



**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:**

Печатница Digital Print Express.

През 2018 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 дискусийни проблеми от областта на християнството и културата.

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

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

© „Християнство и култура“, 2018

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

ISSN 1311 – 9761

Броят е илюстриран с творби на Юлия Станкова.

# ХРИСТИЯНСТВО

съдържание

година XVI/2018/брой 4 (131)

# КУЛТУРА

<b>Разговор</b>	<b>5</b>
Самото дело на Константин Преславски е чудо – с проф. Климентина Иванова разговаря Тони Николов	
<b>Християнство и история</b>	<b>14</b>
„Българският въпрос“ и кризата на Папството през последната третина на IX в. Формоза, Папството и „българският въпрос“	проф. Лиляна Симеонова
<b>Всеpravославният събор в Крит. Документи</b>	<b>27</b>
Енциклика на Светия и Велик събор на Православната църква (Крит, 2016)	
<b>Християнство и истина</b>	<b>39</b>
Литургията на Света	о. Пиер Теяр дьо Шарген
<b>Тайнствата в Църквата</b>	<b>49</b>
Тайнството Кръщение	прот. Александър Шмеман
<b>Хоризонти</b>	<b>60</b>
Украинската автокефалия слага кръст на първенството на Руската православна църква Какво имат предвид американците, когато казват, че вярват в Бог?	Андрей Мелников Артур Приймак Изследователски център „Пю“
<b>Пътища</b>	<b>69</b>
По-скоро хиляда пъти ще се разочаровам, отколкото да се откажа от надеждата – разговор с Юрген Молтман	
<b>Съвременно богословие</b>	<b>83</b>
Етика на добродетелта. Сравнение между св. Максим Исповедник и Тома от Аквино	о. Анджо Лаут
<b>Християнство и социология</b>	<b>97</b>
Форми на религиозна глокализация: православно християнство в дългосрочна перспектива	Виктор Рудометов
<b>Християнство и психология</b>	<b>113</b>
Изцеление и спасение. Лекарят и свещенослужителят – сходства, различия и компетентност в психологичната терапия и помощ	Паулина Тодорова
<b>Галерия</b>	<b>123</b>
Художничката Юлия Станкова – участник в Богочовешкото домостроителство на спасението	о. Стефан Санжакоски





Проф. Климентина Иванова е български филолог и текстолог, един от изтъкнатите изследователи на старобългарската литература. В Института за литература работи повече от четвърт век (1969–1974, 1976–1995) като литературен сътрудник (1969), научен сътрудник (1980), ст.н.с. II ст. (1986). Дисертацията ѝ е посветена на „Азиографската продукция на Търновската книжовна школа“ (1980). В периода 1973–1976 г. е изселена в Дулово заради „разпространяване на вражеска литература“ и е върната в София след лично застъпничество на акад. Дмитрий Лихачов пред Тодор Живков. Доцент (1995) и професор в СУ „Св. Климент Охридски“ (2003). Член на редакционната колегия на *Кирило-методиевската енциклопедия*. Автор на книгите: *Климент Охридски: Библиография 1878–1944* (1966), *Български, сръбски и молдо-влахийски кирилски ръкописи в сбирката на М. П. Погодин* (1981), *В началото бе книгата: Книга за старобългарските ръкописи* (1983); *Патриарх Евтимий*, София (1986) и гр. Носител на Почетният знак на Софийския университет със синя лента (2005).

## САМОТО ДЕЛО НА КОНСТАНТИН ПРЕСЛАВСКИ Е ЧУДО

С проф. Климентина Иванова разговаря Тони Николов

**Св. синод обяви, че пристъпва към канонизацията на епископ Константин Преславски – голям български книжовник, за когото е знайно твърде малко. Затова ви моля да разкажете за него – защо се предприемат стъпки именно за неговата канонизация?**

Константин Преславски е един от учениците на Светите братя, по-точно „ученик Методиев“, както се казва в изворите. За него имаме малко извори, още по-малко са онези, които можем да сметнем за достоверни. Ако има нещо, което обогатява неговия образ и го очертава като една сянка на фона на епохата, това е творчеството му. Чрез него можем да разберем какъв невероятен талант е бил той – заедно със св. Климент и Йоан Екзарх. Те са първите архиереи на Българската църква, които изграждат и нейното лице, и нейната духовност, и нейната сила. Заедно, разбира се, със св. княз Борис и цар Симеон, но това е една епоха, в която почти всички книжовни изяви просто граничат с чудо. Представете си само колко духовно наситен е този период: от есента на 885 г., когато с писмото на папа Стефан се нарежда всички ученици на Методий да

бъдат изгонени, ако проповядват „ереста“ на своя учител, до 893 г., когато се появява *Учителното евангелие* от Константин Преславски, а между тях е и творчеството на св. Климент Охридски. Тоест до 927 г., когато умира цар Симеон и е наследен от своя син цар Петър, имаме внушителна книжовна продукция, която, макар и в умален вид, възпроизвежда в преводи част от византийска книжовност от IV в. до IX в.

### Как става възможно това, и то в толкова кратък период?

Възможно е, защото е било налице силно желание да се покаже, че славяните – всички ученици на Светите братя все още говорят за славяни, не за българи или за друга народност – че именно славяните са получили Божествените дарове на Словото. На първо място, дарът на кръщението, а на второ – дарът на разумното, понятното възприемане на християнското кръщение и тази религия. Доколкото са го разбирали всички, е друг въпрос. Но несъмнено равнището на грамотността сред новоръкоположеното, създаващото се гуховенство, е било не само високо, то е било и плодотворно. В *Житието на св. Климент* от Теофилакт Охридски се споменава, че светецът е обучил за свещеници около 3500 ученици.

Може да си представите как по цялата тази огромна територия – нека си припомним, че тогава на юг гържавата е малко по-стеснена, но на север се е простирила до Карпатите, граничили сме с много по-галечни места, които днес са в Сърбия, Трансилвания – цялата тази територия и нейното население е трябвало да получи по някакъв начин онова, което е било наредено и установено от княз Борис и от цар Симеон. От 893 г. славянският език, прокуден с най-жестоки мерки от земите на западните славяни, става не само апостолически, църковен език, той става език на гържавата, език на книжовността.

Знаете, че когато св. Кирил написва своята азбука, той записва буквата А на глаголическата азбука като кръст. И понеже започва с „Искони бе слово“, тоест започва с Евангелието на Йоан, защото такава е подредбата на *Изборното евангелие*, за буквите И и С – които са едновременно съкращение на Иисус, той използва два знака, които са дълбоко свързани с цялата история на християнска Византия и се срещат още в съчиненията на Григорий Назиански: кръга, символ на изгряващото слънце („Христос, праведното слънце“), и равностранния триъгълник, символа на Троицата. И-то е кръг с триъгълник, а С-то триъгълник с кръг отгоре. Съберете това с кръста и ще видите, че св. Кирил сътворява своя авторска азбука. Той внимателно обмисля как да направи така, че в никакъв случай да не бъде обвинен в ерес. Спомнете си, в неговото житие има един знаменателен момент. Императорът му казва, когато го изпраща при Ростислав: „Зная, философе, че ти си уморен... но никога друг не може да свърши тази работа...“. А св. Кирил отговоря: „С радост ще отида там, стига само да имат писменост на своя език“. Императорът отговоря: „И баща ми, и дядо ми са търсили, но не са могли да намерят“. „Кой може тогава – пита философът – да пише думите си на вода и да си спечели име на еретик?“

Излиза, че самият св. Кирил дава на славянството подтик да гледа на собстве-

ния си език – който ние днес така сме развалили – като на нещо дадено му свише, дадено му от Христос, за да може хората да разбират всичко. Като на нещо, за което св. Кирил, перифразирайки думите на апостол Павел, казва в *Проглас към Евангелието*: „отправяйки молитвите си Богу, бих искал гуми пет да изрека, но всички братя да ги разберат, отколкото безброй слова неясни”.

### **Ала все пак какво конкретно знаем за Константин Преславски?**

Знаем, че е „ученик Методиев”. Знаем, че най-вероятно е бил един от презвитерите, ръкоположени в Рим, но никъде името му не се споменава пряко. Убедена съм, че е придружавал Методий, когато той дошъл в Константинопол през 881–882 г., за да даде отчет пред императора и патриарха, след като толкова време с брат си са били мисионери сред западните славяни. Агиографът (вероятно св. Климент) говори, че тогава св. Методий „оставил книги и ученици”. За какво са им трябвали на императора и патриарха „книги и ученици”, ако не за да ги проведат при княз Борис? Това е моментът, когато отношенията между Византия и България се затоплят след много остра конфронтация. И се предполага, че един от тези оставени в Константинопол ученици е бил Константин Преславски. Аз също смятам така, но все пак нямаме категорично потвърждение.

### **Коя година той се връща в България?**

Може би още в 882 г., също хипотетично, разбира се.

### **И става епископ?**

Не веднага. Какъв епископ може да стане, когато по това време и поне до 893 г. висшето духовенство в България е било гръцко. Всъщност през цялото това време тихомълком, кротко, изглежда без много изяви, владетелите на България са се опитвали да подготвят страната за този обрат – за създаване на самостоятелна църква със собствени архиереи, собствено духовенство и да започне служението на славянски език. Обемистото творчество на Константин Преславски ни задължава да търсим следите му отрано, но той не е бил измежду учениците, изгонени от Моравия и преминали през страшните моменти, докато пресекат Дунава и стигнат до Белград.

### **Това поне се знае със сигурност, така ли?**

Това е сигурно. Св. Климент, св. Наум и св. Ангеларий са били изгонени – по думите на Теофилакт Охридски – от войниците, „хора жестоки, защото бяха немци”, към което се добавя и заповедта на владетеля – „изгониха светите хора” – цитирам по памет – „на лега, когато гърво и камък се пукаха от студ. А те тръгнаха за България, за България мислеха и се надяваха, че България ще им даде успокоение”. Вярно е, че това е писано в по-късно време, но несъмнено Теофилакт е имал подръка някакъв български извор, защото е много конкретен при предаването на събитията. Следователно Константин не е един от изгонените ученици. Друга част от учениците са били продадени в робство и императорът

зи е изкупил всичките – имам предвид имп. Василий Македонец. Но ми се струва, че Константин не е бил и сред тях, защото изглежда, че е донесъл със себе си някакви книги, а не би могъл като роб да притежава каквото и да е. А в изворите се говори, че при оставените на императора ученици имало книги. По онова време книгите, вече преведени от Светите братя, са Апостолът, Евангелието, Псалтирът и Служебен чин, най-вероятно вид Требник или Евхологий. Както виждате, на всяка крачка изниква въпрос. И в тази тъмнина ние можем да прогледнем или чрез машината на времето, каквато нямаме, или чрез другата машина на времето, каквато са ръкописите.

Знаем, че Константин Преславски е бил презвитер със сигурност. Знаем, че той пише и превежда много отрано, превежда свободно. Създава свои собствени песнопения, със славянски акростих. Това става около или преди 893 г. и той си позволява да вземе за модел не груг, а св. Йоан Дамаскин и неговия прочут *Рождественски канон*, който е в ямбическо стихосложение. Константин Преславски прави великолепно свое произведение, спазвайки акростиха, но не акростиха на св. Йоан Дамаскин, а своя собствен акростих. И тъкмо това произведение ни доказва, че е бил презвитер, защото в акростиха четем: пение „Константина попа”, сиреч той нарича сам себе си поп. А епископ става през 893 г. Вероятно скоро след идването си в България Константин Преславски създава хвалебствено песнопение и за св. Методий – в Канона за учителя си той влита акростих „Добре, Методие, те възпявам. Константин”.

Какво знаем след това за него? Знаем, че през 892–893 г. или 891–892 г., но във всеки случай на границата преди приемането на славянския за официален език той написва своето *Учително евангелие*. Това е компилативен труд. Приели сме, че удводните, встъпителните гуми са негови, както и катехизистичната част в края. А *Учителното евангелие* е всъщност сборник с проповеди за неделите през цялата година – 51 беседи, колкото са били неделите през тази година. Предшества се от прозаичен предговор и от прочутата *Азбучна молитва*. Всъщност точно това и само това знаехме преди за Константин Преславски. Това сме учили аз и моите колеги, това са учили и студентите след нас. Знаехме, че той е проповедник, че е превел *Четири слова срещу арианите* от св. Атанасий Александрийски, но нямаме български преписи от превода. Той се разпространява в Русия. Факт е, че старобългарските ръкописи често се преписват в Русия след XV век, така че първото българско влияние върху руската книжнина се усилва по времето на т.нар. Второ южнославянско влияние.

### **И какво ново се открива от Константин Преславски сред ръкописите от XV век?**

През XV в. по руските земи започват да се търсят неща, изнесени от България. Няма да навлизам в темата дали царската библиотека от Преслав е била в Киев, оттам къде е била пренесена или е била разпръсната, но факт е, че започват да се търсят и преписват текстовете от IX и X в. – появява се *Шестодневът* на Йоан Екзарх, от тогава са и преписите на *Четири слова срещу арианите*. Трите слова са си негови, четвъртото е псевдоепиграф, но освен това има и



едно голямо слово за Пасха, което е всъщност послание на архиепископа. Първият руски препис е от края на XV век, от 1489 г. Тогава новгородският епископ Герасим възлага на своя брат Митя Поповка да препише св. Атанасий: „от стари книги, от български, а да препиша ми заповяда гума по гума”. И там в края на книгата се казва следното: *Тя благочестиви книги преведе по поръка на нашия български княз Симеон на славянски език от гръцки епископ Константин, ученик на Методий – оттук знаем, че е „ученик Методиев”, – архиепископ на Моравия, в годината от сътворението на света 6414 (906), индикт 10. По поръка на същия княз ги преписа черноризец Тудор Доксов на устието на Тича в годината 6415 (907), индикт 14, гдето е съградена от същия княз светата златна нова черква. В същата година почина на 2 май, в събота вечерта, Божият раб, бащата на този княз, живеещ с чиста вяра и правоверното изповедание на нашия Господ Иисус Христос. Това бе великият, честният и благоверният наш господар българският княз на име Борис, чието християнско име бе Михаил. Този Борис покръсти българите в годината етх бехти.*

Това е един от малкото случаи, когато византийското леточисление е редом с прабългарското. И оттук знаем, че св. княз Борис е починал на 2 май. Само оттук. Нямаме дори негово житие, дори месецословно споменаване. И ако не беше тази приписка, която дори не е оригинал, а препис, нямаше да го знаем.

В друга приписка към руски препис на *Катехизис* от Кирил Йерусалимски, която е по-неясна, също има следи от нашия автор – в нея се чете името Константин и се споменава Тодор. Не е съвсем ясно, но тези, които са проучвали езика, са категорични, че той носи белезите на ранен старобългарски език, че е възможно преводът да е Константинов, а преписът – на Тудор Доксов. Отново хипотеза. Това са нещата, които знаехме. Службата за св. Методий, *Учителното евангелие с Азбучната молитва* и двата превода в руски ръкописи, вторият от които не е сигурен. Това бяха нашите представи за делото на книжовника епископ Константин Преславски. По-възрастните хора помнят политическата обстановка, при която в университетите се изучаваха българското минало. Акцентът падаше върху „светското”, върху еретическите движения, текстовете се анализираха извън органичната им връзка с християнството. Това, за което ние четяхме, бяха главно исторически факти, които трябваше да повдигнат нашето самочувствие, да ни направят горди, че „и ний сме дали нещо на света”, а богослужебните текстове се изучаваха от езиковедите, в България имаше отлична лингвистична школа. Ние имахме късмет, защото и в старата литература ни преподаваше проф. П. Динев. Средновековната литература постепенно ни увлече. Най-добротото беше, че само в старата литература можехме да изучаваме творбите на нашите книжовници и да публикуваме изследвания, без да започваме с цитати от Ленин, Сталин и Димитров. Освен това знаете, че около 1300-та годишнина на българската държава Средновековието „стана мода” сред наследниците на големите комунистически родове. Тоест в тази област ние можехме да си работим без особени спънки, сериозно и обективно.

**Откъде тогава се появиха новите съчинения на Константин Преславски?**

Това е чудото, с което искам да ви запозная, защото гори нашите синогални отци не са съвсем наясно с него; и те са учили същото като нас. Както казах, през 70-те години на XX в. повече се интересувахме от агиография (житийна литература), отчасти от риторика (слова и жития), главно от съдържанието и историческите факти в тях. Как се откриха новите текстове? Просто му дойде времето. В България бяха навлезли книгите на Дмитрий Сергеевич Лихачов, който реабилитира българския принос в духовния живот на Европа („България – държава на Духа“), реабилитира исихазма, заговори за красотата на църковната поезия, за школата на Патриарх Евтимий. Всичко това е известно. И така ние започнахме „да се вчитаме“ и в църковната поезия. Дойде редът на третия голям дял от средновековната книжнина, на химнографията (църковната, служебната поезия). Точно тогава започнах своя научен път с двама наши колеги – и двамата с богословско и филологическо образование – Стефан Кожухаров и Георги Попов. Стефан Кожухаров (за съжаление той ни напусна рано) откри за науката св. Наум Охридски като химнограф и автор на канон за св. ап. Андрей, а проф. Георги Попов започна текстологическо проучване на един изключително интересен ръкопис – *Битолския триод*, и се доближаваше до необикновени открития, с които щеше да прослави Константин Преславски, да представи удивителни аспекти от поетическото дело на св. Климент и да постави началото на нов етап в палеославистиката.

На мене също ми провървя, получих покана да специализирам за повече от година в Института за руска литература, в сектора на Лихачов. Една от идеите на Дмитрий Сергеевич бе, че българите трябва да се запознаят с многото ръкописи, намиращи се на територията на Русия, особено в Москва и Петербург (Ленинград). Той започна да кани български медиевисти на работа или на конференции. И през 1968 г., когато бях в Петербург, имах възможност да работя и в Москва. Там сред минеите (сборници с песнопения според датите на църковната година) търсех български служби – за св. Иван Рилски, за св. Петка, за св. Иларион Мъгленски. Знанията ми за структурата и функцията на богослужебната поезия бяха доста повърхностни, така че когато видях три стиха, започващи с А, Б, В, не им обърнах кой знае какво внимание. Прелистих две страници – виждам Г, Д, Е и така нататък – строфи в азбучен ред, и то с глаголическа подредба на буквите. И така се откриха два азбучни акростиха, прославящи Рождество Христово и Богоявление. За мене това беше нещо невидяно, но за Георги Попов, който наистина познаваше тази материя, то бе сигнал. Когато изнасях доклад за тези азбучни стихове, той дойде и ми каза: „Благодаря ти, но в този ръкопис предполагам, че има още много неща“. И той щеше да ги открие.

### **Как разбрахте, че става дума за акростих на Константин Преславски?**

Никъде не го пише, но има много общи неща с *Азбучната молитва*. Глаголическият ред и част от гумите, образуващи акростиха, които познаваме от *Азбучната молитва*, ги има и в азбучните акростихове. За мене това е сигурно. Близостта е показателна. Разчитането на двата акростиха бе важно, но много по-важни са откритията на Г. Попов и най-голямото от тях – една декламационна поетична творба, съставена от първите букви на всеки тропар в Постния триод (сборник с църковни песнопения за подвижния, пасхалния календар). Тя е

възстановена от нашия именит учен въз основа на дълга и прецизна работа върху текста на най-стария превод на Триода (от IX – началото на X в.). Георги Попов разказваше как сравнявал всеки триоден тропар (стих) с гръцкото му съответствие, а когато не намирал такова, преписвал тропарите един след друг, за да търси друга. И изведнъж забелязал, че първите им букви образуват свързан, и то поетичен текст. Отначало разчел десетина реда от образувателната творба, после в продължение на няколко години неуморно издирвал стари триоди, сравнявал текстовете, попълвал липсите. И така постепенно намерил голямата част от цикъла, извадил на бял свят същински бисер на старобългарската духовна поезия, който започвал с „Гранеса добри Константинови“ („Стихове добри Константинови“). Георги Попов реконструира около 440 стиха, разчел ги от Службите за Първата седмица на Великия пост нататък. Той доказва авторството на Константин Преславски и за други песнопения – за седални и стихирни на Четиридесетница; откри и цикли за Рождество Христово и Богоявление (с акростих „Хвалебствени песни Константинови“). За предпразненството на Успение Богородично Попов намери акростих с името Константин. След него и Стефан Кожухаров откри един Канон за архистратига Михаил с акростих „Достойно е да се възпява Архистратигът. Константин“. Какъв извор на църковна поезия, какъв полет на словесното майсторство само няколко десетилетия след началото на славянската писменост!

Но несъмнено най-забележително творение на Преславския епископ е цикълът *Стихове добри Константинови*. Анализът му показва, че като заменя част от преводните тропари със свои, авторът успешно преодолява трудността при написването му, необходимостта да се спазват едновременно мотивите на всяка седмица и на всеки ген от нея; ритмиката е изгържана, а образувателната от първите букви на многобройните тропари (строфи) творба е възторжено ликуване, че славяните вече имат своя писменост и възхваляват Бога на своя език, че през поста всички славяни се сбират, за да се отдадат на молитвена радост. Такава сложно словосъплитане няма дори във Византия, а както бележи и самият Г. Попов, това е постижение „не само на старобългарската, но и на цялата средновековна християнска поезия“.

Ето текста на този акростих – на места тропарите са изгубени и първите им букви не могат да се възстановят, последните два или три стиха липсват, защото те са били за приближаващите Лазаровден и Цветница, а още през X в., по времето на цар Петър, най-старият текст на Триода започва да се редактира при сравнение с гръцкия текст и отделни тропари да се превеждат наново.

### ***Стихове добри Константинови***

*Прослава кръстна и апостолска.  
Това слово добро...  
към този труд...  
похвалата добра и пеенето – много  
и кръстното най-вече. Добре е Богу да пеем!  
Каноните тез свети на [нашето] покаяние,*

*добре е да се пеят и Бог да се прославя  
по цялата земя. Сберете се, славяни,  
Христа възпявайте и ето днес славете  
дървото кръстно [вие, що сте] верни –  
спасение [е то], сковано на земята.  
Приеми, мой Боже, тази малка песен  
И сили ми дари врага да победея  
със този пост! Страдалческата песен,  
тя песен е добра, защото е красива,  
защото Божий дар е, затова да славим  
Христа, да викаме...*

### **С други думи – откриваме епископ Константин Преславски като Отец на Църквата.**

Той е българският св. Йоан Дамаскин. Използва модела, но го прави по своя си начин и го пише на глаголица. И това – само около 30 години след покръстването и приблизително толкова, откакто славяните получават писменост и азбука. Ще цитирам само три стиха от възстановеното четене на Азбучната молитва: *Тридесет години са, славянско племе, / откак към кръщение се обърнаха всички / , които искат да се нарекат Твои хора.*

### **Вероятно вие ще пишете житието му, но ще ви попитат за чудото. Кое е чудото?**

Да, чудото е неизменна част от основанията за канонизация. Могат да ме попитат – и с право – защото са канонизирани и св. Горазд, и св. Ангеларий, за които знаем съвсем малко. А защо не е канонизиран Константин Преславски? При това по същото време, когато св. Климент става епископ на „Долната земя“, Константин Преславски е ръкоположен за епископ на земите на Северна България, земите на север от Хемус. Следователно е бил достоен. Едно обяснение е, че той е бил по-млад, след св. Методий негов съратник е св. Наум. (Константин Преславски се обръща към него с „брате Науме“.) Вероятно Преславският епископ е взел участие в канонизацията на Седмочислениците, а когато и той на свой ред е преминал при Бога, неговата памет бързо се е заличила при жестоките обстоятелства, унищожили Преслав, унищожили не само гробовете и мощите, но и спомените и преданията. Такава е съдбовната участ на Първото царство. Всичко е разорено. Ако някъде споменът и почитанието се бяха запазили, може би наши небесни закрилници биха били и други Кирило-Методиеви следовници. Но ние нямаме ранна култова традиция дори за цар Борис.

### **Това ли е чудото – съхраняването на вярата в трудни време, препредаването ѝ?**

Чудо е самото дело на Константин Преславски. След него нишката е прекъсната. Няма спомен, няма предания за него, няма това, което имаме в Македония със св. Наум и св. Климент. Няма Теофилакт Охридски, който да напише житие, нищо

няма. Изчезва една личност, която е от най-заслужилите, за да имаме нашата вяра и нашия език. И сега ние можем само да се учим от него и от другите първи просветители.

За мен това е чудото – преоткриването на книжовното дело на Константин Преславски в наши дни. Чудо е това, че той ни е върнат чак в XX в. от благородни, благочестиви и безкрайно трудолюбиви в името на Христа хора като Георги Попов и Стефан Кожухаров.

**В този смисъл намерението на Св. синод на БПЦ е и въздаването на справедливост към един от първите големи архиепископи на църквата ни?**

Не ние, човеците, въздаваме справедливост тук. За мен е чудо, че Божественото откровение позволи след толкова векове да се открият всички тези възхвали на писмеността, която е дадена на славяните, за да запазят своята духовна сила, както казва и Константин Преславски – „сберете се, славяни, възпявайте Бога” и Го възпявайте на собствен език. Позволявам си да мисля, че откриването на всички боговъдъхновени текстове на Константин Преславски, пък и на св. Климент, неслучайно е дадено в наши дни – като опора и щит срещу бездуховността.



Лиляна Симеонова е проф. доктор на историческите науки, ръководител на Средновековната секция в Института по балканистика – БАН, и хоноруван преподавател в Историческия факултет на СУ „Св. Климент Охридски“. Специализирала в Гърция, Германия, Италия, Обединеното кралство, Норвегия и др. Преподавала 7 години в Щатския университет на Ню Йорк в Олбани, гост-професор в редица университети в САЩ, Порто Рико и др.

**проф. Лиляна Симеонова**

## „БЪЛГАРСКИЯТ ВЪПРОС“ И КРИЗАТА НА ПАПСТВОТО ПРЕЗ ПОСЛЕДНАТА ТРЕТИНА НА IX В.

### *Трета част*

#### **Формоза, Папството и „българският въпрос“**

По някое време през декември 882 г. папа Йоан VIII бил убит: отначало неговият секретар, който май му бил и роднина, направил опит да го отрови; като сметнал обаче, че отровата действа твърде бавно, той грабнал чук и с него разбил главата на папата. След смъртта на Йоан VIII въпросът за връщането на българите в лоното на Римската църква слязъл от дневния ред на Папството. Името на България обаче продължило да се споменава в Рим, макар и в друг контекст – във връзка с периодично повдиганите обвинения срещу епископ Формоза, че когато бил папски мисионер сред българите, той се опитал с измама да оглави българския архидиоцез.

Не се знае как княз Борис е посрещнал вестта за кончината на Йоан VIII – вероятно с въздишка на облекчение, защото вече нямало кой да му досажда с искането да върне народа си под юрисдикцията на Папството. Секнала и размяната на пратеничества между България и Рим. Впоследствие българите едва ли са могли да научават, че страната им се споменава във връзка с някой римски скандал.

В самия Рим обаче „бурните времена“, за които говори Анастасий Библиотекар, тепърва предстояли. Зловещото убийство на Йоан VIII щяло да се окаже прелюдия към още по-страшни прояви на насилие, водещи и до честта смяна на папи. Кои са били заговорниците срещу папата и какво са целели те с отстраняването му от Апостолическия престол? Фулгенският аналитист казва, че са „искали да заграбят властта и богатството му“, но това едва ли обяснява истинските причини за заговора. Римските съвременници на този позорен акт пък запазват мълчание – все едно такова нещо изобщо не се е случило.

След това събитията в Рим се развили много бързо: на 16 декември 882 г. в нарушение и на канона, и на протокола бил избран следващият наместник на св. Петър – папа Марин I (882–884), дотогава епископ на Цере (дн. Черветери). Но още на Сердикийския събор (343/44 г.) бил приет канон, който забранява на епископ да напуска епархията, за чийто пожизнен предстоятел е бил ръкоположен, и да става епископ на друга епархия. На практика това означавало, че избраният за епископ на дадена епархия нямало как по-късно да бъде избран и за архиепископ на Рим, какъвто е папата. В случая с избора на Черветрийския епископ Марин за папа този канон бил нарушен. (По-сетне той щял да бъде нарушен още два пъти: при избора за папа на Портуенския епископ Формоза и на наследника му на Апостолическия престол – епископа на Аняни Стефан.) Кандидатите за папа бивали предварително одобрявани и от западния император. Формалното съгласие на Карл III (881–888) обаче не било дочакано и през декември 882 г. изборът на Марин за папа се провел без него.

Това е същият онзи Марин, който бил вторият – след Формоза – избраник на княз Борис за евентуален архиепископ на българите. Та нали Марин бил дякон, а не епископ и над него не тегнели канонични ограничения да бъде ръкоположен за предстоятел на българския диоцез? Агриан II обаче отказал да удовлетвори Борисовата молба под предлог, че дякон Марин вече е определен за папски легат на църковния събор, който щял да се открие в Константинопол по-късно същата година. Краят на тази история е известен: докато Рим протакал решаването на въпроса за автономията на Българската църква, имперската дипломатия правела всичко възможно да привлече българите отново към Византия. И успяла.

По време на краткия си понтификат, продължил само година и пет месеца, Марин I (882–884) не се и опитал да възстанови връзките на Папството с България. Може да е съзнавал, че всякакви по-нататъшни усилия да бъдат привлечени българите обратно към Римската църква ще са напразни. Може и да не е желал да влиза в нови разпри с Константинопол.

Марин I обаче направил всичко възможно, за да може приятелят му Формоза да се завърне в Рим, а след това – и възстановен на епископската катедра на Порто. Така на практика папа Марин сложил началото на поредица от събития, които довели – освен всичко друго – и до поредното замесване на българския въпрос в задълбочаващата се криза в Римската църква.

И тъй като главният „герой“ в разприте на римското духовенство, споменаващи България, е Формоза, нека да разкажем малко по-подробно за него. За живота

и дейността му, преди да бъде ръкоположен за епископ, не се знае нищо. Но в 864 г. – две години преди да бъде изпратен като мисионер в България – той оглавил миниатюрния диоцез на Порто (дн. Порто ди Рома). По-сетне, като папски пратеник, Формоза ходил и на деликатни дипломатически мисии в Европа. Но в какво се състояла важността на малката Портуенска епархия, та на нейния председател Папството възлагало отговорни мисии?

Като населено място Порто възникнало през I в.н.е. – около пристанището Portus, което император Клавдий построил на десния бряг на устието Тибър, срещу по-старото пристанище Остия на левия му бряг. Още от IV в. обаче двете грачета (Порто и Остия) били сред т.нар. Седем крайградски епархии (лат. *diocesi suburbicaria*), подчинени на архиепископа на Рим, т.е. папата. И до ден днешен тези катедри (лат. *sedes*), чийто брой вече е намален на шест, се заемат от кардинали от най-високия ранг в Римокатолическата църква – т.нар. кардинал-епископи, които стоят по-горе дори и от архиепископите. Формоза явно е бил доверен човек на папа Николай I, щом е бил ръкоположен за кардинал-епископ на „крайградска катедра“.

Позовавайки се на канона обаче, около три години по-късно Николай I отказал да удовлетвори молбата на княз Борис и да ръкоположи Портуенския епископ Формоза за архиепископ на България. (През 70-те години на IX в. противниците на Формоза щели да го обвинят, че той „със страшни клетви“ е принудил Борис да го поиска за глава на бъдещата Българска църква.)

На 13 ноември 867 г. папа Николай I починал, а Формоза се оказал доверен сътрудник и на наследника му Агриан II. През 869 г. Формоза и още един епископ на Римската църква били изпратени от папа Агриан с деликатна мисия до франкския епископат. Той бил разделен на два лагера по въпроса може ли бракът на крал Лотар II с бездетната му съпруга да бъде анулиран от Рим. (Лотар желал чрез нов брак с жената, от която имал деца, да си осигури легитимен наследник на трона.) Отначало Формоза се ползвал с доверието и на по-следващия папа, Йоан VIII, който обаче по-късно го обявил за свой най-опасен противник.

Но да караме поред. През 872 г. Формоза Портуенски заедно с Гаудерих, епископа на Велетри, който също бил идвал като мисионер в България, отишли в Тренто. Градът се намирал в границите на източнофранкската държава. Там те трябвало да водят преговори за това кой ще наследя западния император Людовик II (863–875) след смъртта му: той нямал мъжки наследник, а вече бил болен. В преговорите между папските пратеници, от една страна, и от друга страна – Ерменгилда, жената на Людовик II, и неговия чичо и източнофранкски крал Людовик Немски, била постигната договореност, че Папството ще коронова краля на източните франки за следващ император. През 874 г., т.е. около година преди смъртта си, самият Людовик II обявил за свой наследник на императорския трон Карломан – по-големия син на Людовик Немски.

През август 875 г. император Людовик II умрял, но нито един от двамата – Людовик Немски или синът му Карломан – не го наследил на императорския трон. Папа



Йоан VIII се заел да търси нов император и провадил пратеници (Формоза и още двама епископи на Римската църква) до западнофранкския крал Карл Плешиви да го поканят да дойде в Италия. Той се отзовал на поканата, дошъл в Рим и на Коледа 875 г. бил коронован за император под името Карл II (875–877). Разгневен, Людовик Немски за пореден път нахлул в земите на западните франки, но на другата 876 г. умрял, без да е постигнал нищо.

Междувременно в съдбините на Формоза настъпил странен обрат. По причини, които остават неизяснени, той напуснал Рим през януари 876 г. Дали Формоза е бил принуден да бяга, защото се противопоставял на новия римски император, както гласяло едно от обвиненията, отправени по-късно срещу него? Но ако това е било така, защо тогава Формоза потърсил убежище при абат Хугон в западнофранкската държава, чийто крал бил същият този Карл II (или Карл Плешиви)?

Има и друга хипотеза за това какво е накарало Формоза да избяга от Рим. В началото на 876 г. срещу Йоан VIII бил направен неуспешен опит за преврат. Заговорниците били хора, назначени на висши административни длъжности в Църквата от предишния папа Адриан II. Според повдигнатите им по-късно обвинения те искали да свалят папа Йоан и да сложат на негово място Формоза. Когато в Рим бягството на хора от папското обкръжение било разкрито, Йоан VIII обявил, че спешно свиква поместен църковен събор.

Съборът бил открит на 19 април 876 г. Заседанията му се провеждали в църквата „Санта Мария Ротунда“ (някогашния римски Пантеон). Било взето решение, че на бегълците трябва да се нареди незабавно да се завърнат в Рим. Самият Формоза бил заплашен с лишаване от епископския си сан и отлъчване от Църквата, ако не се подчини.

На събора, в негово отсъствие, срещу Формоза били повдигнати редица сериозни обвинения: подтикван от прекомерна амбиция, той не се задоволявал с миниапострофията си диоцез на Порто, а искал да заграби огромния български архидиоцез (за целта принудил Борис да се закълне, че докато е жив, няма да приеме друг епископ от Рим освен него); впоследствие искал да завземе и престола на св. Петър; противопоставял се на римския император (т.е. на Карл II); напуснал диоцеза си – епархията на Порто – без папско разрешение.

Но нито Формоза, нито който и да е друг от бегълците посямал да се завърне в Рим. Затова Йоан VIII обявил, че свиква нов събор. Той бил открит на 30 юни 876 г. На него срещу Формоза били повдигнати още обвинения: той бил ограбил римските манастири; отслужвал Божествена литургия въпреки забраната на папата; влязъл в заговор с недостойни мъже и жени с цел да разруши папската институция. Формоза бил отлъчен от Църквата, като така му било отнето и правото да служи. Другите бегълци от Рим също били отлъчени.

Решенията на този римски събор трябвало да се сведат до знанието на император Карл II, или Карл Плешиви. Това станало през юли 876 г. на нарочно свикания поместен събор в Понтион (в днешна Франция). Няма сведения обаче след това

западните франки да са предприели някакви мерки срещу Формоза. Твърде вероятно е той да е продължил да пребивава в манастира „Сен Жермен г'Окзер“, чийто абат Хугон († 886) бил влиятелна политическа фигура по онова време.

Може би липсата на каквито и да е мерки срещу Формоза и останалите бегълци от Рим е станала причина самият папа Йоан VIII да отиде в западнофранкската държава около две години по-късно. През 878 г. в гр. Троа, пак в днешна Франция, бил свикан нов събор на западнофранкските епископи. Тъй като актите му не са запазени, за решенията на този събор научаваме само от разказите на църковни автори, чиито версии обаче се различават. Например Аукзилий пише, че Формоза лично се явил пред събора в Троа, който потвърдил лишаването му от епископски сан и отлъчването му от Църквата.

В рубриката за 878 г. на Бертинските анали Хинкмар представя друга версия за случилото се в Троа: пред събора Формоза се заклел, че никога няма да се завърне в Рим, да предяви претенции към отнетия си диоцез и да отслужва литургия; до края на дните си ще живее като мирянин. В замяна съборът отменил отлъчването му от Църквата. Тъй като Хинкмар, архиепископ на Реймс и цяла Галия, бил пряк участник в събитието, неговата версия ни се струва по-правдоподобна.

Формоза прекарал следващите пет години като изгнаник в Санс, в дн. Северна Франция. През това време се случили ред събития, които променили хода на историята. Едно от тях било убийството на папа Йоан VIII. Новият папа Марин I толкова мразел гърците, че дори не спазил протокола да изпрати писма до императора и патриарха в Константинопол по случай встъпването си в длъжност. Фокусът на съперничеството между църквите на Константинопол и Рим за сфери на духовна юрисдикция пък се бил изместил от България в дн. Южна Италия, където се засилвало и византийското военно присъствие.

Италиятският полуостров си оставал разпокъсан на множество враждуващи помежду си държавици, една от които била и Папската държава. Сарацините продължавали да тормозят Италия. След като през 877 г. император Карл II умрял, опитите на папа Йоан VIII да намери негов наследник на трона продължили почти четири години. Най-сетне, през февруари 881 г. за римски император под името Карл III (881–888) бил коронован източнофранкският крал Карл Дебели. (По-късно, през 885 г. той станал и крал на западните франки – акт, чрез който източно- и западнофранкските земи били обединени в една държава за последен път в историята). Но и новият император Карл III не могъл да насочи усилията си към прогонване на арабите от Италия, тъй като трябвало да защитава северните и източните граници на държавата си от викинги и славяни.

Един от първите актове на папа Марин I бил свързан с реабилитацията на Формоза, който бил освободен от клетвата си пред събора в Троа и през 883 г. се завърнал в Рим. Малко по-късно папата го възстановил на предишния му пост – кардинал-епископ на Порто. Не научаваме нищо съществено за Формоза през краткотрайните понтификати на Марин I и наследниците му – Агриан III (884–885) и Стефан V (VI) (885–891). През октомври 891 г. в разрез с канона

Портуенският епископ бил избран за наместник на св. Петър. На папа Формоза (891–896) му се наложило да управлява в твърде сложна обстановка както в самия Рим, така и на Италийския полуостров и в Европа.

Още през 885 г. предишният папа Стефан V (VI) забранил славянското богослужение, с което дал възможност на източнофранкските епископи да прогонят Кирило-Методиевите ученици от Моравия. Но и източните франки не били особено доволни от Папството: докато моравският княз Сватоплук (или Светополк) воювал с тях, папата го величаел като „крал на славяните“, сиреч независим владетел. Според някои извори моравският княз дори бил поставил народа си под личното покровителство на папата. На теория Светополк бил васал на източнофранкския крал, но в действителност водел жестока война с него и разширявал територията си за негова сметка. През ноември 887 г. на източнофранкския престол се възкачил херцогът на Каринтия – Арнулф, който наследил чичо си Карл Дебели. (Да не забравяме, че последният освен крал на източните и западните франки бил и император под името Карл III.)

Новият крал Арнулф Каринтийски (887–899) се оказал твърде амбициозен и войнолюбив. Най-напред, за да победи и подчини моравците, Арнулф потърсил помощта на българите: негови пратеници дошли в 892 г. при княз Владимир (889–893) и предали молбата на своя владетел „някогашният съюз“ между България и източнофранкската държава да бъде подновен. Българите обаче не могли да окажат такава помощ на старите си приятели, източните франки: скоро след като Арнулфовите пратеници си заминали през пролетта на 893 г., Владимир бил свален от трона. Истинската причина за падането му от власт била не някакъв опит за възраждане на езициството в България – нещо, за което изворите дори не споменават, а стремежът му отново да ориентира страната си към съюз с франките вместо с Византия.

След това Арнулф повикал на помощ магжарите, които току-що се били установили по Средния Дунав след злополучните си действия срещу Симеонова България. Твърде скоро обаче унгарците започнали да извършват ужасни грабителски набези из цяла Европа, в т.ч. и на Италийския полуостров, като стигали дълбоко на юг. Сега Италия била погложена на двойния тормоз на сарацини и магжари.

Арнулф се намесил и в италианските работи. По това време Северноиталианското кралство на практика било разделено на две части, като по-малката от тях била под властта на крал Беренгар I, а по-голямата – на неговия противник и претендент за северноиталианската корона, могъщия херцог на Камерино и Сполето Вигон. Папството обаче от дълго време било в лоши отношения с херцозите на Сполето, тъй като те откъсвали земи от Папската държава. Затова Стефан V (VI) писал на крал Арнулф и го поканил да дойде в Рим, за да бъде коронован за император. Арнулф обаче не могъл да дойде, тъй като по това време бил зает в борба с норманите. Тогава папата бил принуден да коронува за римски император омразния Вигон.

Претенциите на Вигон нямали край. През април 892 г. той принудил следващия папа, Формоза, да коронува за съимператор сина му Ламберт. Така, макар и до

голяма степен изпразнен от съдържание, титулът „римски император“ за първи път се изплъзнал от ръцете на Каролингите и преминал в ръцете на италианци. Самият Формоза тепърва щял да бере ягове с Вигон и Ламберт.

Що се отнася пък до отношенията на Рим с Константинопол, Папството, изглежда, не желало да се занимава с гърците, но затова пък те продължавали го занимават със себе си. Още през 886 г. Фотий бил повторно свален от патриаршеската катедра и изпратен на заточение. На заточение били изпратени и някои от най-близките му съратници. Новият патриарх Стефан I (886–893) бил кротък деветнайсетгодишен младеж – най-малкият брат на император Лъв VI. Въпреки отстраняването на Фотий броженията сред византийското духовенство не стихвали. Някои от старите Фотиеви противници, най-активен от които бил Неокесарийският митрополит Стилиан, писали до папа Стефан V (VI) във връзка с „Фотиевата афера“ и проблемите, които още произтичали от нея. Папата не бързал да отговори. Едва през 888 г. той разпратил циркулярно писмо до всички източни духовници, които му били писали по повод „абдикацията на Фотий“. Около три години по-късно, през 891 г., той писал лично и на митрополит Стилиан: нека отлъчените от Фотий свещеници да получат причастие и да бъдат приобщени отново към Църквата. Скоро след това папа Стефан V (VI) се споминал. Неговото място заел Формоза.

Папа Формоза също не бързал да вземе отношение по проблемите на Константинопол. Той писал на митрополит Стилиан чак в края на 882 или началото на 883 г., като изразил мнение, че миряните, приемали причастие от Фотий, трябва да получат опрощение, а пък духовниците, ръкоположени от него, трябва да се покаят, да поискат прошка и да изтърпят епитимия, преди да бъдат приети отново в лоното на Църквата. С българския владетел Формоза не направил никакъв опит да установи контакт – може би от страх да не бъдат припомнени старите му грехове, че се е опитвал да заеме с измама българския диоцез. А може би и защото е бил наясно, че вече няма начин България да бъде върната в лоното на Римската църква.

Папа Формоза имал да решава и куп сериозни проблеми на запад: например да бъде арбитър в разпрата между епископите на Кьолн и Хамбург за това на кого от тях трябва да се подчинява новата епископия на Бремен. Благодарение на Хинкмар, Формоза се оказал намесен и в борбата, която се водела между Юг Парижки и Шарл Глупака за трона на западните франки. Най-голям проблем обаче била заплахата за Рим, която идвала от самия император Вигон – бившия могъщ херцог на Камерино и Сполето. Притеснен, в 893 г. папа Формоза писал на Арнулф Каринтийски и го поканил да дойде в Италия, за да свали Вигон и самият той да бъде коронован за император.

Арнулф обаче продължавал войната си с моравците, в която вече отбелязвал успехи. Затова не дошъл в Италия, а изпратил там сина си Центебалд с една баварска армия. Центебалд и северноиталианският крал Беренгар I нанесли поражение на Вигон, но след това Центебалд приел голям подкуп от Вигон и си тръгнал от Италия. На следващата 894 г. самият Арнулф преминал Алпите и завладял земите по долината на р. По. През есента на същата година Вигон

внезапно умрял. Тогава вдовицата на Вигон, Агелтруда, и нейният син Ламберт побързали да дойдат в Рим, за да накарат папа Формоза да потвърди правата на Ламберт като император. Когато Формоза отказал да стори това, Агелтруда и Ламберт го заловили и затворили в Кастел Сант'Анжело.

Но и противниковата „партия” в Рим не бездействала. През септември 895 г. в Регенсбург пристигнала делегация от Рим, която за сетен път предложила императорската корона на Арнулф. В началото на 896 г. той отново нахлул в Италия, стигнал до Рим и след като го превзел, освободил папата от затвора. Още на другия ден, 22 февруари 896 г., Формоза короновал Арнулф за император. Веднага след това Арнулф си заминал. Хронистът Бенедикт – монах в манастира „Сант'Андреа дел Сорате”, недалеч от Рим – пише, че дори не ще и да споменава какво напрежение между папа Формоза и народа на Рим породила коронацията на Арнулф!

Много скоро след това, на 4 април 896 г., папа Формоза се споминал, а след смъртта му в Рим избухнали безредици. Само два дни по-късно бил избран новият папа Бонифаций VI, чийто понтификат обаче траял само петнайсетина дни: според някои той умрял от подагра, а според други бил свален от „партията на сполентинците”, които след това успели да сложат своя кандидатурата на престола на св. Петър. Това станало с помощта на вдовицата Агелтруда, която се намесила в борбите на римския нобилитет: през май 896 г. нейният фаворит, епископът на Аняни, бил избран за папа Стефан VI (VII) (896–897). И този папски избор бил в нарушение на канона.

### **Ужасяващият събор (897 г.)**

Стефан VI (VII) е останал в историята с прякора си Лудия папа. Двойната номерация на папите на име Стефан се дължи на решение на Втория ватикански събор (1962/65): тогава бил направен преглед на всички лица, заемали Апостолическия престол през вековете. Един от Стефановците – това бил Стефан II, който умрял в 752 г. преди официалната си консекация – бил обявен за нелегитимен и премахнат от списъка, а другите папи с това име били преномерирани. Сега те обикновено се споменават и с двата си поредни номера – стария и новия.

Още щом станал папа, Стефан VI (VII) се заел да изпълнява програмата на политическите си покровители. Изглежда, че той имал и лични сметки за уреждане с предшественика си Формоза. Макар към онзи момент Формоза да бил покойник от десет месеца, той щял да бъде „съден” на специално свикан църковен събор. Съборът бил открит през януари 897 г. По заповед на Стефан VI (VII) трупът на Формоза бил изваден от гроба и както си е облечен в папски одежди и снабден с атрибутите на папската власт, сложен на трон пред участниците в събора. На отправяните му обвинения от името на мъртвеца отговарял един дякон, който стоял скрит зад трона.

В този зловещ фарс на съдебен процес обвиненията срещу „подсъдимия” Формоза били същите, които още навремето отправил срещу него Йоан VIII, вкл. и това, че се бил опитал с измама да придобие българския диоцез. Така, близо три

десетилетия след като българите се отвърнали от Рим, името на страната им за пореден път било замесено в скандалите на Римската църква. Присъдата била, че Формоза е бил недостоен за престола на св. Петър. Всичките му папски актове трябвало да се анулират, в т.ч. и ръкополаганията, извършени от него, които сега били обявени за невалидни. След това били разкъсани папските одежди на мъртвеца. Отрязани били и трите пръста на дясната му ръка, с които приживе благославял. Тялото му било влачено по улиците и поругавано. Накрая трупът бил хвърлен в Тибър. Според една от версиите на тази срамна история по-сетне тялото било извадено от реката от рибари, а според друга – от някакъв монах от диоцеза на Порто, комуто духът на Формоза се явил насън, за да му каже къде да го търси. Полуразложеното тяло на Формоза било погребано в един манастир на бившата му епархия. Интересното е, че всички подробности около събора-съд над мъртвия папа се срещат само в анализите на немски абатства. Италианските автори са предпочели да ги премълчат.

От друга страна, в град като Рим, готов да се разбунтува по всяко време и по най-малкия повод, един такъв скандален акт като поругаването на трупа на папа нямало как да остане незабелязан. Пак избухнали вълнения. Папа Стефан VI (VII) бил заловен и хвърлен в затвора, където няколко месеца по-късно, през август 897 г., бил удушен.

По-късните църковни историци щели да назоват срамния съдебен процес срещу Формоза *synodus horrenda*, или Ужасяващ събор. Последниците за Римската църква били сериозни и трайни. Кризата на папската институция, започнала още при Йоан VIII, се задълбочила. За около шест години и девет месеца – от смъртта на Стефан VI (VII) през август 897 г. до избора на Сергий III през май 904 г. – на Апостолическия престол се изредили шестима папи. Това показва колко ожесточена била борбата между отделните фракции сред римското духовенство и римския нобилитет, като всяка от фракциите разчитала и на външни покровители, за да успее да сложи своя кандидат на папския престол. Кризата в Рим засегнала духовенството в цяла Италия, като предизвикала хаос и брожения сред него.

Решенията на Ужасяващия събор, с които се отменяли папските актове на Формоза, в т.ч. и ръкополаганията, извършени от него, били анулирани от папа Теодор II (декември 897 г.). Така били възстановени правата на лишените от духовен сан при Лудия папа Стефан VI (VII). Пак по разпореждане на Теодор II останките на Формоза били препогребани с почести в „Св. Петър“, където по правило се погребват папите. Из Рим пак не след дълго почнали да се ширят слухове, че мощите на Формоза извършват чудеса.

Понтификатът на Теодор II продължил едва 20 дни. Неговите решения, реабилитиращи Формоза, били потвърдени и от наследника му Йоан IX (898–900), веднага щом той заел катедрата на Рим през януари 898 г. Още през февруари същата година папа Йоан IX свикал църковен събор в Равена. На него решенията на Ужасяващия събор били формално анулирани. Ръкополаганията, извършени от папа Формоза, трябвало да се приемат за валидни. За невалидна обаче обявили

коронацията на Арнулф Каринтийски, която също била извършена от Формоза. Потвърден бил императорският титул на Ламберт, сина на Вигон.

Историците и досега спорят каква е била ролята на Ламберт в описаните събития. Според някои „Съборът с трупа“, както той често е наричан днес, бил инсцениран по поръка на Ламберт като отмъщение за прокарولينгската ориентация на Формоза. На обратното мнение са тези, които смятат, че ако наистина Ламберт е стоял в гъното на срамния съдебен процес срещу Формоза, тогава на събора в Равена, на който присъствал и самият Ламберт, папа Йоан IX едва ли би посмял да отмени решенията на Ужасяващия събор, с което на практика реабилитирал Формоза.

Така или иначе, кризата на Папството не спряла дотук. Един от следващите папи, Сергий III (904–911), се оказал привърженик на Стефан VI (VII). Веднага след избора си за наместник на св. Петър Сергий III свикал поредния църковен събор в Рим: решенията на предходния Равенски събор от 898 г. били отменени. Ръкополаганията на Формоза пак били анулирани. Но тъй като ръкоположените от Формоза епископи на свой ред били ръкоположили множество свещеници и дякони, тези ръкополагания на по-нисшо духовенство също се оказали невалидни. Настъпил небивал хаос и разкол в Римската църква. (Впоследствие пък актовете на Сергий III по отношение на Формоза били обявени за невалидни, та хаосът се увеличил.) Както пише Цезар Бароний, „това били ужасни времена, в които всеки самоконституирал се за папа веднага анулирал стореното от предшественика си“.

Действията на Сергий III се натъкнали на съпротива сред част от италианското духовенство. В защита на Формоза се обявил някой си Аукзилий от Неапол (не знаем коя личност стои зад това духовно име). В периода от 908 до 911 г. Аукзилий написал няколко съчинения, като смело и теологически обосновано защитил делото на Формоза, вкл. и извършените от него ръкополагания. Друг защитник на Формоза по това време бил свещеникът Евгений Булгарий, който публикувал две творби в защита на Формоза. Българският въпрос, от друга страна, спрял да се споменава в папските разправи.

## Странен епилог на Ужасяващия събор

През вековете историята за някогашните скандали в Папството, свързани с Формоза, сякаш придобила свой собствен живот и от време на време пак привличала общественото внимание. Може би най-ранното възкресяване на спомена за посмъртната гавра с Формоза се дължи на италианския хуманист Бартоломео (или Батиста) Платина през XV в. След като излязъл от затвора, където бил хвърлен и измъчван по обвинения в ерес по заповед на папа Павел II (1464–1471), Платина написал един обемен труд със заглавие *Животът на папите от времето на нашия спасител Исус Христос до папа Григорий VII*. Трудът бил публикуван в 1479 г., няколко години след като омразният на автора папа Павел II умрял.

Ето какво пише Платина за Лудия папа: „Стефан Седми, римлянин, епископ на Аняни, като станал папа, преследвал паметта на Формоза с такава злост, че

отменил всичките му декрети и унищожил всичко, направено от него, макар да се говорело, че именно Формоза го е направил предстоятел на епархията на Аняни”. Самият Стефан – според Платина – се опитвал чрез подкупи да се добере до папския престол, но Формоза му попречил, та оттук и безумната ярост, с която по-късно Стефан се разправил не само с делото, но и с трупа на предшественика си.

За самия Павел II Платина ни съобщава един любопитен факт, свързан с Формоза: след като венецианецът Пиетро Барбо бил избран за папа, той заявлява, че си избира името ‘Формоза’, защото то най-подхожда на благия му нрав. (На латински ‘formosus’ означава ‘красив’, ‘прекрасен’.) Кардиналите побързали да го разубедят, припомняйки му за съда над мъртвия папа Формоза; ако Пиетро Барбо приемел това име, подобно нещо можело да сполети и него след смъртта му. Тогава новоизбраният папа решил, че иска да е ‘Павел’.

Бартоломео Платина изобщо не споменава българите в нито една от главите, посветени на папите, които са имали отношения с България. Откриваме нещо за българите едва в *Църковните анали* на Цезар Бароний, публикувани в периода 1588–1607, но това е преди всичко историята за покръстването им при княз Борис. Що се отнася до посмъртния съд над Формоза, Цезар Бароний повтаря разказа на Лиугиранд Кремонски от средата на X в., без да споменава за българи. Според Бароний действията на папа Стефан V (VI) спрямо Формоза били продиктувани „от чиста лудост”.

По ирония на съдбата Ужасяващият събор придобил по-голяма известност в Европа едва през 70-те години на XIX в., и то благодарение на две художествени произведения – поема от Робърт Браунинг и картина на Жан-Пол Лоран.

През 1860 г. живеещият в Италия английски поет попаднал на антикварна книга, която съдържа протоколите от съдебен процес за убийство, проведен в Рим през 1698 г. През 1868 г. въз основа на фактите от този процес Браунинг публикувал на четири части известната си поема „Пръстенът и книгата” (‘The Ring and the Book’). В 21 000 бели стиха, групирани в 12 книги, поемата разказва как италиански граф бива съден за убийството на жена си и нейните родители. Причина за убийството била ревността на графа, който подозирал, че жена му има връзка с млад свещеник. Осъден на смърт, графът решил да се обърне към папа Инокентий XII с молба за помилване. Молбата му била отхвърлена.

Поемата има оригинална структура: всяка отделна книга в нея представя гледната точка на един от героите под формата на граматичен монолог. Най-популярна е Десета книга, в която Инокентий XII разглежда молбата на графа за помилване в рамките на широк кръг от нравствени проблеми, като разсъждава и върху Доброто и Злото. В тези разсъждения е вплетена историята за Ужасяващия събор, на която поетът е посветил цели 134 стиха. Папа Стефан VI (VII) пък е представен като олицетворение на Абсолютното зло. Така, издържана в морализаторския дух на епохата, историята за т.нар. Събор с труп (‘The Cadaver Synod’) добила широка популярност във Викторианска Англия.





Жан-Пол Лоран. Папа Формоза и Стефан VII

По същото време историята за посмъртно съдения Формоза станала популярна и във Франция благодарение на един от най-изявените представители на т.нар. *style académiq*ue в живописата – Жан-Пол Лоран. Като художествен стил академизмът бил модерен по времето на Втората империя, т.е. в периода от 1852 до 1870 г., и се характеризира с подчертан интерес към източните и историческите сюжети. В условията на загниващата монархия, в навечерието на Парижката комуна Жан-Пол Лоран, известен с републиканските си и антиклерикални възгледи, нарисувал картината си „Папа Формоза и Стефан VII“ (*Le rare Formose et Etienne VII*). Тя е изпълнена в хиперреалистичен стил. На преден план, седнал на трон, е полуразложеният, облечен в папски одежди труп на Формоза. Вляво от него стои прав неговият луг обвинител, папа Стефан. Между двамата – обвинителя и „обвиняемия“ – е застанал дякон в черно расо, който отговаря на обвиненията от името на мъртвеца. Картината не предразполага към задълбочени разсъждения върху Доброто и Злото, но чрез своя хиперреализъм тя има силно емоционално въздействие. И картината на Лоран, и поемата на Браунинг днес продължават да се радват на популярност. Едната е част от постоянната експозиция на Музея за изящни изкуства в Нант, а другата неотдавна беше преиздадена от издателство Penguin.

От друга страна, през 70-те години на XIX в. вече никой в Европа не свързвал историята за посмъртно съдения папа Формоза с българския църковен въпрос от IX в. Не след дълго обаче либералната преса на континента щяла да привлече общественото внимание към българите, но във връзка с друг, далеч по-актуален проблем – потушаването на Априлското въстание.



Д-р Светослав Риболов е реговен доцент в СУ „Св. Климент Охридски“, учил е класическа филология и теология в Софийския и Солунския Аристотелев университет, специализирал е в Ostkirchliches Institut Regensburg, Trinity College Dublin и University of California Santa Barbara. Бил е гост изследовател в American School of Classical Studies at Athens, Adams Möller Institut и International Baptist Theological Seminary of the European Baptist Federation. Преподава гръцка патристика, гръцки език и религии в САЩ в Богословския факултет и юдейска елинистическа литература в Историческия факултет на СУ. Издал е четири авторски книги в научната си област, множество статии в България и чужбина, както и редица преводи от старогръцки, латински, английски и новогръцки език.

*Настоящият превод на официалните документи на Светия и Велик събор на Православната църква в Крит (2016) е първият на български език и е извършен през 2017 г. от доц. д-р Светослав Риболов. За оригинал на документите са използвани версиите, публикувани на официалната интернет страница на Събора ([www.holycouncil.org](http://www.holycouncil.org)). Те представляват пълния текст на документите, като в края на всеки един в оригинал са отбелязани подписите на приелите го епископи на поместните десет православни църкви, приели документа, начело с подписа на Негово Всесветейшество Вселенския патриарх Вартоломей. В настоящото издание решихме, че няма нужда да се изписват имената на всички епископи, присъствали и подписали документите, тъй като това щеше да увеличи твърде много обема на всеки един документ. Списание Християнство и култура ще публикува текстовете от Събора на части в няколко последователни броя. Въпросният събор е първият такъв за дълъг период от време и въпреки неучастието в него на четири поместни православни църкви той остава важен със своето значение за бъдещето на православие в световен мащаб. Надяваме се, че публикуването на всички официални документи ще бъде от интерес за широк кръг читатели, следящи развитието в Православната църква в нашето съвремие.*

# ЕНЦИКЛИКА НА СВЕТИЯ И ВЕЛИК СЪБОР НА ПРАВОСЛАВНАТА ЦЪРКВА

(Крит, 2016)

В името на Отца и Сина, и Светия Дух,

Отправляме благодарствен химн към покланяемия в Троица Бог, Които ни удостои да се съберем на едно място през дните на Петдесетница на острова Крит, осветен от Павел, апостола на езичниците, и от ученика му Тим, неговото „истинско по общата вяра чедо“ (Тим 1:4), а също с благосклонността на Светия Дух да завършим трудовите на Светия и Велик събор на нашата Православна църква, свикан от Негово Божествено Всесветейшество Вселенския патриарх Вартоломей със съгласието на техни Блаженства, предстоятелите на светите православни църкви, за слава на Неговото благословено име и за благо на Божия народ, както и на целия свят, като изповядваме заедно с божествения Павел: „И тъй, нека всякой човек ни счита за служители Христови и разпоредници на тайните Божи“ (1 Кор. 4:1).

Светият и Велик събор на Егната, Свята, Католична<sup>1</sup> и Апостолска църква се явява истинно свидетелство за вярата в Богочовека Христа, еднородния Син и Слово Божие, Коего чрез Своето възплъщение, чрез делото Си на земята, чрез жертвата Си на Кръста и чрез Възкресението Си разкри триединния Бог като безкрайна Любов. Ето защо с една уста и с едно сърце отправяме това слово на „надеждата, която е в нас“ (1 Пет. 3:15), и то не само към чедата на светата ни Църква, но също така към всеки човек, „далечен и близък“ (Еф. 2:17). „Нашата надежда“ (1 Тим. 1:1), Спасителят на света, ни бе открит като „с нас е Бог“ (Мат. 1:23) и като Бог „за всички ни“ (Рим. 8:32), Които „иска да се спасят всички човеци и да достигнат до познание на истината“ (1 Тим. 2:4). Прогласявайки Неговата милост и не скривайки великите Му благодеяния, в почит на Господните слова: „Небе и земя ще премине, ала гумите Ми няма да преминат“ (Мат. 24:35) и за да бъде „радостта ви пълна“ (1 Иоан. 1:4), ние благовестим словото на вярата, надеждата и любовта, жадувайки за онзи „ден без залез, без повторение и без край“ (св. Василий Велики, *Шестоднев 2*, PG 29, 52). Фактът, че „нашето живелище е на небесата“ (Фил. 3:20), по никакъв начин не отрича, а подсилва нашето свидетелство в света.

Ето защо ние следваме традицията на апостолите и на отците на Църквата,

<sup>1</sup> Католична е калка на думата *καθολικής*, използвана в гръцкия текст на Никео-Цариградския символ на вярата, както и в гръцката версия на настоящия документ. В българския и в славянските преводи на Символа на вярата *καθολικής* се превежда като *съборна*, а понякога и като *вселенска*. Б. р.

които благовестиха Христа, а също така и спасителния опит в Него чрез църковната вяра, и богословства „като рибари“, т.е. по апостолски начин, на хора от всяка възраст, за да им предадат Евангелието на свободата, „която Христос ни дарува“ (Гал. 5:1). Църквата не живее за себе си. Предлага се за цялото човечество, за въздигане и обновление на света в ново небе и в нова земя (срв. Откр. 21:1). Следователно тя дава евангелското свидетелство и разпределя във вселената Божиите дарове: любов, мир, справедливост, помирение, силата на Възкресението, очакване на вечността.

\*\*\*

## **I. Църквата: Тяло Христово, образ на Светата Троица**

1. Егната, Свята, Католична и Апостолска църква е *богочовешка общност по образа на Светата Троица*, предвкусване и живеене на последните неща (есхатона) в божествената Евхаристия и откриване на славата на бъдещето и като постоянна Петдесетница, тя е нестихващ пророчески глас в света; тя е пришествие и свидетелство на „Царството Божие, дошло в сила“ (Марк. 9:1). Църквата – като Тяло Христово – „събира“ (Мат. 23:37) у Него, преобразява и оросява света с „водата, която тече в живот вечен“ (Иоан. 4:14).

2. Апостолското и светоотеческото предание – съобразно с наставническите слова на Господа, основател на Църквата при тайнството на божествената Евхаристия, чието начало е положено на Тайната вечеря заедно с учениците Му – акцентират върху образа на Църквата като „Тяло Христово“ (Мат. 25:26; Марк. 14:22; Лук. 22:19; 1 Кор. 10:16-17; 11:23-29) и винаги правят връзка между този факт и тайната на въчовечаването на Сина и Словото Божие от Светия Дух и Дева Мария. В този дух винаги се е подчертавала неразривната връзка както на тайнството на божествената икономия в Христа с тайнството на Църквата, така и на тайнството на Църквата с тайнството на божествената Евхаристия, която се утвърждава постоянно в тайнствения живот на Църквата чрез енергията на Светия Дух.

Вярна на единогласието в апостолското предание и на тайнствения опит, *Православната църква* представлява автентично продължение на Егната, Свята, Католична и Апостолска църква, както тя се изповядва в Символа на вярата и се утвърждава чрез учението на отците на Църквата. По такъв начин тя носи съзнанието за своята велика отговорност не само да предгостава истинно преживяване на този опит в църковното Тяло, но и да дава достоверно свидетелство за истината пред всички хора.

3. Православната църква – в своето единение и вселенски характер – е *църква на съборите* още от Апостолския събор в Йерусалим (Деян. 15:5-29) до ден днешен. Църквата сама по себе си се явява Събор, учреден от Христа и ръководен от Светия Дух, съгласно апостолските слова: „Защото, угодно бе на Светаго Духа и нам“ (Деян. 15:28). Чрез вселенските и поместни събори Църквата е благовестила и благовести тайната на Светата Троица, явена чрез въчовечаването на

Сина и Словото Божие. Съборното дело продължава без прекъсване своето историческо развитие чрез всички по-нататъшни събори, получили вселенски авторитет, в числото на които влизат: Великият събор (879–880), свикан по времето на св. Фотий Велики, патриарх Константинополски; също така Великите събори от времето на св. Григорий Палама (1341, 1351, 1368), на които е утвърдена истината на вярата, най-вече въпроса за произхождението на Светия Дух и причастността на човека в нетварните Божии енергии. Впоследствие Светите и Велики Константинополски събори – през 1484 г., които отрекли униатския Флорентински събор (1438–1439 г.); също – тези от 1638 г., 1642 г., 1672 г., 1691 г., отхвърлят протестантските вероизповедания, а също и Съборът от 1872 г., осъдил етнофилетизма като еклезиологична ерес.

4. Светостта на човека не се мисли извън Тялото Христово, „което е Църквата“ (Еф. 1:23). *Светостта извира от Този, Който единствен е свят.* Тя е причастност на човека в светостта на Бога, „в общението на светиите“, както прогласява това йерейат по време на божествената Литургия: „Светинята е за светиите“, в отговор на което вярващите изричат: „Един е свят, един е Господ, Иисус Христос, за слава на Бога Отца. Амин“. В този дух св. Кирил Александрийски набляга, че Христос, „бидейки Бог, свят по природа... се освещава заради нас в Духа Светий... Той направи това не заради Себе Си, а заради нас, за да може чрез Него и в Него – чрез Този, Който Първи получи освещение – благодатта на освещението да бъде придобита от целия човешки род“ (*Тълкувание на Евангелието според Иоан 11, PG 74, 548*).

Следователно според св. Кирил Христос е нашето „общо лице“, тъй като възглавява в Своята човешкост целия човешки род, защото „ние всички сме в Христа и общото лице на човечеството оживява в Него наново“ (*нак там, 157-161*), защото Той се явява единственият източник на освещаване на човека в Светия Дух. По такъв начин човешката святост е участие на човека както в свещената тайна на Църквата, така и в нейните свещени тайнства, сред които на централно място стои божествената Евхаристия – „жертва жива, света и благоугодна Богу“ (Рим.12:1). „Кой ще ни отлъчи от любовта Божия: скръб ли, притеснение ли, или гонение, глад ли, или гололия, опасност ли, или меч? Както е писано: заради Тебе весден ни умъртвяват; смятат ни като овци за клане. Но във всичко това сгръжаме преголяма победа чрез Оногова, Който ни възлюби“ (Рим. 8:35-37). Светците въплъщават в себе си есхатологичната идентичност на Църквата като вечно славословие пред земния и небесен престол на „Царя на Славата“ (Пс. 23:7), изобразявайки Царството Божие.

5. Православната католична църква се състои от четиринадесет поместни автокефални църкви, признати на всеправославно ниво. Принципът на автокефалността не бива да функционира в ущърб на принципа на съборността и единството на Църквата. Ето защо смятаме, че *създаването на епископски конференции в православната диаспора*, включващи всички канонично признати епископи, получили своя избор във всеки от съответните региони, които продължават да се подчиняват на своята канонична юрисдикция, към която се числят днес, се явява положителна стъпка към тяхната канонична организация, а по-

следователността в тяхната работа осигурява уважение към еклезиологичния принцип на съборността.

## II. Мисията на Църквата в света

6. *Апостолското дело* и проповядването на Евангелието, известно като *мисия*, са в сърцето на идентичността на Църквата, като запазването и съхранение на заповедта на Господа: „Идете, научете всички народи” (Мат. 28:19). Това е диханието на живота, което Църквата вдъхва в човешкото общество и чрез което приобщава света към Църквата посредством възникващите навсякъде поместни църкви. В такъв смисъл православните вярващи се явяват апостоли Христови в света и трябва да бъдат такива. Тази мисия трябва да бъде изпълнявана неагресивно, свободно, в любов и уважение към културната самобитност на всеки човек и народ. В тези усилия участие трябва да взимат всички православни църкви, проявявайки подobaваща почит към каноничния поряък.

Участието в божествената Евхаристия е източник на апостолска ревност в евангелизирането на света. Участвайки в божествената Евхаристия и въздигайки молитви в свещеното Събрание за благо на целия свят, ние сме призвани да продължаваме „литургия след литургията” и да предоставяме свидетелство за истинността на нашата вяра пред Бога и хората, споделяйки Божиите дарове с цялото човечество в проява на послушание към ялната Божия заповед преди Неговото Възнесение: „И ще Ми бъдете свидетели в Йерусалим и в цяла Иудея и Самария, и дори до край земя” (Деян. 1:8). Словата преди Божествената кинония: „Разчленява се и се раздава Агнецът Божи, разчленяваният и неразделен, винаги яден и никога не свършващ”, показват, че Христос – като „Агнец Божий” (Иоан. 1:29) и „Хлябът на Живота” (Иоан. 6:48) – се принася за нас жертва на вечната Любов, съединявайки ни с Бога и един с друг. Това ни учи да раздаваме Божиите дарове и да принасяме себе си за всекиго по христовиден начин.

Животът на християните е истинно свидетелство за обновяването на всичко в Христа: „Който е в Христа, той е нова твар; гревното премина; ето, всичко стана ново” (2 Кор. 5:17), а също и призив, обръщение към всички хора за лично свободно участие във вечния живот, в „благодатта на Господа нашего Иисуса Христа и в Любовта на Бога и Отца”, за да живеят в Църквата в общението със Светия Дух. „Защото тайнството Спасение е за доброволно жагуващите го, не за тези, които биват насилвани” (св. Максим Изповедник, *За молитвата „Отче наш”*, PG 90, 880). Реевангелизирането на Божия народ в съвременните секуларизирани общества и евангелизирането на онези, които все още не са познали Христа, се явява непреходен дълг на Църквата.

## III. Семейството: образ на Христовата любов към Църквата

7. Православната църква приема за нещо нерушимо любовния съюз между мъжа и жената – „тайна велика... по отношение на Христа и Църквата” (Еф. 5:32), а

произтичащото от този съюз семейство се явява единствената гаранция за раждане и възпитание на децата, защото съгласно Божественото домостроителство семейството е „малка Църква” (св. Йоан Златоуст, *Тълкувание на Посланието до ефесяни 20*, PG 62, 143) и затова то заслужава постоянна пасторска подкрепа.

Съвременната криза на брака и семейството е резултат от кризата на свободата като отговорност и свеждането ѝ до евдемонично себеосъществяване, отъждествяването ѝ с индивидуално самодоволство, самодостатъчност и автономност и с изчезване на мистичния характер на единението между мъжа и жената, произхождащо от забвението на жертвения етос на любовта. Съвременното осветскостено общество подхожда към брака, ръководейки се от чисто социални и прагматични критерии, гледайки на него като на обичайна форма на взаимоотношения, редом с много други сходни форми на отношения, имащи равното право да бъдат законово скрепени.

Бракът е църковнохранима работилница на живот в любов и ненагминат гар на Божията благодат. „Великата ръка” на „съчетаващия” Бог „невидимо предстои редом до бракосъчетаващите се”, обвързвайки ги с Христа и един с друг. Венците, полагани върху главите на жениха и невестата по време на извършване на тайнството, символично ни подсказват за жертвеността и пълното себеотдаване на Бога и един на друг. Отнасят се обаче също и към живота в Царството Божие, разкривайки есхатологическия смисъл на тайнството на любовта.

*8. Светият и Велик събор се обръща с особена любов и загриженост към децата и всички млади хора. Сред многобройните взаимоотношения се дефиниции за детството нашата пресвята Църква представя словата на Господа: „Ако се не обърнете и не станете като деца, няма да влезете в Царството Небесно” (Мат. 18:3) и „който не приеме царството Божие като дете, няма да влезе в него” (Лук. 18:17); също и всичко изречено от Спасителя за тези, които „пречат” (Лук. 18:16) на децата да отиват при Него, и за онези, които ги „съблазняват” (Мат. 18:6).*

Църквата предлага на младите хора не само „помощ”, но и „истина”, истината за новия богочовешки живот в Христа. Православните младежи трябва да осъзнаят, че се явяват носители на многовековната и благодатна традиция на Православната църква, а също и продължители на тази традиция, които трябва мъжествено да я пазят и да поддържат активно вечните ценности на Православието, за да бъдат носители на животворящото християнско свидетелство. От тях ще дойдат бъдещите служители на Христовата църква. По такъв начин младите хора са не просто „бъдещето” на Църквата, но и активен израз на нейния боголюбив и човеколюбив живот в настоящето.

#### **IV. Образованието в Христа**

9. В нашата епоха в сферата на образованието и възпитанието се наблюдават нови тенденции по отношение на съдържанието и целите, както и по отношение на педагогическите подходи, ролята на учителя и ученика, и съвременните

училища. Доколкото образованието е свързано не толкова с човека, какъвто той е в конкретния момент, а с онова, което той трябва да бъде и със съдържанието на неговата отговорност, от само себе си се разбира, че формирането от нас образ на човека и смисълът на неговото битие са определящи и за нашата представа за модела на неговото образование. Преобладаващият понастоящем секуларизиран и индивидуалистичен образователен модел, изтощаващ силите на младото поколение, предизвиква загриженост у Православната църква.

Централно място в пастирската ангажираност на Църквата заема образованието, поставящо си за цел не само интелектуалното развитие, но също и формирането и усъвършенстването на човешката личност в цялата ѝ пълнота като психосоматична и духовна същност съобразно триптиха: Бог, човек, свят. В своето катехитично слово Православната църква с любов призовава Божия народ и в частност – младежите, към осъзнато и активно участие в живота на Църквата, подхранвайки у тях „ревностно желание“ за живот в Христа. По такъв начин христоименната пълнота намира екзистенциална поддръжка в богочовешкото общение на Църквата и изживява в него възкресната перспектива на обожението по благодат.

## **V. Църквата пред лицето на съвременните предизвикателства**

10. В наши дни Църквата се сблъсква с крайните форми или дори провокативни проявления на идеологията на секуларизацията, така присъща на политическите, културните и социални развития. Основен елемент на секуларизацията е било и продължава да бъде и до днес пълното отчуждаване на човека от Христа и от духовното влияние на Църквата вследствие на неоправдано отъждествяване на Църквата с консерватизма, както и на исторически необоснованото ѝ характеризиране като вид препятствие по пътя на всеки прогрес и развитие. В съвременните осветскостени общества човекът, отделен от Бога, отъждествява свободата и смисъла на живота си с абсолютна автономност и освобождаване от своето вечно предназначение, а вследствие на това възникват ред погрешни разбирания и умишлено изопачени интерпретации на християнската традиция. По такъв начин се счита, че гарантите ни свише свобода в Христа и напредък „до пълната възраст на Христовото съвършенство“ (Еф. 4:13) са нещо, което противоречи на самоспасителните стремежи на човека. Жертвената Христова любов се възприема като несъвместима с индивидуализма, а аскетическият характер на християнския етос се приема като непоносима провокация спрямо индивидуалистичния евдемонизъм.

Отъждествяването на Църквата с консерватизма, несъвместим с прогреса на цивилизацията, се явява нещо произволно и злонамерено, доколкото самосъзнанието, което християнските народи имат за своята идентичност, е оставило незаличими следи от дългогодишния принос на Църквата не само по отношение на културното им наследство, но също и в посока на пълноценното развитие на светската култура като цяло, тъй като Бог е поставил човека да бъде разпоредник на цялото Му творение и Негов съработник в света. *Православната*



църква противопоставя на съвременния „човекобог“ понятието „Богочовек“ като върховно мерило за всичко съществуващо: „Тук иде реч не за човек обожествен, а за Бог, приел образа на човек“ (св. Йоан Дамаскин, *Точно изложение на Православната вяра* 3,2, PG 94 9 88). Тя явява спасителната истина за Богочовека и Неговото Тяло – Църквата, като място и начин на живота в свобода, „говореща истината в любов“ (Еф. 4:15), и участница, още на земята, в живота на възкръсналия Христос. Богочовешкият, „не от този свят“ (Иоан. 18:36) характер на Църквата, която храни, напътства „в света“ чрез своето присъствие и свидетелство, е несъвместим с каквото и да било съобразено с този век устройство на църквата (срв. Рим. 12:2).

11. Чрез съвременното развитие на науките и технологиите животът ни се променя коренно. И всичко, което принася промяна в начина на живот на човека, от своя страна изисква критичност, доколкото освен значителните ползи (напр. улесняване на всекидневното, успешно лекуване на сериозни заболявания и изследване на космоса) сме изправени и пред отрицателните последици от научния прогрес. Съществува опасността от занемаряване на човешката свобода, експлоатацията на човека като обикновено средство, постепенното отмиране на ценни традиции, заплахата или дори разрушаване на природната среда.

За жалост науката поради самото си естество не притежава необходимите средства за предотвратяване и преодоляване на многобройните проблеми, които тя пряко или косвено предизвиква. *Научното знание не стимулира моралната воля на човека* и той, въпреки че съзнава опасностите, продължава да действа така, сякаш изобщо не знае за тях. Отговорът на важни екзистенциални и етични проблеми на човека и за вечния смисъл на неговия живот и свят не може да се даде без едиг духовен подхон.

12. В наше време особено разпространен е ентузиазмът относно забележителния напредък в сферата на биологията, генетиката и неврофизиологията на мозъка. Става дума за научни завоевания, чийто обсег на приложение би могъл да доведе до сложни антропологични и етични дилеми. *Безконтролното прилагане на биотехнологиите както в зараждането, така и в хода и в завършека на живота носи рискове за неговата истинна пълнота*. Човекът активно експериментира със своята природа по едиг крайно опасен начин. Съществува риск от превръщането му в биологичен механизъм, в безлична социална единица, в механична система с контролируема мисловност.

Православната църква не може да остане встрани от обсъждането на толкова съществени антропологични, етични и екзистенциални въпроси. Тя се опира твърдо на богодарувани критерии и разкрива актуалността на православната антропология пред лицето на съвременната подмяна на ценностите. Нашата Църква може и е длъжна да изрази в света своето пророческо съзнание в Исус Христос, Които чрез Своето въчовечаване прие целия човек и е абсолютният образец на обновлението на човешкия род. Църквата изтъква свещеността на живота и характера на човека като личност още от момента на зачатие. Правото на раждане се явява първостепенно измежду всички човешки права. Църквата, като

богочовешка общност, в която всеки човек се явява уникална личност, чието предназначение е да влезе в лично общение с Бога, противостои на всеки опит за обективизиране на човека и превръщането му в мерна единица. На никое научно откритие не е позволено да оскърбява човешкото достойнство и неговото божествено предназначение. Човекът не се определя само по своя набор от гени.

На тази основа от православна гледна точка се гради *биоетиката*. В епоха на крайно противоречиви представи за човека православната биоетика поставя на преден план – за разлика от светските автономни и минимизиращи антропологични възгледи – сътворението на човека по образ и подобие Божие, както и неговото вечно предназначение. По такъв начин тя подпомага обогатяването на философските и научни дискусии по биоетичните въпроси чрез библейската антропология и духовния опит на Православието.

13. В глобалното общество, ориентирано към жаждата за притежание и индивидуализма, Православната католична църква изтъква истината на живота в Христос и съгласно Христос, която намира свободна възлътеност в ежедневието на всеки отделен човек чрез неговите дела „до вечерта” (Пс. 103), превръщащи човека в съработник на вечния Отец – „защото ние сме съработници на Бога” (1 Кор. 3:9) – и на Неговия Син: „Моят Отец досега работи, и аз работя” (Иоан. 5:17). Благодатта Божия освещава в Светия Дух делата на съработещия с Бога човек, явявайки в тях утвърждение на живота и човешката общност. В такъв план се разглежда също и християнската аскеза – коренно отличаваща се от всеки гуалистически аскетизъм, който отделя човека от обществото и от ближния. *Християнската аскеза и въздържание*, свързващи човека с тайнствения живот на Църквата, засягат не само монашеския живот, но се явяват също така характерна черта от църковния живот във всички негови проявления като видимо свидетелство за присъствието на есхатологичен дух в благословения живот на вярващите.

14. *Корените на екологичната криза са духовни и етически*, заложили в сърцето на всеки човек. Тази криза се изостри през последните столетия поради многобройните разделения, предизвикани от такива човешки страсти като користолюбието, алчността, егоизма, хищническият характер, а като последица от тях за цялата планета е изменението на климата, представляващо в значителна степен заплаха за околната среда, нашия общ „дом”. Разривът в отношенията между човека и творението разкрива изкривения подход в използването на Божието творение. Подходът към екологичния проблем на базата на принципите на християнската традиция налага не само необходимост от покаяние за греха на експлоатацията на природните ресурси на планетата, т.е. – радикално изменение на мирогледа и поведението, но също така и аскетизъм в противовес на консуматорството, на обожествяването на личните потребности и на ламтежа за придобивки. Подобен подход предполага също така проява от наша страна на огромна отговорност за съхраняване на годна за живот околна среда в името на идващите поколения и за нейното използване в съответствие с Божествената воля и благословение. В тайнствата на Църквата се утвърждава творението, а човекът укрепва, за да бъде негов разпоредник, пазител и „свещенослужител”, принасящ го със славословие на Твореца: „Твоето от Твоите на Тебе принасяме за всички и за всичко”, кул-

тивирайки евхаристийна свързаност с творението. Този православен, евангелски и светоотечески подход насочва нашето внимание и към социалните аспекти и трагичните последици от разрушаването на околната среда.

## **VI. Църквата пред лицето на глобализацията, проявите на екстремно насилие и миграцията**

15. Съвременната *идеология на глобализацията*, която незабележимо се налага и стремително се разпространява, вече предизвиква сериозни икономически и обществени сътресения на световно ниво. Налагането ѝ доведе до създаване на нови форми на систематизирана експлоатация и социална несправедливост; тя оформи постепенното заличаване на преградите между различните национални, религиозни, идеологически и други традиции, а това вече предизвика отслабване и дори пълно унищожаване на социалните придобивки под претекст, че са необходими някакви неотменни реконструкции на световната икономика, чрез което на практика се разшири пропастта между бедните и богатите, погривайки социалното единство между народите и разпалвайки нови огнища на напрежение в света.

Противопоставяйки се на уеднаквяването и безличната хомогенизация, стимулирана от глобализацията, а също и на крайностите на национализма, Православната църква поддържа защитата на идентичността на народите и укрепването на местните общности. Като алтернативен модел на единството на човечеството, тя предлага ясно очертаната организация на Църквата на базата на равни по достойнство поместни църкви. Църквата се противопоставя на опасната провокация спрямо съвременния човек и културните традиции на народите, която е заложена в глобализацията и принципа на „автономия на икономиката“, или икономизма, т.е. отделянето на икономиката от жизнените потребности на човека и превръщането ѝ в самоцел. Ето защо Църквата предлага жизнеспособна икономика, основана на принципите на Евангелието. По такъв начин, водена от Господните слова: „Не само с хляб ще живее човек“ (Лук. 4:4), Църквата не свързва прогреса на човечеството единствено с повишаване на жизнения стандарт или икономическото развитие за сметка на духовните ценности.

16. Църквата не се меси в политиката в тесния смисъл на това понятие. При все това нейното свидетелство се явява по същество политическо, доколкото то е израз на загриженост за човека и неговата духовна свобода. *Словото на Църквата* винаги е било изпълнено с разсъдителност и винаги ще способна за *предприемане на конкретни дела в полза на човечеството*. Днес поместните православни църкви са призвани да построят нова форма на конструктивна солидарност със светската правова държава в рамките на новите международни отношения, в съответствие с библейския принцип: „Отдайте, прочее, кесаревото кесарю, а Божието Богу“ (Мат. 22:21). Тази солидарност обаче трябва да съхранява самобитността на Църквата и държавата, да обезпечава тяхното искрено сътрудничество в полза на уникалното човешко достойнство и на произтичащите от него човешки права, както и социалната справедливост.

В наши дни *човешките права* са в центъра на политическите дебати като отговор на съвременните социални и политически кризи и катаклизми, както и като средство за защита на свободата на индивида. Подходът към човешките права от страна на Православната църква се съсредоточава главно върху рисковете от свеждане на индивидуалните права до индивидуализъм и краен „юридизъм“. Подобно отклонение вреди на социалното съдържание на свободата и води до произволно превръщане на правата в самоугаждане и до опасно отъждествяване между свободата и човешкия произвол, „вселенските ценности“, подгиващи основите на социалните ценности, на семейството, на религията, нацията и на фундаментални нравствени ценности.

Ето защо православното разбиране за човека противостои както на арогантното обожествяване на индивида и неговите права, така и на срамното понижаване на човешката личност вътре в съвременните гигантски икономически, социални, политически и комуникационни структури. Православната традиция е неизчерпаем извор на живи истини за човека. Никои не е отгавал толкова почит и грижа за човека, както Богочовекът Христос и Неговата Църква. Фундаментално човешко право се явява защитата на принципа на религиозна свобода във всички нейни проявления, и по-конкретно – свобода на съвестта, вярата, религиозните инициативи, както и всички проявления на религиозното вероизповедание, било то в личен или обществен порядък, а също и правото на всеки вярващ да практикува свободно, без намеса от страна на държавата, изпълнението на своите религиозни задължения, публичното преподаване на религия и поддържането на условия за функциониране на религиозните общности.

17. В наши дни преживяваме увеличаване на проявите на насилие в името на Бога. Изблиците на фундаментализъм в религиозните общности създават риск от укрепване на представата, че фундаментализмът е същностна част от явлението религия. Истината обаче е, че фундаментализмът – като „ревност не по разум“ (Рим. 10:2) – се явява израз на болна религиозност. Истинският християнин, следвайки примера на разпнатия Господ, жертва самия себе си, а не другите, и поради тази причина е сред най-строгите съдници на всякакъв тип проява на религиозен фундаментализъм. Почтеният междурелигиозен диалог способства за развиването на взаимно доверие, подпомага постигането на мир и добри отношения. Църквата полага усилия да направи по-осезаемо на Земята присъствието на „мира свише“. Истинният мир се постига не чрез силата на оръжията, а единствено по пътя на любовта, която „не дири своето“ (1 Кор.13:5). Елеят на вярата трябва да бъде използван за заличаване на рани, не за възпламеняване на нови огнища на омраза.

18. *Православната църква с болка и молитва следи тежката хуманитарна криза на съвременното, разгръщането на военно насилие, преследванията, насилственото прокуждане и убийствата на представители на религиозни малцинства, принудителните промени на вероизповеданието, търговията с бежанци. Тя безусловно осъжда отвличанията на хора, изтезанията и ужасяващите екзекуции. Редом с това осъжда разрушаването на храмове, религиозни символи и паметници на културата.*

Православната църква е особено обезпокоена относно положението на християните и другите преследвани етнически и религиозни малцинства в Близкия изток. В по-конкретен план тя се обръща с призив към правителствата в този регион да защитят християнското население, православните, християните от гревноизточните църкви и всички останали християни, съхранили своето достойнство във вярата. Местните християни и всички останали членове на тамошното население притежават неотменно право да пребивават в своите родни страни в качеството си на граждани с равни права.

Ето защо призоваваме всички въввлечени в този конфликт, независимо от религиозните им убеждения, да се потружат за помирение и проява на уважение към правата на човека и преди всичко – за защита на Божественото право на живот. Войната и кръвопролитията трябва да бъдат прекратени, за да се възцари справедливостта, да се възвърне мирът и да стане възможно завръщането на изгнаниците по родните им места. Молим се за мир и справедливост в страдащите страни от Африка, а също в страдащата Украйна. На Събора отново изказахме своя настойчив призив към отговорните лица да бъдат освободени отвлечените в Сирия архиереи: Павел Язиги и Йоан Ибрахим. Молим се също така за освобождаването на всички наши братя и сестри, намиращи се в заложничество или плен.

19. Съвременният проблем с *бежанците и миграцията*, постоянно нарастващ поради политически, икономически и климатични причини, се намира в центъра на световното внимание. Към тези, които са в изгнание, към всички, пребиващи в опасност и нищета, Православната църква неизменно се е отнасяла и ще продължава да се отнася според словата на Господа: „Защото гладен бях, и Ми дадохте да ям; жаден бях, и Ме напоихте; странник бях, и Ме прибрахте; гол бях, и Ме облякохте; болен бях, и Ме посетихте; в тъмница бях, и Ме сподогихте” (Мат. 25:35-36) и „доколкото сте сторили това на едного от тия Мои най-малки братя, Мене сте го сторили” (Мат. 25:40). В хода на своята история Църквата винаги е била на страната на „отрудените и обременените” (Мат. 11:28). Църковното човеколюбие никога не се е ограничавало единствено до временни дела на благотворителност по отношение на нуждаещите се и страдащите, но си е поставяло за цел отстраняването на причините, водещи до социалните проблеми. „Делото на служението” на Църквата (Еф. 4:12) е признато от всички.

Ето защо отправяме своя призив най-вече към тези, които имат власт да отстранят причините за възникналата криза с бежанците и настояваме да приемат необходимите позитивни решения. Призоваваме политическите власти, православните християни и другите граждани, в чиито страни бежанците са намерили и продължават да намират убежище, да им предоставят всяка възможна помощ, пък било то и въпреки собствения си недоимък.

## **VII. Църквата: свидетелство в диалог**

20. Църквата проявява загриженост към тези, които са се отделили от общение с нея, и се тревожи за хората, които не се вслушват в нейния глас. Съзнавайки,

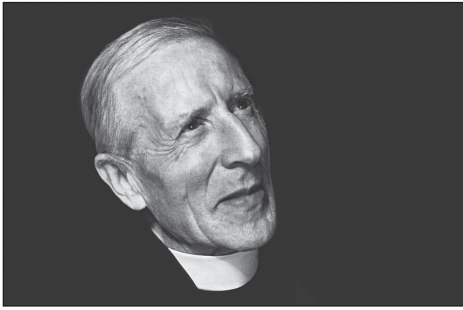
че се явява живо присъствие на Христос в света, тя претворява в конкретни дела Божествената икономия, ползвайки всички достъпни за нея средства, за да дава достоверно свидетелство за истината с цялата точност на апостолската вяра. В този дух на осъзнаване на дълга си за свидетелство и приношение, *Православната църква винаги е отдавала голямо значение на диалога*, и особено на диалога с инославните християни. Посредством такъв диалог останалият християнски свят вече има далеч по-големи познания за Православието и истинността на неговото Предание. Редом с това той знае, че Православната църква никога не е допускала богословски минимализъм, нито е поставяла под съмнение догматическото си предание и своя евангелски етос. Междухристиянските диалози са предоставяли на Православието възможност да проявява почитта си към учението на отците и да дава достоверно свидетелство за истинното предание на Егната, Свята, Католична и Апостолска църква. Многостранните диалози, водени от Православната църква, никога не са означавали и няма да означават какъвто и да било компромис по въпросите на вярата. Тези диалози са свидетелство на Православието, а в неговата основа е евангелската заповед: „Доидете и вижте” (Иоан. 1:46), и по-конкретно – вижте, че „Бог е Любов” (1 Иоан. 4:8).

\*\*\*

В този смисъл Православната църква по целия свят, явявайки Богооткровението за Царството Божие в Христа, живее цялото тайнство на Божествената икономия в своя тайнствен живот, в центъра на който е заложена божествената Евхаристия. В нея Църквата ни дава не някаква тленна и нетрайна храна, а животворящото Тяло на Господа, „небесния Хляб”, който е „лек за безсмъртие, не просто предпазващ от смърт, но и горяващ живот в Исуса Христа” (св. Игнатий Богоносец, *До Ефесяните 20*, PG 5 756). *Божествената Евхаристия е заложена и в сърцевината на съборното служение на църковното тяло* и истинното утвърждаване на Православието във вярата на Църквата, както заявява св. Иринеи Лионски: „Нашето учение е в съгласие с Евхаристията, а Евхаристията потвърждава нашето учение” (*Против ересите 4*, 18, PG 7 1028).

Благовествайки по целия свят съгласно заповедта на Господа и „проповядвайки в Негово име покаяние и прощение на греховете у всички народи” (Лук. 24:47), ние сме длъжни да предадем самите себе си, един дружиго и целия си живот на Христа, нашия Бог, и да се възлюбим взаимно, изповядвайки в единомислие: „Отец и Син, и Свети Дух, Троица единаосъщна и неразделна”. Бидейки в събор, отправяме това послание към чедата на Светата ни православна църква по света и към цялата вселена, като следваме светите отци и съборните решения за съхраняване на вярата, предадена ни от отците, и за „възносяне на добродетелта” в ежедневието ни и с надежда за „всеобщо възкресение”, ние прославяме триипостасното Божество с божествени песнопения:

**„Отче Вседържителю, и Слове, и Душе, природа съединена в три ипостаси. Сврѣхсѣщностен и Сврѣхбоже, в Теб сме кръстени и Теб благославяме във всички векове.”** (*Канон на Пасха*, Песен 8)



Пиер Теяр дьо Шарден (1881–1955) е френски богослов и антрополог, световноизвестен с изследванията си в областта на палеонтологията, както и със своята християнска теория за „ноосферата“, коригираща Дарвиновата теория за еволюцията. Завършва йезуитски колеж. През 1911 г. е ръкоположен за свещеник, след което постъпва в Оргена на йезуитите. В периода 1922–1926 г. следва в Сорбоната, където получава три дипло-

ми – по геология, ботаника и зоология, а след това защитава докторат по палеонтология. По същото време участва в палеонтологически експедиции в Китай, където открива първия „синантроп“, или „човека от Пекин“. Именно тогава, в пустинята на Оргос, той пише и *Литургията на Света* – мистичен размисъл, включен в книгата *Химнът на Вселената*, който предлагаме на вашето внимание. Наистина Вторият ватикански събор осъжда някои от еволюционистките тези на Теяр дьо Шарден, но пък днес теорията му за „ноосферата“ се упоменава в енциклики на Бенедикт XVI и папа Франциск. На български език са преведени две от основополагащите еволюционистки съчинения на Пиер Теяр дьо Шарден – *Човешкият феномен* (София, 1994) и *Бъдещето на човека* (София, 2003).

#### о. Пиер Теяр дьо Шарден

## ЛИТУРГИЯТА НА СВЕТА

### Приношението

Тъй като, Господи, се намирам не в горите на Ен, а в степите на Азия, нямам нито хляб, нито вино, нито олтар, затова ще се издигна над символите, чак до чистото величие на Реалното, и аз, твоят свещеник, ще принеса на олтара на цялата Земя труда и мъката на Света.

Тук слънцето току-що е огряло крайната ивица на първия Изток. Под движещата се маса на неговите пламъци живата повърхност на Земята се пробужда, потръпва и отново начева изнурителния си труд. О, Боже мой, ще сложа в дискоса жътвата, очаквана от това ново усилие. Ще наля в чашата сока от всички плодове, които днес ще бъдат изстискани.

Моята чаша и моят дискос са дълбините на душата, широко открита към всички сили, които в миг се надигат от всички точки на земното кълбо и се сливат в Духа. Нека гойдат при мен споменът и мистичното присъствие на всичко, което светлината пробужда за новия ден!

Едни след други, Господи, ги виждам, и възлюбвам онези, които си ми дал за подкрепа и естествено очарование на моето съществуване. Едни след други преброявам членовете на това груго и тъй скъпо семейство, постепенно събиращо

се около мен, като се започне от най-разнородните елементи – склонностите на сърцето, научното изследване и мисълта.

Макар и смътно, но без изключение призовавам цялото анонимно войнство, образуващо безбройната маса на живите: всички тези, които са гошли и са си отишли; всички тези, които пребивават в истина или в заблуждения, в своите канцеларии, лаборатории или фабрики, които вярват в прогреса на нещата и са страстно устремени към светлината.

Това развълнувано множество, смътно или ясно, чиято безкрайност ни ужасява; този човешки Океан, чиито бавни и монотонни колебания предизвикват безпокойство в сърцата дори на най-вярващите – аз искам в същия този миг битието ми да зазвучи с дълбинен шепот. Всичко, което ще се увеличи в света, всичко, което ще се умали – както и всичко, което ще умре – ето това, Господи, ме застава да го побера в себе си, за да Ти го предостава; ето материята на моята жертва, единственото, което си пожелал.

Някога са носили в Твоя храм първите плодове от реколтата и най-доброто от стадото. Приношението, което очакваш наистина, е онова, от което тайнствено се нуждаеш всеки ден, за да утолиш глада Си и жаждата Си, и то не е нищо друго освен увеличаване на Света, понесен от общото ставане.

Приеми, Господи, тази Хостия, каквато е Творението, намиращо се в движение, благодарение на Твоето привличане, представено в новото си зазоряване. Този хляб, нашето усилие, от него произтича и нашето раздробяване. Това вино, нашата скръб, уви, е само разтварящо се питие. Ала в дълбините на тази неоформена маса Ти си породил – убеден съм, защото го знам – непреодолимо и осветяващо желание, принуждаващо да крещим всички нас, започвайки от безбожника и свършвайки с вярващите: „Господи, направи ни едно”.

Заради недостига на духовна жар и възвишената чистота на Твоите светци, Ти си ми дал, Боже мой, неустойима симпатия към всичко, движещо се в тъмната материя – неоспоримо разпознах себе си по-скоро като син на Земята, отколкото като дете на Небето; ето защо ще се издигна тази сутрин в мислите си на висоти, обременени с надеждите и страданията на моята майка; и там – силен със свещенството, което Ти си ми дал – над всичко онова, което в човешката плът е готово да се роди или да умре под издигащото се слънце, аз ще призова Огъня.

## **Огънят над света**

Огънят е основание на битието и сме подвластни на устойчивата илюзия, че той излиза от дълбините на Земята, както и че пламъкът му озарява постепенно протежението на сияйния поток на Живота. Ти ми даде, Господи, богатта да разбера, че това видение е измамно и че трябва да го отхвърля, за да Те осезавам. В началото е била силата – мъдра, обичаща и действена. В началото е било Словото, разполагащо със суверенната способност да подчинява и извайва всяка Материя, която ще се роди. В началото не е имало нито студ, нито мрак;



имало е Огън. Ето Истината.

Ето защо далеч от нашата нощ грейва постъпателно светлината, предсъществуващата светлина, която търпеливо и безпогрешно отстранява нашите сенки. Ние другите, тварите, сами по себе си сме Сянка и Пустота. Ти, Боже мой, си самото основание и устойчивост на *Вечната среда*, без траене и пространство, в Тебе постъпателно се поражда и свършва нашата Вселена, като се размиват границите, в които тя ни изглежда толкова голяма. Всичко е битие, няма нищо освен битие навсякъде, извън раздробеността на тварите и противоположването им на атомите.

Пламенен Дух, дълбинен и личен Огън, реален Термин на един съюз, хиляди пъти по-прекрасен и желан, отколкото разрушителното смещение, въобразено от който и да е пантеизъм, благоволил за пореден път да снизходи, за да даде гуша на крехката лента на новата материя, в която ще се обгърне гнес Светът.

Знам го. Не можем нито да диктуваме, нито да предусетим и най-малкото от движенията Ти. От Тебе изхождат всички деяния, като се започне с молитвата ми.

Искрящо слово, Пламтяща мощ, Ти, Които си замесил Множеството, за да му вдъхнеш живота Си, положи над нас могъщите Си ръце, грижливите си ръце, всеприсъстващите Си ръце, ръце, недокосващи никого – нито тук, нито там (както би сторила една човешка ръка), но които се смесват с дълбината и всемирността на Нещата, настояща и минала, като ни засягат във всичко най-мощно и най-вътрешно в нас и около нас.

С тези непобедими ръце ни подготви чрез максимално приспособяване за голямото дело, което си замислил, това земно усилие, което Ти представям в този момент в целостта, насъбрана в сърцето ми. Удръж това усилие, изправи го, преоснови го до началата му, Ти, Които знаеш защо е невъзможно да се роди твар извън стъблото на безкрайната еволюция.

И сега произнеси с устата ми действителното слово, без което всичко се скършва и всичко се размива в нашата мъдрост и нашия опит, но пък с което всичко се възсъединява и стабилизира в нашите размисли и общения с Вселената. В целия наш живот, който възниква, израства, дава плод и съзрява в този ген, повтаряйте: *Това е Моето тяло. И във всяка смърт, готова да накърни, жигосва и реже, възкликвайте (тайнството на Вярата по преимущество!): Това е Моята кръв.*

## **Огънят в света**

Свърши се.

Огънят още веднъж проникна Земята.

Той не удря с гръм върховете, както светкавицата в проблясъка си. Нима Всемо-

гъщият насилва портите, чрез които се стига до Него?

Без тътен, без грохот, пламъкът е озарен отвътре. От сърцевината на най-малкия атом чак до енергията на най-универсалните закони, той завладява, индивидуално и вкупом, всеки елемент, всяка движеща сила и всяка връзка в нашия Космос, които можем да вярваме, че са се възпламенили спонтанно.

В новото Човечество, възникващо днес, Словото продължава безкрайния акт на рождението си; а по силата на потапянето си в лоното на Света, на големите води на Материята, без всякакъв трепет се зарежда с живот. Нищо не помръдва на повърхността, под неизречимата трансформация. И все пак, тайнствено и реално, в контакт със субстанциалното Слово, Вселената, тази огромна Хостия, става Плът. Цялата материя сетне се въплъщава, Боже мой, чрез Твоето въплъщение.

Вселената – отдавна мислите ни и човешкият опит са разпознали странните ѝ свойства, направили я тъй подобна на Плът...

Подобно на Плът, тя ни привлича с очарованието си, криещо се в нейните бръчки и дълбочината на очите ѝ.

Подобно на Плът, тя се разпада на части и се изплъзва от анализите ни, от нашия упадък и от своето траене.

Подобно на Плът, тя се свида единствено в нашето безкрайно усилие, за да се стигне винаги отвъд онова, което ни е дадено.

Това вълнуващо смешение от близост и дистанция ние, Господи, усещаме по рождение. И в наследството от болка и скръб, което се предава от векове, няма по-потискаща носталгия от тази, заставаща човека да риде от разгрознение и желание на гръбта на Присъствието, което се рее недокоснато и анонимно във всички неща около него: „Si forte attrahet eum”<sup>1</sup>.

Сега, Господи, чрез Освещаването на Света светлината и благоуханието, носещи се из Вселената, приемат за мен тяло и лик в Теб. Онова, което съзира моята колебаеща се мисъл, онова, което иска сърцето ми в неправдоподобно желание, Ти величествено ми го даваш: тварите трябва не само да са заружни помежду си, защото никоя не може да съществува без другите, но и така са обвързани с един реален център, че истинският Живот, приет в общност, им придава окончателна устойчивост и единение.

Взриви, Боже мой, чрез гързостта на Откровението Си смутната детинска мисъл, неосмеляваща се да постигне нищо по-мощно и нищо по-живо в света от жалкото съвършенство на нашия човешки организъм! По пътя на едно по-дръзновено постигане на Вселената геца на века с всеки ден изпреварват

---

<sup>1</sup> „Тъй силно привлечени от него” (лат.). Срв. Деян. 17:27. Б. пр.

наставниците на Израил. Ти, Господи Иисусе, „в който всичко се гържи“<sup>2</sup>, открий се най-сетне на всички, които са Те възлюбил като висша Душа и физическо Огнище на Творението. Това е животът ни, нима не го виждаш? Ако не можем да повярвам, че Твоето реално Присъствие оживотворява, придава гъвкавост и сгръва дори най-малката от енергиите, които проникват в мен или ме касаят, нямаше ли тогава, мокър до кости, да умра от стуг?

Благодаря Ти, Боже мой, за това, че по хиляди начини си насочил погледа ми, докато той открие безмерната простота на Нещата! Малко по малко, под неустоимия напор на поривите, които си вложил в мен още докато бях дете, под влиянието на изключителни приятели, оказали се на определена точка по пътя ми, за да просветлят и укрепят гуша ми, поради пробуждането на ужасни и сладостни замисли, с които Ти ми даде възможността да прекрача определени кръгове, стигнах до мисълта, че не ще мога нито да виждам, нито да дишам извън тази Среда, където всичко е Едно.

Това, което изпитвам пред лицето и в лоно на Света, уподобен на Твоята Плът, станал Твоята Плът, Боже мой – не е нито поглъщането на мониста, жадуващ да се размие в единението на нещата, нито емоцията на езичника, проснат в нозете на осезаемата божественост, нито пасивното оставяне на квийетизма<sup>3</sup>, отгаден на прищевките на мистичните енергии.

Взимам от тези различни потоци по нещо от тяхната сила, избягвайки подводните рифове – положение, в което ме поставя Твоето универсално Присъствие, великолепен синтез, където се смесват, претърпявайки изменение, три от най-грандиозните страсти, могли да бушуват в човешкото сърце.

Като монист, аз се потапям в пълното Единство – ала това е Единство, което ме приема и е тъй свършено, че намирайки се в него, губя себе си, последната опора на моята индивидуалност.

Като езичник, аз обожавам осезаемия Бог. Докосвам този Бог чрез цялата повърхност на Света и на Материята, която съм приел. Но за да го почувствам, както бих искал (само за да продължа да го докосвам), трябва да отида още по-далеч, отвъд всякакъв досег, без да мога да си отгърна някъде, понесен във всеки миг от творенията и във всеки миг преодоляващ ги, пребивавайки във вечно приемане и вечно отгърпване.

Като квийетист, аз вкусвам от порива на божествената Фантазия. Ала в същото време знам, че божествената Воля ще ми бъде открита във всеки миг само в пределите на моето усилие. Не ще докосна Бога в Материята, подобно на Иаков, докато не бъде победен от Него.

<sup>2</sup> Срв. Кол. 1:17.

<sup>3</sup> Квийетизъм – течение в католицизма на XVI–XVII в., където се поставя акцент върху „възприемателното“ състояние на душата в мистичното единение с Бога. Б. пр.

И тъй, доколкото определено и цялостно ми се е открил Обектът, върху който почива моето естество, то и могъщите сили на битието ми започват спонтанно да вибрират в Единна Нота, невероятно богата, в която се различават най-различни тенденции, обединени без всякакво усилие: екзалтацията от действието и радостта на подчинението; наслаждението на сдържането и треската на догонването; гордостта на извисяването и щастие то да се залечиш в нещо по-голямо от теб.

Обогатен със соковете на Света, аз се въздигам към Духа, доброжелателен отвъд всяко завоевание, под покроба на конкретния отблясък на Вселената. И не мога да кажа, изгубен в тайнството на божествената Плът, кое от тези две блаженства е по-сияйно: да намеря Словото, за да властвам над Материята, или да обладам Материята, за да постигна и поема Божията светлина.

Направи така, Господи, че Твоето снизхождане към вселенските видове да не бъде посрещнато само като плод на философски спекулации, а да стане наистина реално Присъствие. В мощта и правото Си, Ти си се въплътил в Света и ние живеем, подвластни на Тебе. Ала всъщност ни е нужно (и то колко!) за всекиго от нас да си еднакво близък. Пренесени всички заедно в лоното на този Свят, всеки от нас създава там своята малка вселена, в която въплъщението се извършва въпреки всичко с интензивност и непрегставими оттенъци. Ето защо в молитвата си на олтара ние молим това освещаване да се извърши: „Ut nobis Corpus et sanguis fiat...“<sup>4</sup>. И ако твърдо вярвам, че всичко около мен е Тялото и Кръвта на Словото, тогава за мен (в някакъв смисъл само за мен) възниква чудоейна „диафания“ (прозрачност), която прави така, че всичко в света да просветва обективно до дълбините на всеки елемент, пораждащ сияйната топлина на самия Живот. И ако вярата ми, уви, намалее, то тутакси ще угасне светлината и всичко ще потъне в мрак, всичко ще се разпадне на части.

В гения, който начева, Ти, Господи, ще снизходиш. Уви, в събитията, които предстоят и които ще приемем, ще има безкрайно различие в степените на Твоето Присъствие! При същите обстоятелства, валидни за мен и братята ми, Ти можеш да явиш малко, много, максимално или почти нищо.

И за да не ни навреди днес никаква отрова, за да не ме порази никаква смърт, за да не ме опияни никакво вино и за да мога във всяко съществуване да откривам Теб и да Те чувствам – Господи, дай ми да повярвам!

## **Причастие то**

Огънят се спуска в сърцето на Света в крайна сметка, за да ме приеме и погълне. Тъй че не е достатъчно да го съзерцавам, доколкото поддържайки го, аз неспирно усещам край себе си парещото му дихание. И след като съм му съдействал, е редно да отдам всичките си усилия на Освещаването, за да се мине към Причастие то, което ще му даде в мое лице храната, която той е дошъл да

---

<sup>4</sup> „И нека станат за нас Тялото и Кръвта...“ – формула от латинската меса. Б. пр.

търси.

Падам ничком, Боже мой, пред Твоето Присъствие във възпламенелата се Вселена и в начертанията на всичко, което ще открия, на всичко, което ще ми се случи и което ще извърша на този ден, защото аз Те желая и Те жадувам.

Ужасяващо е да бъдеш роден, сиреч да се озовеш въпреки желанието си въввлечен в стремителен поток от енергия, сякаш възжелал да унищожи всичко, което повлича със себе си.

Аз искам, Боже мой, чрез преобръщането на силите, на които Ти единствен можеш да бъдеш творец, въпреки обзелия ме ужас от безбройните изменения, готвещи се да възобновят битието ми, всичко да се обърне в преизобилна радост на преображението в Теб.

Без да се колебая, протягам ръка към палещия хляб, който Ти ми представяш. В този хляб, в който Ти си вложил зародиша на всяко развитие, аз разпознавам основанието и тайната на бъдещето, което си ми приготвил. Взема ли го, знам, че ще се отдам на сили, които болезнено ще ме откъснат от мен самия, за да ме изложат на опасности, труд, непрекъснато обновление на идеите и крайно отчуждение от привързаностите. Да го ям, означава да се договоря за онова, което е отвъд всичко – за вкуса и свойствата, които ще направят от тук насетне невъзможни за мен радостите, сгриващи живота ми. Господи Иисусе, съгласен съм да Ти принадлежа и да бъда воден от неизразимата мощ на Твоето Тяло, с което съм обвързан, към уединения, до които сам не бих гръзнал да се издигна. Инстинктивно, подобно на всеки човек, бих искал да издигна шатрата си на избрания връх. Ала се боя, подобно на всички мои братя, от твърде новото и твърде тайнствено бъдеще, към което ме гони времето. И още се питам, тревожен заедно с другите, накъде върви животът... Може ли Причастието на хляба с Христос да подтикне могъщите сили, които разширяват Света, да ме освободят от стеснителността и апатията ми! Хвърлям се, Боже мой, към Твоето Слово, във вихъра от борби и енергии, където ще се разгърне способността ми да чувствам и изпитвам Твоето Свято Присъствие. Този, който страстно възлюби Христа, скрит в силите, възвеличаващи Земята, мой майчински ще я повдигне в гигантските си ръце и тя ще му даде да съзерцава Божия лик.

Ако Твоето царство, Боже мой, беше от този свят, би било гостатъчно, за да се гържа за Тебе, да се доверя на могъщите сили, принуждаващи ни да страдаме и умираме в самите себе си, възвеличавайки нас или този, който ни е по-скъп от нас самите. Ала щом като Пределът, към който се стреми Земята, е отвъд, не само на всяко индивидуално нещо, но и на съвкупността от нещата – и след като работата на Света се състои не само в това да поражда висша Реалност, но и за да се обвърже в предсъществуващото Битие, оказващо се недостатъчно, за да се достигне пламтящият център на Вселената, за човека не е достатъчно да живее само за себе си, нито да прекарва живота си само в земните дела, колкото и велики да са те. Светът може да се възсъедини с Теб, Господи, само чрез един вид инверсия, пълно обръщане, смяна на центъра, при кое-

то помръква не само индивидуалният успех, но и самата привидност за човешка придобивка. За да може моето битие да се възсъедини с Твоето, трябва да умре в мен не само монадата, но и Светът, тоест да премина през болезнената фаза на самосмаляването, която не може да възмезди нищо осезаемо. Ето защо, събирайки в чашата горчивината на всичките ми отделияния, на всички ограничения, на всички напразни загуби, Ти ми я протягаш, казвайки: „Изпий я до дъно”.

Как да откажа, Господи, тази чаша сега, когато чрез хляба, който ми даде да вкуся, прониква в дълбините на моето същество неугасимата страст на възсъединяването с Теб – отиваща отвъд живота, чрез смъртта. Освещаването на Света би останало незавършено, ако Ти не би вдъхнал сили на повярвалите. Моето причастие сега би било непълно (то просто не би било християнско), ако с всички нараствания, които ми носи новият ген, аз не бих получил в мое име и в името на Света, като пряко участие в Теб самия, тайния или явен труд, водещ до отслабване, старост и смърт, нещо, което непрестанно води Вселената към нейното спасение или осъждане. Оставам себе си на погубен, Боже мой, на съмнителните деяния на разпада, на които е посветен днешният ген, но искам сляпо да вярвам, при цялата си ограничена личност, в Твоето божествено Присъствие. Този, който страстно възлюби Иисус, скрит в силите, които застават да умре Земята, слабеещата Земя, ще може да я вземе в гигантските си обятия и заедно с нея да се пробуди в лоно на Бога.

## Молитвата

И сега, Иисусе, скрит зад силите на Света, Ти ставаш действително и физически всичко за мене, всичко около мен, всичко в мен, и аз ще пренеса на един гръх опиянението от онова, което държи, и жаждата по онова, което не ми достига; и аз ще повторя след Твоя слуга тези огнени слова, където – и в това аз непоколебимо вярвам – е Християнството на утрешния ген:

*Господи, затвори ме в най-дълбоките недра на Сърцето Си. И докато ме държиш там, изгори ме, очисти ме, възпламени ме, възведи ме до пълното удовлетворение по Твоя вкус, до пълното заличаване на мен самия.*

*(Tu autem, Domine mi, include me in imis visceribus Cordis tui. Atque ibi me detine, excoque, expurga, accende, ignifac, sublima, ad purissimum Cordis tui gustum atque placitum, ad puram annihilationem meam.)*

„Господи”. О, да, най-сетне! Чрез двоятното тайнство на всемирното Освещаване и на Причастието аз най-сетне открих нещо, на което с открито сърце да мога да дам това име! Тъй като не гръзвам да видя в Теб, Иисусе, Комуто ще се изпълнят две хиляди години, висш Моралист, Приятел, Брат, любовта ми си остава свенлива и смутена. Приятели, братя, мъдреци – нима няма около нас такива, тъй велики и ярки, гори сред най-близките ни? Но може ли човек да се отдава само на чисто човешката природа? Светът винаги, отвъд всеки свой елемент, е приел сърцето ми, но никога пред друга човешка личност тъй искрено не склоних глава. Отдавна, гори и вярвайки, аз не знаех, че съм възлюбил. Ала днес,

благодарение на проявлението на свръхчовешките сили, на които Ти си придал Възкресение, Ти се явяваш пред мен, Учителю, чрез всичките сили на земята и аз Те разпознавам като свой повелител и с възхищение Ти се поверявам.

Боже мой, странни са проявленията на Твоя Дух!

Когато два века назад в Твоята Църква се почувства привличане, различно от Сърцето Ти, изглеждаше, че онова, което съблазнява душите, е разкритието на елемент, по-определен и по-ограничен от Човешкостта Ти. И ето го сега неочаквания обрат!

Стана ясно, че благодарение на откровението на Сърцето Си, Ти, Иисусе, си пожелал да придгеш на нашата любов средството, та да избегне тя от твърде тясното и твърде ограниченото в образа, който имаме за Теб. В самия център на гърдата Ти аз не съзирам друго освен разпалена пещ; и колкото повече вниманието ми се приковава върху това огнище, толкова повече ми се струва, че отвсякъде контурите на Твоето Тяло приемат все по-огромни размери, надхвърлящи всяко въображение, докато аз не съзря в Тебе друго освен облика на възпламенения Свят.

Славни Христосе: Влияние, скрито в лоното на Материята, и сияен Център, където се сплитат безкрайните нишки на Множеството; Мощ, неизменна като Света и пламенна като Живота. Твоето чело е сняг, очите са огън, стъпалата – по-бляскави и от разплавено злато; ръцете Ти улавят звездите; Ти, Които си първият и последният, живият, мъртвият и възкръсналият; Ти, Които събираш в Себе Си в преизобилно единство всяко очарование, всички вкусове, всички сили, всички състояния; Ти, Които моето съществуване зове с още по-неутолимо желание, отколкото Вселената: Ти наистина си мой Господ и мой Бог!

„Господи, затвори ме в Себе си.“ О, да, аз вярвам (вярвам дори, че тази вяра е станала упование на вътрешния ми живот), че тъматата, външна на Тебе, ще стане чисто небитие. Нищо не може да съществува извън Плътта Ти, Иисусе; дори тези, оказали се извън Твоята любов, все още ползват, за своя горест, подкрепата на Твоето Присъствие. Всички ние пребиваваме неугържимо в Тебе, вселенска Среда на устойчивост и живот! Ала доколкото не сме никакви завършени реалности, мислими, без значение дали са близко или далеч от Тебе, и доколкото съюзът в нас нараства заедно със съюза, предоставящ ни все повече и повече на Тебе – затова, в името на най-същественото в моето битие, Господи, чуй желанието на онова, което гръзвам да нарека *моя душа*, защото с всеки ден все повече разбирам колко тя е по-голяма от мен и за да утоля жаждата си за съществуване, привлечи ме чрез последователните стадии на най-дълбоката си Субстанция към най-съкровените кътчета в Центъра на Сърцето Си.

Колкото по-дълбоко се срещам с Теб, Учителю, толкова по-всемирно се разкрива Твоето влияние. Така аз мога във всеки миг да установя колко близко съм напреднал до Тебе. И макар всички неща около мен да съхраняват аромата и контурите си, аз все пак ги виждам как се разтварят посредством тайна душа в

един Елемент, безкрайно близък и безкрайно далечен; в същото време аз, сякаш заточен в бъдещата завист близост на божественния храм, се усещам като че ли свободно блуждаещ по небето на всички твари; и едва тогава узнавам, че приближавам централното място, където сърцето на Света се възсъединява в лъчението, снизхождащо от Божието сърце.

В това място на всемирен пожар въздействай ми, Господи, чрез огъня, единяващ всички външни и вътрешни деяния, които, подложени на изменения, макар и в пределната си близост с Теб, си остават неутрални, двойствени или враждебни; но които, оживотворени от Енергия, *quae possit sibi omnia subjicere*<sup>5</sup>, се превръщат във физическите дълбини на сърцето Ти в ангели на победоносното Ти дело. Чрез чудесното съчетание между Твоето привличане и очарованието на тварите – на тяхната недостатъчност, сладост и злост, на тяхната разочароваща слабост и ужасяваща сила – възнеси ги, ала предизвикай смут в сърцето ми; научи го на истинска чистота, не тази на анемичния разпад на нещата, а на порив, минаващ през цялата красота; открий му истинското милосърдие – не стерилния страх пред извършващото се зло, а волята да надмогнем, всички заедно, дверите на живота; дай му най-накрая, дай му чрез нарастващото видение на Твоето всеприсъствие щастливата страст да открива, създава и подчинява винаги и постепенно Света, за да може все повече да проникне в Тебе.

Цялата ми радост и целият ми успех, цялото основание на съществуването ми и целият ми вкус за живот, Боже мой, са обвързани с основополагащата визия за възсъединяването Ти с Вселената. Нека груги, следвайки по-високата си функция, да възвестят сияйността на Твоя чист Дух! Аз, движен от призванието, пронизващо и най-малките фибри на естеството ми, не мога и не искам да говоря за груго освен за безчислените продължения на Твоето Битие, въплътено чрез Материята; не ще мога никога да проповядвам груго освен тайнството на Твоята Плът, о, Душо, просветваща във всичко заобикалящо ни!

В Твоето Тяло и в цялото му протежение, сиреч в Света, станал чрез Твоята мощ и моята вяра, великолепно и живо горнило, където всичко изчезва, за да се роди наново, Ти – чрез всички ресурси – накара да бликне в мен творческата Ти притегателна сила; затова чрез слабата си наука и религиозните си връзки, чрез моето свещенство и (на което гържа най-много) чрез дълбините на човешката си убеденост аз Ти се посвещавам, Иисусе, на живот и смърт.

Оргос, 1923 г.

Превод от френски: Тони Николов

---

<sup>5</sup> Чрез която може да покорява на Себе Си всичко (лат.) – срв. Фил.3:21. Б. пр.





Отец Александър Шмеман се ражда в семейство на руски емигранти през 1921 г. в Ревел (Естония). Още в ранното му детство семейството се премества в Париж, където отец Александър живее дълги години. Ръкоположен е за свещеник през 1946 г. в Руския западноевропейски екзархат под юрисдикцията на Константинопол в Париж. Първият период на неговото творчество е свързан с Православния богословски институт във френската столица, където работи с изтъкнати богослови на руската емиграция: А. В. Кардашов, В. В. Зенковски, Сергей Булгаков, Киприян Керн и Николай Афанасиев. Парижкия период от творчеството на о. Александър е свързан с историята на Църквата. В Париж излиза първото му най-известно съчинение – *Историческият път на православието*. През 1951 г. отпътува със семейството си за САЩ. Целият му живот до смъртта му в 1983 г. е посветен на

изграждането на Американската православна църква и на преподаването в Световладимирската семинария в Ню Йорк. От 1962 г. е неин декан. Този втори период от жизнения път на о. Александър е свързан с написването на фундаментални съчинения по литургическо богословие. Сред по-известните са: *С вода и дух*, *Великият пост*, *За живота на света* и *Евхаристия*. След смъртта му са публикувани неговите *Дневници (1973–1983)* и *Неделни беседи и статии*, които са издадени и на български език от Фондация „Комунитас“ съответно през 2011 и 2012 г. в превод на Борис Маринов. Представеният тук негов труд е едно от ранните му съчинения. Първата публикация на *Тайнството Кръщение* е от 1951 г. в Париж, издание на Църковния вестник на Западноевропейския руски екзархат.

**Прот. Александър Шмеман**

## ТАЙНСТВОТО КРЪЩЕНИЕ<sup>1</sup>

*Или не знаете, че всички ние, които се кръстихме в Христа Исуса, в Неговата смърт се кръстихме? И тъй, ние се погребяхме с Него чрез кръщението в смъртта, та както Христос възкръсна от мъртвите чрез славата на Отца, тъй и ние да ходим в обновен живот. Защото, ако сме сраснати с подобие на смъртта Му, то ще бъдем съучастници и на възкресението... Ако пък сме умрели с Христа, вярваме, че и ще живеем с Него (Рим. 6:3-5, 8)*

Апостолско четиво при тайнството Кръщение

### Въведение

Предполагаемата цел на този очерк е кратко и по възможност просто да се обясни богослужението, извършвано при Кръщението. Всеки православен хрис-

<sup>1</sup> Шмеман, А. *Тайнство Кръщения* – на сайта: Храм в честь иконы Божией Матери „Взыскание погибших“ (<http://hramvr.ru/?p=987>; б. пр.).

тиянин вярва, че с това тайнство той е бил въведен в Църквата и че с Кръщението е започнал неговият живот като християнин. Често ни се налага да присъстваме при Кръщение, а понякога и да бъдем кръстник или кръстница на кръщавания, т.е. да вземаме непосредствено участие в тайнството. Разбираме ли обаче смисъла на тайнството? Не присъстваме ли на него често като зрители на непонятна гревна церемония, в необходимостта от която вярваме, но обрета и езика на която сме престанали да разбираме?

Та нали ако това тайнство, както от първия ден е вярвала Църквата, действително е *начало* на нашия християнски живот, основа и извор на нашето спасение, то и всяка негова дума, всеки негов обред ни разкриват смисъла на нашия живот и съдържанието на нашата вяра. И нима да бъдеш християнин не означава, на първо място, да пазим и безкрайно *да усвояваме* в живота си онова, което сме получили в тайнството Кръщение! Но тогава, разбира се, не е достатъчно просто да знаем, че сме били някога кръстени, а е необходимо винаги да се помнят и осъзнават смисълът и силата на Кръщението. Най-добрият пък начин за това е да се вникне в смисъла на богослужението, извършвано при Кръщението, и с това винаги отново и отново *да го преживяваме*.

За съвременния човек много от нещата в Църквата изглеждат „остарели“, „измислени“, „архаични“. Изглежда като че ли Църквата е застинала в своите обреди, несъответстващи на нашето време и неговите нужди, неговорещи нищо на съвременното съзнание, а заради това и недействителни. Почти механично, често с иронична усмивка, ние се подчиняваме на свещеника, който ни казва да се обърнем, „да плюнем и да духнем“, да кажем някакви думи, да вървим след него около купела, но не разбираме за какво е нужно всичко това.

Ако обаче се подходи към църковното богослужение с любов, ако му се отдели макар и малка част от вниманието, което отделяме на всички неща и дела от „мира сега“, тогава ни се открива, че тези на вид архаични и стари обреди имат много дълбок и вечен смисъл, че в тях и чрез тях се извършва нещо вечно, което „по съвременному“ не може да се изрази. За това обаче, повтаряме, са нужни усилия и любов. Нищо няма да се разкрие за равнодушния. За онзи, който съди Църквата, без дори да се е опитал да разбере нейния живот и нейната същност, тя ще остане един затворен свят. Само че „вкусете и ще видите...“<sup>2</sup> Този, който е направил усилие и е влязъл, знае, че се докосва до божествени тайни, несъизмерими с нашите земни понятия и съждения, изискващи за своето разбиране вяра, любов и смирение. Този, който всичко мери със своите мерки и смята себе си – своя разум, своята логика, своите догадки – за мерило на всичко, той никога няма да разбере църковния живот. Щом обаче човек се съгласи да се смири и да слуша онова, което му говори Църквата на езика на своите молитви и обреди, на него му се откриват бездънната дълбочина на църковната истина и онзи истинно нов живот, който Църквата гарява. Древните думи и обреди оживяват, тъй като те са вечно нови и нестареещи, и така ни става ясно, че не на Църквата е нужно да се „приспособява“ към света, а нашият болен, грешен и суетен свят,

<sup>2</sup> Пс. 33:9. Б. пр.

нашият живот трябва „да се съобразява” с вечната истина на Църквата.

Преди да се пристъпи към описание и обяснение на самия чин на Кръщението, е необходимо да се направят няколко встъпителни бележки.

1. В древността кръщаването на нови членове на Църквата е ставало в пасхалната нощ, било е наистина „пасхално тайнство”. Тази външна връзка между Кръщението и Пасхата сега е изгубена, но за нея трябва да се напомни, тъй като по същество тя остава неизменна и за нея ни напомнят по-горе приведените гуми на ап. Павел. Кръщението е тайнствено участие на човека в смъртта и Възкресението на Господ Иисус Христос. Чрез „погобието” на смъртта – в кръщелния купел, ние се съединяваме с Възкръсналия Господ. Със Своята смърт Той побеждава нашата смърт, със Своето Възкресение Той ни дарява залог за възкресение, със Своето присъствие в нас чрез Светия Дух Той ни дава опрощение на греховете и сила да побеждаваме всяко зло. Ние знаем, че обредът потапяне във вода е един от най-древните, най-разпространени религиозни обреди. И Господ не ни е оставил друг знак освен това, с което самото човечество от незапомнени времена е изразявало своята жажда за нов, праведен живот, мъката по прощаване на греховете и по съединението с Бога. Този знак обаче Господ е изпълнил с нов смисъл и го е направил *действен*. Направил го е знак на Своята смърт и Възкресение и затова „аз съм уверен, че ни смърт, нито живот, ни Ангели, ни Власти, нито Сили, ни настояще, нито бъдеще, ни височина, ни дълбочина, нито друга някоя твар ще може да ни отлъчи от любовта Божия в Христа Иисуса, нашия Господ” (Рим. 8:38-39).

2. Кръщението се е извършвало винаги в присъствието на цялата църковна общност, в него са участвали всички и то е било дело на всички, тъй като смисълът му е именно в това, че то въвежда човека в Църквата, прави го член на Тялото Христово. И веднага след Кръщението новопокръстеният е участвал в Литургията, приобщавал се е заедно с всички от едната Чаша и от единия Хляб. „Един е Господ, една е вярата, едно е кръщението” (Еф. 4:5). „Защото чрез един Дух всички сме кръстени в едно тяло... и всички с един Дух сме напоени” (1 Кор. 12:13). И ако все пак Кръщението е престанало да се извършва при събирането на цялата църковна общност, то смисълът му е винаги един и същ: да въведе човека в Църквата, да го съедини в Христос с останалите и да го включи в единния живот на Църквата.

3. Накрая, Кръщението е било предшествано от период – повече или по-малко продължителен – на подготовка: на така нареченото оглашение, с което и ще започнем обяснението на съвременния чин на Кръщението.

### **Оглашението**

В древност подготовката към кръщаване е включвала: 1) оглашение, т. е. изучаване на вярата; 2) църковна молитва за оглашените; 3) ред „чинове” или обреди, които са подготвяли човека за встъпването му в новия живот.

## 1. Изучаването на вярата

Човекът, станал оглашен, с това самото вече засвидетелства своята вяра. Тази вяра го е довела в Църквата и Църквата му предава тази Истина и този Живот, които ѝ е дал Господ и които се наричат *Предание* (от гръцката дума *παράδοση* – „онова, което е предадено“). Личната вяра трябва да бъде включена във вярата на Църквата, разкрита и възпълнена в нея. Животът в Църквата се състои в постоянна проверка на „своето“ – на своята вяра и своята истина – чрез вярата на Църквата и чрез нейното Предание, и това е основата на *съборността*, т.е. на съгласуваността на всеки с цялото (такъв е и първият смисъл на гръцката дума „католичен“, която означава „съгласен с цялото“); а от друга страна, чрез предаването на истината от Църквата на всеки неин член тя му възлага и отговорността за опазването на същата тази истина, прави от него „пазител на вярата и благочестието“ (според израза от *Послание на Източните патриарси* от 1848 г.).

Основа на това оглашение е било *предаването* на бъдещия член на Църквата на Св. писание и на неговия истински смисъл, пазен от Църквата.

„Тогава им отвори ума, за да разбират Писанията“ (Лука 24:45). Това значи, че за разбиране на Писанието не е достатъчно „индивидуалното“ четене. „Ако ли простото четене беше достатъчно – казва св. Йоан Златоуст, – то как тогава да си обясним това, че четящите Стария завет евреи и до днес не са повярвали?“. Това разбиране се дава само в Църквата – в Преданието, идващо от св. апостоли, на които Сам Христос е „отворил ума“, т.е. дал им е съкровения смисъл на Писанието, което пророчества и свидетелства за Него (Иоан. 5:39). Ето защо това предаване на Писанието е ставало в богослужебното събрание и се е състояло в четенето на текста и в неговото тълкуване. Времето пък за специална подготовка е бил Великият пост, защото Кръщението се е извършвало през Пасхалната нощ. Затова и досега великопостните служби в по-голямата си част остават посветени на четенето на Стария завет, при което това четене коренно се различава от четенията му в друго време от църковната година: извън Великия пост Старият завет се чете само в „паримийни“ откъси, непосредствено свързани с дадения празник. Тук той се чете подред, т.е. глава подир глава, и така, че винаги паралелно вървят и четения от книга Битие (сътворението на света, грехът и избирането на Израил – като начало на спасението на света), от пророк Исаия (пророчеството за Спасителя и за спасението) и от Притчите (нравствения закон).

Върху основата на Св. писание и успоредно с него е вървяло и разкриването на църковното учение, завършващо с предаване на оглашения на *Символа на вярата*, който той е бил глъжен на Велика събота пред кръщелния купел да даде на Църквата, т.е. да го изповяда, свидетелствайки с това за своето включване във вярата на Църквата, за приемането на тази вяра и за задължаването си да я пази. Следва да се отбележи, че исторически *Символът на вярата* е възникнал именно във връзка с огласяването – от необходимостта да се „резюмира“ Преданието на Църквата за изповядването му преди кръщаване.

Най-накрая, на оглашения са предавали и „закона“ на църковната молитва, т.е. обяснявали са му смисъла на църковните тайнства и обреди и преди всичко, разбира се – смисъла на кръщелните обреди. Оглашеният наистина е бивал въвеждан в живота на Църквата, готвил се е съзнателно и отговорно да влезе в този живот. Образци на такива огласителни беседи – „тайноводства“ – са достигнали до нас в творбите на св. Кирил Йерусалимски, св. Амвросий Медиолански и много други отци и учители на Църквата. От тях се вижда с каква любов е готвила Църквата своите бъдещи членове за „тайнството на спасението“, как от различни страни и все по-дълбоко и по-дълбоко им е разкривала тя смисъла на онова, което е предстояло да извърши с тях.

Днес кръщават почти само бебета, което, естествено, изключва възможността за подготовка за тайнството и за неговото обяснение. Тази практика е много гревна, свидетелства за нея има още от апостолските времена. В наши дни тя е осъждана от сектантите баптисти, но това осъждане е плод на онази лъжлива „рационализация“ на християнството, която е присъща на сектантите. Християнството е преди всичко нов и благодатен живот, даден от Бога в Иисус Христос – живот, който, съгласно с вярата на Църквата, се дарува на всички и разбира се, на първо място на децата, за които Сам Христос е казал да не им се пречи да отиват при Него (Мат. 19:14). Ако обаче в епохата, когато в Църквата са встъпвали предимно възрастни, е било естествено да им се обясни смисълът на този нов живот до кръщаването, то сега е също така необходимо на всеки кръстен в детска възраст този смисъл да му бъде разкрит, когато той бъде в състояние да го разбере. Получавайки този дар, съгласно с вярата на Църквата, човекът е призван и е длъжен и да го приеме с цялото си същество – с разума, сърцето и волята. И затова действително изключителна е отговорността, която лежи върху свещеника, родителите и кръстниците, *задължени* да предадат на детето – когато то порасте – съдържанието на кръщелните обети, истината на християнската вяра и начина на живот на християните. Преподаването на Закона Божи трябва да е именно такава *следкръщелно оглашение*, т.е. свършено необходимо допълнение към тайнството Кръщение, разкриване на неговия смисъл. И страшен грях извършват онези родители и кръстници, които не се грижат за това обучение на децата и за въвеждането им в живота на Църквата.

## 2. Църковната молитва за оглашенияте

Подготовката за Кръщение се е съпровождала от особени църковни молитви за оглашенияте. Тези молитви и сега се четат в чина на нашата Литургия и дори цялата ѝ първа част се нарича „Литургия на оглашенияте“, тъй като оглашенияте са присъствали на нея, слушали са четенето на Св. писание заедно с проповедта, която го тълкува. С тези молитви събраната заедно Църква моли Бога, щото да „сподоби Той оглашенияте в нужното време с водата на възраждането“, да ги присъедини към светата, съборна и апостолска Църква, да ги включи в Своето избрано стадо“ (из Литургията на св. Йоан Златоуст). А през Великия пост, когато се приближавал моментът на просвещаването, в Литургията на преждеосвещените Дарове се възнасяли още и особени прошения:

„Верни (т.е. „вие, които сте вече кръстени“), да се помолим за братята, готвещи се за свето посвящение, щото нашият Господ Бог да ги укрепи и утвърди, да ги просвети с просвещението на разума и благочестието, да ги сподоби в нужното време с водата на възраждането и оставянето на греховете, с грехата на нетленността (т.е. безсмъртието), да ги роди с вода и с Дух, да им гари съвършена вяра и да ги съедини със светото Свое избрано стаго”. И тези прошения са завършвали с молитвата:

„Яви, Владико, Твоето Лице на онези, които се готвят за светото просвещение и искат да се отърсят от греховната скверна; озари техните помисли, осъществи тяхната вяра, утвърди ги в надеждата, усъвършенствай ги в любовта, покажи ги като достойни членове на Твоя Христос...”.

Тези прошения и молитви показват, че Кръщението – това встъпване на нови членове в Църквата – по самата си същност е дело на цялата Църква, на цялата община, а не е онази „частна”, „семейна” треба, в която то така често се превръща в наши дни. Кръщението не само се е извършвало в църковното събрание на най-великия от всички църковни празници, но и самото то е било празник на Църквата, като ново единство на събраните от Христос и в Неговото име съединени с Бога и един с друг. „Един е Господ, една е вярата, едно е кръщението” (Еф. 4:5), и тъкмо в Кръщението, т.е. в тайнственото съединяване с Иисус Христос, ние ставаме синове на Единия Отец и ставаме поновому братя за нов живот в „единството на вярата и любовта” (св. Игнатий Антиохийски). И затова тайнството, с което новият брат встъпва в църковния живот, се отнася до всички и изисква молитвеното участие на всеки. В гревността с Великия пост Църквата е готвела не само оглашените за Кръщение, но и себе си за тяхното приемане – с пост, молитва и покаяние. И би било добре, ако в наши дни, в случаите, когато поради една или друга причина е невъзможно кръщаването да се извърши в храма, свещеникът да свежда до знанието на цялата община информацията за предстоящите кръщения и да призовава цялото събрание да се моли за новите членове на Църквата. Едва тогава молитвите за оглашените ще оживеят за нас с цялото си значение и сила и всеки път ще ни бъдат и напомняне за смисъла на църковния живот, като преодоляване и награване от всеки на себе си и своето заради безкрайното израстване в „единството в Христос”: „Да бъдат всички едно: както Ти, Отче, си в Мене, и аз в Тебе, тъй и те да бъдат в нас едно – та да повярва светът, че Ти си Ме пратил” (Иоан. 17: 21). Защото тъкмо такава е природата на Църквата, такава е и мисията ѝ в света, и целта, заповядана от Господа на всеки от нас.

### **3. Чинът (обредът) на оглашението**

Както беше казано по-горе, по време на Великия пост оглашението и молитвите се съпровождат и от специални обреди. Един от тях се е запазил и досега на вечернята преди Литургията на преждеосвещените Дарове – това е осеняването на молещите се със светилника, с думите: „Светлината Христова просвещава всички”, което означава озаряване на оглашените със светлината на боговъдъхновения смисъл на Св. писание, което в този момент се чете (същия смисъл

има подобното осеняване със светилници на народа от архиерея преди четенето на Св. писание на Литургията). Всички останали обреди са съединени сега в един чин „во еже сотворити оглашеннаго”, извършван непосредствено преди Кръщението. Така, пристъпвайки към неговото обяснение, ние преминаваме вече и към нашия порядък на „кръщавката”.

Кръстникът<sup>3</sup> донася младенца в храма или, ако Кръщението се извършва в дом – до мястото, където е приготвен купелът.

1. Свещеникът в епитрахил „маха пояса му, сваля връхните му грехи и го оставя с лице на изток в една риза – без пояс, с непокрита глава и бос”. От гревни времена това снемане на грехите, развързването на пояса е било израз на отказ от предния греховен живот, израз на покаяние и на смирено обръщане към Христос.

2. „И духва в лицето му три пъти” – в Църквата духването винаги е било обред на „екзорцизъм”, т.е. на изгонване на зли духове. То е и гаруване на нов живот, тъй както, съгласно библейския разказ, „... и създаде Господ Бог човека от земна пръст и вдъхна в лицето му дихание за живот; и стана човекът жива гуша” (Бит. 2:7). Дишането е главна жизнена функция и затова с него Църквата свързва както изцеляването на заразения от греха живот, така и гаруването на Светия Дух. Сам Господ „духна и им казва: приеете Духа Светаго” (Иоан. 20:22). Тук то е изгонване на злия дух чрез силата на Светия Дух.

3. „И знаменува челото и гърдите му”, т.е. осенява ги с кръстния знак. По-рано това е бил първият обред, извършван над оглашените. Когато някой се е обръщал към християнството, са го водели при епископа, който с ръка е осенявал челото му със знака на кръста. Това е означавало, че от този момент нататък човекът е „изваден” от „този свят” и му е поставен знакът Христов.

4. „Възлага ръка на главата” – в знак на придобиването на човека от Христос чрез възлагането на него на „лекото бремe” Христово. „Или не знаете, че тялото ви е храм на Духа Светаго, който живее във вас... и че не принадлежите на себе си? Защото вие сте скъпо купени” (1 Кор. 6:19-20). При това свещеникът чете молитва:

„Господи, Боже на истината, от Твоето име и от името на единародния Ти Син и Светия Ти Дух възлагам ръката си върху раба Ти (името), който се е угостил да прибегне към Светото Ти име и да се запази под заслона на крилете Ти: отстрани от него старата оная заблуда и изпълни го с вяра, надежда и любов към Тебе, за да познае, че Ти едничък си Бог истинен, и Единародният Твой Син,

<sup>3</sup> Тук трябва с пълна сила да напомним за голямата отговорност, която Църквата възлага на кръстниците. В това тайнство кръстникът е едновременно свидетел от Църквата, приемащ нов член, и поръчител пред нея за кръщавания. Той трябва да поеме задължението за духовното възпитание на кръщавания, за него да напомня на родителите и да ги проверява. Всячески да изисква преди кръщаването свещениците да проверяват вярата и намеренията на кръстниците и да им напомнят за отговорността им. Съвременният избор на кръстници от родителите по признак на родство или на познатост, без отношение към тяхната вяра, църковност и готовност да приемат служението, което Църквата им възлага, свидетелства само за дълбокия упадък на църковното съзнание и против него трябва да се води борба с всички сили.

Господ наш Иисус Христос, и Светият Твои Дух. Даи му да постъпва по всички Твои заповеди и да пази угодното на Тебе, защото, ако човек стори тия неща, ще живее чрез тях. Запиши го в книгата Си на живота и го съедини със стагото на наследиеото Си. Нека се прослави върху него светото Твое име, и името на възлюбения Ти Син, Господа нашего Иисуса Христа, и на животворяция Ти Дух”.<sup>4</sup>

5. *Забрани.* След тази молитва свещеникът се обръща към дявола. Тази част от Кръщението за някои православни изглежда като странен остатък от древни суеверия, несъвместими със сегашната ни вяра. И често може да се чуят хора, които с иронична насмешка говорят за указанието „да гухнеш и плюеш”, с което свещеникът се обръща към оглашения (или към кръстника). Затова тук с особена сила трябва да се припомни, че Църквата винаги е вярвала и прогължава да *вярва в съществуването на дявола*: т.е. да утвърждава не просто съществуването на „злото”, но още и на неговия личен носител и източник, възстанал против Бога, проникнал в света чрез греха и смъртта и станал „княз на мира сега”. Злото не е просто, както често се казва, само отсъствие на добро – както тъмнината е отсъствие на светлина. Действително, без да има своя „същност”, то обаче има страшна ирационална сила. А я има затова, защото негов носител е жива личност, избрала злото – възстанала против Бога и стремяща се да откъсне и човека от Него. Така и в света отсъствието на любов става зло и разрушителна сила, когато има нелюбящ и ненавиждащ, т.е. личност, възстанала против любовта. И тъкмо затова в разбирането на доброто и злото преминава непреходната линия между християнството и всеки „рационализъм” и „позитивизъм”, които отричат злото като сила: достатъчно е да се научи кое е добро и правилно, за да изчезне злото, т.е. неправилното. Християнството разкрива тайната на злото като Злото, развратило света, утвърдило се в него и от което човекът не може да се избави със собствени сили даже ако знае кое е добро и кое – зло. Християнството е откровение за спасението на света от Бога, борба с дявола, при което най-високият и решителен момент от тази борба, победата в нея, това е Въплъщението, смъртта и Възкресението на Иисус Христос. „Днес князът на този свят ще бъде изгонен вън”. Христос победи дявола и „разруши неговото господство”. И на човечеството е посочен пътят към тази победа – в съединението с Христос, т.е. в Църквата, с която Той пребивава до свършека на времето. „Даде им власт над нечистите духове да ги изгонват, и да изцеряват всяка болест и всяка немощ” (Мат. 10:1).

Затова Църквата, пристъпвайки към Кръщение, преди всичко *освобождава* човека с властта Христова от общото за целия паднал свят робство на дявола. Това не значи, че се извършва някакво „магическо” действие, което веднъж завинаги освобождава човека от злото. Ние знаем, че всеки, който се обръща към Христос, с това самото обрича себе си на непрестанна борба с дявола и срещу него ще бъде винаги насочена цялата сила на злото. За да може обаче човекът да се бори с нея, той трябва в началото да бъде върнат в правилното състояние – т.е. чрез силата Христова да бъде освободен от природното „увреждане” и да получи

<sup>4</sup> Цит. по: *Требник*, С.: „Св. Синод на БПЦ” 1994, с. 27-28; всички следващи цитати от чина на Кръщението в настоящия превод ще следват това издание. Б. пр.



онази свобода и сила, които той, бидейки част от този паднал свят, не може сам да достигне. И ако силата Христова му бъде дадена в Кръщението и Миропомазването, то освобождението, извеждането му от „природното“ подчинение на злото се извършва чрез забрани, предшествващи тайнството. Ето защо подготовката за Кръщение завършва с тази властна повеля към дявола – да остави „новозапечатания воин Христов“. Още един син Божи откъсва Христовата църква от дявола и от неговото царство – царство на злоба, грях и смърт; още на един тя дава възможността и силата да встъпи в пътя на новия живот. И тези „забрани“ разкриват така често забравяната същност на християнството: че то не е битова религия с умилителни обреди, а призив от Бога към човека – да встъпи във „войнството Христово“, да участва в тази духовна рат и в нея да пребъде верен докрай.

С три забрани – всеки път с все по-голяма сила и власт – Църквата повелява на дявола да отстъпи и „да познае своята суетна сила“, „тъй като Той ще дойде и няма да закъснее“. Христос е Господ и Цар на света. Прег Него вече е преклонило „колене всичко небесно, земно и подземно“ (Фил. 2:10) и макар дяволът все още да има своята власт и сила, той вече знае за своето поражение.

И завършвайки забраните, свещеникът се моли: „Вечни Владико Господи, Които се сътворил „човека по свой образ и подобие и си му дал възможност за живот вечен, после, като отпаднал чрез греха, не си го презрял, а си уредил чрез въчеловечаването на Твоя Син Христос спасението на света! Сам Ти приеми в небесното Си царство и това Свое създание, като го избавиш от робството на врага. Отвори очите на ума му, за да сияе в него просветата на Евангелието Ти. Привържи към живота му светъл ангел, който да го избавя от всеки замисъл на врага, от лоша среща, от пладнешки демон, от лоши привидения”.<sup>5</sup> И духвайки на устата, челото и гърдите на оглашения свещеникът три пъти повтаря: „Изгони от него всеки лош и нечестив дух, който е скрит и се е загнездил в сърцето му... и направи го разумна овца на светото стадо на Твоя Христос, почитен член на Църквата Си, съсъд осветен, син на светлината и наследник на царството Ти, та като живее по заповедите ти, като запази печата неповреден и уварди грехата незапетнена, да получи блаженството на светиите в царството Ти”.<sup>6</sup>

6. *Отричане от сатаната.* Тогава свещеникът обръща кръщавания на запад – към посоката на тъмнината, изобразяваща според гревните представи страната на дявола, и три пъти го пита: „Отричаш ли се от сатаната, и от всичките му дела, и от всичките му ангели, и от всичкото му служение, и от всичката му гордост?”. И три пъти сам оглашеният или чрез кръстника си отговаря: „Отричам се”. Ако отначало чрез властта и силата Христова Църквата е „забранила“ дявола, то сега от оглашения се изисква сам да се отрече от него, сам да се откаже да му служи. От всяко извършвано от него зло и служение на началника на злото. С отказа от него християнинът поставя рязка линия между себе си и

<sup>5</sup> Пак там, с. 30-31.

<sup>6</sup> Пак там, с. 31-32.

злото, изразяваща се в решимостта да се бори с него. Такъв е първият кръщен обет.

И отново свещеникът пита трикратно, като с настойчивостта си сочи безкрайната важност на този свободен отказ: „Отрече ли се от сатаната?“. И на трикратния отговор на оглашения – „Отрекох се“ – му казва да духне и да плюне към дявола и така на дело да докаже своята готовност веднага да встъпи в борба с него. Нека хората, извършвайки този обред – толкова древен, но и така „актуален“ като самата Църква – не се усмихват. Защото това „духне и плюни“ е знак за решителното ни скъсване с него и нека знаят те, че това предизвикателство дяволът няма да забрави. От този момент ние се обричаме на смъртен бой, в който не ще има почивки. И вече нищо няма да бъде „неутрално“, а във всичко и винаги ще бъдем или с Бога, или с дявола. В Евангелието са казани много думи за трудностите, печалите и опасностите на този „месен път“: „... бойте се повече от Оногова, който може и душата и тялото да погуби в геената“ (Мат. 10:28).

*7. Обръщане към Христос и подчиняване Нему.* Свещеникът обръща оглашения на изток – като знак за неговото обръщане, т.е. за онази вътрешна промяна, криза и покаяние, от които и започва истинското следване на Христос. Изтокът е страната на светлината и на слънцето и християните винаги се молят обърнати на изток, виждайки във физическото слънце образа на „Слънцето на правдата“ – на Христос, който със Своето пришествие просвети хората, които „пребиваваха в тъмнина и сянка смъртна“. „Изток е Неговото име“, повтаряме ние в църковното песнопение гумите на пророка... И свещеникът пита три пъти „Съчета ли се с Христос?“ – и три пъти чува в отговор: „Съчетах се“. И отново пита три пъти „Съчета ли се с Христос?“ – „Съчетах се“. След свободното отричане от дявола – свободно съединяване с Христос.

*8. Изповядване на вярата.* „И вярваш ли в Него?“ – продължава свещеникът. „Вярвам в Него като в Цар и Бог“ – отговаря оглашеният, свидетелствайки не само за „вярата в Бога“, но и за вярата в Неговото Царство, което е дошло в Христос и което е било дадено на хората. И след тези думи произнася *Символа на вярата*, предаден му – както вече казахме – в подготвителните към Кръщението седмици. В *Символа на вярата* вкратце е запечатано цялото съдържание на нашата вяра: в Пресветата Троица – Отец, Син и Свети Дух; в Бога Творещ, Спасяващ и Освещаващ ни. По отношение на Господ Исус Христос, чрез Когото сме осиновени от Отца и с Когото сме съединени в Светия Дух, *Символът на вярата* изброява онези събития от живота Му (... слезе от небесата... и се възплъти ... и стана човек ... и бе разпнат ... и страда ... и бе погребан ... и възкръсна, и т.н.), всяко от които е съдържание на нашата вяра и смисъл на нашия живот, извор на безкрайна радост и спасение. Три пъти оглашеният повтаря *Символа на вярата* и след всеки следващ път отново на въпроса на свещеника повтаря своето твърдо желание да се съедини с Христос.

„И поклони Му се!“ – казва свещеникът. „Покланям се на Отца и Сина и на Светаго Духа, единосъщна и неразделна Троица.“

Оглашението е завършено. Ограден, „запечатан“ от Църквата, оглашеният свободно се е отрекъл от сатаната, обърнал се е към Христос, изповядал е своята вяра в Истината, съхранявана от Църквата. Свещеникът завършва оглашението с тържествено благославяне на Бога, Които иска всички хора да се спасят, да дойдат при познаването на Истината. И в последната молитва, водеща ни към кръщелния купел, той моли Бога: „Владико Господи, Боже наш, призови раба си за светото Твое просвещение и удостой го с тая велика благодат на светото Твое кръщение: сними от него ветхостта и го обнови за живот вечен, изпълни го със силата на Светия Твой Дух за съединение с Твоя Христос, та да не бъде вече чедо на тяло, а чедо на Твоето царство”.<sup>7</sup>

*(Продължава в следващия брой)*

Превод от руски: Венета Домусчиева

---

<sup>7</sup> Пак там, с. 37-38.

**Андреї Мелников, Артур Приїмак**

# АВТОКЕФАЛИЯТА НА УКРАИНСКАТА ЦЪРКВА СЛАГА КРЪСТ НА ПЪРВЕНСТВОТО НА РУСКАТА ПРАВОСЛАВНА ЦЪРКВА

*Независимая газета, 24 април 2018 г.*

Президентът на Украйна Петро Порошенко обяви, че Константинополската (Вселенска) патриаршия е започнала процедура по предоставяне на автокефалия, т.е. независимост, на Украинската църква. Основание за това стана изявлението на Синода в Истанбул, че е разгледал молбата, подадена прег Вселенския патриарх Вартоломей от депутати от Върховната рада и няколко православни структури от Украйна. Основателен ли е оптимизмът на Порошенко? Предстоящите исторически решения по този въпрос зависят от прилагането на църковно-юридическите норми, по които Московската и Константинополската патриаршии имат различно мнение.

„Константинополската патриаршия има отговорността за опазване на всеправославното единство и грижата за православните църкви по целия свят, особено за православния народ на Украйна, получил спасителната християнска вяра и свято кръщение от Константинопол – се казва в изявлението на Синода. – Затова, като истинска църква майка, Константинопол се занима с църковната ситуация в Украйна, както е правил това и на предишни синодални заседания. И след като получи молбата за автокефалия от църковните и гражданските органи на Украйна, които представляват милиони украински православни християни, реши да започне по-подробно обсъждане по този въпрос с останалите сестри православни църкви за осведомяване и съгласуване.”

Съществуват две гледни точки към процеса на получаване на църковна автокефалия. Московската патриаршия приема, че независимостта може да бъде предоставена единствено от църквата майка, т.е. украинското православие може да получи автокефалия само от Руската православна църква. А Украинската православна църква към Московската патриаршия (УПЦ МП) вече оповести, че не е подавала молба за получаване на независимост.

Според тази гледна точка за признаване на законността на автокефалията освен това е необходимо съгласието на всички църкви.

Според мнението на Константинопол обаче е достатъчно съгласието на мнозинството църкви. Затова, когато Синодът в Истанбул говори за съгласуване с братските църкви, това може да бъде тълкувано и като възможност за получаване на съгласието само на близките до него църкви. Освен това Константинополската патриаршия, която нарича себе си Вселенска, настоява, че има изключително право да взема окончателното решение за автокефалията на всяка православна църква.

Тези две концепции трябваше да бъдат обсъдени на Всеправославния събор през 2016 г., на който редица църкви, включително и Руската, отказаха да присъстват. А и на Събора темата за автокефалията въобще не беше разгледана. Следователно до този момент няма постигнато единодушие по този въпрос и Константинопол може да вземе решение по въпроса за Украйна, следвайки собствените си възгледи за законността на тази стъпка.

В изявлението на Синода на Константинополската църква прави впечатление текстът, в който се казва, че молбата е получена от „църковните и гражданските власти“ на Украйна. А тъй като молбата е подписана само от Киевската патриаршия и Украинската автокефална православна църква (УАПЦ), това означава, че Вселенската патриаршия признава легитимността на тези юрисдикции, до този момент определяни като „разколнически“. Във връзка с това се припомня прецедентът с Естонската църква, когато Константинопол създаде в балтийската държава паралелна структура, независима от РПЦ. Основание за признанието на приелата юрисдикцията на Константинопол Естонска апостолска православна църква стана фактът, че тази институция вече веднъж е била призната през 1923 г., когато Руската църква по силата на политически обстоятелства е била в разкол. В случая с Украйна Киевската патриаршия е създадена едва след разпада на СССР, а УАПЦ за пръв път се е опитала да получи признание от Константинопол през 1919 г., когато това не се случва, защото в този момент патриаршеският престол е бил вакантен.

Запитаните от *Независимая газета* експерти смятат, че възможността за гаряване на автокефалия на Украйна от страна на Вселенската патриаршия е реална. „Друг е въпросът, че това трябва да бъде съгласувано с президента на Турция Реджеп Ердоган, а не е ясно как Ердоган би погледнал на това искане“ – посочва протодякон Андрей Кураев. „Без съмнение, министерството на външните работи на Русия ще окаже натиск над Ердоган, за да окаже той на свой ред натиск над Вселенския патриарх Вартоломей. В представата на Ердоган вероятно Москва се нуждае повече от Анкара, отколкото обратно.“ Кураев обръща внимание на съвпадението във времето между молбата на Порошенко за автокефалия и началото на предизборната кампания в Турция за предстоящите предсрочни избори за президент и парламент. „Изборите са насрочени за 24 юни – посочва той. – Мисля, че към момента на изборите Вселенската патриаршия трябва да е взела решение по украинския въпрос. Според Константинопол претенциите на Москва за контрол над украинското православие не са напълно легитимни. На първо място, защото Киевската митрополитска катедра преминава под юрисдикцията на Москва през XVII век след решение на турския султан, взето с помощта на подкуп. На

Второ място, Москва многократно е нарушавала споразумението за властта над тази категра. Самите гърци настояват, че Киевската категра е била предадена на Москва за временно управление, а не завинаги.”

Професор Людмила Филипович от Института по философия на Националната академия на науките в Украйна предлага своята гледна точка към техническата страна на процеса за предоставяне на автокефалия. „Ако Киев получи Томос (указ) за автокефалия, много е вероятно той да не бъде признат от тези църкви, които не отидоха на Всеправославния събор в Крит – смята Филипович. – Очаква се през май да се проведе Синод на Константинополската патриаршия, на който да бъде решено дали да бъде даден автокефален статут на Киевската патриаршия или не. Ако такъв Томос бъде даден, възможно е Вартоломеу да посети Киев за юбилейните чествания от Покръстването на Киевска Рус. А след получаването на Томоса за автокефалията ще бъде свикан Всеукраински църковен събор, на който ще бъде избран председател на Киевската патриаршия. В Украйна се носят слухове, че този човек не е задължително да бъде Киевският патриарх Филарет. Възможно е да бъде иерарх от обкръжението на Филарет, възможно е това да бъде и съвсем нов и до този момент неизвестен човек.”

Андрей Кураев е скептичен относно способността на Киевската митрополия към Московската патриаршия да окаже сериозна съпротива на процеса, започнат от Порошенко: „В самата УПЦ-МП опровергават единството с Москва. Едни и същи църковни говорители пред едни средства за масово осведомяване твърдят, че „украинските православни нямат нищо общо с Москва”, а пред други медии – точно обратното. Московската патриаршия реално няма власт над епископата на украинското православие”.

„Какво значение има за обикновения руснак дали в Киев споменават в богослужението Московския патриарх или не? – пита Кураев. – От това, че в Сърбия, Румъния или България не се молят на Московския патриарх, на вуйчо Ваньо от Рязан не му става нито по-топло, нито по-студено. За мен е неразбираемо с какво самобитното съществуване на Украинската църква може да бъде заплаха за единството на Руската църква. Също толкова неразбираема е идеята за единството на украинското православие с Руската църква за всеки украински свещеник или енорияш. Ако Украйна получи църковна автокефалия, руснаците, както и досега, ще могат да посещават Киевско-Печерската лавра, а украинците – Дивеево, за да се поклонят на мощите на свети Серафим Саровски. Автокефалните българи и румънците също се покланят на нашите светини. Какъв е смисълът да се пази единството на Украинската и Руската църква под формата на просто административно подчинение на Киев на Московската патриаршия?”

Според мнението на Кураев в Украйна „ще останат манастири и енории, които няма да признаят автокефалията и ще си останат в Руската църква. Ето защо по-късно ще се появи въпросът за търпимостта на киевското правителство към решението на тези енории”, казва в заключение Кураев.

Превод от руски: Димитър Спасов

**Изследователски център „Плю”,  
15 април 2018 г.**

## КАКВО ИМАТ ПРЕДВИД АМЕРИКАНЦИТЕ, КОГАТО КАЗВАТ, ЧЕ ВЯРВАТ В БОГ?

Девет от всеки десет американци вярват в съществуването на висша сила, но едва малко повече от половината вярват в Бог, както е описан в Библията

Предшни изследвания на Института „Плю” показаха, че процентът на американците, които са абсолютно уверени в съществуването на Бог, намалява през последните години, докато се увеличава процентът на тези, които се съмняват или въобще не вярват в съществуването на Бог. Тези тенденции поставят редица въпроси: Какво отричат анкетираните, когато казват, че не вярват в Бог? Дали те отричат съществуването на каквато и да било висша сила или духовна власт във вселената? Или отричат само традиционната християнска представа за Бог – може би детската си представа за белобрадия старец в небето? И обратно, когато анкетираните заявяват, че вярват в съществуването на Бог, в какво точно вярват те – в Бог, както е описан в Библията, или в друга духовна сила или върховно битие?

Новото национално представително проучване на Изследователския център „Плю” е проведено сред 4700 пълнолетни американци от 4 до 18 декември 2017 г. Изследването установява, че една трета от американците *не* вярват в съществуването на библейския Бог, но вярват в съществуването на друга висша сила или духовна власт във вселената. Като цяло малко повече от половината от американците (56%) отговарят, че вярват в Бог „както е описан в Библията”. А един от всеки десет не вярва в съществуването на каквато и да било висша сила или духовна власт.

В САЩ вярата в съществуването на някаква божествена сила е характерна дори и за нерелигиозните – група, която се състои от хора, идентифициращи се като атеисти, агностици или „без конкретна религия”, наричани колективно религиозно „необвързани”. Всъщност почти три четвърти от тях (72%) вярват в съществуването на някаква висша сила, макар и не в Бог, както е описан в Библията.

Въпросите в изследването не се позовават на конкретни текстове или преводи

на Библията, за да може всеки да има свободата да приеме въпроса съгласно собственото си разбиране. Но от други въпроси в изследването става ясно, че мнозинството американци, които вярват в Бог, „както е описан Библията”, възприемат Бог като всемогъщо, всезнаещо и любящо божество, което определя голяма част от това, което се случва в живота им. Обратно, хората, които вярват в съществуването на „друга висша сила или духовна власт”, но *не* в Бог, както е описан в Библията, е много по-малко вероятно да вярват в съществуването на всемогъщо, всезнаещо и добронамерено божество, което активно се намесва в делата на хората.

Като цяло около половината от американците (48%) заявяват, че Бог или друга по-висша сила пряко определя какво се случва в живота им през цялото или през по-голямата част от времето. Други 18% казват, че Бог или друга висша сила определят какво се случва в живота им „понякога”.

Приблизително осем от всеки десет анкетирани смятат, че Бог или друга висша сила ги пази, а две трети казват, че са били възнаградени от Всемогъщия. За сравнение, малко по-нисък е процентът на хората, които вярват, че Бог съди и наказва. Шест от всички десет американци отговарят, че Бог или друга висша сила ще съди хората за делата им, а четирима от всеки десет – че са били наказани от Бог или от духовната сила, която вярват, че ръководи вселената.

Наред с това, изследването установява, че три четвърти от пълнолетните американци заявяват, че се опитват да говорят с Бог (или с друга висша сила), а около трима от всеки десет отговарят, че Бог (или тази сила) говори на тях. Изследването съдържа отделен въпрос за интензивността на молитвата. Мнозинството от хората, които се молят редовно, вярват, че говорят с Бог и че Бог им говори. Но изследването също така установява, че молитвата и разговорът с Бога не са напълно взаимозаменяеми. Например четирима от всеки десет (39%), които казват, че рядко или никога не се молят, все пак отговарят, че говорят с Бог.

Първият въпрос, зададен от изследването, е: „Вярвате ли в Бог или не?”. Отговорилите положително на този въпрос – 80% от всички запитани – бяха помолени да пояснят дали вярват в „Бог, както е описан в Библията”, или „не вярват в Бог, както е описан в Библията, но вярват в съществуването на друга висша сила или духовна власт във вселената”. По-голямата част от тази група – или като цяло малко повече от половината анкетирани (56%) отговарят, че вярват в Бога, както е описан в Библията.

Отговорилите отрицателно на първия въпрос – че *не* вярват в Бог (19% от всички анкетирани), също бяха помолени да отговорят на допълнителни въпроси. Те трябваше да изяснят дали „не вярват в Бог, както е описан в Библията, но вярват в съществуването на друга висша сила или духовна власт във вселената”, или напротив – „не вярват в съществуването на каквато и да било висша власт или духовна сила във вселената”. Около половината от тази група (или 10% от всички анкетирани) отговарят, че не вярват в съществуването на как-



вато и да било върховна власт или духовна сила.

Като цяло една трета от анкетиранияте отговарят, че макар да не вярват в библейския Бог, вярват в съществуването на някаква висша сила или духовна власт във вселената – включително 23% от тези, които на първия въпрос са отговорили положително и 9% от тези, отговорили отрицателно на този въпрос.

При допълнителни въпроси какво разбират под вяра в Бог и в друга висша сила или духовна власт, тези, които вярват в библейския Бог, и тези, които вярват в друга висша сила или духовна власт, споделят напълно различни представи. Казано най-общо, тези, които вярват в библейския Бог, са по-склонни да вярват в съществуването на всемогъщо, всезнаещо, добронамерено и активно божество.

Така например почти всички, отговорили, че вярват в библейския Бог, казват, че вярват, че Бог обича всички хора независимо от техните недостатъци и че Бог ги пази. Над девет от всеки десет души, отговорили, че вярват в библейския Бог, си представят божество, което знае всичко случващо се по света, а почти девет от всеки десет отговарят, че Бог ги е възнаградил и че Той има силата да ръководи или променя всичко, случващо се по света.

Далеч по-малко от тези, които вярват в друга висша сила или духовна власт (но не и в библейския Бог), приемат съществуването на тези характеристики и активност у тази сила. Но дори и в тази група повече от половината заявяват, че тази висша сила обича всички хора (69%), знае всичко (53%), пази ги (68%) и ги възнаграждава (53%).

Вярата в Бог, както е описан в Библията, е най-силно изразена сред християните в САЩ. Като цяло осем от всеки десет, които се идентифицират като християни, отговарят, че вярват в библейския Бог, а един от всеки петима не вярва в библейското описание на Бога, но вярва в съществуването на някаква висша сила. Изключително малко от самоопределилите се като християни (само 1%) заявяват, че изобщо не вярват в съществуването на такава висша сила.

За разлика от християните евреите и хората без ясна религиозна принадлежност са много по-склонни да заявяват, че не вярват в Бог или в съществуването на каквато и да било висша сила. Все пак големите мнозинства и в двете групи вярват в съществуването на божество (89% сред евреите, 72% сред религиозно „необвързаните“), включително 56% от евреите и 53% от религиозно „необвързаните“ отговарят, че не вярват в библейския Бог, но вярват в съществуването на друга висша сила или духовна власт. (Изследването не покрива достатъчен брой мюсюлмани, будисти, хиндуисти или респонденти от други малцинствени религиозни групи в САЩ, за да позволи отделен анализ на религиозните нагласи сред тях.)

Запитани относно възможните атрибути или характеристики на Бог, огромната част от американските християни описват божество, което отразява традиционното християнско учение за Бога. Така например 93% от християните

Вярват, че Бог (или друга висша сила) обича всички хора независимо от техните недостатъци. Почти девет от всеки десет (87%) отговарят, че Бог знае всичко, което се случва в света. И около осем от всеки десет (78%) вярват, че Бог има силата да ръководи или променя всичко, което се случва по света. Общо три четвърти от християните в САЩ вярват, че Бог притежава и трите от тези качества – Бог е всезнаещ, всемогъщ и обича всички хора.

Изследването обаче констатира значителни разлики в начина, по който различните християнски подгрупи приемат Бог. Така например, докато девет от всеки десет от исторически черните протестантски (92%) и евангелски (91%) общности отговарят, че вярват в Бог, както е описан в Библията, по-нисък е процентът сред традиционните протестанти и католиците, които вярват в библейския Бог. Значими малцинства сред католиците (28%) и протестантите (26%) отговарят, че вярват в съществуването на висша сила или духовна власт, но не и в Бог, описан в Библията.

Съответно, докато приблизително девет от всеки десет последователи на исторически черните протестантски (91%) и евангелски (87%) общности казват, че вярват, че Бог е всезнаещ, всемогъщ и обича всички, едва шест от всеки десет католици и традиционни протестанти отговарят, че Бог притежава тези качества.

Евангелистите и членовете на исторически черните протестантски общности са по-склонни от членовете на другите големи християнски традиции да отговорят, че Бог лично ги пази, възнаграждава и наказва. Но във всички подгрупи сред християните е по-голямо мнозинството на хората, които смятат, че Бог ги пази и възнаграждава, от тези, които вярват, че Той ги наказва.

## **Религиозно „необвързаните” са разделени в своите възгледи за Бог**

Седем от всеки десет религиозно „необвързани” пълнолетни вярват в съществуването на някаква висша сила, включително 17% отговарят, че вярват в Бог, както е описан в Библията, а други 53% вярват в съществуването на друга висша сила или духовна власт във вселената. Около една четвърт от религиозно „необвързаните” (27%) отговарят, че не вярват в съществуването на каквато и да било висша сила. Но е налице ярка разлика в това как отделните членове на тази група описват своята религиозна идентичност.

Никой от анкетираните, идентифицирали се като атеисти, не вярва в Бог, както е описан в Библията. Около един от всеки петима обаче вярва в съществуването на някаква висша духовна сила във вселената (18%). Приблизително осем от всеки десет атеисти (81%) заявяват, че не вярват в съществуването на никаква висша сила. Идентифициралите се като агностици дават различен отговор на този въпрос. Докато много малко от агностиците (3%) отговарят, че вярват в Бог, както е описан в Библията, много ясно мнозинство (62%) заявява, че вярва в съществу-

ването на друга висша или духовна сила. Едва трима от всеки десет отговарят, че такава сила във вселената не съществува.

Респондентите, описващи своята религия като „нищо конкретно“, са дори по-склонни да вярват в съществуването на божество; двет от всеки десет от тях споделят това мнение, което отразява общата нагласа в американското общество по този въпрос. Докато повечето хора от тази група вярват в съществуването на висша сила, различна от библейския Бог (60%), значимо малцинство сред тях (28%) отговарят, че вярват в Бог, както е описан в Библията.

### **Младите хора по-слабо вярват в библейския Бог**

Ясни мнозинства от всички възрастови групи заявяват, че вярват в Бог или в друга висша сила, като тези мнозинства варират от 83% във възрастовата група на 18 до 29-годишните, и 96% от тези на възраст между 50 и 64 години. Но по-малко сред младите хора в сравнение с другите възрастови групи отговарят, че вярват в Бог, както е описан в Библията. Докато приблизително две трети от пълнолетните над 50-годишна възраст отговарят, че вярват в библейския Бог, едва 49% от 30 и 40-годишните отговарят по този начин и едва 43% от хората под 30-годишна възраст. Сходен дял от пълнолетните на възраст от 18 до 29 години отговарят, че вярват в друга висша сила (39%).

Изследването също така показва, че в сравнение с по-възрастните, хората под 50-годишна възраст обикновено възприемат Бог като по-малко всемогъщ и по-слабо активен в земните дела, отколкото по-възрастните американци. Но в същото време младите хора са по-склонни от по-възрастните да отговорят, че те лично са били наказани от Бог или от друга висша сила във вселената.

### **Високообразованите американци по-слабо вярват в съществуването на библейския Бог**

Сред анкетираните с гимназиално или по-ниско образование две трети вярват в Бог, както е описан в Библията. Далеч по-нисък е дялът на хората, които вярват в Бог, както е описан в Библията, сред завършилите колеж или друго висше образование (53%). По-малко от половината от завършилите висше образование (45%) отговарят, че вярват в библейския Бог.

Данните също така показват, че в сравнение с групите с по-ниско образование, завършилите колеж са по-малко склонни да вярват, че Бог (или друга висша сила във вселената) е активен и се намесва в света и в техния личен живот. Така например, докато приблизително половината от завършилите колеж (54%) отговарят, че са били лично възнаградени от Бог, две трети от хората, които имат частично образование в колеж (68%), и три четвърти от завършилите гимназия или с по-ниско образование (75%) вярват в това. И едва една трета от завършилите колеж отговарят, че Бог предопределя всичко, което се случва в техния живот, което е далеч по-малко от същия отговор сред хората с по-

ниско образование.

## **Разлики между републиканци и демократи**

Републиканците и демократите споделят много различни представи за Бог. Сред членовете и симпатизантите на Републиканската партия седем от всеки десет заявяват, че вярват в Бог, както е описан в Библията. Членовете и симпатизантите на Демократическата партия са далеч по-малко склонни да вярват в Бог, както е описан в Библията (45%) и са по-склонни от републиканците да вярват в съществуването на друга висша сила (39% срещу 23%). Демократите в по-голяма степен от републиканците отговарят, че не вярват в съществуването на висша сила или духовна власт във вселената (14% срещу 5%).

Освен това, докато 85% от републиканците вярват, че Бог обича всички хора, осем от десет от тях вярват, че Бог е всезнаещ, а седем от десет вярват, че е всемогъщ, демократите в по-малка степен споделят всеки един от тези възгледи. Две трети от републиканците вярват, че Бог притежава всяко едно от тези три качества, в сравнение с едва половината от демократите (49%). Републиканците също така в по-голяма степен от демократите вярват, че Бог ги пази, възнаграждава или наказва. Изследването установява и съществуването на големи разлики в представите за Бог между белите и небелите демократи. Повечето небели демократи, които са предимно чернокожи или испаноговорещи, отговарят, че вярват в библейския Бог, а седем от десет вярват, че Бог е всезнаещ, всемогъщ и обича всички; като две трети вярват в съществуването и на трите качества у Бог. В това отношение небелите демократи имат повече общо с републиканците, отколкото с белите демократи.

В ярък контраст с небелите демократи, едва една трета от белите демократи вярват в Бог, както е описан в Библията, а 21% не вярват в съществуването на каквато и да било висша сила. И само един от трима бели демократи вярва, че Бог (или друга по-висша сила във вселената) е всезнаещ, всемогъщ и любящ.

Превод от английски: Момчил Методиев

Пълното изследване е достъпно на:  
[www.pewforum.org/2018/04/25/when-americans-say-they-believe-in-god-what-do-they-mean/](http://www.pewforum.org/2018/04/25/when-americans-say-they-believe-in-god-what-do-they-mean/)

Юрген Молтман (р. 1926) е сред най-значимите теолози на съвремието. Роген е в Хамбург, израства в атеистично семейство. В края на Втората световна война, по време на която служи в Луфтвафе, попада за три години в британски плен. Там се обръща в Христовата вяра. Следва евангелска теология в университета в Гьотинген, след това за няколко години е пастор. През 1957 г. става професор в Църковното висше училище във Вупертал, през 1963 г. се мести в университета в Бон. От 1967 г. до пенсионирането си през 1994 г. е професор по систематична теология в университета в Тюбинген.



В спор с философа Ернст Блох, преподавал също в Тюбинген, Молтман публикува през 1964 г. своята книга *Теология на надеждата*, която му носи известност. По-късно излизат: *Разпнатият Бог*, *Църквата в силата на Духа*, *Пътят на Исус Христос*, *Духът на живота* и много други. Негова съпруга е починалата през 2016 г. известна представителка на феминистката теология Елизабет Молтман-Венгел. Интервюто на Александер Швабе с Юрген Молтман е публикувано в сп. *Christ in der Gegenwart*, 44-45/2017 г. Заглавието е на редакцията.

## ПО-СКОРО ХИЛЯДА ПЪТИ ШЕ СЕ РАЗОЧАРОВАМ, ОТКОЛКОТО ДА СЕ ОТКАЖА ОТ НАДЕЖДАТА

**Господин Молтман, Библията започва с думите: „В началото Бог сътвори небето и земята“. Кои или какво е Бог?**

Творецът на небето и земята. Той е трансцендентна власт, която се простира над небето и земята и сътворява небе и земя чрез Своето Слово. Той казва: „да бъде светлина“ и биде светлина. Целият живот се дължи на Божия дух. Бог диша чрез цялото творение.

**Казано е: Дух Божий се носеше над водата. Как да разбирате този дух?**

Словото се нуждае от език. А езикът се нуждае от дихание. Където е Божието слово, там е и Божието дихание. Това е Божият дух. Човекът е взет от пръстта и ще стане отново пръст, а неговата гуша живее чрез Божия дух. Това е същият дух, който призоваваме на Петдесетница: „Ела, Свети Душе!“.

**Виждате връзка между материята и животворящите слова. Как чрез слово могат да възникват неща?**

Това за Бог не е проблем. За нас е проблем. Ние имаме единствено аналогови представи, за да си направим извод от светлината за вечния живот или от живота за вечния живот.

**Това звучи като теоретични изводи, които не се нуждаят непременно от реална почва. Вечния живот още никои не го е видял. Вечният живот се очаква, в най-добрия случай.**

Съвсем не. Вечния живот ние преживяваме във всеки миг. В интензивността на преживяното се съдържа вечният живот. Вечният живот не е живот, удължен до безкрайност във времето, а толкова интензивен живот, че човек забравя минало и бъдеще и става напълно настоящ. Това е вечното настояще.

**Вие препоръчвате на хората да живеят интензивно?**

Да обичат живота с всички сетива.

**Чисто присъствие – това ли е състоянието, за което психологията говори, ощастливяващото чувство на пълно въвличане?**

Това е слаб израз за вечното настояще, което Майстер Екхарт и мистиците отдавна са препоръчали.

**Ако за Бог може да се говори само чрез аналогии, то какво е най-близко до Него? Личност ли е, същество, енергия?**

Бог е любов, която се е проявила в Христос. Произхождам от атеистично семейство и вярвам в Бог по Божията воля, вярвам в Господ *Иисус* Христос. Без Христос бих бил атеист. Чрез историята и природата не бих стигнал до идеята за Бог – и че Бог е любов.

**Защо природата е твърде несъвършена? Твърде жестока?**

Да, природата създава нашия живот и същевременно заплашва нашия живот чрез цунами, урагани, чрез болести като рак, алцхаймер и паркинсон. Как да обичаш тогава живота?

**От една страна, моменти на щастие, от друга – страдание. Не говори ли това противоречие срещу Бог?**

Не. Защото в единението с Христа аз познавам Бог като спасение и Светия Дух на живота.

**Не съществува ли естествено богопознание без Христос?**

Съществуват следи от Бог. Ала вие трябва да знаете Божието име, за да обърнете внимание на следите.

**Твърдите: само чрез Христос узнаваме Бог. А ако хората не познават Христос?**

Те познават Христос! Трябва да им заговориш за Него. Имаше един щастлив момент в германския Бундестаг, за който си спомням от моята младост. В своя реч германският президент Густав Хайнеман<sup>1</sup> каза: „Христос не е срещу комунистите”. Надигна се протест сред християндемократите. Хайнеман продължи: „Той е умрял за тях”. После настъпи мълчание в Бундестага. Христос не е и срещу мюсюлманите – Той е умрял за тях. Така гледам на другите хора – били те атеисти, агностици или будисти – Христос е умрял за тях. Поради това се обръщам гружелюбно към тях.

**След като е достатъчно, че Христос познава всекиго, отиват ли всички, които не Го познават, в небесата?**

Надеждата на християнския свят не са небесата, а небесата на земята. Бъдещото ново Сътворение. Затова Бог е помирил мирозданието. В него са включени всички хора.

**Новото сътворение ще се случи на Земята?**

Да, небесата са за ангелите. Земята е за хората. Защо трябва да ставате ангел?

**Боя се, че моята мисъл е твърде ограничена, за да мога да си представя една нова земя на земята. Как трябва да изглежда тази нова земя?**

Тя е земя без смърт и без умъртвяване.

**Ако мъртвите възкръснат, няма ли Земята бързо да отеснее?**

Има достатъчно място: колко крайност приляга на безкрайността на Бог?

**Тогава Бог е измерение. Отвъд пространството и времето.**

Не. Космосът е видимият и невидимият свят. Новата земя е новият Космос.

**Когато чувам Космос, мисля за галактики, черни дупки, космически полет.**

И звездите са там. Защо е трудно да си го представим? Та от какво е възникнал Космосът?

**Астрофизиците изхождат от Големия взрив.**

<sup>1</sup> Густав Хайнеман е министър на вътрешните работи в първото правителство на Конрад Аденауер (1949–1950), министър на правосъдието (1966–1969), президент на Федерална република Германия от 1969 до 1974 г. Б. пр.

И защо да няма един „Голям взрив“?

**Голям взрив с ново Сътворение?**

Да.

**Това е много образно казано.**

Религиозният език винаги е символичен. Природонаучният език е математиката.

**Не е ли тази разлика един от основните проблеми за представянето на религията, на християнските съдържания? Че сме в клопката на природонаучните и техническите представи и нямаме сетива за символичния език на Вярата?**

Не. Църквите посредничат твърде добре. В часовете по религия. В подготовката за конфирмация. Проблемът на днешните младежи ми изглежда по-скоро в това, че имат слушалки на ушите, телефони и таблети в ръцете и вечно биват забавлявани. Това означава, че те не водят собствен живот, техният живот бива воден. От това трябва да се освободят.

**Как?**

Чрез изключване.

**Консуматорство, разсеяност, несобствен живот – да не се вслушваш в себе си какво всъщност искаш – не причиняват ли те кризата на смисъла, за която непрекъснато говорим?**

Кризи на смисъла винаги е имало. По времето на Лутер е имало кризи на смисъла, през Средновековието – в чумавите времена, в Новото време – през войните. Това не е нещо особено. Кризите на смисъла са знак за търсене на смисъла. А търсенето на смисъла е знак, че смисълът на живота е атрактивен и кара хората да търсят.

**Ние се раждаме и умираме. Игваме голи и си отиваме голи. Игра с нулев резултат. В какво тогава е смисълът?**

Та между смъртта и живота е животът с познанието на щастието и страданието. Пълнотата на живота се намира между раждането и смъртта и отвъд смъртта.

**Ако смъртта занулява всичко, то тогава всичко е безсмислено, независимо колко пълноценен е животът преди това.**

Не, пълнотата на живота остава. Смъртта не може да анулира миналото. Ако можеше, би било добре за провинилите се хора. Миналото остава. Него никои не



може да ни отнеме, нито можем да го променим. В религиозен смисъл смъртта не е край, а преход. Аз си го изяснявам чрез едно просто изречение: нас ни очакват.

### **Кой?**

Бог, Творецът на небето и земята, и Иисус Христос, Който вече е възкръснал. И тези, които обичаме от цялото си сърце.

### **Какво предполага Възкресението?**

То не е връщане на досегашния живот, а един нов живот. В края на Христос – началото на новия живот, това е Христовото възкресение. Ако това не се беше случило с мъртвия Христос, ние нямаше да знаем нищо за него.

### **Какво отличава новия живот от стария?**

Новият живот е спасеният, след изправлението, преживян живот. Преживеният живот е многократно накърняван и обременен с вина. Той минава през изправление и след това се живее вечно.

**Казвате, че без Възкресението Иисус би бил най-много една бележка по линия в историята. Самите ние не можем да проверим дали Възкресението се е случило. Разчитаме на съобщеното.**

На мен това ми е достатъчно.

### **Много е писано.**

За историческите събития научаваме от устни или писмени свидетелства. Религиозната памет е пълна със символи и истории. Историята на Възкресението ме убеждава в това, че има начало в края.

### **Религиозната памет следователно се различава от историческата памет?**

Това са различни перспективи на един процес. В Стария завет има исторически възпоминания, които са едновременно и религиозни възпоминания. Разказът за Каин и Авел е исторически разказ за убийство. Това, че Каин убива Авел, защото му завижда, е религиозната страна на историята.

**Така и историческият Иисус не може да се отдели от възвестения Христос, но може да се различи?**

Историческият Иисус е мъртвият Иисус. Защото чрез смъртта ставаш историчен, установен върху преходното. В светлината на Христовото Възкресение ние четем миналото като отминало бъдеще, като история на успели и пропуснати шансове. С Възкресението всички възможности на живота са изпълнени.

**Възкресението ли прави историческото събитие Иисус от Назарет универсално?**

Така е. Само Възкресението допуска заключението, че Той е дошъл отгоре. Той е въплътеният Божи син. От небето на земята (Иоан. 1), от земята на небето: Възкресението. Тя е основа за осъзнаване на говоренето за въплъщението. Помежду се разиграва животът на Иисус с чудесата на изцелението, Неговото богопознание, в Гетсиманската градина Неговото познание за състоянието на богоизоставеност.

**Ако универсалното значение на събитията около Иисус е толкова тясно свързано с едно определено време и едно определено място, би трябвало целият свят, целият Космос през всички векове да знаят за това исторически обусловено случайно събитие, което не е възможно?**

Обикновено надеждата се насочва към прогреса в справедливостта и мира. Надеждата за Възкресение е единствената надежда, която включва всички отминали мъртви.

**И това, че милиарди хора по времеви и пространствени причини може нищо да не знаят за Иисус, няма никаква роля?**

Те нещо ще знаят за Него, сигурен съм.

**Ще предполагат?**

Да.

**И хората от каменната ера?**

Също. Те не са ли хора?

**Те не са имали Библия и не са знаели нищо за изкупителния подвиг на Христос.**

Те са имали живот и усещане за това. Ако се доверим на най-новите открития, те са имали и чувство за мъртвите.

**Човек се е издигнал еволюционно и културно.**

Смъртоносно издигане.

**Въпреки това: степената на рефлексия у човека е нараснала в хода на историята. Примитивните представи са заместени от по-възвишено духовно познание.**

Това е абстрактно разбиране за изживения живот. Ако гледате само проценти-

те на интелигентност, няма да видите изживения живот в историята. След XX век с двете световни войни не вярвам в характерното развитие на човешкия род.

**Дори църквите не са се противопоставили на Хитлер. Голяма част са се ангажирали с престъпленията. Как са могли толкова голям брой християнски служители да съучастват, щом са имали Исус като послание?**

Защото са вярвали в буржоазния свят и са смятали религията за лично дело, което няма нищо общо с уличния терор на нацистите. Епископите са замълчали, за да предпазят вярващите, предполагам. Карл Ранер беше казал: винаги е имало герои в Църквата, но никога – героична Църква.

**Днес някои упрекват епископите, че твърде много се месят в политическите дебати, вместо да се погрижат за основната си работа, вярата. Други пък твърдят, че те са твърде гистанцирани. Вие какво съветвате отговорните в Църквата?**

Основното е вярата, любовта и надеждата. Църквата не бива да се свежда до вярата. С добрите дела на благотворителността Църквата въздейства силно върху обществото. И детските градини на църковните общини са препълнени.

**... защото те най-често се ползват с добро име. С любовта Църквата, изглежда, постига успех. Ала вярата е в криза.**

Не мисля така. Църквата полага усилия. Още преди 250 години теологът Даниел Фридрих Ернст Шлайермахер говори за криза на вярата. Това не е новост.

**Звучите много спокойно.**

Аз съм.

**Хората вече не ходят на служби. Излизат масово от църквата. Младите изобщо не познават християнската традиция. Къде грешим?**

Църквата е в период на преход от една гържавна или народна църква към една църква на доброволността. Епархийската система, основана на енориите, бавно ще бъде заместена от конгрегационистка система, основана на свободен избор на община. Все още в неделя сутрин повече хора отиват на църква, отколкото в събота на футболните стадиони. Църковните конгреси са извънредно многолюдни.

**Трябва да отбележим всъщност, че през изминалия век имаше редица известни теолози като Карл Барт, Карл Ранер, Паул Тилих, Рудолф Бултман, Дитрих Бонхьофер, Доротее Зьоле, Ханс Кюнг, Ойген Древерман и много други. На какво се дължи това, че вече не се чуват авторитетни гласове в теологията?**

Защото в Църквата вече няма спор. Ние станахме мирни.

### **Но обикновено теолозите спорят помежду си.**

Вече не. Те са в диалог с всички и с никого. Те странят от спора и искат да разговарят с всекиго. Истинска инфлация на диалога. Предметът, за който ние говорим, вече не е така важен, връзката, в която влизаме чрез диалога, е по-важна.

### **Как оценявате това?**

Отрицателно. През 60-те години ние спорехме за секуларизацията, демитологизацията и феминистката теология<sup>2</sup>. След 1990 г. настъпи мир.

### **Изяснени ли са всички въпроси?**

Не, причината е Болонският процес<sup>3</sup>. Университетите бяха принизени до професионални училища. Моите колеги вече не изнасят лекции за всички слушатели, а водят само курсове. Аз, както и Ернст Кеземан, Еберхард Юнгел и Волфхарт Паненберг изнасяхте лекции за всички. На моите лекции 30% от студентите бяха католици, а от тях 10% бяха йезуити. Когато правех семинари върху етични въпроси, преобладаваха студентите по медицина. Това вече не се случва.

### **Ако в университетите вече няма култура на дискурса, не трябва ли професорите по теология да се намесят по-активно поне в публичните дебати?**

В следвоенните години теологията беше близо до църквите: „Теологията е функция на Църквата”, казваше Карл Барт. От 60-те години доминираше политическата теология, включително теологията на мира. След 1990 г. по-младите теолози правят академична теология. Те търсят признание в храма на науката. Обществеността и Църквата остават отвън.

### **Теология в кула от слонова кост?**

Да. Те правят теология за изпити, без обществена значимост. Мнозина не служат като пастори, така че не могат да преценят как студентите трябва да развият теологията в пасторското служение. Теологията стана безобидна очевидност.

### **Нищетата на теологията ли е причината юбилейната година на Лутер<sup>4</sup> да не получи истински размах? Защото липсваха теологически импулси?**

---

<sup>2</sup> Феминистката теология е направление в теологията, което се развива от края на 60-те години на XX век и е повлияно от еманципацията на жената. То се родее с теологията на освобождението.

<sup>3</sup> Болонският процес е реформа на висшето образование в ЕС, която цели хармонизиране и международна мобилност. Името произхожда от срещата през 1999 г. в италианския град Болоня, където 29 европейски министри на образованието подписват програмна декларация.

<sup>4</sup> През 2017 г. в Германия и по света бе отбелязан 500-годишният юбилей от началото на Реформацията.

В общата история Реформацията е добре описана и възкресена. И всеки църковен историк пише своята книга за Лутер.

### **Правилен ли беше опитът да се превърне Годишната на Лутер в икуменическа проява?**

Реформацията е замислена теологически като обновление из основи на универсалната католическа църква. Тя беше католическа реформа. Едва след като князете си присвоиха църквата, тя се превърна в „протестантска Реформация“ (1530 г. в Аугсбург). Икуменическото движение на нашето време напомня на нас, „протестантите“, за нашия католически характер.

### **Какво е значението на Лутер днес?**

В едно общество на победители и победени значението на учението за опрощението расте главоломно. Дали успял, или неуспял, аз съм опростен и признат от Бог. Това всъщност не е ясно на хората.

### **Какво означава опрощение?**

Реформаторското учение за опрощението изхожда от средновековното Тайнство на покаянието. Властта на злото е наречена „грех“. Ние говорим за опрощаване на греховете само по Божия милост във вярата. Това е вярно и важно, но е само половината истина, защото грешникът е извършителят на злото, а къде остават жертвите на неговите грехове? Ние се молим: „Прости греховете ни“ – а къде остават жертвите, пред които сме се провинили? Тайнството на покаянието е едностранно ориентирано към извършителите. Учението за опрощението, сърцевината на реформаторската теология, забравя жертвите. Тук зейва дупка в християнското учение за Божията благодат.

### **Как може да се затвори тази дупка?**

Божията справедливост не е само справедливост, установяваща добро и зло. Тя не е също и справедливост, която отвърща на доброто с добро и на злото със зло. Тя е съзидателна справедливост. За жертвата на греха тя е справедливост, която им отдава правото. За извършителите на греха тя носи изправление.

### **Каква е причината повечето хора днес да не знаят какво да правят с учението за опрощението?**

Причината е в системата: капитализмът, растящите печалби, конкуренцията разболяват засегнатите от тях. Психичните болести и душевните разстройства взимат заплашителни размери в обществото на конкуренцията.

**Защо Църквата не се намесва? В медиите и в съзнанието на широките слоеве от населението Църквата и теологията не играят решаваща роля.**

Как в действителност искате да измерите градуса на вярата в едно общество? Явяването на Христос е достатъчно силно, за да се утвърди във всички времена.

**За мнозина, изглежда, то вече няма значение. Самите християни вече не разбират в дълбочина историята на изкупителния погвиг на Христос. Може ли някой да е християнин, без да вярва във Възкресението?**

Аз не обичам да си служа със закони. Един християнин трябва да живее и умре в общение с Иисус Христос. Какво той вярва, си е негова работа. Никаква длъжност в Църквата не може да измери колко той вярва и колко не вярва. По-важното е, че Бог вярва в хората, отколкото, че човек вярва в Бог. Вярата в Бог произтича от това, че на мен ми се доверяват.

**Това предполага човек да е възприемчив.**

Това се дава на човек по различни начини: понякога чрез семейната традиция, друг път е обръщане във вярата, както при мен. Искях да следвам математика и физика, през 1943 г. бях мобилизиран и станах свидетел на разрушението на Хамбург с 40 000 убити. След войната бях три години в плен. Там, в моята богоизоставеност, чрез Библията ми стана близък изоставеният от Бог Христос. Оттогава живея в общение с Христос.

**Нищетата и отчаянието ли бяха ключът към вярата?**

Не. Би изглеждало, сякаш вярата е родена от принуда. Словото за разпнатия и възкръснал Христос ме срещна.

**Има обаче и хора, съвършено нерелигиозни, макар да се казва, че Бог ги е създал по Свой образ и подобие.**

Тъй като Христос не е създал нова религия, а е донесъл нов, вечен, божествен живот в света, Бонхьофер беше препоръчал нерелигиозно изложение на Библията. Религията насочва човека към трансцендентността. Бонхьофер обаче искаше в Христовия смисъл да насочи хората към земята, тези, които очакват Божето царство на земята и се застъпват за мир и справедливост.

**В противоречие с Карл Ранер, за когото тъкмо трансцендентността беше основното.**

Без трансцендентност няма самотрансцендентация, казва с право Ранер. Без трансцендентност, без Бог съвестта не се обажда в човека.

**Бонхьофер усилено се е занимавал с Библията, вярвал е в Христос. Огромно количество хора обаче живеят чудесно без Бога.**

Човек е неизлечимо религиозен, както е казал руският философ Бердяев. А Лутер

е казал в *Големия катехизис* – това, към което си привързан и на което се доверяваш, е твоят бог. Които е привързан към парите или отечеството и вярва в тях, той е религиозен, но идолопоклоннически религиозен. Това е суеверие.

### **Къде слагате границата между вярата и суеверието?**

Суеверието изисква жертви, а вярата е в Иисусовата жертва.

### **Имате предвид жертвата на Христос, който изкупва греховете на човечеството. Според Имануел Кант вината не може да се предава на други. Как може някой друг да умре заради моята вина?**

Злодеянието не може да се поправи и да изчезне. Ако съм извършил кражба или убийство, аз съм виновен. Ала връзката на вината с това деяние може да се прекъсне. Чрез опрощаването на греховете аз се отървавам от цялата вина и съм свободен. Това е обновление на живота. Повече не съм убиец. Извършил съм убийство и съм оправдан. Убийството остава убийство, но аз не съм убиец. Аз съм добър, съвършен и прекрасен, както казваше жена ми. Аз съм свободен.

### **Не същият човек?**

Миналото е факт. Вината привързва настоящето към миналото. А тази връзка може да се разкъса чрез опрощаването на греховете и едно ново бъдеще. Аз спорих върху това с една жена, осъдена на смърт в Америка. Присъдата ѝ беше изпълнена миналата година. След 18 години в килия на смъртник тя издъхна с песента *Amazing grace*<sup>5</sup> на уста. Тя беше освободена от вината за убийството на съпруга си. Беше побудила един приятел да убие съпруга ѝ. Приятелят получи 25 години затвор, а тя – смъртна присъда. От една ожесточена, егоцентрична натура в затвора тя се пречисти до любяща, засмяна, свободна личност. Това извърши опрощението на вината.

### **Прошката предполага покаяние.**

Не, това е законовата представа. Божието опрощение на вината идва преди това, след това идват покаянието, изповедта и изправлението.

### **Не трябва ли първо да призная моята вина?**

Признанието на вината винаги е свързано със самоунижение. Опитът, който моят приятел Дезмънд Туту<sup>6</sup> получи в южноафриканската Комисия за истина и помирение, показва, че това е почти невъзможно за извършители на крайна неправда, за мъчители и убийци. Те се нуждаят от пространство, което ги закри-

<sup>5</sup> О, благодат, известен със своето английско заглавие *Amazing Grace* (букв. Изумителна благодат) – християнски химн, написан от английския поет и пастор Джон Нютън (1725–1807).

<sup>6</sup> Дезмънд Мпило Туту (р. 1931) е бивш англикански архиепископ на Кейптаун – първият чернокож епископ в ЮАР; активист срещу апартейда. Лауреат на Нобелова награда за мир (1984).

ля. Дали ще е изповедалня, или една общност, която признава достойнството ми. С вяра в Божията милост грешникът може да признае своята вина, без да се самоунищожава. Всяко „изправление“ е начало на ново общение между извършител и жертви.

**Това ли е вярата, която се разбира като акт и поведение, за разлика от едно просто приемане за истина на събития и правила. Когато кажем Символа на вярата – „Вярвам в един Бог Отец, Вседържител...“ – обективираме Бог, опредметяваме го?**

Никога не съм го разбирал така. Не е опредметяване, това е едно отношение лице в лице, към Когото се обръщам с пълно доверие, на Когото крещя в болката и пред Когото ликувам, когато съм благодарен.

**Ликуващите възгласи, жалбите не отекват ли в празното?**

Не.

**Какво откликва?**

Едно ухо, което чува, и едно сърце, което съчувства.

**Откъде знаете, че не си въобразявате?**

Ако беше психология с нейните спонтанни очаквания и спонтанни реакции, би било нещо твърде външно.

**Какво се случва, когато човек се моли?**

Когато бях млад, по време на въздушните нападения в Хамбург, крещях към Бога. За разлика от моите другари – съм жив. Запитах се защо и за какво трябва да живея? Получих много отговори. Това е моят личен опит.

**Какъв е смисълът да се молим за другите?**

Чувствате се понесен, когато хората казват, че се молят за мен, за вас. Ако не можете да се молите, защото езикът ви не се обръща, тогава знаете, че други ще се застъпят за вас. Това за мен и за мнозина е важно.

**Когато се молите, имате ли чувството, че там има някой. Личност?**

Да.

**Как да си представим онази личност, която не е личност в обикновения смисъл?**

Мартин Бубер би казал: вечното Ти. Азът се развива в една корелация *Аз-Ти*. Към



майка или баща. В изначалното доверие на детето има едно Ти, от което се развива Азът. В началото е Ти, а Азът се развива от връзката с Ти.

**Майката и бащата, разбира се, са лице в лице с детето. Ала съществува ли един невидим Ти? Не е ли само конструкция?**

Дълго дискутирах върху това с Ернст Блох<sup>7</sup>. Теорията на проекцията на Фойербах се нуждае като всяка проекция от стена, която да отразява. Това е бялата стена. Защо проектирам? Защото бялата стена ме привлича.

**Тезата на Фойербах, че Бог е само проекция на човека, по-скоро говори за Бога?**

Да, Фойербах не е помислил докрай.

**Какво отвърна Блох?**

При първата ми среща с него през 1961 г. го попитах: „Господин Блох, атеист ли сте все пак?“. А той отвърна: „Атеист съм, за Бога“.

**Едно противоречие – той потвърждава съществуването на Бога, без да вярва в Него.**

Искаше да каже, че забраната на изображенията в Стария завет се отнася и за представите, които човек си създава за Бог.

**От диалога с Блох произтича основната тема във вашата теология – надеждата. Да се надяваш, означава да се стремиш към нещо по-добро, към завършеност. Ала стремлението непрестанно среща разочарованието. Страстта да се хвърляш напред, към нещо, което още не си срещал, ражда страдание. Ницше е казал, че надеждата е най-голямото зло от всички злини, защото непрекъснато угължава страданието.**

Който не се надява, не живее. Той само следва живота. Надежда за пълнота на живота е заложена във всяко живо същество. Всичко живо е „влюбено в успяването“ (Ернст Блох).

**Будистът се опитва да отмени този закон на живота, да се освободи от надеждата, желанието и стремежа, за да бъде просветлен и да премине към нирвана. Не отговаря ли това на новото Сътворение, за което вие говорите, завършения свят без ставане и отминаване? Не се ли стремят към това и мистиците?**

По-скоро хиляда пъти ще се разочаровам, отколкото да се откажа от надеж-

<sup>7</sup> Ернст Блох (1885–1977) е немски философ неомарксист, който разработва философия на надеждата и утопията. Бил е ученик на Георг Зимел и Макс Вебер.

гата. Три години бях във военнопленнически лагер и всеки ден бих могъл да се откажа да се надявам. Принципът надежда е близък до живота и реалистичен. А мъките, които любовта носи, са поносими. Ако премахнем любовта към живота, умираме.

**Би трябвало да сте почитател на Сизиф, съответно на Албер Камю.**

Не, аз се надявам, че камъкът все някога ще остане горе.

*Със съкращения*

Превод от немски: Людмила Димова

Андрю Лаут (Andrew Louth) е почетен професор по патристика и византийски изследвания в Департамента по богословие и религия на Университета в Дъръм, Великобритания. Ръкоположен е и служи като свещеник в православната енория в Дъръм. Роден през 1944 г., завършва висше образование по математика и богословие в Кеймбридж и Егинбург. След това преподава патристика в Университета в Оксфорд и византийска и раннохристиянска история в Колежа „Голдсмит“ към Университета в Лондон.



Изследователските му интереси са насочени към историята на византийското богословие, както и към историята на богословието в Русия и Румъния. „Интересът ми към богословието от тези периоди не е чисто исторически – посочва той в едно свое представяне, – защото намирам диалога с богословите от миналото за важен източник за богословския размисъл днес. В тази традиция (която по-широко може да бъде определена като източноправославна) богословието не може да бъде отделено от молитвата и духовността – Бог, Когото се опитваме да разберем, не може да бъде отделен от Бог, на Когото се молим. Затова според утвърдената на Запад терминология може да се каже, че интересът ми е насочен към т.нар. „мистицизъм“.

Сред по-важните книги на отец Андрю Лаут са: *Гръцкият Изток и латинският Запад: Църквата през 681–1071 (Greek East and Latin West: the church, AD 681–1071, Church history, St. Vladimir Seminary Press, 2007); Св. Йоан Дамаскин: традиция и новаторство във византийското богословие (St. John Damascene : tradition and originality in Byzantine theology, Oxford University Press, 2002); Максим Исповедник. Ранни отци на Църквата (Maximus the Confessor, Early church fathers, Routledge London, 1996); Различаване на тайната. Есе за природата на богословието (Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology, Clarendon, 1989). Представеното тук есе на Андрю Лаут е публикувано в *Studies in Christian Ethics*, 26(3) 351–363, 2013.*

**о. Андрю Лаут**

## ЕТИКА НА ДОБРОДЕТЕЛТА: СРАВНЕНИЕ МЕЖДУ СВ. МАКСИМ ИЗПОВЕДНИК И ТОМА ОТ АКВИНО

Опитът за такова сравнение в кратко есе като настоящото очевидно е невъзможно начинание; възможно е само тези двама гиганти на християнското богословие – св. Максим, най-великият сред византийските богослови, оказал най-голямо влияние върху по-късната православна традиция, и Тома от Аквино, най-великият сред схоластиците, оказал най-голямо влияние върху по-късната

католическа традиция – да бъдат поставени в контекста, към който принадлежат, да бъде разгледано как те възприемат и интерпретират тази традиция, за да бъдат поставени някои въпроси за приликите и разликите между тях. Зададената в това есе тема се ограничава до „етиката на добродетелта“, както тя е наричана след 50-те години под влияние на изследванията на оксфордски философи като Филипа Фут и Айрис Мърдок, без да се насочва към по-широки въпроси, по отношение на които сравнението между двамата богослови би било също ползотворно и може би дори по-важно.<sup>1</sup>

Фут и Мърдок разглеждат възраждането на етиката на добродетелта като предизвикателство и критика към кантиантските и посткантианските походи в етиката, фокусирани върху етическите решения и разрешаването на моралните дилеми, чрез поставяне на акцент върху скритите зад съответните действия намерения или върху последиците от взетите решенията. Интересът към намеренията се превръща, както е при Кант, във въпрос за дълга – какво човек трябва да прави (следователно в геонтологичен въпрос); а интересът към последиците, развит от утилитаристите, поставя въпроса дали етическите решения са следствие от изчисляване на последиците – в смисъла на възможното щастие, което би настъпило вследствие на съответното решение. Двете теории впоследствие са подложени на известни видоизменения и подобрения. Ала Фут и Мърдок настояват за завръщане към класическата традиция, както тя се открива у Платон и Аристотел, чиито етически размисли са насочени не към начина на взимане на решенията, не към акта на волята (както е добре известно, концепцията за волята отсъства от дискусията за етиката в класическата и елинистическата философия), а към това какво е нужно, за да бъдем добри човешки същества – концепция, изследвана чрез достойнствата, *ἀρεταί*, *virtutes* или „добродетелите“, които правят човека добър. Тази концепция за добродетелта дори не е само морална – особено в гръцкия контекст, където *ἀρετή* може да бъде характеристика и на вещи, отличаващи се с видимо достойнство – един меч също може да притежава *ἀρετή*, ако е добре наточен и балансиран например – но като цяло се приема, че човешките достойнства представляват морални качества, дори и те да не ги изчерпват, макар някои философи, като стоиците и според някои също и Платон, да приемат, че човешкото достойнство е вътрешно морално (за разлика от Аристотел, чиито „благороден човек“, *μεγαλόψυχος*, да изразява своето достойнство в своето богатство, в интелигентност, дори в походката и поведението си, наред със стриктно „морални“ качества).

В *Пир*, когато Агатон, домакинят, започва своята реч във възхвала на любовта, *ἔρως*, той се спира първо на божествената красота, а след това на нейната добротата; описанието на добротата се спира последователно на всяка една от добродетелите: справедливост, защото еросът нито върши, нито търпи несправедливости; разумност, защото „разумността е да имаш власт над удоволст-

<sup>1</sup> За по-детайлно сравнение по този фундаментален въпрос виж: Antoine Lévy, *Le Créé et l'Incréé. Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2006). За етическата мисъл на Филипа Фут и Айрис Мърдок виж: Philippa Foot, *Natural Goodness* (Oxford: Clarendon Press, 2001) и Айрис Мърдок, *The Sovereignty of Good* (London: Routledge & Kegan Paul, 1970).

вията и желанията, а няма по-могъщо удоволствие от Ерос”; смелост или твърдост, защото „казва се, че не Арес гържи Ерос, а Ерос – Арес, под което се има предвид, че последният бил влюбен в Афродита”; и мъдростта, σοφία, защото чрез любовта Аполон, Музите, Хефест, Атина и Зевс вдъхновяват човешкия род да развива уменията си музиката и поезията.<sup>2</sup> Благото на любовта се проявява в δικαιοσύνη, σωφροσύνη, ανδρεία, σοφία: справедливост, разумност, смелост, или твърдост, и мъдрост, очевидно разбирани тук в практически смисъл. Те ще се превърнат в четирите кардинални добродетели, които откриваме отново в *Държавата* на Платон, този път свързани с тройната структура на душата, съответстваща на тройната структура на града гържава, πόλις. Също както гържавата се състои от управници, стражи помощници, от селяни и труженици, така и душата се състои от разумна способност – разума, интелекта или νοῦς, от гняв или способност на силата – от енергия или стимул, θυμός, и от желаеща способност – επιθυμητικόν. Управниците и νοῦς се нуждаят от мъдрост, σοφία, стражите и θυμός – от смелост, ανδρεία. Разумността е следствие от „единодушие и съгласие” между всички три части, макар тя да е особено необходима на работниците и желаещата способност на душата. Справедливостта също е невъзможна без равновесието между трите части в града или душата: равновесие, постигано, когато всяка част изпълнява своята задача и когато стражите и работниците – θυμός или επιθυμητικόν – са подвластни на ръководството на управниците или на разума.<sup>3</sup> Този кратък поглед към Платон показва гвата начина, чрез които действат добродетелите: от една страна, по отношение на индивида и реда на неговата любов, а от друга – по отношение на начина на функционирането на обществото. При Платон, както и при много философи от класическата или късната античност, е налице дълбока аналогия между човека и космоса, по същия начин е налице и дълбока аналогия между индивида и града.

Концепцията на Платон за добродетелта е доразвита от Аристотел, като неговите нюанси оказват значително въздействие върху по-късните разбирания за добродетелта. Аристотел има по-аналитичен подход към добродетелта от Платон и акцентира върху изследване на различията.<sup>4</sup> Докато за Платон добродетелта е по същество неделима – умереността предполага мъдрост, смелост и справедливост – Аристотел се спира на различията между добродетелите. Най-видимо е проявлението на тези различия в първата от добродетелите – която е присъща предимно на интелекта и е означена от Платон като мъдрост, σοφία. Аристотел различава σοφία от φρόνησις, интелектуалната мъдрост, съзерцанието, от моралната мъдрост, нашето разбиране за морално поведение. По същия начин той описва и различието между интелектуалната добродетел и моралната добродетел: кардинални добродетели са моралните добродетели, ἠθικὰ ἀρεταί, които имат отношение към нашите действия в света, πράξις; отвъд тях се намира интелектуалната добродетел, σοφία, която има отношение към съзерцаването на реалността, като в най-висшата си форма това е вечната реалност.

<sup>2</sup> Платон, *Пир* 196В-197В. Изток-Запад., 2015. Прев. Георги Гочев.

<sup>3</sup> Платон. *Държавата*, 441С-445В. Изток-Запад., 2014. Прев. Александър Милев.

<sup>4</sup> Виж Aristotle, *The Nichomachean Ethics*, a commentary by Н. Н. Joachim (Oxford: Clarendon Press, 1951), pp. 113-15.

В по-сетнешното развитие на философията, особено през Късната античност, могат да бъдат проследени и двата подхода, като единият интерпретира другия; помни се, че Аристотел е бил ученик на Платон, поради което неговата мисъл често се интерпретира чрез термините на неговия учител. В християнската традиция понятието за добродетелта се възприема в различни контексти и става източник на редица проблеми. Тук можем само да ги очертаем. Основно съществуват два контекста: доктрината за добродетелта се използва за интерпретирането на моралните примери, посочени в Св. писание – като пример за този подход може да бъде посочен Амвросий в *De Officiis* I.115-21; но по-важният контекст, който се основава едновременно на доктрината за добродетелта и на концепцията за тройното деление на душата, свързано по-конкретно с Платон, може да се открие в аскетическата литература. Основният проблем е в това, че концепцията за добродетелта може да доведе до убеждението, че бихме могли да станем добри или добродетелни посредством собствените си усилия, което противоречи на християнското убеждение, че човечеството е грехопаднало от изначалното си състояние и се нуждае от благодатта, от благодатта на Възкресението чрез победата над смъртта на Кръста – за да бъде възстановено в състоянието, за което е било замислено от Твореца. Все пак, когато концепцията за добродетелта се разглежда сред християните, винаги съществува – макар и не винаги изказвано, допускането, че добродетелта е зависима от действието на благодатта; понякога допускането е толкова слабо, че се мисли като отсъстващо (както в обвиненията срещу пелагианството). Може да изглежда учудващо как християните възприемат концепцията за добродетелта, като се има предвид, че голяма част от Писанията разглеждат моралното добро в смисъла на послушание на заповедите, а не в смисъла на изграждане на човешка добродетел (изключение от това е Книга Премъдрост, която наистина е високо ценена в раннохристиянското етическо мислене). Причината за това парадоксално се крие в тяхната вяра в грехопадението на човечеството: поради и с оглед на последиците от него за човечеството, всеки подход към етиката, който се ограничава до равнището на поведението, изглежда неадекватен, защото моралното поведение трябва да бъде последица от възстановената човешка природа, което го превръща в проблем на битието, на онтологията. Етиката на добродетелта се насочва към проблема за доброто тъкмо на това равнище, тъй като се занимава повече с онова, което човешките същества са, отколкото как те взимат своите морални решения, какво е тяхното поведение. Съзнанието за последиците от греха и необходимостта от благодатта намират различни проявления, особено в аскетическата традиция. От една страна, в развитието на много по-систематичен интерес към противоположността на добродетелите – към пороците или в аскетическата традиция към *λοῦσιμοί*, посоките в мисленето, които изкушават и отвличат вниманието. Евагрий, първият „философ на пустинята“, както е наречен от Гийомон<sup>5</sup>, посвещава голяма част от вниманието си на *λοῦσιμοί* и тяхната класификация. Не мисля, че причината е загриженост към последиците от греха и грехопадението; то е по-скоро израз на съзнанието, че можем не толкова да култивираме добродетелите, колкото да се борим с нападите и отклоненията на вниманието, на които е

<sup>5</sup> Антоан Гийомон (Antoine Guillaumont, 1915–2000) – френски археолог и изследовател на сирийската история. Б. пр.

изложен християнинът; задачата ни е по-скоро да разчистим пътя за действието на благодатта, отколкото да градим своя Аз посредством добродетелите, което е отвъд нашите обременени от греха сили. Друг израз на съзнанието за необходимостта от благодат може да бъде открит в това как се мисли добродетелта. Макар традиционният списък у Платон и Аристотел да си остава признат, по-голямо внимание се обръща на групи „добродетели“, които не са признати, поне не пряко, от класическата традиция: добродетели като смирение, послушание, любов.

## Добродетелта у св. Максим Изповедник<sup>6</sup>

Всичко това задава контекста, в който св. Максим Изповедник развива традицията в своите размисли за природата на добродетелта. В един откъс от *Диспут с Пир* сваленият патриарх казва с изумление: „Как? Добродетелите природни ли са?“ (по-рано Аристотел е отрекъл, че моралните добродетели са естествени: *Никомахова етика*, II.1103a.18-20.). Докато Максим отговоря, че те са тъкмо такива. В отговор Пир възразява, че ако добродетелите са природни, защо те не съществуват поравно у всички, които са с еднаква природа? Съществуват поравно, отговаря Максим на объркания патриарх (поне според повечето преписи). „И откъде произлиза толкова голямо неравенство помежду ни?“, продължава Пир спора, а Максим отговаря: „От това, че не упражняваме поравно даденото ни по природа. Защото, ако всички поравно (за което сме и създадени) упражнявахме природните си качества, добродетелта щеше да се проявява една у всички, както една е и природата ни, без у някого да е повече или по-малко“. Пир възразява, че „ако присъщото ни по природа не се появява у нас чрез упражнението, ἄσκησις, а го имаме от създаването си, а добродетелта е природна, как така придобиваме добродетелите си чрез усилие и упражнения, след като те природно са у нас?“. На този въпрос Максим отговаря така:

„Упражнението и съпътстващите го усилия са измислени от стремящите се към добродетелта единствено за да се отдели от душата измамата на сетивата, която се е враснала в нея, а не за да се възвеждат добродетелите отвън, тъй като те съществуват у нас от създаването ни, както вече беше казано. Затова и щом се отстрани напълно измамата, веднага блясва природната добродетел на душата. Защото, който не е безразсъден, е благоразумен, и който не е страхлив или гързък, е смел, и който не е необуздан, е въздържан, и който не е несправедлив, е справедлив. Тоест според природата ни разумът е мъдрост и способността да съдим – справедливост, и гневът и буиното чувство – мъжество, и страстният стремеж – благонаравие. Следователно като се отстрани всичко, което е противно на природата [παρὰ φύσιν], става видимо онова, което е според природата [κατὰ φύσιν]. Точно така както, когато изтрием ръждата, се открива лъскавината и блясъкът на желязото”<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Тази част се основава на моята статия ‘La Lotta per la carità: Massimo il Confessore’, в Sabina Chialà, Lisa Cremaschi and Adalberto Mainardi (eds.), *La Lotta Spirituale nella tradizione ortodossa* (Magnano: Editioni Qiqajon, 2010), pp. 95-112.

<sup>7</sup> Максим Изповедник. *Диспут с Пир*, 309В-312А. ЛИК, 2002 г., с. 33-34. Прев. Яна Букова.

Добродетелта е природна, а кардиналните добродетели са очертанията на тази природа. Единствено заради заблудата, вписана в душата, е необходимо дисциплиниращото усилие и практика. Избягвам да преведа ἄσκησις като аскетизъм, защото ми се струва, че по този начин ще предреша решението на въпросите, които следва да бъдат разгледани. Думата ἄσκησις обикновено означава обучение или упражнение, поради което и я превеждам като „дисциплиниращо усилие”, но глаголт, от който тя произлиза, ἀσκέω, първоначално означава обработката на суровини, поради което ме привлича идеята, че първоначалното значение на ἄσκησις също означава обработка на суровините, суровините в нашата човешка природа, от които да бъде придобито нещо хубаво. Това ми изглежда и в съгласие със значението, което Максим влага в ἄσκησις, тъй като той разглежда човечеството като сътворено по Божии образ с цел придобиването на Божественото подобие. Тази обработка на суровините на нашата човешка природа – дори и в рая – има за цел единението на нашето битие с нашето вечно битие, и двете дарени от Бога, чрез това да бъдем добри, като по този начин бъде постигнато вечно добруване, в което Божественият образ добива Божествено подобие. Тази триада – битие – благо битие – вечно битие – заема фундаментално място в Максимовата онтология на сътвореното разумно битие и е израз на идеята на Максим, че добродетелта, благото битие, обединява Божиите дарове на битието и вечното битие, което води до вечното благо битие, вечния живот с Бог, към което са насочени сътворените разумни същества.

Тази ἄσκησις е основната цел на първия етап от християнския живот, практиκή, както е наречена от Максим, следвайки терминологията на Евагрий (която аз превеждам като „аскетическа битка”). Неината крайна цел е научаването как да обичаме. Що се отнася до структурата на тази аскетическа битка, информация за нея може да се намери в две глави, които са в самото начало на „Главите на любовта”, където е дадено нейно кратко описание. Двете глави (2 и 3) имат хиастична структура:

„Любовта се ражда от ἀπάθεια; ἀπάθεια от упованието в Бога; упованието – от търпението и великодушието, те от въздържанието във всичко, въздържанието – от страха Божи, а страхът – от вярата в Господа.

Вярващият в Господа се бои от адските мъки. Страхуваният се от мъките се въздържа от страстите. Въздържаният се от страстите търпеливо понася скърбите. Претърпелият скърбите придобива упование в Бога. Упованието в Бога освобождава ума от всякакво земно пристрастие. Освободеният се от това ум придобива любов към Бога”. (Глави на любовта, 1.2-3)<sup>8</sup>.

Първата от тези глави съдържа следната поредност: любов – ἀπάθεια – упование – търпение-и-великодушие – въздържание – страх от Бога – вяра в Господа; втората също следва съответната хиастична структура: вяра в Бог – страх от наказание – възпитание на страстите – търпимост на изпитания – упование – безстрастие [= ἀπάθεια] – любов към Бог. В тази последователност е

<sup>8</sup> Св. Максим Изповедник. *Четиристотин глави за любовта*. 1.2-3, Св. Вмчк. Георги Зограф – Света гора. 2011.



необходимо да се обърне внимание на няколко проблема. Първо, това е последователност, тоест тя съдържа път, който извежда към любовта. Любовта е нещо, което можем да изучим. А това, струва ми се, е изключително вълнуващ факт. Съществува цял дискурс за любовта, разглеждащ я като един вид възхищение; тя просто се случва, по някакъв изумителен начин ние сме сполетени от нея. Максим също познава този дискурс, но той е изключително практичен: искаме да обичаме – ето как можем да го постигнем. Съществува последователност, прогресия, която можем да следваме, тя започва с вярата и извежда до любовта. Друг проблем, към който трябва да насочим вниманието в тези две глави (който според мен често остава незабелязан), е, че те представляват разширение на Послание до Римляни 5:3-5. Там апостолът казва:

„Не само това, но се хвалим и със скърбите, като знаем, че скръбта поражда търпение, търпението – опитност, опитността – надежда, а надеждата не посрамя, защото любовта Божия се изля в нашите сърца чрез дадения нам Дух Свети”.

Обърнете внимание на последователността: скръб – търпение – опитност – надежда – любов. Поредицата на Максим представлява преход от вярата към търпеливостта на изпитанията чрез страха и въздържане от страстите, което превръща *ἀπάθεια* в мост от надеждата към любовта. Паралелът е толкова близък, че не може да бъде просто съвпадение. Основната разлика между апостола и монаха е, че Павел предвижда миг на гонение – към това насочва *θλίψις*, скръбта – докато Максим предвижда монашеския живот, където скръбта е породена от духовната битка на неговия монашески живот, и така го кара да въведе класическите монашески добродетели на самоконтрола, *ἐγκράτεια* и *ἀπάθεια* – спокойствие, безстрастие, отстраненост. Преходът от мъченичество към монашество е често срещан акцент в изследванията за възхода на монашеството и тук също може да бъде забелязан.

Тук Максим не говори пряко за гара на Св. Дух като източник на любовта към Бог в нашите сърца, което е основният акцент у апостол Павел. Но алюзията с текста на Павел предполага, че тази битка е необходима, ако искаме да имаме сърце, открито за Духа на любовта. Ако искаме сърцето ни да бъде открито за Бог, тогава те имат нужда от радикално преобръщане от състоянието, в което са изпаднали в резултат на грехопадението; тъкмо съкрушеното и разкайващо се сърце, *καρδία συντετριμμένη καὶ τεταπεινωμένη*, е сърцето, което не ще бъде презряно от Бог. Максим го изразява в един особено наситен характерен откъс от Амбигва 41.

„Оттогава човешкият род е престанал да се движи според природата си, както е бил създаден, около неподвижното, или около собственото си начало (има предвид Бог), а противно на природата си, доброволно е започнал да се движи в незнанието си около неща, които са под него, и е злоупотребил с дарената на неговия род сила да обединява разделеното и е започнал да разделя единното, и по този начин да уврежда себе си придвижвайки се почти до небитието, което става причина за „новоустроението на природата”, когато по парадоксален начин напълно неподвижна-

та природа е неподвижно задвижена, ако мога така да се изразя, около това, което се движи по природа, и Бог става човек, за да спаси изгубеното човечество. В Себе си Той, в съответствие с природата, единява фрагментите на универсалната природа на всички, проявявайки универсалните λόγοι, намерили израз в частиците, чрез които става възможно единството на разделеното по природа, и по този начин изпълнява великата цел на Бог Отец „да съедини всичко на небето и земята в Себе си“, „в Козото всичко е било сътворено“. (Апб. 41: 1308CD).

Това наглед госта сухо и аристотелистко разсъждение наистина е посветено на любовта и нейните деформации. Любовта е това, което кара нещата да се променят и движат, а крайният източник на любовта е Бог, неподвижният двигател, който причинява движението чрез обичта към него, κινεῖ ὡς ἐρώμενον. Историята на грехопадението за Максим, както и за останалите свети отци, е разказ за неуспеха на човека да напредне в любовта си към Бог, Който го е сътворил и Който е неподвижният център на всичко, като вместо това човекът се опитва да превърне себе си в център на света, а по същество се подчинява на по-низши от него твари. Любовта към Бог е заменена от любовта към себе си, φιλαυτία, но тази любов към себе си води до любов към по-низшите от човека, което на свой ред преобръща цялата метафизична схема. Тогава човекът не успява да изпълни космичната си функция да поддържа като космична връзка всичко в единство, за което е сътворен от Бог, поради което той започва да се придвижва към небиетието, към заличаването. И за да поправи това, Бог прави нещо, което изглежда напълно невероятно. Неподвижният двигател, самият Бог, започва да се движи, превръща творението, или по-конкретно човека, в център на своята изпълнена с любов грижа и се възплащава. Сам Бог в Христос приема човешко естество и така възприема космичната функция, която е трябвало да бъде изпълнена от човека, за да възстанови по този начин космоса в първоначалното му хармонично състояние. Това е наречено от Максим „новоустроение на природите“, следвайки една проповед на св. Григорий Богослов. За Максим „новоустроението на природите“ е дълбоко проблематичен израз, към който той се връща на няколко пъти, тъй като природата, φύσις, е сътворено от Бог и затова е неприкосновено. Това, което се случва, обяснява Максим, е не изменението на природите – това би означавало разрушаване на техния вътрешен смисъл и цел, на техния λόγος – по-скоро това е промяна на техния начин на съществуване, на техния τρόπος ὑπάρξεως, на тяхното движение, казано на езика на току-що цитирания откъс, което е било нарушено, т.е. то е радикално променено, за да съответства на λόγος φύσεως, както е първоначално сътворено от Бог. В цитирания пасаж Максим използва три термина: κατὰ φύσιν, παρὰ φύσιν, ὑπὲρ φύσιν – според природата, против природата, над или отвъд природата. Първоначалното състояние на космоса е κατὰ φύσιν, падналото му състояние е παρὰ φύσιν; а необходимото за възстановяването на природата е нещо, което е ὑπὲρ φύσιν. Това откроява нещо важно за любовта: Бог е сътворил космоса и човечеството от любов, Той ги е изкупил от любов, но тази изкупителна любов изразява истината, че Божията любов е отвъд природата, нещо, което се излива от вътрешното битие на самия Бог.

Термините, използвани за природата, са важни за Максим по две тясно свързани причини. Първо, грамата на изкуплението не се отнася до повърхностната промяна в поведението на човека; тя се отнася до нещо онтологично, до състоянието, в което нещата фундаментално съществуват. Затова, струва ми се, Максим толкова силно иска да изрази своето разбиране за грамата на греха и спасението на метафизически, космологически език. Историята на човешкия грях и изкупление е космическа история, а не просто разказ за решенията и мотивацията на човека. Но дори и на нашето човешко равнище ние се сблъскваме с нещо, което е по-добре да бъде мислено като онтологично, което има отношение към същината на нещата, а не е просто морален въпрос. За да може човек да постигне съдбата, отредена му от Бог при сътворението, е необходимо цялото негово същество да бъде фундаментално преобразено. Не става дума просто да се научим да се държим морално, нито да приемем истината за нещата: и двете трябва да са следствие от вътрешната любов, която преобразява всичко, което е човешко, което всъщност откроява, че най-дълбоката човешка реалност означава откритост към Бог, чрез която човек е преобразуван в божественото.

Накратко, разбирането на св. Максим за добродетелите е от основополагащо значение, макар да е изразено в малко по-различна терминология от тази на философската традиция, от която черпи възношение. Добродетелта е природна, защото е присъща на нашето същество, сътворено от Бог по Негов образ и придобие. Аскетическата битка е необходима, защото сме се отклонили от това, което е природно. Максим напълно естествено посочва кардиналните добродетели като очертаващи моралната природа на човека, но когато той стига до упражняването на добродетелите, виждаме да се утвърждават други концепции, които са по-практични и по-непосредствено свързани с аскетическата цел: изпитание, търпение, надежда, безстрастност, любов.

## Добродетелта у Тома от Аквино

Концепцията за добродетелта заема голямо място в *Сума на теологията* на Тома от Аквино. За пръв път тя е спомената в първия раздел от Втората част (*Prima Secundae Partis*), посветена на човешкото блаженство и какво представлява завръщането към него. Следва разсъждение за страстите, които трябва да бъдат пренасочени, за да могат хората да постигнат блаженството. Следва дискусия за добродетелта: нейната природа, разликите между добродетелите (особено разграничението между моралната и интелектуалната добродетел, както и между моралната и богословската добродетел)<sup>9</sup>. Дискусията е фундаментално аристотелистка: добродетелта не е природна, а е резултат от навика; към Аристотеловото пояснение за интелектуалната и моралната добродетел е добавено християнското увенчание на богословските добродетели на вярата, надеждата и любовта (*caritas*). Тома се връща към концепцията за добродетелта във втория раздел на Втората част, посветена на добродетелите – богословските и моралните или кардиналните.<sup>10</sup> Гениалното в подхода на Тома към добродетелта се

<sup>9</sup> Thomas Aquinas, *ST Ia-IIae*. 55-67.

<sup>10</sup> *ST Ia-IIae*. 47-170.

състои в широтата на дискусията. Това се отнася особено за кардиналните добродетели, както и също толкова драматично в дискусията за справедливостта, втората от кардиналните добродетели. Тя започва с въпроси, които изглеждат достатъчно познати: самата справедливост, несправедливостта, преценката, възмездието, престъпленията срещу справедливостта – убийството, нараняването, кражбата, фалшивите обвинения, злословието, подигравката, проклятието, измамата, лихварството. Продължава с темата за религията, която има отношение към справедливостта в нашите отношения с Бог – преклонението, молитвата (където се съдържа и изумителното разбиране за молитвата като *тълкуване на нашите желания*, IIa-IIae 83. 1 ad 1), богослужението, жертвата, десетъка, обетите, хвалението на Бог, суеверието, идолопоклонство, гадателството и т.н.

Този подход се отличава значително от Максимовия: много различен, но в същото време фундаментално сходен. За Тома добродетелите очертават природата на човека както по отношение на неговата вечна съдба („богословските“ добродетели), така и по отношение на живота му в този свят (кардиналните добродетели). Макар Тома да ги разглежда отделно и ясно да ги разграничава, все пак е ясно, че в нашия опит от добродетелния живот като кръстени християни добродетелите се съчетават и взаимодействат. Въпреки силното влияние на Аристотел Тома е наясно и с истината, призната от Платон: че добродетелта е една и е неделима. И за Максим, и за Тома, добродетелта е свързана с природата – с човешката природа – но с човешката природа, въввлечена в естествения ред, сътворен от Бог. И все пак у Тома е налице ясното разграничение между кардинални и богословски добродетели, което при Максим трудно може да се открие. Според мен причините за това са две. Първата и по-съществена е свързана с тяхното разбиране за природата. За Тома, макар и да е запознат с практиката (както посочихме), съществува фундаментално различие между сферите на природата и на благодатта, което намира израз и в разграничението между кардиналните и богословските добродетели. Докато за Максим сътворената природа вече е изпълнена с благодат посредством сътворението; природата на всяко нещо е определено от неговия *λόγος*, и този *λόγος* е видим у Христос, *Λόγος*-а на Бог. Максим, струва ми се, трудно би могъл да разбере разграничението, прокарано от Тома между природата и благодатта, между кардиналните и богословските добродетели. Фактът, че за Максим добродетелите са природни, докато за Тома те са придобити, също сякаш има отношение към този въпрос: Максим инстинктивно възприема включващ подход към природата, за разлика от ясните разграничения у Тома, които в този случай водят до отделияно на добродетелта от природата, колкото и добродетелта да е свързана с това, което е природно. На второ място и вероятно като следствие от първото, подходът към добродетелите у двамата мислители изглежда напълно различен. Подходът на Максим се отличава с интензивна практичност: как преследваме добродетелите, как ги култивираме (или обработваме суровината на нашата човешка природа, за да може да разцъфти добродетелта), как достигаем до любовта, за да дадем израз на фундаменталната насока на нашата природа, както тя е сътворена от Бог? За разлика от него подходът на Тома изглежда много по-теоретичен: той се посвещава на изследването каква е връзката между добродетелите, както и на последиците от тях; той се стреми да вкорени всичко, свързано с човешкия живот, в добродетелите, които представляват съвършенството на човешката природа,

на нейните характерни достоинства. Тома не е лишен от познание за практиката, също както и Максим не е лишен от познание за теорията. Ала за Тома упражняването на добродетелите следва от разбирането какво те са, какво предполагат и – особено важно – какво е човешкото общество, насърчавано от тези добродетели и в което те могат да процъфтяват; Тома – подобно на Платон и Аристотел – има много силно съзнание за това, че човешките същества са социални; за него е трудно да си представи добродетелите да бъдат лично начинание. Максим също не е лишен от теоретично измерение, но неговата теория, неговото съзерцание на природата на реалността, сякаш се състои от прозрения, съответстващи на стремежа му да намери верния начин за виждане: прозрения, които са плод на съучастие в реалностите, които разбираме, а не резултат от безстрастен анализ.

### **Добродетелта у отец Стънилоае<sup>11</sup> и Йозеф Пипер**

Тази дискусия може да бъде продължена с по-задълбочено изследване на творбите на Максим и Тома, но това дотолкова ще разшири изследователското поле, че то няма да може да се ограничи на страниците на едно есе. Вместо това бих искал да завърша този текст по различен начин: чрез сравнението на двама учени от XX век, чиито размисли се основават на единия от двамата велики богослови, които накратко сравнихме. Двата мислител са румънският православен богослов отец Думитру Стънилоае и германският философ Йозеф Пипер. Изборът на Йозеф Пипер изглежда очевиден: той приема сам себе си за томист, а неговите размисли върху томистката философия и богословие, изложени предимно в кратки съчинения, могат да послужат за ръководство за това как Тома е приеман през XX век. Изборът на отец Стънилоае вероятно изглежда по-трудно обясним – творчеството му е голямо и обширно – но за неговите читатели винаги е изглеждало, че богословието е било вдъхновено в най-голяма степен тъкмо от космическата визия на св. Максим. Животът и на двамата се простира през XX век: отец Стънилоае е роден през 1903 г. и умира през 1993 г.; Йозеф Пипер е роден през 1904 г. и умира през 1997 г. И двамата живеят под сянката на най-мрачните режими на XX век: отец Стънилоае страда под режима на комунизма, наложен в Румъния в края на Втората световна война и прекарва пет години (1958–1963) в затвор и концентрационни лагери; Йозеф Пипер също става жертва на нацисткия режим в Германия, като му е забранено да преподава в университета.

Отец Стънилоае е един от най-големите православни богослови на XX век. Освен че учи в Румъния, където и преподава през по-голямата част от живота си, той учи също в Атина, Мюнхен, Берлин и Париж, където написва дисертация за св. Григорий Палама. Влиянието на св. Максим върху Палама е огромно и макар Стънилоае активно да работи върху богословието на св. отци – той превежда на румънски с обширни коментари разширената версия на антологията на византийската аскетична мъдрост, известна като Филокалия (Добротолюбие), за него творчеството на св. Максим остава от централна важност. За да разберем пълноценно негово-

<sup>11</sup> Изписването на български на името на известния румънски богослов следва мнението на отец Кирил Си-нев, представено в статията: *За трифтонга в името на най-големия румънски богослов на XX век – академик отец-професор Думитру Стънилоае (†1993)*. Публ. на: <http://www.bg-patriarshia.bg/reflections.php?id=346>. Б. пр.

то мнение за мястото на добродетелите, ще бъде необходимо да разгледаме и неговите преводи и коментари, както и неговите собствени творби, но мястото за това тук не е достатъчно. Съчиненията му трябва да бъдат четени внимателно, тъй като са писани по време на комунизма с цел да заменят по-старите учебници, но цензорите не допускат Стънилоае пълноценно да изложи своето мнение, което той със сигурност би сторил, ако имаше тази възможност. По тази причина на добродетелите е посветено много малко място в *Teologia Dogmatică Ortodoxă*<sup>12</sup>; за тяхното изследване трябва да се насочим към неговата *Spiritualitatea Ortodoxă: Ascetica și Mistica*<sup>13</sup>. Структурата на тази книга в известен смисъл напомня *Сума на теологията* на Тома от Аквино, като частта за добродетелите е предхождана от разглеждане на страстите, при което добродетелите са представени като средства за пречистване на страстите. Но списъкът на представените добродетели няма връзка с класическия философски списък. Той включва вярата, страха от Бога, покаянието, самоконтрола, охраната на ума, дълготърпението, надеждата, кротостта и смирението, и безстрастие или свободата от страстите (ἀπάθεια). Списъкът е съставен въз основа на вече разгледания от нас, който може да бъде открит и в Главите на любовта на св. Максим и действително отец Стънилоае го цитира.<sup>14</sup> Отец Стънилоае се позовава и на много други съчинения, освен тези на Максим, а именно *Лествицата* на св. Йоан Лествичник, *Наставление в исихазма* на братя Ксантопулос, както и на *Подвижнически слова* на св. Исаак Сирин, но основните насоки в неговите размисли се основават на св. Максим. Добродетелите са средства за очистване от страстите, от привързаността на Аза към света, последица от грехопадението. Представата, че добродетелите открояват човешкото достойнство, практически отсъства, макар да е разгледано подробно как упражняването на добродетелите откроява визията за света, какъвто той е сътворен от Бог, което е разврито в размислите на Стънилоае за прозрението, към което спада и съзерцаването на Бог в природата.<sup>15</sup> Отец Стънилоае възприема от св. Максим го голяма степен същото, което и ние откриваме у него: изключително практическо ръководство за съграждане на живота в любов и молитва.

Йозеф Пипер разглежда добродетелите по-пряко и директно. През годините той публикува няколко, предимно кратки, съчинения за добродетелите – както за кардиналните, така и за богословските. Първата от тези книги, публикувана през 1934 г., година след идването на Хитлер на власт, е посветена – многозначително – на смелостта (или куража)<sup>16</sup>. Смелостта според Пипер означава подготве-

<sup>12</sup> *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, 3 vols. (2nd edn, Bucharest: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1996–97); английски превод *The Experience of God*, vols. 1–3, 5 (Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 1994–2012).

<sup>13</sup> *Spiritualitatea Ortodoxă: Ascetica și Mistica* (Bucharest: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1992; второ издание по *Teologia Morală Ortodoxă*, vol. 3, Bucharest: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1981); английски превод: *Orthodox Spirituality* (South Canaan, PA: St Tikhon's Seminary Press, 2002).

<sup>14</sup> *Orthodox Spirituality*, p. 123.

<sup>15</sup> *Orthodox Spirituality*, pp. 203–23.

<sup>16</sup> Josef Pieper, *Fortitude and Temperance*, trans. Daniel F. Coogan (London: Faber and Faber, 1955), от немския оригинал, публикуван като две отделни книги: *Vom Sinn der Tapferkeit und Zucht und Mass*. Контекстът на тяхното написване е представен в книгата на Пипер *Noch wußte es niemand. Autobiographische Aufzeichnungen 1904–1945* (München: Kösel-Verlag, 1976), pp. 100–113.

ност за смъртта: „Смелост, която в дълбочината си не достига до готовност за смърт, е провалена в основата си и лишена от ефективна сила”.<sup>17</sup> Това нито означава желание за смърт, нито крие в себе си твърдението, че животът не е достоен да бъде изживян, тъкмо обратното, смелостта представлява готовност да бъде посрещната загубата, дори на живота, в името на по-висше благо, „чиято загуба би увредила по-дълбоко самата сърцевина на човешкото съществуване”.<sup>18</sup> Смелостта е третата от кардиналните добродетели, подчинена на умереността и справедливостта. В цялата си кратка книга Пипер се позовава на възгледи, приемани често погрешно, и им вдъхва нов живот. Смелостта намира израз в търпението и издръжливостта, но това не означава „безразлично, самоунищожително, скръбно, безрадостно и безпомощно подчиняване на всяко срещнато по пътя зло или още по-лошо – съзнателно търсено зло”.

„Търпението означава човек да успее да съхрани ведростта и спокойствието на ума въпреки раните, понесени при осъществяването на доброто. Търпението не предполага изключване на енергичната, активна дейност, а единствено простото и ясното пренебрегване на скръбта и объркаността на сърцето. Търпението предпазва човека от опасността духът му да бъде пречупен от скръбта и така да изгуби своето величие. Търпението следователно не е счупеното огледало на един „съкрушен живот” ... а лъчистото възплащение на неговата цялост”<sup>19</sup>.

Фактът, че толкова близо до смелостта се намират издръжливостта и търпението, а не агресията, самоувереността или гневът, е последица от природата на света, в който живеем:

„Силата се проявява толкова явно в самата структура на света, че издръжливостта, а не яростното нападение е крайното и решително изпитание на смелостта, което по същината си не представлява нищо по-различно от способността за любов и съзнание за това какво е добро пред лицето на раните или смъртта, недокоснато от никаква идея за компромис. Един от фундаменталните закони на света, потънал в раздор вследствие на първородния грях, е, че най-голямата сила се изявява в безсилието”<sup>20</sup>.

Лесно може да бъде почувствана непосредствената сила на тези аргументи във времето, когато започва да се утвърждава Германия на Хитлер. В последната глава от книгата си Пипер се насочва към самата сърцевина на християнския живот. Говорейки за хората, навлезли в очистителния мрак, подкрепени от Бог в молитвата, той казва:

„Християнинът, осмелил се да скочи в мрака, сграбчил в тревога Божията десница, отрекъл се напълно от себе си и оставил се изцяло на силата на Бог, съзнава в буквалния смисъл природата на

<sup>17</sup> Pieper, *Fortitude*, p. 17.

<sup>18</sup> Pieper, *Fortitude*, p. 21.

<sup>19</sup> Pieper, *Fortitude*, pp. 33-34.

<sup>20</sup> Pieper, *Fortitude*, pp. 33-34.

смелостта; в името на съвършенството на любовта той поема право към ужаса, не се страхува да загуби живота си в името на Живота, готов е да бъде посечен под погледа на Господа”<sup>21</sup>.

Разсъжденията на Пипер за смелостта са забележителни. Основавайки размислите си за смелостта върху Тома от Аквино, той пише своето съчинение, обърнато към своята епоха и към своите събратя германци, приклепени в хватката на зло без аналог в историята. Това не е просто морална дискусия, тя има и политическа значимост, надхвърляйки обичайните благочестиви съображения за култивирането на добродетелта.

## Заключение

Сравнението между Стънилоае и Пипер очертава по-ясно контраста, който вече забелязахме в нашето сравнение между св. Максим и Тома от Аквино. Св. Максим говори от името на аскетичната, по същество монашеска традиция на мъдростта, която се уповава на опита на стремящите се да водят живот, верен на Бог и молитвата. В това отношение Стънилоае следва своя учител. Тома от Аквино, от своя страна, се посвещава на анализа на концепции, чрез които изследва нашето разбиране за природата на човешката личност и човешкото общество: неговата политическа значимост е по-непосредствена – размислите му за справедливостта очертават по съвсем практически начин структурата на общество, изградено в съгласие с природата на хората, които го съставляват. Продължението на тези размисли откриваме в разсъжденията на Пипер за смелостта, написани в самото начало на най-мрачните дни, когато Германия се подчинява на нацистката идеология.

Изводът, който може да бъде направен въз основа на различните подходи към добродетелта на едни от най-великите богослови на християнския Изток и на един от великите богослови от християнския Запад – отвъд очевидните разлики – е за наличие на фундаментално допълване между тях. И двата подхода са посветени на разбирането за моралното поведение като фундаментален въпрос на добродетелта; моралният живот се разглежда по-малко като последица от моралните избори, взимани вследствие на някакъв вид морални калкулации, а повече като резултат от морална визия, която включва фундаментални морални и метафизически ценности – по-малко като въпрос на действието (макар то също да е важно) и повече като въпрос на самото битие. Западната мисъл, представена от Тома от Аквино, изследва природата на света и обществото, което възниква като резултат от посвещението на този живот; източната мисъл, представена от Максим и византийската аскетическа традиция, изследва пътищата, чрез които ние можем да станем човешки същества, способни да различаваме и да се стремим към добродетелите, вътрешно присъщи на света, сътворен от Бога на любовта.

Превод от английски: Момчил Методиев

<sup>21</sup> Pieper, *Fortitude*, pp. 42-43.





Виктор Руюметов е социолог на религията, завършил е икономика и социология в Гърция и САЩ. Защищава докторска степен по социология и културни изследвания в Университета в Питсбърг през 1996 г. Специализирал е в Принстънския университет, Американския колеж в Солун и Университета на Маями. В момента е професор във Факултета по социални и политически науки в Университета на Кипър. Автор е на редица статии и книги в областта на социологията на религията, сред които *Национализъмът, глобализацията и православие* (*Nationalism, Globalization and Orthodoxy*, Greenwood, 2001), *Колективна памет, национална идентичност и етнически конфликт* (*Collective Memory, National Identity & Ethnic Conflict*, Praeger, 2002), *Глобализацията и православното християнство. Трансформациите на една религиозна традиция* (*Globalization and Orthodox Christianity: The transformations of a religious tradition*, London: Routledge, 2014/2017) и *Глокализацията: Критическо въведение* (*Glocalization: A critical introduction*, London: Routledge, 2016). В края на 2017 г. Виктор Руюметов изнесе лекция в София по покана на Центъра за академични изследвания, където представи статията си *Forms of Religious Glocalization: Orthodox Christianity in the Longue Durée* (*Religions* 2014, 5, 1017–1036). Статията се публикува с незначителни съкращения, а пълният превод ще бъде представен на интернет страницата на сп. *Християнство и култура*.

**Виктор Руюметов**

## ФОРМИ НА РЕЛИГИОЗНА ГЛОКАЛИЗАЦИЯ: ПРАВОСЛАВНОТО ХРИСТИЯНСТВО В ДЪЛГОСРОЧНА ПЕРСПЕКТИВА

В настоящата статия представям четири форми на религиозна глокализация, които представляват умалена евристична схема за разбиране на отношението между културата и религията и по-конкретно за това как религиозните формации могат да бъдат разглеждани като глокални културни хибриди.

### **От глобализация към множество глокализации**

В социологията на религията концепцията за глобализацията възниква през 80-те години, като тя е развита в поредица от статии на Роланд Робъртсън, повечето от които публикувани в неговата книга *Глобализацията: социална теория*

и глобална култура. Робъртсън<sup>1</sup> дефинира глобализацията като „компресията на света“. Под „компресия“ той разбира задълбочаването на контактите между културите, народите и цивилизациите или усещането, че светът се „свива“. Концепцията на Робъртсън предлага алтернатива на старата теория за модернизация, която обвързва модернизацията с универсализма, секуларизма и межкултурната конвергенция. Иранската революция от 1979 г. и последващият възход на фундаментализма, наред с поредицата възраждания на религията в ислямските държави, както и в самите Съединени щати, допринесоха за делегитимирането на наложилата се след Втората световна война теория за модернизацията, която не успява да обясни тези исторически обрати. Акцентът на Робъртсън върху „търсенето на фундамента“ като част от глобализацията предлага теоретичен механизъм, който обяснява „аномалиите“ в парадигмата на модернизацията. Концепцията, че традиционалистките възраждания са следствие от глобализацията, бързо напусна границите на социологията на религията и беше приложена към много групи изследователски полета и обекти.

След падането на комунизма в Източна Европа редица изследвания се насочиха към изучаването на различни аспекти на връзката между глобализацията и религията. Както посочва Обадиа<sup>2</sup>, изучаването на религията и глобализацията следва два различни изследователски подхода: глобализация *на* религията *срещу* глобализация *и* религия. В първия случай основният изследователски въпрос е насочен към търсене на отговор за разпространението на религиите и на специфични видове, форми или образци на религиозен израз по света. Докато във втория случай позицията и мястото на религията са разглеждани *вътре в* контекста на глобализацията. Този подход акцентира върху отношенията и въздействието на глобализацията *върху* религията. Според тази гледна точка дори религии, които традиционно не са приемани за „глобални“ – като източното православие например – са изложени на влиянието на глобализацията, тъй като сблъсъкът с глобалните условия води до промени в техните институционални практики и нагласи.<sup>3</sup> Последницата е, че религиозните институции възприемат стратегии за културна защита или за активно вписване в глобалността.<sup>4</sup> И макар религията да може да отхвърли глобализационните тенденции и импулси, тя е повлияна от тях и е принудена да се съобрази с новите условия. Този подход приема идеята за ресакрализацията като отговор на натиска на секуларизацията и разглежда примерите на скрития заг религията транснационален национализъм като културен израз, стимулиран от глобализацията<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Roland Robertson. *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: Sage, 1992, p. 8.

<sup>2</sup> Lionel Obadia. "Globalization and the Sociology of Religion." In *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. Edited by Bryant S. Turner. Oxford: Basil Blackwell, 2010, pp. 477-97.

<sup>3</sup> Alexander Agadjanian, and Victor Roudometof. "Eastern Orthodoxy in a global age: Preliminary considerations." *Eastern Orthodoxy in a Global Age: Tradition Meets the 21st Century*. Edited by Victor Roudometof, Alexander Agadjanian and Jerry Pankhurst. Walnut Creek: AltaMira Press, 2005, pp. 1-26.

<sup>4</sup> Victor Roudometof. "Greek-Orthodoxy, territoriality and globality: Religious responses and institutional disputes." *Sociology of Religion* 68 (2008): 67-91.

<sup>5</sup> Виж например: Genevieve Zubrzycki. *The Crosses of Auschwitz: Nationalism and Religion in Post-Communist Poland*. Chicago: University of Chicago Press, 2006; Loring Danforth. "Ecclesiastical nationalism and the Macedonian question in the Australian Diaspora." In *The Macedonian Question: Culture, Historiography, Politics*. Edited by Victor Roudometof. Boulder: East European Monographs, 2000, pp. 25-54.

Глобализацията се разгръща в диалектиката на дегетериториализацията и ретериториализацията.<sup>6</sup> Това означава, че старите форми на териториална обвързаност са заменени от нови такива. Тази диалектика намира израз в тенденциите към по-голяма икуменическа ориентация, както и в появата на транснационалната религия. Чрез този механизъм глобализацията действа в посока на формирането на нови форми на обвързаности. Тази диалектика преначертава световната религиозна география посредством засиления межкултурен контакт. Дегетериториализацията и ретериториализацията на религията изисква нов аналитичен механизъм, който да обясни отношенията между глобализацията и глокализацията. Световното разпространение на религиите предполага и тяхната локализация, вписването им в нови места и общности. Това може да доведе както до формирането на глобални форми на религиозност, основани на икуменическа ориентация, при което старите партикуларни връзки са изместени от новите глобални религиозни общности, или водят до възникването на нови разклонения на религията или религиозни форми. Този процес не е феномен, ограничен само до съвременността. Формирането на различни клонове на християнството – като православното и католическото християнство – е знак тъкмо за такава партикуларизация на религиозния универсализъм.

Прекофигурирането на религиите с времето води до появата на нови исторически формации. Тези нови формации са резултат от глобалното разпространение на религиите, както и от множеството техни локализации, породени от диалектиката на дегетериториализацията/ретериториализацията. Всичко това води до глокализация<sup>7</sup> или хибридизация<sup>8</sup>. Тези термини обозначават способността на религията успешно да се впише в тъканта на различни общности, и то дълбоко в техните местни връзки. Разбира се, степенята, в която глокализацията може да бъде решение на полярната връзка между глобално и локално, е много спорна. Така например Бауман<sup>9</sup> настоява, че „една от най-значимите черти на глокализацията е, че човешките отношения се оказват разкъсани между тези две вселени, всяка една от които се подчинява на напълно различни норми и правила”.

От своя страна Робъртсън<sup>10</sup> въвежда в социалнонаучно обращение концепцията за глокализацията като средство за преодоляване на противоречието между локално и глобално. „Възможното противоречие в отношението между локално и

<sup>6</sup> David Held, Anthony McGrew, David Goldblatt, and Jonathan Perraton. *Global Transformations: Politics, Economics, and Culture*. Stanford: Stanford University Press, 1999; Jan Art Scholte. *Globalization: A Critical Introduction*. London: Palgrave, 2000.

<sup>7</sup> Roland Robertson. "Glocalization: Time-space and homogeneity-heterogeneity." In *Global Modernities*. Edited by Mike Featherstone, Scott M. Lash and Roland Robertson. London: Sage, 1995, pp. 25-54; Victor Roudometof. "Glocalization, space and modernity." *The European Legacy* 8 (2003): 37-60.

<sup>8</sup> Peter Burke. *Cultural Hybridity*. London: Polity, 2009; J. Nederveen Pieterse. *Globalization and Culture: Global Melange*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2004.

<sup>9</sup> Zygmunt Bauman. "Glocalization and hybridity." *Glocalism* 1 (2013): 1-5. p. 3.

<sup>10</sup> Roland Robertson. *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: Sage, 1992, p. 172; Roland Robertson. "Glocalization: Time-space and homogeneity-heterogeneity." In *Global Modernities*. Edited by Mike Featherstone, Scott M. Lash and Roland Robertson. London: Sage, 1995, pp. 25-54; Roland Robertson. "Globalisation or glocalisation?" *The Journal of International Communication* 1 (1994): 33-52.

глобално”, отбелязват Робъртсън и Уайт<sup>11</sup>, може „да бъде преодолено чрез едно измамно лесно концептуално решение. Вместо да се говори за неизбежното напрежение между локално и глобално, възможно е двете да бъдат разглеждани не като противоположности, а като двете страни на една и съща монета.”

Целта на Робъртсън при въвеждането на този неологизъм е да направи видима двойствеността на глобалните процеси. Глобалните процеси не се случват против или извън локалните сили, тъй като обратното – глобално и локално са взаимно допълващи се концепции. По този начин той подчертава до каква степен глобалното не може да бъде осмислено в опозиция или в изолация от локалното, че както глобалното, така и локалното са активни сили в съвременния социален живот и че бъдещето е следствие не само от силите, действащи на макроравнище, но и от действащите на микроравнище групи, организации и личности (обичайно обозначавани с термина „агенти” или „дейтели”). Робъртсън<sup>12</sup> настоява, че „Глобалното само по себе си и в себе си не противостои на локалното. По-скоро това, което често е обозначавано като „локално”, всъщност е част от глобалното. В това отношение глобализацията, дефинирана в нейния най-общ смисъл като свиване на света, предполага свързването на отделните локалности. Но то предполага и „създаването” на локалности в същия най-общ смисъл като идеята за създаване на традицията”.

Очертаната по този начин локално-глобална проблематика обобщава основния проблем, обсъждан при дебатите по термина *глокализация*. Концепцията за глокализацията покрива цяла редица религиозни динамики: разпространението на религиите по континентите в света, тяхната локализация и съответно дегетериториализация и ретериториализация, както и последваща хибридизация. В основата на глокалния обрат стои разбирането, че световните култури не са изолирани или „автентични”, а по-скоро са следствие от продължителен процес на хибридизация и на вписване на културни образци, заимствани от други места. (...)

## Православното християнство и необходимостта от *Longue Durèe*

В социалните науки конвенционалният наратив за модерността и модернизацията разглежда модернизацията като естествен процес, характерен за западните общества, докато православно християнство „остава страничен въпрос, а влиянието му започва да бъде разглеждано на по-късен етап”<sup>13</sup>. Западната социална теория се основава на изследването на модерността и секуларността и пренебрегва незападни форми на християнството, като православно (и източното) християнство<sup>14</sup>. А що се отнася до глобализацията, мнозинството от изследова-

<sup>11</sup> Roland Robertson, and Kathleen E. White. "What is globalization?" In *The Blackwell Companion to Globalization*. Edited by George Ritzer. Oxford: Basil Blackwell, 2007, pp. 54-66, p. 62.

<sup>12</sup> Roland Robertson. "Glocalization: Time-space and homogeneity-heterogeneity." In *Global Modernities*. Edited by Mike Featherstone, Scott M. Lash and Roland Robertson. London: Sage, 1995, pp. 25-54, p. 35.

<sup>13</sup> Peter Beyer. *Religions in Global Society*. London: Sage, 2006, p. 22.

<sup>14</sup> Chris Hann. *Eastern Christianity and Western Social Theory*. Erfurt: University of Erfurt, 2011. (Erfurter Vorträge zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums No 10).

мелите акцентират върху нейната историческа новост и само малцина се спират на нейната историчност. (...) Но това разбиране не се налага като доминиращ социалнонаучен подход. Конвенционалният научен подход е склонен да възприема като естествени или самоочевидни определени представи за религията, секуларността и секуларизма. Тези концепции са дълбоко вкоренени в изграждането на образа на Запада за самия себе си.<sup>15</sup> Ограниченията на тези концепции стават видими при срещата с религиозни традиции, които не споделят този образ. Така например в източноправославните страни религиозното богослужение и ритуали не са задължително израз на индивидуалната вяра, а религиозната практика не е задължително да отразява дълбочината на личното убеждение или вяра<sup>16</sup>. (...)

За да бъдат разбрани многопластовите преплитания между източноправославното християнство и глобализацията, е необходимо да бъде пояснено, че глобализацията не предполага задължително дългосрочна и мистична тенденция към универсализация, а че тя намира израз и в процеси на фрагментация, хибридизация или глокализация. Както в миналото, така и в настоящето различни глобални тенденции и процеси са били декодирани и вписани в богатата тъкан на етнически групи, нации и регионални идентичности, формиращи религиозния профил на източното християнство. За успешно разплитане на тези връзки е необходимо да се откажем от модернистичния наратив, който представя Запада и неговата собствена културна специфика като естествени, и да погледнем на историческата траектория на източноправославното християнство в *longue duree*. Само този подход позволява установяването на здрава основа за анализ и интерпретация, преодолявайки гледната точка, която вижда само различия, отклонения или културни дефицити в сравнение със Запада.

За отправна точка за разбирането на глокализацията в християнството, особено за формирането на двата основни клона на християнството (римокатолицизма и източното православие), може да бъде приет Съборът в Халкедон (451 г.). За да разреши многобройните христологични спорове, Съборът въвежда формула за Христос, който има две природи, неслитни, и неразделни. Но наред с ограничаването на христологичните предизвикателства, Съборът изиграва важна роля за самоопределянето, като Халкедонските църкви усвояват за себе си термина „православен“ (буквално правоверен)<sup>17</sup>. И католици, и православни заявяват в своя Символ на вярата, че вярват в едната православна (т.е. правилна) и „католична“ (т.е. вселенска) Църква. Тази реалност на една вселенска християнска църква просъществува няколко века. В началото тази Халкедонска вселенска църква включва християните както от западната, така и от източната част на Средиземноморието, още повече че по това време тези територии до голяма степен остават обединени под властта на Римската империя. Впоследствие халкедонското християнство се разделя

<sup>15</sup> Talal Asad. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993; Talal Asad. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

<sup>16</sup> Miklos Tomka. "Is conventional sociology of religion able to deal with differences between Eastern and Western European developments?" *Social Compass* 53 (2006): 251-65.

<sup>17</sup> John Anthony McGuckin. *The Orthodox Church: An Introduction to Its History, Doctrine and Spiritual Culture*. London: Basil Blackwell, 2008, p. 18-20; Daniel B. Clendenin. *Eastern Orthodox Christianity: A Western Perspective*, 4th ed. Grand Rapids: Baker Books, 2002, p. 34-37.

на клонове или традиции, обичайно обозначавани като православно християнство и римокатолицизъм. Не е случайно, че папата и Вселенският патриарх планират да дадат нов импулс на междурелигиозния диалог чрез възможна среща през 2025 г. в Никея, града, където през 325 г. за пръв път е формулиран Никеийският символ на вярата.<sup>18</sup> Този пример показва, че дори през XXI век дълбинната конвергенция е търсена въз основа на завръщане към общото халкедонско наследство.

В предмодерната епоха (от IV до XV век) православно християнство се вписва в социалната и културна тъкан на сърби, българи, руснаци и грузинци. Но в повечето от тези случаи утвърждаването на религиозната йерархия (например архиепископия, автономна или автокефална религиозна организация) предполага различна степен на признание от източния римски император. В продължение на много столетия православие то съхранява тясна връзка с Източноримската (т.е. Византийската) империя, а неговото отношение към папството е до голяма степен формирано от имперската гледна точка. Но за разлика от Римокатолическата църква, която е „една не само защото всички нейни членове изповядват една вяра и спазват едно богослужение, но и защото са обединени под ръководството на непогрешимия наследник на св. Петър, Римския папа“<sup>19</sup>, Православната църква не съхранява концепцията за административното единство като централна за своето себепознание.

Впоследствие както католическата, така и православно християнската йерархия развиват и защитават богословски аргументи, възникнали в резултат от консолидацията на специфични идеи и образци, свързани със самосъзнанието на църковните институции за тяхната цел и роля в рамките на християнския свят. Папските претенции за върховенство последователно са отхвърляни от водачите на Православната църква след IX век. Макар православните да могат да признаят папата за *primus inter pares* (пръв сред равни), православно християнството отхвърля папските претенции за първенство (*primatus potestatis*) и по-конкретно Петровата доктрина за папското върховенство, т.е. концепцията, че папството наследява своето първенство от св. Петър. Православните смятат, че папските претенции за първенство нарушават съборността на християнската традиция. Несъмнено, религиозното отчуждение между католици и православни е до голяма степен подсилено от Кръстоносните походи. Западните кръстоносци не се поколебават да се възползват от риториката за ересите като оправдание на своите военни набези, а православните са още по-смутени от концепцията за „свещената война“, защитавана от кръстоносците. Повратната точка в отношенията между двете страни е завладяването на Константинопол през 1204 г. от кръстоносците от IV кръстоносен поход и пагането на Източната римска империя (т.е. Византия). Неслучайно през 2001 г. папа Йоан Павел II поднесе извинение за събитията около IV кръстоносен поход, в което той със съжаление отбеляза, че „нашествениците, поставили си за цел осигуряването на свободен достъп на християните до

<sup>18</sup> Emma Green. "Christian leaders may return to Nicaea: What does it mean?" *The Atlantic*, 31 May 2014. <http://www.theatlantic.com/international/archive/2014/05/what-does-it-mean-that-there-will-be-a-new-council-of-nicaea/371943/>.

<sup>19</sup> Alexander Bogolepov. *Toward an American Orthodox Church: The Establishment of an Autocephalous Orthodox Church*, 2nd rev. ed. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 2001, p. 3.

Светите земи, се обърнаха срещу своите събратя по вяра. Това, че те са били латински християни, изпълва католиците с дълбоко съжаление”<sup>20</sup>. Едва след загиването на имперската власт православните институции започват да действат автономно и без да се уповават на политическо лидерство.<sup>21</sup> Между двете пагания на Константинопол (1204–1453) се наблюдава доктринална и литургична еволюция, която има голям принос за изкрystalизирането на православно християнство във вида, в който то е общоизвестно и практикувано днес по света.

Този кратък обзор показва, че православието и римокатолицизмът са до голяма степен формирани от срещите и културните взаимодействия между тях в продължение на седемте столетия от коронясването на Карл Велики за римски император (800 г.) и второто пагане на Константинопол през 1453 г. под ударите на Османската империя. Тъкмо през тази епоха – обичайно пренебрегвана от конвенционалния наратив за западната модернизация – се формират основополагащите черти на православно християнство, когато католицизмът и православието се утвърждават като различни и конфликтни традиции. Последвалото чувство за отчуждение и екзистенциална пропаст, разделяща двете части на преди единното халкедонско християнство, има дълготрайни последици.

След епохата на Просвещението западноевропейската модернизация поставя въпроса за справяне с предизвикателствата на модерността не само в рамките на собствената си културна среда, но и по отношение на Православния изток и Югоизточна Европа. Както е добре известно, рационализмът – основната черта на Просвещението – е използван за оправдание на модернистичната концепция за обективно познание. Разумът заема централно място в науката и социалния живот, а по този начин се превръща в основа на самата модернизация. Православният теологичен дискурс последователно – от XVIII до XXI век – отправя критики към западната модерност. Тази критика се основава на ограниченията на рационализма при възприемането на света и – което е още по-важно – като средство за придаване на смисъл на света.<sup>22</sup> Дълго преди Макс Вебер да се позове на „желязната клетка” на модерността, с което акцентира върху ограниченията на съвременния рационализъм в откриването на смислени цели за човека, православният богословски дискурс разработва много сходен лайтмотив в критиката си към западния Разум<sup>23</sup>. Православното богословие формулира визията за апофатическото богословие – или по-точно за „апофатизма” – като дискурсивно средство за разрешаване на въпросите на вярата. Без да се впускаме в богословски дискусии, тук е достатъчно да отбележим, че апофатизмът е подход, възприет в епохата на Вселенските събори, чиято цел е утвърждаването какво Бог не е, в отличие от това, какво Бог е. Тъй като Бог е непознаваем за човека, човешките думи не могат да опишат какво Бог е. Следователно определенията за природата на вярата са по-коректни, когато изказват

<sup>20</sup> Jonathan Phillips. *The Fourth Crusade and the Sack of Constantinople*. London: Pimlico, 2005, p. Xiii.

<sup>21</sup> Joan Mervyn Hussey. *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*. Oxford: Clarendon, [1986] 1990, p. 290.

<sup>22</sup> Daniel B. Clendenin. *Eastern Orthodox Christianity: A Western Perspective*, 4th ed. Grand Rapids: Baker Books, 2002, p. 48-64.

<sup>23</sup> Vasilios N. Makrides. "Orthodox Christianity, rationalization, modernization: An assessment." In *Eastern Orthodoxy in a Global Age: Eastern Orthodoxy in a Global Age: Tradition Faces the Twenty-First Century*. Edited by Victor Roudometof, Alexander Agadjanian and Jerry Pankhurst. Walnut Creek: AltaMira Press, 2005, pp. 179-209.

какво Бог не е. Този подход еволюира в концепцията за „негативното богословие“. Наред с обожението, апофатизмът се превръща в ключов камък на православното богословие.

## Четири глокализации

Въз основа на историческото развитие на източното православие, предлагам модел на четири конкретни глокализации.<sup>24</sup> Макар тук да не е възможно цялостно представяне на тяхното присъствие в историята на християнството (за такова представяне виж [7]), тези глокализации представляват конкретни примери за съчетаването на религиозния универсализъм с локалните партикуларизми. Тези четири глокализации са вписване в езика, поместност, национализация и транснационализация. Всяка една от тях представлява специфична форма на преплитане на универсалната религия с конкретните човешки конфигурации (например с империя, етнос, национална държава и транснационална миграция). Тези форми се отличават не само в своята историческа специфика, по-скоро те се отличават в своя специфичен аналитичен ред на съчетаване на глобално и локално. Казано по друг начин, всяка една от тези форми предлага конкретен пример за преговаряне и подреждане на двустранната връзка между глобално и локално в културно стабилни и конкретни формати.

### 1. Вписване в езика

Вписването в езика съчетава религиозния универсализъм със съответните езици. Тази глокализация е много по-често срещана в предмодерните или предкнижовните култури, в които свещените текстове и въздействието на религията могат да бъдат обвързани с конкретен език. Вероятно най-известният пример за такова вписване на религията в езика може да бъде открит в исляма, където арабското богослужение се утвърждава като свещен език на религията, дори в културни контексти извън арабския свят. Вписването на халкедонското християнство в езика предполага и утвърждаване на езици на високата култура със собствен правопис.<sup>25</sup> Още преди възхода на християнството гръцкият и латинският са езиците на високата култура съответно в източната и западната част на Средиземноморието. След разпространението на християнството статутът им на езици на високата култура допълнително утвърждава културните различия, които стават част и от религията. Ползването на двата основни езика на високата култура на епохата – гръцки и латински – има отношение и към конструирането на двете религиозни традиции, което намира израз в термините „Гръцки изток“ и „Латински запад“<sup>26</sup>. Въз основа на тези термини с времето възникват и традициите, които обичайно се обозначават съответно като православно християнство и римокатолицизъм. Кристализирането им изиграва решаващо значение за появата на концепциите за Изтока и Запада в Европа, а

<sup>24</sup> Victor Roudometof. "The glocalizations of Eastern Orthodox Christianity." *European Journal of Social Theory* 2 (2013): 226-45.

<sup>25</sup> Goran Therborn. "Globalizations: Dimensions, historical waves, regional effects, normative governance." *International Sociology* 15 (2000): 151-79, p. 160.

<sup>26</sup> Phillip Sherrard. *The Greek East and the Latin West: A Study in the Christian Tradition*, 2nd ed. Limni: Denise Harvey, 1992.



наследството от това историческо разделение остава важно и до днес.

Вписването в езика задълбочава различията между Гръцкия изток и Латинския запад. Това включва: различие в броя и статуса на църковните йерарси (патриарсите и папата), ролята на латинския и гръцкия като езици за общуване, различието в културната среда на двата региона, значението на императорската власт за определяне на властта и обхвата на църковните власти – или за отношенията между *sacerdotium* и *imperium*. Когато през IV век християнството се утвърждава като официална религия на Римската империя, взаимната подкрепа (или симфонията) се налага като основен принцип в отношението между Църквата и държавата. Църковната йерархия подпомага императора в упражняването на неговите задължения. Висшето духовенство осигурява духовно ръководство и упражнява морален контрол върху държавната власт, докато от императора се очаква да бъде покровител и да има роля в разпространението и утвърждаването на християнството. Тази връзка не предполага смесване на двете сфери. Императорите са пазители на вярата, а впоследствие получават право и да се намесват в религиозните дела.

В епохата след 1453 г. и в периода на османско владичество тенденцията към вписване в езика е възродена под егидата на Вселенската патриаршия в Константинопол.<sup>27</sup> Изминават няколко века, преди този проект да бъде напълно институционализиран, но към XVIII век названието „гръцки“ или „римски“ се налага по отношение на почти всички православни християни, независимо от етническите различия. Основният съперник на Вселенската патриаршия по време на османското владичество е Печката патриаршия, която се налага като средоточие на сръбското православие. Възстановена през 1557 г., тя отново е закрыта през 1766 г.<sup>28</sup> Значението на сърбите в империята е силно ограничено вследствие миграцията през 1699 г. По време на войните между Хабсбургската и Османската империя сръбските православни водачи подкрепят Хабсбургите. А когато османските войски си връщат контрола, сръбският патриарх заедно с хиляди сърби бягат на територията на Хабсбургите. Впоследствие е създадена Карловацката архиепископия с цел обгрижването на това население.

## 2. Поместност

Поместността съчетава религиозния универсализъм с локалния партикуларизъм посредством утвърждаването на религиозния ритуал, преклонение и йерархия в рамките на конкретната етническа общност. Най-често възникналото в резултат чувство за различие съединява религиозна и етническа идентичност. Въпреки че предмодерните кралства и княжества се възползват от този процес, за да укрепят легитимността на своите управници, конструирани по този начин връзки често се оказват по-устойчиви от конкретните режими или държави. Но ще бъде погрешно поместността да бъде разглеждана като резултат просто на политиката на местните управници, инструментализиращи религията за

<sup>27</sup> За кратък преглед на този въпрос виж: Victor Roudometof. *Globalization and Orthodox Christianity: The Transformations of a Religious Tradition*. London: Routledge, 2014, p. 68-73.

<sup>28</sup> Dimitrios B. Gonis. *History of the Orthodox Churches of Bulgaria and Serbia*. Athens: Armos, 2001. (In Greek), p. 221-28.

свои цели; в някои от случаите тази поместност устоява през вековете дори в отсъствието на политическа власт. В съвременната социология на религията като такива устойчиви примери се сочат Бразилия или Карибите, където традиционни африкански форми на религиозност се съчетават трайно с християнството. В тези форми на религиозен израз усещането за единство на групата е далеч по-силно, отколкото при вписването в езика; ако вписването в езика се асоциира с империите, поместността се асоциира с възпроизводството и оценяването на местната етническа и културна общност.

Важно е да се отбележи, че поне до 1204 г. Източната римска империя не е етнически дефинирана държава. Дотогава елинистическото културно наследство и православната вяра са били характеристики, достъпни за всички, които са част от тази културна вселена.<sup>29</sup> Тъкмо в този контекст може да бъде разбрано ключовото значение и дългосрочните последици от разликата между вписването на религията в езика и поместността. Вписването в езика прави възможно привличането на различни нашественици и варварски племена – също както това прави възможно и провеждането на „цивилизационни мисии“ в смисъл на обръщане към християнството. Докато поместността като процес е особено характерна за православното християнство. За разлика от римокатолицизма православието има специфични черти (като децентрализирано управление), което го прави много по-отворено за поместността, т.е. за утвърждаването на вярата в местните етнически идентичности. Средновековна Грузия, България, Русия и Сърбия са примери за такава поместност.<sup>30</sup> Илюстрация за тази гъвкавост на православието е създаването на кирилицата и употребата на старославянския като литургичен език. Но поместността на православието не се основава единствено върху конкретен литургичен език. Тя е допълнително подсилена от започналния процес на получаване на автономия или автокефалия на различни архиепископии, дарени или предложени в преговори с българските, сръбските или руските управници. Създаването на тези катедри придава свещен елемент на властта на управниците на тези страни и утвърждава и легитимира тази власт. Следователно свещената власт и гражданската власт едновременно се превръщат в елементи, които укрепват чувството за идентичност и единство сред населението. В този смисъл православието в много голяма степен допринася за конструирането и възпроизводството на етничността сред русите, украинците и южните славяни.

### 3. Национализация

Основната разлика между процеса на национализация и дотук разгледаните форми е, че нацията се превръща в основа на претенцията за легитимност на религиозните институции. Национализацията действа чрез използването на религията като потенциален източник за формирането на нацията или за преплитането на религиоз-

<sup>29</sup> Deno John Geanakopulos. *Medieval Western Civilization and the Byzantine and Islamic Worlds*. Thessaloniki: Kiromanos, [1979] 1993. (In Greek).

<sup>30</sup> Dimitrios B. Gonis. *History of the Orthodox Churches of Bulgaria and Serbia*. Athens: Armos, 2001. (In Greek); Nikolas K. Gvosdev. *An Examination of Church-State Relations in the Byzantine and Russian Empires with an Emphasis on Ideology and Models of Interaction*. Lewiston: Edwin Mellen, 2001; William van den Bercken. *Holy Russia and Christian Europe. East and West in the Religious Ideology of Russia*. London: SCM Press, 1999.

ните и националните характеристики.<sup>31</sup> Като емблематична за такава връзка може да бъде посочена Църквата на Англия.<sup>32</sup> Въпреки че обществата може и да стават по-секуларни, семиотичната значимост на религията и нейното значение в публичния изказ продължават да заемат централно място в живота на нацията. Изследователите с историческа чувствителност признават, че дори в Западна Европа конфесионализмът предполага установяването на формална връзка между конкретно изповядание и териториални управници.<sup>33</sup> В резултат хората могат да принадлежат към националната църква, без задължително да са стриктно религиозни – значимостта на религията може да бъде семиотична. Често това се превръща в голяма пречка пред социалните изследователи, които не могат да се възползват от индикаторите за религиозната практика като достоверно мерило за силата на религията.

Обикновено национализацията действа чрез конструирането и възпроизводството на близката връзка между конфесионалната принадлежност и модерните национални идентичности. Аналитичната граница, която разделя национализацията от поместността, отчасти се състои в гражданската природа на нацията: нацията изисква активни граждани, а не просто субекти; тя се основава на всеобщата легитимност като основа за своето управление.<sup>34</sup> Макар това да е по-малко проблематично за нации с видими граждански измерения, ситуацията е далеч по-сложна за нации, формирани около културно дефинирано или етническо членство. В тези случаи религията се превръща в маркер за принадлежността към нацията. Доколкото нацията се разглежда като идентична на етническите групи, разграничението между поместност и национализация трудно може да бъде очертано. За последователите на модернистичните интерпретации на национализма разликата между вписването в езика и национализацията е очевидна. Но дори етносимволичните интерпретации<sup>35</sup> приемат съществуването на концептуално разграничение между *ethnie* (етническите общности) и модерните нации. Затова единствено примордиалистите биха могли да възразят срещу концептуалното разграничение между поместност и национализация.

До XVIII век по-голямата част от православните християни живеят в Османската и в Руската империя. Те се намират под пасторската грижа на две институции: Руската православна църква, чиито предстоятел е въздигнат в патриарх през 1589 г., и Вселенския патриарх в Константинопол. Но през модерната епоха на нациите и национализма тези две институции преживяват съвсем различно развитие. В случая на Русия патриаршията е премахната през 1721 г. и е възстановена едва през 1917 г. само за да бъде подложена на няколко последователни вълни на преследване от страна на съвет-

<sup>31</sup> Rogers Brubaker. "Religion and nationalism: Four approaches." *Nations and Nationalism* 18, (2012): 2-20.

<sup>32</sup> Philip S. Gorski. "The mosaic moment: An early modernist critique of modernist theories of nationalism." *American Journal of Sociology* 105 (2000): 1428-68; Adrian Hastings. *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

<sup>33</sup> Steve Bruce. *Secularization: In Defense of an Unfashionable Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2011; David Martin. *On Secularization: Towards a Revised General Theory*. Aldershot: Ashgate, 2005; Diarmaid MacCulloch. *A History of Christianity: The First Three Thousand Years*. London: Penguin, 2009, p. 639.

<sup>34</sup> Reinhard Bendix. *Kings or People? Power and the Mandate to Rule*. Berkeley: University of California Press, 1978.

<sup>35</sup> Anthony D. Smith. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Basil Blackwell, 1986; Anthony D. Smith. *Nationalism: Theory, Ideology, History*. Malden: Polity Press, 2001.

ската власт. В случая на Османската империя властта на Вселенската патриаршия е фрагментирана в резултат на възхода на местния национализъм. През XIX век, когато Гърция, Сърбия, Румъния и България териториално се отделят от Османската империя и получават независимост (напр. Кралство Гърция през 1833 г.) или автономия (напр. Сърбия до 1878 г. или България до 1908 г.), те създават собствено гражданско политическо ръководство, което на свой ред поражда и съвременния синтез между Църква и нация. Този синтез се основава на успеха на национализма като основна легитимираща сила в съвременния свят. Той обвързва националните църкви на Румъния, Сърбия, България и Гърция с техните национални държави и предлага модел за съревнование между обществата. Благодарение на този модерен синтез се конструира и връзката между Църквата и нацията, която обвързва православно изповедание с всяка една от нациите. Административната независимост под формата на национална автокефалия се превръща в средство за утвърждаване на националната независимост.

За успешното изграждане на тази връзка от императивна важност за религиозните институции е *свързването* с новосъздадените национални идентичности и приспособяването към нововъзникващите реалности от епохата на националната държава. Това изменя структурните основи и културната значимост на православно християнство. Религията се ресакрализира чрез връзката с нацията; в православните национални държави православните институции се превръщат в носители не само на универсалното християнство, но и на националния партикуларизъм. За да бъде част от нацията, човек трябва да принадлежи и към националната църква. През XIX век сърби, гърци и българи използват паравоенни групи, за да накарат останалото под властта на Османската държава население в Македония да определи като свое изповедание съответно сръбската, българската или гръцката версия на православието. Това вероятно е най-крайният израз на този начин на мислене. Но неговото най-зрелищно приложение в областта на официалната държавна политика е Договорът от Лозана от 1923 г., който постановява принудителното изселване на православните християни и мюсюлманите от Турция и Гърция в страните, към които договорът определя, че те принадлежат.

Чрез процеса на национализация православно християнство допълнително се вписва в тъканта на модерните нации от Източна и Югоизточна Европа и почти всички негови последователи днес биха добавили етнически или национален маркер („гръцки“, „български“, „руски“ и т.н.) към своето дефиниране като православно християни. Въпреки че началото на този процес може да се проследи в миналото до XIX век, той продължава да се развива в нови държави и през XX век – понякога комунистически – където църковната независимост е насърчвана като средство за укрепване на националните стремежи и по този начин за придобиване на легитимност. Националните движения в Естония, Молдова и Украйна използват църковната автокефалия със същите цели, но успехът им е осуетен от включването на тези страни в СССР. Резултатът е, че тези проб-

леми отново придобиват актуалност след падането на комунизма.<sup>36</sup>

#### 4. Транснационализация

Глобалният възход на националните държави и национализацията на техните граждани по необходимост води до появата на вторичната категория на „транснационалните граждани“ (т.е. хора, които живеят в приемащата държава, но които не са приемани като част от нацията в тази приемаща държава). В този смисъл транснационализацията е обратната страна на глобалната национализация. В контекста на миграцията транснационалните граждани поддържат връзки както с приемащата страна, така и със своята родина, и участват в творчески процес по съчетание на елементи от двете референтни точки. Тъкмо в този смисъл транснационализацията може да бъде разглеждана като форма на глокализация. Международната миграция открива пред изследователите възможността за изследване на връзката между народ и религия в транснационален контекст.<sup>37</sup> Макар в началото проблемът да е разглеждан в контекста на международната миграция, впоследствие концепцията за транснационализма напуска този контекст, като се отнася и към цялостното движение на народите.<sup>38</sup> Така например възможно е да говорим за институционален транснационализъм – както е например случаят на Руската православна църква след 1990 г., която претендира за църковна юрисдикция върху територии извън границите на Руската федерация (Естония, Молдова и Украйна)<sup>39</sup>. Такива примери за трансгранични претенции често са свързани с извънтериториален или транснационален национализъм.

В случая с източното православие съществуват две важни посоки на миграция. Първо, започвайки от XIX век, стотици хиляди православни християни мигрират към новите презокеански дестинации (Австралия, Канада и основно към Съединените щати). Второ, след края на Втората световна война, както и след падането на комунизма в Източна Европа друга, далеч не толкова известна и по-слабо документирана вълна на миграцията води до преселването на стотици хиляди православни имигранти в

<sup>36</sup> Frank E. Sysyn. "The third rebirth of the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church and the religious situation in Ukraine, 1989-1991." *Religion and Nation in Modern Ukraine*. Edited by Serhii Plokhly and Frank E. Sysyn. Alberta: Canadian Institute of Ukrainian Studies, 2003, pp. 88-119; Lucian Turcescu, and Lavinia Stan. "Church-state conflict in Moldova: The Bessarabian Metropolitanate." *Communist and Post-Communist Studies* 36 (2003): 443-65; Daniel P. Payne. "Nationalism and the local church: The source of ecclesiastical conflict in the Orthodox commonwealth." *Nationalities Papers* 35 (2007): 831-52.

<sup>37</sup> Helen Rose Ebaugh, and Janet S. Chafetz. *Religion across Borders: Transnational Religious Networks*. Walnut Creek: AltaMira Press, 2002; Jacqueline Hagan, and Helen Rose Ebaugh. "Calling upon the sacred: Migrants' use of religion in the migration process." *International Migration Review* 37 (2003): 1145-63; Peggy Levitt. *God Needs No Passport: How Immigrants Are Changing the American Religious Landscape*. New York: Free Press, 2007.

<sup>38</sup> Paul Kennedy, and Victor Roudometof. "Transnationalism in a global age." In *Communities across Borders*. Edited by Paul Kennedy, Victor Roudometof. London: Routledge, 2002, pp. 1-26.

<sup>39</sup> Ralph Della Cava. "Transnational religions: The Roman Catholic Church in Brazil and the Orthodox Church in Russia." *Sociology of Religion* 62 (2001): 535-50; Alicja Curanovic. "The attitude of the Moscow Patriarchate towards other Orthodox churches." *Religion, State and Society* 35 (2007): 301-18; Lukasz Fajfer, and Sebastian Rimestad. "The Patriarchates of Moscow and Constantinople in a global age: A comparison." *International Journal for the Study of the Christian Church* 10, (2010): 211-27.

Западна Европа.<sup>40</sup> И в двата случая резултатът е формирането на енории и общности, свързващи имигрантите с тяхната родина и техните църкви майки. В резултат връзката между Църква и нация, между православието и националната идентичност не се ограничава само в рамките на новите православни нации в Югоизточна и Източна Европа, а е пренесена в новите места посредством транснационализацията на самите църковни институции. Фрагментацията на множество етнически групи и формирането на различни църковни единици затрудняват изследването на тези групи – много от тях са твърде малки, за да привлекат вниманието на социалните изследователи, а работата им е допълнително затруднена от трудни за проследяване църковни формации. В допълнение към това большевишката революция от 1917 г. и налагането на комунистическо управление след 1945 г. в цяла Източна Европа стават причина много от тези общности да прекъснат връзките си със своите родни църкви. Най-известният такъв случай е този на руските православни общности извън границите на СССР. Но след края на Втората световна война Украинската и Естонската църква запазват своята църковна организация сред бежанците, докато след налагането на комунистическата власт в съответните страни базираните в САЩ общности прекъсват връзките със своите родни църкви, поставени под фактическия контрол на комунистическите власти в тези страни. Някои от тях се обръщат за подкрепа към Вселенската патриаршия, за да съхранят каноничния си статут.

Тази трудно проследима ситуация се запазва до падането на комунизма. Впоследствие много емигрантски църкви повторно се съединяват със своите църкви майки. Но други църкви, придобили чувство за идентичност, остават автокефални – каквато е например Православната църква в Америка, която до 1970 г. има статус на *митрополия* на Руската православна църква. Съществуват множество примери за „национализъм от далечно разстояние“<sup>41</sup>, които илюстрират силата на националната идентичност сред православните имигранти. Това е показател за силата на доминиращия модел на православен транснационализъм сред различните православни национални групи, за които религията е средство за съхраняване и възпроизводство на тяхната етническа или национална идентичност в новата културна среда. Не съществува православна диаспора *per se*; православно богословие подкрепя съхраняването на религиозните връзки чрез принадлежността към поместната (т.е. национална) църква, а не чрез формирането на единна православна административна юрисдикция, която да обединява хората с различен етнически произход в една обща църковна йерархия.<sup>42</sup>

## Заключение

Настоящата статия защитава аргумента за съществуването на глокален обрат в изследването на връзката между религията и глобализацията. Тя раз-

<sup>40</sup> Повече за този процес виж: Victor Roudometof. "Eastern Orthodox Christianity as a transnational religion: Theoretical, historical & comparative considerations." Paper presented at the 2013 biannual meetings of the International Society for Sociology of Religion, Turku/Abo, Finland, 27-30 June 2013; Maria Hammerli, and Jean-François Mayer, eds. *Orthodox Identities in Western Europe: Migration, Settlement and Innovation*. Farnham: Ashgate, 2014.

<sup>41</sup> Benedict Anderson. "The new world disorder." *New Left Review* 193 (1993): 2-13;

<sup>42</sup> Maria Hammerli. "Orthodox diaspora? A sociological and theological problematization of a stock phrase." *International Journal for the Study of the Christian Church* 10 (2010): 97-115.

ширява логиката на множеството глокализации в исторически контекст и защитава съществуването на четири форми на религиозна глокализация. Тя предлага и конкретно приложение на мнението на Херингтън за начина, чрез който религията в много отношения се превръща в движещата сила и ключов играч в глобализацията.<sup>43</sup>

Подходът в настоящия анализ има две конкретни предимства. Първо, той развива такъв възглед за глобализацията, който не я ограничава до скорошен исторически процес, а по-скоро я очертава като дългосрочен процес, който предхожда възникването на западна модерност. Както посочих, от критична важност е към изследването на православно християнство да се подходи от дългосрочната перспектива, тъй като това е единственият подход, чрез който да бъдат избегнати историческите предразсъдъци в интерпретативните системи, изградени въз основа на западния исторически опит. Предложената рамка прави възможно това и чрез включването на формативната преобладаваща епоха на глобализацията. Второ, тази интерпретация подчертава фрагментиращата характеристика на глокализацията: вместо да носи униформеност, глобализацията включва конструирането на глобално-локални хибриди, които съчетават религиозния универсализъм с локалния (етнически, местен или национален) партикуларизъм. Следователно връзката между свещено и профанно постоянно се реконструира чрез постоянното конструиране и реконструиране на глобалните форми на религиозност. Настоящата статия идентифицира четири форми на религиозна глокализация – вписване в езика, поместност, национализация и транснационализация – всяка една от които представлява различна комбинация между локално и глобално. Четирите представени тук форми на глокализация не трябва да бъдат разглеждани като последователни, в смисъл че те не представляват различни етапи в историческото развитие. Възможно е те да протичат синхронно, а понякога да се развиват и в обратен ред. Например в случая на православието поместността се заражда рано в историята на славяните, но нейното развитие е спряно или обърнато по-късно, докато вписването в езика е централна форма за функциониране на Православната църква както по време на Римската, така и на Османската империя.<sup>44</sup>

Всъщност и римокатолицизмът, и православно християнство са разглеждани като религиозни традиции, възникнали в контекста на дългосрочното вписване на християнството в съответните езици. В този смисъл тези традиции са резултат от историческо формирано съчетание на универсализъм и партикуларизъм. В допълнение православно християнство демонстрира исторически склонност към поместност, при което контурите на универсалното християнство се съчетават с местни, регионални или етнически идентичности. Национализацията на православието води до неговото възпроизвеждане като един от аспектите на местните национални идентичности. Този исторически процес започва през XIX в. в Югоизточна Европа и се проявява със закъснение в постсъветската

<sup>43</sup> Luke M. Herrington. "Globalization and religion in historical perspective: A paradoxical relationship." *Religions* 4 (2013): 145-65. doi:10.3390/rel4010145.

<sup>44</sup> Виж. Victor Roudometof. *Globalization and Orthodox Christianity: The Transformations of a Religious Tradition*. London: Routledge, 2014.

епоха след 1989 г. Няколко съвременни църковни спора (в Естония, Украйна или Молдова) са отражение тъкмо на това закъсняло приложение на модерния синтез между православие и националност. Далеч от това да бъде признак за културна изостаналост или антимодерна реакция, национализацията на православие то е отражение на постоянната способност на тази религиозна традиция за вписване в нововъзникващи културни форми – като например в националната държава.

В същото време национализацията е съпътствана от транснационализация; всъщност двата процеса са тясно свързани. В процеса на изграждане на националните държави и международната миграция се формират нови категории транснационални народи. В случая на православие то национализацията се проявява не само в страните от Югоизточна и Източна Европа, но и в многобройните транснационални общности от православни имигранти в техните нови дестинации (Австралия, Канада и Съединените щати). В повечето от тези случаи транснационализмът на имигрантите не акцентира върху религиозния универсализъм, а по-скоро използва религията като символично средство за поддържане и възстановяване на националните връзки с родината страна.

В резултат на тези процеси православното християнство изживява процес едновременно на национализация и транснационализация. Национализацията и транснационализацията на православното християнство са отражение на нарастващата способност на самата вяра постоянно да се свързва с исторически нови политически и културни форми – които варират от модерната национална държава до различните общностни организации, създадени от имигрантите в техните приемащи страни. Важно е да съзнаваме, че този процес далеч не е завършен – желанието за постигане на административна стабилност и сплотеност както вътре в националните държави, така и сред различните транснационални православни общности, е източник на голямо напрежение сред църковните институции. И накрая, макар тази статия да се позовава на християнството (и по-конкретно на православие то) като основен исторически пример, необходимо е да се посочи, че предложената интерпретативна схема има за цел да обясни взаимодействието между осевите религии<sup>45</sup> и глобализацията като цяло. Затова представените форми на глокализация са приложими не само към християнството (като римокатолицизъм или източното православие), но и към други религии (хиндуизъм, будизъм, ислям, юдаизъм). Необходимо е обаче да се добави, че не всички четири форми могат да присъстват във всички тези религии – присъствието или отсъствието на конкретни форми на глокализация е резултат от специфични богословски, организационни, културни и политически развития, които се случват в конкретната историческа среда.

Превод от английски: Момчил Методиев

<sup>45</sup> Осева епоха (от немски *Achsenzeit*) – термин, изработен от германския философ Карл Ясперс, с който се означава епохата от древната история от ок. VIII до III век пр. Хр. Б. пр.





Паулина Тодорова е доктор по теология на СУ „Св. Климент Охридски“. Специализира немски език в Немския езиков институт-Göthe Institut в Сибиу, Румъния и психология в Рим, Италия. Завършила е журналистика, специалност „Теория и методи на масовата практика – сътрудник в средствата за масова информация“, Свободен факултет в ПУ „Паусий Хилендарски“. От 2004 г. до 2006 г. специализира християнска публицистика във Friedrich Alexander Universität Erlangen-Nürnberg в Германия. Магистър е по информатика и математика в Пловдивския университет „Паусий Хилендарски“.

**Паулина Тодорова**

## ИЗЦЕЛЕНИЕ И СПАСЕНИЕ

Лекарят и свещенослужителят – сходства, различия и компетентност в психологичната терапия и помощ

*Когато влизаше в едно село, срещнаха Го десет души прокажени, които се спряха отдалеч и с висок глас викаха: Исусе Наставниче, помилуй ни! Когато ги видя, рече им: идете, покажете се на свещениците. И когато отиваха, очисти се... А един от тях, като видя, че е изцелен, върна се, прославяйки Бога с висок глас, и падна ничком пред нозете Му, като Му благодареше... И Исус му рече: стани, иди си: твоята вяра те спаси.*

(Лук. 17:12-19)

Решението на проблема за основната разграничителна линия между специализираната психотерапевтична и психологична терапия като *начин на изцеление* и душегрижието и духовното ръководство като *път към спасение* е разкрито по много ясен начин в евангелския разказ за излекуването на десетте прокажени (срв. Лук. 17:12-19). Обикновено при подхода към това събитие в библейската екзегеза, както и в омилетичен план, на първо място се извежда темата за благодарността и това е свързано с отношението на човека към Бога, защото не съществува друг по-адекватен отговор за получената Божия милост. В случая обаче има и друга, изключително важна страна и това е психологичната

интенционалност на *спасяващата вяра*, която по-нататък намира израз в отношението на Иисус Христос към излекуваните от проказа болни.

От медицинска гледна точка положението на десетте прокажени е било абсолютно безнадежно и единствено чудото е могло да ги спаси и възвърне към нормално общение със здравите хора от тяхното обкръжение. Прокажените са осъзнавали цялата си обреченост и безизходност, защото при техния страх пред лицето на смъртта, потънали в смрад и гнойни рани, в пълната им изолация, изоставеност и екзистенциален ужас, никои не е могъл да им даде никаква надежда и утеха. И когато близо до тях минава Месия, спасителен лъч от светлина прониква в злокобния мрак на отчаянието и от дълбината на неизмеримото им страдание се отронват воплите: „Иисусе Наставниче, помилуй ни!“. Със силата на Своего Божество Христос им дарява физическо изцеление от неизлечимата болест и с това приключва чудото на възврънатото здраве на тялото, за да се открие дълга, още по-удивителна страница – на чудото на *спасяващата вяра*. В случая само един от получените физическо изцеление *вярва*, че Иисус като Месия и Спасител на света е Този, Които може да излекува от всяка болест и *тялото*, и *душата*. Той се връща при Иисус, пада ничком пред нозете Му и благодари, като прославя Бога с висок глас. Тогава Иисус му казва: *Стани, иди си: твоята вяра те спаси* (Лук. 17:19).

Тълкувателният подтекст на това събитие разкрива, че пред изпълнения с благодарност излекуван прокажен стои Иисус, Синът на живия Бог, Източникът на здравето, на красотата и божествената власт, Които ни казва: *Аз те спасих със силата на Моето Божество, но в теб има божествена сила, която, ако ти си осъзнал като основен двигател на твоята гуша, ти открива пътя към спасението, който ти дава възприятие за нова, по-висша действителност и те води към живот във вечността. Това е подвигът на спасяващата вяра, която мобилизира цялата енергия и духовно нравствен ресурс на личността и дава смисъла на мотивацията за осъществяване на целите и предназначението на човешкото съществуване в достигане на духовната висота, в която се преоткрива истинският живот в Христос. „Ако имате вяра и не се усъмните... Всичко, що поискате в молитва с вяра, ще получите“* (Мат. 21:21-22).

Същевременно душегрижието е тази област на пастирското служение, в която психологичните знания са особено полезни с оглед на практическото им приложение в живота на Църквата. Днес, когато все повече се увеличава интензивността на стресовите преживявания и травмиращата междуличностна агресивност, мнозина, без да осъзнават това, се намират на границата на психичните заболявания и пребивават в междинни състояния на психично здрави и психично болни. Поради това все повече нараства необходимостта, особено в областта на душегрижието, свещенослужителят да притежава знания и за психичните разстройства и отклонения на личността, за да може да разпознава техните прояви и симптоми. Като отчита динамиката, степента и спецификата на душевното страдание и заболяване, свещенослужителят ще бъде в състояние да помогне на потърсилия психологична помощ и подкрепя за правилно отношение към душевното му страдание и ако то се развива особено

интензивно, да съдейства как да се намери правилният път за неговото преодяване и лечение. Така в този прагматичен план неизбежно се стига до въпроса дали по принцип е допустимо от гледна точка на православието да се говори за пастирска консултация и за психологична и психиатрична помощ. Необходимо ли е въобще да се говори за пастирска психиатрия. С други думи, може ли да се съвмести този предмет с нашите основни антропологично-психологични начала, унаследени от светоотеческото и църковно предание, духовен опит, етика и аскетика. „Подобен подход към проблема не може да не предизвика усмивка или удивление. Впрочем такива питання нееднократно се е налагало да се чуват, защото твърде често връзката между пастирска психиатрия, етика и аскетика наистина предизвиква удивление. Тук обаче трябва да се има предвид, че психиатрията в никакъв случай не претендира за области, които са в компетенцията на аскетиката; защото, докато аскетиката е заета с борба срещу страстите и греховете, то пастирската психологична помощ се стреми да проникне в онези сфери на душевния живот, които в никакъв случай не могат да бъдат класифицирани като грях и зло. Аскетиката дава благоразумни унаследени съвети от светите отци и учители на Църквата за противопоставяне и лечение на грехове и пороци като гордост, униние, сребролюбие, тщеславие, чревоугодие, блуд и други. Психиатрията от своя страна търси по-дълбоките причини на психичното състояние на човека, които се коренят в дълбината на душата, в подсъзнанието, в унаследени или придобити противоречия на човешкото същество. Психиатрията обръща внимание на това, от което аскетиката всъщност не се интересува в неговия чисто психофизиологичен аспект като натрапчиви идеи, фобии, неврастения, истерия и други.”<sup>1</sup>

В катехизиса е написано, че основната задача на свещенството е „да поучава вярващите във вяра и благочестие” и при сравняване на определенията за функциите на свещенослужителя и психотерапевта става пределно ясно, че се касае за различни сфери от човешкия живот. Опитният духовник обаче в редица случаи може да замени психотерапевта. Същевременно това в никакъв случай не е основание за отричане на професионалната дейност на психотерапевта и специфичните ѝ сфери на приложение. Това би била дълбоко погрешна и несъответстваща на практиката на Църквата позиция. Смисълът на работата на психолога с човека е да го подготви за общуване със свещенослужителя. Това в никакъв случай не подменя служението на свещеника, но само помага на човека да извърши първоначалната работа на размисъл над собствения си живот, за да намери болезнените точки на собствения си „аз”, които му помагат по-късно да се покае. Задачата е да се помогне на мирянина... и да се покаже, че всъщност той самият е отговорен за живота си, че безизходното положение или кризата, в която се намира, е резултат на собствения му избор. Що се отнася до личността на психолога, очевидно е, че той трябва не само да е професионалист и в необходимата мяра да владее научния си инструментариум, методика и техника, но в добавка да има и достатъчно духовен опит. Това е необходимо, за да може да разграничава духовните проблеми от душевните и да не се заема с това, което е в компетенцията единствено на свещенослужителя. Например в

<sup>1</sup> Киприан (Керн) архимандрит. *Православное пастырское служение*. Москва. 2002, с.306.

случаите на явна *прелест*, в светоотеческото психологично разбиране на това понятие, е необходимо умение и компетентност, за да може то да се различава от състоянията, които в съвременния живот са близки с комплексите на егоцентризъм, мании за величие или псевдология фантастика<sup>2</sup>. Психологът трябва да помага да се разграничават чисто човешките проблеми, душевни страдания и болести от религиозните феномени в духовния опит. В практиката обаче има такива погвеждащи случаи, когато дори зоркият поглед на психолога не би могъл да улови истерията, прикрита зад маската на „умилението“, или в демонстрациите на суровия начин на живот и крайните форми на постничество да установи проявите на елементарни обсеии, а в показното „правдолюбие“ – да види параноидни черти на личността. Тогава се налага окончателната оценка на посочените феномени да се дава съвместно със свещеника, когато и той паралелно е запознат с тях и в същото време се занимава заедно с психолога или психиатъра за тяхното преодоляване.

Няма нищо осъдително в обстоятелството, че опитният специалист помага на вярващия да се ориентира в себе си, без да заменя свещенослужителя, като създава психологична нагласа за духовна интроспекция, правилна самооценка и нормална линия на поведение. По определение психологът християнин трябва да живее живота на Църквата. Психологът християнин е психолог, който е в състояние да свърже професионалните си представи с такава миросгледна картина, която живее в църковното съзнание. Тук обаче възниква въпросът на кого принадлежи санкцията да утвърждава институционално психолога във функциите му на специалист в системата на Църквата. Означава ли това, че психологът трябва да бъде под „надзора“ на свещеноначалието, или той може да се определя от някой светски професионалист супервайзер, който може и да не е наясно, че методиката, която се използва в църковните среди, не противоречи на антропологичните принципи на светите отци. В утвърдената вече практика един от възможните модели на психолога християнин открито и резултатно понастоящем се свърза с т.нар. институт на катехизаторите. Това са специалисти богослови, чиято задача е – образно казано – да стоят пред вратите на храма и да съдействат да се направи първата решителна крачка в Църквата. Те подготвят и уреждат отношенията със свещеника и помагат на вярващия да се откаже от несъвместими с духовния живот навици и представи. В този случай психологът съдейства на потърсилия психологична помощ да се ориентира в себе си дали основният проблем не е кръгът от илюзии в собствения му душевен свят, които не му дават адекватно да види и да се съобрази с обкръжаващата го реалност. Свещеникът е този, който може още в самото начало да насочва към психолога дошлия при него енориащ, за да може и професионалистът да работи с чисто психологичните проблеми с цел по-бързото им и ефективно разрешаване. Не е необходимо обаче психопатията да се адаптира едновременно към мисията на Църквата. По-скоро тя трябва да се „извади“ от този ограничителен контекст и борбата с нея да се води както с духовни, така и с „душевни“ (психологични) средства. „В подобни обстоятелства психотерапевтът би могъл да разглежда

<sup>2</sup> Псевдология фантастика или митомания е болестно състояние, патологична склонност към съобщаване на лъжлива информация за себе си. Б. р.

себе си в качеството си на асистент на свещенослужителя, а клиентът да се доверява само до такава степен, при която терапевтичното взаимодействие се случва във формата на обичайни за него понятия от сакралната реалност.”<sup>3</sup>

Към компетенциите на психотерапевта се отнасят психотравматизиращата причина и патологиите на психиката, а при опитния духовник това е дефицитът в областта на нравствеността и индиферентното отношение към подсъзнателните влечения, свързани с греха, което изисква мобилизиране на силите за осъзнаване на психичните разстройства и отклонения и като краен резултат – активното им противопоставяне и преодоляване. Мислите на св. апостол Павел „За немошните станах като немошен, за да придобия немошните, за всички станах всичко, щото по какъвто и да е начин да спася някой” (1 Кор. 9:22) най-добре подхождат именно за психолога християнин. В случая трябва да се отчита и фактът, че при подобен род специалисти отиват за консултация и обмен на мнения лица с различни убеждения като атеисти, агностици, пантеисти, теософи, както и индивиди, считащи се за православни християни, но с объркана психика и идеино дезориентирани в еkleктичните си възгледи, а също и такива, които действително са православни християни и живеят истински духовен живот. Психологът трябва да действа изключително според ситуацията, при която откритото и откровеното обсъждане на перипетиите в личния живот, засягащи духовната им съставна част, може да се осъществява единствено с човек с достатъчен опит и имащ желание да встъпи в подобен духовно ориентиран диалог. Случва се за консултация да се обърнат истински атеисти, а има и ситуации, когато при даден човек почти няма психологичен проблем: той прекрасно се адаптира към социума, общува великолепно, той е блестящ оратор, успешен бизнесмен, добър съпруг и родител. В същото време обаче той може да има сериозни духовни проблеми на самооценяването, изразени например с реликата: „Постигнах всичко това в живота си сам, защо ми е Бог; това е неразбираемо и ненужно!”. За промяна на психологичната установка в такава ситуация първоначално би бил потребен психолог психотерапевт, но по-скоро такива личности не виждат повод да се обърнат нито към свещеник, нито към психолог.

В областта на психотерапията се оказва най-плодотворно съчетаването на пастирското душегрижие и лекарската помощ за душевно болните при надлежно разграничаване на сферите на компетенции на лекаря и свещеника. Психичното заболяване не намалява човешкото достойнство. Църквата свидетелства, че и душевно болният е носител на образа Божии като наш ближен, който се нуждае от състрадание и помощ. Негопустимо е нравствено да се прилагат психотерапевтични подходи на лечение, основани на потискане на личността на болния и унижение на достойнството му. Окултните методики на въздействие върху психиката, маскиращи се понякога за научна психотерапия, са категорично неприемливи за православието. В особени случаи лечението на душевно болни хора изисква по необходимост прилагане както на изолиране на болния, така и други форми по принуда. Все пак при избор на форми на медицинска интервенция следва

<sup>3</sup> Белорусов, С.А. Православие и психотерапии от него производные. <http://www.hpsy.ru/public/x2408.htm> [Електронна версия, м. февруари 2014 г.].

да се изхожда от принципа за възможно най-малко ограничаване свободата на пациента.<sup>4</sup>

Психологът не може и не трябва да подменя пастирското ръководство, както и не трябва да се опитва да се меси в отношението на човека с Бога и да влияе върху личните аспекти на вярата на пациента. Като използва познанията си за законите на психиката, човешките взаимоотношения, типологията на личността, възрастовите кризи и др., психологът може да съдейства да се подобрят отношенията с ближните, в семейството и професионалния екип, да помогне на човека по-добре да разбира себе си, както и да се научи да общува с непознати и да преодолее страха от своята неувереност или комплекси за малоценност. Цялата дейност на психолога трябва да е проникната от християнския светоглед. Не трябва да съществува противоречие между вяра и професионална дейност на психолога. Така най-важна и съществена се оказва позицията на самия психотерапевт, който признава Божието присъствие в ситуацията „тук и сега“, което качествено променя отношението между психотерапевт и клиент. Това, което се случва по време на сеанса, трябва да е спасително и за душата на самия психотерапевт, което означава, че по своята същност дейността му е своего рода изпълнение на Божиите заповеди.

Принципните разграничения на компетентност оставят противопоставянето на богословието и психологията в далечното минало, като заедно с това те предпоставят и следните две взаимно свързани сходства в психотерапевтичната практика и пастирското душегрижие:

*Първо.* Общото между психотерапевтичната практика и пастирското душегрижие е използването на метода на беседата като един от елементите в работата на психотерапевта. Човек отива с молба за помощ при психолога и той е призван да я даде, защото в това се състои неговото основно служение.

*Второ.* При работата на психолога – има се предвид психологът християнин – се използват елементи от педагогиката. Той дава на търсещия психологична помощ и подкрепя, а също така духовна просвета и напътствие.

Много православни психолози твърдят, че трябва да водят човека към вярата в Бога. Практическата дейност на психолога обаче няма за своя цел катехизацията, която може да бъде изпълнена много по-добре от специалиста богослов като катехизатор в тази област. Явно или неявно, елементи от проповедта могат също така да присъстват в дейността на психолога християнин, но това, разбира се, е негово решение и избор, въпреки че в много случаи проповедта може да бъде по-скоро харизматично призвание и стимул за благовестие. Ако за психолога практик е важна християнската му позиция, той не трябва да я прикрива. Огромно значение в случая имат личните качества на пастира, свещенослужителя и психолога. Архим. Киприан (Керн) пише за помощта в душевните

<sup>4</sup> Вж. Meehl P.E. e.a. editors. What. Then. In Man? A Symposium of Theology, Psychology and Psychiatry. St. Louis: Concordia, 1958.

състрадания като за една от най-важните части от служението на свещеника.<sup>5</sup> Всичко това в пълна степен се отнася и за психолога консултант или психотерапевт. Без състрадание психологът едва ли би могъл да работи резултатно; поради това в психотерапията съществува и понятието емпатия.

Вниманието към съгрешилия и объркан човек – това, което така не достига на съвременния християнин – също така е едно *conditio sine qua non* за психолога и психотерапевта. Има се предвид как психологът е настроен към другия човек и как се обръща към него. Традиционно за психологията е да се приема другият човек такъв, какъвто е. Така е и в душегрижието като практика на свещенослужителя и специалистта богослов. Днес обаче сред клир и миряни е трудно да се намери някой, който би приел „другостта на другия“ такъв, какъвто е той като даденост, защото твърде често за значителна част от младите християни, както свещеници, така и новоповярвали – неофити, са характерни крайност и категорична декларативност в съжденията и преценките. Приемането на „другостта на другия“ – с търпеливо и лоялно отношение – е свойствено за личността на зрелия и опитен свещенослужител и е еднакво важно както за пастира, така и за психолога. Ако свещеникът не е осъзнал защо е избрал своя собствен път на служение на Бога и не е наясно със себе си и целите на дейността си в Църквата, то бедите, които биха могли да дойдат от такъв духовник, биха били необичайно големи. Той ще реализира свои честолобовиви или властолобовиви амбиции. Също и психологът не трябва да започва практическа дейност, докато сам не изучи подробно личните си психологични проблеми и не ги реши окончателно за себе си.<sup>6</sup>

Паралелно с това обаче има качества, които са необходими на свещеника, но които не се изискват в професионалната практика на психолога:

*Първо.* Това е вярата в Бога. За свещенослужителя вярата в Бога е основа, без която не може да има никакво истинско служение. Ако става въпрос за православния психолог, то никои не ще го постави пред подобно изпитание. Но не по-малко важно е също така и за психолога, претендиращ за званието психолог християнин, да има специална богословска подготовка.

*Второ.* Свещеникът, застанал пред Божия олтар, не може без собствена духовна покаяна практика. Несъмнено е, че човек не може да стане свещеник, ако не познава пороците и страстите си и не се бори с тях. Пътят на покаяние, пътят към нравствената чистота е задължително изискване към свещенослужителя. Важно ли е обаче това за психолога? Естествено, че е важно, но да се предяви такова професионално изискване в същия контекст и критерии, както това е за свещеника, е неуместно. За психолога няма канонични ограничения, например такива, които касаят свещенството. За психолога е важно да познава проблемите

<sup>5</sup> Сrv. Киприан Керн архим. Цит. съч., с.11-14.

<sup>6</sup> Сrv. Aden, L. Pastoral care and the gospel – В: *The Church and pastoral care*; Ed. Aden, L., Ellens, J.H. Grand Rapids: Baker, 1988, p. 33-40; вж. също: Benner, D.G. Nurturing Spiritual Growth – В: *Journal of Psychology and Theology*. 2002b.Vol. 30, p.355-361; вж. също: Bergin, A.E. Psychotherapy and religious values – В: *Journal of Consulting and Clinical Psychology*. 1980. 48, p. 95-105.

си, за да не ги поставя и да натоварва с тях работното си място. Терапевтът с помощта на друг опитен психотерапевт може да открие свои собствени затруднения, минуси и ненужни комплекси и да разбере, че му пречат да работи пълноценно с пациенти. Такава супервизия помага човек да се научи да признава своите грешки, да разбира ограниченията си, да не се бои от затруднения и да получава удоволствие от работата си. Що се отнася до духовенството, то един свещеник трябва да може да различава кое е грях и кое е болест. От това зависят по същество много неща в пастирското душегрижие. За съжаление в някои свещенослужители се е формирало мнение за нецелесъобразността на психиатричната помощ. Те възприемат душевните болести като въздействие на зъл дух или като следствие на греховна повреда на душата. И толкова. Опитът обаче показва, че подобен род пастирски възгледи не допринасят с нищо за облекчаване на психичното състояние на потърсилите помощ пасоми. За свещенослужителя най-важен е неговият нравствен и социален статус, начинът му на живот и поведение. Към психолога тези изисквания, ако е християнин, също са приемливи, но не в толкова строга степен.

Възниква въпросът къде е линията, разделяща представите за тези две служения. В какво се състои самобитността и необходимостта им за съвременния църковен живот. Кой може да каже: „Ето я разграничителната линия! Тук е мястото на психолога, а тук на свещенослужителя”. Преди всичко следва да се обърне внимание на различните цели. Вярно е, че и свещеникът, и психологът, както педагогът и медикът, работят и служат на човека. Но те имат различни онтологични цели. Психологът, учителят и медикът помагат на човека да живее, да разбира себе си и да оцелява в рамките на земното си съществуване. За свещенослужителя може да се каже, че служи за спасение и изцеление на душата, а психологът помага за „строителството” на личността. Богооткровените истини разкриват пред свещенослужителя висшето предназначение на човека като образ Божии, поради което всяко гръзновено проникване в тази духовна дълбина го води до трепет и благоговейно уважение. Психологът не само че не може в практиката си да вникне с такава проникновеност в това измерение на духовното начало, но той и процесуално е свързан със спазване на редица правила и норми в професионална си дейност. Затова личният живот на свещеника е много важен фактор. Той се наблюдава институционално не само в Църквата и в енорията, но и от цялото общество. Психологът като правило е скрит зад стените на своя кабинет и поради това общественият статус на психолога не е така явен като обект на наблюдение.

Конкурент ли е психологът на свещеника? Не навлиза ли психологът в полето на пастирското служение? Може ли свещеникът да бъде едновременно и пастир, и психолог?

Понастоящем съществуват достатъчно наблюдения и натрупан опит, за да се отговори на тези въпроси. Пастирството и душегрижието не е това, което е практическата психология. Тя не би могла да се замени с духовното ръководство и пастирската помощ в областта на духовните нужди. Опасения за това може да има само тогава, когато психологичната практика е изградена върху



основата на фалшиви и непрофесионални принципи и няма отношение към християнството. Християнската психология, която се формира в границите на църковното съзнание и мисия, изключва възможността от такава подмяна. Все пак подмяна може да има, но вече от друга позиция – от страна на неправилните крайни и некомпетентни възгледи и практики в пастирското служение, които са неприемливи за Църквата.

„Пастирската психиатрия се стреми да проникне в тези сфери на душевния живот, които не се квалифицират като грях, но „съседстват“ с тях или „подтикват“ болния към усложнения в душевното му разстройство. Например тревогата (ако това е симптом) не е грях, но все пак може да доведе до тежки последици. В резултат на психично заболяване душата на човека като че ли се покрива с „лека мъгла“, която е необходимо да се разсее. Такава душа, както правилно отбелязва един свещеник, губи пътя си към Бога. Волята на човека отслабва. Пастирските наставления се оказват прежевременни, защото не могат да бъдат възприети едновременно от душевно страдащия. Да се лекуват такива болести изключително със средствата на аскетиката не е оправдано. Тук би била уместна помощта на психиатъра. Добре е, ако в енорията се окаже, че лекарят е православен християнин. В този случай свещенослужителят може да се възползва от помощта му. Знанията по психиатрия на свещеника също може да се окажат от полза. В такива ситуации психиатрията не се противопоставя на пастирството, а се стреми да го обогати с необходимите сведения. Задачата на свещенослужителя е да помогне на болния, като го насочи към търпение и смирение, като се моли за него. Задачата на лекаря е, като се уповава на Божията помощ, да лекува душевните разстройства с методите на съвременната медицина.<sup>7</sup>

Психиатърът психотерапевт, въздействайки върху волята, разума и емоциите на човека, помага да се преодолее болестта или последиците ѝ. Той се опитва да отстрани патологичните симптоми и синдроми, такива като депресия, тревога, астения и други, които възникват не във вид на греховно противоестествено изкушение, а по биологични и наследствени причини. Така благодарение на тази терапия, когато оздравяването е възможно, човек отново се връща в обичайното си състояние. Той може трезво да гледа на живота около себе си, както и на самия себе си, да посещава храма Божий, да се моли, да работи за благо на семейството и обществото. В зависимост от степента на оздравяване на душевно страдащия „относителното тегло“ на психиатричната помощ ще отслабва, а духовната, напротив – ще възраства.<sup>8</sup>

Под православна психотерапия в църковните среди се формира разбирането, че това е професионална психотерапевтична дейност, придобила изключителната си специфичност вследствие на православно съзнание на съответния практикуващ специалист. Православният психотерапевт съответно е човек, идентифициращ себе си в сферата на религията като православен християнин, който

<sup>7</sup> Вж. Авдеев, Д.А. *Православная психотерапия. Пастырская Психиатрия*. Москва. 1997, с. 38.

<sup>8</sup> Срв. пак там, с. 39.

е практикуващ специалист психотерапевт и който признава, че православното вероизповедание има съществен принос в професионалната му дейност. Това определение е разбираемо въз основа на така нар. „хоризонтално“ и „вертикално“ измерения в психотерапията, произтичащи от основните положения в православната антропология за духовно и психосоматично начало и оттук разделящи на общи и частни задачите на православната психотерапия. *Общата задача* се състои в оказване на помощ на клиента при преодоляване на последствията от състоянията на греховност, във възстановяване на правилната йерархия в триадата „дух – душа – тяло“ и в сотериологичната проекция на спасението. Това е така нареченият „вертикал“ в психотерапията. *Частната задача* намира израз в помощта за пациента при решаване на конкретни психологични проблеми и трудности в живота му посредством психотерапевтични методи – и това е „хоризонталният“ план в православната психотерапия. Паралелно с това духовното постижение по движението на вертикала е труден и не толкова често срещан резултат в психологичната практика, но той има доминиращо значение, когато се разглежда в специфичните рамки за християнски ориентираната психотерапия. Словосъчетанието „християнски ориентирана психотерапия“ се появява неслучайно в контекста, където трябва да бъде написано „православна психотерапия“, защото вертикалното измерение е преди всичко там, където става дума за лично отношение на човека с Христос, а не по принцип за неговата православност като вероизповед. И когато става въпрос за спецификата на православната психотерапия, становището на водещите специалисти в тази област е, че съвместната молитва, съвместното участие в богослуженията и св. тайнства по-скоро могат да помогнат, отколкото да попречат на продуктивността на психотерапевтичната дейност.<sup>9</sup> А и Карл Густав Юнг, въпреки цялата противоречивост в отношението си към религията, признава: „Какво представляват сами по себе си всички религии? – Религиите са психотерапевтични системи. С какво се занимаваме ние психотерапевтите? – Ние се опитваме да избавим от страдание човешкото съзнание, рсуће или може би душата, но този проблем решава и религията. Затова Самият Бог е Изцелител; Той е Лекар; Той лекува болестите и душевните недъзи; а то е точно това, което наричаме психотерапия“<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Срв. Авдеев Д.А. Православная психиатрия..., с. 38.

<sup>10</sup> Срв. Юнг, К.Г. Тэвистокские лекции –В: Исследование процесса индивидуации. Пер. с англ. – Москва: „Рефл-бук“, К.: „Ваклер“, 1998, с. 183.

Юлия Станкова е родена на 30 октомври 1954 г. Дипломиран минен инженер и магистър по теология. Осъществила е 44 самостоятелни изложби, половината от които в България, а останалите – в Македония, Гърция, Холандия, Франция, Англия, Италия и Германия. Техниката ѝ на живописване е с водоразтворими бои (темпера, гваш, акварел) върху гърво, със специфично лаково покритие, откритие на художничката. Текстът на отец Стефан Санджакоски<sup>1</sup> е отпечатан през 2003 г. в каталога към изложбата на Юлия Станкова в Народния музей в Струга, Македония. Публикуваме го с незначителни съкращения.

**о. Стефан Санджакоски**

## ХУДОЖНИЧКАТА ЮЛИЯ СТАНКОВА – УЧАСТНИЧКА В БОГОЧОВЕШКОТО ДОМОСТРОИТЕЛСТВО НА СПАСЕНИЕТО

Иконографските пространства на иконописката Юлия Станкова обхващат пределите на небесния и земния свят. Подобно на Яков, който се бори с Ангела, в този свят нея я измъчват следните въпроси: как може да се обясни феноменът на иконописния канон; къде са границите на неговата променливост; можем ли и смеем ли да поемем риска да продължим делото, започнато от средновековните майстори на православното изкуство; в състояние ли е съвременният човек, вкусил от плодовете на модерното изкуство на XX век, да пренесе *чрез иконите* православното предание в нашата съвременност?

Богомъграта и смирена художничка от София достига до следното ключово заключение, способно да развърже заплетения от поставените въпроси възел: „Противоестествено е – казва тя – богословската мисъл да се развива, а иконописата, като нейна неделима част и богословие в образи, да вегетира по формата на безкрайно повтаряне на старите образци като повече или по-малко успешни копия”. Тъкмо заради това нареждаме блестящата Юлия Станкова в редицата на малкото православни богослови и художници, впрегнали себе си в

<sup>1</sup> О. Стефан Санджакоски (1958 г.) е сред най-известните и авторитетни православни духовници в Р. Македония. Професор по философия в Скопския университет, автор на повече от 60 труда в областта на богословието и философията.

благословеното рало за повторно изоравање на обраслата в плевели Господня нива. Напластяваните през вековете на робство предрасъдъци се сричат при прокарването на пътя, водещ към едно обновено православно изкуство, което остава вярно на живото предание на Източната църква. Така се запазва един от основните онтологично-персоналистични принципи на живот и творчество в Православната църква – оригиналността.



Юлия Станкова

Без съмнение, оригиналността и уникалността на творчеството зависят преди всичко от автентичността на духовния живот на зографа в спасителните простори на Христовата църква. Трябва да подчертаем и тяхната зависимост от степента на задълбоченото му познаване на Свещеното предание на Църквата. Вече казахме, че преданието не бива да бъде изоставяно, изменяно или прекъсвано. След като бъде изцяло прието и изпълнено, то се опложда от новия принос на следващите християнски поколения. Нашата художничка познава есхатологичната отвореност на Преданието и органичната структура на Църквата. Апостолите, светите отци и философите обясняват Божествената Еклесия като неинституционален, жив и неумиращ богочовешки и небесно-земен организъм, като Тяло на живия Бог. Затова, в духа на раннохристиянската *misteria tremendum*, се очаква обогатяването на духовните съкровищници на Преданието с нови, оригинални и уникални художествени творби.

Този текст е част от книгата „Юлия Станкова: Творчество и духовност“.

Тази позиция се споделя в мисловния свят на Юлия Станкова. Става дума за виждането на художник, който е наш съвременник. Колко е важно това заключение, се вижда и от факта, че тя е вкусила от най-сочните плодове на изкуството на XX век: „Търсех своето място в изкуството, като експериментирах с най-модерните изразни средства: абстрактна живопис, концептуализъм, инсталации. Беше ми интересно, но чувствах, че пропускам нещо, че не съм на мястото си. Интересът ми към утвърдените съвременни художествени форми не беше достатъчен, за да направя нещо значимо в тази област. Усилията ми изцяло се пренасочиха, когато започнах работа в едно реставраторско ателие. Често ми се случваше да гържа в ръце български икони от XVIII или XIX век. Докато работех, бях дълбоко впечатлена от близкия досег с тях. Те мълчаливо ми показаха пътя, който трябваше да извървя”. Ако не беше така, поетият от нея риск да продължи безсмъртното дело на византийските иконописци не би ни впечатлил. С цялото си християнско съзнание и съвест, с чувството си за отговорност, произтичащо от поетия риск, тя застава днес пред Бога и пред гражданите на Струга в очакване на техния съд. Иконописката Юлия Станкова застава днес смело пред нас, за да засвидетелства благословеното от Бога препредаване на православно духовно предание и неговото обогатяване в този наш век с ново съдържание чрез иконата. Да навлезе в светлата зона на мисията на Църквата и да поднесе Истината на непросветените. Според нашата сестра в Христа Бога Юлия хората страдат от страха да не допуснат грешка. Този страх поражда погрешното заключение, че е по-добре да не правиш нищо. Логичната

последница от подобно мислене е появата на мъртвородено изкуство, осъдено на неподвижност и безплодие. Иконописца, която се създава в такава атмосфера, води до отчайващи последици. Нещо повече, реификацията<sup>2</sup> на иконата задълбочава разкола между ума и сърцето. На иконата се придава декоративна функция. За сметка на това тя губи христологичния и сотериологичния си аспект. Юлия с право се пита дали може нищото да запълни пустото?! Кривата в диаграмата описва деградация. Тя изразява реалните промени в днешното изкуство. Но тази вечер сме свидетели на нейното дълбоко несъгласие с подобна позиция. Трезвата ѝ забележка е, че иконописецът е отговорен само за това, което зависи изцяло от него. По-голямата част от резултатите на художника са непрегвигими. Ала той трябва докрай да осмисли работата, с която се захваща.

В този смисъл Юлия Станкова има силно изразена интуиция. Тя предусеща и съзира вечните предели на неръкотворния небесен Йерусалим. Гносеологическият инструментариум, направляван от ума, не остава потиснат в подземие на нейното битие. Тя така изписва своите икони, че уравновесява творческите енергии на ума и сърцето. Затова се противопоставя твърдо на разцеплението на човешката природа и на личността и поставя акцент върху възстановяването на различиения и пренебрежнат човешки лик. „Така – казва тя – в човека повторно ще се въздигне Божият образ.” Тук трябва да се търси отговорът на екзистенциалния въпрос за идентичността на човешката личност. Юлия открито изповядва: „Днешната ми живопис е резултат от голямото преобразяване на моя светозглед”. Метаморфозата се случва под влиянието на най-светлите имена на православния иконописен светозглед. С нескрита радост тя говори за благословеното влияние, което оказва върху нея задълбоченото изследване на иконописните технологии и на византийската изобразителна система. Маестра Юлия Станкова и днес не престава да пътува из духовните простори на византийския художествен университет. Тя приема за свой най-висок критерий великите иконописци и наставници в *есхатона* Теофан Грек и преподобния Андрей Рубльов, както и останалите представители на руската иконописна школа от XV и XVI век. Тяхната святост е мяра за всяка успешна творба. Те са нейни непогрешими водачи в тайната на изографисването на светите личности и събития. „Бях впечатлена от дълбокия философски смисъл, силата и оригиналността на изразните средства, характерни за византийските майстори. Основните принципи – на светлината, на обратната перспектива, изобразяването на човешката фигура и най-вече на човешкия лик, изобщо не са изчерпани. Те крият в себе си много живот и потенциал, които търся и намирам с любов и творческо любопитство.”

Като се опира в своя крехък опит на светите византийски зографи, иконописката Юлия Станкова тръгва по пътя на създаване на свой собствен стил. В началото, като не намира аналог на това, което прави, тя твори с усещането, че изкуството ѝ е кентавърско. А това е логична последица от симбиозата между изцяло светското и изцяло религиозното. „Живописца ми – казва тя – не беше нито изцяло светска, нито изцяло религиозна.” Това, което виждаме сега,

<sup>2</sup> Реификация – опредметяване и обективизиране на иконата, превръщане на иконата (картината) в стока. Б. а.

и това, което ни е познато отпреди, ни дава нужната храброст да отговорим на въпроса, който Юлия отдавна си е поставила: „Дали моята иконопис може да присъства върху стените на някоя малка селска църква”. Да, грага Юлия! Да, и амин! Защото в твоята иконопис теология и изкуство са встъпили в органичното единство на оригинално създаден стил, характерен само за теб и разкрил се единствено пред теб. Но с него ти не отричаш Преданието. Синтезът на византийската изобразителна система с тази част от съвременното изкуство, която е повлияла на твоята естетика, трябва да се изтълкува като сила и способност да се асимилира и преобразува с помощта на Преданието всичко, що е ново и е „от този свят”. Новото се асимилира в метаболизма на богочовешкия организъм. Преминвайки през кръвообращението на Тялото Христово то се преобразува в „нова твар” с ново значение. Новото вино се налива в нови мехове. Върху него се поставя печатът на Агнеца Божии и то става вечно.

Юлия Станкова се представя на публиката в Струга с цикъла „Сътворението на човека”. Философският фон на този цикъл се съдържа в един текст, написан от Юлия на френски език:

*Бог създаде Света, като раздели Самия Себе Си на две: Празнота и Материя.  
После Бог раздели Материята на две:  
жива и нежива.  
Накрая Бог сътвори Човека от живата материя  
и го разположи в центъра на Света.  
Между Човека и Света Бог остави Празнотата, в която Човекът можеше да  
сътвори собствения си свят, щом се събуди.  
Човекът не се събуждаше.  
Той спеше, обгърнат от Празнотата, напълно щастлив вътре в своя Отец.  
Тогава Бог отдели от Човека онази негова част, която имаше способността  
да желае, и извая от нея жената.  
И ги именува Бог Адам и Ева.*

Тези чудесни мисли за сътворението на човека отразяват целия динамизъм на православно аскетическо и антропологическо разбиране за християнския живот. Художествените рефлексии в текста илюстрират християнския живот, разбран от богатното православно изкуство не толкова като морален и гуховен акт, колкото като всеобхватен подвиг на истинния живот, дарен от Бог. В православно богатно изкуство живият Живот се мисли и живее в съгласие със значението на старославянската гума ПОДВИГЪ. Този подвиг, тази аскеза стои в основата на теологията за падналия човек, за стария и грешен човек, за овехтелия Адам и неговите опити да се освободи от греха, страстите, дявола и смъртта.

Динамизмът на православно аскетическа антропология се основава на библейското учение за сътворението на човека по образ и подобие на Бога. Поради това в православно предание човекът се гледа не през огледалото на грехопадналия Адам, а *sub specie Christi*. В Него падналият родител обновява своята природа и се връща към своето изначално битие. В православно херменевтичска литература се утвърждава разликата между понятията „образ” и „пого-

бие”. Ето какво казва за това свети Василий Велики: *Притежаваме първото, т.е. образа, още от сътворението си. Второто пък, т.е. подобие, го постигаме с волята. В първия случай ни е дадено да се родим по образ Божии. Волята пък твори в нас битие, подобно на Бога. Нашата природа постига резултата на нашата воля под влияние на полученото от самото начало, т.е. на образа. Ако Господ, създавайки ни, не беше така внимателен да каже в началото: „да сътворим” и „по подобие”, и ако не ни бе надарил със силата да осъществим подобие, никога не бихме постигнали сами подобие на Бога. Но ето, създаде ни да постигнем богоподобие с помощта на Неговата сила. С дарената сила за богоподобие ни дари с мощта на творци, подобни на Бога. Награда за нашия подвиг е живото иконописване на Архитипа в човека, а не превръщането му в неподвижна твар, аналогична на портретите, изобразени от ръката на художника. Нека нашето подобие да обожават и славят Създателя.*

Художничката Юлия Станкова обобщава теологията на сътворението на човека по образ и подобие Божие с езика на иконописното изкуство. Пълнотата на образа Божии е благодатно достижима в подобие Божие. Тя отлично илюстрира това животворно движение (аскеза) от образа към подобие, реализирането на човека от образ в подобие Божие. И тъкмо това учение на библейската и патристична теология иконописката Юлия Станкова хармонизира с православния аскетичен опит и с православната аскетическа антропология.

Примерът на Юлия Станкова потвърждава категорично факта, че и в живописа, както и в поезията, творбата е възможна само тогава, когато е в хармония с битието, което твори. В изобразителния свят на Юлия Станкова съществува хармония между търсенето и неговото изразяване, между дарбата и умението, между познанието и интуицията. Нагвесени над нейната изобразителна вселена, си задаваме въпроса: каква ли е и колко голяма е нейната духовна енергия, щом ни кара да чувстваме нещо извънредно при всяко преминаване в необятните духовни простори и разнообразните, но ясно определени гносеологически, онтологически, етически и естетически полета, при това без да се деформира и без да се накърнява тяхната непорочност и изначалност? Изкуството на маестра Юлия Станкова остава необвързано с времето или с което и да е поколение или публика. То носи литургични (богослужбени) белези и има сила да служи Литургия до деня на светото Пришествие.

На въпроса за мястото на човешката личност в изкуството Юлия отговаря ангажирано и положително в противовес на модерната изобразителна критика, която го отрича, като го замества с чудовищни алтернативи. Преди всичко говорим за личността на човека, а след това за преходния и променящ се лик на провинциалния и градски свят и век. Съгласяваме се със забележката на маестра Юлия Станкова, че нововековното изкуство максимално персонализира и разединява богообразното измерение на човешката личност. Юлия отказва да бъде наемник на новопоявилите се синкретично-еклектични движения в изобразителното изкуство. Тази безкомпромисна позиция дава възможност на автора да следва *via negativa* и да превъзмогне индивидуалната анархия, хипертрофирана в трактовката на модерното изобразително изкуство.

Персонализмът и съборността са подчертано присъстващи в живописа на Юлия Станкова. Тяхната роля е да отрекат природата на психологическия портрет и неговата хоризонтална хуманизация. Христоцентризмът определя дълбоката вкорененост на нейното изкуство в хумуса на православното иконографско и иконно предание. Така се заобикаля капанът, който води до пропаганда в съблазната да се отдалечи (алиенира) ликът човешки от лика Божи. А това позволява на нашата художничка да се разграничи от тоталитарното отношение към човека. По такъв начин тя постулира теологията за уникалното подобие на образите и тварите, на просторите, събитията и предметите – с иконите.

Картините въздействат възвишено, празнично, сдържано. Те са смирени, ненапращливи и топли. Балансират силите на едно измъчено и иронично време в изкуството. Налице са богословско-философско достойнство и почит към света, два елемента, внимателно култивирани в православната иконографска традиция. Живописа на Юлия Станкова е живопис на духовно обновление. Тъкмо това ни трябва днес, когато максимално осъзнаваме дълготрайния, систематично и преднамерено замислен процес на отчуждение от вековната византийско-славянска духовност. От нейното успешно интегриране в съвременните европейски движения ще зависи нашето оцеляване.