



communitas
foundation

ХРИСТИЯНСТВО КУЛТУРА

Издава фондация „Комунитас“

Редакция

София 1000, ул. „Неофит Рилски“ 61

Тел.: 981 0555

e-mail: hkultura@communitas-bg.org

Главен редактор

д-р Момчил Методиев

редакционен екип:

Димитър Спасов

Венета Домусчиева

Тони Николов

оформление:

Чавдар Гюзелев

Николай Киров

разпространение:

Стефан Банков

печат:

Полиграфически комбинат – София

През 2017 г. списание „Християнство и култура“ излиза в 10 броя и се подготвя от два редакционни екипа.

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

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

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

© „Християнство и култура“, 2017

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

Всички права са запазени!

Цена 5 лева.

Интернет издание с пълен архив на списанието:

www.hkultura.com

ISSN 1311 – 9761

Броят е илюстриран с творби на Мануил Панселинос.

ХРИСТИЯНСТВО

съдържание

година XVI/2017/брой 1 (118)

КУЛТУРА

Разговор 5

Да си епископ по време на война – Жозеф Тобжи, Маронитски архиепископ на Алепо, пред *Християнство и култура*

Другият в християнството 9

„Всеки пред всички и за всичко е виновен”.

Размисли за бежанската криза през погледа на руската религиозна мисъл

Клемена Антонова

Предизвикателството към европейските ценности от неконтролираното мигриране към ЕС

Светослав Риболов

Християнство и ислям 29

Ислямът

архиеп. Анастасий
(Янулатос)

Размисли 44

Дневник, 1996 г.

Жюлиен Грийн

Християнство и истина 58

Христос за нас в „курбан” се гаде

о. Петко Вълков

500 години Реформация 63

Мартин Лутер и преводът на немската Библия

Вениамин Пеев

Пътища 74

Размисли преди смъртта

Данаил Давидов

Християнство и литература 87

Мълчания и молитви из гебрите на Дебра

Мария Огойска

Толкин и Тома от Аквино. За красотата във
„Властелинът на пръстените”

Михаел Валцайн

Галерия 113

Мануил Панселинос – най-изтъкнатият зограф на
Македонската живописна школа

Златина Карчева

Абонамент за списание *Християнство и култура*

ХРИСТИЯНСТВО КУЛТУРА

През 2017 г. списание
Християнство и култура
ще излезе в 10 броя.

Цени за абонамент в България:

За 12 месеца – 25 лева

За 6 месеца – 15 лева

Абонаментът може да се направи:

онлайн на адрес

www.roncalli-books.org

Книжарница за християнска литература „Ангело Ронкали”

тел. (02) 483-97-55

roncalli@abv.bg

„Български пощи” ЕАД – кат. № 1866

<http://www.bgpost.bg/>

„Разпространение на печата” АД

<http://razprostranenie.com/>

„Доби Прес” ЕООД

<http://www.dobipress.bg/>



Монсеньор Жозеф Тобжи е роден на 28 март 1971 г. в Алепо, Сирия, и днес ръководи Маронитската католическа архиепископия на Алепо, в която приема църковен сан на 16 март 1996 г. Завършил е Папския Урбански университет през 1997 г. На 14 март 2015 г. е избран за Архиепископ на Алепо от Събора на епископите на Маронитската църква, а изборът му е утвърден от папа Франциск на 31 октомври 2015 г. Ръкоположен е на 7 декември 2015 г. от Маронитския патриарх на Антиохия кардинал Бехара Бутрос ал Рахи.

Архиепископ Тобжи отговори на въпросите на списание *Християнство и култура* по интернет, а разговорът беше осъществен със съдействието на Богдан Паташев.

ДА СИ ЕПИСКОП ПО ВРЕМЕ НА ВОЙНА

Монсеньор Жозеф Тобжи, архиепарх на Маронитската католическа архиепископия на Алепо, отговаря на въпросите на *Християнство и култура*

Роден сте в Алепо, където днес сте пряк свидетел на толкова много страдания. Какво е да си епископ по време на война?

Да бъдеш епископ по време на война, означава да носиш огромен кръст! Защото, от една страна, един епископ (пастир) трябва да осигури духовна храна на паството си, най-вече в този период на война, когато много хора са на път да изгубят вярата си в Бога, мислейки, че Той ги е изоставил... После епископът трябва да осигури и материална храна (всички материални потребности), защото повече от 90% от хората са под линията на бедността! И то не в период на мир, когато има отделни случаи или милосърдна дейност, а тъкмо сега, когато е обратното – това е основното и неизбежно дело. Освен това един епископ при нас, в Близкия изток, е и важен социален деятел. Ето защо, волю-неволю, хората идват при епископа, за да искат всичко (и може би по-малко заради духовните си потребности). Оставям на вашето въображение да си представите колко неща днес се искат от епископа. От друга страна, да бъда епископ в този период за мен означава една огромна Благодат, отредена ми от Господа, която е благодатта да съм съпричастен на страданията на хората, обвързвайки ги със Страданията на Христа, което в края на краищата ги прави спасителни за хората, за епархията, за Вселенската църква и за целия свят. Това в същото

Време означава да даваш надежда на хората, които не просто страдат, а се освещават в страданието си, освещавайки и останалите. Да бъдеш епископ по време на война, означава да живееш с най-същностното, да живееш във всекидневен обръщане и покаяние, да живееш в молитва и застъпничество за моята епархия и за всички, да живееш в сърцето на Исус, Които утешава... поради което благодаря на Господа, че ми позволи да изживея всички тези надежди и да понеса този кръст.



Каква е хуманитарната ситуация днес и как оцелява католическата маронитска общност. Какво беше състоянието на епархията преди войната и какво е днес?

Епархията преживя толкова мъки, но най-лошото са кървящите рани на имиграцията. Процентът на останалите тук хора е около 35%, а по-голямата част от имигрантите са млади (мъже). Това означава голяма заплаха за изличаване във времето, ако няма намеса на Божията благодат. Второто голямо зло е бедността. Хората не работят вече от шест години, представете си унижението на нашите хора, които преди сами осигуряваха препитанието си! Да не говорим за основни обществени услуги: не сме виждали електричество от ГОДИНИ! Водата е крайно оскъдна (днес, 1 февруари 2017 г., е 20-ият ден без капка вода!), липсват дизел, газ, бензин... какво унижение! Преди войната изобщо нямаше такова нещо. Недостъпни и крайно оскъдни са лекарствата, лекарите масово бягат, болниците работят в минимален режим... Отвлечането на хора за паричен откуп, обирите... Благодарение на Бога в последно време малко намаля страхът от бомбите, снарядите, ракетите на терористите („умерената опозиция“), които сееха всекидневно смърт, които носеха разрушения – да останеш без дом, без училище и т.н.

На територията на днешна Сирия християнски изповедания от векове съжителстват с преобладаващо мюсюлманско население. По вашите лични впечатления има ли период на съжителство, който бихте определили като ползотворен и за християните?

Християнско-мюсюлманското съществуване е хилядолетно в Сирия, живеехме добре заедно (с изключение на някой откъслечен факт тук или там в историята или в регионите). Общо взето, може да се каже, че сирийците са мирни хора. Тази война не е религиозна война, религията се инструментализира от силните по света, за да направят война за своите интереси тук! Невежеството на хората и насърченията на мюфтиите, купени с пари, доведоха готам, че фанатичният ислямистки, ухабитски идеал разпространи епидемията и зарази мозъците. Ала жертви на бомбите не са само християните, но и голяма част от мюсюлманите (ракетите не правят разлика между християни и мюсюлмани). Днешната тревога е как да излекуваме душите и да извършим помирението!

Какви са заблудите на Запад или клишетата, които се разпространяват от медиите за гражданската война в Сирия? Какъв следва да бъде верният подход към оценката на ситуацията?

Виждаме много ясно, че медиите бяха използвани като ОРЪЖИЕ против благомото на сирийския народ, сиреч са съучастници в тази война. Още в началото Западът наложи ембарго над правителствените сирийски медии и на други медии, от които се разнасяше „глас“, неудобен за западните проекти. Западът, който се обявява за демокрация и свобода на словото, ги отрече у нас (макар отначало да се говореше, че Западът иска да посее „демокрация“ в Сирия!!!). Всичко това разкрива зловредната роля на големите западни масмедии, които така повлияха върху световното обществено мнение. Да вземем за пример войната в Ирак, започната с измислената презумпция за химически отровни вещества (химическо оръжие!), а после, толкова години след войната, ни беше казано: „Сбъркахме“!

Каква е историята на вашата епархия? Разкажете малко повече за традицията и богословието на Маронитската църква? Какъв е етническият състав на верните от епархията?

Маронитската църква е една от източните католически църкви, тя е Патриаршеска църква *sui juris*¹, от сиро-антиохийска традиция. Св. Марон е живял на границата на IV–V в. (410 г.+) на северозапад от Алепо, неговият гроб е на 45 километра от Алепо. Бил е отшелник, живял на открито, в резултат на молитвите му са били извършени множество чудеса и обръщания, имал е ученици, които след неговата смърт са изградили манастир в околностите на Апамея. Години след смъртта му е свикан Халкидонският събор (451 г.), където само монасите „маронити“ (заедно с хората, живеещи наоколо) са приели декретите на Събора, поради което са били преследвани от останалите и така се е създала Маронитската църква. За първи патриарх е бил избран св. Йоан-Марон (Yuhanna-Marun, 707+), като при него църквата и маронитската общност се преселват в планините на Ливан по причина на различни гонения. Епископите са живели заедно с патриарха, който ги е изпращал всеки път на различни места, там, където е имало маронити. Маронитската архиепископия на Алепо е една от първите епархии с фиксирано седалище (епископ на място) от 1725 г., но както отбелязах, е съществувала много по-рано.

Има ли разлика в отношението на т.нар. „Ислямска държава“ към различните християнски изповедания, или всички са подлагани на гонения?

За „Ислямска държава“ „другият“ е „враг“, който трябва да бъде елиминиран, независимо от неговата религия или изповедание!

Папа Йоан Павел II говори за „икуменизъм по кръв“, когато става дума за преследванията по време на комунизма. Може ли днес да се говори за „икуменизъм по кръв“ между различните християнски изповедания в Сирия?

¹ Автономна църква в католическата традиция. Б.р.

Разбира се, че това е случай на „икуменизъм по кръв“, защото, когато се пролива кръв, не може вече да се каже дали тя е католическа, православна или протестантска. Още повече че кръвта на християните и тази на мюсюлманите се пролива едновременно.



Ракета, паднала в градината на манастира на монахините-кармитки в Алепо.

Папа Франциск апелира за гостоприемство към бежанците в Европа, но призивът му среща съпротива в различни среди, особено в Източна Европа. Какъв е вашият съвет?

Наш дълг е като християни, но и като човешки същества, да приемем този, който е изгубил всичко и рискува да изгуби собствения си живот. Ала приемането трябва да се извършва според „критерии“, Европа трябва да съхрани спецификата си, за да може да помогне на нуждаещите се. Европейската култура е във фундамента си християнска култура. И дори това да не се говори, то е факт. Светът се нуждае от „тази“ Европа. От друга страна, ако европейците искат да бъдат християни и хуманни, трябва да изберат мира, а не да окуражават войната! (Продажбата на оръжие, арогантното вмешателство в суверенитета на държавите, „налагането“ на свободата и демокрацията – какво противоречие!) Те трябва да направят така, че хо-

рата да останат по къщите си и всички ще спечелят: европейците и не-имигрантите.

Възможно ли е трайно решение на конфликта, както и завръщане на християните по родните им места, или говорим за завършено „етническо прочистване“?

Мирът е винаги възможен, ако има хора с добра воля. Обаче големите в този свят, изглежда, не го желаят. Сега се вижда, че са решили да сменят посоката, да се надяваме – към мир, изграден върху справедливостта и човешките права, а не върху техните интереси, иначе всичко ще започне наново, макар и по-късно! А знаем добре, че истинският мир идва от Бога, поради което сме изпълнени с Надежда, „мир ви оставям, Моя мир ви давам“².

² Иоан. 14:27.

Клемена Антонова е историк на изкуството. Защитила е докторат в Оксфорд върху времето, пространството и присъствието в иконата, изгаден като книга: *Space, Time and Presence in the Icon: Seeing the World with the Eyes of God*. Farnham: Ashgate, 2010. 206 p. (Ashgate Studies in Theology, Imagination and the Arts). Работила е върху изследване, посветено на руската религиозна философия в рамките на проекта на Чарлз Теълър *Religion and Secularism* в Института за науките за човека във Виена. Понастоящем е научен изследовател в Института за православни християнски изследвания (Institute for Orthodox Christian Studies), Кеймбридж. Англоезична версия на предложения тук текст е публикувана в сп. *Sobornost*, vol. 38/1, 2016, pp. 20-34.



Клемена Антонова

„ВСЕКИ ПРЕД ВСИЧКИ И ЗА ВСИЧКО Е ВИНОВЕН“

Размисли за бежанската криза през погледа на руската религиозна мисъл

В романа на Достоевски *Братя Карамазови* един от героите, старецът Зосима, произнася знаменитата фраза: „Всеки пред всички и за всичко е виновен“. Какво означават тези думи? Спомням си колко размисли предизвикаха те у мен, когато за пръв път прочетох романа в гимназията. Стори ми се много несправедливо всеки да изпитва отговорност, още по-малко вина, за дела, с които няма нищо общо. И наистина модерната ни вяра в личната отговорност прави едно такова твърдение трудно за разбиране, то ни се струва несправедливо и/или твърде абстрактно и затова го голяма степен неприложимо на практика.

В тази статия бих искала да защита, на първо място, мнението, че концепцията на Достоевски за отговорността следва да бъде разбрана в контекста на идеите, развити от едно определено направление в руската религиозна мисъл, а именно т.нар. движение за *всеединство*¹. Достоевски познава добре идеите

¹ За кратък преглед на идеята за „Всеединство“ виж моята статия: ‘Neo-Palamism in the Russian Philosophy of Full Unity: The Icon as Energetic Symbol’, *Sobornost*, vol.34:1, 2012, и по-конкретно частта: ‘The Ideal of Full Unity in Russian Religious Philosophy’, както и предстоящата ‘Vseedinstvo: A Russian Project of Religious Modernity and Its Contemporary Relevance’ in Christopher Stroop and Ana Siljak, (eds.), ‘Russia, Religion, and Secularism: Exploring Varieties of Russian Modernity’, Northern Illinois University Press).

за *всеединството* чрез близостта си с един от неговите най-видни представители – Владимир Соловьев, чиито лекции редовно посещава.² На второ място, вярвам, че тази религиозно-философска концепция за отговорността е съотнесима с дебатите и моралните предизвикателства, пред които се изправяме в настоящата бежанска криза. Трябва ли народите в Европа да помагат на хората, които бягат от военния конфликт в Сирия и от груги места по света? Ако отговорът е утвърдителен, то до каква степен и под каква форма те могат да предложат помощта си? Дали помощта е въпрос на юридическо и морално задължение, или е само въпрос на личен избор? Това са някои от въпросите, които през последната година внезапно придобиха острота и започнаха да се обсъждат от философи, политически анализатори и богослови, както и от обикновените хора, вярващи и невярващи. В тези дебати активно участие взимат католици и протестанти, което доведе до формирането на единна обществена реакция от християните в Западна Европа.³ Много по-малък е приносът към този публичен дебат от православна перспектива в Източна Европа. На практика същински дебат, погоден на този, който се води на Запад, като цяло не съществува в повечето бивши комунистически държави в източната част на континента. Българският политолог Иван Кръстев дори предупреди за опасността от „връщане към разделението между Запад и Изток“ в Европа заради бежанската трагедия. В интервю за *Дојче Веле* той изказа мнението, че „обичайно разединените общества в Централна и Източна Европа са почти напълно еднородни в подкрепата си за отхвърлянето на бежанците“⁴. Православните църкви в тези страни също не полагат особени усилия да разсеят това убеждение. Точно този контекст е причината, която ме кара да привлека вниманието към руската философска традиция на всеединството, която вижда себе си като пряк продължител на традициите на православното богословие. Наистина, руските философи не развиват цялостна и систематична концепция за всеединството. И все пак, с оглед на интелектуалните и морални дилеми, пред които се изправяме в днешната бежанска криза, има смисъл да се върнем към тяхната доктрина за единство на човечеството, развита въз основа на философията за *всеединството* и стъпила върху православната богословска традиция.

На трето място, струва ми се, че вярата в единството на човечеството, която срещаме в руската религиозна философия, е дори още по-необходима днес в глобализирания свят, отколкото във времето на Достоевски и Соловьев. Както отбелязва Чарлз Тейлър, през последните няколко десетилетия сме свидетели на появата на „световно движение на симпатия и практическа солидарност ... без аналог в историята“⁵. Бежанската криза доведе този феномен до неговите възможни граници, доколкото тя предполага оказването на помощ на хора, които могат да бъдат описани като напълно „чужди“. Настоящата ситуация предполага

² Повече за Достоевски и Соловьев виж в прекрасната книга на Marina Kostalevsky. *Dostoevsky and Soloviev: The Art of Integral Vision*, (New Haven and London: Yale University Press, 1997).

³ Сред много публикации виж задълбочената *Refugees Welcome: Eine Herausforderung für Christen* (Refugees Welcome: A Challenge for Christians), (Würzburg: Echter, 2016) от католическия пастор Michael Gmelch.

⁴ Иван Кръстев, интервю от 8 март 2016 г., 'The Refugee Crisis: 'Not the Same Values in the East and West'.

⁵ Charles Taylor, *A Secular Age*, (Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press, 2007), pp. 370-371.

определени морални отговори, които според мен не могат да бъдат убедителни, без да се възползваме от концепцията за универсалната солидарност, която, дори и да е концептуализирана в рамките на светската философия, в крайна сметка има своите неоспорими религиозни и уникални християнски корени. Тези морални норми и отговори намират израз в термина *Willkommenskultur*, който се утвърди през последните няколко месеца в Германия и Австрия: „културата на гостоприемството“, наложена в определени части от Европа. Сетне бих искала да обърна внимание, че бихме се изправили пред същностен и нерешим концептуален проблем, ако не признаем религиозните основания на тази *Willkommenskultur*. Без признаването на тези основания не може убедително да бъде развит аргументът, че цели страни и нации са морално задължени да приемат милиони „чужденци“. Тъй като убеждението на стареца Зосима, че „всеки пред всички и за всичко е виновен“, остава до голяма степен неразбираемо, ако то не бъде изведено от христоцентричния светозглед.

„Единосъщцето“ на човечеството и моралните последици от него

Тъй като другаде направих кратък преглед на руската философска традиция за „всеединството“, тук ще се огранича само до обобщението на някои нейни основни моменти.⁶ А след това ще се спра на едно конкретно проявление на тази интелектуална традиция, а именно на възгледите на Павел Флоренски (1882–1937) за приложението на тринитарния възглед за „единосъщцето“ към идеята за единството на всички човешките същества.

Философията за „пълното единство“ или *всеединството* се корени във философията на руските славянофили от средата на XIX век Алексей Хомяков и Иван Киреевски. Тя е утвърдена като философска традиция от Владимир Соловьев в края на XIX век, а сетне е доразвита от някои от водещите руски мислители от началото на XX век, като Павел Флоренски, Сергей Булгаков и братята Сергей и Евгений Трубецкой. Достоевски, който е силно повлиян от възгледите на Соловьев и на свой ред му оказва влияние, също е тясно свързан с основните насоки на това движение.

Във възгледите на руските мислители концепцията за *всеединството* покрива широк кръг от феномени: тя е приложима към проблеми като съзнанието на човека, света като цяло, отношението между субект и обект в процеса на познанието, както и към отношението между иманентно и трансцендентно, между човек и Бог. Всички тези аспекти, необходимо е да се уточни, са взаимосвързани, доколкото отразяват подчертаната взаимна обвързаност на Битието. Тук ще се спра само на един от аспектите на „всеединството“, а именно – единството на човечеството.

⁶ Виж моята статия 'Neo-Palamism in the Russian Philosophy of Full Unity: The Icon as Energetic Symbol', *Sobornost*, vol.34:1, 2012, по-конкретно частта 'The Ideal of Full Unity in Russian Religious Philosophy.'

Темата за всеединството като единство на човечеството трайно присъства при руските мислители. Най-обещаващият подход според мен е този, който разглежда въпроса за единството на човечеството въз основа на богословския догмат за единосъщиято. Павел Флоренски е философът, който задълбочава разбирането на този богословски догмат като водещ принцип в отношението между човешките същества. Както посочва Николай Лоски, един от известните руски емигрантски философи, заслугата на Флоренски се състои в това, че „съзнателно въвежда принципа на единосъщиято в метафизиката по аналогия с неговия богословски смисъл” и го „превърща в основа на своята доктрина за християнската любов като връзка между човешките същества, което води до тяхното реално преображение”⁷. Робърт Слезински, който пръв се опитва да привлече вниманието на западния читател към Флоренски, обръща специално внимание на това как руският философ прилага богословския догмат за единосъщиято в своята „метафизика на любовта”⁸. Тук бих искала да се спра на моралните последици от идеята, че човешките същества са единосъщни с Троицния Бог.

„Единосъщен” е общоприетият термин, с който се превежда гревногръцката дума *homoousios*. Идеята за съществуването на онтологична връзка между всички същества в света е предхристиянска и може да бъде проследена назад до Платон, Аристотел и езичниците неоплатонисти. Тя е заимствана и радикално преработена от християнските мислители, които чрез нея обясняват отношенията между Трите лица на Троицата. Догматът за единосъщиято е утвърден от Първия вселенски събор в Никея през 325 г. В Символа на вярата, приет от този събор, се казва: „Вярвам [...] в един Господ Иисус Христос, Сина Божий, Единородния, Който е роден от Отца преди всички векове: Светлина от Светлина, Бог истинен от Бог истинен, роден, несътворен, единосъщен с Отца, чрез Когото всичко е станало”. С други думи, Троицният Бог се състои от Три Лица, които споделят една същност и следователно Бог е наистина Отец, наистина Син и наистина Св. Дух.

От своя страна Флоренски се спира на последиците от този догмат, който дефинира отношенията между Трите Лица на Бога, за отношенията между едно и друго човешко същество. Тези последици са съществували винаги, разбира се, но Флоренски ги откроява и превръща в централни за своята философия. Важното е не просто, че човешките същества споделят онтологична връзка помежду си или имат обща човечност – идея, всеобщо приета от голяма част от езическата и модерната философия – а това, че посредством единосъщиято на Христос с Отца и единосъщиято Му с нас – концепция, установена от т.нар. Формула за единството, утвърдена от каноните на Съборите в Ефес (431) и повторена от Събора в Халкидон (451) – нашето единосъщие като човешки същества се преобразява по аналогия с Божието единосъщие. Възприемането от Христос на човешка природа е причина за нашето единосъщие с обожената човешка природа на Христос, следователно и нашето единосъщие като човешки същества

⁷ Nikolai Lossky, *History of Russian Philosophy*, (London: George Allen and Unwin, 1952).

⁸ Robert Slesinski, *Pavel Florensky: A Metaphysics of Love*, (Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1984).

е нещо много по-голямо от утвърждаването на обща човешка природа. Това е уникално християнска позиция, която, смятам, е много по-загължаваща от светските концепции за общата човешка природа. Нашата съпричастност с Христовата човешкост е източник на нашата отговорност пред всеки и всички. С други думи, това, че аз и другият, „чужденецът“, сме единосъщни с Христос, означава, че в „чужденеца“ аз буквално срещам самия Христос. Флоренски не се фокусира върху „чужденеца“, но развитата от него концепция за единосъщното е широко приложима. В своята книга *Стълб и крепило на истината* (1914) той разглежда отношенията на любов между двама души. Според Флоренски любовта е цялост, която преминава от изолираната отделеност на А в друг, не-А, и в хода на този процес се постига единосъщното между А и не-А. А открива себе си в не-А, а като следствие и двамата се преобразяват благодарение на своята съпричастност с божествената същност, споделена в любовта между тях. Наред с това, концепцията за „единосъщното“ характеризира и християнската философия. За Флоренски християнската философия е *homoousian* (единосъщна, от същото битие), защото се основава на идеята на единосъщното на всички твари. В този смисъл тя представя радикално различен светоглед от този на западната, рационална философия, която е *homoiousian* (от подобно естество) и защитава едноствено обикновеното подобие между тварите.

Концепцията на Флоренски за „единосъщното“ се радва на известно, макар и не голямо научно внимание.⁹ Намирам за полезно това, че руският мислител открива възможността за приложението на богословския догмат в различни контексти. Това ми дава основание да предложа разширяването на приложението на „единосъщното“ към специфичната връзка между и сред „чужденците“ в специфично християнски смисъл. Идеята, че „чужденецът“ е Христос, беше развита в християнски контекст именно в дебатите около бежанската криза. Католическият пастор Михаел Гмелх защити мнението в своята наскоро издадена книга, че в чужденеца ние срещаме Бог и затова никои християнин не може да загърби необходимостта от грижата за бежанците.¹⁰ Още повече че Христос отново и отново се идентифицира с чужденеца и с хората в нужда, както когато казва: „странник бях, и Ме прибрахте (Мат. 25:35) и „който приема вас, Мене приема; а който приема Мене, приема Тогова, Който Ме е пратил“ (Мат. 10:40-42). В този библейски контекст не изглежда преувеличено твърдението на Гмелх, че „този, който оставя хора да се давят в Средиземно море, оставя сам Бог да се дави“¹¹.

Идеята, че Христос се идентифицира с чужденеца, със слабите и гонените, е залегнала в основата на цялото християнство. Но тази концепция има и специфично православно измерение, което създава по-широк контекст, в който трябва

⁹ Например Michael Meerson, Chapter 7: 'Florensky: The Trinity as Love Grounds the Principle of Identity' in his *The Trinity of Love in Modern Russian Theology – The Love Paradigm and the Retrieval of Western Medieval Love Mysticism in Modern Russian Trinitarian Thought*, (Quincy, Illinois: Franciscan Press, 1998); Robert Slesinski, Chapter 12: 'The Relationship between God and Man in Russian Religious Philosophy from Florensky to Frank' in his *Essays in Diakonia: Eastern Catholic Theological Reflections*, (New York: Peter Lang, 1998); Robert Slesinski, *Pavel Florensky: A Metaphysics of Love*, (Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1984).

¹⁰ Michael Gmelch, *Refugees Welcome: Eine Herausforderung für Christen* (Refugees Welcome: A Challenge for Christians), (Würzburg: Echter, 2016).

¹¹ *Op.cit.*

ва да бъде разбрана употребата от Флоренски на догмата за „единосъщиято“. Още Соловьев защитава възгледа, че след като човешката природа е едносъщна с човешката природа на Христос, пред човека се открива възможността за постигане на „Божествеността“ (*Богочовечеството*). Влиятелната концепция на Соловьев за Богочовечеството, развита основно в неговите *Лекции за Богочовечеството*, представлява изключително оригинална преработка на същностната православна доктрина за *theosis* или обожението. *Theosis* играе роля и в други християнски традиции¹², макар и да не е приемана от всички извън Православната църква. Но за православните доктрината за обожението е не само същностна черта на тяхната вяра, в много отношения тя е централна, дефинираща черта на вярата.¹³ Православната теология на *theosis*-а има почитана и почти непрекъснатата традиция. Терминът е изработен от един от кападокийските отци на Църквата, св. Григорий Назиански (329–389). Известна е дефиницията на *theosis*, която Дионисий Ареопагит (ок. 500 г.) дава в *За църковната йерархия*: „Обожението е уподобяването и единението с Бога, доколкото това е възможно“ (ЕН 1.3: PG 3=376A). Възможността за обожение се основава върху Въплъщението на Христос. Често повтаряна формула, въведена от св. Иринеи, откъдето след това навлиза в православната традиция, е, че Божият Син „стана един от нас, за да можем ние да станем като Него“¹⁴. По-късната византийска традиция, най-влиятелен представител на която е св. Григорий Палама през XIV век, се позовава основно на св. Максим Изповедник (580–662), който пък от своя страна е вдъхновен от кападокийските отци, проповедите на Макарий и Дионисий Ареопагит. Идеята в сърцевината на *theosis*-а е, че обожението е целта на човечеството. По думите на св. Максим от неговото 24-то писмо: „Той ни е сътворил, за да можем да бъдем съпричастни на Божествената природа и да споделим Неговата вечност, за да се уподобим с Него чрез обожението по благодат“¹⁵.

Макар и в някои аспекти да напуска православната доктрина, концепцията на Соловьев за Богочовечеството е развита изцяло в контекста на *theosis*.¹⁶ Като извежда на преден план етическите последици от *theosis*-а, Соловьев до голяма степен налага тази доктрина в руската религиозна философия. Изключително оригиналният подход на Флоренски към едносъщиято се вписва в тази православна традиция на обожението и нейното продължение в етиката на Богочовечеството. С други думи, именно благодарение на едносъщиято на човека с човешката природа на Христос, човекът може да постигне Богочовечество. Самата възможност е дар от Бог, която човек може да придобие само чрез постоянна духовна битка и чрез съзнанието, че той/тя споделя човечеството на всяко друго човешко същество *чрез и във* Христос.

¹² Виж Michael Christensen and Jeffrey Wittung, *Partakers of Divine Nature: History and the Development of Deification in the Christian Traditions*, (Madison: Fairleigh Dickinson University Press, 2007).

¹³ Най-авторитетното изследване върху *theosis* в гръцката православна традиция е това на Norman Russell, *The Doctrine of Deification in Greek Patristic Thought*, (Oxford: Oxford University Press, 2004).

¹⁴ Irenaeus, *Adversus Haereses* 5. praef., quoted Russell, *Deification*, 106.

¹⁵ Maximus the Confessor, *Ep.* 24: PG 91: 609C.

¹⁶ Виж главата за Соловьев в книгата на Стивън Финлан в: Stephen Finlan and Vladimir Kharlamov, (eds.), *Theosis: Deification in Christian Theology*, vol.1, (Cambridge: James Clarke & Co., 2010-2012), 168-183.

Християнският произход на културата на гостоприемството

Лесно може да се възрази, че мнозина от хората, които оказват подкрепа на бежанците в Западна Европа – проучванията показваха, в определени периоди близо 10 процента от населението на Германия е въввлечено пряко в частни проекти в подкрепа на новопристигналите бежанци! – не се идентифицират като вярващи. Действително, съществуват концепции за универсална солидарност и отговорност, които възникват в секуларен философски контекст и са разработени от мислители с неоспорим нерелигиозен светоглед – понякога атеистичен, а друг път открито антихристиянски. В *Екзистенциализмът е хуманизъм* (1946) Жан-Пол Сартр защитава от марксистка и атеистична гледна точка мнението, че последователният екзистенциалистски светоглед ще ни изведе до съзнанието, че сме „отговорни пред всички хора“¹⁷. В своята влиятелна книга *Теория на справедливостта* Джон Ролс говори за гълга, който имаме „не към конкретни индивиди [...] а към личностите изобщо“¹⁸. Още основателят на позитивизма Огюст Конт говори за рационалното и подредено общество, чието единство се основава на „универсалната любов“¹⁹.

Но има и други гласове, които биха се съгласили с Николас Волтерсторф, че се нуждаем от нещо повече от това, което може да предложи секуларната философия, ако не искаме твърденията, свързани с човешките права като цяло, да не се превърнат в „чисто утвърдителни и тавтологични“. От чисто секуларна гледна точка е трудно да се даде отговор на поставения от Волтерсторф въпрос: „Защо при определени обстоятелства съм задължен да се отнасям към конкретно човешко същество като човешко същество, ако той е лош или непълноценен представител на човечеството?“²⁰. Твърдението, че ценността и достойнството на човешкото същество се дължи на факта, че той/тя е човешко същество, със сигурност не звучи напълно удовлетворително. Както Роуън Уилямс (по това време архиепископ на Кентърбъри) казва в своята лекция „Религиозната вяра и човешки права“: „остава валидно заключението, че неотменните права не могат да бъдат обосновани просто и единствено в рамките на светската терминология“²¹. Сравнително наскоро активно беше защитено и мнението, че основаната на концепцията за човешките права теза е богословска и следва да бъде търсена в средновековното мислене²², макар и това твърдение да не се приема от всички.

¹⁷ Жан-Пол Сартр, *Екзистенциализмът е хуманизъм*, София, ЛИК, 1994, превод Иван Колев.

¹⁸ John Rawls, *Theory of Justice*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), p. 115., бълг. издание: Джон Ролс, *Теория на справедливостта*, София, СА, 1998, превод Искра Велинова, Пламен Иванов.

¹⁹ August Comte, *A General View of Positivism*, (New York: Robert Speller and Sons, 1957), pp. 229, 429.

²⁰ Wolterstorff, Nicholas в специално издание на *Hedgehog Review*, vol. 9/3, Fall 2007.

²¹ Лекция, прочетена на 1 май 2008 г. в Лондонското училище по икономика, достъпна онлайн на: <http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/articles.php/1161/archbishop-religious-faith-and-human-rights>. (Преведена на български в: *Християнство и култура*, 58/1, 2011 г., с. 32-42)

²² За български превод виж напр. Roger Ruston, *Human Rights and the Image of God*, (London: SCM Press, 2004); Thomas Williams, *Who Is My Neighbour? Personalism and the Foundations of Human Rights*, (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2005); Michael Perry, *Towards a Theory of Human Rights: Religion, Law, Courts*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

По отношение на имиграцията – феномен, дискутиран до голяма степен в рамките на човешките права – е интересно да се обърне внимание, че секулярната философия неизбежно достига до един нерешим въпрос: „Има ли права за отхвърляне?“, а дебатите, които възникват в търсене на отговора на този въпрос, до голяма степен остават нерешими. В тяхната сравнително скорошна книга *Дебатирайки етиката на имиграцията: има ли права, които могат да бъдат изключени?* (2011) Кристофър Уелман и Филип Коул представят силни аргументи за (Коул) и против (Уелман) „възможността за изключване“, като по този начин представят сложността на проблема и оставят читателя с впечатлението, че е почти невъзможно да се вземе решение в полза на едната от двете позиции. Този проблем е обсъден, без да намери категорично решение, и в класическото изследване на Майкъл Уолзър *Сфери на справедливостта* (1983): „Може ли една политическа общност да изключи гонените и гладните, преследваните и лишени от държава [...] мъже и жени само защото те са чужденци?“²³. Този въпрос няма лесен отговор, обяснява секулярната философия. Състраданието и солидарността са нещо прекрасно, но какви са последиците за правото на самоопределение, включително за правото на сдружаване, както и за правото хората да не се сдружават (Уелман)? Всичко това в известен смисъл ни връща към въпроса на Волстендорф. И също как това се отразява върху правото на демокрацията да взема решения? Както правилно посочва Кристофър Колдуел, „ако Европа приеме повече имигранти, отколкото нейните гласоподаватели са готови да приемат“, това ще бъде сигурен „знак, че демокрацията не функционира правилно“²⁴. Написаната в популярен стил книга на Колдуел *Размисли върху революцията в Европа* е важна, защото се спира по-конкретно върху имигрантите бежанци в Европа (а не само върху трудовата имиграция) и се насочва към някои от най-широко дебатираните проблеми, свързани с този вид имиграция. Основният въпрос е, че това, „от което Европа се нуждае в тези обстоятелства [т.е., след като от края на 70-те години икономическата миграция все повече отстъпва на имиграцията от бежанци], е морален код, който да даде отговор какво Европа дължи на тези хора. А такъв не съществува.“²⁵ Тези и сходни аргументи поставят сериозни концептуални, философски и морални проблеми. Според мен това, което изниква с особена острота, е, че макар никой да не оспорва, че на теория „правото на живот“ е сред неподлежащите на преговори човешки права, секулярната философия и произтичащите от нея политики постоянно дебатират по тези въпроси, какъвто е и случаят с настоящата бежанска криза. Всъщност дори смятам, че трагедията с бежанците е добра илюстрация за границата на секулярното мислене, което отказва да признае своя християнски произход. Трудно е да се разбере как отговорността към „всички хора“, предложена от Сартр, или развитата от Конт „универсална любов“ се вписват в напълно секулярната концепция за индивидуализма и индивидуалната свобода. След като философията допуска въпроса „Можем ли да изключим прогонените и гладните“, тя допуска и възможността някой, в определени ситуации дори преобладаващото мнозинство,

²³ Michael Walzer, *Spheres of Justice*, (New York: Basic Books, 1983), p.45. Виж бълг. издание: Майкъл Уолзър, *Сфери на справедливостта: защита на плурализма и равенството*, София, КиХ, 2010, превод Капка Герганова, Ваня Серафимова, Емил Григоров.

²⁴ Christopher Caldwell, *Reflections on the Revolution in Europe*, (London: Penguin, 2009), p. 270.

²⁵ *Op.cit.*, p. 58.

да вземе решение въз основа на напълно легитимни и добре аргументирани причини, като стори точно това – да изключи прогонените и гладните.

С други думи, колкото и да опитваме, не можем да открием ясен и добре дефиниран морален код, който да легитимира „културата на гостоприемството“, който по един или друг начин не се основава на християнските ценности. В това отношение се присъединявам към мисловната традиция, която защитава мнението, че много от нашите модерни концепции, които сме склонни да асоциираме изключително с развитието на модерната западна и секуларна философия на Просвещението, имат религиозен произход. По ирония първият, който систематично привлича вниманието към концепцията, че модерността е резултат от секуларизацията на християнските идеи, е Ницше. Наблюдението на Ницше, че „демократичното движение е наследство от движението на християнството“²⁶, със сигурност не е замислено като комплимент нито към демокрацията, нито към християнството. През първата половина на XX век няколко историци изследват християнските корени на модерни концепции, които сме склонни да мислим за секуларни: Етиен Жилсон и Александър Коурé²⁷ през 20-те и 30-те години, както и Карл Льовит в неговата книга *Смисълът на историята* (1949). Едно от най-важните развития във философията и интелектуалната история в по-ново време е мнението, че религията е склонна към саморефлексия и е готова да се открие към критиката, докато философията, на свой ред, е развила съзнание за своето религиозно наследство и за необходимостта да се свърже с религията. Пример за това е диалогът от 2004 г. между Йозеф Ратцингер (по това време папа) и Хабермас, където Ратцингер обръща внимание на необходимостта философията да „саморефлектира върху своите религиозно-метафизически корени“..²⁸ Високо оценената книга на Чарлз Тейлър *Секуларната епоха* (2007) предава историята на възхода на секуларизма въз основа на реформаторския дух в латинското християнство през Късното средновековие. Книгата на Майкъл Гилеспи *Богословски произход на модерността* (2008) задълбочено защитава мнението, че съществува „метафизическо, богословско ядро на модерния проект“²⁹ и че религията и богословието изиграват „централна роля“ за „формирането на идеята за модерността“.³⁰ Без съзнанието за това, модерният човек се оказва в позицията на Егип на Софокъл, който не помни своя произход.³¹

Всички цитирани автори произхождат изключително от западната интелектуална традиция. Интригуващият разказ на Чарлз Тейлър за възхода на секуларизма е посветен на историческите развития в контекста на латинското християн-

²⁶ Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future* (1885), tr. Helen Zimmer, (Edinburgh and London: T.N. Foulis, 1909), p.127. Виж бълг. издание: Фр. Ницше, *Отвъд доброто и злото. Прелюдия към една философия на бъдещето*, София, Захарий Стоянов, 2003.

²⁷ Alexandre Koyré, *Descartes und die Scholastik*, (Bonn: F. Cohen, 1923).

²⁸ Jürgen Habermas and Joseph Ratzinger, *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*, (San Francisco: Ignatius Press, 2005), p. 38. Виж бълг. издание: Юрген Хабермас, Йозеф Ратцингер, *Диалектика на секуларизацията: за разума и религията*, София, Изток Запад, 2005, превод Георги Каприев.

²⁹ Michael Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*, (Chicago: University of Chicago Press, 2008), p. XII.

³⁰ *Op.cit.*, p. XI.

³¹ *Op.cit.*, p. 293.

ство, това се отнася и за изследването на Гилеспи, което се опира на мислителци като Уилям от Окам, Петрарка, Еразъм, Лутер и др. Православната и руската религиозно-философска перспектива почти изцяло отсъстват от тези дискусии. Спирайки се на специфично православната интелектуална традиция и нейното развитие в концепцията на Флоренски за „единосъщието“, се надявам да демонстрирам трайната актуалност на православната мисъл в модерния свят.

Заклучение

Изходна точка на настоящата статия е допускането, че съществува концепция за универсална солидарност като тази на Достоевски, че „всеки пред всички и за всичко е виновен“, както и днешната *Willkommenskultur*, които са неразбираеми извън християнския контекст. След това се спрях на Павел Флоренски и малко известната негова концепция за приложението на богословския догмат за единосъщието към определянето на отношенията между и сред човешките същества. Концепцията на Флоренски за единосъщието, развита въз основа на идеите на руската религиозна философия, които на свой ред се основават на православното богословие, е предложена като концептуална рамка, в която можем да осмислим „културата на гостоприемството“, утвърдила се през последните месеци в отговор на бежанската криза.³²

³² Статията се основава на изследването, което направих по време на престоя ми в Международния център Морфомата в Университета в Кьолн, и е вдъхновена от много интересни хора, които срещнах там и в Кьолн.

Светослав Риболов е преподавател по гръцка патристика и гръцки език в Богословския факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски“. Завършил е класическа филология и богословие в Софийския университет. Специализира 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 еленистите, както и на Асоциацията на медиевистите и византинистите в България. Издал е четири книги и множество статии в научната си област.



Светослав Риболов

ПРЕДИЗВИКАТЕЛСТВОТО КЪМ ЕВРОПЕЙСКИТЕ ЦЕННОСТИ ОТ НЕКОНТРОЛИРАНОТО МИГРИРАНЕ КЪМ ЕС

Първите основи на западната цивилизация

Когато говорим за ценности, много често ги свързване с някаква религия, с някакво културно наследство, което има отношение към определена религиозна традиция. В случая с Европа няма съмнение, че това е християнството, или по-общо казано *юдеохристиянската библейска традиция*, в съчетание с *античната класическа традиция* на гръко-римския свят. В контекста на западната цивилизация това е основата, от една страна, на демократичната процедура за управление на обществото. Тя идва от *наследството на антична Гърция*, където се заражда демократичната система, основана на процедура, гарантираща избора на най-достойните представители на обществото за магистратски длъжности. От друга страна, определено в основата на нашите общества стои *правовият ред*, който е наследен от Рим и неговата законова система. Въпреки че тя варира в различните страни от т.нар. западен свят, все пак в основата си тя е съхранила принципните положения от римското право. Третият важен и структуроопределящ компонент на западната цивилизация е разбирането за *правата на човека* – индивидуалната му ценност и неприкосновеност пред диктата на държавата или на групата. Тази специфична европейска концепция, развила се в съвременния европейски персонализъм, е възникнала въз основа на

библейското схващане за върховната ценност на човека като единствен Божия образ сред сътворения свят. Доколкото човек отобразява Бога сред тварите, той е най-ценното творение на Бога и негов репрезентатив сред останалите твари.¹ Това е наследството на библейската традиция в западната цивилизация. Именно особенният християнски възглед за човека е дал специфичната характеристика на християнската цивилизация, която често наричаме и „западна“. Тази концепция за човека е предизвикала редица прогресивни явления в историята на човечеството. Християнското разбиране за ценността на човека е стимулирало гонякъде редица законодателни актове на император Константин Велики, даващи редица права на жените, сираците и на специфични групи в римското общество; то е причина за появата на милосърдните институции, организирани от християнски епископи още през Късната античност; разгърнало е особенния възглед за това, че слабият не е „обречен от кармата на боговете“, а е онзи, на когото трябва да се помогне – и че това е угодно на Бога; породило е идеята за прощката и доверието между хората, от което произхожда като цяло основата за капиталистическите икономически отношения и съвременната финансова система; положило е образованието на рационални принципи, доколкото човешкият разум отразява Божия ум и така има неоспорима стойност за осмисляне на процесите във Всемира – теза, която е синкретично получена между библейския възглед за произхода на човека и елинската идея, че човешкият разум има общовалидна и неотменима стойност.

Християнската концепция за човека вероятно е именно и причината Европа, а не някоя друга цивилизация да извая едно дълго, спокойно и изпълнено с мисъл Средновековие; да роди хуманизма, Ренесанса и Просвещението²; да си вземе поука от грешките си; да привиди в миналото си добротата, но и да оцени реалистично злото. Именно въз основа на християнските морални ценности се проведе генацификацията в следвоенна Германия; въз основа на християнските ценности се приеха редица демократични правила и критерии на ЕС за правата на човека. Въз основа на християнската идентичност се формира самата идея за първенство на закона, диктуван от морала, и международния миротворен порядък. Дори и европейската левица гнес едва ли би отрекла ролята на християнските ценности за съхраняването на семейството като основна и градивна единица на западното общество.

Завръщането на религията в световен мащаб

Още между 30-те и 60-те години на XX в. в ислямските общества постепенно набира сила процес на завръщането на религията под различни форми, но със сигурни и тежки стъпки. Става дума за *ухабитския салафизъм*, който се превърна

¹ Вж. Νίκος Ματσούκας, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Β* (*Εκθεση της ορθόδοξης πίστης σε αντιπαράθεση με τη δυτική χριστιανοσύνη*), Θεσσαλονίκη: Ποιρνάρη 1999, 194-201.

² Това е така, въпреки че някои аспекти на Просвещението отричат библейската традиция като позоваваща се не на разума. Това е довело и редица конфликтни ситуации и гонения над Църквата в Западна Европа, специално във Франция след Революцията, както и отдалечаването на редица интелектуалци от християнството. Причината обаче е по-скоро неразбиране или специфична интерпретация на основните принципи на християнството, а не реално противоречие.

В официален естаблишмънт в Саудитска Арабия и редица други страни в нейната орбита.³ Паралелно на това, в западния свят, успокоен от следвоенното благоденствие, религията започна да отстъпва. Обяснение на този процес ще дадат социолозите и хората, занимаващи се с масова психология. Онава обаче, което видяхме през последните поне четири десетилетия в Източна Европа, преди и след смяната на режимите, беше постепенно, понякога незабележимо завръщане на темата за религията. Със сигурност този интерес сред православните християни в Източна Европа е забележим още през 70-те години на ХХ век. В България постепенно се завръщат редица битови прояви на православното християнство и исляма, хората на едно или друго равнище вече, макар и доста дистанцирани през комунистическия режим от религиозните институции (Църквата и мюфтийството), в някаква степен са заинтригувани от някои традиционни аспекти на религиите на общностите, от които произхождат. В края на 80-те години това вече ще е съвсем очевиден процес. Той обаче е свързан и с навлизането на Ню Ейдж в България през кръга на Людмила Живкова – мистична мода, безразборно съчетаваща елементи от християнството, будизма, други източни религии с теософски мистични фантазми от края на ХІХ и началото на ХХ век. Своеобразен израз, все пак ситуиран в западна среда, на този процес на завръщането на религията сред православните християни е възраждането на теологичните изследвания в Гърция през 60-те⁴ и активизирането на работата на редица руски интелектуалци в емиграция в Западна Европа и САЩ в следвоенния период – всички те пледираха за възраждане на православното богословие и идентичност. Нека цитираме и великия руски интелектуалец и свещеник Георги Флоровски, който издигна принципа за освобождаване от „вавилонския плен на Запада“, усещайки с дълбинния си богословски усет самия дух на времето, в което живее.⁵ И в двата случая – и в Близкия изток, и в Източна Европа – религията се оказва и много силен политически и социален мотив за много широк кръг хора. Разбира се, по различно време в различните социални групи той действаше по различен начин и интензитет. Ако при образованите и заинтересуваните от богатата традиция на православното християнство този интерес доведе до сериозно разгръщане на изследователски програми и преоткриване на огромните масиви на интелектуалното съкровище на византийската християнска култура или респективно – преоткриване на високата ислямска култура на Близкия изток с цялата ѝ сложност, синкретизъм и контекст, при по-необразованите мюсюлмани и християни, обзети от тази вълна, се разгърна една особена линия на опростяване на понятията и извеждането на крайни тези за действителността. Ако в случая с православното християнство то беше „стилизирано”

³ Симеон Евстаниев, „Салафизмът и битката за исляма”. В: портал „Култура” (<http://kultura.bg/web/салафизмът-и-битката-за-исляма/>) – 25.09.2016.

⁴ Вж. забележителния сборник със студии върху богословието на 60-те години на ХХ век в Гърция, издаден под редакцията на Панделис Калайтзидис, Танасис Папатанасиу и Танасис Абатзидис: П. Καλαϊτζίδης, Θ. Παπαθανασίου, Θ. Αμπατζίδης, *Αναταράξεις στη Μεταπολεμική Θεολογία. Η «Θεολογία του '60»*, Αθήνα: Ίνδικτος 2009.

⁵ Вж. подробно изложени тези негови идеи още на Първия световен конгрес на православните богословски школи през 1936 г. в Атина и впоследствие разработен в събраните му издания, издадени в Америка след смъртта му: G. Florovsky, „Westliche Einflüsse in der russischen Theologie,” in *Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes, 29 Novembre–6 Décembre 1936*, Ham. S. Alivisatos (изд.) (Athens: Pirsos, 1939), 212–31; същият текст в: *Kyrios*, II, nr 1 (Berlin, 1937), 1–22; преработен английски превод: „Western Influences in Russian Theology” в *Collected Works of Georges Florovsky*, vol. 4: *Aspects of Church History* (Vaduz: Buechervertriebsanstalt, 1987), 157–182.

като „източно“, „славянско“, „руско“, „имперско“, „национално“, или най-общо казано – политизирано, то в случая с мюсюлманите очевидно универсалистичните моменти влязоха в съчетание с характерните за салаfizма радикални стремежи за опростяване и схематизиране на религиозните концепции до някакъв имагинерен изначален „чист ислям“ – „без примеси и замърсявания“ от секуларната културна среда, възприемана *a priori* като западна.⁶

От този процес не остана встрани и шиитският Иран с неговите трагични събития от 70-те години и радикализирания заради съветската агресия Афганистан през 80-те години на XX век. В Близкия изток се заредиха събития на радикализиране, минаващи първо през младите хора, през студентите по теология и хуманитаристика, а в Източна Европа в Югославската война религията стана първият и най-удобен и за трите страни – православни, мюсюлмани и католици – мотив за воюване през 90-те години на века. Оттогава още виждаме как постепенно, със смяната на поколенията в московския правителствен, военен и секретен естаблишмънт, религията заема централно място и в политическите решения на правителствата на Руската федерация – поне така се представя в тяхната официална пропаганда, минаваща през философските разсъждения на идеолози на евразийството, демонстративно подкрепяни от властта в Кремъл. Конфликтът в Украйна, както и поредица други конфликти, предизвикани от Русия, в постсъветското пространство бяха вкарани от техните официални медии в рамката на „религиозно мотивирани конфликти“. Оказахме се изправени пред две изключително интересни явления, които стоят някак вън, но и някак вътре в ЕС – радикализация на ислямското население, от една страна, и радикализация на една част от православните християни – и по специално славяноправославните под руско влияние, от друга страна.

Къде стои миграционната вълна в този процес?

За около две години в Европа пристигнаха вероятно към 2 милиона души, може би дори повече. Това, разбира се, предизвика турбуленции и недоволство. Появиха се нови движения, протестни организации, самоволни „защитници“ на границите с криминално минало и т.н. Тук на първо място се включиха финансираните и вдъхновявани от Кремъл крайни националисти. Проблемът с миграцията обаче не е ново явление. Можем спокойно да кажем, че към Европа се стичаха десетки години хора от бедните страни в Азия, Африка, Източна Европа от времето преди да се присъедини към ЕС и от бившите съветски страни. Още по време на студентските ми години в центъра на Атина имаше квартали, в които хора с европеиден външен вид трудно можеха да преминават безпрепятствено, същото можем да кажем за Рим, Барселона, Мадрид и за редица други големи средиземноморски центрове. Подобни впечатления можем да придобием от известно време и от други европейски градове в Централна Европа, Обединеното кралство или където и да е в Западна Европа. Спомняте си как през 90-те години дори в София един квартал се напълни с арабски заселници, които обаче в крайна сметка се интегрираха успешно и никога не са създавали особени проблеми, като изклю-

⁶ Вж. Симеон Евстатиев, *пак там*.

чим инциденти с гребни дилъри на дрога или кокошкарски кражби из квартала на запад от бул. „Мария Луиза“.

Паралелно на този процес вървеше през последните 25 години движение от бившето съветско пространство на поток от хора, които се заселваха в ЕС. Много от тях бяха руснаци или хора от други етноси, но идващи от Руската федерация и свързани с криминални кръгове там. Това движение странно напомня епохата на масовите сталински преселвания от Русия и далечния ѝ изток към прибалтийските републики, Украйна и централноазиатските републики, чиято цел беше чисто колонизаторска.

Сега като че ли наблюдаваме същото нещо наново организирано и във висока степен плашещо. Нека оставим настрана дистинкциите между бежанци и имигранти, законно или незаконно минават те границата, на кои от тях сме длъжни да предоставим убежище и на кои не, и т.н., и т.н. Със сигурност хората, бягащи от война, имат право на убежище, но в крайна сметка повечето незаконно навлизащи в ЕС не са такива.

Бих искал да погледнем общата картина, в която миграционната вълна се явява понякога средство за изнудване на ЕС за още и още парични средства от страна на правителството на Турция или пък е последствие от продължителни военни конфликти, които така и не са получили своето разрешение или просто са следствие от неуспешно налагане на държавен ред и подсигуряване на сигурност за инвестиции и изграждането на работеща икономика. Също така появиха се сериозни съмнения, дори бяха предложени конкретни доказателства от чешкото разузнаване, че именно сили, свързани с правителството на Руската федерация, стимулират това нахлуване в ЕС, за да бъде той дестабилизиран, да се предизвикат националистически сепаратистки движения, като така се разколебае единството на държавите членки. Руското правителство още далеч преди украинската криза подчертаваше, че по енергийни проекти (които представляват центъра на руската политика и икономика) и сделки предпочита да преговаря с отделни държави, а не с целия Съюз. От поне десетилетие е известно, че именно крайни националистически радикални партии в Европа се поддържат финансово от кръгове в Русия. Това обаче като че ли не предизвикваше остра реакция в Европа. Затварянето на очите пред тези явления наподобява и затварянето на очите ни пред разхождащите се из улиците на Мюнхен и Берлин, на Пазарджик и Брюксел млади хора, облечени демонстративно по „салафитска мода“. В ЕС от поне едно десетилетие, ако не и от по-рано, Кремъл финансира крайни националистически формирования, медии и изкуствено предизвикани референдуми, които да разклатят стабилността на Съюза. Целта е неизменна – руското правителство да запази своите енергийни пазари, като разгради Съюза и усвои слабите страни в неговата периферия. Единната политика на ЕС в полза на неговите граждани не е по вкуса на олигарсите в Москва. Криминалният капитализъм, който твърде добре познаваме и у нас, припознава за свой център и основна подкрепа именно Кремъл. Така в последно време ЕС се изправи пред странното положение да се бори на два фронта.

По време на украинската криза този проблем се задълбочи. Като че ли се ускори процес, който иначе тлееше бавно, почти неусетно. Същото можем да кажем и за изкупуването на имоти с безлихвени заеми от Външнотърговска банка на Руската федерация от руски граждани, обикновено пенсионирани служители на МВР и военни, които в крайна сметка целят мигриране към ЕС. За последните 10 години в България са се заселили към 100 000 граждани на РФ, към които би следвало да се прибавят мигрирали съветски граждани още през социалистическата епоха, които са не по-малко от 50 000. Дори днес в България, ако преброим новодошлите мигранти от Близкия изток, едва ли ще са окажат повече от 13 хиляди души, с около 20 000 от предходните две десетилетия, докато постоянно живеещите мигранти от Русия са вероятно към 150 хиляди, а някои ги изчисляват на двойно повече. Тяхното влияние в българското общество става все по видно и непреодолимо. То очевидно минава през БПЦ, няколко партии в левия спектър и няколко националистически партии и организации с русофилски профил. Имаме вече свежения, че представители на руските мигранти желаят ефективно да навлязат в местната власт в Източна България. Очаква се броят и влиянието им да нарасне през следващите години. Подобен процес имаме в Черна гора и в други балкански страни. Неслучайно само преди около 2 месеца именно Черна гора и веднага след това Сърбия станаха обект на опит за преврат, организиран от граждани на РФ.

От друга страна, мигрантите от Близкия изток в ЕС и на място в България постепенно променят балансите на населението, доколкото носят друга всекидневна и публична култура. Те не просто носят друга религия със себе си, но и виждат граници на човешкото поведение по доста различен начин от средния европейец. Това няма как да не доведе в близко бъдеще до вътрешни конфликти в определени европейски центрове, което да се превърне в предизвикателство за единството на Съюза. За разлика от европейския гражданин, за мнозина от тях – както за мигрантите от Близкия изток, така и за тези от бившето съветско пространство – законът и демократичният ред, а и човешките права не са неоспорима ценност. Напротив, те по-скоро носят отрицателна конотация в техните културни кодове. Това, разбира се, може да се наблюдава и в част от българското население, но с идването на нови носители на такава културна традиция балансите в страни като България, разполагащи с по-слаба демократична традиция, ще се променят трайно и ще застрашат решително националната сигурност.

Очертах няколко проблемни сектора, които пряко се отнасят към миграционната вълна към ЕС. Всички те обаче, както виждаме, са в пряка зависимост от нещо, което пропагандната машина на Кремъл, а и в не по-малка степен на Анкара е представяно като „слабост на Запада“. За същото говорят и редица крайни ислямски проповедници, насъсквайки своите последователи към насилие и ненавист към западната цивилизация.

Кое е най-значителното предизвикателство?

От една страна е широко дискутираната радикализация на мюсюлманите в Европа. Виждаме накъде върви съвременна Турция, виждаме промените от поколение в поколение на част от младите мюсюлмани на континента. Особено след

опита за преврат в Турция през август 2016 г. там демократичните ценности и европейските стандарти за правата на човека бяха сериозно погазени. Това ще бъде едно от важните предизвикателства за Европа, тъй като демонстрацията на сила и отказът от християнската визия за „помирение“ и „прошка“ привлича все повече млади хора с християнски бекграунд към крайни нехристиянски радикални движения. Все пак за заплахата от радикалния ислям, или с други думи – от неговата салафитска интерпретация, е казано много и той е добре познат.

От друга страна обаче, е налице не по-малка заплаха. Това е все по-осезаемото присъствие на християнския православен радикализъм и фанатизъм.⁷ Радикализирането на Православната църква не е мит. Напротив, в течение на последните 20 години профилът на активните вярващи, студентите по теология и кандидатите за свещеници в България доста се промени. През 90-те години студентите по теология бяха в мнозинството си хора с отворен към света ум, търсещи универсалистичните измерения на християнството, културната му стойност за западната цивилизация и общочовешките му елементи. За разлика отпреди 20–25 години, крайните идеи не са вече чужди на доста от студентите и семинаристите в богословските школи в страната. Тяхното присъствие по храмовете обикновено отчуждава хората от Църквата, прогонва автентичните вярващи, дори онези, които издържаша гоненията през комунистическия период вече рядко посещават храмовете.

Основните характеристики на радикализиращия се православен са следните: той обикновено не е особено добре образован в православната християнска традиция, много често е новопокръстен и произлиза от средите на забогатели или обеднели комунисти; често свързва идентичността си с руския империализъм и е националист, но без разбиране за историческите процеси, през които е преминала неговата нация. Обикновено това са малки групи от хора, които „единствени ще се спасят“, а установените институции, традиционните религиозни авторитети нямат за тях никаква стойност. Радикалните православни, наричани често и „старостилци“, въпреки че това е малка група от тях, са склонни към опростяване на богословските понятия и концепти, те по правило са „новородени“ или „новоосъзнати“ православни, които ненавиждат всички останали християни, особено онези от други деноминации. Нерядко са склонни към насилие. Те са „истинските християни“, които твърдят, че черпят своята идентичност и легитимност като такива от самия първоизточник на православие – Писанието, отците и каноните, които обикновено не познават и не четат, или просто четат, без да имат съзнание за специфичния им контекст, и желаят тяхното абсолютно прилагане към съвременното без оглед на спецификите на времето, обществото и средата – нещо, което не може да се определи като грубо, освен като фундаментализъм.⁸ Те осъждат греховните нововъведения, които като цяло наричат „модернизъм“, а благопристойното отношение и диалога с останалите християнски деноминации смятат за непроситим грях и наричат „икуменизъм“. С една дума, тяхната автентичност произлиза от самия Бог, с Когото имат пряк контакт и пълно разбиране за Неговите мисли, заповеди и изволения.

⁷ По този въпрос Всеправославният събор в Крит през юни 2016 г. издаде специален документ: *Мисията на Православната църква в съвременния свят*, вж. текста в: <https://dveri.bg/wkscud> (30.01.2017)

⁸ Вж. Георги Е. Демакопулос, „Православен фундаментализъм“ – *Християнство и култура* 6/113 (2016), 36-38.

Това вече виждаме из целия православен свят. Този процес обаче е в много по-напреднал стадий в страни като Русия, където именно се оформя центърът на радикалната интерпретация на православно християнство. Този процес, разбира се, премина през последните две десетилетия през инструментализирането на Руската църква и на проруските поместни православни църкви за целите на руската външна и вътрешна политика. Разбира се, това е и процес, свързан със съветската политика през изминалия век, която пряко въвлече църквите на покорените и колонизирани от СССР държави в специфичната съветска религиозна политика. Не е тайна, че руското правителство употребява РПЦ и други по-малки църкви както за разузнавателни, така и за пропагандни цели не само на своя територия, но и на територията на ЕС.

В този контекст и с покачването на напрежението между все по-радикализиращи се православни и традиционни православни, с голяма вероятност предстои в най-скоро бъдеще разделение на Православната църква на две църкви – прозападна православна църква с център Константинопол, която ще прогължи га съжителства мирно със западната демокрация, която ще зачита основните европейски ценности и правов ред⁹, и от друга страна, проруска православна църква с център Москва, която отрича демокрацията, правата на човека, европейския правов ред.

Имайки предвид съвсем скорошните промени в РПЦ и правителството на РФ, индикациите за подготовка на бъдещ „Всеpravославен събор“ в Москва са налице.¹⁰ Голяма е вероятността това да стане и преломният момент за единството на Православната църква. На Светия и Велик събор в Крит (19–26 юни, 2016) се приеха от десетте присъстващи поместни църкви документи, които приемат демократичния ред, правовия ред и международния закон и човешките права, както ги разбираме в западната цивилизация. В църквите от кръга на Вселенската патриаршия това е автентична православна позиция, която съвпада според епископите на тези църкви с автентичния профил на християнската православна традиция. За разлика от тези документи, РПЦ промотира преди едно десетилетие „Социална концепция на РПЦ“ – сборник с документи, написани в процеса на подготовка на Събора в Крит, който тя в крайна сметка саботира чрез БПЦ, в който съвсем явно се отрича демократичният ред; отрича се законовият порядък такъв, какъвто го познаваме от западната цивилизация, в традицията на римското право; отрича човешките права такива, каквито ги познаваме в западната цивилизация – гостояние на интерпретацията именно на християнската традиция. Като неин основен лайтмотив се налага между реговете „громенето на диктата на западния либерализъм“.

⁹ Това се вижда и от приетите документи на Всеpravославния събор в Крит през юни 2016 г.

¹⁰ От средата на тази година силният човек зад Московския патриарх Кирил (Гундяев) е бившият режисьор и „изповедник“ на президента Вл. Путин Тихон Шевкунов – викарен епископ на патриарха и реално управляващ Църквата административно. Той вече доминира над Иларион Алфеев, който доскоро беше сивият кардинал. За разлика от Иларион Алфеев, който макар и империалист, е интелектуалец и поклонник на Запада, Тихон Шевкунов е остър противник на Запада, милитарист и кадровик от среден съветски тип. Неговите действия доказаха още през август 2016 г. способностите му да кадрува в Кремъл. Успя с обладаването на важния пост на координатор между Църква и държава да назначи нов министър на просветата – известна с пристрастията си към политиката на Сталин изследователка.

Оказва се, че пред Европа се изправят две учения, които споделят общи анти-европейски признаци, макар и неприспокриващи се помежду си 100%. В замяна на демократичния режим те предлагат авторитарен; в замяна на усложнеността на обществените отношения, базирани на развита законова система, те предлагат обществена йерархия, основана върху религиозни канони, привнесени от други епохи и реалности, които опростяват политическите понятия и обществените отношения до равнището на преобладаването. В замяна на интровертната религиозност, обърната към духовния опит и персонализма, те предлагат политическа платформа, базирана на религиозни доктрини, интерпретирани по максимално опростен и стилизиран начин, като обикновено са представени в превратен вид. В замяна на свободата на индивидуалния избор те предлагат общностния детерминизъм и колективизма. В замяна на диалога и плурализма те предлагат монологичността и експанзионизма. В замяна на истината често пропагандата им предлага откровени лъжи.

Въпреки че едната припознава кодекса на Корана, който е свързан с Авраамичните религии, и донякъде с Библейския кодекс и историята на християнството, а другата припознава кодекса на Библията като основа на културно формиране на своята цивилизация, те и двете не признават други важни елементи от европейската идентичност. Това е наследената от елинизма демократична процедура и наследеният от Рим правов ред. Самата интерпретация на библейската традиция при тях не вижда в нея никакви основания за ценността на човека – такава, каквато я познаваме в западната цивилизация. Пред ЕС се изправят две религиозни доктрини, носени от новите заселници на Европа, които отричат три важни основи на европейската ценностна система. Без тези балансиращи компоненти Авраамичната традиция може да бъде интерпретирана много далеч от нашето европейско разбиране за хуманност и цивилизованост и да стане идеологическо оръжие за водене на кървави конфликти.

Какви са причините за тези кризисни процеси?

Причините са дълбоки, културологични, социални и политически. Онова обаче, което днес ни поставя пред криза, е следното. Отказът на ЕС и НАТО от ролята на регулатор на международните конфликти по време на Световната икономическа криза изведе на бял свят нова реалност на един свят, в който нашите ценности не са вече неоспорими. В този контекст най-големият риск за нас, вътре в ЕС, се оказва радикализацията на новите заселници на Европа. Нека си спомним, че всъщност НАТО и ЕС, в лицето на водещите си правителства, след идването на икономическата криза отказаха да се намесят активно или се стараеха всячески да се оттеглят от конфликти в Близкия изток, а и навсякъде в горещите точки на света. Тази политика на оттегляне, на неангажиране или на половинчато ангажиране пролича и в т.нар. „Арабска пролет“. В случая със Сирия станахме свидетели на поредната изоставена кауза от нашия военнополитически съюз. Виждаме оттегляне на отговорностите на Съюза и на НАТО от Западните Балкани, въпреки че официално се декларира точно обратното. Въпреки заявеното желание за активна помощ за Украйна в момент, в който тя беше решена да се сближи с ЕС, Съюзът и НАТО като че ли запазиха дистанция, която да не предизвиква РФ.

Единствени САЩ заради своя ангажимент за целостта на Украйна подкрепиха тази страна с военни доставки, но без активна намеса.

Причината бяха късогледите правителствени перспективи на близки избори и старанието да се намалят разходите за сигурност и отбрана. Това видяхме в САЩ, това видяхме и в Европа, която, между другото, никога не е давала достатъчно в тази област и не е координирала силите си. Желанието егоистично да се съкратят разходи и да се затворим в националните си политики доведе готам, че демоните на мрака се развилняха, предусещайки освободеното от Запада пространство на световната политическа сцена. На мястото на НАТО в Близкия изток заиграха една подир друга няколко сили – Турция, Русия, Иран и Саудитска Арабия – за които едва ли някой би говорил днес като за демократични и правови гържави, спазващи международните закони. Паралелно на това, в Западните Балкани нарасна градусът на напрежението между Хърватия и Сърбия, а в последните месеци се заговори дори за възможен конфликт и отделяне на Република Сръбска от Босна. Кризата в Украйна не стихва, а напротив, интензифицира се. Станахме свидетели на нарастване на напрежението в Източна Азия, породено от стремежа на Китай за доминация в региона. Могат да се посочат още много примери на локални вълнения през последните години. Несъмнено ескалацията на конфликта в Сирия носи белезите на изоставен от Запада конфликт.

Заемането на освободените пространства от страни като Русия, Турция, Иран и Китай доведе и до сериозни размествания в общите баланси на силите в световен мащаб. Нашите европейски ценности, базирани на свещените и неприкосновени права на човека, демокрацията и правовия ред, вече не са неоспорими. Те в пропагандната кампания на нашите съперници се превърнаха по-скоро в една от „слабите“ версии на съвременна цивилизация. Нека припомним подхвърлянето на понятието „Геуропа“ и всичко свързано с този епитет.

Решението

Този стимулиран отвън „сблъсък на цивилизациите“ може да бъде спряно само и единствено с обща отбранителна политика и ясно заявена консолидация на страните, членки на ЕС. Проблемът едва ли са един или два, дори три милиона имигранти, а девалвирането на образа на ЕС и НАТО като водещи сили на съвременния свят. Отказът от показването на мускули ще ни струва през следващите години още по-скъпо от днес. Затова е нужно да се действа, без да се отлагат решенията. Трябва да го направим за бъдещето на семействата си, за бъдещето на страните си. Дори наскоро проведеното изследване на настроенията на гражданите на ЕС от „Галъп“ показва завръщане на доверието и осъзнаването на общоевропейския интерес. Това със сигурност ще даде възможност за по-ясна консолидация и постигане на обща военна стратегия, която да отрази нарастващите заплахи за ЕС. Също така не бива да се изоставя работата с мигрантите, пристигнали в Европа, чиято лоялност към правовия ред, демократичната система и правата на човека трябва да се гарантира. Не бива да се правят и най-малки компромиси с това. Също така трябва да се гарантира периферия на влияние, дори военно, около ЕС, което ще препречи безпрепятствения достъп на емигранти, подгонени от изкуствено разпалени конфликти при границите на ЕС.



Архиепископ Анастаси́й (Янулатос) е сред най-авторитетните съвременни богослови и православни иерарси. Роден е през 1929 г. в Гърция. През 1951 г. завършва богословския факултет на Атинския университет и се посвещава на мисионерско служение сред гръцките младежи. От 1958 до 1978 г. е първоначално генерален секретар, а след това вицепрезидент на Международния правос-

лавен младежки съюз „Синдесмос“. През 1960 г. приема гяконско пострижение, а четири години по-късно е възведен в архимандритско гостойнство. В края на 60-те години специализира история на религиите в университетите на Хамбург и Марбург. През 1972 г. е ръкоположен за епископ и е назначен за генерален директор на „Апостолики гякония“ – най-голямата мисионерска и църковнопросветна организация на Гръцката православна църква. От 1981 до 1991 г. е изпратен на служение в Източна Африка (Кения, Уганда и Танзания), където успява да възстанови от руините православната общност. За близо десет години епископ Анастаси́й открива семинария, организира превода на Библията на седем от местните езици, построява 67 и обновява други 25 църкви. Строи училища и детски градини, създава мобилни медицински пунктове и успява да спечели уважението и любовта не само на православните християни. През цялото това време не прекъсва заиманията си с академична и научна работа.

През 1991 г. Константинополският патриарх Вартоломе́й изпраща епископ Анастаси́й в Албания, за да възстанови напълно разрушената Православна църква в страната (за десетилетията атеистични гонения броят на свещениците от 440 души е сведен до 22-ма). През 1992 г. Анастаси́й е провъзгласен за архиепископ и глава на Албанската православна църква. Под неговите пастирски грижи православието в Албания изживява истински разцвет – в Дуръс е открита Духовна академия, ръкоположени са над сто свещеници, възстановени са 175 църкви, а над 70 са новопостроените. Към Албанската православна църква са открити поликлиники, болници и детски градини, организирано е книгоиздаване.

Архиепископ Анастаси́й е почетен професор на Атинския университет, почетен член на Атинската академия, президент на ССЦ (от 2006 г.), почетен професор на множество богословски училища и университети. Автор е на повече от 200 научни работи и студии, посветени на богословски, църковноисторически и религиоведски теми. Публикуваният тук текст е първа глава от книгата на архиепископ Анастаси́й, посветена на исляма. Преводът е направен по: ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΣ ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΣ ΓΙΑΝΝΟΥΛΑΤΟΣ, Ισλάμ. Θρησκευτική επισκόπηση, Αθήνα 1976.

Анастасий (Янулатос), архиепископ на Албания

ИСЛЯМЪТ

Думата *islam*¹ в предислямския период е била употребявана от хората в Мека като търговско понятие и е означавала „съгласие“, „договор“, честна дума за „сключване“ на сделка. Мохамед със своята проповед дава ново съдържание и смисъл на тази гревна дума, употребявайки я още от началото на своята дейност, за да означа екзистенциалното покорство (послушание) към призива на Аллах и да определи целта и ориентацията на своите последователи.

Приемащите тази форма на отношение с Бога се наричат *muslim* (от което произлиза гумата мюсюлманин, мюсюлману). Арабският израз „аз съм мюсюлманин“ в своята дълбочина означава „аз съм отгаден на Господа“. Мохамед и първите му последователи наричат себе си *muslim*, декларирайки по този начин, че смятат за своя основна характеристика цялостното си посвещение на Бога и че посланието им е един нов, правилен начин на живот на народа, т.е. *islām*, „послушание-покорство“ към Бога. С времето определението *islām* се лишава от началния си религиозен плам и ентузиазъм и става, особено извън арабския свят, име на религиозна система от идеи, закони, практики, име на една „религия“.² Днес за означаване на тази религия се употребяват също гумите ислямизъм, мюсюлманство, мохамеданство. Последната гразни мюсюлманите, защото те не почитат Мохамед, както християните Христос, нито го смятат за център на своето почитание, както например будистите – Буда, те просто следват неговото учение. Въпреки това, както отбелязва един известен ислямолог, специфичната отлика на тази религия от останалите не е толкова вярата, че „няма друг Бог освен Бога“, колкото възвестяването, че „и неговият пророк е Мохамед“.³ В настоящото изследване предпочитаме да прилагаме приетото определение за ислям, което смислово покрива базовия религиозен опит, който се представя като „послушание“, абсолютно пригаждане към Божията воля.

¹ Думата *islām* е инфинитив от глагола *aslama*, който означава „приемам, покорявам се, предавам се“. Следователно тя въвлеча в смисъла си „възприемане, предаване, предание, подчинение, покорство, посвещение“, а инфинитивната форма придава динамичен характер на процес. Става дума за „вътрешно състояние, което се повтаря и обновява постоянно“. Ch. J. Adams, *A Reader's Guide to the Great Religions* (New York, London, 1965), 288.

² Много интересен анализ на смисъла на думите *islām*, *muslim* вж. у Н. Ringgren, *Islam, 'aslama, and Muslim* (Uppsala, 1949). Дълбинни прозрения относно развитието на тези основоположни думи виж у: W. Cantwell Smith, *The Meaning and the End of Religion* (New York 1963), гл. 4, където има и приложена библиография.

³ „Първият член на вярата – че няма друг Бог освен Бога – може да бъде одобрен от мнозина не само мюсюлмани, въпреки че вторият (т.е., че Мохамед с неговото свидетелство е посланик на Бога) отличава исляма от всички останали вери“ Н. А. R. Gibb, *Mohammedanism. A historical survey* (London 1949, repr. 1950). Срв. А. Schimmel, *Islam*, *Historia Religionum. Handbook for the History of Religious*, ed. By C.J. Bleeker-G. Widengen, vol. II (Leiden 1971), 125.

Значение на познанието за исляма

а) Религия на повече от 600 милиона души

Според усреднени данни мюсюлманите днес съставляват около 15 процента от населението на земята.⁴ В някои държави в Азия и Африка мюсюлманите са абсолютно мнозинство. Според последната статистика (1964) те са възлезали на около 427 740 000 при население на земята 3 милиарда души. От тях 303 800 000 в Азия (от които 46 940 000 в Индия, 25 000 000 в Китай, 83 384 000 в Индонезия), 90 000 000 в Африка, 33 700 000 в Европа и 240 000 в Америка и Австралия.⁵

Смята се, че през 1974 година населението на земята е надхвърлило 3 милиарда и 800 милиона души. Следователно числата на статистиката от 1964 година трябва да се коригират нагоре с около 25 до 30 процента. Информациите, публикувани от Ислямския върховен мониторинг на *Lahore*, Пакистан (1974), посочват, че в наши дни изповядващите исляма възлизат на около 600 милиона вярващи, от които 450 000 000 се намират в Азия и 140 000 000 – в Африка.⁶ Въпреки установените различия в статистиките на религиите – които се различават поради тяхната относителност, дължаща се на обективни и субективни причини – факт е, че днес се наблюдава нарастване на мюсюлманското население на Земята.

Огромен земен пояс, простиращ се от Волга на север до Мадагаскар на юг, от Карачи в Пакистан на изток до Дакар в Сенегал на запад, е ислямски; далеч на изток господства мюсюлманската общност на Индонезия.

б) Динамика в миналото

Ислямът не е печелил територии само в райони, където е господствало езичеството. Той се разпрострял и върху територии на големите религии. Възгласят на мюезина е покрил гласа на древни християнски патриаршии и епископии в градове като Дамаск, Антиохия, Константинопол, Александрия, Картаген. Този факт не трябва да се пренебрегва от християните, както често става. Защото разкрива освен войнстващия динамизъм и нещо вътрешнорелигиозно.

в) Съвременно влияние

В наши дни се наблюдава дух на възраждане в исляма както в арабските страни – неговата родина, така и в новопридобитите от него територии, особено в така наречената „черна Африка“. Чрез смесването на различни политически

⁴ Всъщност тези данни са остарели, тъй като книгата е писана преди три десетилетия. Б.пр.

⁵ На базата на *Karte der Religionen und Missionen der Erde*, ed. M. Schlunk-H. Quiring, в сътрудничество на World Dominion Press (London), Missionary Research Library (New York), Päpstliche Missionswerk der Kinder in Deutschland (Aachen), и Geographischer Verlag Kümmerly-Frey (Bern), четвърто издание Evang. Missionsverlag (Stuttgart 1965).

⁶ Ch. Casteran, «Ο 'Ισλαμισμός πολιτικών δπλων» [*Ανταπόκρισις έκ τής 'Ισλαμικής Διασκέψεως Κορυφής*], извънреден вестник *Figaro* – *Ελεύθ. Κόσμος*, 24.2.1974, с. 5]

фактори, които според ислямското схващане не противоречат на религиозните, и под натиска на арабски правителства, имащи интерес да упражняват влияние на този континент, днес се извършва активен опит да се разшири проповедта на Мохамед там. Радиостанции на мюсюлмански държави посвещават много свои предавания да пропагандират исляма. Мюсюлмани интелектуалци преподават в новите университети в Африка, като така разширяват присъствието на тази религия сред образованите хора. Разпространяват се милиони копия на електронни носители с четива от Корана, за да бъдат чути в дълбините на африканската джунгла и в други азиатски страни. Освен тези външни организационни фактори и дейности разгръщането на исляма се дължи и на вътрешни фактори. Неговото теоретично учение е просто, схематично. Етиката му представлява правила, които от векове са валидни за африканците – каквото е полигамията например. Приемането на исляма не предполага много изисквания към приемащия го; не се изисква „коренна промяна“⁷.

г) Гранична зона

За нас, елините, е от особено значение фактът, че дълги векове нашата история се е случвала под натиска и намесата на ислямски сили; че много елински общности в Турция, Египет и другаде живеят сред мюсюлманско обкръжение; че се намираме географски на разделителната линия между ислямския и християнски свят. Най-накрая: призвани сме да си сътрудничим в много области с народите от Близкия изток, както и с тези от Далечния изток и от Юга на Средиземноморието.

г) Политическа и идеологическа сила

Ислямските страни упражняват влияние върху световната политика и икономика. Освен темата за петрола, която споменахме в пролога, трябва да се разгледа идеологическата ситуираност на мюсюлманския свят в най-общ смисъл, който под водачеството на арабите вече се старее да отвоюва позицията на трета духовна сила между големите групи – на т.нар. либерален западен свят и източния, комунистически лагер. Водачи в арабските страни говорят за „ислямски социализъм“. Така в съвременната световна общност, намираща се във взаимни зависимости, светът на исляма играе все по-важна роля.

Следователно по-дълбокото познание на принципите и промените на исляма е не само полезно, но и дори наложително.

Познание и изследване на исляма от немюсюлмани

а) Византийски и поствизантийски мислители

Разширяването на исляма има като свое непосредствено следствие сблъсъка с византийската държава, която през вековете посреща неговите пориви на За-

⁷ А. Γιαννουλάτου, *Τὸ θρησκευτικὸ πρόβλημα στὴν Ἀφρική* (Ἀθήναι 1972²), 19-22. Срв. гл. III/Δ на същата книга.

pag и в крайна сметка бива разрушена от мюсюлмански сили. Византийците не се ограничават единствено с военен отговор на исляма, а се постарават да му отвърнат и теоретично. Тяхната литература съдържа много съчинения във вид на диалози между християни и мюсюлмани.⁸ Някои от тези автори (напр. Григориу Палама и Мануил Палеолог) описват, както изглежда, истински разговори с мюсюлмани, посветени на религиозни въпроси.

В общи линии можем да начертаем развитието на византийската литература за исляма. В първата фаза (VIII до ср. на IX в.) разположението на пишешите може да се определи като подигравателно и високомерно. Йоан Дамаскин (+750 или 784) намира ученията на исляма за „достойни за присмех“⁹, а епископът на Кара Теодор, наричан и Абу Кура (+820/825), ги определя като „безбожно и безчестно учение“¹⁰. И двамата познават от първа ръка Корана и живеят сред мюсюлмани.

През втората фаза (от ср. на IX до XIII в.) нападите на православните, идващи от центъра Константинопол, стават по-активни и определят исляма вече като религия, лишена от вътрешна кохерентност. Сред многото полемични съчинения от епохата¹¹, представителна за духа на епохата е книгата на Никита Византиец¹². Опит за успокояване на тона прави съчинението на император Мануил I Комнин, насочено към заличаване от църковните книги на анатематизма „на Бога на мохамеданите“¹³.

Третата фаза (XIV–XV в.) се отличава със спокоен тон и обективност. В разговорите участват изтъкнати византийски личности като св. Григориу Палама (+1359)¹⁴, монаха Йосиф Вриениос (+1425)¹⁵ и императори като Йоан VI Кантакузин

⁸ Вж. Еϋ. Σδράκα, *Ἡ κατά τοῦ Ἰσλάμ πολέμικῆ τῶν Βυζαντινῶν θεολόγων* (Θεσσαλονίκη 1961), A.-Th. Khoury, *Der theologische Streit der Byzantiner mit dem Islam* (Paderborn 1969); на същия автор: *Les Théologiens Byzantines et l'islam. Textes et Auteurs (VIII-XIII s.)* (Louvain, Paris 1969); S. Vryonis, Jr, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century* (Berkeley, Los Angeles 1971), 421-436; A. Yannoulatos, *Various Christian Approaches to the Other Religions (A Historical Outline)* (Athens 1971), 32-40.

⁹ Йоан Дамаскин, *Против ересите*, 101 (PG 94, 765A, 772D). Обикновено се подчертава и повтаря от изследователите, че Дамаскин разглежда исляма като „християнска ерес“. Всъщност в съчинението му „Против ересите“, част от голямото му съчинение *Извор на знанието*, т.нар. „исмаилити“, „агаряни“ или „сарацини“ – както обикновено се наричат във византийската литература мюсюлманите – се характеризират като сто и първата ерес (PG 94, 764). В терминологията обаче на Йоан Дамаскин думата има по-древно съдържание, като означава по-скоро нещо като философските школи на древните гърци и различни видове религии.

¹⁰ Теодор Абу Кура, *Против ересите на юдеи и сарацини* (PG 97, 1560A). Това са кратки диалози, отличаващи се с остроумие и живост – не всички обаче се смятат за оригинални негови творения.

¹¹ Вж. съчиненията упоменати у Yannoulatos, *Various* (1971), 35-38. Срв. бел. 7 от настоящото въведение.

¹² Никита Византиец, *Опровержение на лъжовно написаната от арабина Моамет книга* (PG 105, 669-805). Отличава се с твърдост и оригинални мисли за исляма.

¹³ К. Μπόνη, «Ο Θεσσαλονίκης Εϋστάθιος καὶ οἱ δύο «τόμοι» τοῦ αὐτοκράτορος Μανουήλ Α' τοῦ Κομνηνοῦ, ὑπὲρ τῶν εἰς τὴν χριστιανικὴν ὀρθοδοξίαν μεμισταμένων Μωαμεθανῶν», *ΕΕΒΣ* 19 (1949), 162-169.

¹⁴ Вж. Григорий Палама, „Πρὸς τοὺς ἀθέους Χιόνας, Διάλεξις συγγραφεῖσα παρὰ ἱατροῦ τοῦ Ταρωνίτου παρόντος καὶ αὐτηκόου γεγονότος», *Σωτήρ* 15 (1892), 240-246; «Ἐπιστολή, ἣν ἐξ Ἀσίας αἰχμάλωτος ὢν, πρὸς τὴν ἑαυτοῦ ἐκκλησίαν ἐπέστειλεν», *Νέος Ἑλληνομνήμων* 16 (1922), 7-21; «Ἐπιστολή πρὸς Σαυῖδ Μοναρχ[ον τὸν Δισύπατον», *ΔΙΕΕ* 3 (1889), 229-234.

¹⁵ Α. Ἀργυρίου, «Ἰωσήφ τοῦ Βριεννίου μετὰ τινος Ἰσραηλίτου Διάλεξις», *ΕΕΒΣ* 35 (1966), 158-195.

(+1383) и Мануил II Палеолог (+1425)¹⁶. Положителната нагласа към разбирателство отстъпва място след превземането от мюсюлманите на Константинопол. В климата на онази епоха настроението на византийците като цяло е полемично, защото религиозните теми тогава са въпрос на начин на живот, а не на научно изследване. Независимо обаче от предпазливостта, с която съвременните ислямολози възприемат сведенията на византийците и тяхната склонност към преувеличаване, трябва да се отбележи, първо, че византийците далеч преди останалите немюсюлмани имат познания за исляма, и то от самото му начало. Второ, първият превод, парафраза и коментари на части от Корана са направени – не литературно, разбира се – на гръцки език от Никита Византиец¹⁷. Трето, в края на византийската епоха полемическият порив отстъпва на по-сериозен и задълбочен диалог, имащ подчертано богословски характер. По този начин византийците могат да се смятат за пионери на християно-ислямския „диалог“, който в наши дни се радва на интерес в цял свят.

По време на турското владичество елините са имали възможност да се запознаят с исляма отблизо¹⁸, но разбира се, не е било възможно да бъдат свободно разпространявани трудове, посветени на тази религия. В тази ситуация необходимостта за защита е тласнала някои люде да посрещнат вълната на ислямизиране и да изтъкват предимствата на християнската вяра на елинския народ, като пишат на прост език малки или големи съчинения или преработват езиково по-стари такива.¹⁹ Повечето от тях до днес остават неиздадени.²⁰ Патосът на византийците против исляма се предава и в Русия от Максим Грек (1470–1556), който написва на руски език в началото три трактата против исляма.²¹ Като цяло в епохата на османското владичество се прекъсва трезвият „диалог“, наченал през XIV и XV в. За елинските християни цъхва времето на гълзото мълчание, а за мюсюлманите – времето на „монолога“, наложен със сила.

¹⁶ Йоан Кантакузин (преименуван след пострижението си за монах на Йоасаф), *Против моаметаните* (PG 154, 372-584) и *Против Моамет* (PG 154, 584-692); Мануил Палеолог, *Диалог, осъществен в Анкира Галатийска с някакъв персиец със сан мутиризис* (PG 156, 125-174).

¹⁷ Вж. бел. 12 на настоящия увод; PG 105, 701D-777C. Примери виж в главата за Корана (I/3). Неприятно обаче е това, че Никита прибавя произволни тълкувания на Корана, като по този начин преиначава смесъла на тези стихове.

¹⁸ За познанията и позицията на християните по време на османското владичество вж. сред останалите книги най-вече: Ά. Β. Βακαλοπούλου, *Ιστορία του νέου έλληνισμού*, τόμ. Β', Γ', Δ' (Θεσσαλονίκη 1964, 1968, 1973), където има и пространна библиография. Също: Κ. Άμάντου, *Σχέσεις Έλλήνων και Τούρκων από του ένδεκάτου αιώνας μέχρι του 1821* (Αθήναι 1955), и *Ιστορία του Έλληνικού Έθνους, τόμ. Ι': Ο έλληνισμός υπό ξένη κυριαρχία (περίοδος 1453-1669). Τουρκοκρατία-Λατινοκρατία* (Αθήναι 1974, 2-ρο изд.).

¹⁹ От първите диалози след падането на Константинопол е съчинението на Геннадий Схολарий, *Въпроси и отговори за божеството на нашия Господ Исус Христос*, изд. L. Petit – X. Siderides – M. Jugie, *Oeuvres Complètes de Gennade Scholarios* (Paris 1930), tom. III, 434-452. По време на османското владичество са публикувани също и *За вярата на християните* от Георги Тропезундски. Вж. Γ. Ζώρα, *Γεώργιος ό Τραπεζούντιος και έλληνοτουρκικήν συνεννόησιν προστάθειαι αύτου* (Αθήναι 1954) и *Разговор на Панагиютаки Мамона – велик тълкувател и пръв християнин – общувал в царството на османците с някой си Ванли ефенди, мюсюлманин – учител на турците. Δελτίον Ιστορικών Έρευνών* 3 (1889), 249-273. През XVII в. в Крит йеромонахът и изследовател Сиригос превежда на говорим гръцки език трактатите на Йоан Кантакузин. За биография на Мохамед от анонимен автор вж. гл. I/2 на настоящия труд, бел. 12.

²⁰ Κ. Ν. Σάθα, *Νεοελληνική Φιλολογία* (Αθήναι 1868), 70, 150. Άργυρίου, *Βρυενίου* (1966), 152.

²¹ Γ. Παπαμιχαήλ, *Μάξιμος ό Γραικός, ό πρώτος φωτιστής των Ρώσων*, τόμ. Β' (Αθήναι 1950), 176-186. I. J. Kratschkowski, *Die Russische Arabistik; Umriss ihrer Entwicklung*. Прев. и ред. O. Mehlitz (Leipzig 1957), 18-19.

в) Западноевропейците до XVIII в.

Докато византийците, намиращи се в непрестанно съседство с мюсюлманите, имат възможността за непосредствен контакт и разговор, средновековният Запад след спирането на арабското нашествие от франките при Поатие (732 г.), сплотен в относително затворената си общност, се информира за исляма през Испания и най-вече чрез мисионерите.²²

От този период заслужава да се отбележат: първо – завършването през 1143 г. на първия латински превод на Корана от Robertus Kettenensis под редакция на Petrus Venerabilis²³. Второ – преводът на арабски научни съчинения и познаването на някои философски арабски теории, като например на Авероес. Трето – изучаването на ислямската теология по мисионерски причини²⁴ от способни изследователи като Ramon Lull (†1316).

С Ренесанса и развитието на европейския хуманизъм позицията на интелектуалците спрямо исляма започва да се нюансира. G. Postel (†1580), който изучава източни езици в Константинопол, като професор в Collège de France в Париж е родоначалник на новия подход към исляма.²⁵ От средата на XVI в. започват да се появяват преводи на Корана. Латинският превод е отпечатан в Базел, Швейцария, през 1543 г. На негова база са издадени италианските преводи през 1547 г., последвани от немски превод през 1616 г., а впоследствие излиза и холандският през 1641 г. Френският превод е издаден през 1649 г. и е направен от A. Ross. Преводите на Корана се ограничават от забраната на папа Александър VII (†1667), но въпреки нея те не се прекратяват съвсем. От преводите, направени през XVII в., може би най-важен е този на L. Marracci (Padova 1698). Научното изучаване на арабския език и история започва едва през XVII в. в Холандия от Th. Erpenius, Golius и др. В други европейски страни започват да работят швейцарецът Hottinger и първият оксфордски професор по арабски език E. Rosock.²⁶

В периода на европейското Просвещение поради либерално настроените интелектуалци и съсредоточаването на повече информационни бази започва нова вълна

²² Вж. повече у R.F. Merkel, "Der Islam im Wandel abendländischen Verstehen", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 13 (1937), 68-101; J.I. Addison, *The Christian Approach to the Moslem* (New York 1966); N. Daniel, *Islam and the West; Christian Understanding of Islamic Belief* (Edinburgh 1966).

²³ Вж. J. Leclercq, *Pierre le Vénérable* (Abbaye Saint – Wandrille 1946); J. Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam* (Princeton 1964).

²⁴ През XIII в. и XIV в. са преведени много арабски съчинения. Между 1209 и 1210 г. е завършен вторият латински превод на Корана. Вж. J. Henninger, "Sur la contribution des missionnaires à la connaissance de l'Islam surtout pendant le moyen-âge", *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 9 (1953), 170.

²⁵ J. Jomier, *Introduction à l'Islam actuel* (Paris 1964), 197.

²⁶ Th. Erpenius (†1624) публикува класически арабски текстове и арабска граматика, която остава в употреба в Холандия цели 200 години. Golius (†1667) съставя първия арабски речник. В трудовете на Hottinger (*Historia Orientalis*) и E. Rosock (*Specimen Historiae Arabum*) съставят записки за исляма и за предислямския период. Синът на последния превежда философския труд на Ibn Tufail, *Hayy ibn Yaqzān, Philosophus autodidactus* и Bartholomé d'Herbelot (†1695) съставя *Bibliothèque Orientale*, вж. Schimmel, *Islam* (1971), 202.

занимания с Пророка и неговата религия.²⁷ Значителна стъпка при изучаването на исляма е английският превод на Корана от G. Sale (1734). Важно за отбелязване е, че учителят на Сейл е грък²⁸ След ок. 40 години е направен от арабския оригинал немски превод на Корана от D. F. Megerlin (1772) и F. E. Boysen (1773). По същото време работи J. J. Reiske (†1774), основателят на арабистиката, който вражда историята на исляма в изследването на световната история²⁹

г) Развитие на научните изследвания на исляма

През XIX в. започва систематичното осъществяване на научното изследване на исляма, като се правят редица преводи на арабски³⁰, персийски и турски текстове и като се започват изследвания на културната история на мюсюлманските народи. Тази дейност се подпомага от редица частни сдружения и институти.³¹ Голяма крачка е направена с осъществяването на научните трактати, направени върху личността на основателя на исляма и на Корана. Около средата на XIX в. G. Weil, базирайки работата си върху арабски извори, хвърля светлина върху много страни на ученията на мюсюлманската общност. През 1843 г. излиза неговият труд за Мохамед, в който Веил се опитва да даде една научно обоснована биография на Пророка, като я очисти от по-късни мюсюлмански предания.³² Биографиите, излезли впоследствие от ръцете на S. Muir (1858), A. Sprenger (1861–1865) и D. Margoliouth (1905)³³, отбелязват и човешките слабости на Мохамед, отнемат религиозния му ореол, и подчертават ролята му като обществено-политически водач – гаровит, но хитър и назадничав. Ново направ-

²⁷ Boulainvilliers пише в панегиричен стил за Мохамед труд, публикуван през 1730 г. след смъртта му. Н. Reland в *De religione Muhammedanica* потвърждава, от една страна, че ислямът не е толкова нелогичен, колкото изглежда на християните, и от друга обаче, не скрива отвращението си от него. J. Gagnier превежда една по-късна мюсюлманска биография на Мохамед (*La vie de Mohamet*, 3 vols 1723). Волтер в свой труд представя Мохамед като лицемер (*Mahomet ou le Fatalisme*, 1741, изд. 2), но пък в друга своя книга го възхвалява като добър законодател и управник (*Essai sur les moeurs*, 1756).

²⁸ G. Sale, *The Korān* (London, New York без година, изд. Fr. Warne). В увода на E. Denison Ross отбелязва: „Предполага се, че Негри е първият учител по арабски на Сейл, въпреки че Дидахи, царският преводач, образован грък от Алепо, е неговият водач, се казва, „през лабиринта на източните диалекти“ (р. X).

²⁹ A. Schimmel, "Der Islam", *Die Religionen der Menschheit*, hrsg. Von F. Heiler (Stuttgart 1962, изд. 2), 785-786.

³⁰ Изтъкнат преводач на арабски текстове е J. von Hammer-Purgstall (†1856), основател на изследването на ислямската филология е Silverstre de Sacy (†1838). Прелюдия на новата епоха са изследванията на Göthe (†1832) за Мохамед и за ислямската култура.

³¹ Във Франция Société Asiatique (от 1821 г.); в Англия Royal Asiatic Society (от 1823 г.); в Германия Deutsche Morgenländische Gesellschaft (от 1845 г.); в Америка American Oriental Society (от 1849 г.). Големи институти, които се занимават с източни изследвания, са: Ecole Nationale des Langues et Civilisations Orientales, основан през 1795 г. в Париж и преименуван по-късно на Institut National des Langues et Civilisations Orientales; School of Oriental and African Studies, основан в Лондон през 1905 г. В Германия изследванията на Изтока са промотирани от различни научни институти. Вж. R. Paret, *Arabistik und Islamkunde an deutschen Universitäten, deutsche Orientalisten seit Theodor Nöldeke* (Wiesbaden 1966). За периода до 1960 г. вж. A. Falkenstein, *Denkschrift zur Lage der Orientalistik* (Wiesbaden 1960). За „Източните изследвания“ и „Ислямските изследвания“ вж. цялата статия на H. R. Roemer, "Orientalistik", *LIW* 3 (1974) 17-21. И по-разширено: на същия автор, "Der islamische Orient in der historischen Forschung", *Saeculum* 16 (1965), 57-72 и F.M. Pareja, *Islamologie* (Beyrouth 1957-1963).

³² G. Weil, *Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre* (Stuttgart 1843), *Geschichte der Kalifen*, 5 Bde (1846-1862).

³³ W. Muir, *The Life of Mohammad*, 4 vols. (1858, rev. ed. Edinburgh 1912). A. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammed*, 3 Bde. (Berlin 1861-65). D. S. Margoliouth, *Mohammad and the Rise of Islam* (London 1905).

ление в биографията на пророка дава датчанинът F. Buhl (1903)³⁴, работил с научна, обективна методология по ислямските извори. В тази линия се движат по-късните изследователи, между които са шведът T. Andrae (1918, 1932, 1960, 1923, 1926, 1960) – справка за тези съчинения може да се открие в библиографията към настоящото съчинение; по-году посочените години в скоби при авторите означават годините на издания на техните трудове и могат да се открият по същия начин). В общи линии на неговото съчинение върху Мохамед ще се върнем в главата, посветена на Пророка.

В изследванията на Корана нова епоха начеват трудовете на немца Th. Nöldeke³⁵ и на известния с крайните си теории за Петокнижието J. Wellhausen (1882, 1889, 1897, 1927, 1901, 1902). Особено важно за ислямологията се оказва изследването на унгареца I. Goldziher (1888–1890, 1920, 1925), който с най-дълбоки анализи работи с базови теми като хадис. Между „ориенталистките“ учени, отворили нови пътища в изследването на исляма, се отличават холандецът Ch. Snouck Hurgronje (1888–1889, 1923) в изследването на ислямския закон и произхода на мюсюлманските обреди; французинът L. Massignon (1922, 1922) и англичанинът R.A. Nicholson (1914, 1921) в изследването на мюсюлманския мистицизъм; англичанинът Th. Arnold (1913, 1956, 1924) в изследването на разпространението на исляма и на историята на халифата.

След Първата световна война задълбочено изследват исляма в исторически план H. Gibb (1947, 1950, 1962) и A. Guillaume (1931). Проникновени социологически анализи на социокултурните условия на епохата на Мохамед публикува W. Montgomery Watt (1948, 1953, 1956). Оформянето на мюсюлманското верую пък изследва задълбочено A. J. Wensinck (1932, 1948). A. J. Arberry направи сериозни изследвания върху мюсюлманския мистицизъм (1933, 1943, 1950, 1964). Важно изследване за ислямския закон публикува J. Schacht (1950), а L. Gardet и G. Anawati (1948) издадоха важно помагало по ислямска теология. Много достойни учени (от дългия списък посочваме само няколко: L. Caetani, R. Blachère, Ph. Hitti, V. Lewis, W. C. Smith, E. G. von Grunebaum, A. Schimmel) допринесоха също с критичен и остроумен подход към разкриването на редица важни теми, свързани с исляма. Повечето от тези изследвания ще бъдат упоменати и използвани в главите, към които са допринесли.

Арабските и ислямски изследвания са развити също и от руснаци. Последните след завладяването на техните земи от монголите (1240) са се сблъскали със сериозен мюсюлмански натиск, а в по-късни времена интересът им е привлечен от политиката за християнизирание на немалкото ислямско население на Руската империя.³⁶ В тази посока работи известната Богословска академия в Казан, където се трудят арабисти като Н. И. Илмински (1822–1891), Г. С. Самблуков (1804–1880). Последният превежда Корана от арабски на руски език през 1878 (с добавен индекс

³⁴ F. Buhl, *Muhammeds Liv* (Kobenhavn 1903), нем. прев. от H. H. Schaeder, *Das Leben Muhammeds* (Heidelberg 1929, 1961²). Преглед виж в статията "Muhammad", *SEI* (1961), 390-405.

³⁵ Th. Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, 2 Bde (Göttingen 1860). Този труд е усъвършенстван впоследствие от други учени и преиздаден, като във втория си вариант е цитиран по-долу – F. Schwally (Leipzig 1909). По-късно е добавен и трети том от G. Bergsträsser und O. Pretzl (Leipzig 1938). Напоследък издадена в един том – Hildesheim 1961.

³⁶ Срв. J. Glazik, *Die Islammission der Russische-orthodoxen Kirche* (Münster 1959).

на важните гуми – 1878, в един том през 1879). От руските арабисти, работили до 1917 г., първенствуващо място заемат: О. И. Сенковски (или барон Барабеу), Вл. Ф. Гирнкас (†1887), основателят на новата руска школа по източни изследвания барон Виктор Романович фон Росен (†1908). От работилите след 1917 г. най-важни са: А. Кримски (†1941), К. С. Касталиова (†1937) и И. Кратсковски³⁷.

В нашата страна не е развито систематично изследването на исляма като религия. Елините изследователи се занимаваха най-вече с отношенията между Византия и арабите, Византия и турците, особено в епохата на османското владичество. На гръцки бяха публикувани ислямовежки изследвания от В. Мирмироглу (1940), Ев. Сгракас (1961), А.Нур (1970), Г. Зуакас (1973) и особено изследванията на Н. Мосхопулос (МЕЕ 1926), Ев. Михаилидис (1973), А. Азуридис (1964, 1966) и т.н.³⁸

Преминавайки вкратце историята на ислямоложкия сектор от т.нар. „ориенталски изследвания“, развити от учени мюсюлмани, сме длъжни да подчертаем, че със сериозни трудове през XX в. се отличиха мнозина ислямски учени, които се занимаха главно според тях самите с разсейване на някои заблуди относно исляма в западната наука.³⁹ Като цяло мюсюлманите изследователи гледат с погледност на западните ориенталисти и често не крият своята скептичност и дори враждебност към тях.⁴⁰

Ориентиране в библиографията

Броят на публикуваните книги за исляма наброява десетки хиляди и непрекъснато нараства. Налага се детайлно библиографско осветяване и кратък преглед на историята на ислямологията, за да се постигне правилно ориентиране в гъстата гора от изследвания, от които някои приличат на огромни дървета, други на храсти, а трети на тревни растения.

³⁷ Систематично изследване на приноса на руската наука в арабологията вж. Kratschkowski, *Russische Arabistik* (1957). Аналитична библиография – сс. 275-284. С някои аспекти на руския принос в областта се занимава и J. Fück, *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts* (Leipzig 1955), 155, 195, 222, 301, 303 сл. Напомняме, че едни от първите съчинения на славянски език против исляма са трите слова на Максим Грек (вж. бел. 20). На руски език са публикувани различни съчинения за исляма, както това на П. Чавенков, *Ислямизм*, 4 тома (Асхабат 1912-1913). Н. Остроумов, *Ислямоведение* (1910-1914). В. Бартолд, *Ислям, Култура мюсюлманства; Мюсюлманский мир; Коран и море*. Поради добре известни обстоятелства не успяхме да се запознаем с тези трудове и тяхното съдържание. (Книгата е писана в разгара на Студената война и авторът няма достъп до руски библиотеки – б.пр.)

³⁸ На английски език са публикувани няколко съчинения по тази тема, но виж най-вече S. Vryonis, op. cit., на което се позоваваме в бел. 7 на настоящото въведение.

³⁹ От по-старите вж. Syed Amir Ali, *The Spirit of Islam* (London ²1922), оттогава няколко издания. За изследванията на М. 'Abduh (1849-1905) и al-Afghānī (1839-1897) вж. С.С. Adams, *Islam and Modernism in Egypt* (London 1933). Най-голям отглас има работата на М. Iqbal (1876-1938), особено с книгата му *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore 1932 – оттогава има много преиздания). За големите съвременни мюсюлмански интелектуалци вж. K. Cragg, *Counsels in Contemporary Islam* (Edinburgh 1965). От последните трудове най-представителни са: Н. Hamidullah, *Le Prophète de l'Islam*, 2 tomes (Paris 1955). На същия автор – *Le Coran* (Paris 1950), А. А. Fyze, *Outlines of Muhammadan Law* (London, New York, Bombay ²1955). Също и работата на персиеца S. H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (London 1966).

⁴⁰ Anwar al-Jundi, (прев. М. Anas Nadwi), "Orientalism in a New Garb", *JRAI* 2, No 2 (1974), 35-39. В това са обвинявани различни ислямози – че съзнателно обслужват ционистки цели, подценявайки умишлено исляма.

а) Извори

Основните извори за исляма са написани на арабски език. От тях основният свещен текст на мюсюлманите, Коранът, бива непрестанно превеждан, отново и отново, на съвременните европейски езици. В настоящата книга за базов текст ще ползваме арабския оригинал, както и гръцкия превод на Пантакис⁴¹, ще имам предвид и преводите на G. Sale, R. Bell, A. Arberry, Yusuf 'Alī, J. Rodwell (англ.), R. Blachère, E. Montet (френ.), R. Paret, L. Ullmann (нем.)⁴².

От огромната ислямска литература⁴³ немного трудове са преведени на европейски езици. За встъпително запознаване с ислямските текстове може да се види антологията на A. Jeffer⁴⁴, J. Schacht, N. Desverges⁴⁵, E. Schroder⁴⁶, J. A. Williams, J. Kritzeck⁴⁷ и т.н. Много от съчиненията на ислямски учени, преведени на европейски езици, цитираме в текста и сме посочили изрично в библиографията.

б) Енциклопедии-речници

Базово значение за всички области от историята на ислямската култура има *Енциклопедия на исляма*, издадена от холандската издателска къща Brill между 1913 и 1918 г. в четири тома и едно допълнение (Supplement). Изданието е осъществено на английски (*The Encyclopaedia of Islam*), френски (*Encyclopédie de l'Islam*) и немски език (*Enzyklopädie des Islam*). Става дума за труд с изключително качество във всяко отношение. Тя е издадена за втори път през 1954 г. от същата издателска къща на английски (*The Encyclopaedia of Islam. New Edition*) и на френски език (*Encyclopédie de l'Islam – Nouvelle édition*). До лятото на 1975 г. са издадени свитъците го буква Ка⁴⁸. Базови статии от първото издание на *The Encyclopaedia of Islam* и от суплементта му, които се отнасят го религията и го „закона“, биват издадени и в обособени наръчници на немски⁴⁹ и английски езици⁵⁰. От по-малките общи речници много полезен е този на Th. P. Hugues, *A Dictionary*

⁴¹ Г. Πεντάκης, *Κοράνιον· «μεταφρασθὲν ἐκ τοῦ ἀραβικοῦ, ἔκδ. δευτέρα ἐπιδιωρθωμένη»* ἔκδ. Α. Κωνσταντινίδης (Ἀθήναι 1886). По-ново издание от изд. къща Ἐλευθερουδάκης (Ἀθήναι 1928).

⁴² Повече за тези преводи виж в гл. 10,3 на настоящото изследване.

⁴³ Пространен каталог на арабските трудове върху исляма вж. в обемната история на арабската книжнина: F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Bd. I: *Qurānwissenschaften. Hadit-Geschichte-Fiqh-Dogmatik-Mystik bis ca. 430 H.* (Leiden 1967).

⁴⁴ A. Jeffery, *Islam: Muhammad and His Religion* (Indianapolis, New York 1958). На същия автор (ed.), *A Reader on Islam. Passages from Standard Arabic Writings Illustrative of the Beliefs and Practices of Muslims* (S-Gravenhage 1962). Изборът на тези базови текстове е направен от мюсюлмани, така че да изразява тяхната вяра.

⁴⁵ J. Schacht, *Islam*, RL (1931), Heft 16. N. Desverges, *Classiques de l'Islamologie* (Algiers 1950).

⁴⁶ E. Schröder (ed.), *Muhammad's People* (Portland 1955) – широк набор от текстове от арабската книжнина, произлизащи от първите пет века от ислямската история.

⁴⁷ J.A. Williams (ed.), *Islam* (New York 1961), J. Kritzeck, *Anthology of Islamic Literature* (New York 1966).

⁴⁸ Редакцията на колегията се състои от изтъкнати учени: H. A. R. Gibb, J.H. Kramers, E. Lévi-Provençal, J. Schacht, B. Lewis, Ch. Pellat. Във всеки том участват ок. 200–300 учени от целия свят. Първото издание е преведено на арабски, индийски *urdu* и е адаптирано на турски език (*Islām Ansiklopedisi*, 12 tomi, Istanbul 1941-1974).

⁴⁹ *Handwörterbuch des Islam*, hrsg. Von A. Wensinck-J.H. Kramers (Leiden 1941).

⁵⁰ *Shorter Encyclopaedia of Islam*, ed. by H.A.R. Gibb-J.H. Kramers (Leiden, London 1953, repr. 1961).

of Islam⁵¹, и тритомникът в малък формат *Lexikon der islamischen Welt*⁵², в сътрудничество с големи специалисти в областта. Други научни поредици и речници поставят ударението върху определени области, напр. върху политическата страна на исляма или върху по-широкия му политико-исторически път на развитие.⁵³ Подходящи статии могат да се открият също и в класическите религиоведски енциклопедии като *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (Tübingen) и *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (London), както и в някои по-кратки речници за религиите.⁵⁴

в) Тругове за библиографско осведомяване

Важни насоки в библиографската осведоменост дават Th. O'Shaughnessy (1961)⁵⁵, J. Sauvaget (1961)⁵⁶ и C. J. Adams (до 1965)⁵⁷; аналитичен анализ на библиографията върху исляма предлага Ch. L. Geddes (1973)⁵⁸. Повечето най-вече общи тругове (вж. по-долу) прилагат кратки библиографии с избиращ характер. Безценна помощ е задълбоченото и пространно изследване Index Islamicus 1906–1955 и неговите допълнения, където са отчетени статии, публикувани в хиляди периодични издания, сборници и томове от конгреси и конференции.⁵⁹ Що се отнася до критика на статии и по-големи съчинения, тя се издава от много на брой периодични издания, посветени на различни страни от ислямската традиция.

г) Периодични издания

От всички посветени на исляма периодични издания се открояват *Muslim World* (Hartford-USA), *Arabica-Revue d'études arabes* (Leiden-Holland), *The Criterion-Journal of the Islamic Research Academy* (Karachi-Pakistan), *Der Islam-Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orient* (Berlin), *Islamic Culture* (Hyderabad-India), *Islamic Studies* (Karachi, Rawalpindi-Pakistan), *The Islamic Quarterly* (London), *The Journal*

⁵¹ Първото издание: London 1885, второ – "Revised by Eminent Scholars", Lahore 1964.

⁵² *Lexikon der Islamischen Welt*, hrsg. von Kl. Kreiser-W. Diem-H.G. Majer – поредица Urban-Taschenbücher 3 Bde (Stuttgart, Berlin 1974).

⁵³ *Political Dictionary of the Middle East in the 20th Century*, ed. Y. Schimoni-E. Levine (London, Jerusalem 1972). *Concise Encyclopaedia of Arabic Civilization*, by St. and N. Ronart (Amsterdam 1955-1966). Немското издание – редактирано: *Lexikon der arabischen Welt* (Zürich 1972). *Handbuch der Orientalistik*, hrsg. von B. Spuler (Leiden 1955 сл.). Ислямски теми от шиитска гледна точка разглежда: *Islamic Shi'ite Encyclopedia*, ed. by Hassan al-Amin (London и по-късно Бейрут).

⁵⁴ S.G.F. Brandon (ed.), *A Dictionary of Comparative Religion* (London 1970, ²1971). Отговорен за статиите относно исляма е J. Robson. F. König (hrsg.) *Religionswissenschaftliches Wörterbuch* (Freiburg 1956). A. Bertholet, *Wörterbuch der Religionen*, 2a изд., допълнено от K. Goldammer (Stuttgart 1962).

⁵⁵ Th. O'Shaughnessy, "An annotated list of selected books on Islamism appearing from 1950 to 1960", *Studia Missionalia* 11 (1961), 201-222.

⁵⁶ J. Sauvaget, *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman*, éd. ref. et compl. par Cl. Cahen (Paris 1961).

⁵⁷ Adams, *Reader* (1965), гл. 8: Ислям, сс. 287-337.

⁵⁸ Ch. L. Geddes, *An Analytical Guide to the Bibliographies on Islam, Muhammad, and the Qur'an* (Denver-Colorado 1973).

⁵⁹ *Index Islamicus 1906-1955*, by J.D. Pearson-J.E. Ashton (Cambridge 1958, repr. London 1974). 1st Suppl. 1956-1960, by J.D. Pearson (Cambridge 1962, repr. London 1973), 2nd Suppl., 1961-1965, by J.D. Pearson (Cambridge 1967, repr. London 1974). 3rd Suppl., 1966-1970, by J.D. Pearson and A. Walsh (London 1972). В първия базов том се разполагат заглавията на изследвания на 510 периодични издания и 190 издания от симпозиуми и т.н. За по-старите трактати остава полезен наръчникът на G. Pfannmüller, *Handbuch der Islamliteratur* (Berlin, Leipzig 1923).

of *Rabetat al-Alam al-Islami* (Muslim World Language) (Mecca), *Middle East Journal* (Washington), *Oriente Moderno* (Roma), *Revue des Etudes Islamiques* (Paris), *Studies in Islam* (New Delhi), *Studia Islamica* (Paris), *Die Welt des Islams* (Leyden), *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (Leipzig, Wiesbaden). Разбира се, интересни статии в областта се публикуват и в много други периодични издания с религиозни, етнологически и мисионерски характер.⁶⁰

g) *Общи съчинения върху исляма*

За исляма са написани много книги с различна степен на научност. Все пак класически изследвания си остават следните: H. A. R. Gibb, *Mohammedanism* (London, New York, 1949), A. Guillaume, *Islam* (Middlesex 1966), J. Jomier, *Introduction à l'Islam actuel* (Paris 1964), H. Gardet, *L'Islam, religion et communauté* (Paris 1964). От изгачените през последните петдесет години, дали като първо или последващо издание, си заслужава да се споменат следните заглавия: на английски: E. Dermenghem (1958) – вж. библиографията, както и за следващите автори; K. W. Morgan, ed. (1958), A. A. Galwash (1958-1961), A. A. Maudoodi (1960), L. Gardet (1961), M. Zafrulla Khan (1962), D. Sourdel (²1962, 1964), F. Schuon (1963, ²1972), 'Abd al-Rahman 'Azzam (1964), M. F. Jamali (1965), A. S. Tritton (⁵1966), E. W. Bethmann (1966), C. E. Farah (1968), W. Montgomery Watt (1968), K. Cragg (1969), P. K. Hitti (1970, 1971), F. A. Klein (1971), J. B. Christopher (1972)⁶¹.

На френски език са публикувани по-общо трудове на следните автори: H. Lammens (1926, преиздадена многократно – вж. библиографията; също и за останалите заглавия наголу), H. Maasé (1930, ⁵1948), D. Sourdel (1949, многократно преиздавана), P. Rondot (1958-1960), E. Schuon (1961), Y. Moubarac (1962), V. Monteil (1963). На немски език публикуваха: E. Kellerhals (²1956, 1961) и L. Gardet (1968).

Много популярни съчинения за исляма с прозелитистки, образователни и назидателни цели бяха публикувани на европейски езици от различни мюсюлмански центрове.⁶² Значението им е именно в това, че изразяват самосъзнанието на съвременните мюсюлмански духовни водачи.

Ориентирането в библиографската гора става по-трудно, когато пристъпим към общите религиозни трудове. Има голямо разнообразие в качеството и обема на онези техни части, които са посветени на исляма. Причината е, че спецификата на публиката, към която са отправени, е различна. От наръчниците по религиознознание, написани от един автор, се откроява класическото съчинение

⁶⁰ Както и: *Journal of the American Oriental Society* (Baltimore), *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (London), *Numen – International Review for the History of Religion* (Leiden), *Parole et Mission* (Paris), *Revue de l'Histoire des Religions* (Paris), *Saeculum, Jahrbuch für Universalgeschichte* (München), *Rythmes du Monde* (Bruges-Belgique), *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (Aschendorff, Münster).

⁶¹ Научна оценка на горните трудове ще ни води нататък в настоящия труд. Специализирана критика на библиографията, издадена между 1967 и 1972 г. вж. у: W.A. Bijlefeld, "Introducing Islam: A Bibliographical Essays", MW 63 (1973), 171-184.

⁶² Напр. в Лагос, в Нигерия, е популярно преведеното от индийския език *urdu* и публикувано за първи път през 1932 г. английско помагало *Guide to Islam*, by A'la Maududi, Sayyid Abul (Lagos 1969).

на С. Р. Tiele, което бива по-късно редактирано от N. Söderblom (1925 – Вж. съчинението в общата библиография; също и останалите изброени автори по-го-лу). Това съчинение е сериозно допълнено от по-нови трудове, от времето след 1950 г. – Н. Ringgren-A. Ström (1959, 1967), G. Truck (1962), S. V. McCasland-G. E. Cairns-D.C. Yu (1969), H. Glasenapp (1963), J. B. Noss (1960, ⁴1960), A. C. Bouquet (⁷1967, 1969), E. Dammann (1972), J. A. Hardon (1963, 1968), J. A. Hutchison (1969), T. Ling (1970), H. J. Schoeps (1961, 1966), N. Smart (1969, 1971), H. Smith (²1965), W. Cantwell Smith (1965, 1972), A. Vail-E. McClellan-Vail (1970)⁶³. От студиите за исляма, включени в сборни трудове, които заслужават внимание, са тези на С. Snouck Hurgronje (1925), а от публикуваните през последните десетилетия това са: Н. L. Gottschalk (1962), A. Schimmel (1959, ²1962, 1971), J. Hours (1964), H. A. R. Gibb (1959, ²1971), E. J. Jurji-T.J. Abercrombie (1971), C. J. Adams (1965). На гръцки език са публикувани и общи трудове върху исляма. Това са съчиненията на Δ. Μπαλάνου (1907), Ν. Λούβαρι (1926), Ν. Μοσχοπούλου (1926, 1948), Κ. Γεωργούλη (1966), Ευ. Σδράκα (1966), Α. Παρασκευοπούλου (1971), и работата на Н. Glasenapp в превод на Ν. Βρεττάκου.

От разнообразието на изследвания и заглавия в областта става ясно, че намирането на литература не е проблем, а по-скоро предизвикателство е критичният подход към нея, подобаващият избор сред заглавията съобразно публиката, към която е насочено едно изследване като настоящото, и разбира се, целта на изследването и степента на задълбочаването му.

Много възгледи и сведения, предложени в редица заглавия от различни изследователи, биват оборвани и подлагани на съмнение от други. Също така редица сериозни изследователи променят и поправят свои възгледи в по-късни издания на трудовете си.⁶⁴ Господстващият подход обаче на изследователите е да се избягват подценяването и идеализирането на личности и да се търси максимална обективност.⁶⁵ „Обективността“ обаче, при положение че става дума за религиозни убеждения, е в крайна сметка понякога съмнителна и проблематична и обикновено носи печата на обективизма на изследователя. Естествено е и очевидно, че вода без микроби не съществува.

Поради недостатъчността на сведения и изследвания в областта и също – поради липсата на такива общи съчинения за исляма, сметнахме за нужно да следваме в настоящия религиозен труд една класическа структура, като се

⁶³ Критични бележки на повечето от публикациите в областта между 1960 и 1972 г. вж. у: A. Bijlefeld, *Introducing* (1973), 269-278.

⁶⁴ По правило избягваме напълно старите отрицателни определения за исляма. Също и в по-късните издания на същата книга са положени някои поправки. Напр. J. B. Noss в четвъртото издание на наръчника за история на религиите: *Man's Religions* (London ⁴1971) премахва от книгата изрази от 3-тото издание, като например – че пренасянето на исляма е „потресаващо сътрудничество между огън и желязо“ (³1960, с. 713); че ислямът е напълно зависим от други религии (пак там, с. 713); че в по-късни пророчества проповядваният от Мохамед Бог „става все по-малко еврейски и все повече арабски“ (пак там, с. 730) и т.н. Същевременно се добавят други елементи и оценки, даващи положителен образ на Исляма.

⁶⁵ Това, разбира се, не пречи вярващите мюсюлмани да са скептични и полемични към признатите на Запад ислямολози и анализатори. Вж. статията: Anwar al-Jundi в бел. 39 на увода.

ограничаваме до същностните страни на ислямската религия. В първата част изследваме корените на исляма (предислямски период: Мохамед, Коран, предания – *хадис*). Във втората част изследваме ислямското верую и етос (базовите теологични линии на Корана, философските и богословски развития, култовия живот, нравствени и канонични направления). В третата част разглеждаме развитието и разклоненията на исляма (исторически преглед, култура, разклонения, шиитски ислям, мистицизъм, съвременно състояние).

За автентичния израз на същностните възгледи за исляма приложихме в нашия текст части от Корана и от други мюсюлмански официални съчинения. Най-накрая, надяваме се, че читателят няма да се изненада от това, че някои положения, за които сме дали общи идеи от самите ислямски предания, не са толкова прости и „затворени“, колкото нашето незнание и предразсъдъци са свикнали да смятат.

Превод от гръцки език: Светослав Риболов



Тук записки от дневника му за 1996 г. не са излизали досега на български език и се публикуват по изданието: Julien Green, *En avant par-dessus les tombes. Journal 1996-1997*, Paris, Fayard, 2001.

Жюлиен Грийн (1900–1998) е френски писател от американски произход. Роден е в Париж и през 1971 г. става първият чужденец, избран за член на Френската академия. На българските читатели е вече позната подборката от неговия многомомен *Дневник – Към Невидимото* (1943–1997), Фондация „Комуникас“, 2011, както и документалната му биография, посветена на св. Франциск от Асизи – *Брат Франциск*, Фондация „Комуникас“, 2012 г. Предложените

Жюлиен Грийн

ДНЕВНИК

1996 г.

9 март. Уеднаквяването на света е в ход. Векът на скуката напредва, *нощта настъпва*, ако пародирам „Хубавата Елена“¹. Индивидите ще бъдат изключвани, най-търсено ще е логото: *Аз напობявам*. Ала, ако обичате, Жюлиен, вижте света в добра светлина!

24 март. Вчера отидохме с Жан-Пиер в малката църква „Нотр Дам го ла Салет“ на улица „Данциг“, където ни чакаше голяма емоция. Момче от народа се бе споминало от мизерия и другарите му бяха поръчали за него заупокойна меса, на която ние присъствахме. Те я следваха, доколкото можеха. Един от тях излезе, за да поплаче.

– Моите американски издатели ми изпращат статии. Критиката съзира в творчеството ми труда на писател за писателя (a writer's writer). Не че това не ми се нрави, но затвърждава у мен идеята, че никога не ще дочакам онова, което наричат *голяма слава*. Стига ми и тази на Джейн Остин например... С автомобил пред вратата, ако обичате! И сетне прилагателното *голяма*, редом със слава, ме кара кротко да се усмихна.

¹ Оперета от Жак Офенбах (1846 г.). Б.пр.

25 март. Тези дни ще бъдат дни на големи решения. Какво да кажа, освен че не искам да вляза в Рая чрез измама, все едно че е възможно. Присъдата, която съм принуден да произнеса над себе си като човешко същество, не е никак благосклонна, тъй като има моменти, в които ми е липсвала щедрост поради безразличие. В чекмеджетата на бюрото ми дремят автобиографични фрагменти, някои от които бъдат ли публикувани, ще прозвучат стряскащо, ала винаги ще се намери ръка да ги хвърли в огъня. Моят син ми го обеща.

27 март. Ерик² и аз разговаряме по този повод и той потвърди, че страниците ще бъдат изгорени. Но често заявява: „Това ще е ужасно. Защо сам не го стореш?“. И ето че то се случи. Почувствах облекчение, докато гледахме как огънят поглъща тези фрагменти от живота. *Auto-da-fé*, етимологията на гумата изразява онава, което изпитвам. Малкото оцеляло ще бъде публикувано по-нататък в моя *Дневник* и се отнася най-вече до сестра ми Мери.

– В „Нотр Дам дьо ла Салет“ научих подробности за смъртта на онзи младеж, за когото разказах по-горе. Започнал да пие и в криза на отчаяние се хвърлил под метрото. Не е починал на място, пет дни изкарал в мъки. Присъствахме на месата за него. Събратята му бяха там, истински бедняци, млади, но белязани от живота. Един от тях не можа да сдържи сълзите си. Името на починалия е Пол. Църквата, с цялото си присъствие, беше заедно с него, защото отчаянието не е престъпление, Бог не отхвърля никого и най-вече бедните.

4 април. Такава, каквато я познаваме, книгата умира. Отива си заедно с езика, който малтретираме. Само пет или шест писатели – проявявам добротата – все още ценят неговия ритъм и музика.

5 април. Заедно с Жан-Пиер в капелата на улица „Кортамбер“. Слязохме да видим криптата, където бях приет в Католическата църква през 1916 г. от отец Крете. Малко сумрачна, но красива, с мраморни плочки, на които са изобразени цветовете на червени лилии. Долу имаше само трима-четирима души. Светлото причастие бе на олтара, само, покрито с воал. Образ на Бога в нашия свят, който не знае що върши.

² Ерик Грийн, доведен син на писателя. Б.пр.

6 април. Днес хранят кравите със смески на базата на месо, а след това говорят за „луди крави“, които трябвало да се избият, защото били опасни. Всъщност превръщаме тревопасните в канибали. Какво тогава означава *цивилизация*?

– Прескоча ли само за ден четенето на всекидневника, той става толкова непонятен за мен, колкото някой китайски вестник.

7 април. „Честито Рождество“, пожелава ми монсеньор Пезерил³ по телефона. Той предвижда, че вървим към споделянето на твърде различни цивилизации, и то с цената на насилие.

В тази връзка се сещам за чутото от Жан-Пиер, с което тъжно се позабавлявахме. По радио „Нотр Дам“ свещеник в своята проповед заявява: „Един прекрасен ден Бог ще ви рече: Ку-ку, ето Ме!“. Мнозина наши приятели, чули това, са стъписани. Дори светът, възвестил се в Църквата, изглежда, започва да губи всякакво понятие за интелигентност.

9 април. Няколко гуми за една рекламна кампания, проведена от три вестника и посветена на смъртта на Христос и непосредствените реакции на учениците Му. Онова, което смайва при четенето на Евангелията такива, каквито са достъпни днес, е, че първите съмнения идват от апостолите, а първото утвърждение или прогласяване на божествеността се изтръгва от гърдите на една влюбена. Намирам го за прекрасно: объркани мъже и Мария Магдалина, загутила ума и гума от любов.

13 април. Бих искал да се знае в какво съм вървал през последните времена на моя живот. Моята вяра е изцяло обяснена в кореспонденцията ми с Жак Маритен⁴.

17 април. Ако трябваше да избирам най-добрите страници, написани от мен, вярвам, че щях да подбера тези, в които правя опит за портрет на Жак Маритен такъв, какъвто съм го видял през първите дни на нашето приятелство. В духовната област ние вървахме направо един към друг. Освен радостите на приятелството

³ Даниел Пезерил (1911–1998) – френски епископ, автор на духовна проза. Б.пр.

⁴ Жак Маритен (1882–1973) – френски философ неотомист, един от големите християнски мислители на ХХ в. Б.пр.

той оказва значително влияние върху начина ми да вярвам. Харесва ми да подчертавам някои фрази на Маритен, носещи неговия тон: „Трябва да върнем интелигентността на Бога”. Мисъл, погетата тъй добре от Кокто⁵: „Трябва да изземем от дявола монопола над интелигентността и да го върнем на неговия Създател”.

6 май. Какво гледа някое дете в една картина? Цвета? Сюжета? Преди всичко тайнството. Тайнството го привлича, то иска да разбере и проумее необяснимото, което разумът огражда с маркерите ОПАСНО. Например: жестокостта. Тя е част от питанията в началото на живота. Страданията удвояват чрез своята история наученото в училище, пробуждайки двойственото привличане на доброто и злото.

7 май. Има мигове, в които долавяме полъха на Рая. Бихме ли гръзнали да заявим, че вече сме там? Музиката би могла да ни накара да повярваме в това. Например вариациите на Брамс върху тема от Хайдн. В креслото на колелца на моя дядо забравям за болката в коляното. Изведнъж всичко става абсурдно, не съм никъде, ала това *никъде* пее. Тъкмо това е щастието...

14 май. Познавам един човек, чиято личност би могла да се обобщи така за специалисти: забележителна кожа и неспокойна съвест.

18 май. Какъв персонаж е животът! Неговите капризи и прехласвания, тъкмо в това е гениалността му. Долавяме я и я схващаме едва под ъгъла на иронията, която животът кърпа като съкровище. „Нямам какво да декларирам освен гения си” (Оскар Уайлд на митницата в Ню Йорк). Или пък следното: благородник, на когото ще отсекаат главата по време на Революцията, държи под мишницата си книга, която все още чете. Преди да изкачи стъпалата към ешафода, прегъва току-що прочетената страница. А пък друг измърморва, докато го отвеждат на гилотината: „Всичко е абсурдно”.

28 май. Деветима монаси траписти са заклани поради политически причини в Алжир. От тази новина ти секва гръхът. Такава е първата реакция. Вярата ни казва, че мъчениците отиват в Рая, ала вестта обагря в кървавочервено тази арабска стана, доколкото престъплението не може да се залечи просто така,

⁵ Жан Кокто (1889–1963) – френски писател, драматург и филмов режисьор, чийто кръстник е Жак Маритен. Б.пр.

ако въобще някога се заличава. Единствен Христос може да го стори.

9 юни. Силно впечатление от текста на месата за грагоценното Тяло и грагоценната Кръв. Латинският гава всичко само с няколко гуми, а *Lauda Sion*⁶ по наситеността си е обобщение на цялата наша вяра и надежда. Латинската поезия се увенчава с големи мистици и гениални поети. Папа Урбан IV заръчва един химн едновременно на Тома от Аквино⁷ и Бонавентура от Баньореджо⁸. Всеки композира своя. Щом застават пред папата, той е трябвало да избере кой ще чете първи и изборът пада върху Тома от Аквино. Тогава той прочита *Lauda Sion*. Когато свършва, Бонавентура разкъсва написаното от него самия, без да го чете. И все пак св. Бонавентура ни е дал *Adeste fideles*⁹, *Sub tuum praesidium*¹⁰. Смирението на гениалните люде.

13 юни. Смъртта на Ела Фицджералд¹¹. Тя идва от Вирджиния. На шестнайсет години започва да пее и очарова света с чистотата на гласа си и излъчването на своята личност. С възрастта нежността на това плътно лице само нарасна.

– Днес, на преглед при специалист, който иска да върне силата на краката ми, която загубих след ваканцията. Изпитанието е тежко, тъй тежко, че споделих пред един доминикански монах как бих се оттеглил в манастир. Той ме изслуша кротко и между другото отрони следната фраза: „Знаете ли какво е адът?“

– Криза на човечността, а не криза на обществото. Живеем във време на промяна на човешкото същество. Генетичните манипулации, отровата на химическите медикаменти, физическата трансформация на поколенията чрез синтетичните продукти и химическите торове, които променят качеството на храните, виждаме всичко това в проблема с лудите крави, с хормоните в телешкото и пилешкото, с трафика на органи, чрез системното промиване на мозъци с помощта на целенасочена информация и т.н.; всичко това цели да превърне човека в робот, който не ще се нуждае от душа, а няма да разполага и с мозък.

16 юни. Песимизмът на Йов е монументален. Никога не се е надигал погобен поплак срещу Провидението. Тогава идва Христос. Назад към песимизма!

⁶ Ликувай, Сионе (лат.). Б.пр.

⁷ Тома от Аквино (1226--1274) – доминиканец, изтъкнат схоластически богослов, доктор на Католическата църква (1567 г.). Б.пр.

⁸ Бонавентура от Баньореджо (1221–1274) – францисканец, известен теолог, генерал на Францисканския орден. Доктор на Католическата църква (1587 г.). Б.пр.

⁹ Елате, верни (лат.). Б.пр.

¹⁰ Под твоето покровителство (лат.) – Б.пр.

¹¹ Ела Фицджералд (1917–1996) – американска джазова певица. Б.пр.

19 юни. Стаята, в която спя всяка нощ, ми е изглеждала винаги изпълнена с особено очарование. Потресаващо е колко тя е извън времето, а единственото луксозно украшение в нея е огледало в тежка рамка и позлатени краища. То идва от къщата на дядо ми, купил го по време на някакво пътуване до Флоренция преди повече от век и половина. Един век и половина, не, два или три века спят в неговите дълбоки води.

30 юни. Преди две или три години се озовах в Норвегия пред един от най-красивите пейзажи в света заедно с Гунел, Карл-Ото и отец Кжел-Алриг, доминиканец, с когото тутакси се сприятелихме. Разказът за неговото обръщане в Рим наподобява, както всяко обръщане, един акт на съвършена любов. Водихме с него множество разговори в Норвегия, после в Париж, но може би най-важният беше от Осло до Париж по телефона. Днес получих от него писмо по повод на моя *Дневник*, където няколко фрази изразяват най-същественото, ала е приложена и поема, която той е превел специално за мен. Това е поема от Ролф Якобсен, норвежки поет, починал през 1994 г. Мога само да я приложа, читателят ще разбере, че просто няма какво да добавя.

Сърцето на Бога

*Не познаваме сърцето на Бога,
но познаваме нещо, което ни залива,
както дъждът, стичащ се по ръцете ни.*

*Не виждаме очите Му,
но виждаме невидимата светлина в нещата,
както в лятна нощ.*

*Не долавяме гласа Му,
но долавяме пътищата навсякъде, следите в сърцата,
пътеките на светлината тихомълком.*

7 юли. Човекът има множество лица. Това изглежда истина и дори е по-лошо. От паспортните фотографии например надничат глави на убийци. Това е стилът *Photomaton*. По-скоро във всеки от нас има по един убиец, пряко волята ни, ала ние никога не сме това, което би трябвало да бъдем, затова често го елиминираме най-спокойно.

Фотографиите, направени от хора, които ни обичат, варират в зависимост от начина, по който са направени, и хвърлят светлина върху един по-различен аспект на нашата личност. Има го и в лицето, което човек вижда в огледалото. Съществуват мили, но и издевателски огледала. Историята на кралицата от „Снежанка“ е показателна. Не можеш да излъжеш огледалото си, то ти казва

своята истина, а от нея никой не може да избяга, дори да разбие огледалото и то да изчезне. Дориан Грей¹² не е галеч.

9 юли. Детството и младостта на Нюман¹³. Той се ражда в Лондон на 21 февруари 1801 г. Къщата на родителите му е пълна с книги и той се отдава жадно на четенето, оставяйки след себе си епизоди от *Хиляда и една нощ*, неговата предпочитана книга, като възприема себе си като всеки от нейните герои. Така детството му блуждае сред блянове в продължение на дълги години. Твърде рано се явява чувството за присъствието на Бога, но преди да се отдаде на грандиозни формули (*Me and my Creator*¹⁴), с които изпъстря света си, го е имало и този свят на приказките, който подготвя невидимото. Нещо, което не му пречи да бъде малко суеверен и да се закриля от мрака чрез многократни прекръствания.

13 юли. Един съдия заявява: „Няма невинни“. Добре тогава, г-н прокурор, защо не започнете с обвинението на самия себе си?

25 юли. Нощем всички сме луди. Сънят организира нашия делириум. Прекарваме една трета от живота си в *гледане* на този нереален свят и трябва да мебелираме спектакъла. При това се сблъскваме на воля с възбраните в реалния живот. И тъй, напред към въображаемите престъпления и любви. Въображаеми? При събуждането оцеляват отрязъци от истина, различна от смътния нощен спомен, и ние забравяме. Освен писателя.

29 юли. След обяда неспирни мечтания разбуджат спомените ми. Почти прекосявам цял един век, след което го определям като ужасяващ: два големи световни конфликта, без да броим множеството малки войни, колониални или не, траещи вечно, успешни или провалени революции, политически рухвания или религиозни провали, сред които поставям и всевъзможните фундаментализми от всякакви видове и вярвания. Но ако не бяхме го живели ние, нашият век не изглежда по-лош от предходния. Деветнадесети век минава от една революция в друга – три само във Франция – разчистванията на сметките също приключват с войни: 1815 г., както и 1871 г. не са пд за завиждане от 1945 г., а войните, конгресите и договорите приковават вниманието на правителствата; балове и цигумигания привличат общественото внимание и има малко спокойни моменти, измамни иви-

¹² Герой на Оскар Уайлд от романа *Портретът на Дориан Грей* (1890 г.). Става дума за историята на млад мъж, чийто портрет, дело на художника Базил Холуард, се променя в зависимост от стореното от него. Б.пр.

¹³ Джон Хенри Нюман (1801–1890) – английски кардинал, богослов, блажен на Католическата църква. Б.пр.

¹⁴ Аз и моят Създател (англ.). Б.пр.

ци, когато слънцето на удоволствията успива реалностите. Да се върнем към осемнайсети век: същата липса на реализъм и връщане назад към ужасяващите дни на прогреса. Юго, с гения си на визионер, обобщава този век така: *Картина на дълго празненство, която приключва на ешафода*.

Отидем ли още по-далеч, ще видим, че винаги има войни, тези ловувания на човешки същества, а неизбежният хоровод от сатири и вакханки отблизо следва загиналите на бойното поле. И докато хората си мислят, че е време да се поразвлекат и забравят, всъщност се оказва, че целта е да се народят деца. Колко невероятно място е земята! И какво чудо е животът! Между тези две констатации се приплъзва човекът. Мечтата му е райска, а перверзността му я довежда до кошмар. Бог е единственото убежище. Кои Бог? „Бог не съществува”, казва Майстер Екхарт¹⁵, имайки предвид Бога, Които си представят хората, а не този Бог, Когото жадуваме в дълбините на сърцето си.

17 август. Какво са парите? Нищо. Какво купуваме с тях? Всичко. Всичко, купено с Нищо, ето едно обобщение на този свят в преобразувания.

В Съединените щати републиканците вадят следните лозунги: Чест, Труд, Отечество. На човек му идва да извика „Помощ”. Но пък при демократите Мамонът играе на карти, и то чрез мошеничества. Жената на президента, дама с дълги зъби, ще съумее ли да схруска през следващите четири години плодовете на всички финансови изгоди? Клетата Америка между чука и наковалнята. Обърнем ли поглед, виждаме, че никъде не е по-добре, руският разпаг се ускорява, а генералите са нахлутили фуражките си...

19 август. Онзи ден, един сън, кошмар, пълна фантасмагория. В два часа призори се будя и паля лампата. Къде съм? Ерик не си е легнал, чува шума и идва да ме види. Заявявам пред него, че не съм откраднал бурето с херес и нека внимава, защото и двамата сме на пиратски кораб. След известно време той ме убеждава, че сънувам, че съм в червената си стая, а пиратският кораб е само сън. Що се отнася до бурето с херес, това е история на Едгар По. Ерик добавя, че ако съм на пиратски кораб, това би означавало, че самият аз съм пират! Без съмнение, спомен от моя прапрадядо.

Да, сънувах. И се унесох наново, но настъпи пак същото: просторна бяла стая, пиратите и миризмата на катран, лекото подплискване на морето, обмиващо стените на кораба, както и прословутото буре с херес...Виждах го скрито под възжетата и в ушите ми отекваха грезавите и заплашителни гласове на корсарите. Откъде ли изникваха те? От коя бездна на времето? Нима паметта на моя прадег се е утаила в подсъзнанието на един от наследниците му чрез

¹⁵ Майстер Екхарт (1260–1328) – немски мистик и философ. Б. пр.

пробойната на съня? И тъй в мен покълва този тих отглас на ужаса!

20 август. На разсъмване *някой* ме пробуди с кротък глас: „Тялото, в което ти гишаш, е онова, в което ще бъдеш спасен, ако си верен на Бога. Всичко ти казва да се надяваш”. Тогава захванах да чета Евангелието според св. Марк, за да видя как Бог се готви да спасява света.

23 август. Погледът е първото от сетивата, даващо ни света, и на първо място гледката на другите лица. Любовта от пръв поглед, на английски *love at first sight*, казва всичко, което за хилядна от секундата ни се открива от нашата дълбока природа и най-вече от плътското *привличане*.

24 август. Сънят, по-скоро кошмарът, и то един и същ, ме споходи преди две вечери. Ерик се притече този път още при виковете ми. На въпросите му аз отговорих, че съм бил преследван. „От кого? И как?” – Доиде твърде рано, самият аз бих искал да го узная. „Значи така”, възкликна той и отиде да спи. Смях се съвсем сам.

– У св. Марк, след годините на скришен живот, щом настъпва времето да се открие пред света, Христос, в своята човешкост, си почива възможно най-малко, само в рамките на необходимото. Ден и нощ Той кръстосва из Галилея; без да търси покой, Той се явява, защото Сам по Себе Си е учение.

– Сънят е голям романист. Различен от живота, който е последващ разказ, сънят дава епизодите, които му отърват, прескача сцените между тях, обема всичко, без да го навързва, и това придава усещането за интензивна реалност. Никой филм не може да постигне такава мощ. Само някои гениални граматурзи, сега се за Шекспир, имат тази власт: крал Лир в пустошта, нощта от „Макбет”, която е изцяло нощна пиеса; светът на „Бурята”, чужд и истинен като нашите мисли.

– Има дни, когато си казвам, че не искам друго в живота си освен Бог. Кои Бог? Е, добре, този от XII в., имам предвид една каменна отливка, подарена ми от Дени Кутан, която украсява стаята ми. Той е възлюбен и замислен. Нищо във външния свят не го смущава, Той е тук, за да донесе мир. На всяко сърце.

25 август. Сънят. В нощта човек се изличава, той е не повече от съзнание за своето подсъзнание.

– Единственото отечество, това е майчината утроба. Ражгаш се тук или там, ала тя е истинската земя. Роген в Париж, аз съм американец и нямам друга националност. Езикът е *също* отечество, бях го написал веднъж, разбира се, но целият нюанс е в наречието. И най-добрите съвести са безпомощни пред силата на кръвта. Душата не се променя чрез паспорти и ако *нацията* все още означава нещо, то е атавизъм на цивилизацията. Срещу него не можем да сторим нищо. Това е външната реалност, наученото от нас. Тук аз съм двойник, но англосаксонецът доминира. Бих добавил по повод на *родината майка*, че раждането е изгнание, и така се връщам към единственото ни истинско отечество: нашата майка по плът.

11 септември. Новалис¹⁶. Отварям наслуки днес неговия *Дневник*.

„Получих писмо от Шлегел¹⁷ с първата част от превода на Шекспир. След закуската отидох на разходка, сетне изпих едно кафе. Времето е мрачно, първо буря, сетне облаци и вихрушка. Твърде чувствено. Започнах да чета Шекспир и потънах в него. Привечер отидох на гроба на София. Бях неизказано щастлив. Мигове, просветлени от ентусиазъм. Гробът, подобно на прах, се разпиля пред очите ми, вековете се превърнаха в мигове, присъствието на София стана съвсем доловимо. Вярвах, че тя ще ми се яви всеки момент...”

Какъв свят непрестанно се открива пред нас. Новалис, изчезнал четири години по-късно, си остава завинаги жив, да, жив, в светлината на вечността.

14 септември. Винаги чета пощата си със закъснение поради липса на време. Ала намерих една статия от *Либр Белжик* тъкмо за мен: „Бог обича влюбените”. Да, ето защо обичам хората, защото във всеки от нас, приглушено или изострено, в повечето от случаите има по един влюбен. Детето се влюбва в учителката или в учителя, в съученичка или съученик, сърцето се налага най-напред чрез очите. Но ставам лиричен. Статията на Франсис Матис ме докосна дълбоко, ред по ред. Имах слабостта да я прикрепя към *Дневника*. Ето, има мимолетни съкровища, на които гържа много с възрастта.

26 септември. Питат ме коя според мен е най-важната фраза, някога произнесена в света. Отговорът ми дойде тутакси: *Ego sum Resurrectio et Vita*¹⁸. Онова, което четем или чуваме приживе, е значимо, но повечето от тези фрази, прочетени или чути, отмират завинаги! Някои обаче проникват дълбоко в сърцата ни.

¹⁶ Новалис (1772–1801) – немски поет романтик. Б.пр.

¹⁷ Август Вилхелм Шлегел (1767–1845) – немски поет, литературен критик и преводач. Б.пр.

¹⁸ Аз съм Възкресението и Животът (Иоан. 11:25).

И едно такова слово ме докосна още щом го чух за първи път. Бях на шест години, а майка ми разговаряше вече с мен като с голям човек. „Спомняй си винаги, казваше тя, за казаното от Христос. *Аз съм Възкресението и Животът*. Всичко е тук.” Бе тъй тайнствено в свършената си простота, а толкова незабравимо. Тази фраза ме следва през целия ми живот: тя предлага на всекиго своята истина и придава смисъл на участта му. Без тази окончателна надежда какъв би бил човекът? Сянка сред сенките на едно случайно творение, смесица от атоми, идеци отникъде, за да се насочат към нищото, битие, възникнало без основание сред необяснимата вселена. Ето идеята на онези, гето вярват в нищото. Ала го има това Христово слово. То заличава всички други слова, произнасяни от началото на нашата История. Заедно с него гухът остава, обречени сме на безсмъртна плът, на безкрайна младост: блянът на човечеството буквално се сдобива с тяло.

Всички други фрази, способни да ни развълнуват, са като безкрайни отражения на това Слово; такива в текущия живот са истинските любовни слова, тези, гето ни вдъхват живот, или пък онези, които на всяка възраст четем с вълнение, интерес и чувство, защото отгатваме, че ни засягат, че това е мисъл отвъд гумите. На фронтонa в университета ми във Вирджиния, беше написано: „И ще познаете Истината, и Истината ще ви направи свободни¹⁹”. Истината не е абстракция, тя е тъкмо възкресението на телата от нашата младост, обетовано в славата.

Ще ми кажат, че това са само терзанията на възрастта ми. Не, имах ги и на деветнайсет години. Бих могъл да припомня и други идеци, вълнували ме тогава, които споделям и днес с хора като Новалис, Куинси²⁰, Киркегор... Замислям се особено над казаното от Мармеладов в началото на *Престъпление и наказание*: „И ще рекат премъдрите, ще рекат разумните: „Господи, поради що сих приемлешу?” И ще каже: „Затова ги приемам, премъдри, затова ги приемам, разумни, защото нито един от тях не се е смятал достоен за това...”. Тогава всичко ще разберем... И всички ще разберат...”²¹.

Вече не става гума за красиви фрази, а да разберем, че животът е вечен. Христовото слово е слово на живата вода. Останалото е литература.

6 октомври. Имам желание да задавам въпроси направо. Започвам с този: знаем ли кои сме? Като цяло смятам, че никой истински не се познава. Неспирно се питам. Не: *Защо съм аз?*, а *Кой съм аз?* Отговорът не е на земята. *Аз е някой друг*²², всъщност това е бездънен кладенец и е трябвало поет да открие тази формула, която обаче не решава нищо, тъй като всеки *друг* е един нов аз. Ще ми кажат, че това

¹⁹ Иоан. 8:32.

²⁰ Томас де Куинси (1785–1859) – английски поет романтик. Б.пр.

²¹ Фьодор Достоевски, *Престъпление и наказание*, превод Георги Константинов, София, НК, 1960 г. Б.пр.

²² Максимата е на Артур Рембо. Б.пр.

е въпрос на идентичност, че ме безпокои възрастта ми, но още на деветнайсет години гадох израз на това в романите *Пътникът по земята* и *Ако бях вас*, писани или измислени в университета във Вирджиния. Не можеш да се измъкнеш от клопката на самия себе си, освен нагоре. Единственият изход, това е Бог.

15 октомври. Политическото „както трябва“ нанася поражения. Налагането на начин на мислене ме отвращава. Нашето време се превръща във време на цялостен конформизъм, и то на всички нива; това е нещо повече от мода, то е залиняване на интелекта. Трябва добре да се вгледаме (подчертавам *добре*) в лицата на добре-мислещите, потребно е дори физиогномично изследване. Не е ли това реваншът на отвратителната пошлост? Виждаме кой ще бъде отгаден на публично поругание – в предходните векове от Галилей до Бодлер и от Марлоу²³ до Киркегор – всички онези, които не се вписват и не ще се впишат в установения порядък. Що се отнася до мен, имам само приятели, които не мислят *добре*, враждебни на „указите“ на така наречената толерантност и нашият свят е една „шагренова кожа“, несвиваща се все пак напълно. Не законите и медийните персонажи, съгласно обичайния жаргон, ще доведат до промяната. Ако Франция поеме в това направление, е, тогава ще трябва да се преместя другаде. Ала все още ми се иска да вярвам в изблика на здрав разум с надеждата да не е за последно, това да не е избликът преди края.

– Живописца няма друг дълг, освен да провокира блянове. Със затаен гръх можем да спорим за качествата на един или друг творец, ала от значение е само напрежението, което той упражнява над сетивата ни, вътрешният шок на откровението на един различен свят, на страна, която не съществува на картите, извън всичко, което нашият мозък чертае, за да ни поведе към една нова Китира²⁴.

26 октомври. В стаята си аз съм напълно щастлив. Тя е тъкмо каквато я исках със стената, отредена на поетите. Всички мои любими четива, тези от младостта и от по-късните години, са тук на рафтовете, в обсега на ръката. Всички книги, направили от мен това, което съм, аз ги разпознавам даже в полумрака: книгите, където златото грее върху червените подвързии, това е Хоторн; рафтът в цветовете на нощната синева е Нюман; а по-нататък е Шекспир, когото чета от деветнайсетгодишен, и името ми върху тези книги фигурира още от времето, когато държах стая в Шарлотсвил; следва колекцията от книги за Библията, от Битие до Откровението. Бих могъл да измъкна почти всяка от тях слепешком, ориентирайки се само по цвета, обема и непогрешимото око на спомена.

Червеното на моята стая съживява у мен идеала за блясъка, който се отразява от огледалото на камината, донесено от моя дядо някъде от Юга... В това поле

²³ Кристофър Марлоу (1564–1593) – английски драматург. Б.пр.

²⁴ В гръцката митология Китира е островът на мечтите. Б.пр.

съм като цар на гържава, наричаща се аз *самият*, носеща следите от крушението на една епоха, на един изчезнал свят, този в главата ми, чийто единствен представител се явявам, което е несправедливо, тъй като съм заобиколен с всички личности, с които бих желал да бъда, живели някога на тази земя. Част от мен обича самотата, ала друга част се бои от нея, ето я вечната двойственост на всяко естество. Трябва ми самота „от мигове“. За да се върна към стаята си, има часове, в които светлината там става съвсем нереална, кротка и тайнствена; тогава се потапям в щастието, че съм жив, че чета и знам, доколкото всичко крехко около мен съществува въпреки всичко, в нежността на един поглед.

12 ноември. Има мигове, когато дори най-самовлюбеният човек желае внезапно да е друг, да бъде различен, да забрави обичайното си битие, което му е до болка познато, и да стане може би монах. Това е предположение, което правя в незнанието си какво е да си истински монах, но пък си въобразявам, че може би е близо да идеала на картузианците²⁵, и в крайна сметка започвам да мразя самия себе си.

Току-що препрочетох с огромен интерес трета глава на Книга Битие, където става дума за гървото на Доброто и Злото, открито от змията, която съобщава тази тайна на мъжа и жената въпреки възбраната на Бога. Змията информира първо жената, давайки си сметка за ограничената интелигентност на мъжа. Защо не четем Библията всеки ден...

19 декември. Една фраза на Киркегор ме преследва от вчера: „Трябва да бъдем тайнствени не заради другите, а заради нас самите“. Истинското тайнство е в *самите нас*. Какво значение имат другите! Някой разбрал ли е наистина своя близен? Ала погледнем ли себе си, както гледаме ближния, тайнството начева. Защо правим определени жестове и произнасяме тези слова, докато вътре в нас някой гледа, слуша и не разбира случващото се на повърхността...

Разбира се, „трябва“ е констатация, а не императивен порядък на желанието.

22 декември. Ако съм нищо, както съм склонен да повярвам, бих ли се осмелил да поускам от Бога това нищо да бъде за Него и винаги за Него, а не за света.

– *The Book of Common Prayer*²⁶. Всичко ни обединява с протестантите, що се

²⁵ Ордентът на монасите картузианци е основан през 1086 г. във Франция. Един от основните обети, които дават монасите, е за доброволно усамотяване и безмълвие – те се срещат със своите събратя само в неделя. Б.пр.

²⁶ *Книга на общото богослужение* – кратко название на литургическото последование на Англиканската църква, прието през 1549 г. Б.пр.

отнася до светото Причастие. И при нас, както и при тях, ни се дават Тялото и Кръвта Христови. Онова, което ни разделя с тях, е Светата Дева, мястото, което тя има за нас в чувствата и във вярата ни.

25 декември. За първи път прочетох *Братя Карамазови* през 1950 г. и фигурата на Альоша никога повече не ме напусна. Това е един от редките персонажи на друг писател, който би ми се искало да съм създал. Многократно, с усета на платоничната любов, пронизваща сърцето, ми се струваше, че попадам на същество с неговото евангелско очарование, но впечатлението бе само мимолетно. Дали Альоша е само блян в мрачната гуша на Достоевски?

Впоследствие открих, че Альоша ми е бил гаден и живее близо до мен, скришен за самия себе си. Той знаеше, че не би могло да му се случи нищо лошо. И то не от гордост, а поради безучастност, необяснима у толкова млад човек. Когато веднъж със скромна усмивка ми рече: „Аз съм ангел“, сърцето ми се сви. Подобно на Альоша, той не си дава сметка за всичко, което има в него, затова с леко сърце го раздава. Ала в дистанцията, която той несъзнателно поставя между себе си и света, пребивава цялата тази въздушна радост, която нищо не е в състояние да заличи. Нека Бог винаги го закриля!

29 декември. Клод Лорен²⁷. В съвършенството си той съхранява тайнството на своето детство. Тези красиви пейзажи са бленувани от детето в райската светлина, красотата е навсякъде, в далечината, както и на преден план. Мечтаем да заживеем в тази природа, където всичко е радост, вегрост и спокойствие. Откриваме същата благодат по-късно и в сънищата на Самюъл Палмър²⁸, който съзира в полята и хълмовете тук долу полята и хълмовете на небето. Не познавам друг свят, сътворен от художник, който да може да претендира за същото, освен рисунките на Рембранд на Мария Магдалина и Христос като градинар или пък ескизите на самарянката, с всичко, което ни подказват тези щрихи.

Превод от френски: Тони Николов

²⁷ Клод Лорен (1600–1682) – френски пейзажист и гравьор. Б.пр.

²⁸ Самюъл Палмър (1805–1881) – английски живописец от епохата на романтизма. Б.пр.

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



Отец Петко Вълв

ХРИСТОС ЗА НАС В „КУРБАН“ СЕ ДАДЕ

„Еврейската гума „корбанот“ се превежда като жертвоприношение; идва от корена каф-реш-бет, което означава „да се приближа“ и обозначава основната цел на жертвоприношението – приближаването към Бога.”¹

Еврейската традиция вижда в „корбанот“ три основни характеристики. „Първата е аспектът на даването. Корбан изисква отказ от нещо, което принадлежи на човека, правещ жертвоприношение. Втората е елементът на заместване. Идеята е, че това, което се жертва, е заместител на човека, принасящ жертвата. Дарението е в някакъв смисъл „наказано“ вместо жертвоприносителя. Третата важна концепция е идеята за приближаването. Същността на жертвоприношението е човекът да бъде по-близо до Бога.

Интересно е да се отбележи, че когато Тората говори за корбанот, името на Бога, което използва, е името с четири букви (YHWH)², обозначаващо Божията

¹ Мира Майер, *Еврейски символи*, Нов български университет, София, 2004 г., с. 52.

² Непроизносимите 4 букви на името на Бога (на английски YHWH) като Милосърдие – „тетраграматона“ Йод-Хе-Вав-Хе (на български Яхве или Йехова), имат цифров еквивалент (характерно за всяка буква от азбуката на иврит, общо 26). Молитвеният шал талет, носен от евреите, завършва в четирите края с ресните *цицит*, в които е вплетена според комбинацията от брой възли и усуквания на конците цифрата 26 (вж. по-подробно Мира Майер в цитирания вече труд, с. 80). Кръвотечивата жена (Лук. 8:44), която получава изцелението си, допирайки се само до „края на дрехата“ Христова, всъщност се допира до ресните *цицит*, носещи втъкано името на Божието милосърдие, тя се осланя на милостта Божия. В тази посока е и практиката в енорията на с. Ново Делчево, където богомолците, стоящи с уважение под Евангелието, което свещеникът чете по време на Литургията, понякога докосват (подръпват) епитрахила му.

милост.

Ритуалът по даряването на корбанот се изпълнява само от свещениците – коеним, и то единствено в Храма в Йерусалим.³ Съответно жертвоприношения с проливане на кръв (Левит 17:11, „защото животът на тялото е в кръвта...“) не се извършват, след като Тим и Веспасиан унищожават Храма и града през 70 г. сл. Хр. Освен целите на помирението, очищението и изкуплението „корбанот обединяват еврейския народ, създават добри отношения между хората и Бога, от една страна, и между самите хора, от друга“⁴, нещо, което е валидно и за светата Литургия.

Съществуват различни видове корбанот като *олах*, предвиждащ пълно изгаряне на жертвата на външен жертвеник. „Пожертвването символизира пълно подчинение на Божията воля, то изцяло се отдава на Бога... даровете *шланим... хатат... ашам... минша*“⁵.

За нас, християните, не е трудно да открием тези характеристики на корбанот в Кръстната саможертва на нашия Господ (неделима с Възкресението), това е моментът на изкуплението и победата над греха, най-важното събитие за живота ни. Ето и някои цитати в подкрепа на тази роля на Божия Син: „в Когото имаме изкупление чрез кръвта Му, прошка на греховете по богатството на Неговата благодат“ (Еф. 1:7). „Христос умря за греховете ни, според Писанията“ (1 Кор. 15:3). Той „даде душата Си откуп за мнозина“ (Мат. 20:28). „Понеже бе възлюбил своите докрай“ (Иоан. 13:1). „По Божия благодат Той вкуси смърт за всички“ (Евр. 2:9), „Живият, Които възкръсна“ (вж. Лук. 24:5-6), победи смъртта. Той е „Агнеца, който взема върху Си греха на света“ (Иоан. 1:29; 1 Петр. 1:19), както и „жертвоприношението на Новия Завет“ (Кор. 11:25). „*Които премахна греха, като Се пренесе Сам в жертва*“ (Евр. 9:26).

Христос е едновременно свещеник, жертва и Бог (даряващ, дар и дарополучател). Христовата жертва е единствена по рода си, обхващайки и надминавайки всички жертви (вж. Евр. 10:10). Тя е окончателната жертва на единствения посредник между Бога и хората (вж. 1 Тим. 2:5), затова нямаме нужда да поднасяме други умилостивителни жертви, нито „кръв от юнци и козли“ (вж. Евр. 10:4) за собственото си очищение. Той е, Които се принесе в жертва на наше място, свободно и от любов към нас, помирявайки ни с Бога, поправяйки щетите от нашето греховно неподчинение.

Затова и Църквата въпреки континуитета в много неща с еврейската традиция, поема по един нов път, различен от предходния, неподвиждащ правенето на курбани. Това, което в Православната църква е наречено „курбан“, по същество е едно благославяне на празнична трапеза. В Требника на БПЦ чинът е наречен „Панагия“, а в бележка под черта е пояснено „Простонародно – курбан“. А ето и

³ Мира Майер, *Еврейски символи*, с. 52.

⁴ *Ibid*, с. 53.

⁵ *Ibid*, с. 54.

част от молитвата: „Погледни, Господи Иисусе Христе, Боже наш, към тия ястия от месо и ги освети, както Си осветил овена, който Ти доведе верният Авраам, и агнето, което Авел Ти принесе...” (изд. Св. Синод на БПЦ, София, 1949 г., с. 509). За нас, християните, единственият начин за себеотдаване и присъединяване към Христовата жертва е участието в светата Литургия и тук ще си позволя малко повече гуми.

Според Катехизиса на Католическата църква (т. 1367) „Жертвоприношението на Христос и това на Евхаристията са едно-единствено жертвоприношение: Жертвата е една и съща. Сам Христос, Който тогава принесе Себе Си на Кръста, я принася чрез службата на свещениците. Единствено начинът на принасяне е различен. В Литургията се съдържа и принася в жертва по безкръвен начин, Този, същия Христос, Който принесе Себе Си само веднъж по кръвен начин върху олтаря на Кръста”. А точка 1368 продължава: „Църквата, която е Тялото на Христос, взема участие в приношението на Своя Бог. Заедно с Него самата тя се принася цялата. Тя се присъединява към Неговото застъпничество пред Бога за всички хора. В Евхаристията жертвоприношението на Христос става жертвоприношение на членовете на Неговото Тяло. Животът на верните, техните хвалебствия, техните страдания, тяхната молитва, техният труд, съединени с тези на Христос и с Неговото цялостно принасяне, присъстващо на олтаря, дава възможност на всички поколения християни да бъдат единени с Неговата жертва.

Знаем, че учредителните слова, с които Исус е установил тайнството Евхаристия, са произнесени на Тайната вечеря преди Кръстната Му смърт, а между литургичния текст и новозаветните книги има незначително разминаване, което говори за съществуваща литургична практика още преди написването на Новия завет.⁶ Четири са текстовете, които ни предават събитието: Мат. 26:26-28, Марк. 14:22-24, Лук. 22:19-20 и Кор. 11:24-25. Ще цитирам само частта от посланието на ап. Павел до Коринтяните: „... Господ Исус през нощта, когато бе предаден, взе хляб и поблагодари, преломи и каза: вземете яжте, това е Моето Тяло, за вас преломявано; това правете за Мой спомен. Взех също и чашата подир вечеря и каза: тая чаша е Новият Завет в Моята кръв: това правете, колчем пиете за Мой спомен. Защото, колчем ядете тоя хляб и пиете тая чаша, ще възвестявате смъртта на Господа, докле дойде Той”. Тоест задачата на Литургията е да „възпоменава” спасителните събития.

Гръцката гума за възпоменание „анамнезис” превежда евреиската „зикарон”, използвана от юдеите при благославяне на пасхалната вечеря (Сигер Песах), ритуално изпълнена с четене на Агада и консумирана вечеря, чрез която те изживяват събитията, станали при излизането им от египетската земя.

Чрез Евхаристията изкупителната мисия на Божия Син, извършена в миналото, се „актуализира” и съпреживява, давайки по този начин възможност на християните да вземат участие в нея. Освен трапезата за Тайната вечеря олтарът

⁶ Вж. Архимандрит Авксентий, *Литургия*, Пловдив, Праксис, 2005 г., с. 555.

символизира и гроба Христов, където светотайнствено се онастояществява страшната Голготска жертва. Тоест Литургията не е само един спомен, един мемориален жест, но едно преживяване отново и отново на този акт на любов от страна на Бога. Ние правим настоящо проливането на кръвта Господня, но по един тайнствен безкръвен начин, правим така, че то да бъде действено, живо, нестихващо в сърцата ни. Глаголите „пролива“ „преломява“ „дава“ са в граматическото минало време „аорист“ (от гръцкото аористос – неограничен), което показва вече извършено веднъж завинаги действие. Това не е бъдеще време, както е преведено в някои български и западни литургични книги, макар това да са спасителни действия, които ще продължат да бъдат актуални за живота ни и в бъдеще, чак до края на времената, „докле гоиде Той“. Те са „вече и все още не“ актуализирани в Пасхалната тайна Христова и тегнещи есхатологично към своята окончателна пълнота.⁷ Същият епископ, говорейки за анамнезата, назовава евхаристийния времеви парадокс с израза „паметта за бъдещето“⁸, като цитира анафората от Златоустовата литургия, където наред с историческите събития е изброено и бъдещото славно второ пришествие (като възпоменаваме тази спасителна заповед и всичко извършено за нас: кръста, гроба, тригневно-то възкресение, възнесението на небето, сядането отгясно и славното второ пришествие, тези Твои дарове и всичко...).

Неразривно свързан с възпоменателния характер на Евхаристията с „анамнезата“ е моментът на „епиклезата“, тоест на „призова“ на молитвата отправена към Бог Отец да изпрати Светия Дух върху служещия и предложените в Евхаристията дарове – хляб и вино, за да ги претвори в Тяло и Кръв на Господ Исус Христос. Това е моментът на осветяването, т.е. на проникването на осветяващата и осветяваща Божия сила в човешката и веществена природа. Как точно става самото „преобразяване“ или „пресъществяване“ на „вместо образите“ на хляба и виното в Тяло и Кръв Христови, остава една тайна на вярата, не обект на мисловни прения. Осветените хляб и вино не са символ на тялото и кръвта Христови, защото символът препраща към една друга реалност, тук и сега има реално присъствие на символизираното в символизиращото.

Тялото и Кръвта Господни са гадени, за да бъдат консумирани, споделени, за да станем едно с обожената плът Христова в Евхаристията. Самата гума причастяване ни показва, че участникът става част, става едно цяло с вече прославеното Тяло Христово. Гръцката гума Евхаристия превежда еврейската *today* и означава благодарствена жертва или благодарение. Означава жертвена вечеря, която се споделя с приятели, за да отпразнува личната благодарност към Бога.⁹

Това не е момент за съзерцаване, но за приобщаване, предвкушване на вечната близост с Бога в „небето“. А ето и един цитат от момента на анамнезата в Златоустовата литургия „Като си припомним тази спасителна заповед и всичко извършено за нас: Кръста, гроба, възкресението на третия ден, възнасянето

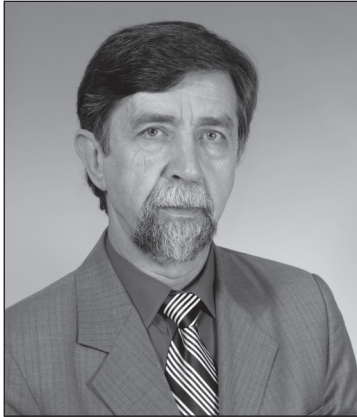
⁷ Вж. еп. Йоан Зизиулас, *Битието като общение*, София, Комунитас, 2013, с. 128.

⁸ *Ibid*, с. 169.

⁹ Вж. Скот Хан, *Вечерята на Агнеца*, София, Комунитас, с. 46.

на небесата, сядането отгясно на Отца, Второто и славно пришествие. Принасяме Ти Твоето от твоите за всички и за всичко. Като последният възглас е в аналог с гумите на св. цар Давид, който, благославяйки Бога, казва „но от Тебе е всичко и полученото от Твоята ръка Ти дадохме” (1 Пар. 29:14) И веднага следват гумите на епиклезата: „Принасяме Ти още тази словесна и безкръвна служба и просим и се молим и умоляваме, изпрати Твоя Свети Дух над нас и над тези Свети дарове, и направи този хляб скъпоценното тяло на Твоя Христос. И това, което е в тази чаша, скъпоценната кръв на Твоя Христос, като ги претвориш чрез Твоя Свети Дух, та да бъдат за тези, които се причастяват, за обогрение на душата им, за прошка за греховете им, за общение с Твоя Свети Дух, за придобиване на небесното Царство, за дерзновение пред Тебе, не за съг или осъждане”.

Освен с молитвите си Литургията извършва своето „онастояществяване” на спасителните събития чрез символизма на своите жестове, ритуали, дори утвар, като „звездицата” например, поставена върху дискоса с хляба, символизираща раждането във Витлеемската пещера, или копието, с което свещеникът разрязва агнеца на части. Малкият вход на свещеника с Евангелието символизира началото на обществената проповед Христова, а Великият вход с хляба и виното символизира Входа в Ерусалим, но също и Изхода от робството на греха и пътя към Голгота. Полагането на потира и дискоса върху олтара символизира полагането на Христа в гроба, покриването с плата на „аира” е обвинането в погребалната повивка. А издигането към небето на хляба и виното символизират славно Христово Възкресение. След причастяването, докато кади св. Дарове, свещеникът тихо припомня: „Възнесъл си се на небесата”.



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

Вениамин Пеев

МАРТИН ЛУТЕР И ПРЕВОДЪТ НА НЕМСКАТА БИБЛИЯ

Една от най-големите заслуги на реформатора Мартин Лутер (1483–1546) за развитието на немския език и култура е несъмнено неговият превод на Библията. Пътят на това знаменателно дело е дълъг и труден. Той може да бъде извървян само от човек, който е изцяло погълнат от идеята да направи Св. писание главния фокус на своя живот и служение. Лутер отрано разбира, че учението на Библията може да достигне до по-широк кръг читатели само ако бъде преведено на родния им език. За да се осъществи тази идея обаче, е нужно отлично познаване на нейното съдържание и усвояването на оригиналните библейски езици. Тези цели Лутер преследва през първата половина на своя живот и това съвпада с неговото обучение в училище и Ерфуртския университет. Може да се каже, че като библеист Лутер постига изключително, почти несравнимо развитие сред своите съвременници. Той може да намери достойно място в компанията на библеисти като Ройхлин, Еразъм, Меланхтон, Цвингли, но в някои аспекти превъзхожда всеки един от тях. За Лутер Св. писание не е само обект на хуманистично изследване, а единствената основа на християнската вяра. Това убеждение, граничещо с фанатизъм, е крайъгълният камък на Лутеровата теология. Ето защо успоредно с преводаческата си инициатива той проповядва за важността на Св. писание, пише коментари по библейските книги, които е превел, съставя сборници с химни по текстове от Стария и Новия завет, сравнява библейски герои и събития със съвременни дейци.

Именно огромната роля, която Лутер играе като библеист, е създала някои легенди в протестантските среди за първото му докосване до библейския текст. Един от най-близките сътрудници на Лутер, Йохан Матесиус (1504–1565)¹, който е автор на първата пространна биография на реформатора, пише, че като студент в Ерфурт Мартин попаднал в университетската библиотека на копие на латинската Библия (Вулгата), „която никога не бил виждал през живота си”. Тогава той прочел историята за малкия Самуил, бъдещия прочут пророк на Израил (Вж. 1 Цар. 3 гл.), и пожелал да бъде призван от Бога за велико дело като него.² На пръв поглед самият Лутер като че ли потвърждава достоверността на този разказ. В неговите *Трапезни слова* (лялото на 1540 г.) е записано: „В моята младост аз видях Библията в Университетската библиотека и прочетох част от историята на Самуил”.³ На друго място в *Трапезни слова* (22 февруари 1538 г.) на Лутер се приписва признанието, че до двадесетгодишната си възраст не бил виждал Библия.⁴ Той дори не знаел, че съществуват Евангелията и посланията, както и други книги на Св. писание. Причината била, както се казва в текста, че той познавал определени библейски пасажи само по изданията на църковните постили.⁵ Проявеният интерес към цялото издание на Библията и всекидневното четене глава по глава го подтикнали да пожелае да стане августински монах. И двата случая, описани в *Трапезни слова*, страдат от неточности и анахронизми. Във втория текст се споменава името на бъдещия благодетел на Лутер, Йохан фон Щаупиц, който бил учуден от ревността на студента да изучава Св. писание, но исторически е доказано от изследователите на Лутеровия живот, че в тази ранна възраст двамата още не са се познавали. Обяснението, което предлага известният познавач на Лутеровото дело, проф. Артър Скевингтън Ууд (рог. 1916 г.), е, че съставителят на *Трапезни слова* Йохан Матесиус е преразказал по памет разсъждения на реформатора по различни теми, които не са предадени буквално. В своите критични изводи Ууд се позовава на по-ранни изследователи през XIX и XX век – Чарлс Биърд, Юлиус Кьостлин, Георг Каверау и др.⁶ Затова този сборник не може да се приема като надежден източник за изказванията на Лутер, които несъмнено са били украсени от Матесиус.

Запознаването на Мартин Лутер с текста на Св. писание

Трудно е да се каже със сигурност как се е обучавал Лутер през ранния период на своя живот преди постъпването си в Ерфуртския университет. Данните за това са оскъдни поради обстоятелството, че Лутеровите биографи и самият

¹ Той прави първата голяма сбирка на Лутеровите *Трапезни слова* (Brecht, M. *Martin Luther in 3 vols. Vol. III: The Preservation of the Church. 1532-1546.* Transl. by J. L. Schaaf. Minneapolis: Fortress Press, 1999. 245).

² Mathesius. *Historien von des ehrwürdigen Manns Gottes, Doctoris Martini Luthers, Anfang, Lehr, Leben und Sterben.* 1566. 20 (Wood, A. S. *Captive to the Word. Martin Luther: Doctor of Sacred Scripture.* London: The Paternoster Press, 1969. 12).

³ WA TR 5.75.

⁴ *Ibid.*, 3. 598.

⁵ Сборници с перикопи (библейски пасажи, четени по време на месата).

⁶ Wood, A. S., *op. cit.* 13.

реформатор⁷ обръщат по-голямо внимание на събитията, свързани с неговото решение да стане монах и следването в Ерфуртския университет. Все пак можем да подкрепим тезата, че юношата от ранна възраст е придобил известни познания за текста на Св. писание. За такъв извод подсказва учебният план, който бил възприет в Германия в края на XV в. В Мансфелд, където Мартин посещава местното градско училище (нем. *Ratschule*) в продължение на 9 години, се преподавали граматика, логика и реторика според средновековната система *Тривиум*.⁸ Учениците се разделяли на три възрастови групи, които наред с общообразователните предмети изучавали и части от Библията. Най-малките (нем. *Tabulisten*)⁹ трябвало да научат наизуст текстовете на Господната молитва, Десетте Божии заповеди и „Магнификат“-а (Лук. 1:46-55), както и Символа на вярата и Изповедта на греховете. Преминавайки в по-горната възрастова група (нем. *Donatisten*)¹⁰, учениците четели и превеждали на немски език по-големи библейски откъси, взети от Псалтира, или кратки сборници с избрани текстове от Вулгата. В последната степен на Тривиума към упражненията по латинска граматика били прибавяни нови текстове от Псалтира и групи библейски книги, като учениците усъвявали някои херменевтични принципи в заниманията си със Св. писание. Не е известно дали Мартин е преминал през целия курс на последната степен на обучение (нем. *Alexandristen*)¹¹. Но училището в Магдебург, където Мартин е изпратен от семейството си през 1496 г., дава отлични възможности на юношата да се запознае по-задълбочено с текста на Библията. По-късно той ще изповяда, че според него в малките градски училища в края на XV в. църковното учение било съхранено неподправено благодарение на библейските текстове, които децата изучавали.¹²

В Катедралното училище (нем. *Domschule*), където според някои изследователи Мартин продължава своето обучение, влияние имат няколко преподаватели, които принадлежат към „Братството на общия живот“¹³ – християнска общност, възникнала в Холандия през XIV в., която намира добър прием и сред германците.

⁷ Може би главната причина Лутер да не обича да се връща към юношеските си спомени е строгата, понякога жестока дисциплина, прилагана в училище. По-късно той сравнява училищната обстановка с „ад и чистилище“ за децата поради боя с пръчка, използван като възпитателна мярка. Такива наказания били прилагани за ученик, който се явявал неподготвен за училище, ругаел и дори казвал нещо на немски език (WA 15. 46; LW 54. 235. Вж. Brecht, M. *Martin Luther. Vol. I: His Road to Reformation 1483-1521*. Transl. by J. L. Schaaf. Minneapolis: Fortress Press, 1993. 12 f.). Освен това според Лутер средновековната образователна система е неефективна, защото осакатявала знанията на децата за родния им език, като им втъпявала лош латински, несъответстващ на стандартите на класическия (Brecht, M., *op. cit.* 14).

⁸ Brecht, M., *op. cit.* I. 13 f.; Wood, A. S., *op. cit.* 16.

⁹ Наименованието произлиза от лат. дума *tabula* – дъска, върху която пишели начинаещите ученици.

¹⁰ Наименованието произлиза от името на автора на латинския учебник – Елий Донат (XIV в.), за когото Лутер се изказва ласкаво в своите спомени за ученическите си години (LW 41.350; 54. 211, 235; Wood, A. S., *op. cit.* 16 п. 1).

¹¹ По името на автора на латински текст, написан в хекзаметър – Александър дьо Вийедийо (XII в.).

¹² LW 54.452.

¹³ В Германия тяхната общност се наричала *Nullbrüder* (нем. *nolle* – качулка) поради изключително скромния им начин на живот. Те се издържали от милостиня и били кротки и смирени хора, въпреки че не давали монашески обет (Brecht, M., *op. cit.* I. 16). Известни са още с определението „Модерното посвещение“ (лат. *Devotio Moderna*) и се характеризират със стремежа към практическото прилагане на Христовото учение във всекидневния живот. Учението и дейността на такива общности представляват реакция срещу схоластиката (Jones, R. T. *The Great Reformation*. Leicester: IVP, 1985. 21 f.).

Идеите за екзистенциално християнство се свързват преди всичко с имената на Геерт Грооте (1340–1384) от Девентер¹⁴ и св. Тома Кемпийски (ок. 1380–1471), чието практическо ръководство *Подражание на Христа*¹⁵ е добре познато у нас. Грооте е високопросветен за времето си човек, завършил Сорбоната. Притежава енциклопедичен ум. Изучава усърдно библейските езици, което му позволява да се ангажира с превод на Св. писание.¹⁶ След като отказва примамливото предложение да се посвети на преподавателска дейност, се оттегля в манастир, където изучава самостоятелно в продължение на три години Св. писание. Интензивната работа с библейския текст убеждава холандеца, че в Евангелията се съдържат всички необходими правила за изграждане на християнски характер и начин на живот, които биха били угодни на Бога. Останалата част от живота си прекарва като свободен проповедник, спечелил известност с блестящите си ораторски умения и нравствена безупречност. Въпреки пречките от страна на някои прелати, с които се сблъсква в служението си, Грооте остава след смъртта си многобройни последователи, организирани се в Братства, които поставят във фокуса на своя живот четенето и изучаването на Библията като основно ръководство на християнската вяра. Библейските пасажи не само се учат наизуст, но се търси екзистенциалното им възприемане и прилагане в реалния живот. Учението на Проповедта на планината и Павловите послания става „плът и кръв“ в сърцата и поведението на вярващите. Разбира се, ролята на св. Тома Кемпийски като един от глшатаите на тази духовна тенденция има първостепенно значение за укрепването на нейното въздействие през следващите векове.

Има основания да се предположи, че Мартин Лутер се е запознал по-задълбочено с текста на Св. писание именно в Катедралното училище на Магдебург.¹⁷ Представителите на Братството, сред които Мартин живее през този период, са известни в църковната история като ревностни разпространители на Библията или сборници с библейски пасажи от Стария и Новия завет. Личният секретар на късния Лутер, Вайт Дитрих¹⁸ (1506–1549), пише, че в Магдебург Мартин си купил постил, който бил известен с наименованието *Plenarium*. Той съдържал около 240 пасажа от двата Завета, както и 270 откъса, свързани с дните, посветени на римокатолическите светии. Така младият Лутер имал възможност да се запознае много добре с определена част от съдържанието на Библията още преди да постъпи в Ерфуртския университет. През 1505 г., когато Лутер полага монашеския си обет в августинския манастир, получава като дар пълно копие на Вулгата, подвързана „с червена кожа“.¹⁹ Според Правилото на оргена, който принадлежи към установената традиция на „Модерното посвещение“, младият

¹⁴ Първият биограф на Грооте е св. Тома Кемпийски (Ullmann, C. *Reformers before the Reformation, Principally in Germany and the Netherlands*. Vol. II. Transl. by R. Menzies. Edinburgh: T & T Clark, 1877. 59-81).

¹⁵ По традиция това съчинение се приписва на св. Тома Кемпийски. Първият превод на *Подражание на Исуса* у нас е на католическия свещеник Методий Устичков (II прераб. изд. 1921 г.). Последното засега издание е озаглавено *Подражание на Христа*. Под ред. на А. Николова. С., Изток-Запад, 2006.

¹⁶ Ullmann, C., *op. cit.* 60.

¹⁷ Вж. Wood, A. S., *op. cit.* 17.

¹⁸ Лат. Vitus Diterichus.

¹⁹ LW 54.14.

монах е трябвало да чете всеки ген Св. писание и е бил подпомаган при тълкуването на текста от прекия си духовен наставник. Когато през 1508 г. Лутер се премества във Витенберг, неговите занимания с библейския текст продължават и на следващата година му е присъдена научната степен *baccalaureus ad Biblia*. Докторската му степен (19 октомври 1512 г.)²⁰ също е свързана с изследване на Библията. По-късно той ще се определи като „заклет доктор на Св. писание”. Проф. Андреас Богенщайн (Карлцаг), който обявява присъждането на научната степен в областта на библеистиката, подчертава, че от този момент г-р Мартин Лутер придобива правото да чете лекции, да поучава и да излага публично богословието на Църквата, както и да участва в дебати по теологични въпроси. Два от характерните знаци, които Лутер получава на тази церемония, са затворена и отворена Библия, което символизира неговото право да разкрива пред слушателство тайните на Св. писание. Само два дни по-късно (21 октомври 1512 г.) г-р Мартин Лутер е назначен за лектор в новоучредения университет и през следващите няколко години²¹ води различни курсове по старозаветни и новозаветни книги, сред които се открояват лекциите му за Псалмите и Павловото послание към римляните. Както е видно, през всички години на своето обучение и като университетски преподавател Мартин Лутер се занимава много интензивно с библейския текст, който усвоява почти наизуст. Това му помага по-късно да осъществи грандиозния труд по превода на Библията на немски език. Без отличното усвояване на съержанието на Св. писание Лутер едва ли би постигнал високото качество на своя превод.

Подготовката на Лутер за превод на Библията. Новият завет

Лутер е запален от идеята да изучава библейски еврейски език почти веднага след публикуването на Роихлиновата граматика *De Rudimentis Hebraicis* (1506 г.)²² Към граматиката авторът прибавя еврейско-латински речник и това улеснява до голяма степен ентузиастите като младия библеист от Витенберг. След шест години Йохан Роихлин издава на оригиналния библейски език и в латински превод *Седем покаяни псалми* и това събитие съвпада с подготовката на Лутер за лекционния курс върху *Псалтира*. Новоназначеният витенбергски професор е убеден, че ползотворно изследване на библейските псалми може да бъде осъществено само ако бъде овладян библейският еврейски език. Благодарение на инициативата на германския хуманист да популяризира оригиналния език на Стария завет, Лутер напредва бързо в усвояването му и се подготвя за колосалното дело – превод на Библията на немски език.

²⁰ Лутер се ангажира с подготовка за докторската степен по настояване на Йохан фон Щаупиц (1465–1524). Високата такса от 50 гулдена, дължима за присъждането на тази степен, е дарение на курфюрст Фридрих Мъдри (Vreicht, M., op. cit. I. 125-8). По време на церемонията за присъждане на докторската степен Лутер изрича стандартната клетва, че ще бъде „верен” на Римокатолическата църква и ще „поддържа мира” между учените на Църквата (*ibid.*, 126). Както е известно, последвалите бурни събития водят до нарушаването на тази и други клетви, изречени от Лутер и останалите реформатори в името на библейското учение, следвано от тях.

²¹ В действителност преподавателската му дейност във Витенберг започва през зимния семестър на учебната 1513–14 г.

²² Wood, A. S., op. cit. 19.

През Второто десетилетие на XVI в. Еразъм Ротердамски (1466–1536) започва да публикува гръцкия текст на Новия завет. Първото издание излиза на 1 март 1516 г. в Базел²³ и само няколко месеца по-късно няколко екземпляра достигат до Витенберг. Лутер подготвя по това време своя лекционен курс върху Павловото послание към римляните и веднага включва в работата си Еразмовото издание. Лутер вече се е запознал с гръцкия език благодарение на по-младия си приятел и колега в августинския манастир Йохан Ланг (1486–1548)²⁴, но действителният му учител по гръцки език става Филип Меланхтон, който пристига във Витенберг през 1518 г. Лутер бързо разбира, че в лицето на Меланхтон е намерил най-способния и верен сътрудник за превода на Св. писание. Преди да пристъпи към 27-те книги на Новия завет, Лутер е придобил преводачески опит, подготвяйки своите лекционни курсове по различни библейски книги. Също така той съставя постили със свой превод на библейските пасажи с богослужебно предназначение. Тъй като първото издание на Еразмовия Нов завет има грешки, през 1519 г. излиза от печат второ подобро издание²⁵, което Лутер решава да използва за своя превод на Новия завет на немски език.²⁶ Това издание е придружено с паралелен превод на латински език и допълнителни пояснителни бележки, които помагат на реформатора в неговата работа. Когато започва превода на новозаветния текст в крепостта Вартбург, Лутер всъщност продължава една традиция в Германия, установена през втората половина на XV в. и продължила до неговото време.²⁷ Страсбургският печатар Йохан Ментел издава цялата Библия на немски език (1466 г.), която в основата си има един по-ранен превод, направен в Бавария. Десетилетие по-късно Гюнтер Цайнер от Аугсбург ревизира изданието на Ментел. Тази тенденция да се преиздава Библията на различни наречия в Германия продължава и през следващите десетилетия преди началото на Реформацията. По свидетелството на Андрес Боденщайн (ок. 1480–1541) в съчинението му *Кои книги са библейски?* в началото на 20-те години на XVI в. на немски език циркулират достатъчен брой Библии, за да могат грамотните хора да ги четат.²⁸ Авторът насърчава своите сънародници да се снабдяват с лични екземпляри на Св. писание, за да усвоят по-добре реформаторските възгледи, сравнявайки ги с библейски пасажи.

В края на 1521 г. в съзнанието на Лутер е узряло намерението да се вземе с превод на Новия завет.²⁹ От една страна, той се убеждава, че наличните пре-

²³ Подготовката за публикуване новозаветния текст на гръцки език започва още през 1514 г., когато Еразъм се договаря с издателя Йохан Фробен от Базел да направи такова издание (Geisler, N. L. and W. E. Nix. *A General Introduction to the Bible*. Chicago: Moody Press, 1982; 15th printing. 383-5).

²⁴ Brecht, M., op. cit. I. 41 f. Самият Ланг прави превод на Евангелието според Матей (1521 г.) по второто Еразмово издание на Новия завет (1519 г.). Този превод обаче е твърде буквален и бързо бива забравен.

²⁵ Трябва да уточним, че едва четвъртото издание на Еразмовия Нов завет (1527 г.), което е съобразено с текста в *Biblia Complutensia*, става основа на гръцкия вариант, придобил известност в областта на библеистиката като *Textus Receptus*. През следващите десетилетия на XVI в. продължават да се издават подобрени издания на гръцкия Нов завет, за които се трудят Еразъм, Робер Стефан, Теодор Беза и др. В наше време изданието на Nestle-Aland служи за основа на много съвременни протестантски преводи на Новия завет.

²⁶ Brecht, M. *Martin Luther*. Vol. II: *Shaping and Defining the Reformation*. 1521-1532. Minneapolis: Fortress Press, 1994. 47.

²⁷ *Ibid.*, 46.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Началото на превода се отнася към месец ноември или декември (Schaff, Ph. *History of the German Church*. Vol. VII: *Modern Christianity. The German Reformation*. Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, 1997. 194).

води на немски език са резултат от потребността обикновеният читател, който не знае латински език, да се запознае със съдържанието на свещения текст. Като се вземе предвид обстоятелството, че преводите на Новия завет в повечето случаи са направени от Вулгата, то става ясно, че те не отговарят на реформаторската идея християнското учение да бъде проверено чрез превод от оригиналния гръцки език. От друга страна, наличните преводи са плод на индивидуални инициативи и не могат да придобият всеобщо признание.³⁰ Когато Лутер издава своя превод през септември 1522 г.³¹, той вече е национален герой, водач на германската кауза срещу Рим. Освен това въпреки краткия срок на преводаческата му работа (единайсет седмици) той има като вдъхновители и консултанти други признати авторитети в теологията, каквито са Меланхтон³², Спалатин и др. Новото издание, отпечатано от Мелхиор Лотер-младши, е снабдено с гравюри на Лукас Кранах. Всъщност имената на Кранах и Кристиан Дюринг фигурират като издатели на този проект. Огромният интерес към изданието личи и от факта, че само за два месеца след публикуването на новия превод на Новия завет са продадени около 5000 броя, а до края на 1525 г. са направени още 50 преиздания.³³ В Германия до днес Лутеровият превод на Новия завет остава без конкуренция и името на реформатора стои на титулната страница на всяка последвала ревизия.

Задачата, която Лутер си поставя при превода на Новия завет, е наистина отговорна и до голяма степен новаторска. Неговият резултат е много по-добър от опитите на останалите преводачи, защото не се доверява на буквалния принцип. Особено по отношение на различните термини в новозаветния текст Лутер и неговите сътрудници подхождат по различен начин, като разпределят задълженията си да открият германските съответствия не в наличните речници, а в говоримия език. Често се разпитват не само представители на аристокрацията и интелигенцията, но и обикновени, дори неграмотни хора. Хуманистът Георг Спалатин (1484–1545), един от най-верните сътрудници на Лутер, проучва имената на скъпоценните камъни, споменати в Откровение 21 гл., като се консултира с ковчезника на курфюрста Фридрих. Лутер разпитва мултарите, които извеждат гостите на Вартбургската крепост по непристъпните пътеки, за гуми и действия, свързани със земеделието, скотовъдството и селския бит. Меланхтон изпълнява важната роля да проверява дали преводът съответства на сложните понякога граматически конструкции. По този начин, заобиколен от изключително ценни сътрудници, редактори и издатели, Лутер успява да фокусира вниманието на всички слоеве на тогавашното германско общество. Също така изборът на най-удачната за епохата си форма на немския език – *hoch Deutsch* („висок немски“), който е популяризиран от хуманистите,

³⁰ В изследователската литература за отношението или зависимостта на Лутер от по-ранните преводи на Библията на немски език няма единно становище. Някои като Густав Рьоте смятат, че преводът на Цайнер е бил ползван основно от него, а Хайнрих Борнкам опровергава такава хипотеза (Lohse, В. *Martin Luther: An Introduction to His Life and Work*. Philadelphia: Fortress Press, 1986. 112 f.).

³¹ *WA Br* 2. 573, 580; *LW* 49.15 (*ibid.*, 47).

³² Лутер се прекланя пред Меланхтон като класицист и често сочи неговите коментари върху новозаветни книги като модел на реформаторската екзегетика. Скромният Меланхтон обаче гледа на себе си като лингвист, а не като реформаторски теолог.

³³ Spitz, L. *The Protestant Reformation 1517-1559*. New York et al.: Harper & Row, 1987. 89.

оказва въздействието на обединител на пораниците на германските княжества и се превръща в инструмент за успеха на Реформацията. Така се поставя началото на немския книжовен език, на който ще говорят аристократи и бюргери и ще пишат писатели и поети. Нещо повече, Лутер използва в преводите си на Библията такава форма на език, който може да бъде разбран както в северните, така и в южните части на германските княжества. Изследователите смятат, че постижението на Лутеровия превод в това отношение е между 80 и 90 % от лексиката на немския език.³⁴ Много лексикални³⁵ и граматически форми стават стандартни за германците, обогатявайки и коригирайки различните диалекти. Преводът оказва силно влияние и върху синтаксиса на германската реч. Изданието на Новия завет обаче има преди всичко огромно духовно значение. Съвременният изследовател Хайнц Блум смята, че Лутер се изявява като ненадминат интерпретатор на оригиналния еврейски текст в смисъл, че съумява да го преведе по напълно разбираем начин за своите сънародници.³⁶ Особено Павловите послания са предадени в духа на християнските и обществени нагласи, които се формират през първите две десетилетия на XVI в.

Преводът на Стария завет

Има данни, че Лутер е започнал работата си по превода на целия Стар завет още през 1522 г., т.е. веднага след приключването на текста на Новия завет.³⁷ Поради нарасналото напрежение около неговата личност след разрива с Рим Лутер почти няма публични изяви и прекъсва провежданите от него курсове в университета. Това обстоятелство му подсигурява нужното свободно време, което той интензивно използва за превода. Бързият напредък в предприетото дело обаче се дължи на съставянето на отличен екип и организация. В амбициозния проект отново заедно с него се включват верните му сътрудници Меланхтон и Спалатин. Освен тях Лутер разчита на помощта на някои известни хебраисти, които той нарича „моя синедрион“. Сред тях са еврейският учен Матеї Аурогалус (ок. 1490–1543, професор във Витенберг), който е автор на *Еврейска граматика* (1523 г.), Бернард Циглер от Лайпциг, Георг Щурц от Ерфурт, Юстус Йонас, Бугенхаген, Круцигер и др.³⁸ Лутер се допитва до тях и търси мнението им, като разпределя своите въпроси по теми. Например Спалатин отговаря за имената на животните, които се срещат в Стария завет, а еврейските учени имат гумата за свещени ритуали, предмети и други религиозни термини. Проф. Щурц предлага наименованията на различни мерки и монети. Често се търси мнението на еврейски равнини в Саксония. Коректор на превода е дякон Георг Рьорер. Комисията се събира веднъж седмично и обсъжда работата на преводача и консултантите. Старозаветният текст трябва да излезе от печат на три

³⁴ Brecht, M., *op. cit.* II. 49.

³⁵ Например саксонските думи *Hügel* („хълм“) и *Krippe* („ясла“) стават общоприети немски думи. В някои случаи той сам съставя по-сложни думи: *Sündenbock* („козел отпущения“) *Dachrinne* („водосточна тръба“) и др.

³⁶ Lohse, B., *op. cit.* 113.

³⁷ Brecht, M., *op. cit.* II. 55.

³⁸ Schaff, Ph., *op. cit.* 194; Wilkinson, R. J. *Tetragrammaton: Western Christians and the Hebrew Name of God. From the Beginnings to the Seventeenth Century.* Leiden/Boston: J. Brill, 2015. 384 f.

части: Петокнижие, Исус Навиев³⁹ до Естир и поетическите книги и пророците. Намерението на преводача и консултантите е да се приготви колкото се може по-бързо текстът на Стария завет, а също така и да бъде възможно повече читатели да си купят отпечатаните сборници.

Петокнижието е отпечатано в средата на 1523 г.⁴⁰ В работата си по превода Лутер използва наличната литература – оригинална и помощна – за старозаветния текст. Трябва да се има предвид обстоятелството, че броят на източниците тогава е твърде ограничен. Въпреки трудностите, с които Лутер постоянно се сблъсква, той няма намерение да се откаже. Целта е да се направи превод, който е по-ясен за читателя от Вулгата, чиито изразни средства са остарели.⁴¹ Всяка част от ръкописа се обсъжда от сътрудниците и конструктивните предложения се приемат от всички. Това показва, че Лутер и неговите консултанти прилагат успешно екипния принцип на работа по превода на Св. писание, който ще бъде използван и при други значими протестантски издания по-късно като Женевската Библия и версията на крал Джеймс I. Но Лутер не се ограничава само с превода на библейския текст. Още през 1523 г. той се заема с тълкуване на Книгата Второзаконие, което според него може да хвърли светлина върху някои актуални въпроси, свързани с бурната социална обстановка в Германия. Противопоставяйки се на бунтарския дух на проповедници като Мюнцер и Карлщад, Лутер се стреми да представи последната книга на Петокнижието като духовно ръководство за благочестие и смирение. Витенбергският реформатор разбира значението на Второзаконие за вярващата общност като насока към практическо изпълнение на Декалога. Главната предпоставка за послушанието на вярващата общност е възгледът за Един велик и милостив Бог, който е верен на обещанията Си да помага в беда. Лутер поставя фокуса на своята екзегетика върху Второзаконие 18:15: „Господ, твоят Бог, ще ти издигне отсрещ теб, от братята ти пророк като мен – него слушайте”, като насочва вниманието на читателите си към Христос. Така, още докато работи върху превода на двете части на Библията, Лутер развива реформаторския си възглед за единството на Писанието въз основа на неговата Христоцентричност.⁴² Втората част на проекта излиза от печат в началото на 1524 г.⁴³ Благодарение на отличната организация на екипа работата по нея се осъществява бързо.

В сравнение с предходните две части на старозаветния текст разделът на поетическите книги създава по-големи затруднения, което е разбираемо поради специфичната им форма, лексика и синтактични конструкции. Както е известно, в тях се срещат гуми от категорията *hapax legomena*, т.е. те са използвани еднократно в целия каноничен текст на Стария Завет, което често не позволява да се установи точният им смисъл. Особени затруднения преводачът среща в

³⁹ Според протестантските издания на Библията у нас, които са ревизии на превода на А. Лонг, Е. Ригс, П. Р. Славейков, Христовул Костович (1871 г.). В синодалната версия на БПЦ наименованието на книгата е „Исус Навин”.

⁴⁰ *WA Br 2.614* (Brecht, M., *op. cit.* II. 55).

⁴¹ *WA DB 8.30 ff.* (*ibid.*).

⁴² Вж. по-подробно в: Wood, A. S., *op. cit.* 169-78.

⁴³ *WA DB 9/II.xviii ff.* (Brecht, M., *op. cit.* II. 55).

текста на Книгата Йов, в които възникват неясноти на много места. Ето защо понякога Лутер и неговите сътрудници успяват да преведат само няколко стиха на ген, а дори и за цяла седмица от тази мъчна за разбиране книга. Водени от практични съображения, те решават да разделят третата част на старозаветния текст на две, като завършат и издадат отделно каноничните поетически книги (Йов, Псалтир, Притчи, Еклисиаст и Песен на песните). Така през есента на 1524 г. те излизат като самостоятелен сборник. Всяка от тези книги се предхожда от Предговор, в които Лутер разяснява основните богословски термини и принципи, както и значението на текста за вярващата общност. Реформаторът обаче иска някои от поетическите образци да бъдат използвани и в богослужебната практика на германците.⁴⁴ В края на 1523 г. той споделя със Спалатин идеята си библейските псалми да бъдат преведени в поетична форма и включени в сборник с нов музикален съпровод.⁴⁵ Идеята на Лутер е възприета, но най-популярните псалми, които навлизат в реформаторското богослужение, са негово дело. Лутер е пригледил текстовете на Псалом 67 (СИ: Пс. 66), 130 (СИ: 129) и други поетически образци за богослужебна употреба. А „Могъща крепост е Бог наш” по Псалом 146 (СИ: Пс. 145) се смята за химн на Реформацията. Първият сборник *Geistliches Gesangbüchlein* („Сборник с духовни песни”), в който са включени 24 нови химни, е отпечатан във Витенберг през 1524 г. Книгите на пророците излизат от печат едва през 1532 г.⁴⁶ Закъснението се дължи не само поради трудността на еврейския текст, но и поради динамиката на събитията, предизвикани от новите богословски тенденции в Германия след Реформацията и ангажираността на реформаторите с различни дебати, които отклоняват вниманието им в други посоки.⁴⁷ През този бурен период се появяват редица анонимни издания на библейски части, повечето от които са некачествени, но печатарите ги разпродават с цел да постигнат бърза печалба. Друга сериозна причина за временното прекъсване на Лутеровия проект е избухналата чумна епидемия във Витенберг през 1527 г. и преместването на университета в Йена.

През 1534 г. най-сетне е готова за печат цялата Библия, в която са включени и неканоничните книги. В предговора на изданието е посочено, че книгите в раздела *Апокрифа* „не са равнопоставени на Св. писания, но са полезни и добри за четене” – една дребна формулировка, която Лутер и останалите реформатори също възприемат. Първото издание на реформаторската Библия е илюстрирано с много гравюри. Трябва да отбележим, че това и последвалите издания страдат от допуснати печатни грешки въпреки старателната работа на Рьорер, което изисква постоянното им подобряване и преиздаване. При всяко ново отпечатване Лутер лично се ангажира с проверка на текста. До 1545 г. реформаторът подготвя пет ревизии на цялата Библия. В годината на Лутеровата смърт (1546) Рьорер издава последната редакция на Св. писание, в която са включени корекции по указанията на преводача.

⁴⁴ Идеята е съобразена с набелязаните стъпки за реформа на месата във *Formula Missae* (1523 г.).

⁴⁵ Brecht, M., *op. cit.* II. 129 f.

⁴⁶ *Ibid.* III. 95 ff.

⁴⁷ В периода 1524–32 г. приоритет имат събитията, свързани със Селската война, както и дебатите с Еразъм за свободата на волята и Цвингли за Господната вечеря и не на последно място – подготовката на *Аугсбургската изповед на вярата*.

Германският изследовател на Лутеровия превод на Библията Зигфрид Редер посочва, че той не би бил оценен правилно и обективно, ако се пренебрегнат херменевтичните принципи на реформатора.⁴⁸ На първо място, важно е да се посочи, че Лутер не робува на буквалния метод на превода. За него е важно да се следва принципът на пълното единство на Св. писание – единство между двата завета и единство между отделните книги. Постигането му в библейския текст се отнася както до лексикалното и смислово уеднаквяване на отделните части, така и до теологичното схващане за Христоцентричността на цялото Писание.⁴⁹ Главният реформаторски принцип *analogia fidei* (букв. „аналогия на вярата“) се отнася според Лутер и до германския превод на Библията. Основавайки се на казаното от апостол Павел в Римляни 12:6, че всяка духовна дейност трябва да се извършва „съобразно разума на вярата“ (лат. *secundum rationem fidei*) или „съразмерно с вярата“⁵⁰, Лутер настоява целият текст на Св. писание да се възприема като съдържащ богооткровението, разкриващ истините за Св. Троица, сочещ към Христос и представящ задълженията, правата и обещанията за отделния вярващ и цялата Църква. Затова може да се каже, че Лутеровият превод на Библията в известен смисъл представлява една богословска интерпретация. Без да жертва точността на думите, преводачът постоянно се стреми да постигне богословското единство на текста и неговата адекватност за цялото реформаторско дело. Това обстоятелство несъмнено отдалечава новия превод в някои отношения както от Вулгата, така и от Септуагинтата, въпреки че Лутер се е консултирал с тях.

⁴⁸ Raeder, S. *Geist und Geschichte der Reformation. Festgabe Hanns Ruckert zum 65. Geburtstag*. AKG 38 (1966) 152-78 (Lohse, B., op. cit. 114).

⁴⁹ В предговора към пророческите книги изрично е подчертано, че Исаия, Иеремия и останалите пророци са „свидетели за Христос“.

⁵⁰ В синодалната версия на БПЦ: „според вярата“.

Данаил Давидов

РАЗМИСЛИ ПРЕДИ СМЪРТТА

Умирам. Трудно е да се каже точно кога. Може би след шест месеца или след година. Или само след месец. Предлагат ми варианти, като например да извеждам екскрементите си в торбичка, скрита под колана на панталоните плюс всевъзможни смазващи терапии преди и след това. Хората напоследък обичат да се лекуват. Живял съм цели 66 години. Предпочитам да не се подлагам на такова нещо, *that makes calamity of so long life*¹, както би казал Шекспир.

Умирам. При това без да съм ослепял или да ме е хванал алцхаймер – двете неща, от които се боя цял живот и особено през последните години. Би могло да се каже, че това е донякъде добре.

Не искам да звуча патетично. Съвременната цивилизация твърди, че трябва да ни е ужасно страх от смъртта, предписва ни фази, в които да я отричаме, да се бунтуваме, после да я приемаме и въобще иска да спазваме схеми, които разни умни хора са измислили, наблюдавайки груги, не непременно толкова умни. Не искам да се правя на велик, като отказвам да вляза в тези схеми. Знам госта и за психиатрията, и за психотерапията и знам колко недопустимо звучи това. Логиката: *ако твърдиш, че си извън схемата, ти доказваш с това, че си в нея* ми е го болка позната. От това не можеш да избягаш. Затова и хора са измислили антипсихиатрията – от безсилния гняв срещу самотоволното многознайство на създателите на схеми.

Няма спор, че всеки от нас е индивидуалност, т.е. свят сам за себе си. Тук обаче идва най-голямата спънка. Ако тази индивидуалност е толкова важна, възможно ли е да се разделим с нея? Тук разликата не е между тези, които вярват или не вярват в Бог, т.е. в Съзателя на вселената, а между тези, които вярват или не вярват в индивидуалното съществуване на душата след смъртта.

Питам се защо е важно дали след няколко месеца или година моята индивидуалност ще продължи да съществува някак си, или няма. Първата ми и най-естествена реакция е, че това е важно за самия мен. Моята индивидуалност е това, което съм аз. Не тялото ми и дори лицето ми (което, ако трябва да бъдем честни, нерядко ме изненадва с вида си, надничайки от снимка или от огледалото). Не и моята „телесна рамка”, която скоро ще бъде жертва на всички естествени процеси на гниене, добре описани в световната литература. Моята индивидуалност, която трябва да ми е толкова скъпа, с груги гуми е това, което наричаме душа. Аз без нея не мога. Това е обикновена тавтология.

¹ „Прави земните ни мъки тъй дълголетни”. Шекспир. *Хамлет*. Прев. Валери Петров.

Но нима от дете нямам моменти, в които ми се иска да ме няма? Защото съм направил нещо лошо. Или защото ме е страх от някакво зло. Или просто защото ми тежи това, което се случва. Всъщност Хамлет изобщо не е сам в своя въпрос: „Да бъде или да не бъде?“, защото той, въпросът, произтича от знанието, че наред с важността на това да бъде, понякога много ми се иска и да не бъде. Защо трябва да приемем, че това желание е с по-ниско качество от желанието да бъде? Фройд се е опитал да постави нещата на местата им, назовавайки „тежнението към неорганичния покой“ Танатос, т.е. смъртта. В този неорганичен покой (ако мърдането на зъбите на червеи и насекоми може да се нарече покой) мен ме няма. Аз никак не участвам. Някои твърдят, че съм щял да наблюдавам „от горе“ тази суматоха, но това тяло, с което закусват и на което беше такъв зор да се втъкне споменатата торбичка, вече няма да е „мое“.

Ако оставам за после, т.е. ако душата ми запазва своята индивидуалност, въпросът е: по какво ще се разпознавам. Бързият отговор е: по добре познатата ми система от мисли и чувства, които и днес изпълват живота ми и които наричаме моето съзнание. Истината е, че този отговор всъщност е ужасно повърхностен. Ако махнете тялото ми с всички негови усещания, какви мисли и чувства ще ми останат? Мисля за секс госта често и дори да не го практикувам, тялото ми знае за него и е способно да реагира така, като че ли го правя и сега. Но без него? Глад и жажда, топлина и студ, вкус и (най-вече) болка – очевидно ще отпаднат от живота ми. Възможно ли е мислите на Кант или моите, все едно, да оформят индивидуалността ми? Идеята, че ще ми остане само да философствам по декартовски никак не ме удовлетворява. Остават личните спомени, животът такъв, какъвто си го представям. Това ме стряска, защото открива бездна от други проблеми. Аз смятам, че съм направил и нещо добро, че съм преживял и нещо хубаво, и изпитвам благодарност към Бога, за това, което ми е дал. Имам, с други думи, нещо от онова, на което му викат позитивно мислене. Но бедната ми съседка, която е вечно недоволна и онеправдана; която смята, че някой ѝ е откраднал живота; която твърди, че нищо не е станало така, както тя го е искала – нея този спомен ли ще ѝ оформя индивидуалността? Мога да напиша трактат за това, което тя твърди, е нелепо. И при все това именно то ще оформя след смъртта ѝ нейната индивидуалност? Боже опази! Предполагам, че тя би казала същото за мен. Но ако това, което ще остане от мен са шепа тенденциозни и често недостовърни спомени и кълбо от нелепи интерпретации около тях, за каква индивидуалност всъщност става дума?

В християнската доктрина има нещо неописуемо възхитително и смайващо – и комай точно това е и самото християнство – Въплъщението. Ако наистина не сме просто маймуни, ако наистина носим нещо много по-висше от животинския свят, ако боравим с такива невероятни неща като наука, философия, религия и морал, очевидно непознати на другите видове, и ако всичко то не се е самозародило (както примитивни „учени“ се опитват да ни убедят), то Бог ни е създал с някаква мисия и колкото и да търси човек, трудно открива друго обяснение, освен че тази мисия е да Му гадем да се огледа в общото между нас,

хората, за нещо Нему присъщо и най-вече в собственото Си многообразие чрез нашето човешко многообразие. Човек би се изкушил дори да построи хипотезата, че нещо в Него, което е общото у нас – а защо не и фактът на самото многообразие – е събудило у Него въпроси (не смее да кажа проблеми), та Му е доотрябвало да се оглежда. Но така или иначе не само за Алиса, но и за всички нас би било разбираемо желанието да влезеш в огледалото. А какво по-ефикасно влизане в огледалото – при това с толкова благородство и добронамереност – от Вълпъщението?

Това, че Бог приема да стане – за малко – човек, не е толкова удивително. Удивителното е, че е приел да понесе страдание и – най-важното: смърт, подобно на човек. Т.е. да изживее всичко важно, което може да изживее човек. Това е, което вече потвърждава достоверността на огледалото и ние можем да твърдим, че благодарение на този дар „отвън“ сме награснали ограничеността на Платоновите съзерцатели на сенки. Защото казва се: „ще позная напълно, както и съм бил напълно познат“. И това някак си е свързано с „оставащото след смъртта“. Няма никакъв валиден медицински критерий, който да ни убеди, че Иисус 100% е умрял, т.е. че знаменателността на разпятието е толкова голяма, освен ако се замислим и приемем, че възкресението съдържа знак за точно онова нещо, което остава и „след смъртта“. Звучи още по-директно при възкресението на Лазар. Т.е. възкресението съдържа още един познавателен елемент – за нещо трайно, оставащо – при това толкова важен, та апостол Павел да си мисли, че „ако няма възкресение на мъртвите, то нито Христос е бил възкресен; и ако Христос не е бил възкресен, то празна е нашата проповед, празна е и вашата вяра“. Би могло да се поддържа, че в това оставащо от мен нещо се съдържа някакъв елемент на оглеждането, т.е. моята оставаща индивидуалност би могла да представлява интерес за Бог, макар че мога ли да знам доколко и докога? От това директно (или пък по недоразумение) се извежда идеята за телесното възкресение на мъртвите.

Ако обаче търсим някаква начална неяснота, тя е в това необяснимо за нас Божие любопитство, в това да бъдем „напълно познати“. Човек, наблюдавайки (се), нещо „научава“, но за „Всевишния“, „Всеомогъщ“ и „Всезнаещ“ Бог това няма как да се приложи. Освен ако не приемем заедно с Фройд, че „самопознанието“ не е свързано непременно с научаването на нещо ново, а с откриване на онова, което вече знаем, без да знаем, че го знаем. Разбира се, и това едва ли е приложимо към Бог (който по дефиниция знае), но открехва мъничка възможност за поглед към Неговото любопитство. В своето ограничено творчество ние се връщаме към делата си (произведенията си) и съзнателно или не, поемаме отразеното в тях нещо от нас обратно в себе си. Това е и единственото оправдание за тъй нареченото модерно изкуство (от „високи“ творби до дизайн на детски играчки), в което сътвореният свят около нас е доколко изкълчен, че само сами (а и не винаги) можем да си го разпознаем. (Ще рече, „творецът“ си е повярвал, че мисията му е да отразява, да оглежда сам себе си, а не Твореца, чрез сътворения от Него свят. Това малко ми напомня – в една наистина гротескна форма – съблазънта в райската градина: „и ще бъдете като Бога“.) Така или иначе тази ни способност е комай един-

ствената изключително човешка. Не съм чувал маймуни да рисуват гори и грозни лъвове.

Аз обаче умирам и теорията на познанието не е основният ми дерт. За мен е важно да знам какво следва отвъд, в *the undiscovered country from whose bournes no traveller returns*². На пръв поглед въплъщението е доказателство за това, че приемайки човешка плът – и индивидуалност – Бог е възвел и индивидуалността. С други думи, можем да приемем, че това „оглеждане“ става някак си чрез нея, т.е., че това валмо от объркани спомени, съхранени представи и налудничави интерпретации съдържа онова специфично божествено нещо, което трябва да бъде „съзряно“ в „оглеждането“.

Изкушавам се да се запитам има ли огледалото нещо като рамка, нещо мъгляво, което допълва оглеждането – или го предхожда. Нещо като образа в излъскан бронз. Дали онези присъстващи във всички живи същества тежнения за себесъхранение и себепродължение не са били вложени в тях като някаква първична форма на огледалото, като нещо, което изразява Божието присъствие и в тях?

Представям си лицето си в едно друго огледало. Около него има доста пространство, което от гледна точка на оглеждането е без съществено значение. Ако се отгърпна от огледалото, това пространство ще се увеличи. Другояче казано, образът ще се смали. Има ли значение колко голям е образът в това Божие оглеждане? Това ли значи да съм вярващ: Бог да е по-близо до мен? И с какво мога да доближа Него до себе си (т.е. до огледалото)? Защото, ако Той остане много, много далеч, ако в огледалото Неговият образ остане едно неразличимо петънце, какво остава от смисъла на моето съществуване?

Всяка количествена илюстрация ни изправя пред условността на диалектичката максима за превръщането на количествените натрупвания в качествени изменения. По-лесно ни е да усетим смут от факта, че ако съм роден на 15 юни преди 18 години, последиците от моите действия биха били съществено различни, ако съм ги извършил на 14 или на 16 юни. А по колко ли още параметри може да се оценява образът в огледалото – контраст, яркост и пр.? Иначе казано, ако „успешното“ „оглеждане“ е мярка за „спасението“, можем ли изобщо да предвидим докъде сме я докарали? Какво му е имало на образа на бедния Йов преди, по време на и след изпитанията, на които е бил подложен? Няма ли и други намеци в самите Евангелия, че някой много „праведен“ може хич да не улеснява виждането в огледалото? И какво да е съотношението между мъргането на огледалото (т.е. моите дела) и доближаването на Бог до него (по Своя воля, която наричаме от наша гледна точка „благодат“)?

Но понеже аз умирам и мога да сторя още твърде малко, а упованието ми няма нужда да бъде описвано, въпросът за бъдещето на индивидуалността ми прогължава да ме мъчи. Не мога да изляза извън юдео-платоновско-християнския

² „В неоткритата страна, отдето никой пътник се не връща?“. Шекспир. *Хамлет*. Прев. Валери Петров.

речник, защото това е майчиният ми език. Опитите ми да уча кришнаистки и будистки не се увенчаха с особен успех. Не знам на будистки да има дума за безсмъртието на индивидуалността на душата. Или Атман да поема в особен вид индивидуални атманчета. Това непронясане по въпроса може да изразява убеждение, че въпросът просто не съществува. Очарователно е да си представям, докато ме има, че напълно ще ме няма – така както го няма пилето, с чието бутче съм вечерял. Това обаче поставя въпроса има ли в моята индивидуалност нещо повече от това, което има в пилешката. И пак ли ще се сблъскаме в количествените натрупвания, които преминавали (ей така, от само себе си) в качествени изменения? Пак ли опряхме до това как маймуната станала човек? Някои твърдят, че маймунската индивидуалност е много по-близка до човешката, отколкото до пилешката. Как ли Бог се оглежда в нея? Същност огледалото се оказва много удобна метафора. Можем да запишем маймуната във фона и да запазим за себе си само образа. Философите са ми измислили колая: „Човек е това, което е, и това, което не е”. Чак да ти се прииска да станеш маймуна, та поне да си само това, което си. Но оставяйки шегата настрана, това, че съм се сетил да се дефинирам като „това, което съм, и едновременно това, което (знам, мисля си, вярвам или познавам, че) не съм”, означава, че поставям ударението върху (само)рефлексията, т.е. върху това, че аз си давам сметка какво не съм (или поне за част от това, което не съм). Но мога ли да бъда сигурен, че маймуната не притежава познанието, че не е гъсеница или антилопа гну?

Същност това, което ме различава от маймуната, е, че аз някак си знам за огледалото. Някак си, защото това не винаги се вербализира. Но откъде да ми е дошло това знание? Ако не се доверяваме прекомерно на количеството, което току-тъй преминавало в качество, то трябва да ми е дадено от Бог. Нали огледалото в крайна сметка си е Негов дерт? Без това знание обаче (нека да е дори само неясно догаждане) аз не бих имал нито желанието, нито способността да помръдвам по свой избор огледалото и да го доближавам или фокусирам поне мъничко към Оглеждащия се. Това ли е мярката за Неговия интерес към мен? Докато мога да правя неща, т.е. докато съм жив?

Но какво ще остане от мен? Къде ми е душата? Ще живее ли тя без тялото, което наричам със своето име? За Платон нещата са по-лесни: душата влиза във и излиза от тялото като че ли ползва асансьор, но за съвременния човек, запознат с еволюционни учения, биофизика, модерна фармацевтика и други подобни, този лесен философски изход комай не е достъпен.

Приемам, че апостол-Павловото „грабване на облаци” е чиста метафора. Както може да е метафора и споменаването на Иисус, че „всички, които са в гробовете, ще чуят гласа Му и ще излязат”, защото и там, и пред Никодим Той говори за осъждането в минало време – „който вярва в Него не е осъден, който не вярва е вече осъден”. Осъждането се свързва с „огнения пъкъл” или „зеената огнена”. Известният факт, че става дума за Йерусалимското бунуше, на което боклукът се изгаря, поставя въпроса: не е ли осъждането чисто и просто унищожение, изгаряне, след което остава неразличима пепел, т.е. нищо, което да може да мине

за индивидуалност. Адският огън, с други думи, е просто унищожение, премахване, влизане в точно това състояние на „неорганичен покой“, към което тялото ни, казват, се стремяло. Мисля, че това би успокоило всеки голям разбойник/грешник – вместо наказания (мъки) просто да ме няма, както съм си мечтал от дете след всяка голяма пакост. В какво тогава се заключава привлекателността на това да бъдеш „спасен“?

Възникват два въпроса:

Първият е: има ли някаква особена мъка в унищожението, която ние не подозираме. Какво прави злото зло? И има ли някаква неподозирана награда в „съществуването“ – ако приемем, че „спасението“ е продължаване на съществуването.

Вторият е – поне за мен – още по-объркващ: спасеният аз аз ли съм? И ако не съм точно аз, т.е. ако съм „пречистен“ от нещо, какво всъщност е останало от мен?

По първия въпрос: не само Кантовото учение, но и всяка елементарна изява на здрав разум ни казва, че без разграничението между добро и зло за мен, човека, божественото губи смисъл. Какво ме е еня мен, че Някой е могъл да вкара с един ритник вселената в действие, ако Него изобщо не го е еня за мен. От столетия човек измисля всевъзможни системи, за да обясни доброто и злото, но всички, които отказват да се ползват от идеята за един основополагащ нравствеността Бог, изглеждат повече или по-малко глуповати. Можеш да си обясняваш как полезното, което очевидно не е непосредствено полезно, може да се разглежда като полезно в някакъв дълбок, отдалечен и абстрактен смисъл, но само студент, гонещ стипендия за висок успех, би могъл да ти повярва. Можеш да твърдиш, че идеята за добро и зло сме си я измислили сами или са я измислили сами и наложили върху ни дяровците ни, или че тя е просто вселеният в мен сърдит образ на татко, но това нищо не решава. Звучи като обяснението за възникването на живота, който ни бил донесен от комети отнякъде си. А как е възникнал там?

Приемането на Бог обаче само по себе си не решава всичко. Възникват познатите въпроси: може ли Той да е създал и злото (което предполага злото да се мисли като субстанция, а не като отношение); защо му е трябвало да допуска способността да се твори зло, т.е. свободната воля; защо ние, бедните творения, трябва да бъдем надарени с това ужасно качество да носим отговорност за делата си (което, изглежда, никой не очаква от паяците, тигрите или акулите). И ако мерилото за нашата отговорност е някакъв вид страдание (още не сме наясно има ли го отвъд геената огнена, но няма спор, че го има отсам нея), та ако то е такова мерило, защо любимото ми домашно коте Пърси, което не е удушило и една мишка през целия си живот, също така може да страда и да изпитва болка?

А *propos* мен си ме боли, но още повече ли ще ме боли, когато взема съвсем да умирам?

Зло ли е болката? Казват ни, че можела да бъде и изкупление, т.е. в крайна сметка добро. Без да се впускаме в детайли, можем добросъвестно да приемем, че не върви да дефинираме злото като болка. Августино-Платиновата *privatio boni*, *липсата на добро*, е твърде привлекателна и има това удобство, че ни напомня за геената огнена, само че в малко обърнат вид: ако ни липсва добро (а доколко!), ни сполита пълната липса.

Не съм толкова нахален, че да се опитам да реша въпроса за доброто и злото от движение. Струва ми се обаче, че ако добавим темата за огледалото, можем да стигнем, ако не до обяснение, то поне до някаква илюстрация: ако образът на Бог е достатъчно голям в мен-огледалото, има шанс за спасение, и обратно, ако се вижда само като точица, може да ме сполети липсата. Липсата обаче носи ли болка? И къде да се помещава болката ми, ако мен ме няма? А ако, като ме няма, не ме боли, с какво ме плашат? Нали неорганичният покой беше мечтано състояние? Обаче осъждането, за което говори Иисус, въобще не изглежда такова облекчение. Тук аз не мога да допринеса нищо. Мога само да приема на доверие, че има нещо много мъчително в това да се срещнеш с липсата. Дори и да е за миг. А защо тогава преживелите клинична смърт изглеждат така доволни от пътуването си? Или може би болката, ужасът, страданието настъпват в някакъв последващ миг, когато срещата с нищото е вече неотвратима? По същата логика бихме могли да приемем, че спасението е свързано с някаква неимоверна радост. Не смея да кажа наслада, защото звучи твърде телесно. А мигът на аниhilацията може да бъде и телесен, но трайното спасение след смъртта на тялото очевидно трябва да не е такова. А какво?

Разбирам, че така не давам кой знае какъв отговор на първия въпрос, но предлагам нещо, близко до общоприетото още от Сократово време разбиране за края. Остава да установим какво прави образа в огледалото по-ясен. Тук се концентрирам не върху благодатта – дай Боже да я има – а върху това, за което си отговаряме ние. Едва ли са самите дела – не изглежда като че ли за едно и също се въздава едно и също. Може би нещо в *начина*, по който ги извършваме? Или по който се отнасяме към тях? Всъщност, ако трябва да дефинираме полето на „свободната воля“, не е ли то именно начинът, по който всеки от нас извършва и се отнася към относително ограничения и със сигурност краен брой дела, които биват извършвани от човешките същества под слънцето. И още нещо: не е ли само интересът ни към огледалото това, което прави реализирания по някакъв начин наш рефлекс да има качеството на *МОЯ* воля? Т.е. „свободна“ и „моя“ не значи ли всъщност едно и също? Т.е. свободата и индивидуалността като че ли стават едно. (Това свързване на свободата, волята и собствеността, естествено, не е мое – затова очевидно е била формулирана доктрината за *habeas corpus*.) И така, не е ли огледалото това, което прави нещото себе си, т.е. мое? Не ставаме ли чрез него, чрез превръщането си в Божие огледало, и ние Божи чада? Но каква свобода и каква воля мога да имам, ако не мога да действам? Затова ли вярваме (и не вярваме) в духове, които бродят наоколо и правят пакости?

Ориентирите ни със сигурност са смътни – иначе нямаше да ги има всички

философски главоблъсканици. Логично е да се приеме, че ако Бог ни е дал нещо важно, различно от даденото на другите живи същества, отдалечаването, а не доближаването до тяхното поведение би направило огледалото по-ефикасно. Най-евтиният път изглежда да отхвърлим плътта, да отречем телесните радостии, да се отгадем на аскетизъм. Имам предвид евтино от интелектуална гледна точка (каквото и да значи това). Иначе като усилие сигурно хич не е лесно и затова малцина го практикуват. Но идеята, че това е то – пътят към спасението – ми се вижда доста преувеличена. Трябва ли всеки да отрече онова, което Бог ни е дал. Сигурен съм, че спасение трябва да има и за неаскети. Или просто не ми стигат силите да приема аскетизма? Но поне ми остана утехата, че ако не стигна до спасението, краят, осъждането, дори и да съдържа неопируемо страдание, ще да е миг, а не вечност. По-добре ужасен край, отколкото ужас без край, нали?

Тук обаче има още нещо. Съобщението, че (в някакъв момент!) тези в гробовете ще чуят глас, който ги кара да станат, колкото и да е фигуративно, ни подсказва, че има някаква дистанция във времето между смъртта и осъждането. Дали времето, което предхожда геената огнена за осъдените, е време на страх от неизвестното или очакване на вече известната неизбежност? Възможно ли е да се съхрани нещо от мен през споменатия период, та да ме очаква това изправяне или привдигане? И възможно ли е състояние на безтелесен страх и ужас, което да осмисля това очакване като наказание?

Има и още една греболия, която ме пообърква. Не съм сигурен, че знам какво представлява времето. Напоследък се появиха автори, които, вероятно вдъхновени (но не и обосновани) от Айнщайн, взеха да обръщат миговете във вечност и вечността – в миг, и да се разхождат напред-назад из времето. Не виждам нищо разумно в това, но не мога и да го оборя. Откажем ли се обаче от течението на времето в една посока, би трябвало да се откажем и от смъртта, защото, ако всички мигове са паралелни, трябва да съм едновременно и жив, и мъртъв, и даже още незаченат. А пък ако даже и зачатие ми може да е предхождано от живота и смъртта ми, вероятно ще се окаже, че и аз няма как да съм аз, защото едновременно с това не съм, а и не съм бил. Накратко: не отричам на времето правото да се криви и да се забавя или забързва според скоростта на движение, но останалото ми се вижда като историята за Ахил, който никога няма да надбяга костенурката. Фактически точно за нея става дума, само че отново с обратен знак. И така, вкочвам се упорито във времето. Вярвам, че то тече за сътворения свят в една посока и има минало, бъдеще и настояще. Аз умирам, бил съм жив, но след време ще съм мъртъв. И тъкмо затова искам да знам какво следва от това.

Вторият въпрос обаче ще ни накара много повече да се потрудим. Спасението – или както го нарича Иисус, „изправянето (*anastasis*) за живот” – е всъщност най-голямата загадка за умирация.

Ако имам дванадесет котки в двора и трябва да замина по няколкогодишен договор за работа в чужбина, очевидно е непрактично да взема всичките дванадесет

сет котки със себе си. Обаче да взема със себе си две или дори само една, при определени обстоятелства би могло да е напълно приемливо. Ако приемем, че да ги взема със себе си е добро за тях, то основанията за моя избор ще са изцяло онова, което наричаме благодат. Макар тя да има известно отношение и към поведението им, давателите си сметка, че това едва ли ще е точно възнаграждаване на добрите им дела. И все пак това, което ме мотивира при този избор, със сигурност е свързано с тяхната индивидуалност. Струва ми се абсурдно, че бих ги взел със себе си без нея.

Когато обаче става дума за „възсъединяване с Бога“, нещата не могат да се приравнят към човешко-котешките отношения. С Бог не отиваме на работа в чужбина. Това „възсъединяване“, за което говори Ориген, е по-скоро поемане (ако е вярно, че поемаме) по един път навътре в Него и аз въобще не знам има ли този път край и накъде води. Ако пътят води в крайна сметка извън сътворения свят, то значи някъде по този път се разтапяме в нещо, което по нищо не прилича на каквото и да е нещо, и нашата индивидуалност би трябвало да изчезне, защото това нещо всъщност вече не е никакво нещо, тъй като нещата принадлежат към сътворения пространствено-времеви свят и извън него са просто немислими.

С други думи, моята скъпоценна индивидуалност се оказва най-ценното основание за своето собствено изчезване. Но ако така и така ще изчезвам, толкова ли е важно дали ще изчезна красиво или не, дали след миг неимоверна мъка или след миг неимоверна радост. За един миг ли ще си говорим? Или в изкривеното време този миг може да ни се види като цяла вечност?

Не твърдя, че разбирам какво точно ме чака, но като че ли въздъхвам с известно облекчение, защото се оказва, че под някаква форма се върнахме към познатата доктрина: индивидуалността ми оцелява за още един миг, който само Бог знае колко ще е дълъг. Все пак обаче, колкото и дълъг да ни се стори този миг, поели веднъж безтелесно към огнената геена или към спасението извън болката и ликуването, индивидуалността ни е по-скоро спомен – неясно колко дълъг в изкривения миг, но лишен от основните атрибути на телесността.

Освен ако!? Освен ако това нещо, което наричам (1) своя (2) индивидуалност, всъщност също не е нещо, независимо от това, че аз го мисля като такова, закопчан в рамките на сътворения свят, т.е. света на нещата? Да задържим за миг, защото взе да звучи съвсем по философски.

Питам се откъде извира желанието за спасение. Защо искам нещо да остане от моята индивидуалност – па макар и само спомен от нея при „възсъединяването с Бога“. Това ми прилича на желанието на хората да имат деца. Може би напоследък са го позагубили (заедно с желанието за спасение), но не мисля, че дори и днес за мнозинството от хората това желание е изводимо само от сексуалния порив. Може би и това желание е вложено в нас като продължение на онази бронзова рамка на огледалото, за която вече стана дума. Т.е. цялото ми

чугене какво ме чака, е част от общите правила, вложени в мен като рамка на моята индивидуалност, а не като израз на самата нея. Така както инстинктът за самосъхранение и нагонът за секс са общи за всички, а моята индивидуалност само ги доукрасява и конкретизира.

С други думи, като изключим мига на болката или на радостта, самият устрем към спасение, респ. страх от унищожение, произтича не от мен и моята индивидуалност, а от Бога.

Ако умирах утре, това може би щеше да ме успокои. Край на страховете, на чувството за вина, на очакването на неизвестното. Затварям очи и изгъхвам. Аз обаче имам още известно време за живот, а това означава и за всички въпроси и главоблъсканици, които го съпътстват. Хамлет е още жив. И тъкмо тук е спънката. Ако знам, че моята индивидуалност ще я няма, че и осъждането и спасението са проблем повече на Господа, отколкото на мен самия, и следователно личната ми преценка за добро и зло ще си отиде заедно с мен, защо тогава аз прогълждавам някак си да обичам тези, които съм обичал, да ми пука какво ще стане с тях и да ме гонят същите чувства за вина и желаниа за уточнения. Е, ако не точно същите, в някаква степен подобни. И на всичко отгоре прогълждавам да искам да знам.

Това, че искам да знам, като че ли се оказва по силно и от въпроса дали майка ми и баща ми ме гледат „от горе“. У всички животни, твърдят учени, имало рефлекс „какво е това?“. Бих могъл да го отмина с махване на ръка като част от „таз телесна рамка“, но всичко, което обсъждаме досега за огледалото, има смисъл само ако нещо такова предхожда целия сътворен свят. Онова, което си позволих да нарека „Божието любопитство“. Възможно ли е наред със себесъхранителния телесен аспект на „какво е това?“, Бог да ни е дал – по благодат – още зрънце и от Своето „любопитство“? Никак не съм наясно с интернет пространствата, но възможно ли е някакви отговори на това любопитство, някакво знание, попречистено от валмото шурави представи и интерпретации на живота ми (но все нещо от тях трябва да остане, защото е инкорпорирано в него), някакво такова знание да се рее по пътя на „възсъединяването“? Написах „инкорпорирано“ и като че отхвърлих собствената си идея – не може нещо да се „втелесни“ в безтелесното. Но това, което би могло да остане (къде?), нещо ли е?

Отново се връщам към огледалото. Сигурно може да се поддържа, че Бог се оглежда не само в нас, човечите, но все пак едва ли буги съмнение, че в редицата сме първи. Вярно е, че индусите почитат като богове и хранят и други бозайници (мишки, крави, маймуни), а за китайците, както и за древните келти някои влечуги (дракони) са изглеждали по-мъдри от нас. Но днес едва ли има спор за по-различната природа на човешкото съществуване, колкото и общи гени да имаме с шимпанзетата. Наричам това по-различно нещо в нашата природа „по-висше“, тъй като имаме дара на огледалото във форма по-висша от всички останали. Не сме го заслужили с индивидуалността си. Дарът е общ, даден ни по родова линия, защото сме хора или деца адамови – както ви се харесва. И сме животни, за да можем да сграбчим този дар със страстта на богомолките,

плъховете или акулите, на биволите, тигрите или хиените, защото иначе щяхме да сме обикновени ангели, които оглеждат все едно и също. Но и това не променя много нещата. Бог би могъл просто да ни ползва и всичко да приключва по начина, който описах дотук. Много сме му мили, но до момента на смъртта. Какво друго да бъдем за Него освен обикновени средства, инструменти за себеоглеждане?

Има обаче една идея, един възглед, иска ми се да го нарека прозрение, което звучи в думите на Йоан (евангелист и богослов): „В това се яви Божията любов, че изпрати Бог Единородния си Син, за да живеем чрез Него”. Няма друга доктрина, която да твърди нещо толкова удивително, а именно, че от *любов* Бог е направил нещо. Такова нещо не съществува у източните мистици, нито в дохристиянските западни религии или платонизма (освен може би като някакъв предвкус при Плотин, но той все пак е роден двеста години след Христа). Божията любов, колкото и да напомня моето отношение към котенцата, е нещо неразбираемо. (А и не ми е хрумвало да ставам котенца.) А и нали Бог е сътворил света, извеждайки го от Себе Си. За мен би било странно да се твърди, че обичам малкия пръст на левия си крак. Или дори белия си гроб. Скептикът би заключил, че това ще да е някаква мистификация, че Йоан си е измислил цяло послание, за да ни убеди, че Бог не само е, и не само е създател и логос, но е и любов.

Всеки опит да се говори за Бог е по дефиниция поетичен, защото строго научно погледнато, Той трябва да се окаже над науката, която може и да може някога да обясни *всичко* от сътворения свят, но не и Твореца му, нито творческия Му акт. Но когато си на края, не си обвързан с академичните правила. Ако има Бог – а не виждам как да няма; и ако ни е създал, за да се огледа – а не виждам за какво друго Му е да ни създава; и ако Сътворението е процес – а не виждам как да не е, щом сме се появили след измирането на трилобитите и динозаврите; ако всичко това е вярно, не виждам защо Йоан да не е по-убедителен от всеки друг. (А освен това и събитията, които той описва в Евангелието си, звучат понякога толкова обърквашо – просто не се осмелявам да напиша „абсурдно” – че няма как човек да си ги е измислил, трябва наистина да им е бил свидетел.) Любовта, идваща от Бога, добавя нещо към наблюдението, съзерцанието, оглеждането – както и да наречем онова развитие на въпроса „Какво е това?” – нещо, което поражда необяснимото библейско твърдение „И видях, че беше добро”. Ние тук се питаме: Какво има да вижда, като го знае отпреди, понеже го е сътворил? И защо да се добавя към любопитството и този елемент на изненада или поне удовлетворение (което изглежда немислимо без предхождащо съмнение в изхода)? Или това, което на нас ни изглежда като преодоляно предходно съмнение, всъщност е споменатата „любов”?

Единственият разумен отговор остава приемането, че и едното, и другото са някакви фази на тази обвързаност на Бога със себе Си, която въвлеча и сътворения свят, и – по един особен начин – нас, човеците, и на която даваме името любов, понеже прилича на – или на нея ѝ прилича – познатото ни и често необяс-

нимо желание да се въвличаме в неща и идеи, но в крайна сметка персонифицирани реално или като фантазия.

Персонификацията поне на нашата любов се оказва възловият въпрос. Защото, ако си спомните за моите котенца, няма начин тези, които бих взел със себе си, да са лишени от тяхната си котешка индивидуалност. За какво биха ми били тогава – моята привързаност към тях е различна от тази на детето към плюшеното мече. Всъщност, ако трябва да бъдем честни, дори привързаността на детето към мечето вероятно – фантазно – придава на точно това плюшено мече нещо като индивидуалност.

Божията любов едва ли се погдва на дефиниране с нашите човешки понятия. Но тя вероятно трябва да съдържа някои елементи на родителската – поне известна доза възискателност и известна готовност да се правят жертви. Това е в очевидна логическа връзка с Въплъщението и го голяма степен обяснява понятието „Син Божий“. (А синовната позиция не е ли онази неописуема жажда за или стремление към тази любов, която в една или друга форма неизбежно присъства у всеки от нас? Тази жажда – дори и да ми е дадена от Бог – „моя“ ли е? Как любовта или жаждата за нея се съотнася със свободата ми, която правеше моето да бъде мое?)

Ясно е, че моята любов към котенцата за тях е нещо външно, т.е. поне на пръв поглед тя произтича от мен и не участва в тяхната (котешка) „индивидуалност“. Ако се възгледаме обаче по-внимателно, ще видим, че колкото по-интензивно е отношението ми към някое от тях, толкова повече то го въвлича в някакъв процес на общение и – смея да твърдя – го променя. Това е при котките. При хората сигурно става нещо много повече, но въпросът е дали това „повече“ не остава – както при котките – заключено в рамките на сътворения свят. Би било съвсем просто, ако се дезинтересираме от всичко, присъщо на котките, защото те – така смятаме – не се възсъединяват с Бог. Признахме им нещо като индивидуалност, но (за разлика от траките и египтяните) изобщо не поставяме въпроса за това дали тя може да продължи и след смъртта.

Поставянето на въпроса за някакво съществуване след смъртта със сигурност предполага две измерения: 1) воля, т.е. свободата, която прави това съществуване мое, и 2) знание, което ме помещава в контекст, т.е. съпоставя моята обособеност с нещото, което тя не е. (Както изглежда, ще взема да се съглася и с философите!)

Мен обаче продължава да ме човърка въпросът за това мен какво ме чака. Отговор, изглежда, няма. В такива случаи най-важното остава да си формулираш въпросите. Ето ги:

Защо да ме е страх от това (макар и с болка) да изчезна и да ме няма? Моментната болка ли е така непосилна? Или пак Той е вложил в мен неовладим ужас от това да ме няма?

Защо да искам да бъда едно от коленцата, които Той ще вземе със себе си? Каква трябва да е наградата, която наричаме „спасение“? Или пак Той е вложил в мен непреодолимо желание да продължавам да бъда, чиито проекции са всички инстинкти, движещи живия свят?

Нима съм придобил или загубил нещо (подобно на Хамлет и повечето хора), та мога да разсъждавам върху онова, което би трябвало да е неовладимо или непреодолимо? Или и това, в повече или в по-малко, ми е дадено от Бога? Има ли това нещо общо с познанието, с онова „откритие“ в моето огледало, което е не само Негово, но и мое? И какво да означава „мое“ в безтелесността и безпредметността освен единствено спомена-знание?

Тогава в какво да е моята индивидуалност? В начина, по който се отнасям към всичко (защото всичко ми е дадено)? Тогава единствената ми индивидуалност е голата ми свобода и споменът (знанието) за това, което тя като такава е натворила. Но каква свобода, какъв избор ми остава след смъртта, след унищожението или спасението?

Жажгата ми за Неговата любов (която Той независимо от волята ми е вложил в мен) изчезва ли с тялото, или е възможно – ако тази любов е Нему присъща, предхождайки или паралелно със сътворението – тя някак да продължава със или без (но по-вероятно със) спомена за моята воля в сътворения свят?

А споменът – нима той се трупа подобно на памет в интернет? И остава ли нещо от мен, свързано с него? Нали от векове безсмъртието се свързва със спомена. Споменът като някакво знание. Знанието като нещо, което би могло да достига и отвъд сътворението. Нали не може да се твори без знание? Дори когато става дума за деца, са казвали той/тя позна нея/него?

Това доближава ли ме до отговора на въпроса: Какво остава от моята индивидуалност след смъртта ми?

Иначе казано: онова в Бог, което е било Ориген преди „възсъединението“, след това разбълбуква ли се някак, когато споменаваме Ориген? Или за спасения Ориген споменът за Ориген и за неговите избори (дори и някак да е останал) е толкова близък (т.е. несвързано далечен), колкото и за всички нас (останалите човеци) живи днес и наоколо?

Д-р Мария Огойска е богослов по образование, гл. асистент в програма „Българистика“ в НБУ. Автор на книгите *Междуписания. Захарий Хр. Зограф-Неофит П. П. Рилски*, София, изд. „Проф. Петко Венедиков“, 2010, *Словото в Светогорската живопис на Захарий Зограф*. Издание на сдружение „Приятели на Света гора“, София, 2014, и др.

Мария Огойска

МЪЛЧАНИЯ И МОЛИТВИ ИЗ ДЕБРИТЕ НА ДЕБРА

Но когато поетът ни представя игрите на въображението си или ни разказва за тях, което сме склонни да разглеждаме като личните му „сънища наяве“, изпитваме висше удоволствие, бликащо вероятно от много източници. Как успява да постигне това, е съкровена тайна на поета. В техниката за преодоляване на това отвращение, което има положително нещо общо с преградите между всеки отделен аз и другите, лежи истинското ars poetica. Можем да отгатнем два вида от средствата на тази техника: поетът смекчава характера на егостичния „сън наяве“, променя го и забулва някои неща и така ни подкупва с помощта на чисто формална, тоест естетическа наслада, която ни предлага с възпроизвеждането на фантазиите си. ... Аз съм на мнение, че всяка естетическа наслада, поднасяна ни от поета, носи характера на това предварително удоволствие и че истинската наслада от една поетическа творба се дължи на освобождаване от душевни напрежения.

Фройд, *Поетът и фантазирането*, 1907¹

Антологията *На Острова на блажените* е конструирана около един вътрешен свог от поетически творби, които могат да бъдат видени като обединени от своята библейска същина: на сюжети, теми, мотиви, образност. Те са според настоящия прочит 24 и всъщност имат за първооснова сбирката *Преди мълчанието* (където присъстват 10 от тях) – самата тя протовариант на *На острова на блажените*. Ръкописът носи мотото: „Се грядет день великаго мълчания“² и година 1909. Част от стиховете, които я съставят, са от госта по-ранни

¹ Зигмунд Фройд, *Естетика, изкуство, литература*, поредица „Класическо наследство“, УИ „Св. Климент Охридски“, С., 1991 г.

² Самият Славейков е написал, че неговото мото е от Апокалипсиса, но всъщност не е прав, там такъв стих няма.

години. Вглеждането в тази очевидно, а и по свидетелства на Мара Белчева, дълго готвена и ревниво пазена сбирка може да ни даде, струва ми се, радикално различен ключ за четене на текстовете в антологията-мистификация или поне за окръгляване на още един от множеството ѝ смисли. Тя сякаш е мислена като финално дело, със самото си зачеване като проект представлява някаква окончателност на посланията, финализиране на творчеството на поета. Четенето на само тези стихове – представляващи библейския свод над Острова – ни застава да узнаем как авторът не очаква първа някакъв предстоящ Апокалипсис. Напротив, в един по-широк смисъл той непрестанно заявява, че откровенията вече ги е получил приживе – били са му гадени, той ги е познал и ги живее.

В предговора към антологията Пенчо Славейков сам препраща към такава сбирка стихове – която там назовава *Подир мълчанието* и я характеризира така: „само от шест поета, които в най-разнообразни форми, образи и настроения са обработвали една тема, мълчанието”.

Те шестимата (Стамен Росита, Чавгар Погрумче, Иво Доля, Бойко Разгяла, Тихо Чубра, Секул Скъта) и като подредба стоят компактно в средата на антологията (разбирай в литературния канон на Острова-свят)³. Заявената в стиховете им религиозност, отношение към висшия порядък, е без съмнение в пряка връзка с култа към мълчанието, който и те, както и авторът, изповядват. Формите, образите и настроенията, през които струи промисленото у тях мълчание, е правопропорционално на *копнеж по тишина* на самия Славейков. Защото **те** са **той** и в тяхното мълчание, както и в неговия *поетически исихазъм* се поражда епифанийно поеми-песни-балади-химни-псалми, които са дълбинен размисъл за целостта, за архитектуриката на видимия и невидимия свят. Не е случайно, че именно тези – поетите исихасти – са в чиито произведения и/или характеристики мощно присъства библейското (югеохристиянското) и като етика, и като изповед, и като емоционална наситеност. Само така у Славейков става възможно „мълчанието бясно да проговори”⁴.

Една скица към портрета на авторската личност: „Когато не чакаш, той е говорлив; когато всички чакат – той мълчи. Че най е дълъг пътят около единството на противоречията. Трябва да знаеш човека, за да го познаеш, за да сетиш защо една от стихотворните му сбирки, дълги години мислена и творена, е носила име „Преди мълчанието”. Мълчи сам и при други, гето има врява и шум, мълчи кога му говориш, кога го питаш и отговаря след няколко часа, дни, или никога не отговаря”.

Тук аз ще си позволя да повтора и да нарека описаното състояние на П. Славейков поетически исихазъм (неговата мистическа болест, за която лекарите в Париж му казали, че сам си въобразява) – защото в това мълчание, като в религиозен екстаз (което се вижда от поетическите му плодове), се мисли за Човека, за Бога, за БогоЧовека, за венеца на творението, и съвсем естествено

³ В антологията-мистификация се допълват от: Видул Фингар, Спирос Година, Велко Меруда, Нено Вечер, Витан Габър/Вита Деледа.

⁴ Стих от „Секирата на истината” – Славейков, П. *На острова на блажените*. Цитатите в текста са по фототипното издание на книгата от 1994 г.

за всичко пораждащо техния диалог. За взаимодействие помежду им, което е по условие носещо страдание.

Затова и ми се иска да припомня едно широко, но затова пък писателско определение за религиозност на Томас Ман, а именно: *внимателно следене на вътрешните промени в света*. А иначе най-интимният дълг е: внимание и послушание. Поетическият исихазъм е онова състояние на тялото и духа, в чието блажено мълчание се поражда поетическата тъкан; благоговейното мълчание, прегвкусващо творческа озареност, съсредоточие в светлината, която винаги се достига чрез словото.

„Същински Йеремия, слязъл от понтона на Сикстинската капела” – така описва Мара Белчева в *Бегли спомени* непрестанно виещия дългата си брада Славейков. Външно фреската на Микеланджело няма никаква физическа прилика с поета. Но този тук – който иде да покаже размисъл в съсредоточено мълчание, ни кара да се възгледаме и да видим, че всъщност пророкът, изобразен седящ, замислен и подпрял с глан глава, сякаш сам е затворил устата си, самолишил се от възможността да говори. Йеремия, най-тъжният пророк, казват, описал в своя „Плач” Вавилонския плен на своя народ, на избрания народ.

Пребиваването в мълчание – очевидно усилието около такава житейска опитност се излъчвало от и в присъствието на самия Славейков, било е част от обаянието на поета: „гори най-нежният сръбски поет Дучич ми изповяда веднъж, че предпочитал да гледа Пенча в присъствието на най-красивите жени”. „Оная божествена тишина, притаена в него, укротява и най-неспокойния дух”, казвал той (по спомени на М. Белчева).

Какво въобще означава *преди мълчанието*? Не кое да е смълчаване или пък безмълвие, а именно съзнателното, самоналожено, съграденото с воля мълчание. Мълчанието преди Причастието с тялото и кръвта на Словото. Словото, което поражда светове. Истинското, плътно, едновременно дълбинно, но и изнасящо те мълчание. Преди него може да бъде и е само радикалната изповед, обръщаща личността наопаки.

„Душата на съвременния човек е развалини, по-печални от развалините на търновската Трапезица. Егничкото здраво нещо в нея е копнежът за отиване на *друг бряг*, там, дето няма бурени и спарен въздух. Този *други бряг* не е брегът, дето лотофагите и разни душевно-мързеливци търсят усамотение, рахатлък и забрава. Той е копнежът за *брега на живота*. Онзи живот, в който да няма разпря между нашите чувства, воля и ум. Животът на хармоничните натури, в чиято гуша живее Бог. Не варгача на гробищата на миналото, който умря за-трупан в развалините на душата у съвременния човек, не сърдития, намръщен отрицател на живота – а наследникът му, Бога на радостта в живота. Негов храм е всякой дом – и всяка гуша – разтворени за слънцето, хубостта, смеха и благолепието – храм, в който живее Богът на свободните духом. Молитвите към тоя Бог са цветята на душата ни – нашите дела, нашите творения.”⁵

⁵ Пенчо Славейков, „Българската поезия”, сп. *Мисъл*, V, кн. 2, 1906 г.

Мълчанието на Славеиков – поетическият исихазъм – е жителна среда и истинска възможност за едно мъдро смирение и същевременно за зряла работа.

Затова не сме изненадани, че именно поетите исихасти са и носителите на библейския пласт на литературата на Острова, съответно са и пълногласни изразители на поетиката на християнското предание, на християнското живо Слово.

(Свидетелстват съвременници, че измежду хилядите, които се стекли на погребението на Достоевски, най-много били онези, които отдавали последна почит на учителя в него, който и през книгите си ги наставлявал: „Смири се, горди човече!” и „Работи върху себе си, безделни човече!”)

Струва ми се, че заслужават внимание, и затова ще се спра на две от работните бележки (важни *нотабенета*) на Славеиков към ръкописа „Преди мълчанието”.

Едната е *Воля Бога – осъществление жизни*. Известна е резервираността на поета към Църквата като институция, с днешна дата се извинявам за някак „придърпането” натам, но и св. отци и учители на православието от високите му периоди учат именно подчертаното тук от поета, че следването на Божията воля, съгласието с нея, съединението на човековата воля и божията воля представлява именно пълнотата на истинския живот – пълнокръвният живот на човека-сътворен, но и сам творец, поради което и назван, както е терминът *съ-работник на Бога*. (За пример могат да се дадат различните молитвените правила, където изобилства от молитви точно с такова съдържание, като свръхформулата от Гетсиманската молитва на Исус „да не бъде моята воля, а твоята!” и пр.). Те, както ще се види в примерите, намират своята поетическа интерпретация в стиховете на поетите исихасти от Острова. Техният избор – персонален и свободен, ги прави подвижници, в смисъл на пребиваващи в подвига, наречен отречение⁶.

В мрежата, която Славеиков изплита през очерците за въобразените поети, населяващи имагинерния Остров, но също и през стиховете, които са привързани към тях, съвсем ясно се долавя една етическа система, която се разполага условно казано между „смири се!” и „бори се!”. В дълбинния си смисъл и в образността си тя е югеохристиянска. В едно от писмата си до Мара Белчева, по повод стиховете за Мицкевич – „Жрец на живота”, и за Гогол – „Богоборец” (разбира се, част от протосбирката *Преди мълчанието*), Пенчо Славеиков сам назовава тези две посоки и тяхното почти паралелно съществуване: „Излезе едно своегo рода верую, съвсем обратното на онова (Богоборец), което след няколко геня написах в Москва пред паметника на Гоголя. Както виждаш все поезия ми е в душата – и скръб от това, което виждам и чувам. В едното викам „смири се!”, в другото „бори се!” Впечатленията ми са такива и малко ме е еня в дадения случай, че те си (или аз си) противоречат!” (Харков, 12 май 1909).⁷

⁶ Вж. Лук. 9:22-24.

⁷ Пенчо Славеиков, *Събрани съчинения*, том 8, С. 1959 г.

Ниските, високите, спънатите, сантименталните, масовите, саркастичните, жалебните му стихове от *На Острова* – всички те са част от неговия път, те са „грехове за изповядване“, посоки, следвани в различни години и времена, добили съответна поетическа форма – а то са светове – между Омир, Шекспир, Гьоте, Ницше, Ботев (техните погледи го следват, те му говорят). Но отдолу стои и захранва всичко една юдеохристиянска образност, която е същевременно чувствителност, но и определен тип осмисляне на света на човека. Литературните историци определят, че вече след 1905 г. в поезията на Пенчо Славейков могат да се открият жанровете и стилови насоки в зрялото му творчество и обикновено се изброяват: патриотична, фолклорна, лирична, философско-историческа, източноудагична, баладична. Тук ми се иска да добавя и споменатата няколкократно още една – юдеохристиянската (библейската), което всъщност е спойката на всичко вече изброено. Сводът се окръгля именно в *На Острова на блажените*, прочетен (заявен) като текст-тайнство-изповед, където по чудесен начин се сплитат възпитавани в детството и предадени с кръвта, унаследени мотиви, сюжети, образност, чувственост, имащи за основа библейския корпус. Всъщност и за Пенчо-Славейковите творения се отнасят собствените му думи: „псалтири, молитвеници, дамаскини, ред по ред, като верига жерави, гонени от южния вятър прелитат на север към Балкана, който май не се интересува каква песен му пеят“; и в книгите му „в песните гъмжат образи и събития взети от стария (да добавим и от новия, б.м.) завет.“

И втората бележка – за *Йов, многострадалният, праведният, 12 глава*. Това е напомняне към себе си за главата, в която също недвусмислено се казва, че в „Бога е мъдростта и силата, че Той е, Които събаря и издига, че творението само може да свидетелства за това“. Кое то ни връща към констатацията, че цялата протоантология настоява на един размисъл върху човека, но не просто като сам по себе си, а именно като *Ното Dei* – Човекът на Бога. Няма да е прецилено да я определим като антропологическа сбирка – питащият (се) за себе си писател, за своето значение и назначението си, за смисъла на онова, което е и ще бъде – тоест как се полага човекът във вселената. Дори и критиките, дори и халливият език, озъбването на места към съответните колеги-писатели-поети (литературното хейтърство) е всъщност обърнато към себе си, някак любовно-самосаркастично. Тоест – та самият аз не съм ли бил един Вазов, един Константин Величков, един Ботев, един Петко Славейков или Гьоте, Ницше⁸, Лермонтов, Шекспир и пр. – искал съм да бъда всеки от тях, влюбен съм бил естетически в тях, живял съм с техния патос, надживял съм стремежа си към техния патос, освободил съм се обаче и съм свободен да сторя тази етико-естетическа изповед-мистификация. Тоест Славейков в някаква степен, чрез тази си книга – предпричастна-изповед (в смисъла на едно от тайнствата) – опровергава Киркегор и решителното му съждение, че „поезията не може да използва покаянието“. Библейският свод на ръкописа *Преди мълчанието* в разширения му вариант (10,

⁸ „Истината е, че той само цитира Ницше, като смята неговите мисли за рози, и се старее да ги вмести в букета на своите мисли колкото се може по-добре. С това той доказва не само, че знае добре да цитира, а доказва и което – опровергава...“ – пише Славейков в „биографичния“ текст за Иво Доля.

които после в антологията се разрастват до 24) осигурява, снабдява текста с възможност за израз на сложните механизми на самовглеждане, самоанализиране, открояване. И така са ни сякаш тайнствено споделени интимните покаяни истини за този множествен аз (**те са той и той са те**), самоопределящ се изриво така: „пей за щастие, сей утеха, грей сърцата – крей в неволя”. Прошепнати може би, защото по думите на самия Славейков „фактите на самопознанието се шепнат, а не говорят високо” (в писмо до М. Б. от Париж, 16 март 1905).

Библейският свог наг Острова на блажените

Отново вглеждане в мотива за т.нар. богоборство

Носещите заглавието „**Богоборец**” стихове са всъщност Пенчо-Славейковата поетическа интерпретация на разказаната в Книга Битие среднощна Яковова борба с Бога. Библейското повествование следва пътя на странстващия години Яков, който накрая се завръща, със свито сърце, към земите на брат си Исав. Разчитайки на Божието обещание⁹, че наследие то му ще се разрои като морския пясък (Бит. 32), той изпраща слуги, които да оповестят завръщането му (им). В напрегнато очакване е дори брат му да го нападне, когато през нощта му се явява човек – тук, при Славейков Ехова (според текста Някой, а според множеството литературни интерпретации ангел, демон, alter ego, Иисус и пр.), с когото той се бори до зазоряване и съответно получава новото (насетне обединително за целия му род) име „Израил”, което значи Божи воин¹⁰, защото „си бил в борба с Бога и с хора и си нагвил” (тоест устоял в нощта). В поетическата транскрипция на Славейков се премълчава изключително важният детайл – докосването до бедрото на Яков – в неравния бой той става хром, но сякаш и гали не заради това, грубо казано, „се спазарява” за Божието¹¹ благословение. Въпреки всичко Яков остава единственият, видял очи в очи Бога на бащите и останал жив! Но този изтласкан от стиха, иначе същностен за разказа детайл, намира място в (авто)биографичния очерк за фикционалния поет Иво Доля – „всичко у Доля е образ. Бог за него е винаги – Дядо Господ¹² – онзи, когото поетът още като дете е гледал на тавана в черквата на рогното си градче, с навъсените вежди и гългата брада – такива, каквито е имал и дядо му – вгъхващи и уважение, но повече страх. За една запретена и не като хората грешка, Той е наказал безжалостно поета още на ранни младини – и наказанието си той влачи през цел живот, с тъга, но безропотно. Наказанието е било жестоко, но в него има и висока милост. Че то му отвори очите за Господа и за живота...”.

Припомням стиха:

⁹ *Тогава Яков каза: Боже на баща ми Авраам и Боже на баща ми Исаак, Господи, който си ми казал: Върни се в отечеството си и при рода си, и аз ще ти сторя добро!*

¹⁰ Бит. 32:28

¹¹ Бит. 32:25-26 *И като видя че му не надви, прикосна се до става на бедрото му; и измести се ставът на Якововото бедро, като се бореше с него. И той рече: Остави ме да си отида, защото се зазори. А Яков рече: Няма да те оставя да си отидеш, ако ме не благословиш.*

¹² Неслучайно той използва общото наименование в Библията за Бог. Това и отговаря на замисъла на заглавието на стихотворението – за онзи, който се бори с Бога, и е съвсем близо до библейския текст.

*Духът ми ти со крепост сподоби
да властвам над чуждата съдба:
смирението ще я отслаби –
благослови ме ти, но на борба!*

Алегория, докосваща се до персонификация – сам Славейков се бори с Божието посочване (избор), „вдъхващ уважение, но повече страх”. Не е силно да кажем, че нощта на срещата с онази свихе предопределеност всъщност бележи целия му зрял живот. Благословията е и наказание, като по условие при всяко посвещение в... Духа на Светлината, на Истината – всички те заместващи Божието същество и гарантиращи у избрания крепост на волята.

Нека не подминаваме и особената чувственост, която е предадена в сцената с преборването / сплитането на божественото и човешкото тяло – „Сграбчил в ръце / на Ехова ръцете, той ги сви / и крепко ги притисна о гърди... (многооточито си е в стиха!)”. И малко по-нататък „И Той цалуна с огнени уста / когото не свладя да победи, / и се изгуби в мрака на нощта”. Дадени са ни два двупосочни жеста – едното тяло придърпва другото към себе си, плътно, другото отвърща с целувка – особено любовно преборване, което сподобява поетическия Аз/Яков/ Израил с нова борбеност¹³...

Битката на старозаветния Яков, на библейския патриарх, е непрестанно присъстваща в световната литература и изкуство. Струва ми се, тук малко е пресилено да се акцентира върху названието, интерпретирайки се то единствено като онзи-който-се-бори-с-Бога-е-герой (прочит, който се отпласква от влиянието на Ницше върху Славейков¹⁴). Защото той (и героят, и неговият автор), преборвайки се със себе си, за да се възправи, да застане само с тяло срещу Другия, каквото и да му коства това, всъщност е привлечен от силата в себе си, разпознал е божественото в себе си, осъзнал е мощта си, именно като Божие творение, затова и оживява в стиха като „горд и разярен”.

Съвсем не е богоборска (в традиционно влаганя смисъл) и граматическата Славейкова поема „Химни за смъртта на свръхчовека” (тя може да понесе определението оратория, когато намери своя композитор). Дори ако я четем непредубедено, без претенцията на заглавието (което мигом ни изстрелва в някакви ницшеански интелектуални полета), този текст е всъщност възхвала на Творението („Един е Бог на висши небеса, / над волите е волята му свята, / тя чува се на бурята в гласа / и в растението тихо на тревата”), на предвечния промислителен Божи план („Смъртта завършва земния живот, / зад него ново битие настава – / и то на нашите дела е плод... / Така урече Бог и Богу слава.”), естествено и на централния субект в него – докоснатият, избраният, само(у)верен¹⁵ човек, който е чул за себе си: „че тебе пос-

¹³ Вероятно не е излишно да се припомни и че Яков бива „разчетен” в наши времена и като библейския Едип.

¹⁴ Ето как отговаря той: „Иво Доля е пълен с противоречия, и едно от хубавите му противоречия е – че се смята за нитчеанец. А истината е, че той само обича да цитира Нитче” и пр. Виж бел. 8.

¹⁵ Самовяра е изкованата от Славейков дума, но в смисъл сам да повярваш в собственото си велико предназначение, бидейки творец на словото, което значи в един Божествен план, че Словото твори именно чрез теб – творец във и за творението.

вещавам Аз на битието в мисълта”. Така го и описва един от гласовете („третий”), който опонира на воплите на оплакваческия хор – новопредставилият се е праведен, *блажен* в живота, както и сега в инобитието „той с трепет на блаженство ще се слей / с живота Божий в Божията слава”. Избраният син или човекът творец се завръща в лоното на Отца („но ний живеем в целите на Бога, / като живеем в нашата си цел”), в предзагаденото величествено мълчание („невидимо изчезва из живота / в мълчанието на Саваота”), и отново хармоничността на богочовешкото общение (в битие) – „изпълни тука Божия завет, / и като него той твори живот”. Този текст може да се мисли и като огледален образ или като (имащ) развитие на парадигмата на „Баща ми в мен”, като акцентът тук е синът в Отца.

Празник (от Видул Фингар) – възпяващ осмия ден, денят на почит към мъченика, но който е и Великден, осми и първи едновременно, откъдето други пространства се отварят.

*Мъченика свят си ти спомни,
и за подвиг волята му свята:
празник ден – на дните по средата.*

Аманети (от Спиро Година) – Премъдрости Славейки, по подобие на старозаветната премъдростна литература – гвустистишия, и четиристишия, а някои и от повече стихове, определени от Славейков в очерка за автора им като поговорки, тук те са препратка към многократно събирания от Петко Славейков том с пословици и поговорки. И ценностен пласт в библейски маркираната литературна култура на Острова.

*Бъди Моисей – проклинай и люби!
За боен зов тръбата смел тръби,
и с тежката на волята секира
ти волите на другите строши!
Комуто Бог душата възвиши,
не криволи, ни пътища избира:
път всякой е за него път желан,
че води все към Ханаан!*

Молитва (от Велко Меруга) – творчески инвариант на старозаветната молитва на Соломон към Йехова да приеме молбите му и да не спира споменаването на името му в Соломоновия храм, тоест паметта за него и наследията му да живее. На църковнославянски известна с повтарящото се „Призри раба твоего, Владико!”¹⁶, тук с акцент върху истината: „пални отново в нея твоя плам – / на истина да стане тя (душата, б.м.) пак храм”.

Селски църковен гвор (от Велко Меруга) – идилична картина на християнско

¹⁶ О, господи, към мен ръка прости
и укроти духът ми безпокоен;
за тебе искам аз да съм достоен,
служителя си, Господи, призри.

село, омаята на вечността – Църквата помни и поменува мъртвите „Со светими упокои!”, докато тружениците се прибират след трудовете си; гробовете са обрасли; а ням свидетел на вечността е *гордий дъб, разперил клони гъсти*.

Осанна! (от Велко Меруга) – съмнението в разните житейски избори, но център е интерпретация на молитвата на Иисус преди залавянето: „че да изпия мой ще е завет / потира на безумството до края”. (И понеже, както е видно тук Славейков пародира К. Величков, и трите стихотворения са в сонетната 4:4:3:3 форма.)

Вярвайте само во своя бог – фрагмент от биографическия очерк на един от поетите на Острова, Нено Вечер. За него е казано, че за „своя бог поета пее твърде рядко”. Тук, в тази *песен* гиша Ботевски патос (в сравнение с Ботевата „Молитва” изборът на поета е да се говори в 3л. мн. ч. и така да се подчертава императивност (вж. *Ботевите завети у Пенчо Славейков* на г-р Кръстев). И отчетливо се забелязват подтиците на предстоящата гео-Милевска експресивност:

*...Той е истински бог,
величествен и строг,
който води не в рая на мързеливите,
нищите духом и страхливите,
отвъд живот и свят -
той е во вашта душа,
той е во вашта ръка...*

Книга на битието (от Чавдар Подрумче, авторът на „песни и балади”¹⁷) – книгата на живота, поетически опит за надреген поглед върху всичкостта на предзагаденото – и изпълненото и несъстоялото се още. Божият образ е разпластен в книгата на битието, до степен да изглежда изгубен.

Екстаз (от Чавдар Подрумче) – съзерцанието на звездите в небосвода поражда химн, възпяващ величието на творението. По звучене, в патоса си този химн-екстаз пред вселенскостта на творението е псалмически, Давидов (Напр. за сравнение 103 псалом, 2: Ти се обличаш със светлина като с греха, простираш небесата като шатра; 3. Ти градиш над водите твоите горни чертози, правиш облаците Своя колесница, шестваш върху ветрени криле; 13. Ти поиш планините от Своите височини, с плодовете на Твоите гела се насища земята).

*И тоя химън ми душата разведрена,
далеч от помисли на земна суета,
зе и понесе я през тъмната вселена -
там, де откриваше прегръдки вечността.
И сетих Бога аз над моето чело
безшумно как повя с невидимо крило.*

¹⁷ „Че баладата не е поетическа форма на възсъздаване само картини на настроение, а и сериозна мисъл.” Думи на Славейков от биографичния очерк за Чавдар Подрумче, с които обрисова грижливостта при създаването на поетическите образи.

Болния монах (от Чавдар Погрумче) –

*С години той на гървеният огър
лежеше. Но в плътта му помъртвяла
духът бе жив, и погледа му бодър
неземна тиха светлина огряла¹⁸.*

Тук се сплитат две идеини конструкции: за жилото в плътта, за силата в слабостта (точно както е у ап. Павел – 1 Кор. 12:9-10 – „Силата ми се в немощ напълно проявява”), но и „Бог избра онова що е слабо на моя свят, за да посрами силните” (1 Кор. 1:27-28). От друга страна, в молитвата на прикования монах отново е вложено Якововото желание за стоене до Бога, за съизмерване с неговата мяра, отново за вътрешната борба доминиране на божеското в човешкото; едно съвсем по Славейковски пре-осмислено богоборство.

*О, дай ми, Боже, в мъка да живея:
с неволята веднаж започнал битва
да продължа – и не да надделея...*

*Ти повели и аз при теб ще дойда.
Но подари ми дни и още мъка
да славя теб в световната несгода,
безног, недвижим, в немощ и несръка.*

*От мен да чуют твоята възслава,
тез, дето им е своя мисъл чужда Онзи живот, в който да
няма разпря между нашите чувства, воля и ум
над скръб и мъка как се възвисява,
комуто е живота висша нужда.*

В Църква (от Иво Доля) – сюжетно това стихотворение пресъздава църковно слово. Произнесено от млад свещенослужител след края на църковно богослужение и „с пророчески старозаветен жар” (6 куплета и половина), чиято теза е „ниш на грехът сме видимия плод”, и патосът се самозаражда, като словото (мощно бичуващо греховността) описва един гневен, едва ли не отмъстителен Бог –

*И книгата велика ще разгърне
на битието сам пред своя трон.
И ще чете и всякому въздава.*

Само в последните четири стиха, след като емоционалното напрежение готово е нараствало, Славейков дава антитезата си, че Бог не е и не може да бъде гневен и отмъстителен:

*Аз слушах този Еремия нови,
богослужител вдъхновен и строг –*

¹⁸ Чува се и песнопението „Свете Тихий”: Тиха светлина от Светата Слава на безсмъртния небесен Отец...

*и слушах го с тъга, как сквернослови
во простота свещена своя Бог.*

Химна (от Иво Доля) – философски химн, фаустовски, интерпретиращ вечните въпроси: за сътворението, за светлината и тъмнината, за началото на началата – за първия завет и усъмненията – „Началото... Дали поне конеца нам разума в отговор ще озари?”

Жрец на живота (от Иво Доля) – вероятно за Мицкевич. Тук мотивът за обикнатия от Бога (живота), за избрания, наречен в един от вариантите на ръкописа „Преди мълчанието” *жрец на истинността*; който е дарен с мощта да провиди и „изкаже явността в слова” (според поправките върху ръкописа, където има още три куплета, които допълват образа на твореца-жрец).

Баща ми в мен (от Иво Доля) – едно почти религиозно преклонение пред бащата, където се преплитат и взаимно заместват образите на човешкия и небесния Отец. Разбира се, че именно личност-творец от ранга на Славеиков, с неговите духовни енергии, ще окръгли в себе си, ще изкаже като жизнено кредо идеята, че именно тази му цялост – единението с бащата – е макрокосмос, ще го преживява и представя като част от висшите сфери, като тяхно съвършено копие. Тази конструкция ще е точно в смисъла на логиката на св. Григорий Назиански: „Човешката личност има двойствено битие: земно, но и небесно, временно, но и безсмъртно, видимо, но и принадлежащо към умопостижимото”, и въпреки крехкостта и изменчивостта на човешката природа тя е поради особеното съчетание на духовно и материално дори по-пълноценна от ангелската природа (която е изпълнена с повече божественост).

*...и словото у мен било е зов все боен,
в световни суети не зов на суета.*

*При твоятто слово аз и своето прибавих,
дела приумножих при твоите дела:
и съд на бъднето да чакам се изправих
с теб...*

Тук можем да намерим илюстрация и на продължението на богословските размисли на св. Максим Исповедник: „Бог не ни призовава единствено да единим сътворения свят в него самия, а носейки божествения образ в нашите сърца, сме призвани да единим сътвореното с несътвореното.” Но и в XIV век теологът монах и в XX век поетът философ на въпроса *как* дават промисления и сякаш единствен отговор – именно със силата на любовта.

*...Че на живота аз свещените скрижали
понесох – не да ги захвърля пак смутен.*

*...и както в мене ти и ази в теб живея
за подвига свещен на земната любов.*

За сливането на божествената с човешката воля „и чувам: „победи световна-

та неволя – / и на беди бъди в живота господар!"; копнежът за пребиваване в неземна (надземна) радост, за съзерцаване и разтваряне в Светлина и светлини – тези мотиви се преливат, сякаш изтичат в друга философско екстатична творба – **Псалом на поета**:

*Това, в което ми живееше душата,
ще чуя: за живот от радост озарена,
как слива своя химн земята в небесата
с тържествения псалом на цялата вселена.*

Тихо и молитвено е, когато Славейков ни застава с него да опазим „светата тишина” пред хармонията на битието.

Към Витлеем¹⁹ и В Пустинята (от Тихо Чубра, псевдоним на Янко Мирра²⁰, обявен като автор на лирико-епически песни, наречени „Легенди за Христа”) са обрисувани новозаветните сюжети „Поклонение на мъдреците от изток пред Младенеца” и „Бягството на Светото семейство в Египет”. Сцени, за които евангелистите не пишат, но които са част от Преданието, гало храна през вековете за обемна паралитература. Обигран е мотивът „явяване насън”. Тук Синът се явява на Богородица, разкривайки ѝ, че Той е, Които *ще съгласи небето със земята*.

На Кръстопът – тук в стихове е разгърнат епизод от житието на светеца покровител на българския народ; описана е среща на св. Йоан Рилски със Спасителя, който му откроява пътя на мълчанието:

*Ти обърни към себе си лице,
и сам ли бил, или посред тълпата,
на своята душа през тишината
всецяло вдай в мълчанието слух –
ще чуиш тогава туй, що ази чух,
и твоя поглед ще да се отвори
за онзи път, що води през простори
не на живота и света отвъд –
а в тях. При мене води този път...*

В **Моето внуче** разговорът за възможната среща с Христос е продължен с гетето. Мотивът за мълчанието, лично на Спасителя, е отглас и поетическа интерпретация и на новозаветното *Човешкият син няма де глава да подслони* (Лук. 9:58).

*Той отминава, свел скърбящо чело
в мълчание. Навред е тук студено
и неприветно. Няма уморено
сърце подслона во сърца корави.*

¹⁹ Писано в Париж, 15 май 1907 г.

²⁰ „И моята душа сама е сега една ведрa планина во зори” (Тихо Чубра, *На Острова на блажените*).

Глухият песимистичен тон на финала е заменен с на пръв поглед наивното преобръщане на възрастния (авторът) в дете (едно от „тях праведните в тая земя грешна“). Един мек, човешки прочит на новозаветните послания ни е поднесен в стиховете на този поет – при него оставаме с наистина светлото усещане за прилив на възрожденски енергии (или ако се върнем при играта с идентифицирането на авторство – същото, каквото струи от *Игулите* на приятеля му Петко Тодоров.)

Трепетлика (от Ралин Стубел), заедно с **Богомилска легенда или Как Господ гадга воля да стане свят** (от Нягул Кавела) и на **Другия бряг** (от Стамен Росица) биха могли да се групират като апокрифни, параканонични или полуистинни, в някаква степен важни, но странични, неподходящи да са в канона на островната литература.

Как се затваря смислово библейския пласт, а и завършекът на самата книга?

С едно двойно авторско alter ego: две имена и две същности – *Витан* и *Вита*. Условно те представят тялото и гушата на поета. На Витан е авторството на **Епитафиите**, които, струва ми се, неслучайно са 18, именно според броя на представените в мистификационната антология поети. Поетите тук вече са *блаженнопочивши*. Епитафиите могат да бъдат отнесени към всеки един от тях; гаден ни е нещо като каталог с надгробни полусантиментални, полуиронични (но имащи отношение повече към земното, отколкото към отвъдното) стихове post mortem.

Ето една епитафия за пример, която би могла и да е обща за поетите, населяващи Острова:

*Безимен гроб. Безимен е мъртвеца –
на нашия бряг изхвърли го морето.
Моли за нас. Най-чути са в небето
молитвите свети на чужденеца.*

Витан, 70-годишен старец, клисар при гробищната църква, присъства и с още две четиристишия – негов (личен) вариант на тъй нареченото *Херувико*, Херувимската песен²¹.

Какво стои зад това? Покаяние за греховете – какво прегреших с мисъл, гума или дело? Същност за онова дълбинно неразбиране, с което цял живот си бил обременен:

*„Живота считах тежест бремена,
смъртта избавница от грях...” – пее поетът.*

²¹ Напомня конкретно един атонски сюжет (описан във възрожденската книжка *Чудеса на Богородица*), който разказва за послушник към един скит, който единственото, което успял да запомни, било поздравът на ангела към Божията Майка „Богородице Дево, радуй се!“. Така и го нарекли, подкачайки го, останалите братя, като този стих му останал вместо име. Но именно мощите на този юродив, комуто все се присмивали братята, години след смъртта му се оказало, че за вечността са нетленни и мироточиви!

Изключително покаяният, съсредоточаващ химн „Иже херувими“ се пее на онова място на св. Литургия, когато свещеникът в олтара отправя молитвата „Никтоже достоин“ в подготовка за Причастието. Хорът, изобразявайки ангелските същества, казва: „Ние, които тайнствено изобразяваме херувимите и пеем на животворящата Троица трисветата песен, нека сега отложим всяка житейска грижа”.

Сега сме в мълчанието преди (последното) Причастие. Когато душата и тялото са все още и дори повече от всякога едно. Преди земята да вземе земното, а душата да се освободи...

Пенчо Славейков в писмо до Мара Белчева от 14 юли 1911 г.:

„Дълго се влечи човек, а понякога и кратко, на моя свят – а после умира. Обикновена, дори банална история: всекидневна и вечна! Хората го погребват – и после: всякой си гледа работата. Ако си има работа, разбира се. Които няма работа, намира други начини да туря времето настрана: моли се, вика, плаче. И не скъпи сълзите си за онова, което вече го няма – защото времето го е турило настрана от живота. За да го тури там, все трябва да има някакъв повод, причина, смисъл (и наш и негов!). Разбираш ли тая философия? Аз не само я разбирам (и друг път съм ти го казвал), но я и чувствавам... А после? После? – човек трябва да си гледа работата и работите...” Така и след високия патос на Херувимската песен тук имаме една *ламентативност*, която в източноправославен стил и дух носи името *плач* (като жанр), но е едновременно и скръб, и жалба, а в случая при Славейков и самоиронична игра.

Тялото на поета (персоната на Витан) в благоговейно мълчание след „Иже херувими“ ще изповядва душата (персоната на Вита) преди Причастието, преди приемането, сливането с тялото и кръвта на Словото; а после и всъщност последно... душата (Вита, защото *vita* в латинския си първосмисъл може да означава и живот, и душа, и начин на живеене, но и биография, животоописание) ще стои пред гроба, приготвен за тялото.

*Тихне. Затишна. И звона замлъкна.
Пак се в живота завърнаха всички...
Гроба остана в полета самички.
Гроба. И може би той да е моя.*

И такива са поетите на Острова – *блажени*, съчетават се в тях „високата култура с цветята на наивното чувство”. И тяхно е Царството небесно!

Михаел Валдщайн е роден през 1954 г. в Австрия, следва философия и богословие в Лос Анджелис, Рим и Харвард. Преподава в католическия университет „Нотр Дам“ (Индиана, САЩ), а между 1996 и 2006 г. ръководи Международния богословски институт за брака и семейството в австрийския град Гаминг. От 2008 г. е професор по богословие в университета „Аве Мария“ във Флорида. От 2003 г. е член на Папския съвет за семейството. Текстът, посветен на *Властелинът на пръстените*, е публикуван в kath.net.



Михаел Валдщайн

ТОЛКИН И ТОМА ОТ АКВИНО. ЗА КРАСОТАТА ВЪВ „ВЛАСТЕЛИНЪТ НА ПРЪСТЕНИТЕ“¹

След бягството си от Черните конници Фрого попада в дома на Елронг в Ломидол. Там той познава красотата на елфическата музика, която далеч надхвърля тесните му представи, придобити в Графството.

„Прелестта на мелодията и преплетените елфически гуми, макар почти да не ги разбираше, го очароваха мигом, щом се вслуша. Словата едва ли не придобиваха форма и пред него се разкриваха видения на далечни страни и неземни красоти, каквито никога не си бе представял; осветената от огъня зала се превърна в златна мъгла над пенести морета, въздишащи край границите на света. Сетне магията все по-силно започна да се прелива в прекрасен сън, докато му се стори, че го залива безкрайна река, придобила от злато и сребро, прекалено необятна в очертанията си, за да бъде разбрана.“²

Преди музиката да свърши, Билбо се обръща към Фрого: „Не че хобитите някога ще придобият докрай елфическата жажда за музика, поезия и приказки. Те сякаш

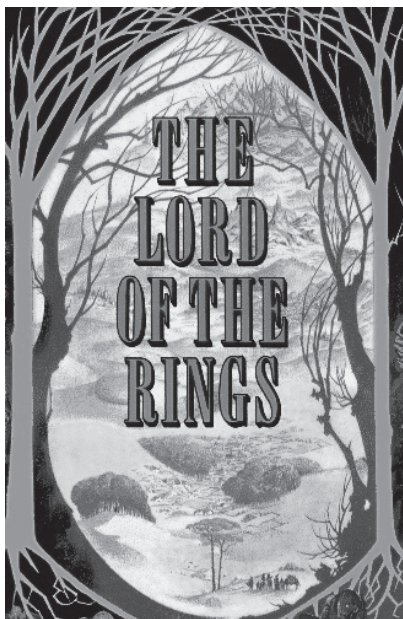
¹ На 3 януари 2017 г. светът отбеляза 125 години от рождението на Джон Роналд Руел Толкин, британския писател, създал романите *Властелинът на пръстените*, *Хобитът* и др., който е бил католик.

² Цитатите са по Дж. Р. Р. Толкин, *Властелинът на пръстените*, т. 1, *Задругата на пръстена*, 1990, т.2, *Двете кули. Завръщането на краля*, 1991, изд. „Народна култура, София.

зи обичат колкото и храната, че и повече. Сега ще продължат още много време. Какво ще речеш, ако се измъкнем да побървим някъде на спокойствие?” Фродо тръгва със съжаление след него.

Тогава самотен глас начева нова песен. „А Елберет Гилтониел / силиврен пенна мириел...” Фродо се озърта. „...после изведнъж на Фродо му се стори, че Арвен се обърна към него и далечната светлина на очите ѝ прониза сърцето му. Омагьосан, той не помръдваше, а сладките срички на елфическата песен се лееха като ясни елмази от подобрани гуми и мелодия. – Това е песен за Елберет – каза Билбо. – Тази вечер ще я пеят още много пъти заедно с други песни от Блаженото царство. Ела!”

Елфическата музика – макар Фродо да усеща едва смътно – е отзвук на още по-красива музика, изпълнявана преди Средната земя да бъде създадена по обра-



зец на тази музика и поведена от волята на провидението. В своята книга *Силмарилион*³, разказваща някои от историите, които стоят зад *Властелинът на пръстените*, Толкин говори за тази музика.

„Изпървом бил Еру, Единствения, когото в Арда наричат Илуатар; и той сътворил Свещените Айнурри, що били рожби на неговата мисъл и съществували заедно с него още когато нямало нищо друго. Заговорил им той, предлагайки разни мелодии, а те запели и възраждали душата му.”

Малко по-долу: „Илуатар... им разкрил могъща мелодия, вплела величие и възшебства, каквито не били чували дотогава; славата на нейното начало и блясъкът на завършека толкова изумили Айнурите, че те преклонили глави пред Илуатар и останали безмълвни. Рекъл тогаз Илуатар: – От тази мелодия, що ви разкрих, искам сега задружно да сътворите Великата музика... А аз ще ви слушам и ще се радвам, че красота велика е претворена във вашата песен... Никога вече не сътворили Айнурите тъй славна музика, макар да е казано, че ще запее още по-славно пред Илуатар хорът на Айнурите и Чедата на Илуатар подир края на дните”.

Основополагащи естетически понятия са засегнати в тези текстове. Красотата има две страни, от една страна, хармония и пропорция, а от друга, блясък и великолепиe. Тя предизвиква възхита и радост. Красотата не е случайна украса, далеч от сериозните цели на Илуатар. Тя е истинската цел на дейността на Айнурите, както я описва Илуатар. „А аз ще ви слушам и ще се радвам, че красота велика е претворена във вашата песен.”

Основополагащи естетически понятия са засегнати в тези текстове. Красотата има две страни, от една страна, хармония и пропорция, а от друга, блясък и великолепиe. Тя предизвиква възхита и радост. Красотата не е случайна украса, далеч от сериозните цели на Илуатар. Тя е истинската цел на дейността на Айнурите, както я описва Илуатар. „А аз ще ви слушам и ще се радвам, че красота велика е претворена във вашата песен.”

³ *Силмарилион*, 1995 г., изд. „Абагар Холдинг”.

Тома от Аквино казва: *Finis est potissimum in unoquoque*. Целта е водеща във всичко. Ако се поставя въпроса *Защо?* за нещо, то последният и окончателен отговор е последната и окончателна причина, целта. Тома казва: „Този вид причина е най-висшата сред всички причини, защото целта е причината на другите причини”. Ако красотата е целта на деянията на Айнурите, то тя трябва да е много значима.

След края на песента на Айнурите Илуватар им посочва един въображаем свят, обхващащ Средната земя, чиято форма и история отговарят на красотата на току що чутата музика. В този свят има нещо ново, което го няма в музиката, а именно „чедата на Илуватар”, елфи и хора. „Изумени видели те как идват Чедата на Илуватар... и никои от Айнурите нямал дял в тяхното сътворение. Затуй още повече ги обикнали, щом съзрели създания различни от себе си – странни и крехки, те сякаш отново отразявали замислите на Илуватар и чрез тях Айнурите узнали още частица от неговата мъдрост, що инак би останала скрита навеки.”

В красотата съществува ритъм на нарастване: още и още повече. Свети Игнаций казва: Всичко е „*ad maiorem Dei gloriam*, за по-голяма слава Божия”. Не само голяма, а по-голяма. Скрытата мъдрост на Илуватар се изразява по-дълбоко и силно в красотата на неговия замисъл.

Илуватар създава реален свят, сътворен по образа на този имагинерен свят и по тази причина и според великата музика на Айнурите. „Затова ще река: Еа! Да бъде! И в Пустотата ще пратя Нетленния пламък за сърце на света и светът ще излезе наяве... Изведнъж видели Айнурите в далечината светлина като облак със сърце от жив пламък и разбрали, че вече не е само видение, а сътвореният от Илуватар свят на име Еа.”

Възхитата и любовта притеглят някои от Айнурите толкова наголу в новия свят, „че занаяд цялата тяхна мощ да е обвързана със света чак до неговия завършек, тъй че те да му дават живот и да се грижат за него”. Айнурите, които са тъй свързани с новия свят, се наричат Валари.

Най-велика сред Валарите е двойката Манве и Варга. Варга е истинската кралица на Средната земя. Тя играе централна, но най-често скрита роля във *Властелинът на пръстените*, докато Манве изобщо не се споменава.

„От всички Велики на този свят, елфите най-силно почитат Варга и с обич се прекланят пред нея. Елберет я наричат и нейното име с песни призовават, щом над Средната земя падне сянка и изгреят звездите.”

На елфически език Елберет означава Звездна кралица. В най-трудния момент, когато Сам се изправя срещу огромния паяк Корубана, той внезапно извиква на елфически език гумите, които сам не разбира: „А Елберет Гилтониел /о менел палан-дириел, /ле налон си ги'нгурутос! /А тиро нин, Фануилос!”

В едно от писмата си Толкин превежда тези гуми. „Звездна кралица, ти, която палиш звездите и гледаш далеч от небето, теб призовавам в сянката на смъртния страх. Погледни ме, вечно-бяла”.

Един католик, какъвто без съмнение е Толкин, е съвършено наясно, че Света Дева Мария се отразява в Елберет. Когато един приятел на Толкин, иезуит, забелязва приликата между Елберет и Божията майка, Толкин му пише: „Разбирам точно какво имаш предвид с твоята забележка за Светата Дева, защото на нея почива цялото мое ограничено разбиране за красотата, както във величие, така и в скромност”.

Нека обобщим. Целта на музиката на Айнуриите, предначертаната ѝ от Илуватар цел, е красотата. Красотата съдържа в себе си хармония или съзвучие и блясък или великолепиe. Тя предизвиква в отговор възхитата и любовта. Тъй като музиката на Айнуриите е образецът, по който е била създадена Средната земя, то красотата също е цел на създаването на Средната земя. В нейната фактическа действителност, както е сътворена от Илуватар, Средната земя е много по-велика от тази музика. Населен от разумните и свободни чедра на Илуватар, този свят е тъй прекрасен и възвишен, че Айнуриите се удивляват и влюбват в него. В него те виждат нов образ на мъдростта на Илуватар.

Ad majorem Dei gloriam, за по-голяма слава Божия. Великият образ на красотата, сложил отпечатък върху Средната земя и нейната граматична история като цяло, е Елберет Гилтониел. Собственото разбиране на Толкин за красотата, за нейната възвишеност и скромност се основава на преклонението му пред Богородица, което намира отглас в елфическата почит към Елберет. Тук е ключът към разбирането на *Властелинът на пръстените*.

Преди да се занимаем по-подробно с *Властелинът на пръстените*, за да употреба наистина този ключ към разбирането му, искам да сравня началото на *Силмарилион* с учението на свети Тома от Аквино, за да покажа колко дълбоко вкоренен в католическата традиция е Толкин. Тома от Аквино казва: „Всичко е създадено, за да наподобява по свой образ божествената красота... Никои не се старее да възсъздаде или изобрази нещо освен според представата за красивото.”

„Множеството и различието на нещата са замислени в Божия ум и осъществени в действителния свят, за да изобразят сътворените неща и божествената доброта по различен начин, та различни същества да участват в нея на различни нива, за да възникне от реда на различната битийственост определена красота, открояваща божествената премъдрост.”

И така, какво е красотата и как се осъществява тя в творението? Тома от Аквино разяснява тези въпроси подробно в своя коментар върху трактата „За божествените имена” на Дионисий Ареопагит. Дионисий показва в какво се състои същността на красотата, когато казва, че Бог дава красота, доколкото Той е причината за хармонията и блясъка (*consonantiae et claritatis*) на всички неща... Всичко бива наричано красиво, доколкото притежава свой блясък, духовен или телесен, и доколкото е направено в правилната пропорция. Дионисий показва

след това как Бог е причината за блясъка, когато казва, че Бог най-напред гарява нещата с умерена светлина, а после – със своето изобилно лъчение, извор на цялата светлина. Тези дарове на ослепителното божествено лъчение следва да се разбират по подобие (с Бога)... Той обяснява и другата страна, а именно, че Бог е причината за хармонията в нещата. Съществува двойна хармония в нещата, първата – според реда на всички неща спрямо Бога, и той разглежда тази хармония, като казва, че Бог обръща всички неща към Себе Си като към тяхна цел... и затова гърците наричат красотата kallos, което е свързано с гумата „повиквам” (kaleo). Другата хармония е в нещата в съответствие с техния порядък, едно спрямо друго. Той засяга тази хармония, когато казва, че Бог събира „всичко във всичко” в подобното.

По-късно Тома внася още един детайл в картината. Битието на всички твари идва от божествената красота. Блясъкът принадлежи към понятието за красота, както казва Дионисий по-горе. Затова всяка форма, чрез която съществуващото има битие, е участие в божествения блясък... Той казва също, че хармонията принадлежи към понятието за красота, така че всичко, което по някакъв начин принадлежи към хармонията, идва от божествената красота. Това има предвид той, когато казва, че единението на разумните същества по отношение на техния разсъдък се дължи на божествената красота; включително приятелството, обвързано с чувствата, или общността, обвързана с външните деяния. Изобщо доколкото имат единство, всички същества имат своето единство от силата на божествената красота.

Толкин и Дионисий (когото Тома от Аквино следва) използват една и съща понятийна двойка, за да разберат красотата: блясък и хармония. Това са двата атрибута на музиката на Айнурите, по чийто образец е създадена Средната земя. Има още една допирателна точка. Илуватар казва: „Затова ще река: Еа! Да бъде! И в Пустотата ще пратя Нетленния пламък за сърце на света и светът ще излезе наяве... Изведнъж видели Айнурите..., че вече не е само видение, а сътвореният от Илуватар свят на име Еа.”

Тук е налице пряка допирна точка с мисълта на Тома: „Бог най-напред гарява нещата с умерена светлина, а после – със своето изобилно лъчение, извор на цялата светлина ... Затова всяка форма, чрез която съществуващото има битие, е участие в божествения блясък”.

Сиянието на светлината, идещо от Бога, има пряка връзка с битието на съществата в този свят. В своето битие особено разумните същества участват в това сияние, в този нетленен пламък.

Когато искаш да разбереш нещо, трябва, естествено, да разбереш битието на това нещо. По тази причина удивлението е необходимо за познанието. Ако не се дивиш пред дълбокия извор на светлината, от който произтича битието на всичко съществуващо на този свят, ако нямаш представа за ритъма на възход към по-голямо Божие величие, то тогава онова, което разбираш, може да не е битие на съществуващото в този свят. Битието бива редуцирано до някакви

свои аспекти, например механични взаимоотношения, разбрани по математически път. В много случаи природните науки се концентрират върху такива аспекти. В концепциите на мнозина учени светът е голям механизъм, определен от математически закони.

Забележително е, че експлицитната религия не играе почти никаква роля във *Властелинът на пръстените*. И името на Илуватар или някое друго име на Бога Творец не се появява в книгата нито веднъж. Някои песнопения могат да се приемат за религиозни, особено песните за Елберет. Единствената сцена с негвузмислено религиозен ритуал откриваме в началото на първата вечеря на Фродо и Сам с Фарамир. „Преди да започнат вечерята, Фарамир и всичките му бойци се обърнаха за миг и безмълвно погледнаха на запад. Фарамир направи знак на Фродо и Сам да сторят същото. – Винаги правим така – каза той, когато седнаха, – гледаме към Нуменор, който е съществувал, към отвъдния Елфодом, който съществува, и към онова, що е отпътък Елфодом и винаги ще съществува. Вие нямате ли подобен обичай, когато сягате на трапеза? – Не – отвърна Фродо и се почувства удивително простоват и невъзпитан.”

В писмото, в което обяснява, че неговото разбиране за красотата, както във възвишеното, така и в скромното, почива на преклонението му пред Дева Мария, Толкин споменава за странното отсъствие на експлицитни религиозни теми във *Властелинът на пръстените*.

„*Властелинът на пръстените*, разбира се, е религиозно и католическо произведение, първо несъзнателно, ала сетне и съзнателно в преработката. По тази причина на практика или изобщо не допуснах, или впоследствие отстраних от този въображаем свят всички препратки към нещо като религия, култов обрял или религиозна практика. Защото религиозният елемент се разкрива в историята и в символиката.”

На пръв поглед посочената от Толкин причина е много странна. Книгата да не съдържа нещо експлицитно религиозно, защото е религиозна или по-точно казано, католическа? Как е възможно това?

Един възможен отговор на тази загадка отправя към най-въздействащото поетично средство на Толкин, а именно гревността на историите, сравнима с тази на Омировите *Илиада* и *Одисея*. Експлицитното католическо съдържание би тласнало разказа твърде близо до съвременността. Този отговор обаче не обяснява защо изобщо религиозното не присъства по-отчетливо. Последното изречение от горесцитирания текст ни помага в това отношение. „Религиозният елемент се разкрива в историята и в символиката”. Религията във *Властелинът на пръстените* не е наложена от външните обстоятелства, а се съдържа в дълбочината на нещата и историите.

Властелинът на пръстените не е проповед и богословски трактат. Книгата е разказ, чиято цел е да бъде красив и така да предизвиква удивление и любов. В дълбинната красота се открива религиозното измерение, което е изначално

католическо. Елберет не е Дева Мария, но нейната красота е обрисувана с чувство на преклонение пред Света Богородица.

Ще се опитам да представя някои черти на тази дълбинна красота във *Властелинът на пръстените*. Търсенето на Фродо, неговият път към целта са очевидно най-важната линия в цялото повествование. Затова първо ще анализирам същинския мотор на търсачеството на Фродо, а именно неговата любов към едно всеобщо достояние. След това ще пристъпя към грижовното направляване на Фродо от Елберет.

Първоначално ние срещаме Фродо, напълно потънал в обичайния живот на един хобит. Стъпка по стъпка той открива значението на пръстена, който наследява от Билбо. Пръстенът не е локален проблем. Той засяга живота на всички, които населяват Средната земя. Търсачеството, което произтича от това откритие, го отвежда до стремления, които са много по-всеобхватни от тези, които го гвижат в Графството. Неговото търсачество не е просто лично дело. То не може да се разбира в смисъла на поп-психологията просто като „намиране на себе си“. Това, което той намира, е много по-голямо от самия него и той все повече разбира себе си като част от по-голяма цялост. Благото на цялата Средна земя му се проявява като благо, което той толкова обича, че е готов да пожертва живота си за него.

Задачата на Фродо е в основата си негативна. Той трябва да унищожи пръстена. Положителната страна на неговото търсене е възпалена в Арагорн. Когато пръстенът е унищожен, Арагорн може да стане крал на Гондор точно когато присъствието на елфите в Средната земя отслабва, а напред излизат хора като тези, които ще поемат участта на Средната земя. Следователно търсенето на Фродо е определено от едно велико и благородно достояние, от едно политическо благо. Този преход от Фродо като частно лице с ограничен житейски кръг към личност, която търси едно общо достояние на Средната земя, е сред най-красивите страни на *Властелинът на пръстените*. Той отговаря на ритъма на градация, който Толкин залага в началото на *Силмарилион*, и се корени дълбоко в Средната земя. Една малка история внезапно израства до история, която съдържа мащаб, блясък и величие.

Добродетелта, която прави човека християнин, подчертава непрестанно Тома от Аквино, е любовта (*caritas*), която не е на първо място лична или частна добродетел. Тя е преди всичко политическа добродетел, която не се определя от частно благо, а от общото благо на един град, на небесния Йерусалим. Аристотел казва в осма книга на своята *Политика*, че трябва да обичаш благо на един град, за да си политически добродетелен човек. Когато някой е допуснат да участва в благо на един град и живее като гражданин на този град, трябва да има определени добродетели, за да върши това, което един гражданин трябва да върши, и за да обича благо на този град. По подобен начин, ако някой с Божията милост е допуснат да участва в небесното блаженство, което се съдържа в съзерцанието и любящите обятия на Бог, той става, така да се каже, гражданин на тази блажена общност, наречена небесен Йерусалим, според Посланието до

ефесяните: „И тъй, вие не сте вече чужди и пришълци, а съграждани на светите и свои на Бога”. Следователно ако някой е смятан за част от небесния град, то той трябва да притежава определени свободно дадени добродетели, а именно християнските добродетели.

Истинното потвърждение на тези добродетели изисква любов към общото благо, което принадлежи на цялата тази общност, а именно сам Бог като наше благо, доколкото Бог е обект на блаженството. Ала благо на един град може да се обича по два начина: от една страна, за да го притежаваш, от друга – за да го получиш и съхраниш. Когато някой обича благо на един град, за да го има и притежава, той не е политически добродетелен човек, защото тиранинът обича благо на един град, за да властва над него, като по този начин той обича повече самия себе си, отколкото града.

Да обичаш благо на един град, за да го получиш и съхраниш, е наистина любов към този град, която прави един човек добродетелен политически, доколкото той се подлага на смъртна опасност и пренебрегва своето собствено частно благо, за да добие и съхрани благо на града. Любовта към благо, което споделят блажените, любовта да имаш и притежаваш това благо, все още не отвеща обаче човека до блаженството, защото и злите искат това благо.

Да обичаш това благо, подobaващо на неговата добротворност, за да остане и да бъде споделено и никога да не посегне на него, ето кое води човека до правилно отношение към общността на блажените. И това е любовта, с която Бог възлюбва заради Себе Си и ближните, способни на това блаженство. По тази причина любовта не е само някаква добродетел, а най-силната от всички добродетели.

Чрез тази любов към общото благо на Средната земя Фродо става нещо, което Тома от Аквино би нарекъл „един добродетелен политически хобит”. Неговият ограничен живот, неговата малка история сред хобитите в малкото му селище крачка по крачка се превръщат в история на блясък и благородство, тя става история за Средната земя и за доброто на Средната земя. Това благо на Средната земя бива осъществено не директно от Фродо, а от Арагорн. Въпреки това Фродо участва в него и във величието на неговото осъществяване.

Благо на Средната земя, което се осъществява чрез завръщането на краля, не е окончателното и заключително благо. Елфите напомнят винаги, че съществува копнеж, който отива далеч отвъд Средната земя. Тяхното време в Средната земя клони към своя край. Галадриел не се придържа към благо, което може да осъществи в Лотлориен. Тя одобрява гибелта на благо, която ще дойде с унищожението на един пръстен. Тя тръгва на Запад.

Любовта на елфите винаги е била раздвоена любов. От една страна, те обичат Средната земя, от друга, изпитват копнеж по Запада, по жилището на Валарите, най-вече на Елберет.

Една от най-изразителните сцени в цялата книга е моментът, когато Фрого, Сам и Пипин бягат на Изток и почти са застигнати от Черен конник. Тогава внезапно пред тях се появява група Върховни елфи, които странстват на Запад и пеят песен, посветена на Елберет. Тази песен отклонява Черния конник в последния миг. „Ти, снежнобяла! О, прекрасна! / Кралице на загорски път! / О, светлина неземно ясна / над трудния ни горски път!... О, Елберет! Гилтониел! / И тук, сред горския предел, / ще помним твоя звезден плам / на запад, над Морето там.” Пътешествието на Запад и прекосяването на големия океан са израз на религиозното съзнание на елфите, израз на един копнеж, който не може да бъде утолен от никакво благо в Средната земя, колкото и голямо да е то.

Ала и на Запад, където живеят Валарите, чедата на Илуватар не ще открият своята последна цел и окончателно общо благо. Валарите и Елфите са привързани към същата материална вселена, в която се намира и Средната земя, и то до изпълването на тази вселена. Какво ще се случи в края на тази вселена, на тях не им е ясно. Хората са получили от Илуватар един дар, който не е даден на Елфите. Един отчасти горчив дар. Чрез своята смърт хората напускат границите на този свят и влизат в непосредствена връзка с това, което е отвъд тези граници.

В историята на Арвен и Арагорн, разказана в приложението на *Властелинът на пръстените*, са последните предсмъртни думи на Арагорн към Арвен: „В скръб трябва да се разделим, но не и в отчаяние. Гледай! Не сме приковани навеки към кръговете на този свят, а отвъд тях има нещо повече от спомена. Сбогом!”

На предела на болката Арвен извиква първоначалното име на Арагорн, което е Естел. „Естел! Естел!” Тази сцена се прояснява от един диалог за смъртта, запазен в един от най-древните ръкописи в голямата сбирка от ръкописи в Минас Тирит⁴. Това е диалог между краля на Върховните елфи Финрог и човешката жена Андрет, който ни връща назад, към най-древни времена, още преди историята на Берен и Лутуен⁵ – самия праобраз на историята на Арагорн и Арвен.

Андрет обича един Елф, брата на Финрог, който отвръща на нейната любов. Андрет разбира, че ще остарее и ще умре, докато нейният любим ще остане все така млад. Тази мисъл я отчайва. Финрог ѝ казва: „Нямаш ли надежда?” Андрет отвръща: „Какво е надежда. Очакване на нещо добро, което е неизвестно, ала се основава на известното? Тогава ние нямаме надежда.” Финрог отговаря: „Има две надежди... Това, което хората наричат „надежда”, ние наричаме „адмир”, но има и друга надежда, нейните основания са по-дълбоки. Ние я наричаме „естел”, вяра. Събитията в света не могат да я разколебаят, защото тя не идва от опита, а от нашата природа и от нашето изначално битие. Ако ние наистина сме Ерухини⁶, деца на Единия, Той няма да позволи да бъде лишен

⁴ Минас Тирит е столица на държава Гондор в епоса на Толкин. Б.пр.

⁵ Легендата за Берен и Лутуен, за любовта между простосмъртен герой и елфическа кралска дъщеря, е една от четирите главни сюжетни линии в митологията на Толкин.

⁶ Деца на Еру. Б.пр.

от Своето достояние, няма да позволи нито на врага си, нито на нас самите. Това е последното основание на „естел“, която ние запазваме, дори когато съзерцаваме края. Замисълът на всички Негови планове трябва да е радостта на Неговите чеда.”

Част от най-проникновения религиозен смисъл на *Властелинът на пръстените* е в това, че окончателното общо благо се намира отвъд границите и времето на нашата вселена. Това общо достояние е предмет на естел, не на адмир или на знанието. Естел охранява ритъма на градация, *ad maiorem Dei gloriam*. Това, че Естел е първоначалното име на Арагорн, и последната дума, която Арвен отправя към своя умиращ съпруг, е една от най-добрите идеи на Толкин.

В любовта на Фродо тези различни равнища на общите блага все още не са ясно различими, ала е ясно, че неговата любов е открита любов и не затваря достъпа до тези дълбини. Ако тя би затворила този достъп, то тогава би изгубила своята красота.

Сега искам да разгледам търсенето на Фродо от тази втора, спомената вече гледна точка, а именно насочващия промисъл на Елберет. Веднъж Гандалф разказва на Фродо за странната случка, когато Билбо открива единия пръстен. „Заг всичко това стои нещо друго, нещо извън плановете на Ковача на Пръстена. Не мога да го изразя по-ясно, освен да намекна, че е било писано – и то не от Владетеля – Билбо да намери Пръстена. В такъв случай и на тебе ти е писано да се сдобиеш с него. А това може да е обнадеждаваща мисъл.”

Гандалф изговаря нещо подобно с повече ирония в края на книгата *Хобит*⁷: „Значи в крайна сметка предсказанията на старите песни все пак се оказаха верни! – заключи Билбо. – Да! – повтори Гандалф. – И защо да не се окажат верни? Ти може би не вярваш в предсказанията, защото сам си вземал участие в осъществяването им? Нима си мислиш, че си се измъкнал благополучно от всички приключения само благодарение на чист късмет и единствено заради твоята собствена изгода? Прекрасна особа си ти, Билбо Бегинс, и аз много те обичам, но си все пак само едно гребосъче сред огромния свят. – И добре, че е тъй! – рече Билбо, като се засмя и подаде на вълшебника торбичката си с тютюн.”

Провидение действа в търсенето на Фродо и много знаци сочат, че Елберет е непосредствено отговорна за това провидение. От важно значение е, че това провидение избира най-малкото и най-незначителното, за да постигне своите големи цели. Голяма е военната победа срещу армията на Саурон на полята на Пеленор пред стените на Минас Тирит, но окончателната победа не е военна. Напротив, основната цел на военната стратегия на Гандалф е да отклони погледа на Саурон от Фродо, Сам и Ам-гъл, които бавно се приближават към Събовния връх⁸.

⁷ Дж. Р. Р. Толкин, *Хобит. Билбо Бегинс, или дотам и обратно*, изд. „Бард“, 1999 г.

⁸ Вулканът Ородруин в северните части на Мордор, Страната на Сянката, където властва Саурон. В огъня му Саурон изковал Единствения пръстен през Втората епоха. Пръстенът впоследствие е унищожен също там.

Въпреки нарасналата любов към общото благо на Средната земя, която придава толкова голямо благородство на Фродо, той не може да довърши със собствени сили своето търсене. Щом се изплъзва от пукнатините на Съдбовния връх, той не хвърля пръстена в бездната, а го взима за себе си. Просто силата на пръстена е твърде голяма. В този решаващ момент спасителят на търсенето се оказва Ам-гъл.

За някои моралисти чрез тази постъпка Фродо се превръща в предател. Те упрекват книгата, че на финала техният герой пропада в злото. Толкин го вижда другояче. В едно от своите писма той обяснява тези взаимовръзки с молитвата *Отче наш*: „Прости нам дълговете ни, както и ние прощаваме на дължниците си”. В дълъг разговор, който Фродо и Гандалф водят в началото на *Властелинът на пръстените*, Фродо казва на Гандалф: „Каква жалост, че Билбо не е използвал възможността да пониже онова гнусно създание!” Гандалф отвръща: „Жалост? Да. Жалост е удържала ръката му. Жалост и Милосърдие: не удряй без нужда. И той бе щедро възнаграден, Фродо. Бъди сигурен, че злото го засегна тъй слабо и той успя да избяга само защото властта му над Пръстена започна така”.

Фродо казва за Ам-гъл: „Смърт заслужава”. Гандалф отговаря: „Заслужава! Да, съгласен съм. Мнозина сред живите заслужават смърт. А някои сред мъртвите заслужават живот. Можеш ли да им ги върнеш? Тогава не бързай да си играеш със смъртни присъди. Защото и най-мъдрите не виждат всички нишки на съдбата... Сърцето ми подсказва, че още има някаква роля, за добро или за зло, преди да дойде краят; а дойде ли, жалостта на Билбо може да реши съдбата на мнозина — включително и твоята”.

Когато Фродо за пръв път получава възможност да убие Ам-гъл, той чува тези думи ясно, сякаш изречени отдалече: „Сега, когато го виждам, изпитвам жалост към него”. Много дълбоко в началата на вселената и нейната история действа един основополагащ закон: на милосърдието се отвръща с милосърдие. Победата принадлежи на милосърдието, на милосърдието, което отвръща на милосърдие.

Милосърдието е тясно свързано с Елберет, защото тя е отговорна за непосредствения промисъл за Средната земя. В *Salve Regina* („Погвай се, Царице”) обръщението към Божията майка, е *mater misericordiae*, майка на милосърдието. Разбира се, накрая милосърдието трябва да се върне при самия Илуватар. Той трябва да е така устроен, че неговият принцип на милосърдие да е дълбоко запечатан в творението му. В голямата сцена на откровението, в която Бог минава над Моисей, Моисей чува следните думи: „Господ, Господ, Бог човеколюбив и милосърден, дълготърпелив, многомилостив и истинен”.⁹

Тома от Аквино казва по повод на словата от Писанието „Всички пътища Господни са милост” (Пс. 24:10): „Във всяко Божие дело милосърдието е първото основание. Силата на това основание се съдържа във всички следващи дела. Тя действа дори по-усилно в по-сетнешните дела, понеже първопричината по-силно

⁹ Изход, 34: 6-7.

се влива в своето последно действие, отколкото вторичната причина.”

Гандалф разбира проникновено този принцип на милосърдието и в решителния миг това е споделено на Фродо по свръхестествен начин.

Принципът на милосърдието придава на целия епос на Толкин своеобразна красота. Придава ѝ женствена и Мариинска атмосфера. Това, което блести в този епос, не е блясъкът на бога Марс, мъжкия блясък на военната победа, а блясъкът на Елберет, чиито символ са звездите, не слънцето. Една изпълваща мекота владее разказа, мекотата на милосърдието. Една изпълваща простота се съдържа в космическия ред, простотата на един-единствен принцип, на милосърдието. Ние можем да провидим истината на Толкиновото заключение, че представата му за красотата в нейната възвишеност и простота се основава на преклонението му пред Богородица.

Първата и непосредствена цел на *Властелинът на пръстените*, както Толкин непрекъснато подчертава в писмата си, е забавлението, това означава, радост от красотата на историята. Едно друго следствие от тази радост е, че Толкин изостря погледа ни за дълбоката истина на нашия собствен свят. Изумлението е единственият разумен отговор в Средната земя, както Толкин я описва. Изумлението е и единственият разумен отговор в нашия свят, защото в дълбинните си структури той е същият. Има една стара латинска поговорка: *ubi amor, ubi oculus*, или в буквален превод, „където има любов, там е окото”.

Чувства като изумлението и любовта към красотата не са твърде далеч от сериозния опит да се разбере светът. Те по-скоро действат като увеличително стъкло или като телескоп. Те доближават до погледа ни дълбинните структури на света и ни позволяват да разберем тези структури. В таква разбиране красотата не е случайно декоративно приложение, а е съвсем близо до сърцевината на понятността, защото тя е целта на Твореца.

Превод от немски: Людмила Димова

Златина Карчева завършва Националната художествена академия 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 Атинския Каподистриев университет. От 1998 г. до днес участва в различни изложби и проекти в страната и чужбина. Нейните интереси са основно във византийското изкуство и ренесансовата западноевропейска живопис. През 2006 г. издава книгата *Византийски икони – практическо ръководство за изписване*, издателство „Лук“, София.



Златина Карчева

МАНУИЛ ПАНСЕЛИНОС – НАЙ-ИЗТЪКНАТИЯТ ЗОГРАФ НА МАКЕДОНСКАТА ЖИВОПИСНА ШКОЛА

Личността на художника и неговите работи

Мануил Панселинос (Μανουήλ Πανσέληνος) е знаменит византийски художник – иконописец, творил вероятно в началото на XIV в. Той е един от главните представители на Македонската иконописна школа. Със сигурност знаем, че стенописите от Протата на Карей в Света гора са негово дело. Белезите на неговия стил носят и други изображения в Света гора, като тези в манастира Ватопед, но до днес не е установено дали са негови, или са изписани от негови ученици. Не може да се твърди с положителност, че стенописите от Ватопедския манастир, изчезналите стенописи от старата централна църква на манастира Хилендар и на манастира Пантелеѳмон са били негови, но все пак таква предание има. Същото се говори и за стенописи от манастира Пантократор¹. Ако не са били негови, може да се приеме, че са на автори от неговото ателие, т.е. на негови преки ученици.

Данните за неговия жизнен път, достигнали до нас, са съвсем оскъдни. Знаем, че произхожда от град Солун (Θεσσαλονίκη). Името му се среща за първи път в един текст със заглавие *Ерминия на живописца върху стена или как да рисуваш върху стена*, който не би могъл да е по-стар от началото на XVII век². Преданието, че Мануил Панселинос произхожда от Солун, е засвидетелствано за първи път в

¹ Μιχαηλίδης, Μ., „Πανσέληνος Μανουήλ“. В: *Θρησκευτική και ήθηκή έγκυκλοπαιδεία*, τόμ. 9, Αθήνα 1966, кол. 1128.

² Τσιγαρίδας, Εύθ. Ν., „Μανουήλ Μανουήλ Πανσέληνος ό Κορυφαίος Ζωγράφος τής Έποχής των Παλαιολόγων“. В сборника: *Μανουήλ Πανσέληνος έκ του Ίερού Ναού του Πρωτάτου*, Θεσσαλονίκη 2003, с. 18.



Стенопис на Мануил Панселинос в Протата, Каряя, Света гора-Атон

края на XVIII в. от иеромонаха и иконописец Дионисий от Фурна (1670–1744 г.) в книгата му *Ерминия на зографското изкуство* – основен извор за личността на този изискан художник, написан между 1701 и 1733 г.³

Относно точното време, в което е живял знаменитият художник, са изложени различни мнения. Едни го поставят някъде в XVI в., тъй като смятат, че търпи силно западно влияние, дори че използва италиански образци⁴. Въз основа обаче на най-новите постижения на византинистиката и изкуствознанието учените считат, че той е работил през първата половина на XIV век.⁵ Основни образци за сравнение са разкритите и реставрирани икони и стенописи от Охрид – дело на художници като Астрапас и Евтихиос, съвременници на Панселинос, някои стенописи в Сърбия и в самия град Солун, където бива разчистен и консервиран параклисът на св. Евтимий в храма на свети Димитър. Последният паметник поразително прилича на стила на Панселинос, но все пак е явно, че е рисуван от друг художник. От друга страна, параклисът е датирен с голяма точност – изрисуван е през 1303 г., така че по него може да се съди, че Панселинос е живял и творил горе-долу по същото време.⁶

Трябва да отбележим, че иеромонах Дионисий от Фурна не споменава ясно Панселинос като художник на стенописите на Протата, защото изглежда, че в неговото време това е било ясно за всички и не се е изисквало пояснение по този въпрос. Нещо повече, Дионисий пише, че е научил изкуството на живописца, подражавайки на „Солунското светило“, имайки предвид именно изкуството на Мануил Панселинос.⁷ Основните сведения, които Дионисий дава за Панселинос, е, че той произхожда от Солун и работи с успех стенописи и икони в Света гора, както и че качествата на работата му са толкова високи, че превъзхожда по известност както старите майстори, така и съвременниците на Дионисий.⁸

Високото художествено качество на стенописите в Протата, както и творческата личност на Панселинос е повлияла толкова много по-сетнешните художници, че писмените сведения от XVIII в. приписват на Панселинос не само стенописите на Протата, но и на други храмове на Света гора. Светогорските монаси от XVII в. го снес му приписват всяка фреска, която по някакъв начин прилича на украсата на Протата.⁹ А през XIX в. хора, заплени от красотата на стенописите му, го сравняват с Джото и Рафаело – представители на Италианския ренесанс.

³ Мутафов, Ем. *Европеизация на хартия. Съчинения за живописца на гръцки език през първата половина на XVIII век*. София, 2001, с. 126.

⁴ Bettini, M., *La Pittura Bizantina*, Roma, с. 43; Millet, G., *Recherches sur l'Iconographie de l'Évangile aux XIVe, XVe et XVIe siècles*, Paris, 1916, с. 656; Dölger, Fr., *Mönchland Athos*, München, 1943.

⁵ Millet, G., *Monuments de l'Athos I, Les peintures*, Paris, 1927, с. 62.

⁶ Μιχαηλίδης, Μ., *цит. съч.*, кол. 1127.

⁷ Διονυσίου Ἱερομονάχου τοῦ ἐκ Φουρνᾶ, *Ἑρμηνεία τῆς Ζωγραφικῆς Τέχνης*, ἔκδ. Ἀ. Παπαδοπούλου-Κεραμέως, Ἐν Πετρούπολει 1909, с. 3.

⁸ Пак там.

⁹ Τσιγαρίδας, Εὐθ. Ν., пак там, с. 19.

Мануил Панселинос обаче не само е най-значителният представител на Солунската (Македонска) школа в периода на нейния разцвет в края на XIII и нач. на XIV в., но и може да се каже, че е един от най-великите иконописци на всички времена. Характерните особености на неговата творческа индивидуалност като художник са монументалността на композициите, които са добре балансирани и пропорционални, разположени в специфични геометрични схеми (виж снимка 1 – св. ев. Йоан Богослов). Наблюдава се повествователен характер на предаване на сцените, свързаност между позите и движенията, опит да се предаде обем на телата, които имат скулптурен характер – нещо, което се наблюдава дори у женските образи. В лицата на отделните персонажи е вложена остра характерност. Изкуствоведите дори намират, че чрез техните черти се възраждат първообрази от античното гръцко изкуство – нещо, което явно е в съзвучие с модата в ромейската гържава по онова време. При Мануил Панселинос се появява дълбочинност на пейзажа и на архитектурната среда, също така той внася драматичен елемент и идеализира действителността в съчетание с дълбок духовен израз.

Всички тези белези могат да се наблюдават в известна степен у цялата Македонска школа от онази епоха.

Йеромонах Дионисий от Фурна споменава също на две места в своята книга, че Мануил Панселинос се е занимавал и с изработката на преносими икони. Устно-ното предание, достигнало до Дионисий, както той сам свидетелства, говори, че Панселинос е изпълнил преносими икони в манастирите Ватопед (Света гора), Икосифиниса (Пангея), Св. Йоан Прегтеча (край Фере или Серес). Трябва да се отбележи, че практиката художници да се занимават както със стенописи, така и с преносими икони, е обичайна във византийското и поствизантийско изкуство. През периода на Палеолозите и по-точно горе-долу по времето на Панселинос работят, както казахме, солунските художници Михаил Астрапас и Евтихиос. От тях имаме запазени икони в Охрид и на Света гора-Атон. Също е известно, че през XVI в. художниците Теофан Зорзис и Франкос Кастеланос се занимавали не само с изписване на храмове, но и с изработката на преносими икони. Също така със сигурност знаем, че четири икони от манастирите Велика Лавра и Ватопед в Света гора са дело на майстора на Протата (Мануил Панселинос) и неговото ателие, като най-известни са двете икони от манастира Ватопед на св. Георги и св. Димитър (виж снимки 2, 3).¹⁰

Както се каза по-горе, единствените стенописи, за които е сигурно, че принадлежат на Мануил Панселинос, са тези от храма на Протата на Света гора в нейната столица Карея. Тази църква е единствената базилика на Света гора. Широките равни пространства по стените на базиликалната постройка са дали възможност на художника да развие мащабни сцени, разположени в четири пояса по дължина. Най-горните са и най-тесни, което създава впечатлението за отдалеченост. В този пояс са изобразени предците на Христа от Адам до Йосиф.

¹⁰ Τσιγαρίδας, Εύθ. Ν., *пак там*, с. 61. Въпросните икони са изключително популярни и техни копия са направени из цяла Гърция. Техните оригинали понастоящем се намират в музея на манастира Ватопед, в една сбирка с няколко изключително ценни и редки константинополски икони.

Следващите два пояса са еднакви по ширина и представят евангелски сцени, а най-долният е най-широк и представя различни особено почитани светии на Света гора – светии воители, аскети, мъченици, между които са св. св. Теодор Тирон и Теодор Стратилат (виж снимка 4), св. Меркурий (виж снимка 5), св. Константин, св. Атанасий Атонски, св. Павел Ксиропотамски, св. Нил Синайски.

Евангелистите са разположени в повърхностите между своговете. Второстепенни теми, като проповедта на св. Йоан Претеча пред Кръщение Господне, явяването на Христа на учениците след слизането в ада, са разположени в по-недостъпните свободни пространства. На цялата западна стена над портите е разположено „Успение Богородично“, тъй като самият храм е посветен на Успение Богородично (Κοίμησις τῆς Θεοτόκου). Друга тема, която си заслужава да бъде специално отбелязана, е „Въведение Богородично“ (виж снимка 6). Тя е изрисувана на източната страна на южния скат на базиликата и разделена в две отделни сцени.

Техниката на Мануил Панселинос

Според изследователите на изкуството на Мануил Панселинос той явно не е работил сам, а заедно с кръг ученици, които условно може да се нарекат „негово ателие“. Такива мащабни стенописи като в Протата на Света гора в Карея и в манастира Ватопед ще да са били реализирани с помощта на немалък екип от ученици и чираци. Имайки предвид това, което знаем за ателиетата на известните западни художници от същата епоха, вероятно чираци са подготвяли стената, като я изглаждали и нанасяли мазилката, калфи пък с клин очертавали фигурите върху влажната стена и приготвяли съчетанията на проплазмата¹¹ и останалите нюанси от пигменти в метални и стъклени съдове¹².

Вероятно калфите са разполагали с готови модели, изготвени на хартия, на сцените на всеки един стенопис. Пренасянето на рисунката върху мократа стена ставало с очертаване с помощта на остър предмет (клин, шило) на всички линии дълбоко във вартата, за да не се загубят при минаването с проплазма. Все пак специалистите смятат, че Панселинос е импровизирал и на самата стена въз основа на разработения предварително в ателието картон, за което е нужна сигурна ръка и голям опит.¹³

В стенописите на Мануил Панселинос проплазмите на лицата са малко тъмни и завършват леко към зелено. Той поставя щрихи от разводнена сиена печена и малко умбра, след това със същата смес, но по-гъста, изработва всички линии в сянката. А накрая той минава по-тъмните места с течна умбра. Този кафеникав тон се обединява меко и приглушено с проплазмата, това става по-лесно с помощта на техниката фреско.

¹¹ Проплазма – от гр. санкир, основен тон. Б.р.

¹² Вж. Βράνος, Ίω.–Χαρ., *Ἡ Τεχνική τῆς Αἰγιογραφίας, τ. Α΄, Θεσσαλονίκη, 1992, с. 138.*

¹³ Пак там.

Панселинос изсветлява лицето със светли тонове, получени от охра, китайска червена (киновар) и бяло. След това художникът завършва всичко с един сладък нюанс *γλυκασμός*¹⁴, който се получава от червена охра и се нанася силно разреден на осветените места на лицето. Прибавяйки бяло към този цвят, той обединява приглушени светлите части с проплазмата; използва съвсем редки тонове, за да обедини светлите части с тъмните. След това минава, главно челата на лицата, с един зеленикав тон, получен от зелено, бяло, малко проплазма и тона на светлите части. В много случаи това изстудяване в леко зелено завършва или в по-ярко зелено или дори в светлосиньо.

В сенките на плата той вмъква топла проплазма от рядка английска червена боя или сиена, а понякога поставя и смеси от други червени или китайско червено, също разрежено.

Косите на младите образи той постига с печена умбра, печена сиена, малко охра и малко проплазма от лицето. За светлите им части използва малко охра, малко проплазма от косата и малко от светлия тон на лицето. Неосветените части прави с повече охра. Белите коси на по-възрастните образи прави по канон със сиво, получено от бяло и черно. По-светлите им части постига, прибавяйки към тази проплазма още бяло. Дори когато работи със силни или ярки цветове, по-светлите тонове оптически се обединяват. Стилът на Панселинос е строго характерен, неговите образи са много силни¹⁵ (виж снимки 7, 8). Те остават свидетелство за духовния и артистичен разцвет на Палеологовия ренесанс (1261–1453) и имат изключително значение за запазването и обогатяването на изобразителните традиции в стенописна на Македонската живописна школа.

¹⁴ На бълг. език може да се преведе като „подслаждане“.

¹⁵ Вж. Βράνος, Ίω.–Χαρ., пак там, с. 140.