – „цялостно творчество на един писател“ – н, както виждаме тук, и като „писане“ – и ще видим по-долу, като „част от творчеството на един писател“.

<sup>34</sup> Андреев е бил началник на литературния отдел на вестник *Курьер*.

Сега, отдалече, мога да определя ранното си писание така: чисто поетическа стихия, избрала за формата си не стихове, а проза. (Поради което и прозата е обзета от духа на музиката. По това време в печата неведнъж ме наричаха „поет на прозата“.) Това е основното, „природното“, моето. То е обрамчено от литературни влияния – човек израства в определен въздух. Нашият тогавашен въздух беше появата на символизма в Русия (нашият) и засилване на влиянието на западния символизъм – предимно на френския. У нас много се ценяха Бодлер, Верлен, Метерлинк, Верхарен. Лично на мене тогава ми харесваше Роденбах. Из северните литератури – Ибсен и Хамсун. Сред нашите – на преден план бяха Балмонт и Брюсов; Фьодор Сологуб, Леонид Андреев.

Не бих казал, че някой писател – руснак или чужденец – е сложил печата си върху моята литературна младост, но виж, имаше определена влияеща атмосфера. За вътрешния ми свят и за израстването ми важен, много важен бе Владимир Соловьев. Това не беше литература – а откряване към ново нещо във философията и религията. Четях го в руско село, в имението на баща ми, през късите летни нощи. Случваше се призори косачите да отиват по коситба, а аз гася лампата над *Четири за богочовечеството*. Соловьев пръв прокъса пантеистичните одежди на моето юношество и ме подтикна към вярата.

Всичко това закуп – и литературата, и философията – подбуждаше, подтикваше. Чудесен възновител – малко по-късно – се оказа и Италия. С нея се срещнах за пръв път през 1904 година, после неведнъж живях там и тя влезе в мен доживот: с природата си, изкуството, облика на хората, със синия си лик. Приех я като чисто откровение на красотата. Тогава обикнах и дъма мои неизменни спътници: Данте и Флобер.

Като прелиствам сега написаното преди революцията и следя изменението си във времето, получава се следната картина: уталожване на възбудата от първите години. Има стремеж към разширяване – в кръга на писанието, заедно с природата, стихията, да бъде въведен и човекът – първи опити за психология (но винаги с превес на поезията). Отминава пълната безсюжетност. Вместо ранния пантеизъм започват да се провиждат религиозни мотиви, все още звучащи неразбрано (*Митът* и *Изгнанието*) – но все пак в християнски дух. Този дух се чувства по-отчетливо в първия роман – *Далечният край* (1912) – преизпълнен с млада възторженост и наивно добрячество – Италия внася в него своя прозрачен звук. Критикът би нарекъл *Далечният край* роман „лирически и поетически“ (а не психологически). Към същия период спада и пиесата „Имението на Ланини“, с явен тургеневско-чеховски оттенък (който е винаги вътрешно родствен на автора), и отново с превес на мистичното и поетичното над живото.

Великата война външно не се отрази на моето писание. Вътрешно – тези години откликнаха с нарастването на една спокойна меланхолия (*Земната печал* – сборник разкази), стигаща още по-близо до Тургенев и Чехов.

През 1918, в самото начало на революцията, се появи повестта, която според мен най-пълно изразява първата половина от моя път – *Синята звезда*. Тя е

по-прозрачна и по-духовна от *Земната печал*. Същевременно е завършек на целия този период – и в някакъв смисъл прощаване с отминалото. Само Москва можеше да породи тази творба – мирна, спокойна, следчеховска, артистична и гонякъде бохемска, Москва на приятелите на Италия и поезията – бъдещи православни.

Дореволюционното свърши – и във формата, и в съдържанието. Странно, но революцията – която аз винаги силно съм ненавиждал<sup>35</sup> – повлия на моето писание не зле. Страданията и потресите, които докара, предизвикаха религиозен подем, и не само в мен. Нищо чудно. От едната страна хаосът, кръвта и безобразието – от другата, хармонията и светлината на Евангелието и Църквата. (Самото богослужение е велик лаг, строй, облик на космоса.) Как човек да не се стреми към светлината? Това – за живота на душата. А за чисто художническия живот: ако не бях минал през революцията, то, наживял ранния си начин на писане, сигурно щях да се потопя още повече в тургеневско-чеховската стихия. Опасното тук бе да се получи „повторение на материала“.

Но трагичните години преобърнаха всичко, разтърсиха всичко. Моето писание (в близка перспектива) се насочи по две доста различни линии: лиричен отклик на съвременността, пронизан от мистицизъм и остра напрегнатост (*Улицата на Свети Николай*) – и пълно оттегляне от съвременността: новелите *Рафаело*, *Карл V*, *Дон Жуан*, *Душите от Чистилището*. Нито в тях, нито в писаната по същото време *Италия* няма ни селска Русия, ни живот на помешчиците, ни довоенни руснаци – внуци на Тургенев и деца на Чехов. Че и *руско* изобщо почти няма. В самия разгар на терора и кръвите авторът си отива, оттегля се от обкръжението го – не го правех съзнателно, беше просто някакво *evasion* [бягство], предизвикано от такъв „реализъм“ наоколо ми, че трябваше някъде да се спасявам от него.

[...]

През 1922 година аз напуснах Русия. Започна втората половина от моя живот и писание.

Онова религиозно настроение, което се проявяваше смътно и по-рано, избуяло под ударите на революцията, крепнеше. Първото по-голямо нещо, написано в емиграция, бе романът *Златната плетеница*. Той е пълен с отклици от *Ага*<sup>36</sup> на тогавашния живот. Религиозно-философската му подплата е доста видима: съд – и над революцията, но и над оня начин на живот, и над онези хора, които пострадаха от нея. Едновременно осъждане и покаяние – признаване на вината. Характерна е и една малко по-късна творба: *Преподобният Сергей Радонежки* – животопис на прочутия руски светец от XIV век. Без друго, в дореволюционните времена тази тема нямаше как да стигне до автора и да го завладее.

Изобщо годините ми на откъснатост от Русия се оказаха години на особено

<sup>35</sup> Зайцев има пред вид революцията от 1917 година. Към революцията от 1905 отношението му е друго.

<sup>36</sup> Дъщерята на Зайцев съобщава, че по това време той започва втори вариант на своя превод на *Ад* в стихотворна проза. Виж Наталья Зайцева-Сологуб, *Я вспоминаю...* В: *Собрание*, т., с. 15.



тясна връзка с нея в писанието ми. С нищожни изключения, всичко написано от мен тук – израсна от Русия, диша само чрез Русия. В произведенията ми от първите години в чужбина има много отгласи от преживяното през революцията. По-нататък – тон на по-голямо спокойствие и обективност.

Струва ми се, мога вече да кажа за себе си: литературното ми развитие вървя бавно. Рано започнах да пиша, но късно достигнах художническа зрялост. Всичко, което съм написал повече или по-малко зряло – написал съм го в емиграция. И на нито една моя дума от тук не ѝ бе дадено да стигне до Родината. В това виждам суров жребий, отреден за мен от Промисъла. Но ще го приема изцяло, защото вярвам, че всичко се случва не напразно, че плановете и чертежите на нашия живот не са разчертани току-така – и са за наше добро. А самите ние не трябва да разсъждаваме за тях, а да ги приемаме безпрекословно.

Но – продължавам за своето писание. Откакто от Русия във времето на революцията бях насочен към Италия – ето вече двайсет години, от друга латинска страна, аз пиша все за Русия. Неслучайно според мен оттук предприех две далечни странствания – до Атон и до Валаам – за да усетя родината на юг и на север и да разкажа за нея. Докоснах литературата на руския златен век – в *Живота на Тургенев*, руската святост – в *Преподобният Сергей Радонежки*. Дори в романа *Къщата в Паси* – действието е в Париж, но вътрешно всичко е свързано с Русия и произтича от нея. А творби като *Анна*, *Странното пътешествие*, *Авдотя-Смъртта* – колкото и страшно и горестно да има в тях – ако това са най-сполучените и най-зрелите от завършените ми работи (твърдение на критиката) – то и живописата на фигурите, и природата, и техният музикален фон са литературна проекция на руски звукове, ветрове, душеностроения и благоухания. Ако тук трябва да благодарим за нещо – то ще благодарим на Русия. Ако ме боли и страдам – това е от болестите, урождата и изкривяванията пак на Русия.

Преди девет години започнах най-обширното от своите писания – романа-хроника-поема *Пътешествието на Глеб*. [...] *Пътешествието на Глеб* е обърнато към едно отдавнашно руско време – за него се разказва исторически, с желание да бъде удържано, скицирано без пропуски всичко онова, що беше мило на сърцето. Това е история на един живот – наполовина автобиографична, с всички предимства и трудности на този жанр. [...]

Във всеки случай, *Пътешествието* обзе автора си задълго – и до днес не е завършило. Но вече може да се каже: *Синята звезда* затвори първия, руския период от писанието, *Пътешествието на Глеб* – втория, задграничния. [...]

Ще го иде ли за автора трети период – руски? Ето това не се знае. Ако го иде – толкоз по-добре. Какво по-радостно за писателя от това да се озове отново на своя земя, отново да печата книгите си в типографиите на Москва и Петербург? Ако пак не се случи, пак добре – значи така е разчертана плетеницата на живота: „Да бъде Твоята воля”.

Париж, юни 1943

## Чужбината<sup>37</sup>

Трийсет години оттогава: тъкмо по Нова година се появи Париж. След Италия това ни беше толкова сумрачно, безцветно – абе, всекидневие. Рим, генуезката Ривиера – беше още пътешествие. Тук бе ЖИВОТЪТ. И той започна. Той вече си вървеше тук за цялото руско племе, уседнало по бианкурите и аниерите, пасищата и монпарнасите.

Емиграцията в Европа не започва от нас. „Небезизвестни” са предшествениците ни – и несъизмерими с нас: Данте, първият покровител на изгнаниците – направо техен патрон. Шатобриан, Херцен, Мицкевич. Няма и не може да има лек живот за безродниците. Ка'заните – те са грамадни или големи, но отделни – върхове. Пропити от горест и трагедия, но отбелязали своя път чрез незабравимото в творчеството си (без изгнанието и *Божествената комедия* щеше да излезе друга, и меланхолията на Шатобриан, и пламъкът и ненавистта на Мицкевич).

Но те са единаци. А ние струпахме цял стан в чуждата страна, по цял свят се разпъляхме, че се и попълнихме с нов приток след войната.

Добре, зле – изкарахме трийсет години. Един от нашите умрели поети упрекваше емиграцията, че не е достатъчно жертвена. Патосът бил малко. И за пример привеждаше Мицкевич.

В това има и истина. Но да упрекнеш е по-лесно от това да имаш патос. Ние, разбира се, в мнозинството си живеехме ген за ген, борейки се за живот, за свой кът, за семейството. Така живееше и самият този поет. Нито той, нито ние мязаме на Мицкевич – ни по сили, ни по темперамент, ни по мистицизъм в стила на Тoviaнски.

Житие, че битие. Героичното е твърде малко, живот обикновен с радостите и тъгите му, труда и греховете, с мъката по родината, по близките, останали там, с вълненията, надеждите и унието, с кавгите емигрантски. Както се полага – от всичко имаше. Животът все пак ни понаучи на едно-друго. По-добре опознахме бедността, отколкото преди, в Русия, където цъфтяхме по-нашироко, по-леко – което си беше и грях, зер други се трудеха за нас. Изкупваме нещо ние тук, но с нещо сме и натоварени – с висше бреме. Да го носим достойно – в това е може би „мисията на емиграцията”.

Каквито и да сме, тук ние се явихме не с празни ръце. Нещо ни е поверено. Велики ценности са ни завещани.

Преди всичко – религията. В родината,душена с години, а и сега живееща тежко, без свобода (но прорастваща неугържимо) – тук нашата вяра е волна. Тук другославните дори я покровителстват. Париж става център на едно богословско

<sup>37</sup> Чужбина. В: *Собрание*. Т. 7.

просвещение. Нашето богослужение привлича все повече внимание и съчувствие. Рождественската литургия и Великденската утрeня звучат по френското радио *Urbi et orbi* (и как се вълнува сърцето!).

Да, ние изнесохме светините си от горящата Троя и верността към тези светини, несъизмерими с всичко в родината – е нашият пръв и велик дълг. Със слаба ръка макар – но да гържим. Докато се гържим, докато любовта към Висшето не се е свършила, дотогава ще бъдем живи и ние, колкото и на последно място да сме сред силните на моя свят. Ние не сме силните на света. Ние сме отхвърлените. Но нашата отхвърленост е може би по-важна от силата.

И в нашето писателско дело за нас имаме Троя – сенките на великите бащи, повеят на великата и така християнска литература. Тя ни е завещала същото, което е казано отпреди две хиляди години на брега на Тивериаското море. Любов, човешина и състрадателност, кротост и беззлобие, отдалечаване от мамона, ръката на милостивия Самарянин... какво да кажем: просто Евангелието. А тук, в условията на пълна свобода, на нас ни е безкрайно по-леко, отколкото на събратята ни там.

Не бива да се самохвалим: ако ли през овсекидневяването, през неизбежното изтъркване ни се е удало да пренесем искра от Божествената светлина, да не станем предатели, да не се поклоним на силата – изгнанието ще се оправдае. За кръвопийците, насилниците и лъжците то ще стане мъчалив непреходен укор.



Димитрина Чернева е завършила теология и философия в СУ „Св. Климент Охридски“. От 2000 г. работи като журналист. В продължение на няколко години е водещ на сутрешния блок на програма „Хоризонт“ на БНР. През 2001 г. печели първа награда „Радиопредаване на годината“ на международния фестивал по журналистика „Вяра. Надежда. Любов“ в категорията „Журналистическо разследване“. Била е редактор на сутрешния блок на БНТ и редактор на новините в RE:TV. Работи за сайта [kultura.bg/web](http://kultura.bg/web).

**Димитрина Чернева**

## БОГОСЛОВИЕ И СЛОВЕСНОСТ

Поредният (седми) том от събраните съчинения на протоіерей Георгий Флоровски, озаглавен *Богословие и словесност*, съдържа както статии и студии с богословско съдържание („Евхаристия и съборност“, „Богословски откъслци“, „Етосът на Православната църква“ и др.), така и материали от ранния творчески период на автора, посветени на историята на руската мисъл и книжовност („Из миналото на руската мисъл“, „Михаил Гершензон“, „Търсенията на младия Херцен“ и др.). С тази двутематичност на текстовете съставителят, доц. д-р Павел Павлов, обяснява избора на леко тавтологичното заглавие, насочващо, от една страна, към словото *от* и за Бога, а от друга, към откликващата на Божия призив човешка словесност. И тук вниманието е заострено към т.нар. *неопатристичен синтез*, едно понятие, с което Флоровски определя задачата и целта на съвременното православно богословие и за което е упрекван неведнъж, че никога не го изяснява в пълнота. В „Етосът на Православната църква“ обаче той излага ясно и убедително своето схващане, изхождайки от предпоставката, че синтезът е винаги връзка, свързване, а ключът за него е в личността на самия Христос, в синтеза между божествената и човешката природа. Като поставя христологията в центъра на патристичната дискусия, Флоровски набляга на двете предпочитани от него теми – темата за личността и темата за свободата. Затова синтезът изисква не просто преповтаряне, а творческо усвояване на Преданието, „не само съгласие с миналото, но в известен смисъл свобода от миналото“. В противен случай, предупреждава той, над нас надвисва опасността от вътрешно разногласие между „традиционния характер“ на „благочестието“ и нетрадиционния характер на ума.

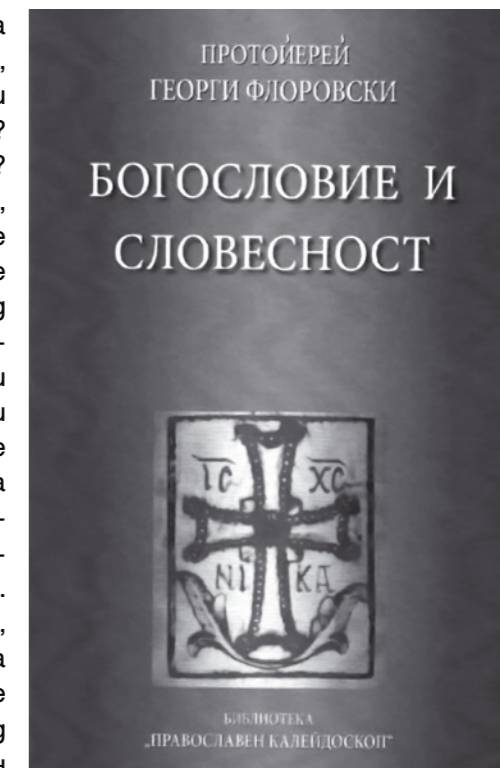
Темата за свободата пронизва всички текстове на Флоровски, единствено през призмата на свободата разглежда той така важните за него въпроси за историята и спасението. Тъкмо с това са особено актуални и подбраните в този том студии и статии. В една от тях той пише: *Какво означава „образ Божий“ в човека. Светите отци насочват към разума и свободата. А това означава, че „образът“ има динамичен смисъл и природа... В Бога не бива да се живее и пребивава по робски, от страх, по насилие – да се живее в Бога значи да се живее богоподобно, а първа черта на богоподобие е свободата, „самовластие“, както казват древните отци, т.е. творчество и волева решимост.* Акцентът върху свободата не означава апотеоз на индивидуализма. Пътуването до теосиса, обожението, минава по пътя на аскезата и себеотрицанието. Но аскетичната мистика – което е особено важно за Флоровски – винаги е била много повече мистика на любовта, отколкото мистика на покаянието. Отречението е значимо, когато е мотивирано от любов, така че аскезата и покаянието трябва да бъдат мотивирани не само отрицателно, но именно положително – заради Христос. Не просто поради подчинение, а именно от любов. „Да бъде Твоята воля!“ Това е последната мяра на любовта. Защото покорността трябва да се преобрази в преданост, в свободно съгласуване на волята – иначе казано, собствената воля трябва да се възвиси до съвпадение с волята Божия”.

*Неопатристичният синтез* не предполага православно богословие да заимства традиции на други църкви. Според Флоровски гуховната традиция на Православната църква не може да припознае себе си в структурираното по западен маниер схоластическо мислене. Нещо повече, той стига дори дотам да твърди (в рецензия, посветена на текста на проф. Н. Губоковски „Същността на православието“), че „инославните изповедания не са християнски религии, а инославните християни не са членове на Християнската църква“. Инославните изповедания по гумите му са само теоретични светогледни системи, възникнали на почвата на християнството, но не и негови живи клонове. Докато православието е религия, християнски благодатен живот и църковно християнство, католицизмът и протестантството са просто „мирогледни, явления от рационалния порядък“. Въпреки това крайно схващане Флоровски признава, че католицизмът и протестантството имат своя мистика, но отсича категорично възможността тази мистика да бъде определяна като църковна и християнска, по гумите му „тя е извънцърковна и нехристиянска”.

Истина е, че рецензията за Губоковски е писана твърде рано, през 1914 г., когато Флоровски – този активен икуменист, когото познаваме като един от учредителите на Световния съвет на църквите – е едва на 21 години. Далеч по-премерено звучи той в цитирания вече текст „Етосът на Православната църква“, писан като доклад за икуменическо съвещание, проведено в Гърция през август 1959 г. В тази госта по-късна творба Флоровски поставя множество въпроси, на които сякаш се бои да отговори еднозначно. „Събрахме се тук в икуменическа обстановка. Каква по същество се явява тази почва, на която сме се събрали? Християнска любов? Или дълбока увереност, че всички християни така или иначе са свързани един с друг, и надежда, че „раз-

делените християни“ в края на краищата ще се съберат отново? Или предполагаем, че някакво „единство“ вече ни е дадено, или по-скоро, че то никога не е било загубено? А ако е така, то какво е това „единство“? Така или иначе ние се срещаме сега такива, каквито сме, т.е. *разделени*, със съзнание за това разединение и разделеност. И все пак самата „среща“ се явява някакъв вид „единство“. По-нататък Флоровски подчертава, че въпреки всички свои особености Изтокът и Западът са органично свързани в единството на християнството, че те не са самостоятелни единици, както внушава Арнолд Тойнби, който твърди в своето *Изследване на историята*, че „западното християнско общество“ е „самопонятна“, т.е. „самообясняваща се“ област за изследване, а *парчета* на единен свят, които няма как да бъдат обяснени и „разбираеми сами по себе си“. Трагедията на разделението е според православно богослов главният и основен проблем на християнската история. Опитът да се погледне на историята на християнството като на единно и общо цяло е първата крачка към възстановяването на нарушеното единство. Важно е най-напред „разделените християни“ да разберат, че са свързани едни с други и поради това трябва да „бъдат заедно“. Следващата крачка на икуменизма е разбирането, че всички християни имат „обща история“, имат общи предци. Тъкмо тук Флоровски вижда специалното предназначение на Православната църква, която според него е живо възплъщение на непрекъснатото Предание, защото стои не зад някакво „частно предание“, а зад Преданието за неразделната Църква.

Що се отнася до текстовете, посветени на руската философска мисъл и култура, Флоровски проследява с ентузиазъм нейната ненаписана все още по гумите му история. Имената на Хомяков и Киреевски, Херцен и Тургенев, Соловьев и Толстой, Гершензон и княз С. Трубецкой маркират своеобразието и самобитността на руската култура, нейния порив за цялостно знание и светоразбиране. Статията „Из миналото на руската мисъл“ Флоровски пише, когато е едва 18-годишен. В нея ясно личи възторгът на младия учен, че тъкмо в Русия е създадено широко движение, одухотворено от идеята да се философства, като се изхожда от цялостния живот на гуха. „За първи път в Русия е създадена школа на цялостното знание с приемственост между поколенията. И в това е залогът за бъдещото развитие на руската философия, бъдещите перспективи пред философския прогрес изобщо... Руската философия е философия на цялостното знание, философстване на цялостния гух“. Ентузиазмът на младия историк на философията рязко контрастира с оценките, които дава на руската мисъл зрелият богослов – близо 30 години по-къс-



но – в капиталния си труд „Пътища на руското богословие“. Там Флоровски изрича тежката присъда, че историята на руското богословие е трагична не само за руската културна история, но и за християнството изобщо. И причина за това са опровергаването на свободата и фаталистичното боравене с историята. „Това е трагедията на разкъсаната любов, на мистичната измяна и назадничавост, на духовна поробеност и обсебеност“. Разбира се, трябва да отбележим, че в „Пътища на руското богословие“ Флоровски почти не се спира на периода на т.нар. „руски духовен ренесанс“ от края на XIX и началото на XX век.

Без съмнение публикуването на събраните съчинения на отец Георгий Флоровски<sup>1</sup> е важно събитие и обогатява познанието в сферата на съвременното православно богословие. Значението на Флоровски в тази сфера е точно изразено от протоиерей Йоан Майендорф, който подчертава очарованието на неговата ясна богословската мисъл, разбирането му за православната мисия на Запад, критиката му към възприетите националистични стереотипи и факта, че успява да бъде едновременно вкоренен в миналото на Църквата и изцяло отворен към най-доброто от богословските движения в западното християнство.<sup>2</sup>

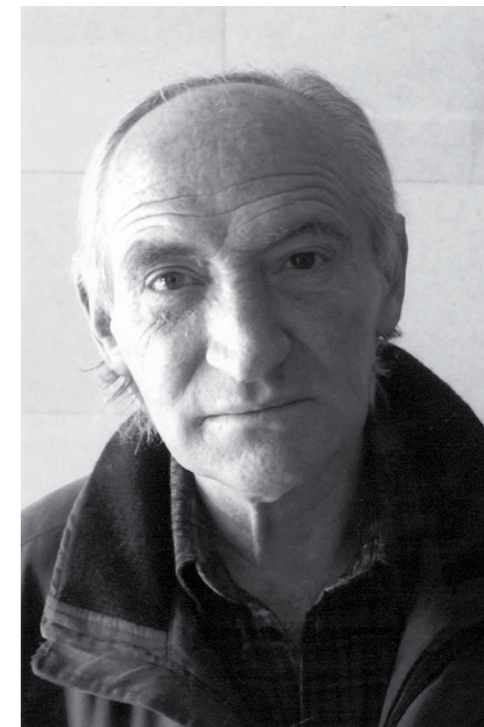
<sup>1</sup> До този момент са издадени: 1. Библия, Църква, Предание. Православно гледище. София, 2003; 2. Християнство и култура. София, 2006; 3. Творение и изкупление. София, 2008; 4. Мъдрост и премъдрост. София, 2009; 5. Църквата: предание и утопия. София, 2011; 6. Философия и богословие. София, 2012.

<sup>2</sup> Вж Прот. Александър Шмеман, *Дневници*, Фондация „Комунитас“, София, с. 861.

## ГРАФИКАТА СПОРЕД ИВАН НИНОВ

Иван Нинов е роден през 1946 г. в село Цонево, Варненска област. През 1960 г.

завършва Художествената гимназия в София, от 1970 г. присъства активно в художествения живот. Негови произведения са включвани в международните биеналета и представителни изложби на българското изобразително изкуство заграница: Белград, Будапеща, Ибиса, Канагава, Краков, Лодз, Люблина, Токио, Ужице, Фректен и др. Има многобройни самостоятелни изложби в Прага, Братислава, Мюнхен, Малага, във Виена, Дом „Витгенщайн“, в Българския културен институт в Лондон. Трудно е да се изброят участията му в международни биеналета, през последните години се открояват: *Tokyo International Mini Print Triennial 2015, Tama Art University*; Международно биенале на гравюрата, Сарсел, Франция, 2015; Биенале на графиката, Гуанлан, Китай, 2011; Международно триенале на малките графични форми, Лодз, Полша, 2011; Международно триенале на графиката, Белград, 2011; Международно биенале на графиката, Сеул, 2011; VII международна изложба на малката гравюра в Кремона, Италия, 2011 г. и др. Носител е на много награди: Първа награда за графика от Международното биенале на миниатюрното изкуство, Горни Милановац, Сърбия, 2014; Специална награда от Международното биенале на сухата игла в Ужице, 2007 г.; Златен медал от международна изложба на графиката в Стокхолм, 1997 г.; Първа награда от Международното биенале на графиката във Варна, 1989 г., и др.



Иван Нинов

Иван Нинов често е смятан за самотник в творческите среди. И някак автоматично критиците определят като „затворени в себе си“ и рисунките, литографиите, графиките му в метал. Едва ли някой ще оспори, че Иван Нинов е сред авторите, обновили категорично представите ни за графичното изкуство. Той постига лаконичност на формата, изведена до знак, освобождава графиката от всякаква илюстративност.

„Формите изплуват от плътни черни петна, независимо дали са извадени със „суха игла“ или с колажирането на фотографското изображение“, пише за стила му изкуствоведът Свилен Стефанов.

Също като италианеца Джорджо Моранди, чието име присъства в заглавието на негова работа, Иван Нинов се въздържа в битието на обектите от всекидневието, също като Моранди се отдава на ритъма в композициите, редуцира сюжетите и формите.

Иван Нинов съумява да разшири рамките на графиката, да ѝ придобие своеобразна „тоталност“ като опит за приобщаване на живописата, скулптурата, рисунката, фотографията. При това провокацията за него, както сам признава, идва от най-обикновения предмет, от фрагмента, от природата, която приемаме за жива – гървото, или за нежива – камъка. Провокация, често изведена до абстрактни форми с автономен живот.

Своя творчески процес графикът описва като „непрекъснато вглеждане, търсене и работа“. Големите му цикли със заглавия „Въображаеми пейзажи“, „Пространства“, „Природа“ въздействат с библейска мащабност и първичност отвъд суетата на днешното. Вероятно са близки до това, което авторът нарича мъдрост. А според Иван Нинов съвършенство в изкуството може да се роди единствено от мъдростта.

Любмила Димова