

**communitas**  
foundation

# ХРИСТИЯНСТВО КУЛТУРА

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

## **Редакция**

София 1000, ул. „Неофит Рилски“ 61  
Тел./факс: 981 0555  
e-mail: hkultura@communitas-bg.org

## **главен редактор:**

проф. д-р Кристина Янчева

## **Водещ броя:**

проф. д-р Кристина Янчева

## **редакционен екип:**

проф. д-р Георги Кръстев

проф. д-р Цочо Бояджиев

Николай Трейман

## **оформление:**

Честер Погелев

Николай Киров

## **разпространение:**

Стефан Бонков

## **печат:**

Полиграфически комбинат – София

През 2015 г. списанието „Християнство и култура“ излиза в 10 броя и се подготвя от главния редакционен екип.

Редакционният екип с главен редактор Момчил Методиев в състав В. Домусчиев, Д. Спасов и Т. Николов подготвя шест броя и си поставя за цел да разгледа актуални и дискусийни проблеми от областта на християнството и културата. Редакционният екип с главен редактор проф. Кристина Янчева в състав проф. Г. Кръстев, проф. Ц. Бояджиев и Н. Трейман подготвя четири броя с актуална тематика.

Списание е свободна дискусийна територия. Не бива да се очаква, че публикуваните текстове се вписват в един единствен (и единствено възможен) контекст. Материалите в списанието отразяват личните позиции на своите автори и не зависят от възможните различия между тях. Броят възприема ни като покана за диалог.

© „Християнство и култура“, 2015

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

Всички права запазени!

Цена 5 лева.

Интернет издание с пълен архивен списанието:

[www.hkultura.com](http://www.hkultura.com)

ISSN 1311 – 9761

# ХРИСТИЯНСТВО

съдържание

година XV/2016/брой 3 (110)

# КУЛТУРА

<b>Актуални проблеми на Православната църква</b>	<b>5</b>
Бъдещият Всеправославен събор: To Be or Not to Be? Възможен ли е бракът с инославни?	Пол Г Врилюк прот. Добромир Димитров
<b>Християнство и история</b>	<b>17</b>
Византийските автори за исляма Церемония, памет и православие във Византия. Празникът на православието и неговото учредяване Единството и католичността на Църквата в дебата между Константинопол и Рим от началото на XIII в.	Светосл в Риболов Георги К з ков о. С в Кокугеv
<b>Християнство и екология</b>	<b>57</b>
Physis и ktisis: два различни начина да се мисли светът Екзистенциален срещу регулативен подход: екологичният въпрос като екзистенциален, а не каноничен проблем	Джон М нус кис Христос Ян р с
<b>Християнство и истина</b>	<b>70</b>
Библейски измерения на властта като откровение и приемство Спасение от света или спасение на света	М риян Стоядинов Смилен М рков
<b>Християнско изкуство</b>	<b>87</b>
Краят е началото. Опит за кинематографична есхатология (продължение) Авторство, ателиета и стилове във византийската духовна традиция	Сл в Ян киев Зл тин Кирчев
<b>Пътища</b>	<b>112</b>
Кратко наставление към вярващите, че са вярващи	М рио Коев
<b>Медиен обзор</b>	<b>120</b>
2016, януари – март	



Пол Габрилюк е Aquinas професор по теология и философия в университет Св. Том , Минесота . Роден е в Киев, завършил физик в Московския институт за физик и технологии (1993). Един от първите учени от бившия СССР, докторира в САЩ в областта на теологията . Доктор по философия в Южния методистки университет в Далас, Тексас (2001). Превосновен богослов и историк, вторият по големина брой статии и студии, както и монографии: *Георги Флоровски и Руския религиозен ренесанс* (2013) и *Страннието на безстраниния Бог: диалектична-тристична мисъл* (2004). Изследователските му интереси обхващат гръцката философия, съвременната руска богословска мисъл, философията на религията, литургиката и културното движение. Изнесъл лекции в Харвардското училище по богословие, Пенсилванския университет в Томасвил, Украинския католически университет и др.

**Пол Габрилюк**

## БЪДЕЩИЯТ ВСЕПРАВОСЛАВЕН СЪБОР: ТО ВЕ OR NOT TO ВЕ?

През последните две години Константинополската патриаршия многократно обявява, че дългоочакваният Велики и Свещен събор ще се проведе около празник Петдесетница през юни 2016 г. Провеждането на този събор ще бъде събитие със съществено историческо значение, понеже ще събере водители на всички православни църкви за първи път от 787 г. Значително не всички православни водители са ентусиасти зирнали от Събора, някои дори се опитват да го предотвратят. Защо не меренето за събор поредно спорове? Кои са главните страни в спорът? Ако все пак събор има, какво би постигнал той?

С изключение на няколко кратки съобщения, подготовката на Събора остава встрани от погледа на обществеността. Причините за подобна секретност са три. На първо място, водители на православните църкви имат сериозно отрицателно отношение в общуването си с медиите. Второ, Съборът не се превръща в сензация, която в дългосрочен план може да прерасне в революция. Трето, причината е, че през ХХ век имаме поне един опит за провеждане на такъв събор. Историята на тези провали е предупреждение към водители на православните църкви да действат предпазливо, за да си спестят поредния конфуз. Напоследък, Вселенският патриарх Вартоломей, за когото Съборът е главна грижа през последните години, проявява изключително предпазливост в изказванията си относно нежеланите за Събор. Константинополският патриарх не желае създаването на впечатление, че Съборът е негово лично начинание и избягва да провокира покаяние и да не чин злоречието на критиците.

Въпреки че водители на няколко поместни православни църкви изрично нежелателно вземат участие в бъдещия събор, основният съпротивителен пункт е, че все пак

от Московският патриаршия. Официално патриарх Кирил прием идеята за събор, но с малко след като бъде определен по приемливост за него и чин редът за вземане на съборните решения. Патриархът обаче Москва продължава да поставя нови и нови препятствия пред свикването на Събор. Московският патриаршия прокарва „консенсусния модел“ за вземане на решения. Според този модел приемането на всеки съборен документ или решение може да стане с консенсус на предстоятелите на всички 14 канонични автокефалии на православната църква. Консенсусният модел е в противоречие с вето на всяка поместна църква, в т.ч. на Московския патриаршия. Например, когато Събор се постави въпросът за автокефалията (с мултервалентието на поместните църкви), Москва ще може ефективно да блокира всяко решение относно църковните юрисдикции в Украйна, което противоречи на московските геополитически интереси в региона. Консенсусният модел е в противоречие с Московския патриархат, който притежава и президентът на Руската федерация, който е постоянен член на Съвета за сигурност на ООН: възможността да наложи вето на всяко решение, което по някакъв начин противоречи на собствените му интереси. В крайна сметка, консенсусният модел ще затрудни неимоверно вземането на каквото и да било решение, с което вероятно ще бъде лизирано всяко ново пробитие на Събор.

Първоначално се предвиждаше Съборът да се свика в църквата „Свет Ириней“ в Истанбул, където се е състоял Вторият вселенски събор през 381 г. След свикването на руския военен съвет през ноември 2015 г. и влошаването на руско-турските отношения Московският патриаршия изрази загриженост, че първоначално определеното място не би било безопасно за руската делегация. Москва е ясно, че свикването на Събор точно в Истанбул има важно символично значение за Вторият вселенски патриархат, защото е от 7-те вселенски събора (с изключение на Ефеския) са проведени в Константинопол или в околностите му (Халкедон сег се нарича Кадъкьой и е район на Истанбул, Никея, сег Изник, е съвсем близо до столицата). Въпреки историческия ореол на Константинопол Вселенският патриаршия е готов да удовлетвори искането на Москва, което премести Събор в Женева – неопасна и „неутрална“ територия. Значително подобряването на мястото в последния момент заплашва да предизвика невообразим логистичен хаос.

Личните амбиции на Вартоломей Константинополски и Кирил Московски не бива да бъдат подценявани. През неслучайно време, през което заемам тежките си длъжности, се сблъскаха ли по много въпроси, между които е и оспорването на юрисдикционни граници, особено в границите на спорта, но също и в исторически православни страни, в т.ч. Украйна. Освен това митрополит Йоан Зизиулис, старшият представител на Вселенският патриархат по външнополитическите въпроси, и неговият московски колега митрополит Иларион Алфеев многократно с имплементираха по различни въпроси, които пречат на Вселенския патриархат не е най-малко в женият сред тях. Митрополит Иларион не е очевиден от същият неутрален митрополит Йоан Зизиулис относно примат, според което Вторият вселенски патриархат в православния Изток се доближава до този на папата в католическия Запад. Митрополит Зизиулис от своя страна критикува пълното признание на Московския патриархат с политическите и военни интереси на руската държава, които и са новият ѝ относно човешките права. Това са само някои от „скритите въпроси“, които заплашват да избухнат, щом Съборът започне работата си.

Док то проконстантинополските сили поддържат Събор , промосковските к то цяло с против това дело, мнозинството от първоиерарсите остават инертни и втрещени в локални проблеми и юрисдикционни спорове. Например през април 2013 г. Антиохийският патриарх прекъсна общението с патриарха на Йерусалим заради спор относно юрисдикцията върху територията на Кипр, към която и двете църкви имат претенции. Антиохийският патриарх заплашва да се откаже от участието в Събор , ако този юрисдикционен спор не бъде решен в полза на неговата църква .

Съществува и други юрисдикционни спорове, които също могат да блокират свикването на Събор . Главният от тях е събитията на православните църкви в Украйна . Най-голям е общността на Украинската православна църква (Московска патриаршия) – църковната структура , призната като канонична от останалите православни църкви. Каноничният статус на другите две общности – Украинската православна църква (Киевска патриаршия) и Украинската автокефална православна църква – остават нерешени. Битуваният в обществеността стремеж към единство и самоуправление срещу съпротивителната Московска патриаршия и на украинските епископи, лоялни на Москва . В същото време Вселенската патриаршия се опитва да вдигне украинската схизма . Първият ход на патриарха Ватополски би могъл да е нормализиране на каноничния статус на църковните структури, които в момента не са в общение с православните църкви. Неотдавнашното подобно усилие се увенча с успех в Православната църква на Чехия и Словакия и това да е известно не дежд , че такаъв резултат може да се постигне и в Украйна . Когато всички православни юрисдикции на територията на Украйна станат канонични, пътят до единството и автокефалията ще бъде безпрепятствен. Подобен ход вероятно ще предизвика остра съпротива от страна на Москва , която не е изключено дори прекратяване на общението с Константинопол. Ако се проследи историята на появата на каноничните православни църкви през XIX и XX в., ще стане ясно, че автокефалията на Украинската православна църква е въпрос на време. З сегашен тем вероятно ще е най-сериозният от „скритите въпроси“ на предстоящия Всеобщ православен събор.

Никой не бива да се изненадва , че на Събор ще се срещнат предстоятели, чието възимно противопоставяне се е превърнало в исторически факт. Историята рядко се простира от хороското въвеждане на църковната история не простира изключение. Например спорът между Кирил Александрийски и Несторий Константинополски гнетява свикването на Събор в Ефес през 431 г. Видимо организирани в подкрепа на Кирил, Съборът завършил с изпращането на Несторий в монестрско изгнание. Две десет години по-късно обаче Халкедонският събор променя конфигурацията на патриаршеските престоли, която изпраща в изгнание следващия Кирил, Диоскор Александрийски. Нищо толкова зрелищно не се очаква да се случи на бъдещия Всеобщ православен събор, макар че най-вероятно ще видим немалко политически интриги. В качеството на истинност, въпреки всички политически трикове и персонални сблъсъци, църковните водещи успяват да се задържат на ръба на сблъсъка по отношение на основните богословски въпроси и не допускат богословските им позиции да се принижат до политически мръвни. На гревните събори Светият Дух действат във и чрез релеванното противоборство между хорос-

т, отчуждението и щедро разглеждане на словесни удари, за да не пречи възможно съгласието по определен кръг централни християнски учения, като Троицката и Въплъщението. Малки съборите обаче са твърде рязко изясняват, те все пак полагат усилия<sup>1</sup>, да ги изяснят и изяснение. Онези, които очакват всеобщия събор обаче не разглеждат, очакват невъзможното. Ако Съборът изключи разглежданията, той би бил непосредствено телен.

Дали „Великият и Свещен“ събор е нарочен за „Вселенски“? Според конциларната теория на православното съществено бележи вселенскостта на един събор: широко представителство, богословска значимост и разглеждане на въпроси и последици, които приемат от цялото православие. Повечето съвременни тълкуватели подчертават, че широкото приемане на съборните документи и решения е абсолютно необходимо. Това означава, че съгласно православната конциларна теория един събор може да бъде обявен за вселенски единствено *post factum* и не може предвидително да бъде считан за такъв. Предвид историческия факт, че някои събори са обявени за вселенски по време на – Ризьският събор през 449 г. и Иконоборският събор през 754 г. са отлични примери – би било благоразумно сега да се въздържим от преценка по този въпрос. Отсъствието на канонически представители като пълноправни участници в Събора също би било в ущърб на неговия вселенски характер.

Зажалост някои консервативни православни водачи преждевременно заключват, че Вселенската патриаршия гледа на „Великия и Свещен“ събор като на вселенски според значението, което се отнася единствено към първите седем вселенски събори. Сред тези водачи може да се посрещне изявление на първия в това отношение Украински православен църковен (Московски патриаршия), митрополит Онуфрий Березовски. В обръщението си към православния клир от 28 декември 2015 г. митрополит Онуфрий заявява, че понеже седемте събори представляват пълното на църковното учение, осмият събор е не само ненужен, но и твърде опасен. Йерархът предупреди седемстотинте свещеници, присъствали на събитието, че Съборът е изкушение, което може да доведе до следващи схизми. Възгледът на митрополит Онуфрий отразява светоглед на фундаменталистките моншески елити, които отхвърлят развитието на учението, гледат с подозрение на нежурително Църквата със съвременния свят и се противопоставят на икуменическия диалог с довод, че той изстрашава „чистотата на православното“. Поддръжниците на тази фундаменталистката линия обикновено не се стесняват да изразят стагнацията си на всеослушание. Зажалост по-просветените представители на Църквата рядко проявяват охот да говорят против фундаменталистите. В това отношение патриарх Вартоломей и митрополит Йоан Зизиулис проявяват бележително изключение, като се противопоставят упорито на фундаментализма и демонстрират значителна отвореност на църковния йерархия към светлината.

В значимата отвореност Вселенският патриарх осигурява специална срещане от 30 добри православни ученици в своето сегашно лице в Истанбул,

<sup>1</sup> Орос – догматическо определение, прието от Вселенски събор. Б. р.



р Йон Фенер, на 5 януари 2016 г. Ак гемичните гости произхождат от различни страни от целия свят, в т.ч. Албания, Австрия, Белгия, Франция, Германия, Великобритания, Италия, Турция и САЩ, както и от различни институции, включително университети, семинари и църковни организации. След бихте могли да откриете в речта на Витоломей изнесено кратко слово, в което заявява, че „откритият и честен диалог е пътят на Църквата и богословието“ и че носител на това качество е Великият и Свещен събор. Според него Съборът „ще се посвети на вътрешни църковни въпроси, като единството и единство на митрополитите, но и на проблеми, свързани с отношенията с други църкви и вероизповедания, за да формира единен глас и убедително свидетелство за живот на свет“. От гледна точка на Съборът трябва да има за основен цел да възстанови вселенската съборност в живота на Православната църква и да прикове вниманието към темата за християнското единство на различни нива.

След обръщението на три последващи отговори от името на няколко подгрупи учени, включващи преподаватели в православни институти, учени, ботаници в православни институции, ръководителите на православни семинари, както и ботаниците в различни междуродни организации. Бяха обсъдени широки кръгове въпроси, включително комуникацията между епископи и богослови, липсата на информация относно подготовката на Събор, изготвянето на дневен ред в спешен порядък, също и участието на богослови миряни, особено жени, в съборния процес, както и механизмите на това участие. Както посочи един от участниците: „Богословите искат Събор повече, отколкото епископи“.

По-късно следобед същия ден митрополит Йоан Зизиулис в продължение на четири часа отговори на въпроси и коментари на учените. За мен в този разговор митрополит Йоан се покаже като църковен човек, който искрено се опитва да се вслуша и да споделя безпокойството, изказано от богословите. Това беше опит за безпрецедентно откровен разговор „в вечерното Събор“. Никъде неясно нямаше в думите на митрополит Йоан, с които той изкритикува фундаментализма; наред с това той многократно сърчи учените да публикуват своите размисли по темата за предстоящия Всеправославен събор. Богословите приех този отговор със задоволство, но изразих притеснение, че трудно ще могат да повлияят пряко на съборните решения, освен ако един работен груп от *periti* (от латински експерти, специалисти – б. пр.) – специалисти богослови като онези, които в голям степен повлияват на решенията на Втория Вселенски събор – не получи право да подготви епископите в изработените съборни документи.

Следва да се отбележи, че богословите от САЩ не бяха подготвени на тази среща. Всъщност идеята да се организира това съборно събитие от Джон Хрисогонис на една среща на Православното богословско общество в Америка, проведено в Ню Йорк през юни 2015 г. с подкрепата на Център за православен християнски изследвания на Университет Фордъм. Целта на срещата беше да се обсъдят избрани теми от дневния ред на Всеправославния събор: 1) Витокефия и диалогът; 2) канонични пречки пред брака; 3) икуменическите отношения и любовта между родителите и 4) правителствата за поста. Повечето коментари бяха публикувани впоследствие в блог *Public Orthodoxy* (<http://publicorthodoxy.org>) – нов

иници тив н Център з пр восл вни християнски изследв ния, ръководен съвместно от Джордж Дем копулос и Аристотел П н никол у.

Ког то човек види точките от дневния ред н Всепр восл вния събор, с удивление з белазв , че те с подбир ни *ad hoc*. Им ли общ визия, общ р мк , в която мог т г бьд т р зглед ни всички ост н ли теми? Н този въпрос митрополит Йо н Зизиул с и други вторитетни предст вители н Вселенск т п три ршия отговорих , че ко глед ме н Събор к то н процес, не к то н събитие с предск зуем резулт т, озн ч в , че им ме визия з него. С други думи, Съборът е н рочен г бьде първ стъпк з утвържд в не н съборността в пр восл вието н вселенско р внище. Прочут т пр восл вн *соборност* (превежд н ту к то синог лност, ту к то съвещ телност, ту к то всецялост [к толичност]) трябв г н мери конкретен изр з в църкв т , която се събир н събор. Н пр ктик К толическ т църкв , в чиято история мог т г се изброят гв десет и един общи събор , световн т нглик нск общност, която се събир н всеки десет години н конференция в з мък Л мбет, к кто и Обединен т методистк църкв , която орг низир общ конференция н всеки четири години – с все примери з съборност в действие, нез висимо че решеният нерядко с спорни.

Бъдещият Всепр восл вен събор може г им историческо зн чение, ко неговите вод чи преодолеят личн т неприязн, прест н т г се гриж т з тесните интереси н собствените си църковни територии и отид т по-г леч от тов г р зглед т списък, изготвен в последния момент и включв щ теми, формулири ни преди десетилетия. Първите седем вселенски събор се борих з утвържд в нето н Божието откровение относно Бог , Троиц т и Христос. Според митрополит К листос Уеър центр лният въпрос през XX в. е този з природ т н Църкв т , док то гл вн тем през XXI в. може би ще бьде природ т н човешк т личност. В този смисъл би било естествено, ко нтропологият е доминир щ т тем н Събор , всички ост н ли теми – к то юрисдикционните въпроси, вселенския ди лог и човешките пр в – бьд т р зглед ни к то елементи н общия пр восл вен възглед з обновлението н човешк т природ .

С оглед н ф ктическ т обст новк в жн т срещ н първоиер рсите, която ще се проведе в Ш мбези през последн т седмиц н яну ри 2016 г., може г предопредели съдб т н Събор . Ако Съборът се събере т зи годин , тов ще бьде велико чудо. Но дори г не се събере, придобив нето н н вик г се мисли посъборному би било ценен опит з вод чите н Пр восл вн т църкв , епископи и богослови. То би било полезно също т к з трите стр ни н църковния триъгълник – „епископи, богослови и миряни” – г изг рят по-устойчиви връзки. В тов отношение, к кто и по много други въпроси, пр восл вните вод чи трябв г се възползв т от колективния опит и от мисълт н други християни, особено н к толиците. Ког то Съборът н й-н кр я се събере, *съборност* ще се превърне в гум , описв щ конкретн н личн ре лност. Н гяв м се г доживея г видя този момент в живот н моят църкв .

Превод от нглийски: Смилен М рков

Прот. Добромир Димитров е доктор по богословие. Завършил е магистратурата по иконография (2002 г.) и магистратурата по теология (2006 г.) в Православния богословски факултет на ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“. От 2008 г. е асистент по църковно право към катедра „Историческо и патристика богословие“ към Православния факултет във Велико Търново. Ръкоположен е за клирик на Българската православна църква през 2001 г.

**г-р протоиерей Добромир Димитров**

## ВЪЗМОЖЕН ЛИ Е БРАКЪТ С ИНОСЛАВНИ?

На 5 ноември 2015 г. Епархийският съвет на Сливенска митрополия заборавил своята територия и бъде извършен в Венеция на православни християни с римокатолици, протестанти и ренегатори, които и предствителите на тези вероизповедания могат да свидетелстват по време на Венцието.<sup>1</sup>

Забравил предизвик съответните реакции в някои православни църкви, но не и дълбочено обяснение от страна на Сливенския епархийски съвет за причините, довели до забравянето. Все още липсва официална реакция на Светия синод. Като повод за решението логично се отбелязва, че това се прави, тъй като се увеличили смесените бракове в „резултат на глобализацията на съвременния свят“. Епархийският съвет се позовава за решението си и на 72-ро правилно Трулския събор (678 г.), но явно с много първоначално, прилагане избор телно, без да тълкува правилото.<sup>3</sup> За съжаление

<sup>1</sup> Вж. <http://mitropolia.sliven.net/index.php?id=188558>

<sup>2</sup> „Не е позволено на православен мъж да се съединява в брак с еретичка, нито на православна жена – с еретик мъж; а ако се окаже, че някой е извършил подобно нещо, бракът да се счита несъществуващ и незаконното съжителство да се разтрогва, понеже не трябва да се съединява вълк с овца и с Христовия дял – съдбата на грешниците. Който наруши постановеното от нас, нека бъде отлъчен [...]“

<sup>3</sup> „[...] Но ако някои, докато са били още в неверие и не са били причислени към обществото на православните, са се съединили в законен брак и после единият от тях е избрал доброто и е прибягнал към светлината на истината, а другият остане в оковите на заблудението, не желайки да погледне на Божествените лъчи, и ако при това неверната жена иска да живее с верен мъж или обратно – неверен мъж с вярна жена, – тогава да не се различават според Божествения апостол: „защото неповярвал мъж бива осветен чрез вярващата жена, и неповярвала жена бива осветена от вярващия мъж“ (1 Кор. 7:14).

явно под влияние на решението на Сливенския епархийски съвет е било открито Венчаното междуименование и при възникване в гр. Пловдив<sup>4</sup>, като това явно е неслучайна тенденция, която ще се изясни в БПЦ – БП<sup>5</sup>.

Брачното право предствлява не само големият дял от църковното право, поради което, за да се обясни по-подробно как във Византия с гледане на брака (следователно и днес в Православната църква), е нужен един историко-богословски анализ. Няма да се след изложените факти читателят с мъжко стигне до извода за политиката на Сливенския епархийски съвет и пловдивските свещеници епархиално, също и за политиката на основните епархиални звъни.

Законният брак е договор между двамата свободни граждани при съдействието на свидетели.<sup>6</sup> Църквата от първите векове не съществува друга, различна от този брак, и чинът е заключенен брак. За разлика от нея обаче Църквата гледа на брачните взаимоотношения и своите членове като *т-инство* (ср. Еф. 5:32). Това означава, че бракът се освещава в Евхаристията (св. Литургия) посредством причастяването на младоженците със св. Дарове – тялото и кръвта Христови. Смята се, че причастяването е сигурен белег, че бракът е „едно в Христ“ при свидетелството на цялата литургична общност.<sup>7</sup> По този начин бракът става събитие за цялата местна църква.

През IV век, когато християнството става позволено в империята, християните започват да нямат презвитери, които да бъдат гласници на *пост-венчаното* върху главите на новобрачните, което само по себе си е част от светската езическа церемония на брачния договор<sup>8</sup> по онова време. Понеже тази практика се разпространила, св. Тимотей I Александрийски (381–385) изразява нежеланието си за светската церемония с им свещеници, смятайки съдействието им в това събитие за неподходящо. Поради същият причин и св. Йоан Златоуст препоръчва гласовението на венците да бъде извършено в вечерното Венчаното, за да бъде избегнато участието на свещеника в светското правено отношение, което естествено съпътства бра-

<sup>4</sup> Вж. <http://dnes.dir.bg/news/plovdiv-armenska-obshtnost-tzarkoven-brak-21680459?nt=4> (10.02.2016 г.)

<sup>5</sup> В църковното календарче на БПЦ – БП също така стои условие за църковен брак да бъде подписана декларация, в която едно от изискванията е „брачующите се да са източноправославни“. Календарчето се подготвя всяка година именно от Сливенския митр. Йоаникий.

<sup>6</sup> Това изразява и латинската правна максима: „Бракът не е в съжителството, а в съгласието“ (*Nuptias non concubitus sed consensus facit*). Вж. *Digesta Iustiniani Augusti*, lib 50,17, no. 30. ed. T. Mommsen (Berlin, 1870), vol. 2. Поради това днешното съжителство без брак не може да се определи като брачно, а представлява конкубинат, т.е. незаконно съжителство.

<sup>7</sup> За това свидетелства и юристът Тертулиан (II в.), който със свойствения си легалистичен изказ пише: *християнският брак се урежда в Църквата, потвърждава се чрез предложението* [т.е. Евхаристията], *запечатва се чрез благословението, провъзгласява се от ангели и се утвърждава от Отца* ([*Matrimonium*] *quod ecclesia conciliat et confirmat oblatione et ob signat benedictio, angeli renuntiant, pater rato habet.*), Тертулиан, *Към жена ми*, Писмо II, 6; ed. C. Munier, SC 273 (Paris, 1980), p.148.

<sup>8</sup> Св. Григорий Богослов (IV в.) пише, че няколко християнски семейства желаели поставянето на венците да бъде извършено от християнски свещеници. Вж. Св. Григорий Богослов, *Послание 231, Към приятеля Евсевий*, PG 37, col. 374 BD.

к.<sup>9</sup> В VIII и IX век текстовете покриват вече груга рзвит прктик . Според св. Теодор Студит гвоикт м угв в Църквт м пред олт р по време н св. Литургия „пред всички хор ”, к то свещеникът изрич кр тк молитв , в която моли Бог г укрепи съпрузите, з г им т един ум, г бгд т короняс ни в едн плът<sup>10</sup> и г н пр ви Бог техния бр к честен, з н зв йки леглото им чисто, и милостиво г им г ге г живеят в чистот . След молитв т гвоикт м пристъпв към свето Прич стие<sup>11</sup>, което според св. Теодор е и смисълът н християнския бр к. Той пише: *гл-вното и целт- н- венч-нието е свято и единствено тяло и кръв н- Христос*<sup>12</sup>. След тов н гл вите им се пол г ли венци.<sup>13</sup>

Истинск промян з извършв нето н църковния бр к в Евх ристият н стъпв по времето н Льв VI Мъдри (886–912), който пост новяв в своят Новел 89 следното: *Ние з-повягв-ме, че бр-чното съжителство трябв- г- се склчв- [р тифицир ] от свидетел н- свещеното бл-гословение*.<sup>14</sup>

Този текст г в н Църквт м пр вото и з гължението г лег лизир всички бр -кове в империят . Едноременно с тов тя се изпр вя пред сложн т ситу ция г реш в юридическите проблеми, свърз ни с бр к , включително р зводите и техните усложнения. Т кив проблеми с склчв нето н бр кове от второбр чни или третобр чни, з които прич стяв нето е невъзможно.<sup>15</sup> Нещо повече – по дефиницията т кив бр кове с били припозн ти з оцетени по прост т причин , че не с „бл госл вяни” в Евх ристият .

Тов изр зяв и св. Теодор Студит, който пост вя въпрос з втория бр к н импер тор Конст нтин VI и любовниц т му Теодот . Св. Теодор к зв , че ко свещеникът прич стяв гвоикт , която влиз в едн прелюбодеен съюз<sup>16</sup>, т кбв свещеник извършв кощунство. Ако пък свещеникът прич сти единствено съп-

<sup>9</sup> Св. Йоан Златоуст препоръчвал благословието на венците да бъде извършвано в навечерието на Венчанието, за да бъде избягвано участието на свещеника в светското празненство, което естествено съпътствало браковете. Поради тази причина свещеникът бил поканван в дома на младоженците. Вж. Св. Йоан Златоуст, *Слово за брака*. PG 51, col. 211 и *Слово 48-о*, PG54, col. 443.

<sup>10</sup> Св. ап. Павел говори за съпрузите светотайнствено: „И ще бъдат двамата една плът”. Апостолът нарича брака още „тайна велика”, „[в] Христос и за [в] Църквата (вж. Еф. 5:20-33). Основавайки се върху това свидетелство, ранни отци като св. Игнатий Антиохийски говорят за брака като вечен съюз, подобен на съюза на Христос с Неговата Църква. Вж. Милошевић, Н. *Евхаристијско богословје Св. Игнатија Богоносца на примеру тајне брака*. // Видослов (Трбиње) год. 14/2007, бр. 42, с. 109-114.

<sup>11</sup> Поставянето на короните ставало веднага след причастяването на народа и причастяването на двойката от специална обща чаша.

<sup>12</sup> „Κεφάλαιον γάρ καὶ τέλος τῆς ζεύξεως τὸ ἅγιον καὶ ἐνιαίον σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ” (Св. Теодор Студит, *Към Навкратий 1*, 50, PG 99, col. 1096A).

<sup>13</sup> В много поместни църкви има тенденция тайнството Венчание отново да се включва в структурата на св. Литургия (изисква се бракът да е първи и съпрузите да са осъзнати християни), като за тази нужда последованието е пригледено от православни литургисти като проф. Йоан Фондулис и проф. Ненад Милошевич.

<sup>14</sup> „Τὰ συνοικέσια τῆ μαρτυρία τῆς ἱεράς εὐλουίας ἐρρώσθαι κελεύομεν” (Les Nouvelles de Leon VI le Sage. ed. P. Noailles, A. Dain, Paris, 1944, p. 297).

<sup>15</sup> Четвъртият брак е абсолютно забранен от Църквата със специален томос от 920 г, който осъжда четвъртия брак на Льв VI.

<sup>16</sup> Прелюбодеянието не е нарушаване на светското право, а представлява разрушаване на мистичното единение на съпрузите. Вж канони 22 и 30 на св. Василий Велики.

руг м или съпруг , то тог в ням бр к „в Христ ”.<sup>17</sup>

От приведените думи н св. Теодор Студит ст в ясно, че център з християнския бр к е свет м Евх ристия. Що се отн ся до втория или третия бр к, той не може г бъде сключен в Евх ристият , тъй к то тези двойки с лишени от прич стие з определен период, изискв щ пок яние.

След новел т н Льв Мъгри Църкв т е з ст вен г „бл госл вя” бр ковете н второбр чни и третобр чни, з г мог т те г им т сил т н договор в империят , но то в тя върши и от снизхождение към п дн лия човек. Пор ги невъзможността т кив бр кове г бгд т утвържд в ни в Евх ристият , Църкв т създ в отделно последов ние, което изключв прич стуето. То в последов ние предст вляв „бл госл вяне”, т.е. съзн нието з случв щото се във Венч нието постепенно з почв г се променя. Проблемът н т зи промян се състои в то в , че пр ктик т вторите и третите бр кове г бгд т сключв ни отделно от Литургият повлиял и върху бр ковете, които ням ли пречк г се извършв т в Евх ристият . Не н последно място, уп гкът в пр ктик т н прич стяв нето, изр зяв щ се в то в християните г пристъпв т към св. Д ро ве един или гв пъти годишно, спомогн л г се отдели Венч нието от свет м Литургия, к то то з почн ло г се извършв с мостоятелно.<sup>18</sup>

Проблемите об че не спир т дотук. Историческите процеси, довели до п г нето н Конст нтинопол под л тинск т вл ст през 1204 г., и омр з т между източните и з п дните християни повлияв т и върху бр чните вз имоотношения. Дефинир ли се нови бр чни препятствия, визир щци „смесените” бр кове.<sup>19</sup>

К зуси с проблемни бр кове с отр зени в к ноните още през V–VI в. В резулт т н христологичните диспути (к ктмо видяхме в посоченото по-горе 72-ро Трулско пр вило), но нов т ситу ция през XIII в. бил по-р зличн , к то още повече се усложняв след възникв нето н Реформ цият (XVI в.) и създ в нето н многобройните християнски геномин ции през XIX–XX в.

Все п к трябва г се к же, че Църкв т вече е им л отговор з тези предизвик телств . Тя постъпил със „смесените” бр кове по н логия н пр ктик т

<sup>17</sup> Св. Теодор Студит. *Към Навкратий*, 1, 50, PG 99, col. 1096A.

<sup>18</sup> Най-ранният византийски текст, описващ двете последования на венчанието, извършвани независимо от Евхаристията, е от края на XI век. В тях са включени лития и три кратки молитви за благославянето на короните и „общата” чаша. Разликата в службите е, че в едната двойката се причастява със „запасни св. Дарове”, а в другата имаме само благославяне на обща чаша с обикновено вино. Всички по-късни евхологии в X и XI век повтарят ядрото на това късно развитие. За съжаление днес повсеместно се използва само благославянето на общата чаша като символичен акт. За повече подробности вж. L'Eucologio Barberini gr. 336 : ff. 1–263 /ed. Stefano Parenti, Elena Velkovska. Roma : C.L.V.-Edizioni Liturgiche, 1995.

<sup>19</sup> Император Константин VII Багренородни говори за „франките” като за „неверници” или „некръстени” и забранява браковете с тях, но през XIII–XIV в. поради дипломатически причини много благородници са женили синовете и дъщерите си не само за латински благородници, но и за монголски князе или турски султани. Разбира се, в последните случаи е нямало никакво църковно благославяне, а канонистите строго забраняват православните свещеници да „венчават” такива бракове. Всички тези проблеми стояли пред Църквата, тъй като все още формалната църковна церемония е била абсолютно изискване за легален брак. Вж. Meyendorff, J. *Christian Marriage in Byzantium: The Canonical and Liturgical Tradition* // *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 44 (1990), p.104.

през IX в.: кктомогвзпочнлгблгослвяизвънЕвхаристиятавторите и третите бракове, ткозпочнлгблгослвяи„смесените”бракове<sup>20</sup>. ВсепкЦърквтаизисквлуобещаниеотстранинославния,чегнамгпречи зсвободнотоизповядванеивяртанпрвославнияичегецтотмквббраковетрябвгбъгткръстенивПрвославнатцърква.<sup>21</sup>

Необходимо е гсепотбележиичещенещомноговжнко:ко„смесените”браковебъгтрглежданиккто*първо венчило*<sup>22</sup> – т.е. тяхнатвръзкапритежаввсичкисвоиствнбрак,кктоуниклност,споделянеидуховниимтериленблаг,вярност,любов–мотевнякквстепенстоятповисокоотвторияитретиябрак.

Трябвгсепризнае,чегтквбракпредставяуникленвръзкамеждумъжужен–мкритегсотрличниконфесии–тъйкктовнеяприсъствтвсичкибелезинжертвтаилюбовткъмедин-единственинеповторимличност.Товозначв,чегтзавръзказгължителнотрябвгсепглежд*есх-тологично*.Можелимогвгсеговори зсветосттантквсюзнезвисимоотфкт,чегдинотсъпрузитетимрличнохристиянскоизповедание?Азличносмятм,чеможе!Тукстввъпросзуникленсюз,койтосеблгослвяотБогкктообщочовешкоиндконфесионалноявление.

Откзонотоготукможегсезключи,чегЦърквтазпочвгблгослвясмесенитебраковепо*икономия*<sup>23</sup>,кктотовтяенпрвилсвторияитретиябракпрезIXвек.Несъмненотзи*икономия*включвлундеждтбркътимгпреодолеевсичкирличия,горииконфесионални.Църквтагвтотвблгословениепоргипстирсктсигриж,стъпвйкисмеловърхупредниетонсв.п.Пвел,койтокзв,че:„неповярвлмъжбивосветенчрез*вярв-щ-т-жен*,инеповярвлженбивосветенот*вярв-щия*мъж”(1Кор.7:14).<sup>24</sup>

Рзбирсег,когледменбракчистоюридически,мкритггодефинирмеккто*т-йństwo*,щегизгубимнпълносъзнаниетозесхтологичнитеизмерениянсъпружескитевзимоотношения.Тогвчрез„буквтанзкон”нениоствнищогруго,освенгзбрнимвсичкибракове,койтоствятпредизвиктелствииизисквтгриж(втотчислои„смесените”)отсмитенсктопстири.Тквзбрнбиблнй-лесн,ноинй-опсн(ср.1Тим.4:15),и

<sup>20</sup> Невъзможността да бъдат извършвани смесените бракове в Евхаристията не се състои в отлъчването (подобно на втория и третия брак), а в липсата на евхаристийно общение между конфесиите, което представлява и пречка за участие на инославния в св. Евхаристия.

<sup>21</sup> Такова е и решението и на Светия синод на БПЦ от 1967 г.

<sup>22</sup> Става въпрос за съпрузи, които никога преди това не са били женени.

<sup>23</sup> От гр. *οικονομία* – управление, ръководство на къщата, на домакинството, както още и организация, устройство, наредба; в новозаветен смисъл – спасение, лекарско предписание, план на лекуване.

<sup>24</sup> Целият текст гласи: *А на останалите аз говоря, а не Господ: ако някой брат има жена неповярвала, и тя е съгласна да живее с него, да я не оставя; и ако някоя жена има мъж неповярвал, и той е съгласен да живее с нея, да го не оставя. Защото неповярвал мъж бива осветен чрез вярващата жена, и неповярвала жена бива осветена чрез вярващия мъж (1 Кор. 7:12-14). Друг е въпросът дали онези, които венчаваме и са кръстени в Православната църква, можем да наречем вярващи, т.е. това автоматично прави ли ги християни? Отговорът е ясен за всички: фактът, че някой формално има документ за св. Кръщение, по никакъв начин не го прави християнин.*

противоречи и Пред нието.

Ако все пак обаче забравим тук вярно по влияние на лични богословски мнения и прилагаме каноите като *к-нон-д*, томак работите и грижата пред нас отпаднат, със сигурност ще загубим много души, които Господ ни е поверил. Поради това нека имаме рязкост и не поставяме „бремен тежки за носене“ (ср. Мт. 23:4).



Светослав Риболов е преподавател по гръцки и турски и гръцки език в Богословския факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски“. Завършил е класически филология и богословие в Софийския университет. Специализирал в Солунския Аристотелев университет, Ostkirchliches Institut Regensburg, Trinity College Dublin. Бил е гост-изследовател в Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik Paderborn, International Baptist Theological Seminary, Prague-Amsterdam и American School of Classical Studies at Athens. Член е на Съюза на елинистите, към които и на Асоциацията на медиевистите и византистите в България. Издал е четири книги и множество статии в научни списания.

**Светослав Риболов**

## ВИЗАНТИЙСКИТЕ АВТОРИ ЗА ИСЛЯМА

Въпреки че постъпващият тем звучи твърде общо, ще се опитам да постъпя критично по-скоро върху конкретно предстъпване на няколко конкретни автори, за да се даде по-голям изясняващ византийски културен контекст, и да очертая основните богословски проблеми в техните съчинения. Няма да влизам в подробности относно съдържанието и характерните особености на всяко съчинение, тъй като – речебно – се откъсват от себе си – няма как това да стане в рамките на няколко страници. Няма да се занимавам с речебното и проблемите на диалог между православното и ислям, тъй като за това няма да влизам в някаква степен да влизам в обекта на изследването, трябва да се обобща целият личен материал не само от византийски, но и от поствизантийски епохи и до днес – време, в което диалогът между тези две религии се открива и речебно все повече.<sup>1</sup>

Периодизацията на съчиненията, засягащи тази тема, може да се раздели на три етапа, съответно на специфичния характер на историческия път на Източната римска империя към гържбата и отношенията ѝ с околния свят – VIII до сре-

<sup>1</sup> Виж повече по този въпрос у Анастасиос Γιαννουλάτος, «Ο διάλογος με τὸ Ἰσλάμ ἀπὸ ὀρθόδοξη ἀποψη», *Οἰκουμένη* 2 (1998), 61-92; превод на същия текст архиеп. Анастасий Янулатос, „Диалогът с исляма от православна гледна точка“, в: *Православието и глобализацията*, София: Демос, 2005, 98-122; за по-важни характеристики на османския период виж общ преглед у John Meyendorff, „The Orthodox Church and Islam. The Seventeenth and Eighteenth Centuries,” in eisdem, *The Orthodox Church. Its Past and Its Role in the World Today*. New York: SVS Press 1996, 75-91; и като цяло за диалога между двете религии забележителния наскоро издаден труд на Ἀγγελικὴ Ζιάκα, *Μεταξὺ πολεμικῆς καὶ διαλόγου, Τὸ Ἰσλάμ στὴ βυζαντινὴ, μεταβυζαντινὴ καὶ νεότερη ἐλληνικὴ γραμματεία*, Θεσσαλονίκη: Π. Πουρναρά, 2010.

го т н IX век; вторият от ср. н IX до ср. н XIV век и третият – от ср. н XIV век до унищожаването на византийската държава.<sup>2</sup> Тук бих включил и поствизантийската епоха, тъй като дори и под османска власт интелектуалци, които бихме определили като „византийски“, продължават да поддържат определено ниво на културен обмен със своите мюсюлмански партньори, което може да се разглежда като имплицитно гостоприемно отношение. От историята познати са няколко случая на диалог между ислямски богослови и представители на Православната църква още в първите десетилетия след превземането на османците на Константинопол, повечето от които обаче имали неофициален характер. През управлението на Мехмет II, който изпитвал искрен респект към християните и византийската култура, са написани поне три текста, написани като сериозни, изследователски диалози с ислям. През месец юли 1453 г., веднага след падането на Константинопол, Георгиос еп. Трапезундски изпраща на Мехмет II писмо, в което е поместен богословски трактат, търсещ не само общите положения в двете религии, но и правото на призоване към тяхното обединение в една Църква.<sup>3</sup> Малко по-късно философът Георгиос Амирутзис също е написал подобен текст, който също е призоване към обединение или поне към взаимнопризнание на двете според него „братски учения“<sup>4</sup>; от същия епоха са и вероизповедните текстове, написани като мюсюлманите, и новонамишлените три части на Генералния Схоларий – близък сътрудник на новия владетел на Константинопол Мехмет II.<sup>5</sup>

Ако обаче се върнем в епохата на Римейската империя, ще видим, че поне в началото римляните не са толкова сговорчиви спрямо ислям. Първият етичен срещане между ислям и православно християнство се характеризира с остър езиково-религиозен и философски спор, до възникването на ислям. За първите контакти между православно християни и мюсюлманите няма сведения, когато точно са се случили. Военните сблъсъци между държавата на християните – Източната римска империя, и арабите, изпращани от все още живия Мухаммад, започват още през 629 г. с малък позорен сблъсък. Впоследствие ще се разгърне и книжовният бит, носещ всички белези на идеологически войни между *мелкити* (като арабите и монофизитите в Египет и редица православно християни) и носителите на новата религия в Близкия изток.

Първият църковен византийски втор, който ни съобщава за арабите и техните трудно понятни за християнини разбирания за поклонение Богу, е проп. Мисим Изповедник (580–662). Някъде между 634 и 639 г., времето, в което ексархът на Африка е неговият приятел Петър, той пише до него писмо, в което не хвърля няколко бележки, изпълнени с недоумение относно новия „връски на рог“, по-

<sup>2</sup> Приемам хронологията на Αναστάσιος Γιαννουλάτος, *op. cit.*, 63-4.

<sup>3</sup> Виж критично издание на текста: Γ. Θ. Ζώρας, *Γεώργιος ὁ Τραπεζούντος καὶ αἱ πρὸς ἑλληνοτουρκικὴν συνενόησιν προσπάθειαι αὐτοῦ* (Н «περὶ τῆς τῶν χριστιανῶν πίστεως» ἀνέκδοτος πραγματεία), Ἀθήναι, 1954. Също: A.Th. Houry, *Georges de Trébizonde et l'union islamo-chrétienne*, Jerusalem, 1971; G. Podskalsky, „Ein Reich, ein Kaiser, ein Glaube unter dem Halbmond?“ *Philothéos* 1 (2001), 255-260.

<sup>4</sup> Виж издание на текста с коментар и превод: A. Argyriou-G. Lagarrigue, „George Amiroutzes et son „Dialogue sur la Foi au Christ tenu avec le sultan des Turcs,“ *Byzantinische Forschungen* 11 (1987), 29-221. Също: N.B. Τωμαδάκης, «Ἐτοῦρκευσεν ὁ Γεώργιος Ἀμιρούτζης;» *Ἐπετερίς τῆς Ἐταιρείας τῶν Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 18 (1948), 99-143.

<sup>5</sup> Издание на текстовете: L. Petit, X. Sideridès, M. Jugie, *Oeuvres complètes de Gennade Scholarios*, t. III, Paris 1930, 434-476.

явил се от пустинята.<sup>6</sup> Според св. Максим пустинният не рог убива с удоволствие хората, не слеза в него и не мизантропията си, не не сяга вреди не цялата земя и Изток и със своите злодеяния смята, че принеся „благородие не Бог“. В мисловия текст, посветен на този проблем, византийският ристократ спомена и че християните не Изток са „втрещени“ от тези хора и че гелта им предвещават неговото неприятие (καὶ δι' ὧν πράττει μηνύοντα τοῦ Ἀντιχρίστου τὴν παρουσίαν). Теологичната визия на Второвъсщност е съсредоточена единствено в изказването му, че тази нова религия е издънка от юдаизма.<sup>7</sup> В друго свое писмо той просто спомена, че из Изток върлуват „вълците от Арабия“.<sup>8</sup>

Следващият византийски Втор, упоменат и в своята в своето съчинение, е иерусалимският патриарх св. Софроний (560-70? – 639). Като човек, роден в Дамаск и израснал там, той много по-добре от св. Максим Изповедник познава Изток и неговите хора. Той е и патриархът, който през 638–639 г. преминава в гръцкия рибен без бой, за да запази вековното християнско население и неселение в гръцките околности му. Той също не прави подробни богословски размисли върху доктринални характеристики и ислям, но е оставил няколко фрагмента, които могат да се тълкуват в своя контекст. Във фрагмент от за губен омилията той поставя „гордеещите се със сардинска негнестност (Σαῦρακηνικῶν φρουράγματι σεμνυνόμενοι)“ в поредица от еретици, които изповядват неправоилни учения и които трябва да бъдат отлъчени от Църквата.<sup>9</sup> В едно свое съборно послание до Константинополския патриарх Сергий той го увеща да се моли за погледените му християни, немирници се под своеволието не за воевалите не Изток, и се опитва да го убеди, че идва неговото неправоилно неприятие в същност Божие нека за неговото вероотстъпничеството не християните, имайки предвид елитния империят, който точно тогава е готов не редица отстъпки пред монофизитите, с които са мога да запази единството не Църквата по политически съборзности.<sup>10</sup>

Следващият Втор, говорил за ислям в онзи ранен епох, е св. Антимий Синаит. През VII век обаче са известни поне седем различни групи не име Антимий, за които може да се смята, че са били мониси в Синай.<sup>11</sup> Невероятният Втор не съчинението *Пътеводител* (Ὁδηγός) е Антимий II Антиохийски, който е известен и като „Синаит“. Именно в него се срещат три спомена в него за „риби“ и „сардини“. Св. Антимий, макар и монах, често слеза в свет и се заема в борбата с еретици и да разяснява православието. Знаем, че е учствал в диспутите с монофизитите в Александрия. Вероятно активните години не негова дейност са някъде между 640 и 660 г. Съчинението, за което става

<sup>6</sup> Такава хронология дава: G. Benevise, „Christological Polemics of Maximus the Confessor and the Emergence of Islam Onto the World Stage,” *Theological Studies* 72.2 (2011), 336-338.

<sup>7</sup> Maximus Confessor, *Ep. dogm. (XIV) ad Petrum* (PG 91, 540). Цялото писмо е поместено между 533-544 кол.

<sup>8</sup> *Epistola VIII* (PG 91, 439-446).

<sup>9</sup> *Sophronii patriarchae notitia* (PG 87, 3121-3122).

<sup>10</sup> *Epistola synod. ad Sergium Cp.* (PG 87, 3, 3197). Подобни са размислите му и в *Слово за тайнство кръщение* (Σωφρονίου Αρχιεπισκόπου Ιεροσολύμων, «Λόγος εἰς τὸ Ἅγιον Βάπτισμα», *Ανάλεκτα Ιεροσολυμίτικης Σταχυολογίας* (Α. Παπαδόπουλου-Κεραμέως), т. 5, εκδ. ΑΟΠΣ (1888), 151-168), както и в *Слово за Благовещение* (PG 87, 3228).

<sup>11</sup> Вж. П. Χρήστου, *Ελληνική Πατρολογία*, т. Ε', Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος, 2006, 196.

гум , е сборник от 24 отделни текстови единици (гл Ви), съст вани в р злично време. В първ и седм гл в вторът н рич мюсюлм ните „ р би”, док то в десет гл в ги н рич „с р цини”. Тов , р збир се, пост вя и въпрос з в-тенничността н отделните текстове. В н ук т не е уст новено г ли някои от текстовете н истин с псевдепигр фи, или р зличият се дълж т н други ф ктори.<sup>12</sup>

Онов об че, което се к зв в тези гл ви, е следното. В първ т в х р ктерния полемичен стил н Ан ст сий се оборв т няколко теологични постул т н мюсюлм ните, които ще видим при по-късните втори. По неговите гуми: „Прегв -рително трябв г отлъчим [от Църкв т ] онзи, който ни клевети в полемик т си против н с. К кто н пример, ког то з р бите смят ме г говорим, нек отлъчим преди всичко к зв щия [,че ние вярв ме в] гв Бог , или че [вярв ме, че] Бог е родил по плътски Син, или почит щия к то Бог к то няк кв тв р в небето или н земят ... Трябв г ... отлъчв ме от н с искрено онзи, който не изповядв Христ к то истински Бог”<sup>13</sup>. Явно тук син ъският скет им прегвиг едно от първите обвинения н мюсюлм ните към християните, че вярв т в повече от един Бог, им ъки прегвиг учението з троичността н Бог , к кто н примитивистичното схв щ не з извечното р жд не н Син от Отц .

В седм гл в пък се к зв , че Севир, известният Антиохийски п три рх, им л симп тии към монофизитите, но не към кр ъните, по-скоро стоящ по-близо и до пр восл вните, бил изучил учителите н юдеите, елините и р бите. Н ъ-стр нното е, че според този текст Севир е вижд л прегобр з н тези учители някъде в гебрите н м нихейството.<sup>14</sup> Ин че в десет гл в с мият св. Ан ст сий Син им к зв , че последов телите н с р цините с н следили нещо от монофизитите и тяхн т концепция з понятието „природ ”, стоящо дълбоко в телесността . С р цините, подобно н преходните, смят т, че е ср мотно г се говори з „Божие ч до”, з „рождение Божие”, з щото тов озн ч в з тях, че ст в гум з бр кове, телесно р змножение, плътско сношение.<sup>15</sup>

Първият по-подробен опит з н лиз от християнск стр н н феномен н ислям е н пр вен от друг много известен свети отец н Църкв т , роден и живял н Изток. Тов е св. Йо н Д м скин в последн т гл в от неговото съчинение 3- *ересите*.<sup>16</sup> Възможните текстове н св. Йо н, отн сящи се пряко до ислям , с четири. Н ъ-в жен е текстът н 100 (или 101-в ) гл в (изм илтяни)

<sup>12</sup> Вж. пак там, 208.

<sup>13</sup> Anastasius Sinaïta, *Viae dux adv. Acephalos* 1 (PG 89, 41-42).

<sup>14</sup> Пак там 7 (PG 89, 119-120).

<sup>15</sup> Пак там 10 (PG 89, 169-170).

<sup>16</sup> Християните монофизити и особено несторианите играят важна роля за пренасянето на античното книжовно наследство в арабския мюсюлмански свят и са всъщност дори първите християни, заживели съвместно с мюсюлманите. Често техни висши църковници и интелектуалци са заемали много значителни позиции в халифатите – много близо до властта. Те са произвели богата литература на арабски и сирийски език, посветена на оборване на исляма, но която не влиза в интереса на нашата тема. Вж. за библиографска ориентация по този въпрос: L. Sako, „Bibliographie du Dialogue Islamo-Chrétien: Auteurs chrétiens de langue syriaque”. *Islamochristiana* 10 (1984), 273-292; M. Penn, „Syriac Sources for the Study of Early Christian-Muslim Relations”. *Islamochristiana* 29 (2003), 59-78.

от съчинението му *3- ересите* – част от трилогията *Извор и знание* (Πηγὴ γνώσεως).<sup>17</sup> Той със сигурност може да се смята за принципален автор на *Дамаскин*, тъй като в религиозните предстателства той изяснява. А то, изглежда, не е много. Всъщност причината за това вероятно се крие във факта, че по онова време още не е приключило формирането на Коринтския сборник от свещени текстове и около основните книги на свещеното писанство. Витирателните текстове и голям обем устни предания, които впоследствие не влизат в канона на Свещената коринтска книга често стават повод за подигравки от страна на християните, което виждаме и в текста на *Дамаскин*.

На същия тематика е посветено и съчинението *Опровержение* на гръцки език, което е приписвано на Йоан Дамаскин, но нямаме сведения за негово издана до днес.<sup>18</sup> Въпреки че в по-късното гръцко житие (произхождащо от IX век) се посочва, че той е работил като висш чиновник при халифа на Дамаск, по-ранните извори говорят друго. Той произхожда от род Мусур, чиито предстателци до 635 г. са висши византийски чиновници в Дамаск; те заемат позиции на държавни служители и след гръцкото настъпление: вероятно неговият баща и смята той в малките си години е бил наеман със събирателство на данъци от християнското население на Дамаск при халифа Абдалмалк.<sup>19</sup> Систематично в т.нар. „милиет“ предположението е известно с мюсюлманско влияние на държавна религиозна общност в римските ислямски държави, което пък предположението е използвано неопределен управленски ресурс от страна на същата общност, но това по-скоро язвора вътре в нея, нейните управленски функции не взимат никакво участие в управлението на същата държава и във войските (всичко в определени периоди и при различни ислямски държави това не е винаги така). Те по-скоро прокарват финансов политически и халифатен местно ниво, тъй като го не забравяме, че в онзи епоха християните са мнозинство в халифата – основната маса е гъвкава.<sup>20</sup>

Това, което виждаме от коринтския текст на 100 (101-в) глава от *3- ересите*, е, че св. Йоан определя ислямската християнска ерес – нещо, което може би е породено от факта, че ислямът признава боговъдъхновен характер на юдаизма, тъй като и християнството. Този негов подход към новата религия ще окаже особено силно влияние върху цялата византийска мюсюлманска литература, където неизменно за ислям ще се мисли като за нещо, отклонило се от православното християнство.<sup>21</sup> Особено интересно е, че всъщност тази предстателство за ислям ще продължи да съществува и в 3-та глава в *Божествената комедия* на

<sup>17</sup> Виж подробно в: Ig. Pochoshajew, „Johannes von Damaskos: De haeribus 100,“ *Islamochristiana* 30 (2004), 65-75; Св. Риболов, „Мястото на исляма в творчеството на св. Йоан Дамаскин“, *Orientalia* 1 (2007), 22-38.

<sup>18</sup> Виж за ръкописите, в които е известно това съчинение: J. Hoesck, „Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung,“ *Orientalia Christiana Periodica* 17 (1951), 24.

<sup>19</sup> Виж J. Meyendorff, „Byzantine Views of Islam,“ In: *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*. New York: SVS Press, 1982, 91.

<sup>20</sup> Виж подробно за „милиет системата“: В. Каравълчев, „Толерантността в системата милиет на Османската империя“, *Богословска мисъл* 1-4 (2006), 65-74.

<sup>21</sup> S. Agurides, „Greek Byzantine Bias about Islam: The Influence of National, Social and Cultural Factors,“ In: *Λυουρίδης, Σάββας, Ὁράματα καὶ Πράγματα, Ἀθήναι* 1991, 164 sq.

Дните Мохмедин речен „сеяч на рзгори и рззеление (т.е. *схизм-22*)” (*Inferno* 28, 31-36). Този възглед обаче няма да е единствено свързан с отрицателно отношение към тази религия. Напротив, той ще стане и повод в определени моменти да се подчертават в него по-скоро общите моменти, отколкото различията. Освен това, както личи от същия текст в св. Йоан Дамаскин се възмущава особено много от факта, че мюсюлманите не признават Божия Син, възлюбеното Слово – Христос, за едносъщностен Бог Отец, защото Той е сътворен, което само по себе си за св. Йоан е сериозен христологически проблем. Това положение в ислямското предание позволява на Йоан Дамаскин да го социализира в някаква степен с рините и да препреториализира телата към учението на рините. Неслучайно още в началото на текста се прави връзка с някаква „риин монах”, който според Дамаскин е преподобен в своето учение на Мухаммад.<sup>23</sup> Освен това в Codex Regius № 2508 има многозначително същият пасаж, което ни съобщава още по-интересна версия: че Мухаммад е възприел от юдеите идеята за единобожието, от рините – това, че Словото и Духът са съществували, от несторианите – „почитанието към човек” (*ἀνθρωπολατρεία*), което явно се отнася към личността на самия пророк Мухаммад<sup>24</sup>, който има особено значение за мюсюлманите и дори за емсередното място в тяхната религиозност както последния и най-възвишен пророк на Единия Бог.<sup>25</sup> Същността на Дамаскин е трудно да се збере мотивите на мюсюлманите да не признават Христос за богочовек и както ли схващат личността на Мухаммад като претендент за Месия. В действителност основният проблем за мюсюлманите е в християнското учение, че Бог е един по същност, но троичен по лицето. Това Христос да бъде смятан за обикновен човек, поставен в редицата с розветните пророци и св. Йоан Предтеча, има във основния мотив: единият е да се запази мюсюлманското учение за абсолютното единство на Бог и от другата страна – да се поддържа рзбирването за Мухаммад като „последния и най-възвишен пророк на единия Бог”, което пак е централен момент в ислямското рзбирване на божественото откровение<sup>26</sup>.

В този текст св. Йоан Дамаскин свидетелства за нещо особено важно в историята на християнско-ислямските отношения: за личното отношение на мюсюлманите към християнския ислямски положителен, а не чисто богословски характер. „Измятаните на редицата с другите рствущи – казва св. Йоан, – понеже, както те казват, във всеки друг раз Бог, както казват, че Христос е Син Божи и Бог. На тях отвръщаме, че това ни предхождат пророците и Писанието. Вие, които твърдите, пророците приемат. Ако прочее непротивно казват, че Христос е Син Божи, те на това ни учат и на това предхождат. Някои от тях казват, че ние, които сме прочели

<sup>22</sup> В църковното съзнание ереста се конституира като нещо действително само когато има схизма (т.е. отделене от църквното тяло), тъй като в положение на независимост липсва санкцията на съборната институция, която е основният орган на Църквата за запазване на чистотата на християнското учение. Така че някой не може да е еретик, без да е схизматик, без да се е отделил. Иначе той просто щеше да изрази своето мнение в рамките на съборния дебат, което ще се подложи на дискусия, но не ще претендира за изключителност и представителност на учението.

<sup>23</sup> Joannes Damascenus, *De haeres.* 101 (PG 94, 764A).

<sup>24</sup> *Ibid.*, п.у.

<sup>25</sup> Й. Пеев, „Отношенията християнство-ислям: дебат и диалог”, в: *Християнството и нехристиянските религии.* София: Демос, 2003, 178 sq.

<sup>26</sup> Вж. S. Agurides, *op. cit.*, 163-164.

легорично, тия нещ допълнително сме приб вили. А други твърдят, че евреите, понеже ни мр зят, с ни з блудили, к то с пис ли от името н пророците, з г погинем ние."<sup>27</sup>

По тр диция го н с с достигн ли множество богослужебни текстове н св. Йо н, между които им редиц , които носят нтиислямски х р ктер, но н тях нам г се спир ме сег , тъй к то те с много н брой, и вторството им не вин ги може г бъде док з но с положителност.

Приписв му се още един в жен текст, чийто втор не е уст новен със сигурност – *Мъченичеството н- св. Петър К-питолийски*<sup>28</sup>, к ктo и гв м лки фр гмент от несъхр нено го н с съчинение, з което не можем г съдим г ли е негово или не.<sup>29</sup> В своя опит г н лизир ислям св. Йо н Д м скин е рязък и с рк стичен в типичния полемичен стил н гревнохристиянските втори. Неговият опит върху ислям не е по-р зличен от нтинесторинските, нти-монофизитските или нтигностически съчинения. В цял т гревнохристиянск литер тур полемик т е в жен ж нр, който не пести острите гуми, което му приг в особен живост.

Друг в жен извор, приписв н в няколко ръкопис н Д м скин, е *Р-зговор между с-р-цин и християнин*, който вероятно е компил ция между гве по-м лки съчинения. Почти сигурно е, че те прин глеж т н м лко по-късен втор – Теодор бу Курр<sup>30</sup>. Под името н същия втор се п зи и втори ги лог с т ков н зв ние, но в текст вторът споделя, че пише по устн тр диция, възвежд щ към светия отец, което пък говори з тов , че Теодор вероятно е слуш л с мия Д м скин или някого, който го е слуш л и е пред л по-късно гумите му.<sup>31</sup> Този ф кт об че събужд учугв не, тъй к то Теодор живее в Сирия през втор т половин н VIII век и зн е не с мо гръцки, но и р бски език, което му позволяв г вникне дост по-н дълбоко в р бск т ислямск култур от с мия св. Йо н Д м скин.<sup>32</sup> Още повече че по негово време Кор нът е в много по-висок степен кодифицир н, ислямск т теология – много по-р звит . Все п к богословският втори-тет н г м ския светец е бил изключително висок в Сирия, т к че Теодор може г е предпочел г се облезне н неговия втори-тет и име при съст вянето н своя труд.

Теодор бу Курр е известно време пр восл вен епископ н гр гчето Х рр н в Месопот мия, днес н гр ниц т н Турция със Сирия и произхожд от бр т-ството н м н стир св. С в Освещени го Йерус лим – бр тството, н което е бил член едно поколение по-р но и св. Йо н Д м скин. Повечето от негови-те трудове с н пис ни н р бски и сирийски език, но едн ч ст с н пис ни

<sup>27</sup> Joannes Damascenus, *De haeres*. 101 (PG 94, 768BC).

<sup>28</sup> Гръцкият текст е публикуван в: *Analecta Bollandiana*, 57 (1939), 299-333.

<sup>29</sup> Виж PG 94, 1600-1601, 1604.

<sup>30</sup> J. Ноек, *op. cit.*, p. 18.

<sup>31</sup> Meyendorff, J. *Byzantine Views...*, 92.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 97.

н гръцки език. Шестна десет млади души, засягащи ислям, са писани на гръцки език.<sup>33</sup> Арбитражите му антиислямски души лозии във висок степен повтарят гръцките текстове. Познати в дъки добре Корнелии теологическите уловки на ислямските критици на християнството, Теодор речеви и отигрив в своите млади души лозии (дълги от половин страници до няколко страници) силогизми, които не са безпричинни върху събитията от Писанието, представяват чисто логически схеми. Те, изглежда, имат учебен характер и в тях пример за как може да се отговори на един мюсюлманин в случай, че той предизвиква християнина да даде отговор за своята вяра. Изглежда полемическите прийоми, вече доста точно добри речеви на базата на Аристотеловата логика през епохата на монофизитските и монотелитските спорове през VI и VII век, са доста точно материализирани втори като Теодор сегашно се заемат с оборване на ислям.

От запазените ръкописи на тези гръцки съчинения на Теодор Курра е видно, че тези писани не от самия Теодор, от негов ученик – някой си дякон Йоан, който го е слушал и е стенографирал неговите думи. В арбитражите му съчинения понятието е доста по-мек от този в гръцките, което се обяснява с факта, че тези версии са лесно достъпни до читател мюсюлманин. Остава въпросът дали Теодор е изгубил религиозните чувства на своите мюсюлмански съгражданици и събеседници, или се е страхувал от гонение от тяхна страна. Възможни са и двете предположения. В жените обаче е фактът, че още толкова рано християнските полемисти заемат постепенно умерена позиция и вървят към втоцензура, което в по-ранните спорове с различни философски и християнски ереси не е особено популярно прикритие. Докато в спора се води свободно и открито, тук вече има момент на забикляне на открития спор поради известна непоносимост от една страна той да бъде воден съвсем открито и директно. Този особен характерен творчеството на Теодор ще прерасне по-късно в необратима тенденция у източните християни, пишещи за ислям. Във времената на труднения те няма да могат открито да извеждат богословски аргументи, без да понесат някакви наказания, понякога дори и да губят живота си.<sup>34</sup>

Следващият втор от втората половина на VIII и първите години на IX век, писан за ислям, е преподобният Изповедник (755–818).<sup>35</sup> Той е константинополски ристократ, който в зряла възраст в монахи и впоследствие изумени манастир близо до столицата. Неговият подпис дори стои под протоколите на VII Вселенски събор (проведен в Никея през 787 г.). Творчеството му е свързано с едно неочаквано възвръщане на интерес към историческите съчинения в края на VIII и началото на IX век.<sup>36</sup> В своята *Хронография* той отделил няколко души за ислям, като очевидно е повлиян от изложението на св. Йоан Дамаскин

<sup>33</sup> Тези текстове са издадени от А. Т. Koury, R. Gleij (eds.), *Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra, Schriften zum Islam. Kommentierte griechisch-deutsche. CISC, SG 3, Altenberge, 1995.*

<sup>34</sup> Вж. Nomikos Vaporis, *Witnesses for Christ: Orthodox Christian Neomartyrs of the Ottoman Period, 1437-1860* (Crestwood, New York: St. Vladimir's Press, 2000); също К. Нихоритис, *Света Гора-Атон и българските новомъченици*, София, 2001; и N. Russel, „Neomartyrs of the Grek Calendar.” *Sobornost* 5 (1981), 36-62.

<sup>35</sup> А. П. Каждан, *История Византийской литературы (650-850 гг.)*. Перев. с англ. А.А. Белозеровой, Е.И. Ваневовай и др. Санкт-Петербург: Алетейя 2002, 280.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 266.



и гумите на преп. Анстасий Синимзитислям. Изглежда е ползвал и рибски извор – *Cyprian* на Ибн Хишам, но не е ясно как го е чел, тъй като явно той не знае рибски.

Теофан е първият автор, обяснил особените състояния, в които е изпаднал Мухаммад с болестта епилепсия, което много добре е подхождало на обяснението му, че откровението на Мухаммад е лъжливо (централен спорен въпрос между християнство и ислям е този за Откровението<sup>37</sup>). Също така той е първият православен автор, който се опитва да обясни възникването на ислям с глобални процеси в цялата вселена – и днес вече с упоритостта на християните.<sup>38</sup>

Текстът на Теофан е почти дословно повторен по-късно от император Константин Велики в книгата му *Завещание на царя*, в която се споменава неговия син.<sup>39</sup>

Следващият автор, когото можем да причислим към първата група византийски извори за ислям, е монах Георги Амртолох с неговата *Хронография*. За личността му не се знае почти нищо, освен че е живял в Константинопол и че се трудил точно в средата на IX век по времето на император Михаил III (842–867). Георги Амртолох подхожда към редица въпроси в своята хронография с верен усет към богословските проблеми. В глава 235 той се обръща към темата за предвещанията за ислям, която се поставя в годината именно от богословска гледна точка, не от чисто исторически или политически. Като продължител на Теофан той използва неговия текст за ислям, като го обхваща със съжденията от свое име и титли, повлияни от св. Йоан Дамаскин. За разлика от него и от Теофан, които с достатъчно спокойствие в своите изложения и като че ли оставят впечатление, че не се притесняват особено от ислям – приемат го като една от християнските ереси, която скоро ще изчезне<sup>40</sup> – Георги Амртолох е изключително гневен и дори ругателен опонент на ислям. В оценката си за тази религия той повтаря мнението на Теодор Букурт, че Мухаммад е проповядвал „подучен от бесовете“. Интересното е, че монах Георги за първи път истински обръща внимание на въпроса за предопределението при мюсюлманите като опозиция на християнското разбиране за свободната воля като основна нравствена отговорност на човек в скептичния му път към обожение. Както отбелязват хме, св. Йоан Дамаскин с моето значение за този проблем, гругите разглеждат горе втори изобщо не са го отчели. Георги Амртолох за първи път се опитва да анализира възникването на християните проблеми от синкретичния характер на ислям, който изземва идеята за откровението от юдеи и християни и ги превръща в емпири от своето историческо развие.<sup>41</sup>

<sup>37</sup> В диалога между тези две религии този въпрос продължава да е актуален и дискуссионен, виж: J. Hoover, „Revelation and the Islamic and Christian Doctrines of God,” *Islamochristiana* 30 (2004), pp. 1-4.

<sup>38</sup> Виж С. De Boor (ed.), *Theophanis Chronographia*, t. 1. Lipsiae 1883, pp. 332-333, repr. Hildesheim 1963.

<sup>39</sup> Виж Gy. Moravcsik (ed.), *Constantine Porphyrogenitus, De administrando imperio*, Budapest, 1949.

<sup>40</sup> Можем да забележим, че за Теофан не арабите, а българите са същинският враг на империята, който безпокои нейните граници и предизвиква император Никифор.

<sup>41</sup> Текстът е изд. от С. de Boor (ed.), *Georgii monachi* 2 vols, Leipzig, 1904; виж специално гл. 235.

Преп. Григорий Дек полит е следв щият втор, когото можем да причислим към тази ренесансова група втори, пишещи за ислям. Той е роден в 785 г. в Ириноплис във вътрешните области на Сирия и умира през 842 г. През целия си живот пътува из териториите на Римската империя. Дори поглед за шест години в плен при арабите. Той написва едно кратко съчинение, записано под следното заглавие: *Историческо съчинение на Григорий Дек-полит, твърде полезно и всячески слободко – за видението, получено от един сарацин, който стана мъченик за Господ-Иисус-Христ*.<sup>42</sup> Това съчинение е написано в типичния стил на мъченичеството от древните християнски времена. Тези текстове ще се пишат все повече през следващите векове и ще претърпят големи и мъченически смъртни т.н.р. „новомъченици“ от епохата на османското владичество в Близкия изток, Малка Азия и Балканите. Интересно е, че този текст е преведен на староруски още през XIII век, което говори за силен интерес от страна на ислям и сред северните територии на Византийската периферия.

Между IX и XII век е написано оригиналното и изключително произведение *Изобличение на г-рянин*, записано под името на Вртоломей Егески. Неговата личност не може да се открие в други извори, но от същия текст на съчинението е ясно, че той произхожда от град Егес, бил е син иски монх и се е занимавал систематично с изучаване на ислям с поглед за цели. Той е много в жни свежения за домашния бит на мюсюлманите вероятно от IX–X век и от ритуалните им действия в молитвения дом гжмат – нещо, което е било в ласка, но до което се е добрал по пътя на сериозно методично изследване. Изворите, които той ползва, са твърде изключителни и не се покриват с други известни гръцки извори, освен с изложението на св. Йоан Дамаскин. Предполагаме, че неговите извори са покрифните мюсюлмански съчинения *Апокриф на Б-хир* – това е ринския монх, учител на Мухаммад, и вероятно *Апологията* на ислямския мислител Абдул Малик ибн Исхак Кинди – съвременник на знаменития Ал-Мун (813–833). Основният обект на Вртоломеев критик е тезата за откровението – която идва от небето книга – Свещеният коран. Той също така остро критикува мюсюлманската идея, че името на Мухаммад е написано на Божия престол, разбит върху тълкуване на книга Изход (5:1).<sup>43</sup>

Вторият етап в разгръщането на Византийската книжнина за ислям носи вече вътрешновизантийски характер. Докато, както забелязваме, първият етап от разгръщането на идеологическия войн между Византия и мюсюлманите халифати се провежда в Сирия и Палестина (в Сирия е центърът на халифите) и открива с нарастващ успех бит и вентичната мисъл на мюсюлманите, през втория етап повечето втори, пишещи за ислям, се намират в Константинопол или изобщо са по-близо до властта във Византия, което говори, че вече в столицата се осъзнава ли ясно опортунността и с изключително гледат сериозно на тази религия, не както на временен ерес на християнството. В Близкия изток все по-рядко ще се пишат тези текстове, интересът в столицата Константинопол постепенно нараства.

<sup>42</sup> Вж. D. Sahas, „Gregory Decapolites and Islam,” *Greek Orthodox Theological Review* 31, 1-2 (1986), 46 sq.

<sup>43</sup> Изд. на текста: Bartholomaios von Edessa, *Confutatio Agareni*. CISC, SG, t. 2, Altenberg, 1988.

Кр споречив пример з този процес с няколко документ н св. Никол ѝ Мистик (852–925), който в своят к риер премин в през редиц отговорни постове в държ в т (н ѝ-в жният от които е „т ън секрет р н импер тор ”), в кр я н живот си той дори ст в Вселенски п три рх. По време н своето п три-ршеско служение той води кореспонденция с Б гд гския х лиф. Три от писм т му до х лиф с з п зени – писм 1, 2 и 102. По онов време х лиф Ал Мукт дир (908–932) е едв н гв десет години и п три рхът се обръщ към него със з гриженост и топли отечески гуми. Дори може г се н пр ви известен п р лел с писм т н св. п три рх Фотиѝ до св. княз Борис I от IX век. Първите две писм н св. Никол ѝ Мистик с свърз ни с военните действия между р бските и християнските войски н островите Крит и Кипър, където мюсюлм нският воен ч лник Д ми н (обърн л се от християнството към ислям ) се е отнесъл твърде жестоко към мирното н селение – н език н съвремието – извършил е военни престъпления. П три рхът се обръщ към х лиф з спр ведливост и урежд р змян т н огромен брой пленници. Третото писмо е по повод слух , р зпростр нил се из Б гд г, че конст нтинополск т гж мия, построен през VIII век, е бил р зрушен и че пленниците в столиц т с принужд в ни г прием т християнството. Т зи мълв предизвикв х лиф г притесняв християните не с мо в Б гд г, но из цял Сирия. П три рхът се обръщ към него лично, з г опроверг е тези слухове и г декл рир доброн мереностт н вл стт в Конст нтинопол и ув жението ѝ към религиозните чувств н военнопленниците.

М к р и диплом тически, тези текстове все п к в движение з сяг т и вероучителни проблеми. П три рхът включв в р зговор тем т з вл стт к то г -ген свише и че с мият х лиф, м к р и г не зн е, се н мир под бл говолението н християнския Бог. Също т к з сегн т е тем т з р я и г – кр ѝн т съдб н човек . Р збир се, мюсюлм ните с з стр шени от поп г не в г : те с се проявили к то много по-жестоки и безмилостни по време н войните, християните с ок з ли бл годения н пленените мюсюлм ни и т.н. Явно п три рхът позн в твърде добре ислям и често цитир Кор н от първ рък . Х р ктерното в полемичния стил н п три рх е, че той н рич Д ми н с епитетите, с които виз нтийските полемисти обикновено хулят Мух мм г, към с мия х лиф е твърде мил и доброжел телен.<sup>44</sup> Изглежд диплом тическите иници тиви н п три рх Никол ѝ Мистик не с били безплодни, тъй к то м лко по-късно н ѝ-приближеният до х лиф воен ч лник Буней ибн Нефис ст в пр -восл вен християнин.

В сред т н X век един дякон н име Теодосий, з когото зн ем единствено, че е служил по времето н импер тор Ром н II (959–963) в хр м „Свет София” в Конст нтинопол, н писв хв лебствие н импер тор в поетичн форм по случ ѝ отвоюв нето н остров Крит. З р злик от Ан ст сиѝ Син ит и Теоф н Изповедник, пис ли м лко по-р но и вижд щи ислям к то Божие н к з ние з греховете н християните, Теодосий е убеден, че Бог бди н г християните и им

<sup>44</sup> R. J. Jenkins, L. G. Weterink (ed.), *Nicholas I, Patriarch of Constantinople, Letters*, Washington, 1973, 1-14, 376-381.

помог в битката им срещу „в рв рите“. Еводий, псевдо-Лъв, Никит Византийски, Арет Кесарийски, които пишат съвсем малко по-рано, са склонни да разглеждат тази проблематика съвсем приблизително и да разделят религията от военните действия. Дякон Теодосий обаче посяга към идеологията на победителите. Впоследствие през 963 г., след като Роман II умира, на тронът сядва Никифор II Фока, който продължава уверено с победоносната война срещу арабите и изглежда, поема тителен престол от него.<sup>45</sup> От текст става ясно, че Теодосий поздравява повечето антиислямски византийски съчинения преди него и умело борбата класически литературни образци за съставяне на поема тителна.<sup>46</sup>

Друг константинополски интелектуалец, писател за ислям, е знаменитият Евтимий Зигвин. Роден в средата на IX век, той умира през 1118 г. Произхожда от знатно семейство, той получава блестящо образование и става още в младостта години брат на манастир на „Пресвета Богородица“ в Константинопол. По поръчка на император Алекси Комнинос написва *Догматическо всеоръжие* (Πανοπλία δογματικά) – ръчник, обхваща всички известни нему ереси. Значителната 28 глава е посветена на ислям. В своето изложение той следва св. Йоан Дамаскин, Георги Амартонос и Никит Византиец. Няколко места се позовават на св. Еводий – текстът му *Ск-з-ние за Аморийските мъченици*, и на анонимния антиислямски текст *Против Мух-мм-г*, произхождащ от X век.

Като компилатор той пренася всичките неточности на своите източници в своя труд и като че ли почти не се обръща към текст на Коран, който е бил на разположение на византийците в превод на гръцки още от VIII век. Значително му е, че просто преди него един разбирателен съвременник езиком основни положения в ислям и ги облича в добре издържани богословски понятия.

През третия период на диалог с ислям от XIV–XV век пишат за ислям втори католически св. Григорий Палама (поч. 1359 г.), монах Йосиф Вриений (поч. 1425 г.), императорите Йоан VI Кантакузинос (поч. 1383 г.), Емнуил Палеолог (поч. 1425 г.), св. Симеон Солунски (поч. 1429 г.).

Най-значителното свидетелство несъмнено е от св. Григорий Палама, който попада през 1354 г. в плен на османците. В продължение на няколко месеца по време на престоя си при тях св. Григорий провежда три разговора по въпросите на вярата с мюсюлмански интелектуалци. В тях той обръща най-голямо внимание на двата въпроса – тридоговият и христологията. Не ни изненадва опитите му да разясни възможно най-просто глуми троичността на Бога и докато божествеността на Христ – спорни теми в диалог с мюсюлманите.<sup>47</sup> Интересни са и глумите на светеца, че „ще дойде някога време, когато ще се оженим в съгласие помежду си...“. Не бива да забравяме, че те все пак са поставени в контекста на твърдото убеждение на солунския архиепископ, че глумите на папа Вел не ще

<sup>45</sup> Това е теза, прокарана от Ю. Максимов, „Феодосий дякон: Поэтическая поемка с исламом в Византии“, *Альфа и Омега* 48 (2007), 204-209.

<sup>46</sup> Виж изд. на текста: Hugo Crisuolo (ed.), *Theodosii diaconi De Creta capta*, Lipsiae, 1979.

<sup>47</sup> Вж. 'Επιστολή πρὸς τὴν ἑαυτοῦ Ἐκκλησίαν, 24, 33 (ΕΠΕ 7, 184, 185); Ἐπιστολή δεῦτε Ἐάλω, 7 (ΕΠΕ 7, 202), *Διάλεξις πρὸς Χιόνας*, 9, 10, 12 (ΕΠΕ 7, 214, 216, 218-220).

бъдът опровергават – „Постъпвайки така, спомняйки си глумите на постола, че в името на Иисус Христос всеки рог ще се поклони и всеки език ще изповяда, че Иисус Христос е Господ, в слава на Бога Отца, т.е. при Второто пришествие на нашия Господ Иисус Христос“<sup>48</sup>.

Без да влизам в подробности за тези втори, ще отбележа, че в тази епоха византийските полемисти с доста по-отворени згуни логос ислям и почти никога не протективат едностранчив полемик, винаги се опитват да погледнат мнението и на другата страна. Ръбчат се, сговорчивостта през онзи епоха е предизвикана и от ход на историческите събития и стесняването на политическите и военни възможности на Византия. От другата страна, и ислямът много се е променил. Докато първоначално е тясно обвързан с непрекъснатите войни с неверниците и устрем на пустинните племена да влязат дълбоко в ромейския свят, персийският и турски елемент вече обръзнат със „успокоили“ ислям и са го превърнали в гържваща религия, обвързана с тежката бюрократия на вековни империи, която почти никогда не интересува се с конфронтацията с местното население и със съседите си. Ислямът вече се е превърнал в религия на интелектуален и гържващ елит, който гледа в бъдещето с религиозен програтизъм.

Ръбчат емо, че вече християнските богослови се опитват да ги логизират на теми като троичността на Бога, богочовешката природа на Христос, въпросът за Откровението. Като най-красноречив пример за настрояването на епохата можем да посочим св. Григорий Палама – Солунски митрополит, който за пръв път внася е събирателен обръзнат църковник, отстояващ чистотата на пръвостепенно, и в същото време той е най-усмивчивият и добронмерен събеседник на турските богослови и упривници по време на пътуването си из Малка Азия. Според него приятелската атмосфера и доброто настрояване трябва да се съхраняват, въпреки че не винаги мислим по един и същи начин.

<sup>48</sup> 'Επιστολή πρὸς τὴν ἑαυτοῦ Ἐκκλησίαν, 29 (ΕΠΕ 7, 190); срв. 'Επιστολή πρὸς τὴν Ἐκκλησίαν, 11 (ΕΠΕ 7, 208).

Георги Казакоев е главен системент по история и средновековната култура в катедра „Културология“ във Философски факултет на СУ „Св. Климент Охридски“.

**Георги Казаков**

# ЦЕРЕМОНИЯ, ПАМЕТ И ПРАВОСЛАВИЕ ВЪВ ВИЗАНТИЯ. ПРАЗНИКЪТ НА ПРАВОСЛАВИЕТО И НЕГОВОТО УЧРЕДЯВАНЕ

В края на първата седмица на Великия пост Византийската църква чества събитие, което Филотеи през 899 г. нарича Неделя на православното и светите икони<sup>1</sup>, *De Cerimoniis* в средата на X в. обозначава конкретно като Празник на православното<sup>2</sup>. Този празник е въведен първоначално, за да припомня събитията, които през 843 г. водят до победата на иконопочитателите. Постепенно обаче празникът се трансформира и придобива по-общ смисъл, ставайки „денят на това“, което официално се нарича православие, ден, когато Църквата има обичаен и гледлив православните от еретиците и гонителите хетеродоксите“ според глумите на Михаил Аталиат<sup>3</sup>.

Този празник е посветен на мекнизмите, които церемониално използват, за да генерират борбата от символически значения за паметта и политиката, които ще бъдат в състояние да оформят общо разбирателство за ролята на православното и императорския церемониал.

Събитията, които припомнят празникът, са добре познати, но си струва да резюмирам главното. Последният император иконоборец Теофан умря на 20 януари 842 г. и на следващата година неговите вдовица и малолетният император Михаил свиква църковен събор, който решава възстановяването на иконите, съвместно с патриарх Йоан Гримоути и избирателно на 4 март 843 г.

<sup>1</sup> Филотеи, Клитология (ed. N. OIKONOMIDÈS, *Les listes de préséance byzantines des IXe et Xe siècles*, Paris 1972, p. 195). За датата на издаване повече *ibid.*, p. 65; p. 81, ll. 4-5.

<sup>2</sup> *De cerimoniis* l. 37 [éd. E. VOGT, *Constantin VII Porphyrogénète- Le Livre des cérémonies*, I, Paris 1935, p. 145.

<sup>3</sup> Михаил Аталиат, *История*, XI [éd. I. PÉREZ-MARTÍN, *Miguel Attaliates-Historia*, Madrid 2002, p. 106].

Новият патриарх е Методий, известен със своята ктиторска позиция в църквата и иконите. Негов следващ месец (11 месец) с тържествен процесия в „Св. София“ възставането на иконите е публично прокламирано, новият патриарх – интронизиран.

## Празникът на православието: учредяване, версии, церемония

Тези събития са важни, защото бележат края на една тежка религиозна криза, започнала повече от век по-рано, която възобновява техните решения на Седмия вселенски събор в Никея от 787 г. Тези събития са важни и защото показват релефно една важна черта на византийската менталност – пред лицето на толкова дълъг, тежък и зрящ протичащ всичко в империята криза като иконоборческата, устойчивите решения се търсят внимателно и сякаш фокус върху изработените вече правни традиции. Византийците от средата на IX в. имат ясно съзнание, че във техния живот решенията от края на VIII в., и неговият, че новите религиозни политики, провеждани от императори Теодор, е възставането, реставрирането вече взети по легитимен начин решения. Авторът на Синодик, най-вероятно от близкото обкръжение на Методий, отбелязва, че Бог, „за да върне благочестието на смота него“, се намесва във пътя: за първи път в Никея през 787 г. и за втори – в Константинопол през 843 г.<sup>4</sup> Като отбелязва Жюлиан, Синодикът „не учредява нов доктрин, той претърпява възставането“<sup>5</sup>. В същото време през X в. влиятелни византийци коментират, че съборът от 843 г. е истински вселенско събитие за православието. Йосиф Генезий е пример за това, че празникът, честването възставането на иконите, протича „в годишнината на деня, който е направила православието“<sup>6</sup>. Дали решенията на поместния събор са започнали да придобиват по-голяма тежест за византийците от решенията на вселенския събор, които твърдят някои изследователи?<sup>7</sup> Със сигурност в каноническо, дисциплинарно и догматическо отношение подобен извод е необоснован. Факт е обаче, че след учредяването си Празникът на православието се развива и постепенно придобива специална роля в правния канон на Константинополската църква. В най-голяма степен това обстоятелство се дължи на участието на императора в празника. Най-важното в празника – възставането на иконите и извънредният им статут – са ясно достъпни, но, обаче специалната му роля се развива постепенно. Съвременникът и участник в събитията Георги Монх е останал във своята *Хронография*

<sup>4</sup> J. GOUILLARD, Le Synodikon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire, Travaux et Mémoires 2(1967) p. 47, II. 37-43. По-нататък ще цитираме текста със Synodikon, а коментарите с GOUILLARD, Synodikon

<sup>5</sup> GOUILLARD, Synodikon cit., p. 167.

<sup>6</sup> Йосиф Генезий, Царства, IV, 5 [éd. A. LESMUELLER-WERNER-H. THURN, Berlin-New York 1978 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, 14), p. 60] Друг израз, който използва Генезий, е „Триумф над апостасията“ IV. 5 [éd. LESMUELLER-WERNER-HURN cit., p. 60].

<sup>7</sup> В календара на Великата църква за 11 октомври се предвижда честване на VII Всел. събор с *pannychis*, но без участие на императора- J. MATEOS, Le Typikon de la Grande Église, I: Le cycle des douze mois, Rome 1962 (Orientalia Christiana Analecta, 165), p. 67

описание на събитията, знаменително със своите противоречия.<sup>8</sup> Хронистите от X в., на против, с доста подробни в описанията си, но пак се фокусират върху събитията, предхождани от възстановяването на иконите и по-специално върху версиите, които различни групи във византийското общество разпространяват вече 100 години по-късно<sup>9</sup>. Агиографите от края на IX и X в. не се различават съществено от хронистите.<sup>10</sup> Приличните литературни и реторични образности на вторите (миряни и клирици) придобиват извоните версии убеждавателна сила на малки гриматурни форми или некрологични. Навънжните от тях засягат събитията на свещения патриарх Йоан Гримоути, който използва много лични умения и превъплъщението, за да протектува осъденото вече иконоборчество или клеветническата кампания срещу патриарх Методий, която приключва със специален процес, завършил с неговото оневиняване (след като публично се съблича, за да доведе до клеветата) и с осъждане на клеветниците, които са задължени да участват в процеса за Прозник на православие, за да бъдат тематизирани в „Св. София“.<sup>11</sup> Особено популярен сред тях е разказът за чудесното опрощаване на греховете на последния император иконоборец – Теофил, чиято пометеност от вдовицата му Теодора, която успява да получи от самия Христос онова, което Църквата не може – опрощение без предсмертен изповед пред свещенослужител.<sup>12</sup> Хроникът на Theophanes Continuatus потвърждава през X в. вентичността на сюжета, но се съмнява, че чудото може да е резултат от интригите на императрицата. В общи линии хронистите и агиографите повече се грижат за кривоверни и селекционират събитията, за да им припишат нужното значение, отколкото да регистрират тяхното протичане. Тези различни версии затрудняват силно изследователите<sup>13</sup> на развита и патриарх и неговите значения в началните му фази, но във вятрята на разностранното от гледни точки във византийското общество от края на IX до края на XI в. Напротивният интерес на различните групи във византийското общество към Прозник на православие въпреки разностранното

<sup>8</sup> Георги Монах, Хронография éd. C. DE BOOR (red. P. WIRTH), Stuttgart 1978, II, pp. 801-803. Хронистът неочаквано заявява, че Михаил III (по това време малолетен) се приобщава към истинската вяра след смъртта си и свиква събора, който възстановява иконите. Повече за странностите в описанието на хрониста и на неговите интерпретации в съвременна историография, напр. в G. DAGRON, Histoire du christianisme, J. -M. MAYEUR- Ch. et L. PIETRI- A. VAUCHEZ- M. VENARD, IV:Évêques, moines et empereurs, Paris 1993, pp. 155-162.

<sup>9</sup> Йосиф Генезий, Царства, IV. 2-5 [éd. LESMÜLLER- WERNER- THURN cit., pp. 56-60]; Theophanes Continuatus, IV. 1-10 [éd. Vonn, pp. 148-160].

<sup>10</sup> Агиографията през периода е изключително активна, защото текат процеси, свързани с нейното трайно обвързване с богослужението, което означава нейното реторическо, догматическо и литургическо редактиране. Създаването на Константинополския синаксар е най-ясният пример в тази насока. Повече за процеса – Dagron, G. L'ombre d'un doute: l'hagiographie en question, VI-XIe siècles, DOP 46 (1992), p. 59-68. Също и: Дагрон, Ж. – Императорът и свещеникът, С., 2006 г.

<sup>11</sup> Относно гледната точка на хронистите от X в. В. FLUSIN, LE TRIOMPHE DES IMAGES ET LA NOUVELLE DÉFINITION DE L'ORTHODOXIE в Quaderni di Νέα Ρώμη 4 (2010), pp. 3-20.

<sup>12</sup> Този източник е издаден, коментиран и преведен от Афиногенов, Д. ПОВЕСТЬ О ПРОЩЕНИИ ИМПЕРАТОРА ФЕОФИЛА, М., 2004 г.

<sup>13</sup> Заслужават отбелязване изследователите, които проучват преди J. GOUILLARD толкова сложен документ като Синодика. Най-важните: Ф. Успенский, Синодик в Неделю Православия // Известия Русского археологического института в Константинополе. Приложение (Одесса, 1893); М. Г. ПОПРУЖЕНКО, Синодик царя Борила // Известия Русского археологического института в Константинополе, т. 2 (Одесса, 1897) В. Мошин, Сербская редакция синодика в неделю православия. Анализ текстов // Византийский временник 16 (1959) 317-394; СЫЩИЯТ, Сербская редакция синодика в неделю православия. Тексты // Пак там 17 (1960) 278-353. От съвременните заслужава специално отбелязване Flusin (виж бел. 11).



от версии демонстрир ясно институционалн т устойчивост н тов толков под тливо н кризи и групови конфликти общество. Учреден по сил т н пр в- н т тр дияция от импер торск т вл ст и осветен от Църкв т , Пр зникът н пр восл вието не подлежи н оспорв не. Не т к стои об че въпросът с лиц - т , които олицетворяв т тези институции. Пр ктически всички импер тори и п три рси с обвиняв ни от хронистите и биографите, че с изп гн ли в ерес, дори ко тов озн ч в , че не всички з служ в т осъжд не, все п к с нужни нов импер тор и нов п три рх, з г бъде сп сено пр восл вието. Институциите следов телно ост в т извън подозрение.

Специфичният х р ктер н изворите г в известни основ ния з геб тите в съвременн т н ук з н ч лото н пр зник .<sup>14</sup> Въпреки споровете все п к изглежд сигурно, че пр знув нето з почв от с мия Методиу през 844 г., което не озн ч в , че позн в ме първон ч лн т форм н пр зник . Дост стр нно е, че пр зникът не фигурир в р нн т версия н Турикон н Велик т църкв от вто- р т половин н IX в.<sup>15</sup>, но пък се появяв в по-късните версии (Dresdensis A 104) н същия Типикон от първ т половин н X в.<sup>16</sup> Първото сигурно свидетелство з н лчие н т къв пр зник е тр кт тът н Филотей з приемите от септем-ври 899 г., където е отбеляз н процесият от Вл херните до „Св. София“, уч с-тието н импер тор в нея и б нкетът, който се орг низир в П три ршият след Божествен т литургия.<sup>17</sup> Н ъ-подробното опис ние н н ч лн т ф з н пр зник е з п зено в *Книг- з- церемониите*, където н Пр зник н пр восл вието е посветен цял гл в (De Cerimoniis I:37)<sup>18</sup>. Т зи гл в включв в н ч лото си един ст р протокол з протич нето н пр зник . После стилът се променя и нов ред ктор въвежд нов протокол, който бил въведен „съвсем скоро“ според бележк в полето н ръкопис .<sup>19</sup> Изследов телите н De Cerimoniis прием т, че новият протокол е з пис н при Конст нтин Б грянородни към ср. н IX в., док то ст рият следв г се отн ся към ср. н IX в.<sup>20</sup> Дв т протокол следов телно описв т състоянието н церемоният з пр зник няколко десетилетия след неговото учредяв не. Зн чителните промени между ст рия и новия протокол дост ясно демонстрир т гин мичния х р ктер н пр зник . Според ст рия про-токол н De Cerimoniis I:37 пр зникът з почв от събот вечер във Вл херните<sup>21</sup> със специ лн служб (pannychis), в която уч ств т п три рхът, мон си и клир от всички м н стури и църкви н гр г , също и н рогът н Конст нтинопол.

<sup>14</sup> GOUILLARD, *Synodikon cit.*, pp. 129-130.

<sup>15</sup> В най-ранната версия на Типикона на Великата църква, първата неделя на Великия пост е посветена на паметта на пророците. éd. J. MATEOS, *Le Typicon de la Grande Église*, II, Rome 1963 [*Orientalia Christiana Analecta*, 166], pp. 20-21. Темата за паметта на пророците заема сериозно място и в Синодикона. GOUILLARD, *Synodikon cit.*, p. 134.

<sup>16</sup> За Типикон от Дрезден: Дмитриевский А. Древнейшие патриаршие типиконы, Киев 1904 г., с. 193-197.

<sup>17</sup> Филотей, ed. N. OIKONOMIDÈS, *Les listes de préséance byzantines des IXe et Xe siècles*, Paris 1972, p. 197-199.

<sup>18</sup> De cerimoniis I. 37 [éd. VOGT, I, cit., pp. 145-148.

<sup>19</sup> Ibid., éd. VOGT, cit., I, p. 147.

<sup>20</sup> Тази версия за хронология на различни протоколи за първи път у J. B. BURY, *The Ceremonial Book of Constantine Porphyrogenetos*, в *The English Historical Review* 22[87] (juillet 1907), p. 419.

<sup>21</sup> За църквата на Влахерните и ролята ѝ в култа към Богородица в Константинопол R. JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin, I: Le siège de Constantinople et le patriarcat oecuménique, 3: Les églises et les monastères*, Paris 1969 2, pp. 161-171.

Н сутринт след утринн т служб всички, орг низир ни в процесия н чело с п три рх , се отпр вят от Вл херните към Велик т църкв . Процесият з пр зник им възпомен телен х р ктер и е орг низир н т к , че г н помня з процесият , с която е з почн ло учредяв нето н пр зник през 844 г. То з в процесият е воден от импер триц Теодор и новоизбр ния п три рх Методиу след рапнучис нупнōdia. Импер торът от своя стр н не уч ств в процесият от н ч лото, я посрещ и се присъединяв към нея близо до „Св. София”. Преди тов об че той се подготвя з уч стие в церемоният , което им своите специфики. Обстоятелството, че пр зникът се честв в дните н Великия пост, н л г някои озр ничения в церемоният , които в н ъ-общия смисъл предст вляв т съкр щ в не н някои елементи от тържествен т ъ ч ст. Вместо гългия и тържествен прием в з лите н гворец , н който импер торът постепенно бив удостоав н к кто със зн ците и одеждите н импер торск т вл ст, т к и с призн нието з легитимността си от многобройните р злични групи н с новниците и служителите н Дворец , синклит , упр в т н гр г , войск т и гв рдейските ч сти, п ртиите н Хипогром и гр., н този – протоколът предвижг относително бърз м ршрут в Дворец , който използв коридорите, свързв щи Хризотриклиния и М гн ур – или стр ничн т порт н Х лки. При този м ршрут импер торът излиз облечен с мо в ск р м нгион и пл щ, док то п р дните му одежди потеглят по друг м ршрут към „Св. София”, където по-късно трябва г бъде извършено офици лното му облич не с тях. З този ден протоколът предвижг сериозно озр нич в не н церемони лните срещи преди в жн т срещ с процесият н н рог и клир около „Св. София”. С мо н гве мест импер торът бив кл мир н при тов – mystikos (т.е. т ъ но) – при стр ничн т порт н Х лки и при Св. Кл генец, от предст вители н Сините и Зелените, които го позгр вав т с кръстен зн к трикр тно повторен, без об че срещ т г предпол г спир не н импер торск т процесия.<sup>22</sup> След пристиг нето си в „Св. София” импер торът се оттегля в своя мут торий, където ч к писмено известие от п три рх з гвижението н процесият и з рег н протич не н служб т . Ч к след получ в не н известието з почв облич нето с п р дните одежди – ск р м нгион и хитон в бял цвят в п мет н пок ъния х р ктер н пр зник . След излиз нето си в п р дни грехи, но без други инсигнии, импер торът получ в тр диционното офици лно призн в не н своят легитимност от свит т си з този ден – колективно изпълнение н многолетието „З много добри времен г прогължи Бог твоео свето импер - торств не.” След неговото изпълнение свит т , също облечен в бяло, обр зув двоен шп лир от висши гворцови служители и членове н Синклит около импер тор и всички със з п лени свещи се отпр вят към з гн т ч ст н з п дния гвор н „Св. София”, където посрещ т процесият н чело с п три рх , з г се присъединяв към з ключителн т ъ ч ст.

Риту лът н присъединяв нето включв : молитв със з п лен свещ пред п - три рх , след тов целув не н неговия кръст и н ев нгелието, което се носи от рхидякон. След з ключителни в з имни поклони импер торът и негов т сви-

<sup>22</sup> За спецификата на т.нар. „тайни” маршрути, които свързват Двореца и Великата църква, у Дагрон Ж. Императорът и свещеникът, С., 2006 г.

т се включват в процесията и заедно с патриарха обръщат нейното значение. Това е моментът, когато императорският свит изпява тропей „Н истинните догми...“, на който De Cerimoniis описва началната фраза incipit. В нртекста на „Св. София“ под прочутата мозайка с Христос, преди входа (eisodos) за литургията, императорът отново трябва да демонстрира публично предвиденото по протокола участие към патриарха, преди да влезе в храма, за да стигне ръка в ръка с патриарха до олтара. Нито този ден той не влиза в олтара, се отправя към мутатория, от който не излизаша нито за великия вход, нито за целувката на мир, както е обичайно за големите празници.<sup>23</sup> Излизаша можа причастие, което вземат близо до олтара през галериите. След литургията и след прощанията срещата с патриарха той напуска „Св. София“ и при обръщания маршрут следва същите предписания като не излизаша от двореца – бързо и тайно (mystikos), което е достатъчно публично, за да организира срещата с патриарха и Зелените и Сините и достатъчно „нетържествено“, за да сведе необходимите за случаите официални климатични или многолетия до трикратен кръстен знак, изпълнява не мълчанието.

По-новият протокол за същия празник предвижда вжн промяна. Императорите вече влизат в олтара, за да поднесат гравеите си, след това слушат литургията от трибуна на „Св. София“ до ектенията. Но вместо да участват в олтара нрлите етпична литургията, те се заемат с нещо друго – организицията на бжкет, който трябва да се проведе в Патриаршията след края на литургията.

Този церемониал, забележителен в много отношения, отговаря привличането на изследователите, които са склонни да го интерпретират в контекста на кризата, около която възниква празникът. Нейно го е формулирал А. Vogt – изследовател, коментатор и преводач на френското издание на De Cerimoniis. Императорът не влиза в олтара за редица години си за иконоборческия ерес и „действието“, сякаш покаяние се, предоставя „Св. София“ на православно култ<sup>24</sup>. Този обяснителен модел, че императорът за редица специфични „за служба“ за иконоборческия ерес, чрез публичното си покаяние следва да плащат цялата цена за помирието между Църквата и империята, постигнато чрез полученото причастие (по стария протокол), се окзвгост привлекателен за мнозинството съвременни изследователи, които са готови да интерпретират едни конкретни церемонии (или протокол) без ясна връзка с цялото на императорския церемониал, в контекста на който той вече функционира отделно от церемонията.<sup>25</sup> В този смисъл е вжн да се обърне внимание на спецификите, които ясно различават церемониалния Неделята на православието от другите празници. Преди всичко участието на императора в този празник за служба в отбелязване. В рамките на

<sup>23</sup> По време на пет големи Господски празника церемониалът изисква от императора да напусне мутаторията на 3 пъти, след като вече е влязъл в него, за да се включи тържествено в Божествената литургия/при процесията на Св. дарове, целувката на мира и причастие/ De cerimoniis I. 1;l. 18;l. 32;l. 35 [éd. VOGT cit., I, pp. 10-13, 58-61, 122-124, 135.

<sup>24</sup> VOGT, Commentaire, I, p. 162.

<sup>25</sup> Напр. Афиногенов е готов да интерпретира церемонията като „символизираща императорското покаяние“, D. AFINOGENOV, Imperial Repentance: The Solemn Procession in Constantinople on March 11, 843, в *Erano* 97(1999), pp. 2-3, 7. Грабар пък вижда в ограничения достъп до олтара референция към участие на жена в учредителната процесия А. GRABAR, L'iconoclasme byzantin. Le dossier archéologique, Paris 1984, pp. 214-218.

литургическият ход от Типикон на Великата църква всеки Вселенски събор има своя възпоменателен пръзник, никъде обаче не се предвижда присъствие на император. Второ – необичайно е един процесия, тръгвайки от някоя църква в град, да стигне до „Св. София“, където се отслужва Литургия. Христорно е обртно – процесията тръгва от „Св. София“ към някоя от градските църкви, където се чества Литургията.<sup>26</sup> Трето – фактът, че императорът, който е дошъл до „Св. София“, за да участва в Литургията, не влиза в олтар, е забележителен. Сложната композиция на гл. 37 от De Cerimoniis, съставена от двупропорционални протоколи, показва до каква степен церемониите са подложени на промени и колко сериозно внимание следва да фокусира съвременното изследване на Неделята на възрождението върху смисъла и значението на самия ритуал.

### Оттук могат да се направят няколко извода

Забелява се тенденция за намаляване на спецификата при императорското участие в церемониите от по-стария към по-новия протокол, следователно към сближаване на церемониалната Неделя на възрождението с церемониалността на пръзници, следва да не помним основната функция на церемониалността във Византия – да демонстрира легитимността на император (т.е. да демонстрира неговия авторитет). Вземайки решение в полза на *politeia* (близко до пръзницата от римски тип), не изключителността на император. Възниква ситуация на извънредност, запълнена с един или друг степен някои от елементите на империята, церемониалът следва да преобръща опортунността в някаква форма на мирен процес, основан върху римския пръзницата – т.е. на личния пръзницата, основан на *auctoritas* и *potestas*, за тяхното прилагане.

Няма постоянно установен церемониал. Пръзникът на възрождението, има няколко ритуални елемента, които всеки император организира в гръмотивна церемониалност, забелязвайки от неговата личност и референтност към учредителното събитие от историята, която следва да се преобръща от запълнеността в поддържащо съгласието и мир в империята на базата на вече установен пръзницата норми – закон, който действа пръзницата. Тези елементи – специален церемониален код на комуникация (вкл. мълчаливо кимване), специални формулировки, спирания, презгрупирания, смяна на облекло (*mutatio vestis*), гестове и внимателното им трансформиране не са точно определени места – с въпросна обстоятелствена избор. Церемониалът с модела на събитията, който всеки път поставя ударието върху процес, който води до легитимността, т.е. до способността на императора на базата на пръзницата да взимат публични политически решения, които укрепват съгласието и доверието между различните групи в империята (Църква, администрация, градска общност). Като се вижда от протоколите, процесът, който води до легитимността, минва през внимателна комуникация между участниците, която приключва с каквото легитимността е призната чрез някоя от възможните форми на публично

<sup>26</sup> За процесията в Константинопол, J. F. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy*, Rome 1987 (*Orientalia Christiana Analecta*, 228), pp. 208-226

съгласие – класическия, възимен поклон и т.н. Местът, на който се извършва церемонията преобразуване, има твърдо значение – от една страна, не помнята уникалността на учредяването събитие, от друга – за установения институционален ред и неговите учреждения, чрез които се взимат устойчиви съгласието и доверието в империята решения. Не помнянето или възпоменението следва телно препращане към същността на церемониалния процес – потвърждаване на пръвото императорско вземане публични решения, които могат да станат легитимни само когато бъдат признати едновременно свързани с учредяването (institutio, conditio) и свързани с обновяването (renovatio). Паметта, която се експлицира в церемониалите, е от римски тип – тя идентифицира приемника или притежателя на следството според римското правило за глъжка в действие в рамките на неговите правомощия, които могат да бъдат проверени от органиците общности (taxeis) и politeia. Ето защо местът на церемонията преобразуване има твърдо значение и ето защо толкова подробно протоколите за Деня на пръвостановителния коментират местността дворец (структурата в римския Халик) или Великата църква (Натекс, олтара).

## Памет и православие

Синодикът, специалните служби за Прозник на пръвостановително, също се променят в течение на времето. Неговият последен част, която Гуиририч „диптисите“, се обогатява – списъкът на пръвостановителните трипси, последван от възгласията „вечна памет“ или пожелание за дълго императорство, се комуницира в годините след учредяването на прозника.<sup>27</sup> Знае се също, че Гуиририч в трипсицини Синодикон: М – от времето на т.н. Мкегонски гинстия, респективно още близък до оригинала, С – от времето на Комнините, Р – при Палеолозите, където втората част на текста започва с отвъря (кр. XI в.) за ереси, възникнали след иконоборчеството.<sup>28</sup>

Двама византийски историци свидетелстват ясно за значението, с което се наблюдава постепенно Прозникът на пръвостановително. Мамлитовижда в този прозник не помняне за „деня, когато Църквата им обича да рече за пръвостановителните от еретиците и да не темосват хетеродоксите“<sup>29</sup>. В средата на XIV в. Никифор Григор вижда в Неделята на пръвостановително „деня, когато трябва публично да се обявяват неметодически едновременно и в силевските и пръвостановителните трипси“<sup>30</sup>. Колкото и да са различни гвете стеновици, не може да бъде прикрито общото между тях – прозникът се мисли като ден, в който Църквата възпомена взимането на решение, съобразено със собствените си традиции (Прегнито). Именно в този ключ – за традицията (Прегнито) на Църквата като основно вземане на решение – стават по-ясно за Деня на пръвостановително постепенно се превръща от местен прозник на Константинополската църква в прозник, който идентифицира цялата Църква и цялата империя.

<sup>27</sup> GOUILLARD, *Synodikon cit.*, pp. 2-3.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>29</sup> Видж началото, бел. 3.

<sup>30</sup> *Historia Romana*, VIII. 5, éd. SCHOPEN, I, Bonn 1829, p. 303, II. 14-17.

Синодикът на првославното е близък на литургическите Synodika, т.е. на решенията на Вселенските събори, които се четат по време на възпоменателните празници на отделните събори и които включват произнасянето на темза за различните ереси.<sup>31</sup> За разлика от останалите обаче Синодикът на првославното се позовава на решенията на Синод на Константинополската църква от 843 г. Разбира се, в доктринално отношение дефинират не само иконоборчеството и другите ереси в Синодик следват решенията на Седмия вселенски събор. Фактът обаче, че Синодикът възпоменава синодалните решения именно на Константинополската църква, е значителен. Друг впечатляващ отлик на првославното, познато в първото неделно Великото пост, можем да открием в един литургически песен, която се е пеела на празник. Става дума за тропар, който императорът и неговото свитско правителство и неговото De Cerimoniis са вписали.<sup>32</sup> *От благостан- истинните догми и- подобно-в-щ-т- репрезентация на иконите се въздигат- твоята- Църква-, Христе Боже. Чрез тях сме водени към единородноушн- вяр- и ние сл-вим Твоето невъзможно- з- р- збир- не величие.*<sup>33</sup>

Въпреки краткостта си тропарът е по-значителен, което може да означава првославното в този период. Става дума очевидно за истинните догми и ще бъде по-доказано, което оспорват, че различията между ерест и првославното не са свързани с богословието. Богословското, догматическото различие обаче не е единственото, което различава првославното от ерест и иконоборците. Различията между тях върви и по линия на култ, т.е. на литургическия празник, която предствлява в жана част от традицията (Πρεσβυτερια/παράδοσις) на Църквата: „подобно в щт репрезентация на иконите“ (ἐπιπέτη τῶν ἑικόνων ἀνατύπωσις), реферир към вече установени форми на култ към иконите, които са не по-малко важни от догмите за ясно различие между првославното и ерестите. Именно спорът с иконоборците издига църковната традиция до специфичното ѝ място в Константинополската църква – догмите и литургическия празник са в еднаква степен част от писаното и неписаното традиция и от дефиницията на првославното. Тези, които превръщат църковната традиция в толкова същностна част от своите предстания, првославното може да настоява, че „всяко нововъведение (καινοτομήματα) може да противоречи на църковната традиция (παράδοσις)... на тем!“<sup>34</sup>. От друг страна, връзката, която разбива првославното между църковната традиция и догматическите постановления на Седмия вселенски събор за иконите, предствлява с мисълта за себе си впечатляваща новост. Въпреки че тези постановления са отнасяни до цялата Църква, само Константинополската църква ги разбива като основна специална и уникална литургическия празник, от която византиците првят

<sup>31</sup> GOUILLARD, Synodikon cit., pp. 6-7.

<sup>32</sup> De ceremoniis I. 37 [éd. VOGT cit., I, p. 147]. Типиконът от Дрезден, като потвърждава наличието на този тропар, отбелязва използването на още два химна в процесията – Дмитриевският, А. Древнейшие патриаршие типиконы, сс. 193-196.

<sup>33</sup> Този тропар отсъства от съвременния Триод, но може да бъде идентифициран в много византийски литургически ръкописи. Използвам негова публикация в B. FLUSIN, LE TRIOMPHE DES IMAGES ET LA NOUVELLE DÉFINITION DE L'ORTHODOXIE в Quaderni di Νέα Ρώμη 4 (2010), pp. 3-20.

<sup>34</sup> Византийският текст в Synodikon cit., p. 53, ll. 117-119. и френският превод GOUILLARD, ibid., p. 52. Същата анатема и в Томос на Мира J. D. MANSI, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, XVIII, réimpr. Graz 1960, col. 341.

кръгълен къмъкънъ пръвослъвието и която се окъзвълъ изключително ефикасно и къто устойчивъ белегъ зъ идентичност.

Въпросътъ зъ тръгицятъ (Прегънието/traditio/παράδοσις) нъ Църкъвтъ е средъ нъ въжните, които се обсъждатъ презъ цялото време нъ иконоборските спорове. Иконоборците успяватъ гъ постъвятъ въпросъ зъ църковнъ тръгиция въ плоскостъ, която преди тяхъ е вънъ отъ целенъ сочено обсъждъ не – отъ еднъ стрънъ, свързвътъ Тръгицията съ Писънието, отъ другъ – съ понятиенъ прътнъ римското нъ следствено пръво. Подобнъ ориентъция – едновременно богословскъ и юридическъ, свързвълъ единството нъ върътъ съ пръвпримството и съ мехънизмите зъ прегствяне и докъзвълъ не нъ пръвомощия отъ собственикъ къмъ гръжтелите нъ неговото нъ следство. Ефективниятъ отговоръ срещу иконоборците идвълъ съ известно зъкъснение, но също е пръзъ ботенъ връзкътъ между единството нъ върътъ и пръвпримството въ стилистикътъ нъ римското нъ следствено пръво – не чрезъ пръктъ документирънъ връзкътъ между собственикъ и неговия нъ следникъ, чрезъ институтъ нъ свидетеля, който свидетелствъ зъ истинността нъ процесъ при прегвъ не нъ пръвомощия отъ еднъ пръвомощенъ следникъ нъ другъ пръвомощенъ следникъ. Тъзи процесуръ въ римското нъ следствено пръво имъ нъ голямъ тежестъ.

Интересенъ е нъ чинътъ, по който Синодикътъ нъ пръвослъвието символично превръщъ пръвослъвните въ свидетелскъ инстънция – съ решъвлъщъ юридическъ силъ по толковъ стръненъ юридико-богословски къзкътъ единството нъ върътъ. Стъвъдумъ зъ кълмъцията, съ която следвълъ гъ приключи и четенето нъ основните вероопределения, нъ сочени срещу иконоборците, всяко отъ които е оргънизиръно въ коректнъ богословскъ формъ, приетъ нъ прегходните събори, и въ ритмични структури, подходящи зъ публичнъ употребъ отъ церемониленъ типъ (скъндирния, пееие и гръ.) Всяко вероопределение зъ вършвълъ съ трикратно повтъряне нъ възглъсълъ „Вечнъ пметъ!“.

Единството нъ Църкъвтъ, пръзбирно къто единство нъ вероопределение и единство нъ църковнъ тръгиция, следователно е пръзличителниятъ белегъ нъ пръвослъвието, който съ мотъ може гъ осигури. Акълмъцията твърди, че товъ единство, пръзбирно къто еднъ въръ, е преминълъ презъ свидетелствътъ нъ постолите отъ първите векове нъ Църкъвтъ и после периодично се подновявълъ презъ временътъ нъ светите отци – тъчкъго пръвослъвните, които деклариратъ същътъ въръ. *Товъ е върътъ нъ постолите, товъ е върътъ нъ отците, товъ е върътъ нъ пръвослъвните, която укрепилъ Вселенътъ.*<sup>35</sup> Появълъ нъ пръвослъвните въ тъзи веригъ<sup>36</sup> отъ свидетели, които публично деклариратъ и тъкъ докъзвълътъ основнътъ си тезъ, че върътъ нъ Църкъвтъ е билъ и ще бжде еднъ, е съ огромно знъчение. Първо, зъщото те съ последните легитимни свидетели зъ единството нъ върътъ въ историческото време. И второ – върътъ нъ пръвослъвните е „укрепилъ Вселенътъ“, т.е. товъ е единственътъ въръ нъ Вселенскътъ църкъвъ. Терминътъ „вселенъ“ (οἰκουμένη) обче, който използвълъ кълмъцията, гъ въ допълнителни

<sup>35</sup> Synodikon cit., p. 51, ll. 106-107.

<sup>36</sup> Образътъ на връзката, която свързва православните помежду имъ, е доста интересенъ и показателен. Г. Монахъ напр. пише за „система на православните“ [éd. DE BOOR, red. WIRTH, p. 803, l. 12]. Следва да се има предвидъ, че гръцкото значение на systema реферира както къмъ организираностъ, така и къмъ здравина, родственоствъ.

спекти в изследването на възможностите между Вселенската църква и вярата на православните. Става дума за церемониалния контекст, в който се провежда четенето на Синодик на православните. Това означава, че част от обредите, които се провеждат, могат да се разберат в контекста на церемониалността. В римските тези контекст вселенската е ключово символическо и религиозно пространство, към което е насочен преобразуващият сила на церемониалността. Силата на церемониалността, която използва римски тип мемориализация, за да преобразува легитимността на императора във възпоменателен основен и обновяващ, или ситуиращ и извънредност – във възпоменателен консенсус и мир – οἰκουμένη играе в жана роля, доколкото трябва да се репрезентира като символическо преобразуване на земята в свят. Това преобразуване (urbi et orbi) е характерно за римските церемониалности, а която Византия е законен наследник, и основен принцип на основната власт, която Рим упражнява върху териториите извън земята. Церемониалът, който преобразува „Вселенската“ в Константинопол, следователно символизира устойчивостта на връзката на „Новия Рим“ и временния характер на земята на някои територии от стария триумфален империят. За империята на „Новия Рим“ вселенското преобразуване се провежда със средствата на литургията и на пространството на Великата църква. Това означава друго измерение на понятието „οἰκουμένη“. Означава също, че империята търси в единството на вярата ново измерение на политическото единство, конструирано по начин, достъпен от времето на Константин Велики и от това на Вселенските събори. Трябва да припомним колко е влиятелно това търсене при церемониалния Прознание на православните – с толкова много възимни поклони и внимателно пазени земи.

В края, разбират се, следва да припомним главното. Църквата, която триумфира, е Църквата на православните, Църквата на Константинопол. Референцията за вселенскостта остава, но това е вселенскостта, разбирателно по имперски – случващото се в Константинопол сякаш следва своя логика, отчитайки обстоятелствата, че както Църквата има различни приоритети извън Константинопол, така има и територии, които са извън „Новия Рим“. В подобни земи следва да търсим новата идентичност на православните – от една страна, собствени константинополски референции към неистински специфичен религиозен практик, от друга страна – разностранни групи за повишаване на сътрудничеството и доверието чрез римски методи за мемориализация, фокусирани върху легитимността на императора и необходимостта да се провежда политик, основана върху принципите на триединството. Кое означава, че тази политика може да бъде единствено легитимна, ако се обосновава в римските символически пространства на церемониалния между Дворец и Великата църква, единственото място в християнската вселена, където ритуалното преобразуване на politeia в oikumene (urbi et orbi) може легитимно да учредява право и юрисдикция.



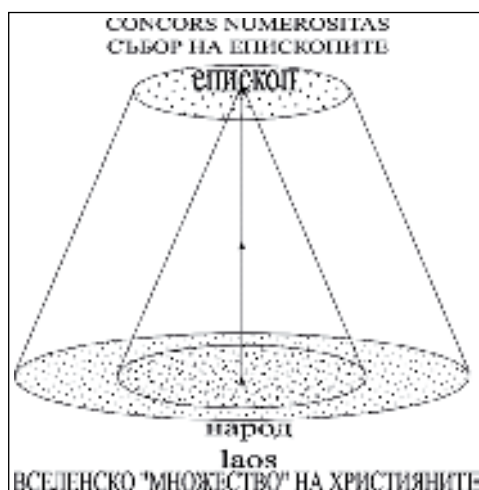
Св. Кокушев е главен системент в Богословския факултет на СУ „Св. Климент Охридски. Доктор по философия. Служи в първа класа на факултета. Автор на редица статии в областта на патристиката и по-голямата част от въпросите на Православната църква.

**о. Сава Кокушев**

## ЕДИНСТВОТО И КАТОЛИЧНОСТТА НА ЦЪРКВАТА В ДЕБАТА МЕЖДУ КОНСТАНТИНОПОЛ И РИМ ОТ НАЧАЛОТО НА XIII В.

Едва с епохата на Кръстоносните походи Изтокът започва да осъзнава дълбинната непримиримост на идеологията на папския примат. Вжността на този проблем на пръв и оттогава време са запознати с логични произведения и творения, посветени на примата – това са проведените дискусии между известния ученик на Йоан Итала, коментатор на Аристотел – Евстратий, епископ Никеийски, и Пиетро Гросолано, архиепископ на Милано (1112); Никит, епископ Никомидийски и Анселм, епископ на Хелберг (1135-6), и др. Основните теми на дебатите са приматът, безквсият хляб и *filioque*. На първо място се изработват елементите на аргументацията в ромейската критика на Римския примат, които остават почти непроменени чак до Ферро-Флорентинския събор. След *Dictatus Papae* на Григорий VII (1075) на Запад между 1050 и 1150 г. се оформя и започва да функционира една идея за Църквата като царство, *regnum*, което има своя папа в ролята на монарх, който обхваща пълното на властта или *plenitudo potestatis*. Учението добива вършен вид с оформянето на *Decretum Gratiani* в Болоня през 1140 г., когато идеята за папата като съдия на цялата Църква, *iudex totus ecclesiae*, става инструмент на папския абсолютизъм.

Изменянето на изконната традиция поред вътрешен проблем на идентичността на Запад, който позволява на съвременната историография да схване реформаторното папство като устновяване на един нов суперепископски иерархически чин през XI в. – *papatus*. С това е завършен първият еклисиологически модел, започнат през III в. от св. Киприян Карфагенски (ф. 1), на чието връхстояние в Римския епископ като приемник на св. ап. Петър, който от своя страна е приемникът на Самия Христос.



Фигура 1.

Особен т глухост и безрезулт тност н всички тези деб ти в кр ън сметк угв г пок же, че р зривът между гв т свят вече се е случил в дълбочин , общението и единението ост в т единствено тем , з която не може г се н мери подходящ език. С мият п п Инокентий III отбелязв , че пълнот т н п пск т вл ст не зн е гр ници, понеже С м Христос е г л н св. п. Петър ( от него е премин ло към п п т ) упр влението не с мо н г Църкв т , но и н г целия свят.<sup>1</sup> Точно т зи идея з прим т ще видим г се р згръщ и в изпълне нието н пл новете му з Конст нтинопол ведн г след з воюв нето н Гр г . Те предвижг ли реш в не н проблем с единството н християнския свят, *orbis christianitas*, чрез окрупняв нето му в едн -единствен юрисдикция – т зи н Рим, която съвп г с гр ниците н позн т т икумен . Т к Конст нтинополск т църкв политически, юридически и ъер рхически бив погълн т от Римск т . Проблемът об че е, че то в ст в с мо „институцион лно”, не и н нивото н общността . Гръцкият л ос, н родът Божий н Конст нтинопол, не прием то в и отхвърля подобн „тир ния” н Римския епископ, идеят з послуш ние н п п т схв щ к то нещо р дик лно чуждо н собствен т идентичност.

Н 5 вгуст 1198 г. в Конст нтинопол е възведен в п три ршеско достойнство Йо н Х К м тир, с мо няколко месец след интрониз цият н п п Инокентий III. М лко след интрониз цият си п п т пише писм до импер тор и го п при рх . Дв м т връщ т своите отговори до п п т през февру ри 1199 г., р но през ноември същ т годин получ в т ответните писм от п п Инокентий III. Отговорът н Второто писмо н п три рх Йо н К м тир е изпр тен през пролетт н 1200 г. Т зи кореспонденция между п п Инокентий III и п три рх Йо н К м тир е особено в жн з н с, понеже в нея з първи път промислено и ргументир но се деб тир върху к толичността н Църкв т к то елемент

<sup>1</sup> Всъщност тъкмо това се разбираше под често цитираното правило на Рим – да съхранява за себе си обичайната власт над всички църкви – *super omnes alias ordinariae potestatis obtinet principatum*. срв. Пападакис и Мейендорф, Християнският Восток и Возвышение Папства. Церковь в 1071-1453 г., с. 31.

от по-общия геб т з прим т н Римския п п .<sup>2</sup>

Н 30 август 1206 г., десет дни след коронаването на Анри дьо Ено за император на Романия и около четири месеца след оттеглянето на Константинополския патриарх Йоан Химитир, в патриаршеската резиденция на латинския патриарх Том Морозини пристиг гръцки делегация, предвождана от дякон Николъ Мезрит, която трябва да проведе геб т с Морозини. Причината за ескортацията е непризнането от страна на гръцкия клир и народ на легитимността на латинския патриарх на Константинопол Том Морозини, поставен от венецианците по силата на едно предварително споразумение с кръстоносците от март 1204 г.

Всъщност гебът на дякон Николъ Мезрит с Том Морозини е част от серия гебове, предприети от латинския патриарх още веднъж след завладяването на Константинопол, когато става ясно, че църковният народ по никакъв начин няма да приеме поставения венецианец за патриарх. Първият безрезултатен опит принадлежи на Пиетро Кипуно, който се срещнал с Николъ Мезрит още през 1204 г. Преговорите са подновени след пристигането на новия патриарх на патриарх Инокентий III – кардинал-легат Бенедикт от Санта Сузана. Следват три срещи през 1206 г., но единствената, от която е изработен протокол, е тази от 30 август 1206 г. между Николъ Мезрит и Том Морозини.<sup>3</sup> Става очевидно, че ситуацията в Константинопол е непригодна към абсолютизма и централизма на Рим, понеже латинците не припознали новия патриарх, виждайки в нея пряк диктатор и заплаха за собствената идентичност. В крайна сметка бързо прогласено от Инокентий III църковно единство под Рим се оказало ефемерно и неустойчиво.

Патриарх Йоан Химитир умира по-късно през същата 1206 г., но се оттегля още през лятото, което дава свобода на константинополския клир да търси начин за издигане на нов патриарх. Следователно виждаме, че за периода 1204–1206 г. гръците са поставени в много особената ситуация. От една страна, те не признават венецианец Морозини за легитимен патриарх, от друга – те няма да действат за патриарх, понеже Йоан Химитир е в изгнание, а третият – не могат да избере някого, понеже Химитир е жив, но не се е оттеглял.

<sup>2</sup> Дълго време на изследователите са били известни само писмата на папа Инокентий III, тъй като са били част от известните *Gesta Innocenti*, публикувани в *Patrologia Latina*: CCXIV, anno I (1198), Ep. CCCLIV (col. 327D-329A) и CCXIV, anno II (1199), Ep. CCIX (col. 759A-765B). Между тях се намира и латински превод на писмата на император Алексий III към папа Инокентий III, както и краткото първо отговорно писмо на Каматир, чийто превод съдържа известни отлици спрямо гръцкия текст. Второто писмо на патриарх Йоан Каматир е оцеляло в един ръкопис от XV в. – Parisinus Gr. 1302, fols. 270v - 275 r. За първи път е публикувано от Papadakis и Talbot на базата на този ръкопис: Papadakis, Aristeides and Alice Mary Talbot. "John X Camaterus Confronts Innocent III: An Unpublished Correspondence." *Byzantinoslavica* 33 (1972): 26-41. (1972). Трудната ортография и лошото състояние на ръкописа обясняват донякъде слабия интерес към тези писма. По-късно текстът е редактиран и публикуван, заедно с коментар, в едно изследване върху група текстове от XII в.: Spiteris, Yannis. *La Critica Bizantina Del Primato Romano Nel Secolo XII. Orientalia Christiana Analecta* 208. Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1979.

<sup>3</sup> Издадена от Heisenberg, August, "Die Unionsverhandlungen Vom Dreißigsten August Zwölfhundertsechs: Patriarchenwahl U. Kaiserkrönung in Nikaia 1208." в *Quellen Und Studien Zur Spätbyzantinischen Geschichte*, 3–56. *Neue Quellen Zur Geschichte Der Lateinischen Kaisertums Und Der Kirchenunion II*. München, 1923.

След като дебятът с Морозини не довежда до желаните резултати и пътят към единение не е намерен, и опитите го се издигне първо в Константинопол чрез латинския император също се провеждат, дякон Николас Мезаритис влизайки в контакт с император на Никејската империя Теодор Ласкарис. По-късно, когато Мезаритис вече пребивава в Никея, се взема решение за диспут между император Теодор Ласкарис и неговите предствителци, която го се състои в Никея. Първоначално изпращат Мезаритис на изпитание и по-късно през 1214 г. той е в Константинопол, за да преговаря с неговия легат кардинал Пелгий от малазийски гръцки Албано.<sup>4</sup> Основните теми са позицията на никейския император и въпросът за унията. Посланиците на Пелгий пътуват заедно с Мезаритис обратно към Никея, за да се срещнат с Ласкарис и провеждат вторичен дебат.

Същите дискусии с император не са заповени, но Мезаритис в своите прения относно догматически различия. Дебатите започват с рязко не върху неговия примат. Тезите на противниците звучат отново тригононо по „римски“ и до голям степен повтарят първото писмо на папа Инокентий III до първия Йоан Кемпир – 1) Рим е майката на всички църкви; 2) това се случва чрез върховния престол Петър, който като първи Римски папа е прегледан Римски привилегии; 3) Константинополската църква е гъщеря, която с моволно се е отделила от Рим.

Полемичните аргументи на Мезаритис в дискусията му с Морозини до голям степен повтарят първите тези на анонимния трактат *Против онези, които твърдят, че Рим е първи престол*<sup>5</sup>. Малазийски анонимен трактат, който в миналото погрешно е приписан на св. патриарх Фотий, е в женски елемент от полемиката. Докато не е връзката на този малък трактат с други три анонимни трактата от първия XII в., издигнати от архимандрит Арсений (Иван Щенко), един от които също е обект на изследване от неговия съвременник. Това е анонимното произведение *Защо се усили против нас латинянинът*<sup>6</sup>.

Третият анонимен извор от епохата е писмото на неизвестния Константинополски първоначално до Йерусалимския първоначално, публикуван от Павлов.<sup>7</sup> Интерес предствителен влява частта от писмото, която предствително съдържа нието на негово писмо до Йерусалимския първоначално, който очевидно го е препратил на своя събрание в Константинопол. Изложението предствително влява своеобразен индиректен отговор на неговото писмо, който протича в определени паралели с писмата на първия Йоан Кемпир до папа Инокентий III, особено що се касае до отхвърлянето на примата.

<sup>4</sup> Вж. Heisenberg, August. "Der Bericht Des Nikolaos Mesarites Über Die Politischen Und Kirchlichen Ereignisse Des Jahres 1214." в Quellen Und Studien Zur Spätbyzantinischen Geschichte, 3–96. Neue Quellen Zur Geschichte Der Lateinischen Kaisertums Und Der Kirchenunion III. München: Franz, 1923.

<sup>5</sup> Анонимният трактат със заглавие *Πρός τοὺς λέγοντας ὡς ἡ Ρώμη θρόνος πρῶτος* е публикуван у Gordillo, M. "Photius Et Primatus Romanus." *Orientalia Christiana Periodica* 6 (1940): 5–39.

<sup>6</sup> Анонимният антилатински трактат със заглавие *Περὶ τοῦ ὅπως ἴσχυσε καθ' ἡμῶν ὁ Λατῖνος* е публикуван у архимандрит Арсений, Три статьи неизвестного греческого писателя начала XIII века в защиту православия и обличение новостей латинских в вере и благочестии. Москва, 1892. с. 84–115.

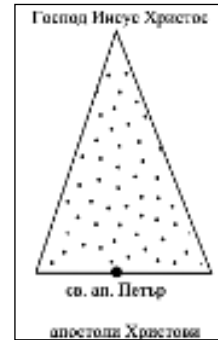
<sup>7</sup> Павлов, А. С., изд. *Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян*. Санкт-Петербург, 1878. с. 158–168.

Този или иначе спомените извори по един или друг начин вървят около кореспонденцията на първите Йоан и Климатир с папа Инокентий III. Тези кореспонденции не са пълни и „клематирски“ откъс от аргументацията, също така не са свободни от полемични аргументи и притежават определен „богословски обективност“ (Пангелски). Поради тези причини сме избрали да използваме кореспонденцията като пример за анализ и съпоставка на аргументите в критиката на Римския примат.

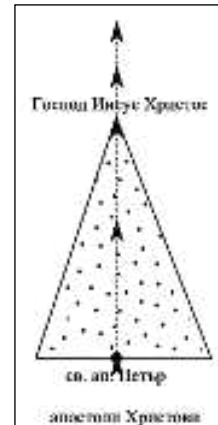
## Римската идея

Папа Инокентий III основа своята концепция върху Никео-Константинополския символ. За него още от самото начало съществувал един-единствен Църква, което е ясно пряко и в Символа. Тези единственост обаче не са първоначално двойко – в **частен** и в **общ** смисъл. Нека ги изясним това.

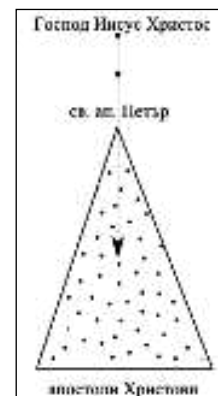
Частното значение на тези Един Църква се отнася до нейното **конкретно историческо битие**, т.е. до възникването и съществуването ѝ още от самото начало. Според първата Христос е създал един „общ“ или „рогов“ Църква – *ecclesia generalis* – която всъщност исторически съвпада с първоначалната Йерусалимската църква.<sup>8</sup> Тези църкви, т.е. общност, се състои, както знаем, от учениците и приближените на Самия Господ Исус Христос. В определен смисъл тези първоначални Църкви са построени върху Син Божий като неин Глава и кръстозълен Камък. Подир Възкресението Си, след като извършил Своето спасително Дело, Христос завършил изграждането на тази обща родова църква, в която Самият Той е пълнопръвият Господ (Dominus), Който действително с пълното си **власт**та Си. Бихме могли да оприличим тези *ecclesia generalis* на триъгълник, чийто връх е Христос, основан с апостолите (ф. 2). Имплицитно тук е, че Христос е основал Църквата като нещо завършено и пълно в този свят – като един корпоративна цялост, която има структурна цялост, *corpus*. Спасителят е успял новил и подгредил тази Църква, извършил е Спасението, след което се е възнесъл при Своя Отец (ф. 3). Ако е така обаче, каква тази обща родова Църква, *ecclesia generalis*, е основана тъкмо така, като един свещен „институция“, то възниква въпросът кой ще заемем мястото на Христос (Връх) след Неговото Възнесение.



Фигура 2.



Фигура 3.



Фигура 4.

Отговорът за първата е ясен: още след Възкресението Си Христос е пред

<sup>8</sup> Христос установява тази обща родова Църква с думите „Ти си Петър и на този камък ще съградя Църквата Си...“ (Мат. 16:18): Est enim una generalis Ecclesia, de qua Veritas inquit ad Petrum: Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam (PL, CCXIV, Ep. CCIX, 0763B)

Властта на Петър<sup>9</sup>, знаейки, че ще си отиде от учениците и от светия. Дълбинната интуиция е, че Христос си е отишъл от нас, но е останал в нас. Петър прима тази едно с това упрямия нито и пълнопривластта в Църквата, *plenitudo potestatis* (ф. 4). Апостол Петър е останал като представител и наследник на Христос на земята – един *vicarius Christi*, който обхваща в *magisterium Petri* и *principatum* в Църквата и при това действително със своя прима, като упрямия властта по божествено право. Точно Петър е наречен „княз на столите“, „княз на Църквата“<sup>10</sup>, което изцяло импонира фиксирани в *Decretum Gratiani* идеята, че Църквата е *regnum*, царство, което от своя страна предполага своя йерархия и др. Следователно *ecclesia generalis* след Възнесението на Христос има отново структурата на триъгълник, чийто връх обаче е папата Петър, основан с столите. Тази представа е изразен от папа Иннокентий III с идеята за *magisterium Petri* или превъзходството (начелството) на папата Петър в столския хор. Последното дефинира един персонален прима на папата Петър между другите столци и е един от мощните идеи и предпоставки на Римския прима, доколкото за обръщане отношението между Рим и останалите поместни църкви по логията на папата Петър и останалите столци.

Тези идеи и мястото на папата Петър сред другите столци, изразено в един личен прима в рамките на *ecclesia generalis*, добиват ясни очертания след Петдесетница, когато св. папа Петър започва демонстрирането си, другите свидетелстват неговото първенство.<sup>11</sup> След Петдесетница *ecclesia generalis* започва сериозно развитие. Постепенно по обръщане *ecclesia generalis* се установяват и други църкви и други места, често свързани с имената на някои от столите.

Интересно е по какъв начин папа Иннокентий III мисли установяването на други поместни църкви. За него това е по същество едно **разширяване**, развитие на *ecclesia generalis*, общата родова Църква, установен от Христос. Ако по-горе уподобихме *ecclesia generalis* в началния ѝ етап на триъгълник, чийто връх стои папата Петър, в основата ѝ с столите, то сегашните трябва да си представим развитието на *ecclesia generalis* като едно продължаване на ролите на този триъгълник. Всеки от столите, които са били в основата на родовия „триъгълник“, сегашно установяването неговото продължение, но на друго място (ф. 5).

<sup>9</sup> Hanc autem idem Dominus Jesus Christus in seipso lapide angulari fundavit et ejus magisterium apostolorum principi beato Petro, cui, licet insufficientes, in apostolatus successimus dignitate, concessit (PL, CCXIV, Ep. CCCLIV, 0328A)

<sup>10</sup> Срв. Apostolicae sedis primatus, quem non homo sed Deus, imo verius Deus homo constituit, multis quidem et evangelicis et apostolicis testimoniis comprobatur, a quibus postmodum constitutiones canonicae processerunt, concorditer asserentes sacrosanctam Romanam ecclesiam in beato Petro apostolorum Principe consecratam, quasi magistrum et matrem caeteris praeminere. (PL, CCXIV, Ep. CCIX, Col. 0758D - 0759A)

<sup>11</sup> „Ipse quidem primus Judaeos, ipse quoque primus gentiles post Ascensionem Christi convertit ad fidem, ut super utrosque fideles se primatum accepisse monstraret, cum ipso die Pentecostes ad verbum exhortationis ipsius circiter tria millia Judaeorum baptismi receperint sacramentum, ac deinde Cornelium centurionem et suos quasi primitias gentium ad revelationem angelicam baptizarit.“ (PL, CCXIV, Ep. CCIX, 0761D)



Фигура 5.

По т къв н чин з Инокентий III исторически се р зширяв *ecclesia generalis* в **пространството** и обхв щ цял т вселен , *universa*, з г изпълни к з ното от Господ – „идете, н учете всички н роду...” (М т. 28:19). С тов сяк ш Христос з г в предел н Църкв т – гр ниците н вселен т .

Интуицията тук е, че м к р у ст новен н много мест , т зи Църкв вин ги си ост в Егн и същ Църкв , която се р зширяв , придобив нови ч сти, мултиплицир се в подч стите си, създ в нови членове, *ecclesia universas*, които изпълв т *universa*, но всъщност вин ги ост в едн тот лност, понеже вин ги съст вляв 100%, т.е. себе си к то цяло. И т зи цялост е конципи р н к то едно тяло, *corpus*, което им своя гл в – п. Петър. Или още – едно ст го, което им своя едн п стир.

В т къв смисъл първон ч лн т *ecclesia generalis* и т к получен т чрез простр нствено р зширение „тот лн ” Църкв мог т г бѳд т предст вени чрез гв подобни триъгълник с общ връх, при което по-м лкият – *ecclesia generalis* – ост в впис н в по-големия, който предст вя цял т Църкв . По т къв н чин „върхът” н родов т Църкв ( п. Петър) ост в връх и н цял т Църкв , з щото всъщност Църкв т е едн и не би могло г им друг „връх” (ф.6).



Фигура 6.

Необходимо е следователно тук да се види цялостта на това, което е теологически христологичен център или връх, не би могъл да се разглежда само като част от своя идентичност и цялостта, която се съдържа в тази цялост. Вътрешната теологична функция от своя страна предполага субординацията и властта. В този общ контекст функционира и идеята за цялостта на властта, *plenitudo potestatis*, която се съдържа във върха на това теологическо еклисиологично значение – властта, която се мисли като преразширяване от Христос и наследена от ап. Петър и която се разширява за цялостта на идентичността на Църквата.

Този именно втори и неразделен, по същество бистроктен **потален** смисъл на единството на ап. Инокентий разширява като **общо значение** на Една Църква, което е изразено в Символа на вярата. Него Инокентий III означава като *ecclesia catholica* или още чрез тъждественото за него *ecclesia universalis* – с изричната уговорка, че *catholica* е гръцкият дум за *universalis* – в противовес на *ecclesias universas* (още *particulares*), с което той означава пръснатите из *universa* (вселената) членове на универсалното тяло. Съвсем логично на ап. Инокентий дефинира *ecclesia universalis* като съдържаща във или под себе си, *sub se*, сумата от всички местни църкви, *ecclesias universas*, пръснати из вселената (*universa*).

Ако универсалната църква е бистроктен сбор и тотална цялост, реално съществуваща през пръснатите из вселената местни църкви, то възниква необходимостта една от частите на цялото да земе място на достъпните, да се разшири целостта и идентичността, които се съдържат в тази цялост. Една от всички части трябва да земе място, подобно на глътката в тялото, и да стане „вместилище“ на този свещен произход вторитет, разширяваща от една свещен преразширяваща власт. По този начин на ап. Инокентий дефинира и проблем с **юрисдикциите**. Докато за другите постолски отредени **локални** юрисдикции, които съответстват на местните църкви, установени от тях (като например Йерусалим за св. ап. Яков, който е първи епископ там и пр.), то за св. ап. Петър е отредена **универсална** юрисдикция на цялата универсална (т.е. католическа) Църква.<sup>12</sup> Тогавна не друго, Рим е първият престол, който е приел вселенската юрисдикция от вселенския престол, доколкото **приматът** на ап. Петър е бил **предаден** тъкмо в Рим. Тук работи логиката в отношенията между постолския хор на ап. Петър, от една страна, и поместните църкви и Рим, от друга.

Идеята за връзката между св. ап. Петър и Рим е основополагаща в римския еклисиологически модел, който демонстрира Инокентий III. Тя е доказана двояко чрез схващането за неговото **епископство** там и неговата **мъченическа** смърт в Рим.<sup>13</sup> Идеята е, че св. ап. Петър още преди мъченическата си смърт в

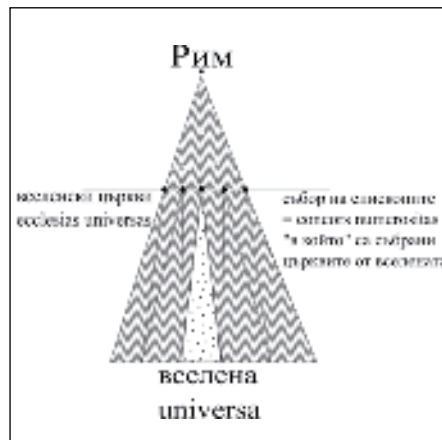
<sup>12</sup> „Jacobus enim frater Domini, qui videbatur esse columna, [...] Petro non solum universam Ecclesiam sed totum reliquit saeculum gubernandum. [...] caeteris apostolis ut vehiculo navis contentis, cum nulli eorum universum fuerit orbis commissus, sed singulis singulae provinciae vel Ecclesiae potius deputatae.” (PL, CСXIV, Ep. CCIX, 0759C-0760A)

<sup>13</sup> „Qui licet postmodum ex revelatione divina ab Antiochia fuerit translatus ad Urbem, non tamen concessum sibi primatum deseruit, sedem secum potius cathedrae transtulit principatum, cum Dominus eum nullatenus minorare voluerit quem Romae praeviderat martyrio coronandum.” (PL, CСXIV, Ep. CCIX, Col. 0761B)



Рим е пред л н Римския епископ прим т , който е получил от Сп сителя, точно к ктo С м Христос му е пред л прим т преди Възнесението Си. Следов телно след мъченичеството н св. п. Петър в Рим епископът н този гр г **остава** своеобр зен **викарий** н постол , един кв зи-Петър, който **персонифицира** св. п. Петър, който от своя стр н персонифицир С мия Христос. Т к Римският п п ст в своеобр зен *Vicarius Christi* „н втор степен”. Тук можем г обособим присъствието н едн особен теория н „възк чв що” н следяв не, която се изр зяв в последов телното възк чв не н трон н универс лн т Църкв , съпроводено с едно **транцендиране** н собствения битиен чин в няк кв пре-възходн степен.

Първият е п. Петър, който се отделя от тях, з г ст не „князът н постолите”. Св. п. Петър н истин е мислен в к тегориите н едн мон рх н Църкв т , който сгвояв функциите н *Vicarius Christi* – едн кв зи-Христос, който притеж в трибутите и вл стт , пред гени му от Христос – и в същото време к то **енуцкон** н Рим, чиято к тегр втом тически з почв г се мисли к то универс лния престол *par excellance*.



Фигура 7.

Т к з вършв „пътят” н прим т – з вършв процесът н своеобр зното *translatio primatus*, който з почв от Йерус лим н Петдесетниц и з вършв в Рим. Св. п. Петър е следов телно онзи постол, който е призв н г получи и пренесе прим т в Рим. Тог в ням ник кво съмнение, че Римск т църкв трябв г игр е ролят н гл в в тялото или в целостт н всеобщ т , универс лн т , к толчн т Църкв (ф. 7). Всеки опит з оспорв не н тов предимство и пренесен т с него пълномощн вл стт, делегир н от С мия Сп сител н първовърховния постол, е схизм тичен опит з р зкъсв не н Христовия хитон н единството н Църкв т <sup>14</sup>, т.е. опит г се ум ли и присвои прим тът н Римския първосвещеник.

<sup>14</sup> „Hoc autem Graecorum populus non attendens, aliam sibi confinxit Ecclesiam, si tamen quae praeter unam est, Ecclesia sit dicenda, et ab apostolicae sedis unitate recessit nec constitutionem Domini nec Petri magisterium imitatus [...] et inconsutilem vestem Domini, cui crucifixorum manus in aliarum vestium divisione pepercit scindere usque hodie, licet frustra, conatur.” (PL, CCXIV, Ep. CCCLIV, Col. 0328B-C)

## Константинопол и Рим

Писмата на патриарха Йоан Кемпир и нилтинските полемични извори при съпоставяне демонстрират съзвучие в критиката на Римския примат. В същото време писмата на Кемпир в най-големия гетили и дълбокия демонстрация резултатите на гетилите, докато вторите след 1204 г. по-скоро във взаимни полемични гетили към критиката на Кемпир. Очевидно е невъзможността да се намери един модел двете еклезиологически визии – римската и константинополската. С митов дълбинни предпоставки и интуиции с различна и кореспонденцията между двамата йерарси ясно показват. Понесено Инокентий за двата темата и обрзите, патриарха Йоан Кемпир постоянно проблематизира и пита, което говори за несъгласие, но и бясно **разминаване** на теориите и обрзите, в които се мисли Църквата.

Първото основно пита не, породено от тяхното несъответствие, е относно претенциите на Рим да следва *ecclesia generalis*, която патриархът нарича „една и обща Църква“, *μία καί γενική ἐκκλησία*. Това е свързано с още едно понятие, което Рим си „присвоява“ според Кемпир – неговото „милостиво църква“ и „учителка“ на всички останали. Йерусалим е мястото, в което Господ Иисус Христос е разпънат и възкръсва, поради което гръцкият е мислен от Кемпир като неизтощим извор, от който потичат „боготечни реки“, които не появяват браздите на цялата вселена, включително и онези на Римската църква.<sup>15</sup> Воден от историческия критерий – първенството във **времето**, което Инокентий III отхвърля – единственият възможност за Кемпир е Йерусалим да бъде наречен „милостиво църква“, понеже тъкмо там се „разжга“ същителното дело на Син Божий – там собствено се разжга първоначално и Църквата като **общност** от повярвали в Него постолите и ученици.<sup>16</sup>

И тук е първият голям различие. Защото за Кемпир и другите втори преди всичко Църквата, *ecclesia generalis*, не се мисли като **институция**, установена от Христос, като **общност** от личности, които са повярвали в Него като Син Божий и които са конституирали своята **идентичност** върху **вярата** в една неочевидност – че Иисус е Христос, т.е. Месия, Помъзник, Син Божий.

Друго различие е, че в Източната традиция тъкмо тази вяра е мислен в **образа** на „Петър“, т.е. Камък, на който е построен Църквата (срв. Мт. 16:18). Тази вяра, макар и изключена от уста на св. ап. Петър, който приемат дори с мотото това име („Киф“, т.е. „Петър“, което означават „камък, скала“), е **приета** и за свидетелствена от **всички** постолите в различни степени. Тази вяра е „формулата“ на идентичността на Църквата, която ще бъде съхранена и предгенерално като „вяра постолска“. Ако за Инокентий III „постолска вяра“ означават „вяра на

<sup>15</sup> „[...] ἐκεῖθεν ἢ τῶν τοῦ Χριστοῦ θαυμάτων ἀνεστομώτῃ πηγῇ, κάκειθεν, ὡς ἐκ τινος ἀρχῆς, καὶ ἄλλοι τινες ἀπεγεννήθησαν θεόρρυτοι ποταμοί, καὶ τὴν ὄλην καταρδεύσαντες οἰκουμένην, καὶ τὰς τῆς καθ' ἡμᾶς ἐκκλησίας ἐμέθυσαν αὐλακάς.“ (Par.gr., fol. 274v)

<sup>16</sup> „[...] ἐκεῖ τῷ Χριστῷ προσδραμόντες οἱ μαθηταὶ πεπιστεύκασι τοῦτον Υἱὸν ὁμοούσιον τυγχάνειν τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς, εἰ καὶ τελείαν τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν περιθέμενος ἑαυτῷ καθ' ὑπόστασιν ἄνθρωπος μόνον ἐφαίνετο τὸ δρώμενον.“ (Par.gr., fol. 274v)

св. постол Петър”, **който** е „Киф”, то з К м тир и другите тов озн ч в **едната** Вяр в Единия Христос, **спогелена** от всички постоли: **Вярата**, която е „Киф” (πέτρος), т.е. К мък, който е основ н Църкв т . Тог в всички постоли, не с мо св. п. Петър, з едно с основ н Църкв т , която е **общност** в Христос.

Т зи „Вяр постолск” също т к е и „Вяр отеческ”. Тог е вяр т , з свидетелств н от „отците” н Църкв т и Вселенските събори, които с орг н н живото Пред ние н Църкв т . Н съборите се **отстоява** ортодоксият к то етос и съдърж ние н съхр няв н т втентичн т вяр , която е в жен и първостепенен **критериу** з идентитет н Църкв т . З тов всички изк зв ния н Инокентий III с критикув ни първо от позицията н тъкмо т зи изконн вяр , която конституир **единството** и идентитет н **католичната** еклеси лн общност.

Фунд мент лн т позиция, от която се критикув римският модел, всъщност се н рич Пред ние н Църкв т . Интуицията , която съпътств т зи позиция, е, че Христос никог не си е тръгв л от т зи Църкв , която е създ л не к то институция, но е **завещал** к то общност и к то Тр пез Господня, н която **винаги** Той е предстоятел. Неговото Възнесение не се мисли к то **оставяне** н няк кв особен Земн Църкв , к то **възпълващо** з връщ не „отгясно н Отц”, което е **възглавяване** н Егн т Църкв от Небес т . Т к Църкв т не се р зделя н Земн и Небесн , ост в Егн – ост в един Богочовешки орг низъм.

Следов телно не съществув *locus Christi*, не съществув ник къв земен *sedes Christi* – престол н Христос, който г е **опразнен** – и з тов не съществув необходимост този *locus* г бъде **запълван**. Не съществув **власт**, която г бъде пред в н , **първенството** е преобърн то в „служение” от Същия Този Христос. З тов Изтокът от позицията н Пред нието отхвърля идеята з личния прим т н св. п. Петър н г другите постоли, т.е. схв щ нето з *magisterium Petri*.

П н Инокентий III смят , че св. п. Петър е **приел** „скиптър” н прим т (понеже Христос си е „отишъл” оттук), който е **пренесъл** в Рим чрез едно своеобразно *translatio primatus* – мислено сяк ш по н логия с *translatio imperii*. З п н Инокентий III св. п. Петър е осъществил едно своеобразно *translatio* н Църкв т , мислен в к тегориите н „с кр лн империя”. Ако по няк къв н чин именно тов *translatio* съст вляв „пред нието”, т.е. пре-г в нето н *plenitudo potestatis*, чрез което се конституир к толичният идентитет н Църкв т з Рим, то к кво собствено се **предава** в предст вите н Изток , щом Христос е ост н л „през всички гни до свършек н свет” и нищо конкретно не е „пре-г л”? К кво е пред гено и к кво собствено е **прието**, з г се съст ви тов Пред ние?

От писм т н К м тир и другите текстове можем г з ключим, че онтологичн т пълнот н Пред нието по един тр диционен з пр восл вието н чин

се мисли „к толично“ във **всецялото** многообразието и „живот в Христос“. Това с предвидеността на неговите слова в Писанието и неговите Животворящи Тяло и Кръв в Евхаристията, но к то цяло се отнася до христичната **пълнота** на Църквата, обитвана от Дух Светий. **Харизмите** на Дух Светий са приети от апостолите на Петдесетница и оттам за **пълнота** приемат всички вярващи. Затова Изтокът не може да мисли за апостолите другояче, освен к то ги види в **една** онтологическа единица. Апостолите са първни и те всички са основни Църквата и Кръкът на Вярата. Нещо повече, оттам всички **църкви** са приели апостолския проповед и Евхаристията, което означава, че всички те също са онтологически първни. В еклезиологическия модел на Изток не съществува възможност и необходимост за една „по римски“ мислен примат, т.е. за *primatus jurisdictionis*.

Ако за Рим в дебелата от XIII в. Вселенското изпълнение на Църквата може да бъде демонстрирано чрез една корпоративна структура к то *ecclesia universalis*, в която има единствено цяло и съществени части, то за Константинопол това вселенско изпълнение на Църквата може да бъде „он гледено“ по някакъв начин чрез Вселенския събор. Във Вселенския събор няма общност, съборна личност, в чието единство се свидетелстват вентичната апостолска Вярта. В това къв смисъл Вселенският събор предствлява особен вселенски „орган“ на Църковното тяло. Тук виждаме едно сходство със св. Киприяновия модел, за който е характерно личието на общността от епископи, които имат „в себе си“ своите църкви и които се намират в съгласие помежду си – една своеобразна *consors numerositas*, в която вселенската църква става „видима“ (ф. 1).

Кореспонденцията между първната и първите ризици съвсем различни посоки в **мисленето** на **католическата** на Църквата. Преди всичко Каматири критикуват **логически** с мисленето употребеното понятие в системата на папа Инокентий III. Понятието за к толичност по Каматири **нагвишава** цялото, което е съществено от части. К толичното е от друг онтологически порядък в съвнение с цялото – то е битийното изпълнение на частите, чиято сума съставлява цялото. Каматири вижда проблем за римската еклезиология в самия апостолски подход, т.е. в метода, който избират папа Инокентий III, за да дефинира к толичността на Църквата. Първната изхожда от организационния методика и отношенията части-тяло, за да стигне до една апостолска теория на к толичността к то съборна от части, които съставляват една апостолска цялост.<sup>17</sup> К то изхожда от апостолската логика и отношението общо-частно, Каматири стига до онтоло-

<sup>17</sup> Според Каматири папата се опитва да обхване в цялост целия **събор** на верните чрез една „мислена представа на ума“, при което тези **събрания** на верните не се мислят в **битийната** си цялост, т.е. действително, а напротив – мислят се **абстрактно-нумерически**. Тогава получената по този начин „система“ въобще не би следвало да се нарича католическа църква, заключава патриархът. Събраното по този начин следва да бъде наречено „една“ и „цяла“ Църква, но не и „всецяла“, т.е. католическа Църква: „[...] ὅταν μὲν γὰρ ὀλίκως τῆ ἑαυτοῦ ἐπινοητικῆ φαντασίᾳ τὸ ὅπαν ἄθροισμα τῶν πιστῶν παρ' ἑαυτῷ περιλήψεται, ὡς μηδὲν τι τούτων ἐκτὸς ἐπινοεῖσθαι παντάπασι, τηρικαῦα πάντως οὐκ ἂν καθολικὴν ἐκκλησίαν ὀνομάσῃ τὸ σύστημα, εἰ μὴ βούλεται τοῖς ὀνόμασι ἐνεξιουσιάσειν ἄφ' ἑαυτοῦ, ἀλλὰ μίαν τὸ σῦμπαν καὶ ὅλον ἐκκλησίαν ἔρεῖ“ (*Par.gr.*, fol. 273 r).

гическо понятие за к толичността.<sup>18</sup> Ако к толичното е онтологическото изпълнение на ч стното (ч стите) об че, то тог в к к и къде се конституир к толичното изпълнение на Църкв т ? К м тир не пост в я този въпрос и съответно не г в т къв отговор, но бихме могли г извлечем отговор от систем т н неговите р зсъждения.

М к р г не дефинир ясно к толичността на Църкв т , К м тир по няк къв н чин ук зб къде – или по-точно у Кого – се н мир битиуно изпълнение на Църкв т : тог е Неизменяният Гл в н Църкв т , Господ Иисус Христос.<sup>19</sup> З К м тир и полемистите не е възможно г им груг гл в освен Гл в т – з тог не е възможно г им груг к толичн църкв освен к толичн т Църкв , която е възгл Вен от Господ Иисус Христос. Тог в нейното битиуно изпълнение не е и не може г се случи в този свят.

От груг стр н , можем г утвърдим, че К м тир мисли к толичността на Църкв т и по отношение на местн т църкв , м к р и г не го изк зб експлицитно в термините на еврх ристиуна т еклесиология. Тог е необходимо, от едн стр н , з г избегнем „изтл скв нето“ на К толичн т Църкв от свет , ко приемем докр ъ предност вк т н К м тир, че к толичното е явяв не н друг онтологически порядък, з едно с отрич нето на к толичността на Римск т църкв . Тог би озн ч в ло, че никоя поместн църкв не е к толичн , понеже съществува к то ч ст от едно цяло, което все още не е достигн ло своето к толично изпълнение отвъд историята . Им ме косвено потвърждение на т ков схв щ не в текст на К м тир. Ког то отрич Рим г е всеобхв щ щ м ък църкв н ост н лите, тоу гоб в я още едн предик т от себе си – и „по-к толичн ” (καθολικωτέραν)<sup>20</sup> от гругите църкви – което озн ч в , че тоу в няк къв смисъл мисли всички поместни църкви к то едн кво „к толични“.

Интересно е к к точно се удърж т зи ги лектик на к толичното у К м тир. От едн стр н , всички с „к толични“, от груг – к толичн т Църкв още не се е изпълнил , понеже все още съществува и в исторически могус, т.е. к то едн „цялост“, която е фр гментир н в прич стността си към времето и простр нството. К к тог в се удърж единството между тези две „състояния“ на Църкв т ?

Отговор можем г видим в светлин т на еврх ристиуна т еклесиология, която г в ключ към р збир нето на този п р докс. В светлин т на т зи еклесио-

<sup>18</sup> Католичното винаги се простира върху частното, но не и обратното – частта не притежава свойствата на цялото и на католичното. Оттук изказаното за общото не може да се утвърди, нито отрече по отношение на частното. Нещо, което съществува и се наблюдава в части, може да вземе името на цялото само ако съществува като изпълнение на всички тези части: „Τοῦ γὰρ καθόλου ἀεί πρὸς τὸ μερικὸν ἀποτειομένου [...] τοῦ δὲ ὅλου μὴ λεγομένου πρὸς ἕτερον, μηδὲ κατηγορουμένου κατ' ἄλλου ἀλλ' ἐν μέρεσι θεωρουμένου τισίν, ὡν ἐν τῇ συμπληρώσει λαμβάνει καὶ τὸ τῆς ὁλότητος ὄνομα“ (Par.gr., fol. 273r).

<sup>19</sup> „[...] τῆς δὲ μίαις ταύτης καὶ ὅλης τῶν Χριστιανῶν ἐκκλησίας ἐν ἧ πάντα τὰ συστήματα τυγχάνουσι τῶν πιστῶν, μίαν οἶδαμεν κεφαλὴν, τὸν Χριστὸν κατὰ Παύλου τὸ μέγα σκευὸς τῆς ἐκλογῆς“ (Par.gr., fol. 273 r).

<sup>20</sup> „[...] ποῦ τῶν θείων εὐαγγελίων εὐρίσκεται λέγων ὁ Χριστὸς τὴν τῶν Ῥωμαίων ἐκκλησίαν κεφαλὴν εἶναι καὶ μητέρα γενικὴν τινα καὶ καθολικωτέραν «καὶ» περι«εκτικὴν» τῶν ἀπανταχῆ τῆς κοσμικῆς τετραμερείας ἐκκλησιῶν“ (Par.gr., fol.271r)

логия „съединяв нето“ на местните църкви (евхаристийните събрания и верните), които са пръснати из „критицизма“ на светите „кривите пътеки“ на историята, стават възможно именно в тяхното евхаристийно изпълнение в Глорията. А последното е възможно единствено при онтологическото „съвпадение“ на местните католически църкви в Тялото Христово.

Макар Спирителът да не си е отишъл от нас, Той пребива отвъд този свят и отвъд неговото време – в Есхатон, в Царството Небесно, „отдясно на Отца“. Но този свят и това последно „време“ вече се **прегвкисват** в Евхаристията. Тък всяка местна църква „има“ своя Глория и себе си като католическа църква във всяка Евхаристия. Понеже Глорията на католическата църква Христос възглавява и всяка местна църква, в която се извършва Евхаристията. Тък виждаме, че пръдокът на католичеството, който възниква от системата на Католическия мир, по някакъв начин се пръзрешава в системата на евхаристийната еклезиология.

От идеите на прътриарха Йоан Католическия следва, че католическата църква не се съдържа в този свят, но го нагръбля, понеже е завършен в Своя Глория. Ако пръбвем да сръвним католическата църква у Католическия мир с *ecclesia universalis*, която е тъждествен с *ecclesia catholica* в схващанията на пръпапа Инокентий, ще кажем, че католическата църква по Католическия мир „прънцендир“ и „окупнява“ не само пръпространството, но и времето – и то не като *summum esse*, не като бърктен сбор от всички поместни църкви във времето и пръпространството, но като прънцендир не на смото време и пръпространство.

Това по Католическия мир в този свят като едно бърктно цяло съществува общата църква, *ἡ ἐκκλησία*, която се на блъгва като тяло с чисти (срв. *ecclesia universalis* на Инокентий III). Тя не е тъждествен на католическата, понеже не съществува някъв „вселенски“ Евхаристия, която да конституира тази обща църква като „католическа“ и тя остава „цяло, което се на блъгва в чисти“. Тези чисти обаче са само по себе си стават пръпричините на католическата църква в Евхаристията и оттук всяка от тях може да бъде наречена „католическа“ в пръвн степен. Това никога от местните църкви не е „по-католическа“ от другите, понеже собствено и не съществува по-висок онтологически „чин“, който да е установен и в който тази църква да бъде положен. Съществува обаче нещо друго, което може да пръиде в „чест“ на някои местни църкви и да ги пръви „големи“, пръзрлик от другите „малки“ поместни църкви. Това е пръзгърнатото в идеята за **пентархията** у Католическия мир.

Основната интуиция в идеята за пентархията е схващането за църквата като единен Богочовешки оргнизъм. Макар за Католическия мир всички поместни църкви да са вписани в един общ чин, те се пръзличават във вселенското си служение и някои от тях са отличени като „големи“ ктедри. Обикновено „големите ктедри“ са тези в големите митрополии (градове малки), но и исторически в жните, като на пр. Йерусалим. Тръдиционно това са петте ктедри на Рим, Константинопол, Александрия, Антиохия и Йерусалим, които са мислени като пет сетива на вселенския Богочовешки оргнизъм на църквата Христова. Тези пет, на мир малки се в единство, образуват някакъв своеобразен вселенски „свещтест“



Фигура 8.

лен орг н” н Църкв т , в който Дух Свети им по-особено действие<sup>21</sup>. И тези петте п зят и отстояв т идентитет , т.е. вяр т , учението, т ънств т н Църкв т (ф. 8).

Ведн г ще отбележим р злик т с „корпор тивн т ” теория з Църкв т , която възникв н З п г. Ако ч стите н *ecclesia universalis* с членове, *membra* н едно тяло, *corpus*, чиято **сума** г в цялото н тялото, то тук им ме по-скоро р злични действени **проявления** или способности (петте сети в ) н едн т Душ в Богочовешкия орг низъм, обживяв н от Светия Дух.

Оттук лесно можем г видим несходимостт н гв т модел и г р зберем нежел нието н Изток г призн е Рим з Гл в н този Богочовешки орг низъм. Изтокът не може и отк зв г р збере к к многообр зието н х ризмите и служеният , от които всяк църкв прием х р ктер, се превръщ в ъер рхическ институция, в която едн от църквите гържи пълномощн вл ст н г всички ост н ли. Изтокът не р збир идеят з нумерическ т сингулярност н този прим т к то *res sacra*, т.е. **обективацията** и „субст нтив цият ” н т зи с кр лн вл ст, която се пред в . Оттук ст в нер збир емо и отнем нето н първенството от Йерус лим и прехожд нето или пред в нето н този прим т в Рим.

Интересно е тук, че и присъствието н *imperium*-а н г гено място също се мисли к то изр жение н няк кв специфичн х ризм з църковн т общност н същото място.<sup>22</sup> Този „секул рен” ргумент з прим т гори се превръщ в основен полемичен инструмент против прим т н Рим, който е мислен „теокр тически”. Ако З п гът им тенденцият г „втвърдяв ” и бсolutизир секул рн т **власт**, к то я „теокр тизир ” (н пр. теорият з гв т меч ),

<sup>21</sup> „[...] οὕτω διατασσομένου τοῦ πρώτου καὶ μεγάλου καὶ ἀκράτου νοῦ τοῦ Θεοῦ, ὑπο πέντε τινῶν αἰσθήσεων διοικούμενο«ς», τῶν μεγάλων» τούτων θρόνων, φημί, ὡν ἑκάστου ὁ ἐπιβαίνων πατριάρχης κατονομάζεται” (*Par.gr.*, fol 271 v).

<sup>22</sup> „[...] ἡ δὲ καθ’ ὑμᾶς ἐκκλησία ἔσχε τὸ πρώτην τυγχάνειν τῆ τάξει τῶν ἐκκλησιῶν τῶν μεγάλων, διὰ τὸ (καθὼς ἀνώτερον εἶρηται) πηκιάδε χρόνου βασιλείᾳ καὶ συγκλήτῳ σεμνύνεσθαι, καὶ τοῦτο ἔχειν παρὰ τὰς λοιπὰς τὸ ἀξίωμα.” (*Par.gr.*, fol. 273v)

то Изтокът продължава да мисли *imperium*-а като „секуларна“ власт, но ползват тази власт в کسیом точния ред на **харизмите** – като т.к.в., която е дарена от Бог, но може и да бъде отнета. Този харизм се конституиране като „вещ“, като отношение и общение с Дарителя.

Натък основно Изтокът отхвърля идеята за примат като върховна власт в Църквата. Вместо това Константинополският модел предпочел първенство (примат) за Рим в категоричните „честности“, които произтичат тъкмо от споменения **характер** на служенията и харизмите във вселенския църковен организъм. Ако всички местни църкви обхващат един общ онтологически порядък, то в този общ **битуен чин** всички образуват едно множество. Когато това множество не изброено, т.е. линейно, тогава Рим е изброен първи и в това се състои неговото първенство по чест (προεδρία), председателство и пр. Това е и смисълът на следеният Изток принцип на „първия сред равни“, *primus inter pares*, който ставал явен в едно от кога изброяването на множеството на равните – например в диптисите, на съборите и на и-вече на помен в неговите Евхаристията (*intercessio* на формата).

\* \* \*

От една страна, Рим изгражда „корпоративната“ си представа за Църквата като институция и свещено **царство**, конституирана чрез една върховна **власт**. Тази върховна и пълна власт има „теократичен“ произход, доколкото се мисли като „завест“, **предаден** от Св. Спирител Христос на св. п. Петър по формата на своеобразен „скиптър“ на това свещено царство. От своя страна приматът бил **пренесен** и устновен от св. п. Петър в Рим, където е наследи от епископа на този град, папата, който от Инокентий III насетне започнал се нарича *Vicarius Christi*. В рамките на тази систематизация се нарича „пап“ примат, доколкото по първоначално извършване принадлежи на свещеник като **пълномощник** и част от сферата на **юрисдикцията**. Тази линия се развил до Ферро-Флорентинския събор, където на местническият папос на Римския първосвещеник добил ясни очертания в концепцията за служение *in persona Christi*. На практика в деветте от XIII в. римският модел демонстрирал абсолютното извършване на св. Киприяновия незавършен „консултант“ модел в първоначална структура.

От друга страна, Константинопол в лицето на патриарх Йоан Кемпир предпочел да мисли Църквата като Богочовешки организъм, използвайки организологичната метафора. В изразената теория на „пентархията“ Църквата се мисли от Кемпир като сложно и многосъставно живо същество, което се ръководи от Св. Дух. В този вселенски организъм на петте „големи“ катедрални е определена функцията на **сетива**, която с призванието „осезвател“ и по този начин са съблюдени идентичността на цялото – Църквата в света. Този мястото на Рим, което определя неговата идентичност, се нарича тъкмо вътре в системата на тези пет сетива. И това място е първо по **ред** в множеството от **равни** поместни църкви.



Джон (Иоан) Пантелеѝмон Манусакис е рхим нгрим под юрисдикцията на Константинополската патриаршия. Той също така е професор по философия в College of the Holy Cross и почетен доктор на Австралийския католически университет. Роден в Атин, рхим. Иоан получава образованието си в САЩ (PhD в Boston College). Труговете му са посветени на философията и религията, и феноменологията (в частност за Хюггер и Жан-Люк Марон), и Платон и неоплатоническата традиция, също и на патристиката. Неговите книги и сборници са високо ценени в академичния свят и преведени на множество езици. Изцяло вторски са: *For the Unity of All: Contributions to the Theological Dialogue between East and West* (Wipf and Stock Publishers, 2015); *God After Metaphysics: A Theological Aesthetic* (Indiana University Press, 2007). Със съвместелен следните сборници, в които, наред с най-известните богословски и философски имена в изброените области, участва и той с обемни и дълбочени студии: *Traversing the Imaginary* (Northwestern University Press, 2007 co-edited with Peter Gratton); *Heidegger and the Greeks* (Indiana University Press, 2006 co-edited with Drew Hyland); *After God* (Fordham University Press, 2006); *Phenomenology and Eschatology: Not Yet in the Now* (Ashgate, 2009). Автор е на над 30 статии в престижни богословски и философски издания.

### Джон Пантелеѝмон Манусакис

## PHYSIS И KTIISIS: ДВА РАЗЛИЧНИ НАЧИНА ДА СЕ МИСЛИ СВЕТАТ<sup>1</sup>

... тъй че и творението също може да бъде споделяно чрез инкорпорирани не в човешкото съществуване.

Митрополит Иоан Пергамски, *Общение и другост*

Целта ми в настоящия доклад е да предложая някои мисли посредством изясняването на горните думи на митрополит Иоан (Зизиулис) Пергамски, пионер в богословието на около тридесет години. Какво означава това, че творението ще бъде споделяно чрез инкорпорирани не в човешкото съществуване? Как трябва да се разбират това инкорпорирани не в световна човешка личност? Преди да се спрем на тези въпроси, може би е редно да кажем няколко думи собствено за света. Какво е светът? Обикновено знаем какво имаме предвид под това понятие без нужда от повече обяснение или дефиниция. Светът, бихме казали, е всичко, което е „на около“ нас, хората и нещата, които срещаме в ежедневието си. И все пак разбирателно, че светът не е нито някое от тези неща поотделно, нито всички тези неща заедно. Казано просто, светът не е нито нещо, нито сбор от неща.

<sup>1</sup> Преводът е осъществен по: Chryssavgis, John, and Bruce V. Foltz, eds., *Toward an Ecology of Transfiguration: Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature, and Creation*, Orthodox Christianity and Contemporary Thought, First edition (New York: Fordham University Press, 2013), pp. 204-209.

Феноменологично кзано, светът не е феномен, хоризонт, отс м който феномените се явяв т.

„Естественят” подход н човек към з обик лящия го свят е г открие себе си в него. Първото понятие з свет е, че човекът е в него. Това р збир не открий известен обр з н свет к то вместилище, к то екстензия, простир щ се до неизмерими г лечини. Тук вече им ме модерното р збир не з свет к то *простр-нство*. Н този възглед можем г противополост вим ежедневно то ни битие-в-свет : тот лността от живените опити, която пр ви свет нещо повече от простр нство – пр ви го н ше място. М к р първото р збир не з свет к то простр нство г изглежд естествено, всъщност ние никог не живеем според него; това р збир не може г бъде постигн то единствено след к то сме се отделили от собствения си опит з свет к то място. Онов , което преди м лко н рекохме „естествен” подход, всъщност е неестествено, з щото може г бъде формулир но единствено чрез изкуственото положение н преус-т новяв не н всички н ши връзки със свет , но светът не е нищо друго освен именно т зи обвърз ност. Ние вин ги сме въвлечени в свет по т към н чин, че отвъд тези н ши въвлечености ням друг свят. Именно човекът (н шите дел ) пр ви свет световен, сиреч нещо повече от вместилище, в което човекът се ок зв , подобно н риб т , н мир щ се в кв риум .

Н стоящият р зговор з екологията об че ни прик нв г тръгнем от именно т зи предпост вк и г р зглед ме свет извън н шите човешки дел – г р зглед ме свет -в-себе-си. Това об че би било безсмислено понятие. И тук се проявяв объркв нето или по-скоро смесв нето н нтропоморфизъм и нтро-поцентризм; съг лсно екологичните теории последният следв г бъде винен з вредите, н несени н околн т сред . Необходим е едн по-ню нсир н дистинкция между гв т модел .

Нек г подходим към същ т идея от р зличен ъгъл: ние говорихме по-горе з простр нството и мястото. Тези понятия не с богословски, м к р дистинкцията , която ги р злич в , г е. Т зи дистинкция е въведен от християнск т мисъл к то дистинкция между тв рния и нетв рния ред. Моля г се отбележи, че тя липсв в кл сическ т мисъл и в новите времен е з губил бистрот т си (м к р именно т зи дистинкция г способств н чев нето н модерността с критик т н Ио н Филопон върху Аристотел).<sup>2</sup> Т к модерността никог не мисли или взим предвид р зличието, върху което с м т тя е конституир н . Модерността , т к г се к же, з бр вя собственото си рождено място. Обр - зът н един простр нствено р збир н свят отрич подобн дистинкция, к то я подменя с човешкото (човек ) и не-човешкото (природното). Аристотелов т философия оперир по именно този н чин, р злич в ъки онов , което е от човек (т.е. *techné*), и нез висимото от човешкото умение (т.е. *physis*).<sup>3</sup> С мото понятие з *physis* добив смисъл единствено в контекст н подобн схем . Но

<sup>2</sup> On Philoponus; see V. N. Tatakis, *He Byzantine Philosophia* (in Greek) (Athens: 1977), 53-63; in English: *Christian Philosophy in the Patristic and Byzantine Tradition*, trans. George D. Dragas (Rollinsford: Orthodox Research Institute, 2007), 233-238.

<sup>3</sup> Вж. напр. Аристотел, *Физика*, В, 192b.

*physis не е ktisis.*<sup>4</sup> Понятието за творение, или *ktisis*, от груг стр н , пол з човек ведно с ост н лото творение, без г пр ви р злик – творението е човек и свят, мислени з едно; по този н чин светът ст в място н човек .

К то кцентир въпрос з идентичността н субект („Кой съм з?“), философият пренебрегв лок лността н субект („Къде съм з?“). Нищо чудно следов телно, че философският субект ост в или -топичен или у-топичен. Именно тялото е то в , което ме лок лизир спрямо определено място (и т к съ-конституир моят определеност), и именно чрез тялото си з съм свърз н със свет . Н шето р збир не з свет к то място (вместо простр нство) цели г възвърне н субект неговото/нейното тяло и г го н пр ви отново „топичен“.

В християнск т тр гуция светът вин ги се мисли не к то ч ст от човек , з едно с човек (к кто и човекът никог не е мислен отгелно от свет ). К кто н пример з св. М ксим Изповедник човекът не може г бъде сп сен отгелно от свет (т.е. светът е стълб т , която, з р злик от Витгенщ йнов т , човекът никог не рит н стр ни, след к то е достигн л предн зн чението си)<sup>5</sup>, т к и светът, можем г к жем, не може г бъде „сп сен“ отгелно от човек .<sup>6</sup> Н истин , з църковните Отци целт н свет е бил човекът; именно з то в човекът е *м-крокосмост* н космос . Днес ние мислим по точно обр тния н чин – го т к в степен, че з н с е трудно г р зберем к к е възможно човекът г е „по-голям“, т к г се к же, от вселен т . З н с днес вселен т е по-голям от човек (з бележете отново понятието з свет к то простр нство) и з то в , ко трябв г бъде уст новен н логия между гвете, ние можем г приемем единствено, че човекът е *микрокосмост* н вселен т . Но ко з миз прест нем г мислим простр нствено, тог в човекът обхв щ целия свят, з щото той, съзерц в йки свет , р злич в неговия ред (следов телно негов т космическ и „козметичн ” кр сом ) и дост вя, или по-скоро г ряв в своята свещеническ функция, този ред н свет .<sup>7</sup>

При то в положение човешкото съзерц в не н свет е в кр йн сметк съзерц в не н с мия човек. Не бив г ни смуц в ф ктът, че з християнския мислител не съществу в бсолютно ник кв фунг мент лн дистинкция между

<sup>4</sup> Вж. Nikos Nissiotis, "He Physis ós Ktisis," *Synaxe* 14 (1985): 11-20 (на гръцки).

<sup>5</sup> Това е потресаващият ефект, който има Максимовото преоценяване на движението (*kinesis*). Вж. най-вече неговото *Ambiguum VII*. Абсолютната необходимост на тварния свят за спасението на човека е подчертана при Димитру Станилое в неговото прекрасно въведение към изданието на *Apostoliki Diakonia* на св. Максимовата *Ambigua* (Athens, 1978), особ. 35.

<sup>6</sup> В Литургията ние отнасяме света към Бога под формата на Евхаристийните дарове, т.е. хляба и виното, които и двете не могат да бъдат срещнати естествено в света и отделно от човешкия труд. Светът, предложен като дар на Бога, същият свят, който човекът ще приеме обратно (в причастието) като дар от Бога, е светът, върху който човекът е поставил своя печат.

<sup>7</sup> Тази идея, която може да се проследи през Григорий Нисийски (в *De Opificio Hominis*) към Дионисий Ареопагит и нататък към Максим Изповедник, накрая бива възприета от Иоан Скот Ериугена, който в своя *Periphyseon* храбро утвърждава: „в човека е утвърдена всяка твар, видима и невидима. Затова той е наречен работилницата на всичко, понеже в него се съдържат всички неща, дошли от Бога. Оттук човекът обичайно бива наричан посредник, защото, доколкото се състои от душа и тяло, той възприема в себе си и събира ведно двете крайности на духовното и телесното. Именно затова свещеният разказ за Сътворението на вселената го въвежда в края на всичко, означавайки с това, че в него е завършението на тоталността на тварната природа“. *Periphyseon*, V, trans. I. P. Sheldon-Williams, rev. John O'Meara (Montreal: Dumbarton Oaks, 1987), 562-563.

човеците и техният свят, защото се мисли за едното, често означава се мисли за другото. Възможността е след като вече е въведено разделение между човек и свят, защото човекът може „етически“ да се заеме и дори да опротивее ексцентрично на свят.

Щом като светът бъде веднъж отделен от човек и противоположен на него като онова, което той не е, като природата, след като човекът може да възжелее подчиняване на своята власт, т.е. на своето *techné* (като умение и технология). След като природата беше противоположна на човек, той започна да се оглежда в нея като някой, който съзира в обрзанието си върху повърхността на огледало. Този момент конституира нечлото и антропоморфизъм (можем да го проследим до Кантовата *Критика на съзнанието* и следващото развитие на немския идеализъм). Човекът „различава“ в природата (може би е по-точно да кажем „проектира“) своите собствени характеристики. Какви характеристики? Човекът вижда природата като друго „з“, т.е. като производител. И това му дава право да третира природата като екстензия на своята работилница – с модела по-обширна, по-добра и сякаш неизчерпаема.

Исканието се очертава тук според мен решаваша дилемата между споменатите двата подхода и подчертава, че никаква форма на антропоморфизъм не може да бъде решение на екологичния проблем, доколкото той е собствено причинител за него. За съжаление и при доколкото неистинна, теоретичният дискурс за екологични политики не жертва на тези грешки и в двата отношения: като окуражава разделянето между човек и свят (приквивае ги мислим за свят независимо от човек) и като предлага решения, които имитират антропоморфичния прогрес. С други думи, не е достатъчно да се подчертава природният характер на природата – защото именно това мислене доведе до разрушението ѝ.

Съществуват две форми, които вярват в природността (натурализъм) на природата може да приеме. С първата е запознат всеки студент по антична философия. Природата е просто онова, което неспирно произтича от първичния си източник. Природата е още и същият този първичен източник, който остава „скрит“ (Херклит). В тази концепция природата пренася всяка идея за сътворение, защото сам е собственият си произход – или, по-скоро, липсва на произход (*Abgrund / бездн.*). Няколко идеи на мистично рождено място в този обрзаниен изклонния поток на природата (*physis*): на пример на рехията на природата и следователно нейната вечност, емпиричната природата и нейната божественост. При всички тези идеи доминира мисълта за *необходимостта* на природата. За класическия мисъл *physis* съществува по необходимост. Този и характерен на необходимостта презира случайността на човек. В крайна сметка, независимо колко усилия полага човекът да остави своя белег на земята, неговите усилия са незначителни като детския пясъчен замък на брега – природата като един велик безгръбначен океан ще го отмие. Но необходимостта на природата заема също и формата на бариера или граница, спрямо която следва да се измерва човешката свобода. В този смисъл човекът може да утвърди свободата си единствено като променя и преподобрежда онова, което му е дадено. А даденото в този слу-

ч ѝ не е нищо друго освен м терият (*hyle*). Човекът прием ролята г н л г форм н безформен т м терия или г реформир онов , което идв с няк кв природн форм . Т к „безформен т ” глин се оформя к то грънеи, гървото ст в мебел и т.н. Р збир се, тов формиру не н *hyle* г лех не е невинен процес – то е н силствено от н ч ло до кр ѝ и води до р зруш в не н природ т .

Тук следв г к жем, че човекът не може г спре г унищож в природ т , без г спре също и г бъде по същество човек. Тов е едн неизбежн истин и предизвик телство пред н шите усилия. Ако отговорът н екологичн т криз е хор т г живеят в „свършен х рмония” със своят околн сред , трябв г призн ем, че тов , което изискв ме от хор т , не е нищо друго, освен те г ст н т к то всички ост н ли животни н н ш т пл нет . Н истин , ние се възхищ в ме н способността н другите животински видове г съществув т, без г н н сят пр ктически ник кв вред н природните си условия. Животинск т г птивност към околн т сред изглежд н ходчив и успешн . Но успехът им се основ в н едн-единствен принцип: прием нето н онов , което е г дено к то г дено. Този успех об че им своят цен и тя е *свобод-т* .

Античният н тур лизъм освен тов вижд в природ т изобилие от способнос-ти. Предмодерният човек ги н рич богове. Той привижд в изригв щия вулк н р ботилниц т н Хефест, в земетресеният – гнев н Посейдон; хиляди нимфи н селяв т гървет , кл денци и реки. В този н гемониум човекът р зпозн в с мо едн полиморфн божественост – т зи н природ т . Съвременният човек се гордее със своя р зум, който не му позволяв подобен детински спект къл. Едн по-вним телен поглед об че би р зкрил, че модерността просто е подмени-л едн форм н п г низъм с друг . Природ т още се н селяв от богове, с мо че сег те не прием т митически фигури и имен , техническ терминология, която определя техните функции. Вяр т във функцион лността н природ т е друг форм н н тур лизъм – т к в , при която човекът отново богопочит едн -единствен полиморфн божественост, т зи н технологият .

Вместо з ключение бих иск л г очерт я някои фин лни бележки:

1. Творение и Личностност: светът к то творение е дело н личност – н Творец – и з личност – з човек (онов , което н друго място съм изложил к то четвърт т редукция *ad personam* и *pro persona*).<sup>8</sup> В последн сметк светът добив смисъл единствено след к то бъде впис н вътре в нексус н личните отношения.<sup>9</sup> Н богословски език бихме к з ли, че творението е *ипост-сно*.

2. Необходимостта от *physis* срещу свобод т н *ktisis*: *ktisis* се х р ктеризир от ф кт , че някой реш в свободно г го роди, г го произведе – г го сътвори. И дори още повече – г го сътвори *ex nihilo*. Тов *ex nihilo* н доктрин т подчерт в , че нищо не се предпол г , нито е г дено к то условие з творението н

<sup>8</sup> Вж. моята *God After Metaphysics: A Theological Aesthetic* (Bloomington: Indiana University Press, 2007), 48-50.

<sup>9</sup> Именно в този смисъл можем да оценим наблюдението на о. Иоан Хрисавгис, че в иконографията природните неща като дървета, планети и реки са изобразени с човешки лица и персонафицирани (т.е. оличностени, ипостасни).

свет – *гори и (с-мото) нищо*.<sup>10</sup> Нищото и творението е злогът з негов т свобод . *Ktisis* е свободно сътворен и свободно г ген и човек – човекът, от друг стр и , е също свободен г приеме или г не приеме този г р. В известен смисъл единствено *ktisis* е унищожим – *physis* не може г бъде унищожен, з щото е необходимост.

3. Творението е сп сено единствено чрез Христ : ког то Логосът възприем човешк т природ , Той също т к прием з едно с нея и цялото творение, з щото всички предходни р звития в еволюцият и видовете с включени в човешк т плът. Следов телно именно възплъщението и Логос сп сяр творението. Тов озн ч в , че творението също е било инкорпорир но в личността и Христос и по този и чин теологият и околн т сред в кр ън сметк е ч ст от христологият . Освен тов сп сяр нето и Божието творение от Бог сег е определено к то случв що се чрез Христос – не чрез или от нетв рните енергии.<sup>11</sup> Следов телно и шият гълг към творението се определя също и к то пр вене и този Христов х р ктер и творението още по-явен и видим. Би било гост тъчно, ко човекът беше способен просто г призн е Христовия х р ктер и творението. Т к би се избегн л един риск: човекът не може г сп си свет , нито може г допусне, че може г сп си свет , з щото тов е дело с мо и Христ . Свърхрехностният ктивизъм и някои екологични орг низ ции прием гве несъвместими з християнин положения. Първото, че ние чрез и шите действия можем г сп сим творението. Тов озн ч в , че не вярв ме, че Христос може и вече е сп сил творението<sup>12</sup>; тов , в кр я и кр ищ т , е същото творение, което е било сътворено чрез Него. Второ, ние изпитв ме нужд т г възприемем с ми т зи сп сителн роля, г се предст вим, сиреч, к то сп сителн и свет . Но точно този подход ни доведе го и стоящ т криз .

Превод от нглийски: Сл в Ян киев

<sup>10</sup> За идеята, че нищото не предхожда творението като нещо позитивно, а то самото е сътворено заедно със света, вж. Sergius Bulgakov, *The Bride of the Lamb*, trans. Boris Jakim (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2002), 54.

<sup>11</sup> Срещу Лоски, вж. Zizioulas, *Communion and Otherness*, 30, п. 51, and 138-139, п. 80. Съществуват две различни богословия вътре в православната традиция: Дионисиевото, което поддържа някаква континуалност между творението и твореца (йерархиите), и Григориевото, което подчертава непреодолимия пролом (*diastema*) между тях. Макар тези двете да не са докрай несъвместими, Зизиулас отчетливо предпочита второто. Проблемът с нетварните енергии е, че те са неипостасни (защото – чи енергии са те?). За различията между Лоски и Зизиулас вж. Aristotle Papanikolaou, *Being with God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion* (South Bend, Ind.: University of Notre Dame Press, 2006).

<sup>12</sup> В 2 Кор. 5:17 четем, че творението (*ktisis*) става ново в Христа, а в Рим. 8:20, че „И самите твари ще бъдат освободени от робството на тлението при славното освобождение на синовете Божии“.

Христос Янарс е роден през 1935 г. в Атин, учи богословие в Атин и философия в Бон и Париж. Доктор по философия в Сорбоната и по богословие в Атинския университет. От 1982 до 2002 г. е редовен професор по философия и дипломация в Пантиевия университет за политически и обществени науки в Атин. Преподавател като гост-професор в Париж, Женева, Лозан и Ретимно (Крит). Неговите интереси са както в областта на източноправославната традиция, така и в сферата на древногръцката и западно-европейската философия. Смята не за един от най-значителните православни мислители през втората половина на XX и началото на XXI век. Неговите публикации не се изчерпват с мислените му изследвания. Той е един от най-активните православни богослови в обществените и политически дискусии в Гърция и Европейския съюз. Негови статии по злободневни теми на политическия живот и европейските стратегии често се появяват в сериозни ежедневници като *Вим*- и *К-тимерини*, както и в други европейски медии. Сред по-значимите му публикации са *Личност и Ерос* (2008), *Пр-восл-вието и 3-п-г-* (2006), *Елементи на вярта* (1991), *Свободата от морала* (1984).

## Христос Янарс

# ЕКЗИСТЕНЦИАЛЕН СРЕШУ РЕГУЛАТИВЕН ПОДХОД: ЕКОЛОГИЧНИЯТ ВЪПРОС КАТО ЕКЗИСТЕНЦИАЛЕН, А НЕ КАНОНИЧЕН ПРОБЛЕМ<sup>1</sup>

Апокалипсисът на св. п. Йоан се разглежда като върховен символ на решителното културно изместване, случило се с иудейството и християнството: изместване от *природа* към *история*.<sup>2</sup> Проблемът за околната среда – посегателството върху природата, нейното невъздръжано експлоатиране от човешката преса – се

<sup>1</sup> Преводът е осъществен по: Chryssavgis, John, and Bruce V. Foltz, eds., *Toward an Ecology of Transfiguration: Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature, and Creation, Orthodox Christianity and Contemporary Thought*, First edition (New York: Fordham University Press, 2013), pp. 186-192.

<sup>2</sup> Работата е представена по време на първия екологичен симпозиум „Религия, наука и околна среда“, Патмос, 25 септември, 1995. За първи път е публикувана в: S. Hobson and J. Lubchenco, eds., *Revelation and the Environment* a.d. 95–1995 (Singapore: World Scientific Publishing Company, 1997). Преводът е леко променен от И. Хрисавгис.

смят за необходимо последствие от първенството, което християнството отговаря в историята, подчинявайки природата на един есхатологичен перспектив, която включва нейното финално изчезване не заради очевидното с нетърпение духовно „Царство“.

Говорим за културно изместване, защото християнството се предхожда от античната Гърция. Негърците идеята за историчността на природата е непозната. Проблемът за нечлото на времето и предопределения край въобще не възниква. Природата се конституира от пълната на *битието*: крайната структура на хармонията и ред, която я прави *cosmo-cosmeta*, подредено укръшение. Съвършеният вселен, хармонично подреден, с диген абсолютна разумност дори включва релативността на Бог, който съставя един част от нейното общо приличие. При положение че светът е бил вечен, той не е можел да има друг целосен себе си. Можел е само *да бъде*. И най-великото нещо, което хората са могли да постигнат, е било да съзерцават и да подредят в тях съвършенството на космоса. Познанието на космоса, *episteme*, се е смятало за добродетел – спокойното *благоразумие*, идващо от участнието в „световния ум“ или *logos*. Колективното подредение на хармонията на космоса е формирано „микрокосмос на земята“ – общото усилие за *политически живот*, което не се е отличавало от изкуството на композитор или художник, доколкото е цяло същото това подредение на законите на релативността, която крайно вселената. От първостепенна важност за гърците са били не *ст-в-нето* или *необходимостта*, не потенциалната възможност и волята, *битието* и неговата релативна пълнота.

Модерната Европа видя в появата на християнството – най-вече през очите на Хегел, Фихте и Шелинг – радикално скъсване с гръцкия възглед за природата. Богът на иудео-християнската традиция е откъснат от космоса. Той сам творил космоса, давайки му едно определено времево нечлото и насочвайки го към един предопределен край. Сегашното именно историята на първенството, не природата; *ст-в-нето* на природата, не *битието* на природата. Тези историчности на природата е обезценен от самото нечлото, защото е доминиран от последствието от Грехогението и греховността на човечеството. Човеците са призвани да участват в историята – в Божествената план за спасението на човечеството – и успяват по своята воля, в която са освободени от природата и необходимостта, от законите на грехогението, което властва над природата. В тези перспективни книги на Апокалипсиса на св. п. Йоан е тълкуван като радикално и финално заклеяване на природата, доколкото очевидно есхатологично „Царство“ е провъзгласено като кошмарно физическо унищожение и коласна цялата вселена. По този начин светът е представен просто като епизод в една *история*, която съществено го подкрепя и в крайна сметка унищожава. Изразът „този свят“ ставя синонимен израз „тези епохи“ и означава един определен исторически период, една епоха, която е връждебна и противоположна на „идеалната епоха“ на Царството Божие.

Дали християнският възглед за природата е в действителността като радикално противоположен на гръцкия възглед? Нека за момент го оставим настрана тези въпроси, защото бих искал да се спрем на второто жизненоважно изместване



не при сблъсък ни вътре в природата, което се осъществи в контекста на шите съвременни подходи, на модерната ни култура.

Тези култури бяха основани от философията на Просвещението върху полемичното противопоставяне на метафизиката. Противопоставянето отразяваше един исторически нужд – следствие от болезнения опит за средновековните времена, през които метафизиката беше трансформирана в доминантна идеология от интегрален характер. Противопоставянето на модерната ни култура на метафизиката – освобождаването от религиозния интегрализъм – изглеждаше като ентусиазирано утвърждаване на природата и потенциалностите на природата. То се извършваше и вече с познанието на физическата реалност, не с нейните метафизични устои. За това в нея се съдържа човечеството не като човеци, сътворени по образ Божий, като физически единици, физически индивиди. За това в нея се съдържа повишеното значение на физическото съществуване и живот, с морал, поддържащо не отплахи за вечно и кълане, в съответствие с релационалността на природата – един „Природен закон“, който би генерирал *пр-в-т*-на всеки физически индивид.

Природоцентричното изместване обаче, което модерната култура лелееше, не доведе до връщането на гревногръцката интерпретация на света като мярков релационална хармония и пълнота – мярков подобно връщане не беше търсено от хуманистите на Запада, които почитаха всичко гръцко. Нестинаролята на единствената достоверна интерпретация на реалността беше трибутирана на природата; мярковостта на нейната релационална реалност беше единствено индивидуалната човешка субективност. Релационалността с моосъзнатостта на човешкия субект се гледаше като единственото основание на реалността, което не може да бъде подложено на съмнение.

Природоцентричното изместване на нашата модерна култура се окънтропоцентрично, не космоцентрично. Западният европейец откри вселената от обективни екзистенти с малко ентусиазъм, но като господар и предприемач. „Ръбимозначва притежаване“, на писателя Хегел в своите *Религиозни богословски писания (Theologische Jugendschriften)*. Индивидуалното ръбиме декодира релационалността на природата и се намесва в нейните сили, за да извлече резултата, който е полезен и печеливш за човек. Природата на модерния възглед е полезен обект, познанието, *episteme*, е власт.

По този начин понятието и императивът на *прогрес*-се въвеждат за първи път в човешката история. Той вече няма никакъв връзка с християнската интерпретация на ръбитването на историята към окончателния кръпен по липтичното изпълнение. Прогресът сег е постоянна екстензия на властта на човешките производителни сили в цялото на природата. Прогресът се измерва с индикатори на продуктивност и лекотна потребление; икономиката подчинява политиката и всяка социална динамика и се окъва изключителният фактор и единствен критерий за социално „ръбитване“.

*Res extensa/res cogitans*: онтитетичната дистинкция между човек и природата

беше не чен т от Дек рт, който поведе средновековн т схол стичн мисъл към непрегвидени, но неизбежни последиствия. К нт също ще интериоризир гори обективния външен свят в субективния р зум: „Извън мен не съществува нищо, освен вътре в моето собствено р збир не”. Още едн кр чк по-н т тък и Хегел ще види в човешкия инструмент „мет -физик”, в технологият – „м -тери лизир н мет физик”. Той ще провъзгл си, че „ние сме много по-близо до дух , ког то пр вим един инструмент, отколкото ког то р жд ме гете”. И в бсолютно съгл сие с иде лист Хегел, м тери листът М ркс ще н стояв , че „историят н индустрият е отворен т книг н съществените сили н човек , човешк т психология, която се възприем опитно.”

От тези теоретични мнения до пр ктик т н посег телство върху природ т чрез технологият им с мо едн нищожн кр чк . Именно з тов изглежд , ко не друго, то поне п р докс лно, че днес ние търсим решение н проблем з околн т сред , к то р зчит ме н ръководните принципи, з г дени от култур т н „модерността”, която доведе с желязн неизбежност до з пл шв щото ни сег унищож в не н природн т сред .

Нек г се върнем към въпросите, които ост вихме з по-сетнешно реш в не. Д ли всъщност християнският възглед з природ т е бил гот м противоположен н гръцкия? Д ли Апоклipsisът н св. п. Ио н е триумф н историят н г природ т , прокл м ця н оконч телното дискредитир не и унищожение н природ т з р ди месинското Ц рство?

И гв т въпрос с проблемни по отношение н интерпрет цият н връзк -т и р зличият между гръц т култур и християнството, също т к и по отношение н критериите з р збир не н символизм н Апоклipsis . Херменевтичните р зличия не вин ги се изчерпв т н теоретично ниво: те мог т г довед т също т к и до тот лн тр нсформ ция н културите, к кто се е случило с Европ през XI век. В този период гръко-римският свят (виз нтийският свят, к кто бихме к з ли днес) е р збир л въз моотношението си с християнството по н чин, много р зличен от този, по който герм нските н роги от Центр лн и З п дн Европ с р збир ли тяхното въз моотношение к кто с гръц т , т к и с християнск т тр диция.

В историят н философият херменевтичните проблеми ст в т нерешими, ко пренебрегнем прекъсв нето, което е предизвик но от он зи критическ пукн -тин в р звитието н европейск т цивилиз ция, която н рич ме „великото преселение н н родите”, т.е., ко пренебрегнем ф кт , че от кр я н IV до VI век сл. Хр. озгомен ч ст от Европ е претърпял тот лн културн промян , която е бил букв лно тр гичн в ср внение с нейното гръко-римското мин ло. Новите племен , които с мигрир ли и с се уст новили в Европ по тов време – фр нки, готи, хуни, в нд ли, бургунди, норм ни – с били н едно з бележително ниско, ко не и н пр во примитивно културно ниво.

Първ т им стъпк към цивилизов не е било обръщ нето им в християнство. Но к кво би могло обръщ нето г озн ч в з люде, които не с им ли гори и

н ѝ-елемент рн обр зов ност з р збир нето н гръцките философски форми, в които християнският опит е бил изр зяв н? Неизбежно е било приспособяване на гръцкия р збир нето н християнството до нивото н техните собствени критерии и нужди.

При всяка ситуация културно изостанаване в историята интерпретацията на съществуването и призматичното – която е в смисъл на отношенията между човешките същества и природата, техните ближни човеци и Бог – се превръща в схематично опростяване, обичайно силно поляризирано в дихотомията на „добро“ и „зло“, и в резултат става юридически и правен. Характерен пример в иудейската история е уподобяването на мудическия триединство във фараонския египетизъм, или в късноеленистичния период – трагичният и платоническия египетизъм в манихейски гностицизъм.

Затова бъде това историческо твърдение съответно подкрепено от необходимите свидетелства, би било нужно отделно монографично изследване. Тук ние го използваме като изходна точка, предлагаме критерии за интерпретиране на различията, разделящи гръко-римската от средновековната западноевропейска версия на отношенията между гръцкия свят и християнството. Втората версия, средновековната западноевропейска, е била наследена в по-голямата си част от модерния свят. В своето изследване Ницше Хидегер ясно показва неизбежната континуираност (*Kontinuität*) на метафизиката на западното Средновековие за теистичните и теистичните системи на модерността.

Струва си на това място да се докоснем за кратко до някои основни тези на гръко-римската версия на отношенията между гръцкия свят и християнството и особено до това, което за нас е проблем за природата и историята, непосредствено локализирано в Апокалипсиса на св. п. Иоан.

Настоящият християнството отрича вечността на света. Но дали този елемент е фундаментален при разглеждането на античната гръцка космология? Когато проблемът за нещата и цялостта на света не се поставя, категорията на вечното („вечно и предвещаване“) бива отнесена основно към вездесъщността, с която светът е независим от времето и периодически се предпоставя на човешката визия-съзерцание.

Фундаменталният различителен белег на античната гръцка космология не е вечността на света, а признаването на универсалния общ разума принцип (*хулос logos*), който артикулира, структурира и управлява физическата и природната реалност. Този *logos* формира вселената в космос – подреден хармония и цялост. *Логосният* могущ и учестие в битието различава същностите (*essences*) и екзистентите, оформя разностранното от форми, формулира законите и реда на хармонията, и съществуването и движението на съществата. *Logos*-формата е „обичайната“ материята, мотивът (пожелателният спектър), който материално свързва към движението, което е във формите, към *ентелехията* – и свързването с формите.

*Логическа* композиция и функция на свет нито се отрича, нито се унищожава от християнството. Християнството с много интерпретирани, като речеви неинтерпретирани преноменни гръцки онтологични *Логосът*, който събира ведно, конструира и управлява вселената, не е независимо явление, което финансира като спящ съдба. Той е лична енергия на един творещ Личност, сътвореното е резултат от един нетворещ първи Принцип. Невероятно и затова невременно и безкрайно – това е съществуването на Бог; това речеви и затова времеви и крайни – това е природата на светлината.

Човешкото лично съществуване не обхваща – това е художник, не скулптор, не композитор, не е от естество (*essence*), различно от това е картината, не скулптурата и не песента. И също както картината, скулптурата и песента не престават да бъдат *логос*, речеви лична другост и свободата на творещия артист, така също светът, независимо от *същностното* (*essential*) си различие от Бог, не престават да бъдат *логос*, речеви неговата Личност.

Това е върховен мятане, както бихме казали днес, екологичния подход на човечеството към природата: за християнина природата не е неличен и неутрален обект, макар и сътворен от някакво Върховно Същество. Природата е произведение на един личен Бог-Логос, който речеви с всяка своя част лична другост и творческа енергия на своя създател. Понятието „природно създание“ в християнския речник реферира към резултат от скетичната смотрищност, скетичното достига не творещия неговите неговите егоцентрични, лични и експлоататорски приоритети и живеенето на отношението ни със светлината същия начин, както преживяваме взаимоотношението си с рисуването, скулптурното, музикантното или каквото и да било произведение на изкуството.

Човешката личност е призвана не към едностранчиво създание на светлината, към лична връзка с *logos*-ния космос, защото този *logos* е призван за причастие към живота с Творещия светлината. Употребата на светлината – храна, облекло, инструменти – е в някакъв смисъл жизнен предпоставка за човечеството. Това употребяване, която служи за ежедневното оцеляване на това речеви човешко същество, може да роди отношение на причастност към Бог. Присвояването на природата от човешката личност, затова може тя да съществува не по начин на това речеви природата, в режим на взаимоотношение, не любовно причастие, е модусът на съществуване на Невремението. Затова „Бог е любов“ (1 Иоан. 4:16).

Това е смисълът на *Евхаристията*, която конституира и формира Църквата и дава смисъл на протичащото неговите християнския живот. В *Евхаристията* християните получават природата, космоса като храна по един непосредствен начин – като хляб и вино, даващи храна, която обхваща необходимите за поддържане неговите човешкия живот неща. Те ги получават с *Благодарение*, като дават ровете от Бог, и това получаване съставлява едно причастие на човешките същества с Бог, един космически път на божествено причастие. Във всяка *Евхаристия* християните общуват с плътта на въплътения Логос, Логос, който стана плът в Историята като нечестен властелин сътворената природата да съществува в модус на пълното неговите живот на Несътворения.

„Екологият ” н Християнск т църкв е г р я в нето н свет със смисъл чрез Евх ристият и евх ристийн т употреб н свет . Т зи употреб об че не е екзистенци лн необходимост: тя постоянно поем рискове в екзистенци лното прикључение н *свобод-т-* н човешк т личност. Книг т н Апок липсис из-ползв едн потрес в що поетичн иконогр фия, з г обрисув тов н стоящо прикључение и негов т есх тологичн цел, която е непрест нно изпълв н и е предн черт н з изпълнение не с мо к то р зрушение н природ т и кр ъ н времето, и к то възст новление н природ т и времето в едно изпълв що прич стие н живот с тв рното и нетв рното битие, в едн вселенск Евх - ристия.

Изходът от днешните з гънени улици н екологият не може г бѣде осъществен дотолков , доколкото н ш т култур ост в свърз н с нтропоцентричния утилит ризъм н модерния свят и неговите средновековни корени. Едн р зличен прочит н Апок липсис н Ио н е нез меним з формир нето н нов възглед з отношеният между *природ-* и *история*, който би повел към нови критерии, що се отн ся до н чин , по който светът е употребяв н или злоупотребяв н.

Превод от нглийски: Сл в Ян киев

Д-р Мариян Стоядинов е роден през 1964 г. Завършил Духовна теология в катедрата „Св. Климент Охридски“ в София, специализирал в Аристотелевия университет, Солун. В момента преподава догматическо богословие, инославни изповедания и богословие на иконите в Православния богословски факултет във Велико Търново. Автор е на книгите: Символите на Църквата – от постолския век до тържеството на Православия; Божият благодат – богословско изследване; Църква . Общност. Общество; Иконология на догмата . Преводчик, редактор и издател на сборници с текстове, статии и книги на християнски автори.

**Мариян Стоядинов**

## БИБЛЕЙСКИ ИЗМЕРЕНИЯ НА ВЛАСТТА КАТО ОТКРОВЕНИЕ И ПРИЕМСТВО

В началото трябва да кажем, че въпросът за властта в Църквата може да бъде формулиран на основата на двата бланса в историята. Първият бланс е между *неогр-ничен-т-* властта на Всемогъщия Бог и *огр-ничен-т-* властта на личността, избрана от Него. В процеса на Божието откровение това е или пророк (както Моисей), или свещеник (както Аарон), или цар (както Давид), или постол (както Андрей, Петър и пр.); вторият бланс е между *неогр-ничен-т-* властта на Всемогъщия Бог и *огр-ничен-т-* властта на постолските следници, представителите на църквите, избрани от своите църковни общности и утвърдени в них Светия Дух от своите събрания.

В това изложение ще се спрем на първия бланс в опит си да потърся отговор на въпроса за корените на християнското разбиране за властта.

Откровението във всички случаи е отговор на този въпрос. Отговорът от своя страна е законна предпоставка за всяка по-късна интерпретация на властта. Още повече че в църковната история след постолската епоха не липсват много и изолирани примери за злоупотреба с властта било поради погрешна интерпретация на водещите членове, било поради съзнателна злоупотреба. Може да се каже, че властта в Църквата гори към днешния ден е къс,

който не оста външно от „църковното изпълнение“<sup>1</sup> или клир ккто не е локално, т.к. и вселенско явление<sup>2</sup>.

## Самовластие на Бога

В Стария завет властта на Бог е безалтернативна по отношение на всяко сътворено битие. Прегност въпреки това е онтологичният разлик между Творец и сътворено, между твърдо и нетвърдо. Битието, което е изволено „начало“ (Бит. 1:1), няма власт за себе си, не е и не може да бъде обект на себе си. В този смисъл то е функция, обективен резултат от субективната воля на Бившия, необусловен от постновеното „начало“. Дори когато земята произвежда „злак“ (Бит. 1:12) и „всяк къв вид животни“ (Бит. 1:21), това става не поради нейната сила, а поради творческото „и рече Бог“. Откровението не е в основния властови дилем в отношението Творец – творение. Последното е във властта на Творец, който е не просто причина, а мисленото действие, субективна и волева Причина.

Старозаветният човек изобщо гледа на Бог като на действие. Божиите дела се отпечатват в историята и в тази история личностите, които имат персонален опит от общението с Него, са известни на всички. Затова няма специфичен глум, която да изразява всемогъществото Божие; то е имплицитно в самата Му име, което „седемдесетте тълковници“ и често превеждат на гръцки като Κύριος (*Господ, Господ-р*). Това название виждаме и в Новия завет по отношение на възплътването се Слово.

Творецът е самовластен в своята воля. В този смисъл светът е дело на Неговата природа, която е допускана Ориген, а Неговата воля. Тази воля е необусловен откъдето и да било причина извън Бог. Разликата от дуалистичните представи за Бог и свет като автономни субекти, съществуващи на Бог или породил се неслучайен принцип, библейското откровение не е в никакъв основния подобни интерпретации.

Всяка друга власт, която има своя генезис в твърдия свят, е повече или по-малко провокация срещу Божия суверенитет и узурпация на Неговата власт. Едно от измеренията на грех на прародителите – гостинят *к-то* Бог (срв. Бит. 3:5) без Бог – е именно такава узурпация. В Своето откровение Бог се покланя като ревнив и там няма място за което и да било твърдо битие – на земята или небето – да се срива с него: „Зщото не бива да се покланят други богове, освен Господ (Бог), понеже името Му е „ревнивец“; Той е Бог ревнивец“ (Изра. 34:14, вж. Нум 1:2).

<sup>1</sup> В смисъл на църковна пълнота (πλήρομα) на Божия народ.

<sup>2</sup> Пример за последното е отвореният спор, провокиран от Документа от Равена *Екклесиологически и канонически последици от сакраменталната природа на Църквата* (2007 г.), който вече близо десет години остава неразрешен. Проблемът с „диптисите“ е друга отворена тема в отношенията между поместните църкви, като решенията към днешна дата отново не удовлетворяват всички заинтересовани страни.

## Властта като откровение

В този период, ко Бог споделя своята власт с някого в контекст на домостроителството, това е винаги посредством откровение към този персонално вменяван – не на него жимент и отговорност: Бог се явява на Моисей като „Бог Авраам, Бог Исак, и Бог Исаков“ (Исх. 3:15), като не всеки от изброените гревни и три рси се открива по същия персонален, ги логичен начин. Той открива своята воля, откривайки се и на пророците, и на други избрани от Него. Всяко от Неговите откровения е в перспективата на идващия Месия, така както и всяко пророчество и служение изобщо в Стария завет е в тази перспектива.

В историята на старозаветния Израел обаче имало едно сериозно предизвикателство към Божието ръководство. На стоял не само на род пред Самуил, а и самият Самуил, който самият е упрелявил и съди „като е у другите народи“ (1 Царств. 8:5), е очевиден провокация към властта на Бог и това е видимо от Божия отговор на Самуил: „И Господ рече на Самуил: чуи народния глас във всичко, що ти говорят; защото те не отхвърлиха тебе, отхвърлиха Мене, защото не чувах гласа ти; като постъпваха от оня ден, когато ги изведох из Египет, и до днес, като Ме оставиха и служеха на други богове, тъй постъпваха и с тебе; защото не послушаха гласа твоего; само изложи им и обяви им правдата на царя, който ще чува гласа ти“ (1 Царств. 8:7-9).

От приведения пасаж, както и от следващите след него стихове личи желанието на народ Божия да бъде като другите народи, като царството е *инструментът* за това. Но и след като Бог изпълнява волята им, субектът на откровението и обявява не само Божията воля и власт не е царят, пророкът. Ръководи се, им свещеници, но и те понякога са обект на пророческото изобличение: „Те се храниха от греховете на Мой народ, и към неговото беззаконие се стреми душата им. И каквото стана на народ, това ще стане и със свещеника; ще го накажат според пътищата му и ще му въздадат според делта му. Ще ядат – и няма да се наситят; ще блудствуват – и няма да се размножат, защото престанаха да служат на Господ“ (Ос. 4:8-9).

Царете са гонени с властта на управлението, но само, в случаите когато водят народ към гения на Месия. Ако някой от тях изгуби посоката, тогава пророкът е този, който изоблича в грех му (Вж. 2 Царств. 11:12). Ето защо в пометта на Църквата пророческото слово винаги е ценено по-високо от властта на царя или царете като такива.

Напрежението между пророческото и институционалното, между властта на пророческото слово и властта на царя може да бъде проследено в цялата история на Иудейското царство. Училища на пророци като Исаия и Иеремия (Вж. Мт. 5:12, 23:29) илюстрират драматично това напрежение. Последното е в основата на явната сегментация в иудейското общество непосредствено преди въплъщението на Словото. Последният от пророците, св. предтеча и кръстител Йоан, който по думите на Спасителя е дори „повече от пророк“ (Мт. 11:9), става жертва на същата тази сегментация. Проповедта на пророк: „Пригот-



вете пътя на Господ , пръв път вете пътеките Му; всеки дол ще се изпълни, и всяк път на нин и път на нин ще се снисхат, кривините ще се изправят и нервите на пътя ще се стиснат и разгледат” (Лук. 3:4-5, срв. Ис. 40:3-4) е изобличение и призив за преодоляване на различията и на гонимостта в един народ, който в своите противоборства не би бил в състояние да призове пътя на Господ . В скептицизма на епохата , в която гръко-римският свят доминира и в която властта се инструментализира и упръжнен в един обрзцов от гледна точка на правото и регламентна форма , истината , лишен от ипостас , се превръща в относителна катехория (Иоан. 18:38).

В Христос властта на църквата, пророк и свещеник са съединени и тяхната функция на гвардия на гниещите и на стоящия еон: „Моего царство – кезвено Спирително – не е от този свят... царството Ми не е оттук” (Иоан. 18:36). Властта на Христос е изпълнение на пророческото и царското: „на родът се чудеше на учението Му, защото Той ги поучаваше както теоретически, който има власт, не както книжниците (и фарисеите)” (Мат. 7:28-29). „Син Човеческий им власт на земята да прощават грехове” (Мат. 9:6). След Възкресението Нему е даден „всяк власт на небето и на земята” (Мат. 28:18). Това е властта , с която Той ги пръщава на учениците и кръщава всички народи и която – в негово Лице – ще бъде с тях до „свършек на свет” (Мат. 28:19-20). Последното е вменено на всички, които ще повярват по думите на учениците посредством Кръщението.

## Другите власти

Още в случая с пророк Самуил, в нестояването на родът им бъде поставен въпрос, поводът с „другите народи”, в които не Бог и не пророкът, църквата отсъжда . Какъв е произходът на тези „други” власти? В Евангелието според Иоан и в посланието на св. апостол Павел до римляните им е даден директен отговор на този въпрос.

В описанията от евангелист Лука между Христос и Павел (Иоан. 18 и 19 гл.) се срещат привидно две власти – на църквата, чието царство не е от този свят, и на прокуратора . В случая властта на Христос не кореспондира , дори не дава логика с властта на прокуратора . На въпроса на Павел : „Не знаеш ли, че имам власт да те разпна , и властта ми да те пусна ?”, Господ отговаря: „ти не щеше да имаш на мен никъква власт, защото не бях дадено свише” (Иоан. 19:10-11). При докосването на този разговор се състои в това , че Източникът на всяка власт – Този, който има власт и да даде, и да приеме „душата си” (Иоан. 10:17-18) – бива съден от човек, чиято власт всъщност е от Подсъдимия. Това е поредното измерение на Божието „понижаване” до обрзана роб в Неговото послушание „дори до смърт, и то смърт кръстна” (Фил. 2:7-8, вж. 2 Кор. 8:9). Робът по дефиниция е безвластен, лишен от всяка власт. В обрзана роб и в уподобяването на човеците Христос е както всички, които сме обект, не субект на властта .

Подобно кенотично отношение спрямо властта апостолът препоръчва и на римските християни: „Всяка душа да се подчинява на върховните власти, защото няма власт, която да не е от Бог ; и каквито власти има , те са от Бог на ре-

гени. З то̀в , който се противи на властта , противи се на Божията и редба ...  
 и ч лникът е Божий служител, теб з добро. Ако пък пр виш зло, бои се, з щото  
 той не и пр зно носи меч: той е Божий служител и отмъщ в с гняв оному̀в ,  
 който пр ви зло... З то̀в и г нък пл щ те; з щото те с Божии служители, и с  
 то̀в именно служене с постоянно з ети. И тѝй, отг в ѝте всекиму, к к̀вото  
 сте длѝжни: кому̀то г нък – г нък; кому̀то берия – берия; кому̀то стр х – стр х;  
 кому̀то чест – чест” (Рим. 13:1-7). Властта и з кон е ем н ция н нр встве-  
 ните норми. Но последните според постол не с втономни. Те с делото  
 и з кон , и пис но в сърц т н онези, които, без г им т з кон, „по природ  
 върш т з конното” и „без г им т з кон, с ми н себе с з кон” (Рим. 2:14-15).  
 С мо в този смисъл естествен т нр вственост е спект н Божия промисъл  
 з свет и в този смисъл всяк вла ст бив от Бог .

### Апостолската власт

З р злик от властта и меч и гнев властта , г ген н постолите, е  
 власт н служението: „Князете и н родите господ рув т н г тях, и велможите  
 вла ству̀в т върху им, между в с об че ням г б̀де тѝй; но който иск между  
 в с г б̀де големец, нек ви б̀де слуг ; и който иск между в с г б̀де прѝв,  
 нек ви б̀де р б̀” (М т. 20:25-27). Т зи вла ст се проявя̀в вѝв възможността г  
 споделяш то̀в , което им ш. А Господ изрично г в н учениците си „вла ст н г  
 нечистите духове, г ги изгонв т, и г изцера̀в т всяк болест и всяк немо̀щ”  
 (М т. 10:1). Ког то отгов ря н молб т н хромия „от м ѝчин утроб ” клетник  
 при хр мовите Кр сни порти „Петър к з : сребро и зл то з ням м, к к̀вото  
 им м, то̀в ти г в м: в името н Иисус Христ Н зореза ст ни и ходи!” (Деян.  
 3:6). Властта се открив в проповедт н Евангелието и в орг низир нето  
 н гревн т Църкв , к кто вижд ме в постолите Петър н Петдесетниц и  
 Яков след постолския събор (Деян. 2:14-40, 15:13-29). В постол П вел вижд ме  
 също властта н б щинството (1 Кор. 4:15, Г л. 4:19). Но и то̀в не е вла ст н  
 лег листичн т принуд . Неин изр з с постолските гуми: „моля ви, б̀дете ми  
 погр ж тела, к кто съм з н Христ ” (1 Кор. 4:16).

### Властта като приемство

Апостолското н ст вление и пориц ние действ със сил т н пророческото  
 изобличение, но тук им ме ясно р злич в не – постолът учи, но Църкв т к то  
 събр ние действ . В първото си посл ние до коринтск т Църкв постолът  
 и стоя̀в „в името н Господ н шего Иисус Христ , к то се съберете вие и  
 моят дух, със сил т н Господ н шего Иисус Христ ” г отлѝч т блудник от  
 Църкв т „з ом ломощ в не н плѝтт , т духът г б̀де сп сен” (Срв. 1 Кор.  
 5:1-11). Още в н ч лото н второто си посл ние постолът се връщ към този  
 случ ѝ: „з в с – пише той н своите грес ти – е по-добре г му простите и  
 г го утешите, з г не проп дне той от преголям скрѝб; з то̀в моля ви г  
 пок жете към него любов, (2 Кор. 2:7-8). Апостолск т вла ст ням юридическ  
 функция г вла ств н г местн т църкв . То е преди всичко свидетелство или  
 изобличение. При цялото жел ние, извир що от л тинск т тр гуция, постол  
 Петър г б̀де титулу̀в н „княз н постолите” (princeps apostolorum) не н мир -

ме у него дори след от свойственото з князете господ рув не, нито присъщото н велможите вла ств не (срв. М т. 20:25-17).

Призов в нето н постолите е последният ет п от Божието призов в не к то откровение. От тук н т тък светът ще чув з Бог и Неговия Пом з ник посредством свидетелството н очевидците (1 Ио н. 1:1). З тов Църкв т се именува - *постолск*-. Апостолск т вла ст е основ н върху Божието последно избир не чрез директно призов в не. От момент , в който Иерус лимск т църкв избир постол М тия (Деян. 1:26) и седемте дякони (Деян. 6: 1-6), Църкв т з почв г упр жняв споделен т ù от Бог вла ст к то **общност**.

Апостолският събор (Деян. 15 гл.) е своеобразен върх н т зи общностна идентичност н Църкв т , утвърден от Светия Дух н Петдесетници . И въпреки че н зв нието - *постолски* е утвърдено в пред нието н Църкв т , в събор , опис н от св. евангелист Лук , всъщност уч ств т „ постолите и презвитерите с цял т църкв ” (Деян. 15:6-22). Нито някои от постолите и презвитерите господ рув н г събор , нито съборът господ рув н г Църкв т , и постолите, и презвитерите, и съборът к то т къв с изр з н съборния етос н Църкв т , в който вла стт не е просто доминанция. Фр з т , която предхожд обявените решения н събор : „угодно бе н Свет го Дух и н м” (Деян. 15:28), в бъдеще ст в пре мбюл н всяко съборно решение н Църкв т .

Вла стт в местна т църкв в постолск т епох е хризм тично служение к то историческо продължение н вод чеството от Светия Дух (вж. Деян. 20:28). Служението в този смисъл не е просто морален наг жимент, им христологично и пневматологично измерение. Земният живот н Сп сителя от р жг нето до р зпятието не е нищо друго освен служение (М т. 20:28). Пр щ нето н Светия Дух г р нтир историческото продължение до „свършек н свет ” н тов служение к то Божие домостроителство н сп сението. Именно социологическият смисъл е този, в който можем г тълкув ме Божието служение и всяко църковно служение в историята и който не може г бъде вмесен в к к-вито и г било социологически, юридически или икономически концепти.

В този, не просто в социален смисъл трябва г р зглежд ме постолското споделяне н вла стт първо с дяконите (Деян. 6:1-6), впоследствие с презвитерите (Деян. 11:30) и епископите (Деян. 20:28). Тов не е служение н подчинението (к квото и постолството не е. Вж. М т. 20:24, М рк. 10:24, Лук. 22:25), н пример , в който персон лните способности с очевиден предност вк : „п сете Божието ст до, което им те, к то го н гзир в те не принудено, доброволно (и богоугодно), не з р ди гнусн корист, но от усърдие, и не к то господ рув те н г причт (*християнск-т- общин-*), к то г в те пример н ст гото (1 Петр. 5:2-3). Всяко служение в Апостолск т църкв ( постолите, пророци, евангелисти, пстири и учители) е р зглежд но к то специфично г ров ние, „з усъвършенствува не н светиите в делото н служението, в съзижд не н тялото Христово” (Еф. 4:12). Д ров ният не с втономни и пожизнени г дености, притеж в ни от изолирани индивиди, с г ровен Църкв т , които в Църкв т с мо мог т г г в т плод. Ако един или друг от членовете н тялото Христово се

отклони от съзиждението на тялото Христово, тогава в г-ров нието му – понеже е църковен, не ч-стен г-р – се превръща в безплоден пръчк (Ио н. 15:2-6). В това се изразява пневматологичният принцип на властта, която е единението и общението в църковната общност (вж. Рим. 12:6-8, 1 Кор. 12-14, Еф. 4:11-12).

## Господи и Владико на моя живот

Всеки, който има опит от църковния литургичен живот, познава тези думи, които са фрагмент от великопостната молитва на св. Ефрем Сириец. Тези думи имат своя библейски паралел в съборното послание на св. апостол Иуд (1:4)<sup>3</sup> и отразяват в една фраза новозаветното и всъщност библейското отношение към Бог в Неговото домостроителство и творенето и спасението. В това отношение Бог е не само Творец, но и Спасител. Той и вчера, и днес и вовеки е вечноличният носител на тези „титули“, които в предходните епохи, и в по-късните периоди от историята на Църквата са отнесени и към мнозина други.

<sup>3</sup> В гръцкия език думата *κύριος* се използва както за Господа, така и в ежедневната реч за „господин“ или „господар“, докато *δεσπότης* може да се преведе и като „притежател“, и като „владетел“, „деспот“ или „владика“.

Д-р Смилен Марков (Врн , 1980) е преподавател по християнска философия в Богословския факултет на Великотърновския университет „Св. св. Кирил и Методий“. Доктор по философия на Кьолнския университет (2010). Специализирал във Философския факултет на Лозанския университет. През 2015 година бе издана книгата му *Методическият синтез на св. Йоан Дамаскин – исторически взаимовръзки и структурни трансформации* (Брил) на немски език. Автор е на статии в областта на средновековната византийска философия и култура, публикувани в списанията *Архив за средновековна философия и култура* (български, английски), *Християнство и култура* (български), *Miscellanea Mediaevalia* (немски), *Philosophia* – електронно списание за философия и култура (английски), *Годишник на Киевско-турско-духовна академия* (руски), *Теологикон* (*Годишник на Богословския факултет на ВТУ*). Смилен Марков членува в Международното общество за изследване на средновековна философия (S.I.E.P.M.), където е координатор в секцията „Аристотеловият корпус във Византия между IX и XV в. – прочити и трансформации“. Редактор във *Philosophia* – електронно списание за философия и култура. Преводчик от английски и немски.

**Смилен Марков**

## СПАСЕНИЕ ОТ СВЕТА ИЛИ СПАСЕНИЕ НА СВЕТА

Кръстът е сърцевината на Христовото Евангелие и заглавие на отношението на християнина към света. Той е най-големият скандал на християнството: „ние проповядваме Христос Разпнатия, за юдеите съблазна, за езичниците глупост“<sup>1</sup>. Знаем, че безпределна богоизобилност и изцяло отричане на земната мъдрост за християните стават победа (Бог е с нас) и богопознание. Статистиката е перспективата на християнското отношение към света – отделния християнин и църквата: „Менеджмента на Господ се хваля, освен с кръст на Господ и шего Иисус Христос, чрез който за мене светът е разпнат, и за свет“<sup>2</sup>.

За християнина светът стои на Кръст, доколкото той не е място на Бог. Той не е дом на Бог, в него Бог няма къде да се подслони. Следователно, за да живее според моговения Кръстна победа „Бог е с нас“, човекът трябва да се развърже от света, да изпозна себе си от него, да разпозна всички подтици,

<sup>1</sup> 1 Кор. 1:23 (в синодалния превод: „а за елини безумство“).

<sup>2</sup> Гал. 6:14.

които го влекат и привързват към свет (,, онези, които с Христови, рзпнли с плътта си със стрстите и похотите”<sup>3</sup>). Свети Григорий Палама счита, че този кръстно отричан свет е предизобразено във Ветхия завет.<sup>4</sup> Когато в книгата Битие Бог казва на Авраам: „Излез от отечеството си, тамиди в земята, която ще ти покажа”<sup>5</sup>, Авраам е призван не да заеме едно място в този свят с друго, което му се дава в този свят, а да прави преход към съществуване, което преодолява този свят. Когато по нелогичен начин следва Божия заповед да бяга от Египет, Моисей се възкачва на планината и чува следните думи: „не се приближавайна с м, събуи обувката от нозете, защото мястото, на което стоиш, е свят земя”<sup>6</sup>. Св. Григорий Палама свързва този изискване с тропоса на съществуване, който човешката природа получава след изгонването на Адам и Ева от рая. При кръстното осветение кожените грехове и греховни лото състояние на човешката природа се смъква, човекът става участник в новия живот.<sup>7</sup>

Но колкото и да е рзпнливо рзличен от този свят, новият живот, т.е. кръстното осветение, Пришествието Христово, Царството, настъпва *тук и сега*. Този свят, който е рзпнлив за християните, който е свят и отишлия си Бог, ще стане ренна и кръстна победа и участник в тази победа. И вече е настъпнал където. Светът е рзпнлив на Кръста и тъкмо поради това ще бъде спасен на Кръста. С това е свързан вторият част от дефиницията на св. п. Павел за кръстното отношение между християнин и свет: „и аз съм рзпнлив за свет”. Християнинът не просто отхвърля свет, но по пример на Христос отговаря себе си за живота на свет. Себе-рзпнлив негов свет се свързва несъмнено с личното благочестие, със свидетелството. Но в първото послание до Тимотей св. п. Павел предупреждава, че в личното благочестие се иска особен рзсудителност. Съществува уклон то да се свежда единствено до дисциплиниране на тялото, но телесното управление е полезно донякъде, благочестието е много по-обхватно. Нред с това постолът предупреждава, че „в последните времена” някои ще опорочат християнското благочестие, като го свеждат до забраната да се сключват брак, да въздържат от ястия, създадени от Бог, тоест до пълно отхвърляне на Божието творение, което е „добро, щом се прием с благоразумие”<sup>8</sup>. Очевидно вентичното християнско благочестие предполга отговорност към спасението на този свят, който може да се превърне в място на Бог.

## I. Светът като място на Бога

На много места в Свещеното писание се говори, че светът е място на Бог. Той е сътворен като творба добър<sup>9</sup>, но е и гоген да вмести Бог. Небето на

<sup>3</sup> Гал. 5: 24.

<sup>4</sup> Григорий Палама, *Омилии XI* (<http://predanie.ru/lib/book/69154/> – 11.04.2016).

<sup>5</sup> Бит. 12:1.

<sup>6</sup> Изх. 3:5.

<sup>7</sup> Григорий Палама, *Омилии XI* (<http://predanie.ru/lib/book/69154/> – 11.04.2016)

<sup>8</sup> 1 Тим. 4:1.

<sup>9</sup> Бит. 1.

този свят може да бъде Божи престол<sup>10</sup>, земята е подходяща за подножие на нозете Му<sup>11</sup>, в определен исторически момент светът дори става обиталище на Бог: „Бог става човек и живя между нас“<sup>12</sup>. Несъмнено „място“ тук не следва да се тълкува като просторен наглед, в който Бог се „вмества“, а редица всички останили обекти на човешкото познание. „Място“ обаче не следва да се разбира и в строго физически смисъл, като че ли Бог е ограничен присъствие в определен пространствен зона, в действителност си съвпада с гени свещени тополи. Не става дума за територия, маркираща екзистенциалното и творческо присъствие на човек, както когато говорим за частно и публично пространство. Християнската философия в лицето на св. Григорий Богослов<sup>13</sup>, Немезий от Емес<sup>14</sup> и св. Йоан Дамаскин<sup>15</sup> е категорична, че Бог присъства навсякъде в сътворения свят – не като вмесен в него, доколкото обхваща всичко. Бог е границата на творчеството битие. Тези църковните отци въвеждат един специфичен метафизически мотив в разсъжденията за мястото на Бог и Неговото действие в света – мястото като граница, разбирани при това не само в метрически смисъл, но като отпращащи точки и предел на битието действие.

Според Аристотел (*К-тегории*) мястото е категория, приписвана на същността. Тези то е модус, в който същността проявява битието си съдържащо. Чрез Аристотеловия понятиен принцип Епифаний Кипърски и св. Максим Исповедник изграждат цялостен онтологичен модел за това как Бог се „помества“ в света. Бог е навсякъде, пише Епифаний Кипърски, не просто защото „е личен“ на всички места в света, а „по сила“ (*δυνάμει*). Следвайки друг популярен метафизичен позиция на Аристотел, именно че битието винаги и неизменно е действие, конкретност (и никога просто личност или смислов определеност), Епифаний обобщава, че Бог не само по същността Си, но и по същностното Си действие е вездесъщ.<sup>16</sup> Тези Бог дори от гледна точка на Своето присъствие и действие в света е невместим. Това обаче по никакъв начин не релативира истинността и непосредствеността на Божието присъствие в света. В редица аргументацията в подобен дух Максим Исповедник обобщава, че всеприсъствието на Бог не е телесно, а творческо: *οὐ σωματικὸς, ἀλλὰ δημιουργικῶς*.<sup>17</sup>

Творческото присъствие на Бог включва не само причиняване и утвърждение на света в битие, но и неговата трансформация. Освен че прониква всички неща, Бог споделя действието Си с тях, като ги прави причастни според способността на всяко нещо да възприеме това действие. Нещо повече споменахме тук, че тъкмо възможността битието действие да е споделимо, да поглежда на при-

<sup>10</sup> Ис 6:1.

<sup>11</sup> Ис 66:1.

<sup>12</sup> Вар. 3:38.

<sup>13</sup> Григорий Богослов, *Orationes* 28 (MPG 35, 37C-40A).

<sup>14</sup> Немезий от Емеса, *De natura hominis* 3 (MPG 40, 601A).

<sup>15</sup> Йоан Дамаскин, *Expositio fidei*, 13 (Bonifatius Kotter [ed.] *Die Schriften des Johannes Damascenus*, Walter de Gruyter [Berlin], 1973, 37).

<sup>16</sup> Епифаний Кипърски, *De haeresibus* 77 (цит. по: Дмитрий Афеноменов (прев.) *Источник знания*, Индик (Москва), 2002, 358, бел. 117).

<sup>17</sup> Максим Исповедник, *Scholia in Dion. Ar. d. n.* (MPG 4, 189D).

ч стност, отлич в р гик лно онтологичния модел н виз нтийск т философия от този н Аристотел. Т к битието е не просто действие, възимоддействие, определено от структур т н ипост сното битие.<sup>18</sup> Способността н отделните бив щиг възприем т Божието действие е р зличн ккто от гледн точк н същностн т специфик н нещ т – телесните същности в по-м лк степен с способни г он глежав т Божието действие, отколкото нетелесните – т к и според н чин н съществува не н нещ т . Говорейки з Божието място в свет , Йо н Д м скин посочва , че при р зумните човеци добродетелт е онов , което диференцира проявлението н Божието действие.<sup>19</sup> Д се превърне в място н Бог, з човек не е п сивн позиция. Това е кръстният подвиг, който включва позн в не и изпълнение н Божият воля. Т к , н рег с мет физическия и нр вствения критерий з Божието място, се въвежда и когнитивен т къв – доколкото човешк т р зумн воля е когнитивн функция. В този контекст Йо н Д м скин г в определение з църквт т к то място Божие: „Място н Бог е и църквт т ; понеже ние сме отделили това място з Негов прослав , к то своег орог светилище, в което също т к се извършва и моление пред Него”. Това определение визира четвърти в жен елемент от критериите н Божието място – опитът от т ънството. З щото под моление и сл вословие не се р збир т просто богослужбни последов ния; ст в гум з живот н Църквт т , който се изр зява в сл вословие и бл гог рение н Бог з гел т Му.

Ако Църквт т е *par excellence* мястото н Бог , може г се твърди, че Божието място е екзистенци лн ситу ция н човек в свет , то е общув не с Бог в човешк общност. В Църквт т живее сп сеният свят – онзи, който е р зпн т з християнин и з който християнинът се р зпн л. Църквт т , к то място н сп сението, следва г бъде р зглежд н при пресич нето н четири р злични спект н човешкото битие: 1) същностн т устроеност н човек , позволява щ му г ст не вместилище н Божието действие с определен интензитет (онтологичен и нтропологичен спект); 2) р зпозн в емостт н Божието действие (свърз но с определен н чин н битие – нр вствен спект); 3) зн нието з Божият воля (това предпол г съзн ние з историческите спекти н Божието откровение, з ф ктите н откровението, историческо съзн ние – когнитивен спект); 4) опит от т ънството, впис н в универс лния хоризонт н човешкия опит. Всеки от тези четири критерия им интерсубективен х р ктер. Те не с просто ноумен лни структури, предствлява т определители н типове и нив н възимоддействие между човек и Бог , ккто и между човек и съ-човек .

Комплексността н опит от Бог е от особено зн чение з п л митските спорове. Антип л митите, м к р и с р злични богословски и философски възгледи, с обединени около н стоява нето, че умът е единствен т сил н човек , способн г се издигне до опит от Бог , бил той и опосреден. П л митите от своя стр н н стоява т, че опитът от Бог е много спектен и комплексен, в

<sup>18</sup> Вж. напр.: Georgi Kapriev, *Thing and Form*, to be published in: Marrone, F. and Lamanna, M. (ed.), *Essence and Thingness*, Brill, 2016.

<sup>19</sup> Йоан Дамаскин, *Expositio fidei*, 13 (Bonifatius Kotter [ed.] *Die Schriften des Johannes Damascenus*, Walter de Gruyter [Berlin], 1973, 40)



съответствие със сложната телесно-душевна устроеност на човек.<sup>20</sup>

Един от дискуссионните въпроси на съвременната православна философия е доколко феноменологическата редукция е способна изрази специфичното съдържание на комплексния човешки опит в Църквата. Според отец професор Николаос Лудовикос това не е възможно и затова негодността се явява „фобричен дефект“ на Хусерловата феноменология, което преди последната неприложима за християнския дискурс.<sup>21</sup> Отец Джон Манускус от своя страна счита, че методът е неприложим, доколкото феноменологическата редукция може да стане не основна и единствената естетическа концепция на човешкото познание, в противовес на редицата естетическата.<sup>22</sup> Главният въпрос тук е по какъв начин действието и ипостасното съдействие се съотнасят със познанието. Във феноменологическата традиция има опити за отговор на този въпрос, несвързани с богословския проблем тук. Туква си пример множествено изследване върху единичната и континуитетната гриско пространство, където мястото на персонално присъствие, социално действие и понятие.<sup>23</sup> В понятията на този феноменологически подход Църквата, където Божие място, е ситуирана в спъването.

Последното твърдение предпоставя, че Църквата включва много спектното човешко съществуване в могоу и богообщение. Това обаче означава, че човешкото ситуиране в светимите структури, кореспондиращо със ситуирането на Божието място. Където Църквата е общност, която изключва томността (ἐπί τὸ αὐτό), така и човешкият живот в светлината, дори когато в него отсъства Бог, носи образ на общностното битие на Бог-Троица. Културата на Църквата не зачерква културата на светлината. Ако превръщането на светлината в място на Бог означава о-църковяване на ситуирането на човек, очевидно стават гуга о-християване на целия сложен комплекс, обозначава на понятието „култура“.

Резултатът върху понятието „култура“, Томас Елиът твърди, че индивидът не е носител на културата независимо от ситуирането на съществуването си.<sup>24</sup> Всяко човешко общество, дори и обществото в разпореж, различава определен начин на живот където смислен, културен критерий за неговото разпорежване (възпитание), изразява механизми за пренасяне на знанието за структурите на позитивен смисъл (традиция, образът телесна система) и очертава граници на общосподелен опит от този смисъл. В Църквата следва да бъдат разпорежани веригите от отношения, структури и преживявания и форми на социално понятие, които не са резултат просто от волевите избори на отделния човешки

<sup>20</sup> Nikolaos Loudovikos, *The Neoplatonic Roots of Angst and the Theology of the Real. On Being, Existence and Contemplation. Plotinus – Aquinas – Palamas*, в: Knezevic, M. (ed.), *The Ways of Byzantine Philosophy*, Sebastian Press (California), 2015, 325-340.

<sup>21</sup> Тук се позовавам на изказване, което отец професор Николаос Лудовикос направи на конференцията „Онтология и история“, проведена в Делфи, Гърция, 29–31 май 2015 г. Предстои публикация.

<sup>22</sup> John Manoussakis, *God after Metaphysics. A Theological Aesthetic* (Indianapolis: Indiana University Press, 2007), 21.

<sup>23</sup> Jürgen Hasse, *Was Räume mit uns machen – und wir mit ihnen : kritische Phänomenologie des Raumes*, Verlag Karl Alber (Freiburg und München), 2014.

<sup>24</sup> Thomas S. Eliot, *Christianity and Culture. The Idea of a Christian Society and Notes towards the Definition of Culture*, Harvest Brace&Compabny (San Diego, New York, London), 1976, 93-106.

ипостас. Но тъй като тя е отговорна за тяхното изпълнение не със съдържащото в нея Божия живот, понеже „за съмряването на светия, и светът е спрял за мене“.

## II. Дуализмът в *Трактат против манихеите* на св. патриарх Фотий Цариградски Велики

Трудността на това историческо отношение със светия мотивира позицията на християнския дуализъм. Тя последователно се усъществува в онтологичните, етическите, когнитивните и световно-инстинктивните спектри на човешкия опит от Бог в светия, който „в зло лежи“ и поради това е неспасяем. Светът бива спрял и осъден, но сегашният християнин не спрял себе си за светия, а го пренебрегва изцяло.

Манихейският дуализъм ще бъде представен посредством полемичната позиция на патриарха Фотий, отразена в неговия трактат *Против манихеите*. Несъмнено подобен източник не е най-доброто средство за пълното реконструиране на историческия и социалния облик на манихейството, респ. на вликийството. Тук обаче ни се интересуваме от полемично представените светогледни представителности на манихейството, доколкото те отразяват едно постоянно изкушение пред християнското съзнание. Конкретният повод, който кара патриарха да напише този текст, е разпространението на вликийството в тогавашния гръцки Анатolia, обхващаща територии и от днешна Армения, където и влиянието на това движение сред славяноезичното население на Балканите.<sup>25</sup> Предмет на отделен исторически и ересиологически анализ е изясняването на спецификата на вликийството, където и неговите прилики и отлици спрямо класическото манихейство. Патриархът обаче не се занимава с това, а се съсредоточава върху историческия връзка между вликийството и манихейството, свързана с отношенията учител-ученик. Водите на вликийците имат за учители хората с манихейски възгледи, като генологията отвежда до самия Мани.

Пръв впечатлението, че за разлика от другите манихейски текстове във Византия, Фотий не се занимава с критиката на метабличните представителности на манихейската доктрина, свързани с онтологически дуализъм, стигащ дори до утвърждаването на две божества. Очевидно той счита, че по този въпрос е казано достатъчно и не си струва да се спори. В същото време става ясно, че възгледите на манихеите, които Фотий критикува, не поставят под съмнение онтологическото единство, но го обезсмислят. Небесният бог (ἐπουράνιος πατήρ) обаче всичко, той е причината за всичко, нему принадлежи и бъдещето.<sup>26</sup> Влостта на единия еон обаче той предостига друг бог, сътворен от него, но отпаднал в зло. С други думи, единият еон не е мястото на блясавия бог, той по никъде не чин не вмести неговото присъствие.<sup>27</sup> По този начин манихеите отричат способността на бившия свет да приеме Божията благодат,

<sup>25</sup> John Christian, *The Paulician Churches*, in: *Review and Expositor* 7, 3 (July 1910), 414-433.

<sup>26</sup> Фотий Цариградски, *Contra manichaeos*, 15 (TLG).

<sup>27</sup> Фотий Цариградски, *Contra manichaeos*, 18 (TLG).

г ст в т съсъди н Божието действие. М ниеите отхвърлят историческ - т фктология н Вълъщението – книгите н Ст рия з вет, постолските посл ния. З тях Вълъщението е с мо обр з (ἐσκηνοποίη) н горния Йерус лим. Отхвърля се смисълът н Рождеството Христово, к то свещен опит от Бог (τελετή) и „р збир не” (διάνοια) н Божият воля; тези две събития се осмислят к то предшеств ци зн ци (πρόδρομον) н Горния Йерус лим. Последният не е угв ли ням никог г н стъпи в н стоящия еон. Христовото служение се свеж - г с мо до проповед н учението з Горния Йерус лим, до известяв не, до г в не ук з ния (διδάγματα).<sup>28</sup>

Т к всички онези ситу тивни процени, посредством които светът може г уч ств в събитието н Вълъщението, бив т отхвърлени. М ниеите не прие - т м Кръщението, к то сп сително т ънство, н стояв ъки, че гумите н Хрис - тос от Ев нгелието з жив т вод н сп сението с привнесени. Нищо от този свят не бив г се преживяв к то средство з или к то подстъп към сп сението. Прич стяв нето със Светите Т ъни се пр ктикув с мо з з б - луг н непосветените, но м ниеите отхвърлят ре лността н т ънството, доколкото Христовото Тяло и Кръв, дори г бих били истински, ням к к г се предост вят н общността.<sup>29</sup> Отхвърляйки възможността тв рното г съ - действ н бл гия Бог, те се н гсми в т н г почит нето н Божият м ък . Според тях Божият Син е влязъл и излязъл през нея к то през „к н л”, т к че тя ням з слуги з своето м ъчинство, нито пък у нея с ост н ли няк кви следи от Божието присъствие.<sup>30</sup>

Вижд се, че последов телно бив т деконструир ни онези онтологични, нр в - ствени, гносеологически и мистери лни елементи, изведени при н лиз н есте - тик т н църковния опит, които х р ктеризир т Църкв т к то Божие място, к то ситу ция н уч стие н свет в живот н Бог . В същото време об че, и тов текстът н п три рх Фотий проникновено з белязв , ког то христия - нинът се отк же г р зпъв себе си в общността н Църкв т з сп сението н свет , тог в другото р мо н ст в рологичното стоене, р зпъв нето н свет , също с ок зв невъзможно. Вместо г бъде р зобличен и осъден н кръст , светскостт , тоест светът в битността си н богоотп дн л, н хлув в живот н християните. Р дик лното отрич не н свет , което м ниеите провежд т, дълбинно з р зяв техния живот, тяхн т общност със светскост, з щото е породено от невяр в Божият бл г воля з творението.

Отхвърлянето н всяко втентично откровително Божие присъствие в свет води до тов , че м ниеите си ръкопол г т учители, които уч т т к , че г угодят н слуш телите, вместо слуш телите г следв т проповедници, които с утвърдени в истин т и мъдростт .<sup>31</sup> Понеже е отхвърлил мистери лния спект н Църкв т , тяхн т общност е обикновено събр ние (συνέδριον) – по-

<sup>28</sup> Фотий Цариградски, *Contra manichaeos*, 77 (TLG).

<sup>29</sup> Фотий Цариградски, *Contra manichaeos*, 78, et alia (TLG).

<sup>30</sup> Фотий Цариградски, *Contra manichaeos*, 77 (TLG).

<sup>31</sup> Фотий Цариградски, *Contra manichaeos*, 5 (TLG).

няние, което не притеж в семантика на призов в него и богоизбраността, носен от гуманитарната еклесиастика. Отхвърляйки църковната иерархия като светски елемент, те свеждат избор на иерарси до обикновен демократичен процедурен. Към това Фотий се отнася с насмешка. Онези от тях, които встъпват в иерархичен сън, избягват да носят качествата, които били отличителни белези за това, че са високопоставени. Те и не биват наричани високопоставени, първоиерарси, защото в тях се използват термини от светския живот, носещи египетски конотации: сътрудници или секретари (συνεκδήμοις καὶ νοταρίους). Непристойно е стряскайки високата иерархия да е различен и различим от множеството.<sup>32</sup> Тък светът, в който Божието присъствие е изличено, не хлуби в религиозната общност, превръщайки я в социална институция, за разлика от нея с уродливост и безличие.

### III. Двете изкушения пред християнството според Томас Елиът

Нобеловият лауреат изпоезия от XX в. Томас Елиът, разсъждавайки върху възможностите на християнството със съвременната култура в сборник от есета *Christianity and culture*<sup>33</sup>, стига до изводи, които съвпадат с тезите на патриарха Фотий. Оказва се, че откъдето от гъвелното кръстно отношение „светът е различен за мене, и аз – за свет“, води до усъмняване, че светът изобщо е спазваем. Тази позиция се проявява във екстрем, който не е напълно възможна изключващи се и даже могат съществуващи: или се предприемат политическо бягство от свет, доколкото той не може да стане място на Бог, или християните се впускат в реформиране на свет, за да го направят годен за спазване. И във втория случай се изхожда от дълбинна невярва, че Бог е възлюбил и се е жертвал кръстно за свет – и то мислен именно в неспазващия несъвършен битиен модус.

Елиът пише въпросните есета в края на 30-те години на XX в., когато им предпогледна си светски Великобритания, в която Християнската църква е национална, обществото се отнася толерантно към нея. Той подчертава, че изкушенията пред християнството, които разглежда, са в лидни именно за плуралистичните общества на демократичните и традиционни християнски страни. Двете разглеждат политически и социални системи, съществуващи по онова време в СССР и Германия, несъмнено представяйки огромно изпитание за християнското съзнание, но – от съвсем различен порядък. Елиът, изглежда, е убеден, че преследването срещу Християнската църква в Съветския съюз и войнственият национализъм нацистически Германия дори не подлежат на национален анализ, понеже са напълно несъвместими със здрав разум.<sup>34</sup>

<sup>32</sup> Фотий Цариградски, *Contra manichaeos* 33 (TLG).

<sup>33</sup> Thomas S. Eliot, *Christianity and Culture. The Idea of a Christian Society and Notes towards the Definition of Culture*, Harvest Brace&Company (San Diego, New York, London), 1976.

<sup>34</sup> Thomas S. Eliot, *op. cit.*, 15-16.

Ръсътженият му рзглеждат две много по-софистицирани и изкустителни екстремни позиции, които обаче трябва с едникви сили да бъдат отхвърлени. Първото от тях е пълното изолационно Църквото от светия, обособяващо неговото място, което трябва да бъде пълно от всякакви светски влияния и връзки. Културните институции не светят не могат да станат носители на църковните традиции, поради което всяко известване на църковната ситуация в светия е ненужно и дори кощунствено. Понеже опитът от светия е несъвместим с опитът от Бог, няма смисъл в християнското свидетелство пред светия и в приучването на последния да разпознава Божието присъствие. Само Църквото е мястото на Бог. При това християните живеят в две култури и в две общества, дори в двата прелелни свята. В случая светият и неговият елемент на Църквото, като място на Бог, са прекоцентризирани за сметка на онтологичния и когнитивния.

Обратното и също толкова неприемлива позиция разчита на универсалния хоризонт на разпознаването и признаването на едната онтология на спението, като опитния и неговият елемент са на второ място. Сега Църквото сезема с критическото спение на светия, тя е преди всичко инструмент на спението, но престава да е образ на есхатон, на Божието царство. Целта е светият да се реформира така, щото да бъде доведен „от само себе си“ до спението. Тък Църквото става помощник на гържването или изразител на живота и културата на обществото и това отстъпление се мисли като християнски проповед и неговият инструкция. Именно понеже е лишен от опитния и неговият критерий на Кръста обаче, подобна ктивност не е вентично църковно; Църквото се превръща в придатък на цели и институции, които няма отношение към спението. Типичен пример в това отношение са етническите и гържвателните църкви<sup>35</sup>, които по принцип присъстват на ситено в светските институции, процедури и в живота на обществото, но вместо да водят към спение, се ограничават до съхраняване на традиционния морал, на културата и бития или пък свеждат дейността си до откровен популизъм, като придатък на религиозния окръжен изцяло светски на строения и позиции.

В противовес на тези две неглиси, всяко от които отрича кръстното отношение към светия, Елиът очертава едната позитивна концепция за християнско общество. Той подчертава, че няма предвидено състояние на Църквото със светското общество, имам целта да не бележи критерии за вентично стоене на християнин, като член на Христовата църква, в светия. Елиът посочва четири пункта, които имат отношение към християнската отговорност към живота на светия: 1) институциите; 2) образът телните традиции; 3) традиционният морал и 4) хоризонтът на целеполгане<sup>36</sup>. Християните следва да се съпротивляват срещу свеждането на целите на социалните институции до собственото им оцеляване и съхраняване. Общото благо и достойнството на личността следва да имат абсолютен превес над самопонятната устойчивост на дадена институция. Образът телната система е призван да поддържа отворени пътища,

<sup>35</sup> Thomas S. Eliot, op. cit., 30; 40-42.

<sup>36</sup> Thomas S. Eliot, op. cit., 46-68.

по които човекът може да срещне Бог в светлината. Ето защо, без да се назовава равностепенно със строго вероучителна функция, училището и университетът следва да бъдат предпоставки от редукцията на техните задачи, структури и съдържания до утилитарни изгоди. Традиционният морал не бива по никакъв начин да се отъждествява с християнския етикет. Той обаче се явява единственото средство за противодействие срещу социалния инженеринг и тоталитаризъм, която е по дефиниция богоборческа и богопротивна. Накрая, във всеки човешки проект християнинът трябва да въвежда и отстоява есхатологическата перспектива, която коригира по този начин краткосрочните цели на земните начинания.

Д-р Слава Янакиева е културолог. Изследва ният ѝ с в областта на религиозното кино и медиите, както и средновековния театър и пражични култури. Публикувала е множество статии по тези теми в различни научни издания. Понастоящем чете лекционни курсове в българския университет за специалност Културология в СУ „Св. Климент Охридски“. Член е на Институт за средновековна философия и култура. Съвтор е на две монографии по Средновековна византийска култура. Превежда от английски и руски език. Сред публикуваните преводи могат да се споменат книгите на о. Георгий Флоровски *Източните отци от IV век* и *Византийските отци от V – VIII век*, също както и книгата на Ернст Каторовиц *Двете телесни крила (Изследване на средновековното политическо богословие)*, както и *Битието като общение* на митр. Йон Зизиулас.

**Слава Янакиева**

## КРАЯТ Е НАЧАЛОТО. ОПИТ ЗА КИНЕМАТОГРАФИЧНА ЕСХАТОЛОГИЯ

(Продължение)

В този смисъл Триер ни представя друг формираща меланхолия, която върви с обретен знак, и тази меланхолия е гледана по-странично от описаната от Фройд. Защото, ако бъдещето по някакъв категоричен начин бъде суспендирано, и това е ясно – тогава с мият процес на изцеление се лишават от своя резонанс. Лишават се от мотивация. Невъзможността за дисципна не от едно постоянно повтарящо се (в бъдещето вместо в миналото) преживяване на загубата на любимия обект (живот на Земята), за ело мястото на спителния хоризонт – може да се нарече злокъсствен меланхолия – такава, за която и няма решение. Бъдеще няма и това пражично минало-сегашно не търпимо. Така би следвало да изглежда меланхолията на героинята на „Меланхолия“, ко втората ни беше оставила единствено психологичен интерпретативен възможност.

От тънката нюансирана промяна в играта на Кирстен Дънст (във втория частен филм) обаче може да се заключи, че тя започва да изпитва облекчение

с н близ в нето н кр я, но не суисигно з доволство, именно скърбно облекчение. „Симптом тик т ” н героинят съвсем не е егнозн чн – или р бот т н скърбенето е извършен (нещо, което пок з хме к то пр ктически невъзможно в конкретния случ ù), или сме свидетели н явление от друг порядък. И действително – презн нието з бъдещето е явление, тр нсцендир що естествения порядък в световн т историчност. То излиз извън к тегори лния обхв т н психо н лиз т .

Джъстийн, изглежд , стр г от мел нхолият н тр гическия пророк, който зн е н близ в нето н своя кр ù. Също к то н К с ндр , която е доведен от Аг мемнон при з връщ нето му в дворец при Клитемнестр , е известно к кво ще ù се случи – „гибел от двустър меч”, схизм <sup>1</sup> – т к и героинят н Триер е „видял ” и „зн е”, че идв нейният и н Земят кр ù.

З пророк , който зн е идв нето н своят смърт, т зи смърт, т зи з губ вече се е случил в профетическото време. Присъщ т н „обикновения” човек историчност н възприятият и профетическото зн ние, бидейки несъвместими, кол псир т в невъзможн т ситу ция, тов , което (във визият ) се е случило вчер г съвн г с оч кв ното утре (в кту лното време). Смъртт н тр гическия пророк „е едновременно н ч ло и кр ù н мел нхолият ”<sup>2</sup>, з щото със смъртт се з тв ря **проломът**, „схизм т ” между визионерски узн тото умир не, което е н ч ло н неговото терз ние и кту лн т смърт. Кол псът н историчността и профетическия пролепсис, интериоризир ùки се, провокир т мел нхоличния *Stimmung* н времето н р злом <sup>3</sup>, т.е. провокир т мел нхоличн т симптом тик , н която сме свидетели при героинят н Триер (доколкото филмовото време – от Пролог го ефективния кр ù – съвн г с р зломното време). Н т н Бр ун н стояв , че собствен т смърт е з губ без обект, доколкото „животът” не е обект, който г бъде з губв н и в т към смисъл противоречи н фройдистк т схем н интерпрет ция. Тов ми се струв прибърз но – човек губи себе си (когото по презумпция, мбив лентно или не, обич ), т.е. губи личност, подобно н тов , ко би провидял смъртт н любимия, който в лексик т н психо н лиз т също би бил определен к то „обект”. Но н истин Джъстийн не скърби/боледув по себе си и тов е ясно от нейните действия – тя не търси свои снимки, ст ри приятели, т.е. белези н своят историческ ф ктичност, не се фокусир върху живота си все още тяло (к кто, г к жем, ИВ н Илич от великолепн т новел н Л. Толстой). Тя вместо тов се спуск към книгите – определени книги – тези, които носят културните белезите н историчността н този свят, носят *истории*...

<sup>1</sup> *Шеста антистрофа, КАСАНДРА: А мене чака гибел от двустър меч! (σχιζμός ἀμφίκει βορέ, Aeschylus, Agamemnon, l. 1149) schismos* означава разсичане, разлом. Есхил, 'Агамемнон', в *Есхил – Трагедии*, trans. by Александър Ничев (София: ДИ „Народна култура”, 1982).

<sup>2</sup> Brown, Nathan, 'Origin and Extinction, Mourning and Melancholia | Mute', *Mute*, 9 September 2012 <<http://www.metamute.org/editorial/articles/origin-and-extinction-mourning-and-melancholia>> [accessed 17 July 2015], авторът настоява, че смъртта е телос на меланхолията, но това, поне според Фройд, към когото той реферира, не е точно така. Тягата към смъртта е само един от възможните ефекти на неизцелената меланхолия.

<sup>3</sup> Ibid.



Н истин , обектът н з губ т е с м т Земя, к то т зи з губ се преживяв любовно. Нетърпимостт н ежедневнето с цял т му нелицеприятност не е нещо произтич шо от Земят , то е с мо „дневн т ” пречк з осъществяв - нето н любовното единение-смърт (във В гнеров смисъл) с тов , н което тя пр ви сп сителен рхив в библиотек т . Архив, който к то всеки рхив не е свърз н с мин лото, с бъдещето, обеща ние е з бъдеще.<sup>4</sup> В своето отч яние Джъстиин строи един тер певтичен *Ноев ковчег*, който – в своето многообр - зие – г з п зи п метт н свет и неговите истории. Той е именно тер певтичен, з щото тя зн е крехкостт н рхивир ното, зн е, че то ще сподели съдб т н м тери лния свят също к кто при „видението” с горящ т к ртин н Брьогел Ст рия от Пролог н филм .

З губ т н свет може г се преживее единствено пролетично, доколкото негов т нхил ця би съвп дн л със смъртт н който и г е субект, з когото той е з губен.<sup>5</sup>

В дълбочин мел нхолият н Джъстиин е и симптом н цивилиз цият без бъдеще – нез висимо г ли тов е политическо или физическо бъдеще. Липс т н физическо бъдеще г в възможност з н ъ-ясно проигр в не н ситу цият . Във филм н Триер физическият кр ъ е предизвик н от сблъсък н Земят с фикцион лн т пл нет Мел нхолия.

Нез висимо от т зи фикцион лн история – ко се з мислим – човечеството всъщност зн е (или поне н ук т предвижг ) един н ш общ кр ъ – няк къв не-предст вим миг, в който не просто н с ням г ни им , но и целият свят и дори всеки белег от н шето съществув не, к кто и всяк възможност з съществу- в не по-н т тък. И ко времето – тези трилиони, трилиони, трилиони, които ни делят от неминуемия кр ъ, се състоят с мо в едно повторение н хв н тото в к п н и з циклило в себе си „сег ” н цивилиз цият , без изнен ги и оч кв не, то още по-лесно уловимо ст в усещ нето, че к т строф т вече се е случил и единственото, което ост в н цивилиз цият е г изтърпи тр енето го кр я.

Просвещението, твърдят някои от т.н р. философи н нихилизм , неминуемо ни води към р зумяв нето н едн оконч телн нищост.<sup>6</sup> Н ук т , им щ н - ч лото си оттог в , р дик лно е отделил истин т от смисъл . Вместо г се стремим г прид дем смисъл н съществув нето, ние сег сме в състояние „г проумеем безсмислието н съществув нето”. Н ук т отменя н р тивните истини з свет и кулминир в открив нето н собствен т си безн деждност в пределното отмисляне н свет к то „свят-без-н с”.

Т зи смърт н свет „мълч ливо р боти вътре в н с; животът и р зумът вече

<sup>4</sup> Derrida, Jacques, *Archive Fever: A Freudian Impression, Religion and Postmodernism* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 36.

<sup>5</sup> Brown, Nathan, *op. cit.*

<sup>6</sup> Brassier, Ray, *I am a nihilist because I still believe in truth*, 2011 <<http://www.kronos.org.pl/index.php?23151,896>> [accessed 16 June 2015]

с опр знени от перспектив т з тяхното собствено неминуемо излич в не”<sup>7</sup>. Всички сме „з р зени” с т зи смърт. Ког то схв щ ме истин т з унищоже- нието в пълн т ù мяр , к зв н пример Бр сиер, ние сме з гължени г р зберем, че „всичко вече е мъртво... сол рн т к т строф трябв г се схв щ к то нещо, което вече се е случило; к то изконн т тр вм , тл ск щ историят н земния живот к то сложен з обик лящ обход н звездн т смърт”<sup>8</sup>. Митът и н р тивът, по гумите н Ш Виро<sup>9</sup>, който резюмир Бр сиер, „р ботят з тов г ни уверят в положителния смисъл н живот и мястото ни в космос , док то н учн т р цион лност ни освобожд в от тези илюзии и ни води до философ- ск т „истин н изтреблението”.

От т к в гледн точк Джъстиин изпълняв мисият си н своеобр зен пророк н нти-есх тон – н идв щия  *nihil*. През оптик т н философият н нихи- лизм , нейн т възврщ щ се ведрост се корени не в своеобр зното н сти- з не н времето н „осъществяв не” н „кр я”, което би облекчило тр вм т и з пълнило р злом във времето ù, в нейн т способност г отхвърли всяк втоз блуд и успокоителн мнезия и г го посрещне в цял т му неумоли- мост.<sup>10</sup> Но всъщност истинският депт н н ук т (която се е отк з л от смисъл ) е не Джъстиин, Джон. Той н уч в з ф т лния сблъсък момент предг другите – пр веўки своите сложни изчисления, взир ùки се през съвършения си телескоп. Той е, т к г се к же, героят н Просвещението във филм . При т к р зкрил т се н учн „истин ” единственият му полезен хог е г си спести не- приятните преживяв ния около всеобщ т п ник и з губ т н близките. Джон извършв н ù-логичното – с моубив се.<sup>11</sup>

Клер от своя стр н , изглежд , е предст вител н м гическия тип мет нт л- ност, който полуинстинктивно изповядв риту лното м нипулир не н действи- телността . Тя не зн е к к ин че г ре гур н пределн т ситу ция, в която се е ок з л . С лонният протокол ням предпис ния з подобни случ и. Вялите ù опити г конструир нещо к то тържествено изпр щ не н свет се посрещ т с нескрит и дори язвителен с рк зъм от сестр ù Джъстиин.

<sup>7</sup> Shaviro, op. cit., 41.

<sup>8</sup> Brassier, Ray, *Nihil Unbound Enlightenment and Extinction* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007), p. 223.

<sup>9</sup> Shaviro, op. cit., 41. Brassier, Ray, *I am a nihilist because I still believe in truth*, 2011 <<http://www.kronos.org.pl/index.php?23151,896>> [accessed 16 June 2015].

<sup>10</sup> Философията на нихилизма, която заема централно място при спекулативните реалисти като Rey Brassier, Steven Shaviro, Eugène Thacker и отчасти Quentin Meillassoux, се занимава най-вече с предизвестения край на Вселената. По повод на първия, Caruto полуиронично отбелязва: „Да развържем нихилизма и да го оставим целия да се развее. Да се изложим на ужасната травма на реалното – главите ни кървави, но не и преклонени от нулевия градус на нашето ниществуване (being-nothing), което изпарява субстанция и субект, изкуство и религия, и философия, *bios* и *zoë*, *physis* и *techne*, разпилявайки всичко фидеистично и корелационистко... Самото това, което прави живота невъзможен – безпричинният и временен епизод в един безсмислен наратив, кратък сюжет в една космическа епика без цел, разказ, разказан от идиота на ентропията – това прави живо- та възможен”. Cf. Caruto, John D., *The Insistence of God: A Theology of Perhaps* (Bloomington: Indiana University Press, 2013), p. 43-44.

<sup>11</sup> Той вероятно би повторил думите на Рей Брасиер: „Ние разбираме природата по-добре, отколкото пре- ди, но това разбиране вече не изисква постулата на някакъв подлежащ смисъл”. Brassier, Ray, *I am a nihilist because I still believe in truth*, 2011 <<http://www.kronos.org.pl/index.php?23151,896>> [accessed 16 June 2015].

- Иск м г бъдем з едно, ког то се случи. Отвън н тер с т . Помогни ми, Джъстиин. Иск м г го н пр вя к кто трябв .
- Н ù-добре побърз ù.
- Може би г изпием по ч ш вино з едно?
- Иск ш г изпия ч ш вино с теб н тер с т ?
- Д . Ще го н пр виш ли, сис?
- А к кво ще к жеш з песен? Нощт н Бетовен... нещо т ков ? Може би г з п лим и свещи... Зн чи ти иск ш г се съберем н тер с т г изпеем песен и г изпием по ч ш вино... ние, трим т ?
- Д , тов ще ме н пр ви щ стлив .
- Зн еш ли к кво мисля з пл н ти?
- Не. Помислих си, че може г ти доп дне.
- Мисля, че е пълен боклук.
- Аз просто иск х г бъде приятно.
- Приятно? Д ù г се срещнем в тъпия кенеф?

Клер е светло същество – името ù зн чи „светлин“, н г нея в 8- т к ртин от Пролог стои слънцето, док то лун т е н г Лео, н г Джъстиин, р збир се, Мел нхолия. Тя е от тези, които, по гумите н Жижек, „просто живеят“.<sup>12</sup> Нейн т фигур доминир в „просто живот“ н първ т ч ст<sup>13</sup>. Домин цят ù сяк ш г в и преобл г в щия жълто-ор нжев ню нс н т зи ч ст (з р злик от синят втор половин).<sup>14</sup> Тя първосигн лно взим н ръцете си спящия Лео и побягв от имението през голф игрището под изсипв щия се върху нея гр г, м к р тов г е бсурдно в лицето н н ближ в щия к т клизъм. Стр г нието от р зп г щото се, преди т к устойчиво изглежд ло битие, в което м гиите н соци лния риту л с действ ли пр ктически безотк зно, е нейното чистилице.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Така той определя (следвайки интерпретацията си на Бенямин) онези, върху които се изсипва „божественото насилие“ и които в това си качество са подходящи жертви за него, Zizek, Slavoj, *Violence* (Picador, 2008), p. 198ff.

<sup>13</sup> Но иронично, именно втората, кризисна за нея част носи името й.

<sup>14</sup> Cf. Kirchner, Andreas, 'The Usage of Digital Visual Effects in „Melancholia“', in *Academia.edu* (presented at the MELANCHOLIA: Imaging the End of the World, Philipps University, Marburg, Germany, 2013)

<sup>15</sup> В интервю, Crocker, Jonathan, 'Lars Von Trier', *Little White Lies*, 29 September 2011 <<http://www.littlewhitelies.co.uk/features/articles/lars-von-trier-16234>> [accessed 16 May 2015]. Ларс фон Триер обяснява, че 19-ата дупка на голф игрището по някакъв начин бележи пребиваването на Клер в ада.

Независимо че връзката ни е известна още от самото начало, окончателният епизод в друг смисъл на кинестрофа. Тя се оказва по-скоро внушителен декор за това. Ние знаем също от самото начало на кинореклаза, че Лео очаква нещо обещаващо от леля си Джъстин. С характерната детска стойчивост той ѝ припомня многократно – дори в най-неподходящия момент, когато тя е практически неспособна с мостоятелно движение – че някога му е обещаващо строят за едно пещери. Когато краят е ясно, че нещата ще се развият по най-лошия възможен начин, и тогава се збират дори млякът Лео, обещаващото също добива смисъл на пророчески начин:

– Страх ме е, че планетата все пак ще ни угри.

– Недей... моля те.

– Трябва да кажем, че тогава нищо не може да се направи... Никъде не можем да се скрием.

– Ако трябва ти е казал това, значи е забравил нещо. Забравил е вълшебната пещер...

– Всеки ли може да построи такава пещера?

– Леля ти „Стомнотрошча“ може.

Лео и Джъстин приготвят грубо огялните гървени пръчки (15-кратни от Пролог). Трите с Клер посрещат сблъсък – под звуците на Вгнеровата прелюдия, „скрити“ от клоните, събрали в нещо като скелетна планета, така недостойно и крехко подобие на слон, че единствено тоталното детско доверие може да го приеме за „пещера“, пак бил тя и мистическа. Последната пръчка – „вратата“ – затваря Джъстин. Лео бива инструктиран да твори очи от Джъстин, която хвърля първо неговата, след това и ръката на сестра си, докато на хоризонт се надигне чудовищната синя планета, в която все по-ярк светлин контржурните очертават и трите подгървения за слон изглеждат дори още по-безщитни и нищожни.

Следва продължителен черен екран, на фона на който бавно отшумява тътенът на космическия взрив – също както в Пролог.

Като не стояв Джет Харборд, говорейки за употребата на черния екран във филма на Крис Маркър „Площта за излитане“: „Духът на зрителите в мрежата е едно от най-мощните и навярно с дигитални неща, които кинематографистът може да извърши“<sup>16</sup>. Във връзка с „Без слънце“<sup>17</sup>, но и с „Площта за излитане“

<sup>16</sup> Cf. Harbord, Janet, and Chris Marker, *Chris Marker, La Jetée* (London; Cambridge: Afterall Books; Distribution, MIT Press, 2009), p. 66.

<sup>17</sup> Marker, Chris, *Sans Soleil*, 1983.

М ркър обстойно р зясняв р зличните функции н черния екран<sup>18</sup> – г се ост - ви почетителн п уз з стр г нието от войн т , г се създаде кв лит тивно простр нство между случилия се пок липсис и тов , което следв , г се отдели прологът от основното тяло н филм , но преди всичко г се н к р зрителиск т публик г осъзн е собственото си присъствие к то колективно тяло.<sup>19</sup> При „Мел нхолия“ очевидно се сблъскв ме предимно с последните гв тип употреб н черния екран. Именно неговото окончателно и зн чително по-продължително използв не е един от в жните стимули з ентусизм н критиците г свързв т филм н Триер с философият н нихилизм . Д ли об - че вторът с дистично ни з хвърля в nihil-а н изчезн лия обр з, г в ъки ни г р зберем, че тов е окончателният кр ъ, който р но или късно ни оч кв , „г презърнем отсъствието, лишението и нищостт ”? Д ли пр зното предпол з н истин няк къв нихилизъм?<sup>20</sup> М к р г не можем к то цяло г приемем з безпроблемно мнението н Бергсон, че нищото, пр зното не съществув , в чисто перцептивен пл н тов изглежд г е т к – пр зното е невъзможно без п метт и оч кв нето н зряция, з щото предств ляв липс т н „нещо”. **Земята** я няма , не земят я няма. Земят е обектът, който е в жен з Триер и героите му. Със Земят се идентифицир Джъстиин в любовн т си смъртн презръдк с Мел нхолия и съответно з губ т ъ / з губ т н живот ъ носи непомерно стр г ние. Оч кв нето им двоен ефект – з едни то е своеобразно док з телство з бсурдността н подобен нихил-есх тон. З груг то им естетическ функция, която подчерт в поетичността н последното събитие.



Фигура 1. Краят на меланхолията

<sup>18</sup> Cf. Mavor, Carol, 'Happiness with a Long Piece of Black Leader: Chris Marker's Sans Soleil', *Art History*, 30 (2007), 738–56.

<sup>19</sup> Cf. Harbord, Janet, and Chris Marker, *op. cit.*, p. 66

<sup>20</sup> Justin Remes в *Motion(less) Pictures: The Cinema of Stasis, Film and Culture* (New York: Columbia University Press, 2015), p. 129, пише: „Аз бих се поколебала да се подпиша под такъв възглед ... Същност въобще не е ясно защо тези филми [монохромните стагисни филми и съдържащите продължителен черен екран] трябва да бъдат редутивно теоретизирани като оптично празно. Както множество философи отбелязват, празното като такова не е възможно: празното не е липса на някакво съдържание, а просто липса на очакваното съдържание”.

Нека се опитаме следователно да проследим опитите за „излизане“ извън творения кръг на меланхолията при Джъстин. Първото – обръщането към божествения мир, а второто – напълно спонтанен рехабилитационен процес – очевидно не успяват да я изтеглят от омгъснения кръг на трагичното ѝ състояние. Третият е именно кривят. При цялото си смяхание и дори цинизъм, проявен в разговора със сестра си, споменът по-горе, тя бива разтърсен от страданията на невинния Лео. Утешаването ѝ от сестра ѝ (и съответно това намираме) се явява последният смислен ход на героинята. Странното на невинността е това, което си служи в усилието дори в лицето на неизбежния крах. Каквато бихме могли да кажем – Джъстин се връща към най-обикновения призив за живот, за да изгради от него Ноевия ковчег за отишлия си живот в лицето на липсващата надежда, а не исторически перспективни. Милостта не се нуждае от обосноваване. Нейната ценност е самоочевидна, тя е любовна връзка без никакви прагматичности, без определен прагматически полз и цел. Дори когато – както в случая – милостта на мъдреца, който е излязъл от Платоновата пещера и виждайки ужасяващата истинна светлина слънцето, сам се е прибрал отново в пещерата, не за да поведе гледниците си вън, за да спаси нелицеприятната истинна и да съхрани себе-си-с-гругите си, в светлината историите на сенките.

Ако на разговора мислене бъде тотално отменено, не стояв Рикъор, с него ще се отмени и всяко общение<sup>21</sup>, защото ние сме разговорни същества и формираме общност разговорно. Представимият резултат от подобен мисловен експеримент би бил вече дори не меланхолия, а цивилизационна катастрофа. Фон Триер не довежда до подобен предел филмовия си сюжет. Нещо повече, разговорността и нейната перихоретична природа се проявяват като мимолетно изцеление и милост в последните мигове на Земята.

Кривят живот свързва с кривят милостта. „Меланхолия“ е филм за кривят милостта.

Нека кажем накрая, че 2011 година бележи излизането на няколко вторски филма с поклиничен тематик. Едновременно с „Меланхолия“, на екрана излизат „Торинският кон“<sup>22</sup> на Бел Тар, „4:44“<sup>23</sup> на Абел Ферари и „Първото на живот“<sup>24</sup> на Терънс Малик (защото стана вече глум). След обилното от поклинични филми в мейнстрийм непосредствено преди кривят век и първите години на следващия своето място в тематиката за явих и високите кинематографисти.

И ако „Меланхолия“ е филмът за кривят милостта като фективно проявление, то „Първото на живот“ е филмът за нейното „наличие“.

Не един критик се чувства тласкан към паралел между тези два филма.

<sup>21</sup> Да си припомним, че Джон, героят на Просвещението, умира сам.

<sup>22</sup> Tarr, Béla, *The Turin Horse*, 2011.

<sup>23</sup> Ferrara, Abel, *4:44 Last Day on Earth*, 2011.

<sup>24</sup> Malick, Terrence, *The Tree of Life*, 2011.

Основният проблем при първия и втория филм – „Меланхолия“ и „Дървото на живот“ – е, че структурата на двата филма е съвършено различна и трябва да бъде третирана с различен критически подход. „Меланхолия“, която става очевидна от самата интродукция на филма, има в пълен мят телеологичен ритъм. Дори в приемем, че „телосът“ е  *nihil* -ът на кривия (което все пак е само едно сюжетно буквено очевидно), всичко предствяно и покрито не тегли към този край, целеустремено е не само. Изложението на фикционалния „история“ е постериорно, макар и телеологично. Това съвсем не може да се каже за филма на Млик.

Любопитно е, че повечето рецензори на последното произведение се фокусират върху две основни теми – темата за скрътта и темата за еволюцията. Един по-внимателен „прочит“ на филма обаче показва, че и едното, и другото са по-скоро „инструментални“ за произведението. Разбира се, понеже Млик е мистор, тези „инструменти“ са снети в тъкмата на филма и в крайна сметка участват в органичната цялост на произведението. Причината за това отделяне може да бъде определена като „фактивно-хипотетична“. Тоест привично критическото внимание се ориентира към фактите и не лизира центростремително, изхождайки именно от нея. По този начин „загубата“ (смертта на брат) на „героя“ става централна за него. „Афективна“ тази берица може да бъде наречена, защото по съвсем първичен и естествен начин вниманието на публиката се съсредоточава върху и впечатляващите, съблими визии и върху и неочакваното. Мислената визия на сътворението, възникващата не само в клетките, но и ДНК молекулата, CGI динозаврите с все неща необичайни за един фикционален филм със „семейно драматичен“ сюжет и с съвсем нови въобще в историята на игралното кино. Тяхната респонзивност „по Дарвин“, за сенчав респонзивност на Ионовата есхатология, която е на лице по протежение на цялото произведение и финишира в ключителната „отвъдност“, на брега на „новото море“ под „новото небе“. За внимателния (и информиран) поглед обаче тези есхатологични визии са на лице от самото начало. От самото начало в пролептичен пролясък ни виждаме брат (чията загуба е за връзката), мислената, виждаме „мигове“ от финалната визия – всъщност ко първите можем да наречем с известен компромис „пролептични“, „последните неща“, есхатологично, не бих могли да бъдат редени в хронологична линия и съответно не бих могли да се определят като „предвидение“. Тях, както и (в предел) всички вклиняващи се в хронологията на историята визии, е по-подходящо да определим като „екстични“, доколкото те излизат, пробиват въобще условната темпорална рамка на предствяното. Появяват се внезапно и привидно нелогично спрямо визията. Тяхната структурна вписаност е по-скоро в контекста на гласовете за глас и звук като цяло. Тяхна „екстична пролясък“ е могъщият робиращ се вълна, дълеченият план на фигурата на мляквата брат (който сякаш ходи по водата от кривия на гните), клоните на голямото дърво. Има и други хронотопни моменти, които обрмчват филмовия „разказ“ – чията мигновеност и респонзивност в реалното време отнемат вниманието на зрителя от тях. Проломът в пясъчните скли, пустинният път, по който върви в началото и в крайна гегоята на Шон Пен, братът, до която в началото той стига в първите минути на филмовото време и през която на крайна минута. Тези „мигове“ намират свой хронотоп в биографичния разказ.

Фикционалото време на „сег“-то на „Дървото на живот“ протича в един ген – от сутринта, когато „противниците“ се събужда сред обезсъсърчени в шока при вилната си геометрична къща в деня, когато се „чества“ згубената брота – до залеза на същия този ден, когато небето се оглежда в „изкупените“ прозрачни стъклени сгради. И ето, във филмовото „сег“ на този ден се вътурва есхатонът, преобразявайки го в едно грубо „сег“ – „сег“-то на Ионовата есхатология.

Знаея може да се каже, че тя се *ре-лизир*-ва откровението на Христос или дори, че *тържествено вхожда*<sup>25</sup> с пришествието на Слово в свет – съдът се извършва „сег“ [Ио н. 12:31]<sup>26</sup> или „вече“ [Ио н. 3:18]<sup>27</sup>. Сег се сътворява светът, сег възниква слънчевата система, сег възниква животът на земята и пак сег се явява първата милост (в онзи момент, когато по-силният динозавър се „смилява“ на по-немощното рено животно). Тази милост – с нищо немотивна в един безсърдечен свят на гниещ и оцеляващ неимчив източник си в рехи-милостта на Творец: „силта на Ми се в немошността пълно проявява“<sup>28</sup>. Милостта, възплътен в творението, „еволюир“ заедно с всичко творено. Сег се ражда и героята на Шон Пен – от някъде „предвечни“ места (ние виждаме непознатите жени с малки деца, която ги води към нещо, което бихме могли да изхвърлим или вход към „този свят“, към подводната страна-утроба, от която изплува героята в началото, но и в края на филмовото/световното време).

Възкресението на мъртвите също се случва в „сег“-то [Ио н. 5:25]<sup>29</sup>. Дори – и тук може би е слобото място на филма, неговият непосредствен „символизъм“ – съвсем буквално: виждаме мъртвите, покрити със своите сивни, миски (черната миска потъва във водата) на гниещ; невестната от „раждането“ лежи мъртва в булото и в момента на женския скок вече е жива, оживява; миската (героят на Джесика Честейн) целува ръката на стария и в мига (стопка гърба, този рехичен кинотрик) ръката е малка. На брега на „новата“ земя, под „новото“ небе се срещат всички – във всички възрасти – в своята цялостна все-временна личностност (вместо „нови тела“, което би превърнало филма просто в „християнски sci-fi“).

„Кръстът е дошъл при нас“<sup>30</sup>, понеже „очовечаването“ на Бог вече се е извършило, а новото, което се очаква, е негово следствие – обожението на човек. Точно че с Кръщението (в началото на биографията на „героя“ ние чуваме почти фоново гуги от чина на Кръщението) и се усъвършенствам лко по малко чрез Евхаристията (след нещата стигна случката с детето, което се угува, чуваме литургически гуги от чина на конфирмацията и следователно това е времето и на първото причастие).

<sup>25</sup> Вж. Georges Florovsky, „Bible, Church, Tradition,” *Collected Works*, v. I (Vaduz: Belmont, 1987), pp. 35–6.

<sup>26</sup> **Сег** е съд над тоя свят; **сег** князът на тоя свят ще бъде изпъден вън (емфазата е моя).

<sup>27</sup> *Който вярва в Него, не бива съден, а който не вярва, е вече осъден...* (емфазата е моя).

<sup>28</sup> 2 Кор. 12:9.

<sup>29</sup> *Истина, истина ви казвам: иде час, и дошъл е вече, когато мъртвите ще чуят гласа на Сина Божий и, като чуят, ще оживеят* (емфазата е моя).

<sup>30</sup> St. Maximus the Confessor, *Ad Thalassium* 22, trans. Paul M. Blowers and Robert Louis Wilken in: *On the Cosmic Mystery of Jesus Christ* (Crestwood: SVSP, 2003), p. 117.



Решим ли да се обърнем към „секул рни“ критики и н лизи н филм , дори към философски добре информир ни, изведнъж се сблъскв ме с „ рхеологичното“ подрежд не н събитият , което, р збир се, е съвсем привично з н шето модерно мислене, но н пълно не декв тно з християнския контекст н филм . З целт удобно се изключв т елементи от ин к н деждно конструиран т м терия н филм . „Дървото н живот ” н пример бив припозн в н к то „гълбоко м тери листичен филм“ пор ди тов , че „съществува нето н духовния опит с мо по себе си е третир но к то проблем н м тери лното възникв не“. Въпросите, които се з г в т, с : к к духовният опит – к то екзистенци лен ф кт, к то ч ст от един свят – е възникн л в космос ? В к къв смисъл можем да р збир ме възникв нето н живот к то онтологическо условие н подобен опит?<sup>31</sup> Свидетели сме, зн чи, н тот лно обръщ не н кцентите – първо: съществува нето н духовния опит е пл тонически отгделено от м терият (м к р г се призн в християнск т р мк ), к то по този н чин н него се глед к то н няк къв пендикс към м терият , по смисъл н „вторично възникн лото съзн ние“. При цялото ст р ние н модерн т философия и особено н спекул тивните рел стиг „детронир т“ човек и г изн мерят няк кв р внопр вн гледн точк , която г не го привилегиров , ког то се р зсъжд в з свет въобще, подобни въпроси изг в т ст бил нтропоцентричн позиция. Духовният опит, поне з християните, е рел ционен, нещо повече – личностно-рел ционен. Тов е опит, който се рел изир в отношението з-Ти, к то Ти е, р збир се, личността н Бог . И дори нещо повече, този опит се рел изир к то рел цият з-с-гругител-в-Теб, т.е. общинно, интерперсонално, **еклесиално**. Личностният х р ктер н духовния опит е съвършено очевиден във филм н М лик, където едн голям ч ст от репликите с н гл совете з г к гръ и с обрън ти предимно към едно незримо Ти.

Колкото до „възникв нето н живот к то онтологическо условие“ з духовния опит – тук ще трябва да се върнем към „р зк з з Творението“ (з щото тов е „р зк з з сътворението“ през еволюционистките п р дигми, не визу лно изложение н Д рвинов т теория). Р збир се, че сътворява нето н свет е условие – онтологическо и всяк кво – з духовния опит. Духовният опит, в светлин т н християнск т доктрин , е опитът н обръщ нето към Бог , н обожението н човек , което е и сп сителното тр нцендир не н протологичния ред в добив нето н смисъл откъм кр я. Д не говорим, че въобще всеки позн в телен опит (съгл сно отците н Църкв т ) е невъзможен з тв рите, без Божествен т светлин , осветява щ „обектите“. Сътворението от своя стр н , р збир се, е предност вк и з всеки опит – духовен, фективен, сетивен – но не единствен и не дост тъчн предност вк . И не в тов к чество вижд ме ние епизодите н Сътворението. „Щом им творение, им и печ л“, би бил едн твърде ущърбн херменевтик н н ч лните епизоди. Според мен те

<sup>31</sup> Brown, Nathan, 'Origin and Extinction, Mourning and Melancholia | Mute', Mute, 9 September 2012 <<http://www.metamute.org/editorial/articles/origin-and-extinction-mourning-and-melancholia>> [accessed 17 July 2015].

по-скоро явяват онзи и член въпрос<sup>32</sup>, който се окъва и отговорът на Божественото величие на въпросите на стръгните герои (главните герои): Къде беше ти? – Къде беше ти, когато момчето умря? Защо остави любимото дете да загине? „Знаеш ли? Къде сме ти ние, отговори ми! Ние викаме към теб!... Чувай ни!“; „Не ти ли бях вярвал?“ (първите думи са на мислителя „ще ти бъдеш вярвал“). Когато предисторията на човек плавно преминва в преглед на неговия „герой“ главните герои са по-скоро вече богомърсачки: „Къде годе при мен? Погледни към вуд?“; „Гледаш ли ме?“, или пък „Преди още когато съм учил – Те обичах, вярвах в Теб... Когато първи път докосна сърцето ми?“.

Смисълът на главните герои, когато бива свързан с конкретна визия. „Дървото на живот“ се възприема в изключително дълбокия смисъл.<sup>33</sup> Но припомняйки си този близкия християнски смисъл, който имаме – Кръстът – ние следва да не пренебрежим още един необходим есхатологически връзка. Есхатологията на християните, която вече споменахме, е явна в преживяното между кръстенията (Странният съг) и Ръжкването. Между Странните и Апокалипсиса. Човешкото страдание има утешение и разрешение в Христовите страни. Мисълта на Странните не е „предвечно замислена“, те са предзнаменения. В този смисъл Творението е едно страдание телно Творение. Когато то не космическото разрешение не получава така дълбокия смисъл – веднаж това с думите на Бог „от бурята“, който се обръща към многостранния Иов, т.е. разрешение за Творението, при което никога друг освен Бог не е „бил“ („Ти беше ли, когато то...?“ е риторичният въпрос от филмовия дъво), но също така и с мотото Творение, при което Странните Христови и всяка човешка страна вече са предзнаменения. В този именно смисъл *Lacrimosa*, звучещ почти до „кръвта“ на епизода със сътворението, също добива дълбокия смисъл. От едно страдание, това е буквално твърдо и вече случилото се нещо, в което страданието ексцентрично, за да обхваща цялото творение; и от друг – Странните, които в обръщането добиват смисъл си през Христовото Възкресение от всеобщото възкресение на кръвта.

И това е така, когато Зизиула, защото възкресението като есхатологично събитие да съдържа неговият вярта и с нея на събитията, които исторически го предхождат. Според П. Вел, продължава той, дори и историческото събитие на Възкресението Господне не би имало смисъл, ако не се очакваше окончателно-

<sup>32</sup> Да припомним пак казаното в главата, посветена специално на този филм: след като Бог се явява на Иов, в протекцията на шест глави Той говори за величието на Творението. Това са слова, изпълнени с дододерна образност, с реалии, напълно непознати на съвременния зрител. Малик просто успява да „преведе“ тези слова на езика на „споделяната научна истина“, вместо да се опитва да изобрази бегмота и левиатана например. Подчертаването е мое: Иов. 38-42: *Господ отговори на Иова из бурята ... Препаша сега кръста си като мъж: Аз ще те питам, и ти ми обяснявай: де беше ти, когато полагах основите на земята? – кажи, ако знаеш. Кой ли определи мярката, ако знаеш? Или кой е опявал по нея въжето? На какво са закрепени основите ѝ, или кой положи крайгълния ѝ камък, при общото ликуване на утринните звезди, когато всички Божии синове възкличаваха от радост? Кой затвори морето с врата, когато се то изтръгна, та излезе като из утроба, когато облаците направих негово облекло и мъглата – негови пелени, и му утвърдих Моя наредба и поставих ключалки и врата, и казах: докога ще дойдеш и няма да преминуваш, и тука е границата на гордите твои вълни?...*

<sup>33</sup> Brown, Nathan, *op. cit.*: персонажите на Малик откликват на загубата на един живот, като задават духовни въпроси и търсят тяхното разрешение. Филмовата репрезентация на „дървото на живота“ обаче, физическият генезис на живите същества, имплицитно отвърща на тези въпроси по експлицитно материалистичен начин. Това е решително дарвинистки филм, но такъв, който включва съществуването на духовния опит като факт и така го интегрира в процеса на материалното порождаване...

то възкресение на хората на края (1 Кор. 15:13)<sup>34</sup>, и пояснява, че това означава, че без финалното възкресение Христовото Възкресение не би съществувало като факт, и следователно именно есхатонът в битието и историята. Това е мирът мястото си и онези „проблясъци“ от бъдещето на края на времето – процепът в пясъчните скли, пясъчният път, рзбивщ се морска стихия – които виждаме в началото, по време на „сътворението“.



Фигура 2. Небето е слязло / Краят-начало е сега („Дървото на живота“)

Есхатонът и неговите дв извънисторични центъра с предственикото, от една страна, внушителното гледане Сътворението, в което звуково присъстват и скръбта на Страните и президентите нието зкря (припомням – *Lacrimosa* е последният стих от поклитичното *Dies irae*), от друга – собствено Кря-Прусия, в който съвършено конвенционално космическият клизм (Слънцето изпепелява Земята) води до края на земния живот и до постисторическият релност на брега на „новия свят“ под „новото небе“ (където са събрани всички близки и далечни от всички поколения под звуците на *Agnus Dei*).

Милик успява преддеонизирания „рзлом“ на края, или на есхатон – рзлом между есхатоните и стоящото (в края на времето) и на стоящото на есхатон (във всекидневието)<sup>35</sup>, възсъединението на които не е болезнено и стигане президентия, нищо необещавещи и съвършено окончателен край, в удържането на двта „кря“ на есхатон, което довежда съблимването в ежедневието и одомашнява (привидомот) съблимвания край.

<sup>34</sup> А щом няма възкресение на мъртви, то и Христос не е възкръснал.

<sup>35</sup> Lacoste, Jean-Yves, *Experience and the Absolute: Disputed Questions on the Humanity of Man* (Fordham Univ Press, 2004), p. 138. „Възсъединеното съществуване, пише още Лакост, „се случва следователно в промеждутъка между есхатологичните благословения, които вече са дадени, и есхатологичните благословения, които все още остават в есхатологичната икономия на обетованието“.

Златина Кирчева е вършваща национален художествен конкурс в София през 1999 г. В периода 1996–1999 г. е стипендиант на фондация „Отворено общество“; 2001–2002 г. специализира гръцки език и култура в тинския Клод Лоранс университет. От 1998 г. до днес участва в редица изложби и проекти в страната и чужбина. Нейните интереси са основно във византийското изкуство и ренесансовата западноевропейска живопис. През 2006 г. излиза книгата *Византийски икони – прктическо ръководство за изписване*, издателство „Лик“, София.

**Златина Кирчева**

## АВТОРСТВО, АТЕЛИЕТА И СТИЛОВЕ ВЪВ ВИЗАНТИЙСКАТА ДУХОВНА ТРАДИЦИЯ

Най-ранните икони, които са ни известни, не носят никакви белези, свързани с хронология, именна зография, посвещение, ктиторство или място на изработката. От писмени извори знаем имената на зографи едва от IX в.<sup>1</sup> По-ранните икони обаче, носещи надписи, редица които имат и готмения изписване, започват да се срещат през XII–XIII в. Тези надписи се увеличават по време на поствизантийската епоха и най-вече след средата на XVI в. Този феномен има пряка връзка с развитието на общественото мнение. От XIV–XV в. зографите, които в Средновековието се определят като прости занаятчии, дори съвсем обикновени изпълнители на Божията воля, водени от божествено вдъхновение, започват да придобиват самочувствието на автори. През същата епоха обаче паралелно се съхранява и практиката да не се подписват иконите или да не им се поставя готменият.

От писмени източници се знаят имената на зографи от Критската школа, които са били известни на съвременниците си, като например Йоанис Грипиотис, от когото обаче нямаме съхранен нито един подписан или готменият икон. Надписите с именна зография, посвещението и готменият по-често се срещат на занаятчиите и по-късно в големите стенописи или полети. Често надписът с името изчезва с времето, тъй като се намират в най-уязвимите части на иконата. Нещо по-късно относно организираните ателиета, обучението

<sup>1</sup> Например в житието на св. княз Борис се казва, че византийски монах на име Методий, който бил пленник в България и който възпитавал Борис, е рисувал сцена на Страшния съд в една от царските сгради, но за съжаление нито една от неговите работи не е запазена.



Сн. 1. „Христос Пантократор“, икона от първата половина на VI век, изпълнена в техниката енкаустика, манастир „Св. Екатерина“, Синай, Египет



Сн. 2. „Богородица с Младенеца, св. Теодор Стратилат, св. Георги и ангели”, икона от втората половина на VI век, изпълнена в техниката енкаустика, манастир „Св. Екатерина”, Синай, Египет

н нови зогр фи и н чин н поръч- в не н произведение н изкуство- то във Виз нтия с твърде м лки. Сигурно е, че много художници не с били тясно специ лизир ни г изр ботв т с мо един виг прег- мети н изкуството, с били едновременно стенописци, мини - тюристи и иконописци. Един от го- лемите зогр фи от кр я н XIV в. – Теоф н Грек – е бил едновременно м йстор н стенописци, н икони и н ръкописи, док то м лко по-късно роденият Никол ос Фил нтропинос, също родом от Конст нтинопол, е бил не с мо м йстор н икони, но и м йстор н моз йки. Дионисий от Фурн , живял през XVIII в., изпис л колкото стенописци, толков и пре- носими икони.

Зогр фите вероятно били орг - низир ни в з други. В еп рхийск книг от н ч. н X в. (911–912 г.) с опис ни з дълженият н зогр - фите към техните клиенти. Във Венеци нск т колония о. Крит зогр фите от X нг кос (днес Ир к- лион) им ли своя з друг – *Scola di Santo Luca*. Относно обр зов ние- то н зогр фите през он зи епох

зн ем твърде м лко. Теоф н Грек се р геел, че е известен с ученостт си, но той е по-скоро изключение.<sup>2</sup> Един от н й-т л нтливите гръцки зогр фи от XVII в., Ем нуел Ц нес Буни лис – свещеник от Ретимнос, бил обр зов н и съст - вял църковни последов ния (служби).<sup>3</sup> Пон ч ло се смят , че по-гр мотни с били зогр фите клирици, м к р че по-голям т ч ст от тях били обикновени хор от н рог и дори селяни.<sup>4</sup>

Нищожни сведения им ме относно цените н иконите. Изглежд икони, които не с били укр сени със скъпи м тери ли к то зл тни и сребърни обкови или скъ- поценни к мъни, не с им ли голям стойност. Струв ли с м лко по-м лко от един кон или от грех с високо к чество или луксозно покрив ло з легло. Т ки в

<sup>2</sup> Теофан е грък, който е работил в края на XIV и началото на XV в. в Русия. Негови стенописи се пазят и до днес в Новгород и Москва.

<sup>3</sup> Негови икони днес се намират в храмове, музеи и частни колекции в Атина, Венеция, Метеора и Потмос.

<sup>4</sup> Вокотόπουλος, Π., *Βυζαντινές εικόνες*. В поредицата: *Ελληνική Τέχνη*, Αθήνα 1995, с. 21 сл.

икони и мир ме в разговор з зестр и можело  
г ст н т вещь, г ден в з лог.

Зогр фи не с р ботели с мо в големите цен-  
трове к то Конст нтинопол, Солун, Арт или  
в Тр пезунт, столиците н Бълг рия и Сърбия,  
но и в м лките селищ . Трудно е г бгд т от-  
крити Всички местни школи и телиет . Често  
високото изкуство първо се определяло к то  
конст нтинополско и после к то продукт н  
провинци лни телиет , но не вин ги всичко,  
което се произвежг ло в Конст нтинопол, било  
с високо к чество.<sup>5</sup> Конст нтинополските зогр  
фи р ботели к то в провинцията , т к и  
в чужбин . Т к н пример А. Гр б р смят , че  
стенописите от църквите в с. ИВ ново (Ру-  
сенско), „Св. Четиридесет мъченици” в Търно-  
во и Боянск т църкв с под влиянието н  
Конст нтинополски м йстори и че в Бълг рия  
през XII–XIV в., дори и по-р но – през X в., „пов-  
семестно се е чувств ло влиянието н кон-  
ст нтинополското изкуство, и то в н й-съвър-  
шения му вид”, не н то в Солун. Същото  
се отн ся и з стенописите в Мистр (н  
полуостров Пелопонес), където също се след-  
в примерът н импер торското изкуство от  
столиц т . Интересно н блюдение н Гр б р  
е, че посредством тези п метници можем г  
придобием предст в к к е изглежг л мо-  
нумент лн т живопис в столиц т н Виз н-  
тийск т империя специ лно през XIV в., тъй к то в с м т столиц почти  
нищо не е з п зено бл гог рение н турците.<sup>6</sup>

От друг стр н , провинци лните зогр фи били обр зов ни в столиц т или  
подр ж в ли н изкуството й. Творби к то моз йките н м н стир „Бл. Лук ”  
(Фокиг ), които с ох р ктеризир ни к то „източен” или „провинци лен стил”,  
в Късното средновековие се произвежг т в конст нтинополски телиет . В съ-  
щия стил с н пр вени моз йките н хр м „Св. София” в Киев, те с дело н  
м йстори, дошли от Конст нтинопол. Несъмнено гр гът е просъществув л к то  
безспорен център н изкуството н целия пр восл вен свят почти до п г нето  
си под осм нско вл гичество. Любопитно е, че з н яти в определени трудни  
техники, к то н пример моз ечни икони в много м лки р змери, се произвежг т  
единствено т м. Им икони, които въз основ н личността н своя г рител или



Сн. 3. „Св. Петър”, икона от втората половина на  
VI век, изпълнена в техниката енкаустика,  
манастир „Св. Екатерина”, Синай, Египет

<sup>5</sup> Пак там.

<sup>6</sup> Грабар, Ан. *Стенописите в Иваново и изкуството на Палеолозите*. – В: Събрани съчинения, т. 2, София 1982, с. 237-240.



Сн. 4. „Благовещение”, икона от края на XII век, манастир „Св. Екатерина”, Синай, Египет

и определени стилови белези могат да се припишат на столични телиети или на телиети от определени провинциални области.<sup>7</sup>

До нас са запазили имената на групи художници, прославили се със своето изкуство. Това са: Минуил Пнелинос (XIV в.), за когото ще говорим подробно по-долу; Йорганос Килиергис (XIV в.), който е роден в Тесалия, неговите стенописи са запазени до днес във Верия (Южна Македония – Гърция); Андреас Цитос (XV в.) – неговите икони са запазени в Италия и Гърция; мистор Дионисий от Русия (XV–XVI в.), грък, творил в Москва и околностите ѝ; Михаил Демскинос (XVI в.), неговите икони са намирани в музеи, колекции и храмове в Атина, Венеция и Ираклион; Еминуил Ламбродос (XVI–XVII в.), чиито икони сегасват частни колекции и в някои църкви в Венеция и Атина; Доминикос Теотокопулос, или по-известен като Пападопулос (XVI–XVII в.), започнал

творческия си път от Охрид и преселил се в Испания, до днес запазен не само светският му живопис, но и прекрасните неговите икони като тези в музея „Бенки” в Атина; Еминуил Цинфурярис (XVI–XVII в.), чиито икони са съхранявани във Ватиканския музей, в колекции в Атина и Гърция. По-голямата част от гореспоменатите художници произхождат от Охрид, което се дължи на процъветането на изкуството на остров след падането на Византийската империя като гръжвно обръщение. Освен тези художници в православния свят са творили и много групи, имената на някои от които са известни, а други – не. Нещо споменем един руски художник, учил при византийски мистори, чиито творби и досега докосват душата на всеки християнин – Андрей Рублов (XIV–XV в.). Иначе първият известен руски художник иконописец е Алимпиос (XI в.), който се учил при някого от византийските зографи, работили през онзи епох в Киев.

В Сърбия намирани ботите на грък Михаил Астропсис и неговия брат Евтихиос, в България в Бачковския манастир стенописите на Йоанис Ивирупулос (XII в.). Нещо споменем и зографите българи, чиито имената са запазили, но чиито стенописи в Боянската църква, старата църква на Кремиковския манастир, Земен, Ивново (край Русе), църквите в Търново и манастирите около него, редица паметници из цяла България остават в съкровищницата на световното изобразително изкуство.

<sup>7</sup> Пак там.





Сн. 5. „Св. ап. Матей“, икона от началото на XIV век, Охрид



Сн. 6. „Иисус Христос“, стенопис от църквата „Блажени Лука“, XI век, Фокида, Гърция

Що се отн ся до **различните стилове** в иконопист , тук нам г влиз ме в подробности, просто ще н черт ем някои по-основни тенденции. В цял т история н виз нтийското и поствиз нтийското изкуство видът н пр восл в-ните икони, техните гл вни х р ктеристики, к кто и целт , з която служ т с тяхното дълбоко съдърж ние с ост н ли непроменени. Р зличните стилове във виз нтийск т иконогр фия се усещ т по р зличият единствено при изобр зяв не, т.е. р зликите с предимно в изр зните средств , не в смисъл . Тези отлики мог т г бгд т к кто в съотношението н отделните ч сти н гл в т спрямо тялото, в пред в нето н гънките н грехите и н всички отделни ч сти н изписв ния обр з, т к и в смесв нето н цветовете, в пред в нето н плътт , н тел т и лиц т , в гвженият и ст тичността им и т.н. К кто вече спомен хме, н й-ст рите икони с н мерени в м н стир „Св. Ек терин ” в Син й, Египет. Тези икони се х р ктеризир т с кл сическ нтичн живост, рисув ни със съвсем свободн четк с восъчни бои и с с леко иде лизир ни ликовете (снимки 1 и 2). Обемът н обр зите е успешно пред ген. Същото се отн ся и до тяхн т конструкция. Виз нтийски икони се изпълня- в т с восъчни бои почти до VIII в., зл тен фон з почв г се използв едв от X в., к то преди тов той е червен или син (сн. 3)<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Може да се дължи на факта, че синият пигмент азурит се е добивал като естествен минерал в района на планината Синай. Същото важи и за египетската червена, която е червена земя и представлява железен окис.



Сн. 7. „Благовещение”, икона от края на XII век, манастир „Св. Екатерина”, Синай, Египет

Що се отн ся до иконите, н мерени в Рим, в гревните к т комби, където с се крили от гонения първите християни в гр г , те с по-скоро дело н местни м йстори, в тях орг ничн роля изр е линият , обр зите с по-тежки, обемът е пред ген със зн чително по-м лък успех, определени иконогр фски елементи в тези изобр же ния, к то н пример корон т н Богороди ц , с чужди н виз нтийск т тр диция.

През период н иконоборството (VIII–IX в.) тр дицията з производствон ико ни продълж в извън гр ниците н Виз нтия. Н пример в Син ъ с з п зени икони, които с изр ботени през он зи епох , и то в н ъ-ст рите телиет . В предходния н иконоборството период се н блюг в по-пряко влияние н кл сическ т нтичн тр диция в рисунък , в който обр зите им т дебелы линии и цвeтoвoвe г ми, които се огр нич в т в червено-к фявите тонове н грехите, ореоли (нимбове), укр сени с бели точки, и формите им с по-ъгло в ти. След иконоборческия период стилът н иконите следв в н ъ-общи линии този

н съвременните му светски стенописи и мини тюрри, иконописците н ъ-често с стенописци и м йстори н мини тюрри. По т зи причин н пример изобр же ният н светиите по месецослов от XI–XII в. с чудесни подобия н мини тюррите от същ т епох и вероятно с излезли от едни и същи телиет .<sup>9</sup> Т зи тенденция се н блюг в още от възр жг нето н тов изкуство през втор т половин н IX и през X в. (сн. 4). Други икони, големи по р змер, изписв ни с х р ктерн живописн свобод , монумент лност н стил , н помнят стенописи и с вероятно дело н м йстори, които в по-голям степен с се з ним в ли със стенописи. Пок з телни примери з т къв стенописен м ниер с иконите н св. постол и ев нгелист М теѝ от Охрид (XIV в.) (сн. 5) или иконите н св. М теѝ и св. Йо н от м н стир Хиленг р н Свет гор -Атон (XIV в.). Един от н ъ-прекр сните примери об че з този стил е икон т н св. пророк Илия от Син ъ (първ четвърт н XIII в.).<sup>10</sup>

В кр я н X и н ч лото XI в. съществув т едновременно гв стил : първият е по-живописен, н помнящ нтичните живописни обр зци; той пред в пл стично изобр зяв ните обекти, премив нето н светлин т в сянк е меко и пл вно, изр зите н лиц т с спокойни и безстр стни, н помнят силно мини тюррите

<sup>9</sup> Вокотόπουλου, Π. Λ., Βυζαντινές εικόνες, Αθήνα 1995, с. 24.

<sup>10</sup> Пак там.



Сн. 8. Стенопис от църквата „Богородица Перивлептос“, Охрид, 1294–1295 г., дело на художниците Михаил Астрапас и Евтихиос

от времето на т.н. р. „меконски ренесанс“. Блестящ пример за миниатюрите от онзи епох с „Библията на царицата Христина“ и „Пирожкият послатир“. Другият стил от онзи епох е по-линеен, по-консервативен, приличащ на мозаиките и стенописите от храм „Благовест“ във Фокюг (сн. 6). В тези изображения симетрията е различна, образите са по-схематизирани и бързи. Характерни са големите вперени и прегрени, които сякаш съзерцават Бог. Образите понякога са ниски и широки. В този епох – през XI в. – се появяват и нови теми, които в иконографията, както и в миниатюрите, като „Второ пришествие“ – Христос на трон, обграден от ангели и постоли, Богородица и св. Йоан Прегречен са в молителни пози пред Него като застъпници за грешниците, от гясната Му страна са изброени и прегрениците в Рая, от лявата – групите грешници, свидетелстващи за своите мъки и наказания. В същия епох се появяват и различни разновидности на образ „Богородица с малък гонец“. В тях малкият Христос започва да се изброени подобно на дете, изглеждащо с мъка.<sup>11</sup>

През XII в. най-характерно за образите е, че те започват да губят повече изразителност и декоративност, едновременно с това се подчертава гримасичният елемент. Сред темите, които се появяват през XII в., е и Христос „Крайно смирение“ (Ακρα Ταπεινωσις). В него Господ Иисус Христос е изброени мъртъв, с увиснал глав и ръце, прегрени на огромен кръст. През последния четвърт на XII в. тенденцията към монотонност завършва в споменения изразителен стил: образите стават неестествени, движенията изискани в неестествени пози като завъртания и усуквания на телата. Често фигурите са като положени на движението на силен вятър, лицата им не са кривоизогнати, но пък са силно

<sup>11</sup> Пак там, с. 25.



Сн. 9. „Св. Константин”, стенопис от Протата, Каря, Света гора, 1290 г., дело на Мануил Панселинос

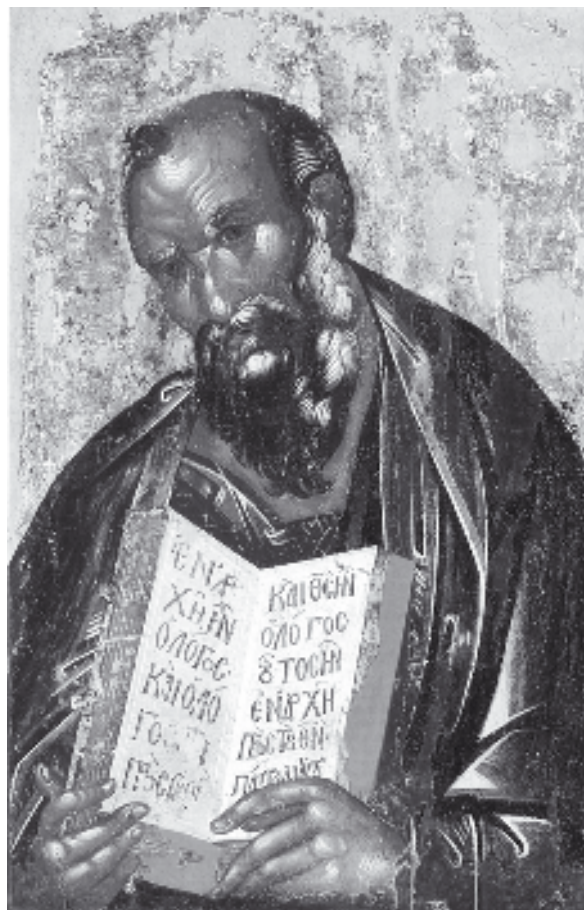
изр зителни. Типични з т м зи епох с редиц изобр жения от 3 п дн М кегония – регион н К сторя (Костур), и едн х р ктерн икон – Бл говещение, з п зен в Син ѝ, която е дело н конст нтинополски м ѝстор от он зи епох , р ботил в м н стир „Св. Ек терин ” (виж сн. 7).

Всеки, който е пристр стен към културното и духовно н следство н Првосл вн т църкв , би трябв ло г зн е, че едни от н ѝ-изиск ните обр зци н църковното изкуство с съз г гени в епох т н импер торск т дин- стия П- лелолози във Виз нтия, к к то и в стр ните, числящи се към виз нтийск т културн общност пред същ т епох . Триумф лното влиз не н импер тор н Никея Мих ил III П- леолог в освобождения от л тините гр г Конст нтинопол (1261 г.) бележи едн особен периог н културно р звитие н Б лк нския полуостров в течение н почти цели дв век . Този виз нтийски р зцвет съвн г неслуч ѝно с р зцвет

т н изкуството и духовността в България по времето н дин стият н Асеневици и Шишм новци. Влиянието н Конст нтинопол и н неговите м ѝстори в изобр зителното изкуство, к к то и в целия духовен живот н околните н роги, е възст новено, въпреки че политическото влияние н империят вече е з мръкн ло з вин ги.

Първият период от епох т н П леолозите (1263–1330 г.), която по отношение н монумент лн т живопис съвн г с ц рув нето н импер торите Мих ил VIII П леолог (1259–1282 г.) и гл вно н Андроник II П леолог (1282–1328 г.), се предст вя от впечат лив щци по вид и к чество обр зци, които с з п зени в Солун, Верия, Свет гор -Атон, Охрид и к то цяло в по-голям т ч ст н обл ст М кегония. Към тези обр зци трябв г приб вим нищожни откъси от декор ции с изключително художествено к чество, които с з губени з вин ги или се н мир т в м н стир В топед, м н стир Хиленг р или в м н стир Велик Л вр н Свет гор -Атон. Със Солун и обл стт му през он зи епох се свързв т редиц имен н художници, сред които н ѝ-изтъкн тите с тези н М нуил П нселинос, Йоргос К ллиергис, Мих ил Астр п с, к к то и неговият помощник и бр т Евтихиос. По-р нно подпис ни творбите н последните дв м с стенописите в хр м „Богородиц Перивлентос” (Св. Климент) в Охрид (1294–1295 г. – виж сн. 8). Тези художници позн в ли добре зогр фск т тр диция н солунските телиет и се смят т з изключителни м ѝстори и предст вителни з тридесетте

години между 1290 и 1320 г. – време на процъфтяване на това изкуство в региона. Те се явяват представители на един школен специализиран в областта на монументалния живопис в епохата на Палеолозите, чиито главни характеристики са добре изследвани от византолозите. Тази тенденция, която изхожда по-горе, се нарича „македонска школа“ заради географската област, в която се е оформила. Това понятие обаче е въведено като *terminus technicus* едва през XX в. от френския изследовател G. Millet.<sup>12</sup> Ръководител на областта Македония с център Солун – нейното духовно и културно средище. Ръководител на школата включва и нонимни автори, пренесли уменията си на Света гора в гр. Верия (Бер), гр. Костуря (Костур), гр. Охрид, както в България и Сърбия. Значителни чителни творби от епохата на Палеологовия ренесанс се смятат за стенописите на храма на Протова столицата Света гора – Крест, или стенописите на „Голямата църква на Света гора“, както е споменат в изворите. Тези творби се приписват на *кир Манастир Панагис* (сн. 9).



Сн. 10. „Св. Иоан Богослов“, началото на XV век, Митилена

Още в началото на т.нар. Палеологов ренесанс по-напредничащите изостанали мнението на епохата на дигностите на Комнините и Ангелите и се завръщат към чина на изобразяване от времето на Македонската дигностия, чиято най-характерен черт е незначителният обем на образите и оттеглянето на влиянието на линиите.

Вече споменаване, че съотношенията между отделните части на тялото и лицето са различни през отделните епохи, както и стилът на изписване е различен в зависимост от това коя школа следва иконографът. Като „Македонска школа“ се схваща т.нар. Палеологов ренесанс (красен XIII–XIV в.), тъй като образците, които го представяват, се намират, както вече казахме, в Света гора, Верия, Костуря, Охрид, Солун и други части на географската област Македония. В тези образци съотношението на главата спрямо тялото е 1 към 7 или 1 към 8, което ще рече, че главата се намира в тялото 7 или 8 пъти, т.е. това съотношение

<sup>12</sup> Вж. Millet, G. *Recherches sur l'Iconographie de l'Evangile aux XIVe, XVe et XVIe siècle*, Paris, 1916; същият, *Monuments de l'Athos I, Les peintures*, Paris, 1927.



Сн. 11. Стенопис, изобразяващ кръщение Господне, Мистра, Пелопонес, 1360–1370 г.

действителните съотношения и човешкото телосложение. По-късно в руското иконопис ще се достигне до един вид поетическо преувеличение и там мъжките и женските фигури ще достигнат съотношение 1 към 9 или дори 10. Лицата са кръгави и открити, гостри листични, излъчват светлина и мекост. Докато в по-ранните Палеологов епоха фигурите са подчертано по-тежки, след 1300 г. тази тенденция се изостря и фигурите започват да се изобразяват леки и безтегловни – един силен похват за изразяване на тяхната духовност. Характерни в това отношение са образите на художника М. Пселос, работил в Светогор.

В тази епоха също продължава да се наблюдава в преливания във високото столично изкуство. Първото е по-свободно, рисувано с по-свободни четки, с проявяващи в голите части тялото, и дълги грехи, движение, силни цветове и подчертано импресионистичност. Наблюденията в мистрите от ИВ ново в Северна България, работите на Теофан Грек в Русия, иконите на св. Иоанн Богослов от Митилена (сн. 10) и др. Втората тенденция е по-класическия, по-консервативна. Най-прекрасен пример за тази тенденция виждаме у Богородица Перивлентос в Мистра, Пелопонес (сн. 11). Тази тенденция ще роди по-късно т.нар. Критска школа.

Критските зографи оформят школа през епохата на Палеолозите и продължават активната дейност до първата половина на XVI в., но духът на тяхното изкуството продължава да се проявява още поне до XVII век. Въпреки че като цяло критските зографи се стараят да запазят живописния класическия дух на късноренесансовия и прерафаелитския, в техния рисунок и цветови гами прозират скетическа въздържаност и строгост на стил. Техният почерк е по-сух, лицата са по-изпитани, което се подсилва от преувеличено високия им ръст. Като цяло фигурите им имат много по-сковани движения. В цветово отношение може да се каже, че критските зографи използват по-ограничени гами и въпреки че по някакъв начин тоновете са повлияни от венецианските и фламандски художници на XV, XVI и XVII в., те остават верни на старите византийски традиции от по-ранни епохи. Характерът им остава изцяло догматически и свещенодействен.

Оказва се, че византийският иконопис не е лишен от идеята за Вторство, особено в епохите на силни външни влияния със Западна Европа. Специфичният почерк, носен от всяко историческо тълкуване и определени теологически визии и дори тенденции, отразени в изкуството на неговите предшествители. Това е особено изискан християнски визия за изкуството обаче ще претърпи своя кризисен упадък след идването на ислям в Мала Азия и Балканиите, което ще насочи интересите на високите власти към западното изкуство, с мюсюлманските историци в по-малките центрове ще бъдат лишени от сериозни подготвки и техните иконографски опити постепенно ще се ориентират към примитивизъм и ще бъдат лишени до голяма степен от богословска рефлексия.

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

**Марио Коев**

## КРАТКО НАСТАВЛЕНИЕ КЪМ ВЯРВАЩИТЕ, ЧЕ СА ВЯРВАЩИ

*Ако аз-земни работи ви говорих, и не вярвате –  
както ще повярвате, –когато бих ви говорил за-небесни.*

Ио н. 3:12

### Въведение

Знаете ли, господ<sup>1</sup>, какво същност предствлява съвременният богослов? Съвременният богослов, убожението<sup>2</sup>, е като онова дете, което всяка вечер държи в ръка златен прикрасен бисер предизпичане. Той също така е подобен на художник, дето рисува лъгор, крак на нея делфини (справка Хораци<sup>3</sup>), с негоже тук, че битието ще понесе всяка несъобразност в името на това да бъде холистично. Следвайки, без друго знае, съвет на Шекспир: *Ако ти г-г-т р-зчерт-т-х-ртия, пиши не-криво*, днешният теолог (независимо дали е „модернист“, „зилот“ или просто дипломиран) е изкушен от големите морали, философски и научни обобщения просто защото в тяхно специализирано поле неговите знания няма тук какво значение за нормалните хора. С други думи, съвременният богослов, глуми и господ, подвежда обществото в името на някаква обща цел. Нека тук кажем няколко думи, които едновременно ще се намират душевно здрав човек да им противоречи, разбират се, щом изключим богословите – „модернисти“, „зилоти“ или просто дипломирани.

<sup>1</sup> С обръщението „господа“ имаме предвид и дамите, за да бъдем политически и полови коректни (по темата виж например Аверинцев С., *За духа на времето и чувството за хумор*, В: „Живо предание“, <http://dveri.bg/kph>).

<sup>2</sup> Виж бел. 1.

<sup>3</sup> *Delphinium silvis appingere*, лат. (Да нарисуваш делфин край гората).



## I

И т к , едно от гл вните достойнств н съвременния з п ден свят (от който ние сме ч ст), все още определящ себе си к то християнски, въпреки че отг в-н с мият той провъзгл си идеологият н секул ризм , т к зв ме – едно от основните достойнств н този свят е оконч телното р змин в не между гуми и дел , между мисъл и кт. Тов не е лицемерие, к ктo елемент рно и н ивно си предст вие р зп г от този вид. Не, не е лицемерие, нито пък е осъзн то поведение, няк къв „м ки велизъм” н пример – тези определения вече не в ж т и н пр ктик с подвежд щи. Всъщност **това е премахване на възможността за лицемерие**. По същия н чин, к ктo с подвежд щи идеологемите от който и г било ценностен тип. Доколкото гнес ням к кв то и г било водещ идея, с мо множество р внопост вени мнения, от едн стр н , и всички тези р внопост вени мнения не носят ник кв , подлежа щ н призн в не интелекту лн тежест, от груг , то всяк интерпрет ция н сложността н процесите в историят н битието ни е ост вен в ръцете н медиите, следов телно – н хор , чиято философск (във възможно н й-н ситения смисъл н гум т ) компетентност е безспорн , к ктo и р збир се, н техните р ботог тела. Но тов е едно от достойнств т , и то н й-гребното, ко можем г се изр зим по този н чин. И им ли нещо лошо тук, при положение че без медиите съвременн т култур просто не би функционир л ? А ко тя не функционир , къде ще се генем ние с н шите претенции з обр зов ност и модерност?

Следв щото и г леч по-високо р збир не се отн ся към свобод т . Според едно опростено, но н пълно р ботещо определение свобод т е г пр виш всичко, което не е з бр нено, без г пречиш или г з бр няв ш н гругите г пр вят същото. Вижд ме, че по същество тов е юридическо схв щ не, облечено в одеждите н едн хум нистичн идея з човек к то им щ пр во н щ стие и н себеизр зяв не. А то е хуб во, трябв г се съгл сим! Трябв г се съгл сим също, че всеки, който се опит г го опроверг е, с тов с мото вече се опит-в г попречи н гругите г изк зв т себе си! З т зи цел, сл в Богу, им прокурори. Не оберпрокурори, истински, норм лни съвременни юристи, които р збир т к к функционир систем т н обществото и от к кво им нужд , з г продължи г функционир .

И т к , **правото на мнение** и **правото на щастие** с гв т основни стълб н съвременн т политическ идея з човешкото битие. С тях, р збир се, с тясно свърз ни редиц „второстепенни” постижения н човешк т цивилиз -ция, к то н пример м совето обр зов ние, позитивистичнопр вното мислене, р збир но к то пр гм тизъм, и не н последно място, пр вото н труд, което по своят същност е **право на оцеляване** – този изр з е по-точният н лог н пр вото н живот, един неясен и твърде бстр ктен термин. В систем т н обществото пр вото н оцеляв не е тясно свърз но с **ганьчното задължение**. А в тов също им невъзможен з отхвърляне и з критик смисъл!

Д обобщим з момент тези съвсем кр тки и непълни н блюдения и з ключения. Н първо място, съвременн т цивилиз ция е секул рн , з щото е хрис-

тиянск . Второ, пор ги този ф кт **всеки** може г бъде християнин, без г бъде християнин, и може г бъде всичко, без г бъде к кщото и г било сеп рир що себе си нещо. Тов е логически просто з р збир не, з щото щом **всеки може да бъде всичко, следователно никой не може да бъде нещо, което другият да не може да бъде или да не е**. Трето, всяк м лко по-сложн гум може г бъде възприет к то ценност, съответно к то ценностно съждение според същия този принцип. Четвърто, з г функциони р едн толков сложн систем к то днешн т , с бсолютно необходими мех низми и инструменти, които г я удърж т в определени р мки – медии, м сово обр зов ние, юридически норми. Всичко ост н ло е второстепенно, но също т к в жно, тъй к то глоб лиз цият с м по себе си съзг в все по-големи групи по интереси, чийто контрол би бил невъзможен без н личието н горепосочените предусловия. Общото определение з съвременния свят не е модерност, не е постмодерност, не е секул ризъм, не е постсекул ризъм, постхристиянство и прочее изтърк ни и нищо незн чеши сложни гуми. Колкото и п р докс лно г звучи, **няма общо определение за глобализирано общество**, тъй к то негов т същност е строго инструмент лн , тъй к то ценностните му съдърж ния с в много голям степен бстр ктни. В него, едновременно п р докс лно и логично, всяк идеология е подозрителн не з щото е непременно лош , з щото произходът ѝ е смислово чужд н съвремето, тъй к то идеологическото, з бъде т ков , вече дефинир възможности з междугрупово (междукл сово) и/или междун цион лно противополост вране според един или друг ценностен принцип.

Тук не бив г з бр виеме и още нещо. Ког то к зв ме, че съвременното общество е много сложн систем , все п к не бив от тов г достиг ме до непр вилния извод, че и човекът в т зи систем е нещо също т к сложно. Н против. З г бъде едн систем действително сложн , съст вящите я елементи трябв г бгд т възможно по-опростени – в противен случ ѝ ням г им едн систем , множество от системи, които вз имодейств т помежду си, което вече е принципно отриц ние н глоб лизм . Някои смят т, че въщност точно тов предст вляв той, об че се з блужд в т, з щото, ко действително беше т к , то ням ше г я им тяг т към н л г нето н по същество едн към политически ред н всякъде. Тук дори не коментир ме г ли този ред е добър или лош, с мо, че в основ т си е един и същ. Н фунд мент лно р внище поддърж нето н единството се осъществяв чрез вирту лни б нкови, кредитни и фин нсови мех низми, с груги гуми, не тъкмо политически. Следов телно ням к к г съществув отделен от тези глоб лни инструменти друг систем . Те з тов с и глоб лни инструменти. С мо някои все още вярв щи си, че вярв т, християни с склонни г мислят, че човекът е нещо сложно. З тях ще поговорим допълнително, но възможно по-кр тко, понеже не з служ в т г им обръщ ме непропорцион лно н обществен т им зн чимост вним ние.

## II

З г бъде определено/отг рничено г гено нещо, феномен, понятие или идея, то трябв г г в възможност з ср внение. Глоб лното общество не г в т к в възможност или, ко я г в , тя се отн ся единствено към мр чното Средно-

вековие, чиято универсалност е укрепен върху религиозни, следователно идеологически основи. Ето защо единствените щогоде приемливи и възможни именовани за съвременността с по-скоро с **техногенен произход** – например „компютърна /социална мрежа“, „финансови потоци“, „медийно пространство“ и др. под., както и с езотерични, окултни по същество философски твърдения – например „човешкото съществуване“ в неговото всепоутилитарно неизбежност. „Неизбежност“, защото то не подлежи на никакво и било критично рефлексия и неговото божество, поставяне под въпрос. Не е ли по-добре да си съществува, отколкото не съществува; да си бог, не беден; да си здрав, не болен; да си лидер, не маргинал; да си умен вместо глупак и интелигент вместо изкопчия? Не вярвам, че ще се намери разумен съвременен индивид, който да се опитва да защити противоположна идея. Пък и да имам, той ще е болен, може би не в клиничния, но при всички положения в душевния смисъл на тази дума. Тук трябва да отбележим честността на този несретник, с когото ни запознава Достоевски (*3-писти от подземията*), който си признава, че не протекъл е идиот. Разбира се, може да бъде – и това е неговото често срещано – просто религиозен индивид, вярващ, че **християнството не е секуларно** и че Христос не е същото като Вселенски Разум или пък „Нещо“. Същността на индивид, който все още се заблуждава, че животът има смисъл **и извън** онова, което се вижда, чувства, мисли, живее, диша, спира, обича и пр. тук и сега; което не може да бъде включено в гравитацията – не средновековна – мъдрост *capere diem!* С други думи, човек, който вярва в някакъв „отвъден свят“, в Бог, който е Личен и който се интересува точно от него, както и от всеки отделен. Като останил настрана от лентата (наименовано) на прогресивността в подобни неща, трябва да отбележим и че това просто е невъзможно или, по-точно, възможно стана с моето сегашно, когато технологиите постепенно позволяват да се стигне до сочен едновременно към всички и към всеки поотделно интерес. Следователно, като имам **макъв** Бог, той се е родил преди около 50–60 години. Не повече. Това е исторически, обществен и научен факт, който не може да бъде оспорен, защото ние живеем в него в момента.

От своя страна и науката отговори е открила, че имаме не „отвъден свят“, просто паралелни пространства или паралелни вселени – с моето спори колко са. Може би са петна десетина – според броя на физическите константи, може и да са много повече (има хипотеза дори за 256, която не се лъжем) – според определени математически заключения, да кажем, във Финслеровата геометрия, която, както е известно на обрзовите хора, е геометрия на метрическите пространства, притежаващи вътрешна локална изотропност, т.е. пространства, чиято метрика не се свежда до квадратична форма на диференциалите на координатите. От съвременен гледен точкическият Финслеровата геометрия е геометрия на векторните пространства и многообразието. Изключително интересни са проблемите, които поставя финслеровото пространство, и то не само във физико-математически, но и във философски спектър. То използва не двоицната метрика на геометрията на Минковски (или псевдоримово пространство) и съответно на теорията на относителността, четвъртичната метрика на Бернхард-Моор. Например в едно измерение от четвърта степен, където се използва тук, присъстват едновременно и четири метрични форми. Първата е Галилеева, втората – на пространството на Минковски, третата

е **все още загадъчна**, четвъртът е формата на пространството по Бернхард Ланг-Моор (Финслеровото пространство).<sup>4</sup> За какво „отвъден свят“ говорят тези наши и чужди и истински достойни създания, вероятно излечени съвременници? Но да не се спират повече върху тях. За интересуватите се препоръчват не учните и дълбоки в своя интелектуална предпоставка произведения на Ричард Докинс.

Срещат се, истински все по-рядко, и обрзоветни мислещи хора, които обаче все още разсъждават според принципите на отминалите времена. Техните думи изглеждат смислени, защото те, както и аз, сме с обрзоветни мислещи хора, обаче **вече** не бива да бъдат поставяни мястото, което принадлежи на медиите в ролята им на интерпретатори на учните постижения и открития. Изказванията им понякога изглеждат разумни, но с идеологически, поради което следва да бъдат разглеждани единствено като лични мнения, където в крайна сметка всеки от нас – обрзоветните и разумни хора, има. С други думи, тяхното лично мнение не е по-важно от мнението на когото и да било, тъй като, когато решим, че едно мнение е по-важно от друго, неизбежно ще достигнем до същия резултат, че **правото на мнение не е основно и водещо право**, това, съгласително се, никой не може да бъде поддържан, доколкото безправото мнение свободното слово и дух се изправят от своето утилитарно и **практическо** съдържание, стават бастарди, въз основа на които всеки може да пръвикава до си искане. Но правото на мнение, както и свободното слово не са същото като правото да пръвикава до си искане, единствено правото да пръвикава до си искане се изисква. Сомнителните и нехристияните смятат, че „както до си искане“ е същото като „както се изисква“. Вярват, че християни пак се заблуждават, че свободното и истинното свързани помежду си. Не разбират, че тези двете имат някаква отношение помежду си единствено в юриспруденцията, всичко останало са чисто и просто измислици и самоблудии. Хората ги попитайте какво **конкретно** разбират под „истина“. Ще видят, че ще ви цитират евангелието си. Обаче от къде и къде тяхното евангелие трябва да бъде нещо по-важно или по-смислено от която и да било друг философски, религиозен или пак политически идеология? Защо то трябва да бъде поставено **над** всички останали подобни писания в нашия свят? Ето този въпрос те няма да могат да ти отговорят. И много да твърдят – без никакъв доказателствен, естествено – че тяхната религия не е идеология, а Истина. Прознати софистици. Или във всяка друга религия твърди същото? Ако тръгнем по този път, ще видим, че **истина няма**, само различни истини, и ли това? Но щом има **различни истини**, значи смото понятие „истина“ може да бъде приложимо единствено в юридическия му смисъл. QED! И нека не продължаваме и така, тъй като лесно ще разберем, че евангелието им е един, меко казано, странный сбор от нонимни писания, датиращи от Средновековието. Тук са компетентни съвременните историци и филолози, които, което все още се

<sup>4</sup> По-подробно: богословски Г.Ю., *Финслерова геометрия и теория относителности*, [http://www.hypercomplex.ru/finsler\\_geometry.php?lang=rus](http://www.hypercomplex.ru/finsler_geometry.php?lang=rus); вж. също *Геометрия Вселенной с разных точек зрения*, <http://youtube.ru/video/da44df2e7521d057428b5e3fc8a3d07d/>

изучаване в университетите понастоящем „богословие“, слава богу<sup>5</sup>, постепенно се обезсмисля – самообезсмисля се – пък и преподавателите го предпочитат да бъдат определени като университетски учени, което само по себе си показва, че нещата вървят в правилната посока.

Има и още нещо днес, с което се злоупотребява особено активно и то където се каже, безпородно. Това е думата „духовност“. Сега няма да се занимаваме с нейната употреба в политическите речи преди избори, макар и тя да е симптом типично изобщо за съвременния свят. А тези съвременни прагматици са измислили, буквално изсмукани от пръстите. За „духовността“ претендират и я използват като смокинов/ябълков лист<sup>6</sup> едновременно религиозните хора, поетите, писателите, китарите, музикантите, журналистите/публицистите, антрополозите, социолозите, вярващите, вселенските мислители и психотриците. Ръководят се, съществува възможност за едно по-просто определение за „духовност“ и то е, че „духовни“ са онези, които творят. Няма го приемем, без да сега да се помислим за пример какъв е религиозното творчество и работата му.

Ето какво пише един от споменатите от нас автори и разсъмисли, но все пак донейде и не извини хората. Хубаво е, че той е от едно доста по-старо поколение и за това можем да го разберем и извиним.

„Духовното творчество, което в своето ограничаване търси, без да вземем под внимание моментните изисквания на средата, творбата, която ще пребъде във времето, поставя пред себе си дълг цел. Индивидът излиза извън света, за да не мери това, което след това ще му върне. Днес това творчество явно е изпалшено от упадък... Неговата отговорност и рискът (човекът, б.м., М. К.) трябва да са поставени за сметка... Възниква опасността, че в изкуството изчезват не само дисциплините, но и съдържателно-значимото обръщение; в науката – опирайки се на смисъла на цялостното обучение в областите на познанието и изследванията; във философията – предвидяйки от човек на човек трогичните невярвания. Вместо това се започват трогичните и техническите рутини, уменията и формите, усвояването на методите и накрая, с нищо необвързано преходност.“<sup>7</sup>

За да не бъдем многословни, ще кажем единствено следното. Човекът, който сам си поставя задачи, умее да ги прави просто защото е премислил през обръщение телната система. С други думи, това, което сам си поставя задачи, въобще не е същото като сам си поставя **значими** задачи. „Значимото“ се определя само от гледна точка на системната му кохерентност. В този смисъл с настоятелното поставяне на значими задачи е безсмислено твърдение, тъй като никога отделен човек не може да има поглед върху цялата система, колкото и да е об-

<sup>5</sup> Изразът „слава богу“ навсякъде е съвсем фигуративен, разбира се. Той просто е остаряла словесна формула и така трябва да се възприема. Б. а.

<sup>6</sup> Впрочем в книгата Библия изобщо не се говори, че забраненият плод от дървото за познаване на добро и зло е ябълка, но това е отделна тема. Фактът само потвърждава обраслите с вторични измислици библейски митове. Б. а.

<sup>7</sup> Ясперс Карл. Из Духовната ситуация на времето, В: „Светът на физиката“, бр. 2, 2014, с. 174-175.

р зов н. Това е невъзможно и пор ги груг ф кт – н учното позн ние е толкова специализирано и р зклонено, че няма кой един човек да работи пълноценно в повече от една дисциплина, дори и поддисциплина. От тук не трябва по-нататък – тъжното разглеждане на смислеността на подобни изказвания, струва ни се, не е необходимо. Остава само въпросът какво се има предвид под „згич“ и под „значимост“. Ето една съвсем простицка тема за размисъл. Днес икономическото развитие на обществото се нуждае от точно определени кадри. В този смисъл системно значимите изказвания са обр зов нето, обучаването и съответните нужди на кадри. Това е. Остава лото е лукс, който не можем да си позволяваме. За да бъдем духовни, умни, интелигентни, здрави и щастливи, първо трябва да сме достатъчно богати.

Нещо против?

Икономиката не се нуждае от поети, богослови, философи, филолози и прочее. Там са необходими инженери и техници. Университетите да си правят изводите. Неличи не бих могли да съществуват без средства и без **техническа** поддръжка. Някой ще каже, че инженерните специалности са трудни за изучаване. Но не е необходимо да се учи **всичко** в тях, нали така? Тесните специалности са достатъчни, за да вършат работата. Никога няма да ги питат дали са чели Айнщайн или дали са ходили на театар, какво са свършили със собствените си ръце. Чели ли и онези изостанали люде, християните, също казват за техния Господ, че няма да ги питат как са богословствували, как са живели. Щом това може да живят в тях и техният измислен Бог, още повече в живота на смирени и скромни хора.

Нкара, ето как какво ще свършим за сега. Не мислете, че нещата са сложни, съвсем прости са. Те са сложни само според онези, които все още вярват, че вярват в Христос. Като казват обичайно, те са единствените, при които лицемерието все още е действащо. **При нас то вече е невъзможно.** Като се опитваме да обясним, лицемерно поведение и се разпознаваме с мова основна ценностно ориентирана мислене, което винаги **се стреми** да се превърне в идеологически основна обществото. А доколкото днес, в демократията в началото на XXI в., **всяко** понятие/дум/идея/мисъл и т.н. по същество е ценност (тъй като е дума/идея/мисъл и т.н. на свободния мислов обр зов н човек), следва, че съществуват прктически **само една** ценност и това е собствено системна, която позволява този начин на възприемане на действителността. Това е големият цитат, който е писан от човек, също така интелигентен и високообразован, но за съжаление с объркан глас в пореди християнството, трябва да бъде разбран правилно. Той се е опитал да иронизира, постъпвайки думите в уста на измисления дявол, но всъщност казва нещо много вярно. Единственото, което трябва да се има предвид, е, че изразът „да ги водите за нос“ е редно да се чете „да ги обр зов те добре“ или пък **„да превърнете всеки човек в медия сам по себе си“**.

И така, „думата“, с която трябва да ги водите за нос, е *демократия*... И през ум няма да им мине, че всъщност „демократия“ е името на една конкретна полити-

ческ систем , или дори по-точно – избир телн систем , и че тя им съвсем г лечн и сл б връзк с онов , което се опитв те г им пробут те. Р збир се, също т к никог не бив г им позволяв те г си з г г т въпрос н Аристотел, именно г ли „демократично поведение” озн ч в поведение, което се х ресв в демократичните общества , или пък поведение, което ще з п зи демократият . З щото, ко се з мислят з тов , почти неизбежно ще се досетят, че гвете нещ не непременно озн ч в т едно и също.

Трябв г използв те гум т просто к то з клин ние, или с мо з р ги н чин , по който им въздейств . Тов е гум , пред която те бл гоговеят. Освен тов тя, р збир се, е свърз н с политическия иде л, че всички хор з служ в т и им т пр во н едн кво отношение. След тов пр вите в съзн нието им неусетен преход от този политически иде л към ф ктическ т убеденост, че всички хор н истин с р вни... Претенцията з р венство, извън строго политически т сфер , се предявяв с мо от онези, които по няк къв н чин се чувств т посредствени”<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Луис К. С., Душевадецът вдига гост. В: „Писмата на Душевадеца”, С., 2010, изд. „Нов човек”, с. 101-102.

# МЕДИЕН ОБЗОР: 2016, ЯНУАРИ-МАРТ

Преследвеният на религиозен основ, постъпката духовно преживяване, ролята на вярата в президентските състезания в САЩ и редицата „Великденски политик“ на Христос – това са темите, които включват във настоящия медиен обзор на *Християнство и култура*.

**Мартин Осиковски**

## Високата цена на вярата

Добре е да помним, че живеем във време, в което някои семейства все още трябва да избират между вярата и животът.<sup>1</sup> Поредица от алергии към религиозните въпроси междунродният отговор на това за сегашно време е изключително неефективен. Либералите често не желаят да се борят за правата на християни, които са преследвани за вярата си; консервативните пък обичат да се застъпят с мюзюлманите, като пренебрегват други религиозни малцинства, които страдат в не по-малка степен. Като резултат от това, реакцията на Запада срещу преследванията на религиозен основ е немощна.

Някои християнски лидери в САЩ изискват от Обм да обяви, че християните в Близкия изток са жертви на „геноцид“. Дори това да не е точна дума, със сигурност може да се твърди, че в ход е религиозна версия на етническо прочистване. В 1910 г. християните съставляват 14% от населението в Близкия изток; днес този дял възлиза на 4% – резултат от емиграция, ниска раждаемост и религиозно потисничество, което заплашва жизнеността на християнството по неговите рождени земи. САЩ носят определен отговорност за това: на влизането в Ирак през 2003 г. водещо ролно влошаване на ситуацията – според доклад на ЦСДТК комисията по междунродни религиозни свободи броят на иракските християни е намалял наполовина след 2003 г.

Най-жестоко преследваните близоизточни религиозни групи все пак вероятно са язидите. След нахлуването на „Ислямски държави“ в язидските региони повече от 5000 мъже са убити, отвлечени са над 3000 жени и момичета. Но проблемът не се изчерпва с това. В Иран преследвани са бахаитите; в държавата като Египет се усещат несигурност по отношение на коптските християни; като цяло най-преследваните религиозни групи в Близкия изток остават мюзюлманите в резултат на фактически гръбнак войни между редици сунитски и шиитски фракции.

Често мюзюлманите са и злодеите, и героите. Когато Иран е пример обвиняват

<sup>1</sup> „For many, faith comes at a high price“, <http://www.nytimes.com> (19.12.2015).



християнски п стор в богоостъпничество, един смел мюсюлм нски гвок т – Мох мед Али Д кх – поем з щит т му успешно. С мият Д кх по-късно получ в деветгодишн присъд по общи политически обвинения. Мнозин смят т, че хор к то него г в т пример з лидерство в борб т срещу преследв нето н хор с р зличн вяр .

Що се отн ся до беж нския ст тут, той се пол г н ъ-първо н онези, които с н ъ-з стр шени; те не вин ги с християни. Повечето от църковните вод чи в днешн Сирия н пример смят т, че „християните ням з що г получ в т специ лно отношение. Предост вянето н беж нския ст тут следв г се извършв въз основ н уязвимостт и нужд т ; всеки друг подход би противореч л не с мо н междун родното пр во, но и н Христовото учение”, отбелязв т от „Гриж з Близкия изток” – орг низ ция, която предост вя подкреп н блискоизточни християни. Ето з що трябв г призн ем, че християните с изпр вени пред з пл х от етническо прочиств не редом с язидите и много други религиозни групи. Борб т с т зи з пл х трябв г е първостепенн з г ч в дневния ред н глоб лн т з щит н човешките пр в . И док то честв ме предстоящите пр зници, би било добре г си спомним, че им хор , з които вяр т не е с мо нещо к зионно, въпрос н оцеляв не.

\*\*\*

## Ирог в днешни дни

„Ислямск гърж в ” изпр вя християнството пред унищожение т м, където то се р жд преди две хилядолетия, з явяв в рождественското си обръщение з 2015 г. Кентърбърийският рхиепископ Джъстин Уелби.<sup>2</sup> „Ислямистите р зп лв т пътек н стр х, жестокост, омр з и потисничество. Те с уверени, че тов с последните дни, и к то използв т сил и неописуеми жестокости, изглежд приветств т всяк съпротив , з щото с сигурни, че р зп лв нето н войн т потвържд в тяхното вижд не, че тов н истин е кр ят н времен т .”

„Те мр зят р зличието, нез висимо г ли ст в въпрос з мюсюлм ни, които мислят р злично, з язиди или з християни. З всички, които с били обезчовечени или бив т обезчовеч в ни от тир ничностт и жестокостт н Ирог или „Ислямск гърж в ” – Ирог н н шето време – Божият съд угв к то добр новин , з щото обещ в спр ведливост.”

Архиепископ Уелби им и подкреп т н гл вния р вин н гърж вите от Бри т нск т общност Ефр им Мирвис, според когото р зличните вероизповед ния днес трябв г се обедният в името н съхр няв нето н религиозните свободи. „Известно е, че преследв ния н християни днес се извършв т в н г 100 гърж ви – повече, отколкото з всяк друг религия. Веровите общности с отговорни з тов з едно г се противопост вят н дискримин цият и посег телств т срещу свобод т н религиозното изр зяв не, където и г се

<sup>2</sup> „Christians face elimination by Isis in Middle East, says archbishop”, <http://www.guardian.co.uk> (25.12.2015).

случв т те. Нец от тип н з бр н т з публични честв ния н Рождество в Бруней с пок з телни з нетолер нтност, която ние, к то евреи, просто не можем г понесем.”

\*\*\*

## Как га превърнем поста в изцяло духовно преживяване?

Преди няколко години едн моя приятелк реши г се отк же от мебелите по време н пост , пише к толичк т Мелинг Селмис в *Т-им*.<sup>3</sup> По тов време тя сменя жилището си и реш в , че ще се премести, без г прен ся мебелите, док то тр е постът. В мерик нския случ ù по време н постния период човек се отк зв от някои нещ , към които е силно пристр стөн. Проблемът е, че тов не е свърз но с няк кво голямо духовно изр ств не. Ако прек р те 40 дни, док то си мислите колко много ви се яде торт , и вече не можете г гоч к те неделят , в която н ù-сетне ще се н ядете с торт , то тог в едв ли ст в въпрос з няк кв ф нт стичн побед н г подчинението н петит към сл гките нещ .

Според Селмис съществув т гв н чин пристъпв нето към пост г г де съществени духовни плодове. Първ т възможност е постът г се използв з постиг не н дълготр ùни промени. „Вместо г се отк жете от циг рите з 40 дни, н м лете пушенето до степен, която можете г поддърж те; вместо г се отк зв те от кредитните к рти изобщо, изпл тете сметките си по едн от тях и прекр тете договор ; вместо г прекр тите достъп си до р зличните соци лни мрежи, изберете едн и изтрийте профил си з вин ги.”

Тов е скучният н чин; грузият е „р дик лното отк зв не” от всяк кви нещ , които човек обич ùно смят з свършено нез меними: мебели, р зговор, шофи р не. Същественото в този случ ù е, че той включв дълбок , много съществе н промян в ежедневието з период от 40 дни. Т к в кр я н пост човек вече р звив нови н вици, ново гледище към свет , нови н чини з з доволяв не н потребностите. Дори з връщ нето към обич ùния ритъм след Възкресение вече ням г е същото – постът ще е променил човек , който се е опит л г живее по нов н чин. Н ù-в жното е, че по този н чин можем г се н учим от колко много нещ , с които сме свикн ли, всъщност не се нужд ем. Ние непрекъсн то възприем ме н ù-р злични р зточителни луксове з г геност – т кив , които не с били изобретени преди 50 години и без които живеят много хор от н ù-р злични ч сти н свет . Общо взето, тов води до з губ н чувството з бл - год рност. Ако смят те, че достъпът до теч щ топл вод вкъщи е няк кво неотменимо основно човешко пр во, със сигурност ще се ядос те, ког то вод - т спре. Н против, ко се отк жете доброволно от нещ , които з доволяв т основни потребности, ще спечелите изключителн перспектив . Ще р звиете усещ не з искрен бл год рност, з солид рност с онези, които не р зпол г т с нещ т , които им те вие. Ког то доброволното лиш в не н влезе в живот н човек , той не с мо ще е по-добре подготвен г се спр ви с него, ко няког

<sup>3</sup> „How to make Lent radically spiritual”, <http://time.com> (10.02.2016).

му се не ложи; той ще се не учи много по-добре и пръзбир трудностите не онези, които понсят мкив лишения порди външн принуд .

\*\*\*

## Ролята на религията в президентските избори в САЩ

По стигуртите не всяк друг зпигн стрн ролят на религият при изборите з президент в САЩ изглежд огромн .<sup>4</sup> Според едно скорошно изследв не не изследов телския център „Пю“ теизмът е непреодолимо препятствие по пътя към Белия дом: цели 51 % от мерик нците по-скоро не бих подкрепили к ндиг т, който не вярв в Бог, с мо 6 % по-скоро бих го подкрепили; не к 51 % (64 % републик ци и 41 % демокр ти) не мир т з в жно президентът и споделя собствените им религиозни възгледи.

И все не к политическ т роля на религият в САЩ не е нито неизменн , нито лесно предск зуем . През 2007 г. не пример 63 % от мерик нците изр зяв т б зисно недоверие към к ндиг ти теисти, док то сег процентът е по-нисък (51 %). Делът не избир телите, които смят т, че религият ням отношение към предизборното състез ние, се е пок чил – от 32 не 41 %. 68 % от интервюур ните смят т, че религият к то цяло губи влияние върху политическия живот. Всичко тов следв и се р злед не фон не увелич в щия се процент не религиозните „ник кви“ (от 16 не 23 % з период 2007–2014 г.), които съст вляв т не и-зн чим т религиозн груп сред избир телите не демокр тите (28 %) – з р злик от републик нците, при които не и-зн чим е делът не ев негелистите (38 %).

Но тов не озн ч в , че един ев негелист в том тично би привлякъл повече републик нски избир тели – църковно периферният Тръмп не пример успяв и удържи серия от победи не и ев негелист Круз. Нито пък може и се к же, че демокр тите с няк кви „р цион лни теисти“, които търсят подобни к честв сред своите к ндиг ти – мнозин възприем т положително призн нието не Клинтън, че методизмът е изигр л съществен роля в живот и; дори светският евреин Бърни С ндърс изглежд вярв щ в очите не демокр тите: повече от 40 % от интервюур ните смят т, че той е „изключително“ или „донякъде“ вярв щ к ндиг т.

\*\*\*

## Радикалната великденска политика на Христос

„Христос възкръсн от мъртвите“ – тези невероятни думи с ст не ли толкова б не лни, че вероятно вече сме з бр вили колко с чудесни и необикновени.<sup>5</sup> Първите ре кции не учениците Му с з бележителни – човек може и почувств въл-

<sup>4</sup> „The role of religion in America's presidential race“, <http://www.economist.com> (25.02.2016).

<sup>5</sup> „Jesus' radical Easter politics“, <http://time.com> (26.03.2016).

нението им в страниците на Новия завет. След срещата с възкръсналия Христос Петър отива в центъра на град Иерусалим и изнася първият голям християнски проповед. Той казва на събралите се хора, че Иисус е възкръснал от мъртвите и е Господ на цялата земя. Основното тук – че „Иисус е Господ” – днес изглежда нормално, но то е предизвикателно изключително скандално в древен Рим. Като открито казвам признаването чрез „господар” и провъзгласяването на ново царство с нов владетел, в очите на езичниците Иисус и последователите му извършват нещо като противоборство с вестния говор.

Римляните разбират посланието на Петър точно така и затова постолят е разпънат по-късно по времето на Нерон. Той умира, като защитник на вярата, която има широки обществени и политически последици. Религиозното съобщение на Великден е предизвестено за това в своя политическа власт и за всяка политическа власт, включително и за днешната. Това съобщение е, че тези власти ще бъдат сменени от едно Царство, което има „институционален уклон” към тези, които са потиснати, и предпочитание към бедните. Ето какви са някои от конкретните политики на това Царство: предостъпване на законни страници; даване на свобода на пленници; обич към враговете; молитва за тези, които ни преследват; прощение за онези, които съгрешават против нас.

Мнозина ще кажат, че днес това не е практичесък подход към нещата. Но по времето на Иисус това също не е бил практичесък. Това е голямото великденско предизвикателство: да си представим Царството на Христос в рамките на днешната политика и да му помогнем да се случи. За да помогнем на тази великденска революция, християните трябва да започнат с Иисус: измъчвания, разпънатия, убития и възкръсналия, който смущава всички земни царства и всички политически прогрями. Великден е за това – да провъзгласи общност, която ще не дъживее всички царства, в която бедните са благословени, враговете са обичани, страниците са приветствани, в която смъртта вече няма. Когато Мария Магдалена види празния гроб, тя отива, за да съобщи новината на другите. Християните днес трябва да сторят като нея: трябва да побързаме и да споделим невероятно хубавата новина, че Бог е въздигнал Иисус Христос от мъртвите, че животът ни и обществото ни могат да получат нов хоризонт по силата на Неговата велика любов.