



**communitas**  
foundation

# ХРИСТИЯНСТВО КУЛТУРА

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

**Редакция**

София 1000, бул. „Патриарх Евтимий“ № 22  
Тел./факс: 981 0555  
e-mail: hkultura@communitas-bg.org

**главен редактор:**

проф. гфн Калин Янакиев

**водещ броя:**

проф. гфн Калин Янакиев

**редакционен екип:**

проф. гфн Георги Каприев

проф. гфн Цочо Бояджиев

Николай Трейман

**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 дискуссионни проблеми от областта на християнството и културата. Редакционният екип с главен редактор проф. К. Янакиев в състав проф. Г. Каприев, проф. Ц. Бояджиев и Н. Трейман подготвя четири броя с академична насоченост.

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

© „Християнство и култура“, 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 фотографии от Международния младежки конкурс „Фотодякония“, организиран от сдружение „Милостив“.

# ХРИСТИЯНСТВО

съдържание

година XVI/2018/брой 10 (137)

# КУЛТУРА

## **Църковният конфликт Москва – Константинопол** **5**

Конфликтът за Църквата в Украйна. На чия страна е историческата и каноническата правда? Калин Янакиев  
Историческите документи. Патриаршески и синодален акт. Патриаршеско писмо до царете на Русия от година 1686

## **Християнство и история** **38**

Чарлз Малик, човешките права и небесната антропология Смилен Марков  
Метафизика на свободата Чарлз Малик

## **Християнство и истина** **61**

Различните канонични свойства при упражняване на юрисдикция от Вселенската Константинополска патриаршия Архим. Григорий Папатомаc  
Тайнството Кръщение и комунистическият ритуал именуване Теодор Аврамов

## **Християнство и политика** **91**

Приказните гарове на Церетели Михаил Неделчев

## **Християнство и изкуство** **99**

Лошите свещеници и доблестта на състраданието. Шюсаку Ендо и Греъм Грийн за парадоксите на християнската добродетел Кристофър Линк  
Символно-номерологичната хипотеза за броя на източноцърковните гласове в контекста на творенията на св. Отци до св. Йоан Дамаскин Любомир Игнатов  
Стълбата и Лествицата Мария Огойска

## **Меѓуен преглед** **139**

2018, септември – ноември

**Абонамент за списание *Християнство и култура***

# ХРИСТИЯНСТВО КУЛТУРА

**През 2019 г. списание  
*Християнство и култура*  
ще излиза в 10 броя.**

**Цени за абонамент в България:**

За 12 месеца – 25 лева

За 6 месеца – 15 лева

**Абонаментът може да се направи:**

**онлайн на адрес**

**[www.roncalli-books.org](http://www.roncalli-books.org)**

Книжарница за християнска литература „Анжело Ронкали”

тел. (02) 483-97-55

[roncalli@abv.bg](mailto:roncalli@abv.bg)

**Български пощи ЕАД – кат. № 1866**

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

**Доби Прес ЕООД**

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

Калин Янакиев, професор, гфн, преподавател във Философския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“, член на Международното общество за изследвания на средновековната философия (SIEPM). Автор на книгите: *Древногръцката култура – проблеми на философията и митологията*, *Религиозно-философски размишления*, *Философски опити върху самотата и надеждата*, *Диптих за иконите*. *Опит за съзерцателно богословие*, *Богът на опита и Богът на философията*. *Рефлексии върху богопознанието*, *Три екзистенциално-философски студии*. *Злото*. *Страданието*. *Възкресението*, *Метафизика и християнство*, *Светът на Средновековието*, *Генезис, история, общество*, *Res vitae, res publicaе*, *Философски и философско-политически етюди от християнска перспектива*, *Европа*. *Паметта*. *Църквата*. *Политико-исторически духовни записки*, *Христовата жертва*, *Евхаристията и Църквата*. *Студии върху библейските основания*, *Историята и нейните „апокалипсиси“*. *Предизвикателството на вечния аг*. *Философия на последните неща*, *Бог е с нас*. *Християнски слова и размисли*. От 2015 г. е уподякон (чтец) на БПЦ.

**Калин Янакиев**

## КОНФЛИКТЪТ ЗА ЦЪРКВАТА В УКРАИНА. НА ЧИЯ СТРАНА Е ИСТОРИЧЕСКАТА И КАНОНИЧЕСКАТА ПРАВДА?

### I.

В свое „Заявление“ от 15 октомври т.г. Св. синод на Руската православна църква (РПЦ) обяви, че скъсва своите църковни отношения (прекъсва еucharистийното си общение) с Константинополската патриаршия и прави това във връзка с – цитирам дословно – „посегателството на Константинополския патриархат върху каноничната територия на Руската православна църква”.<sup>1</sup> С този акт конфликтът по повод Църквата в Украйна достигна критичната си точка.

Доста време преди достигането на тази точка обаче в нашите медии се появиха съобщения за развитието на конфликта, които, предвид непознаването на църковната история и каноничната лексика, можеха да въведат (и въвеждаха) в заблуждение четящата публика. Появиха се, разбира се, и острастени, откровено русофилски материали, които обясняваха действията, предприети преди това от Константинопол, по превратен и клеветнически начин.

<sup>1</sup> „Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви в связи с посягательством Константинопольского Патриархата на каноническую территорию Русской Церкви / Официальные документы / Патриархия. ru.” Патриархия.ru, 15 октябрия 2018, <http://www.patriarchia.ru/db/text/5283708.html>

Трябва да припомним и това, че в отговор на официално писмо от РПЦ Св. синод на Българската православна църква (БПЦ) с мнозинство взе решение да създаде специална синодална комисия за проучване на казуса, за да се произнесе БПЦ по него в бъдеще. Лично аз приветствам това умерено решение на нашия Св. синод, защото – за разлика от осветляващите ситуацията по тенденциозно опростен или църковно неграмотен начин – тя действително е сложна и изисква задълбочено предварително проучване.

Преди да направя опит да хвърля светлина върху случващото се, принуден съм обаче да изразя учудването си от хора, които продължават да се преструват, че не разбират нещо съвсем ясно – а именно: **защо въобще** възникна въпросът за независимостта на Православната църква в Украйна. Острастените „русофили“ (църковни и не съвсем църковни) заговориха за някакво „отмъщение на Константинопол“ заради отклоняването на РПЦ и на още три автокефални църкви от участие в Събора в Крит през 2016 г. Следвайки параноичното изявление на руския външен министър С. Лавров, грузи пък обявиха, че Константинопол е вдъхновяван за своите действия в Украйна от САЩ, които както винаги целят да нанесат „политически удар“ върху Русия. Сетиха се сиреч за какво ли не, само не за очевидното – за страшния скандал за съвестта на православните украинци да продължат да принадлежат на духовната юрисдикция на една църква, чиято патриаршеска катедра е в столицата на гържавата, явяваща се **агресор и окупатор** на земи в страната им. На гържава, казвам, която **анексира** полуостров Крим **и окупира** с военни и паравоенни формирования нейните най-източни територии, обявявайки ги за самостоятелни от Украйна „републики“. И ето: нито веднъж – повтарям нито веднъж – РПЦ, която претендира да има пог юрисдикцията си **и гвата** православни народа – на руснаците и на украинците – не просто **не осъди** тези действия на Москва, но не се постара да изрази ясна позиция на съчувствие (поне и) към нападателите православни украинци. Вместо това се появиха многобройни сведения за участие, включително на духовни лица на РПЦ във военните формирования в Донецката и Луганската област, обгрижващи и благославящи техните действия. Представете си сега (само хипотетично), че съседна на България православна гържава окупира част от политическата ни територия, а председателят на нейната църква пожелае да бъде такъв и на православните в България. Това със сигурност би било нетърпимо за съвестта ни, дори ако въпросният председател запази в изявленията си неутралитет по отношение на агресията на неговата гържава. А повтарям, духовници от Московската патриаршия (дори и висши) неведнъж оправдаваха политиката на Кремъл в земите на съседната гържава.

Та ето затова, разбира се, огромното мнозинство от украинските православни (и да – украинските власти) поискаха обособяването си в самостоятелна (от Москва) църква. И го поискаха – както ще се опитам да покажа – с основание **от Константинополската патриаршия**, която, пак с основание, **предприе стъпки** в посока на удовлетворяване на техните (напълно разбираеми и в случая мотивирани не етнически, етнофилетистки) искания.

Преди да видим имаше ли **и църковно право** Константинополската патриаршия да предприеме тези стъпки, искам специално да подчертая, че въпреки многобройните (и църковно неиздържани) съобщения в нашия печат:

А) Константинополската патриаршия до този момент **не е „обявявала автокефален статут“** на Украинската православна църква, нито пък, още по-малко, е „издавала томос“ за такава автокефалия. В официално комунике от заседанието си на 11 октомври т.г. Св. синод на Вселенската патриаршия обяви всъщност, че „обновява взетото решение... **да пристъпи към даване на автокефалия** на Църквата в Украйна“ (която т.е. към настоящия момент не е дадена, защото „томос“ за това не е обнародван).

Б) Константинополската патриаршия **не е признавала** (и респ. давала автокефалия) нито на една от двете самообявили се украински църкви извън юрисдикцията на Московската патриаршия, сиреч не е признавала „разколниците“ на Украинската патриаршия на Филарет Денисенко и на Украинската автокефална православна църква. На същото заседание на Св. синод Вселенската патриаршия реши нещо друго – „**да възстанови** от този момент **Ставропигията на Вселенската патриаршия в Киев**, една от многото нейни ставропигии в Украйна, **съществуващи там винаги**“. Да възстанови т.е. древната Киевска митрополия, като призове да се присъединят **към нея** водачите и църковният народ на всички съществуващи църковни образувания в Украйна.

В) И двете тези неща (пристъпването към даване на автокефален статут в близко бъдеще и възстановяването на Киевската митрополия, към която да се присъединят православните в Украйна) Константинополската патриаршия обявява, че има **пълното канонично право да извърши**, доколкото има **непререкаеми основания** да „отмени действието“ на един изключително решаващ документ – а именно Синодалното писмо (Γράμμα Ἐκδόσεως) от 1686 г., чието съдържание ще анализирам тук по-късно.

Ето това Константинополската патриаршия е извършила до този момент по отношение на Църквата в Украйна. Ето за това извършено до този момент Московската патриаршия обяви на 15 октомври т.г., че прекратява евхаристийното си общение с Константинопол.<sup>2</sup>

Още веднъж: има ли **църковно** основание Константинопол да извърши онова, което извърши дотук (и което е взел решение да го веде докрай)? И има ли **църковно** основание РПЦ да обяви извършеното от Константинопол за „посегателство към каноничната територия на Руската православна църква“?

За да отговоря максимално обективно на тези въпроси обаче, ще трябва да се върна далеч назад в историята. Да започна т.е. от самото начало (и по необходимост да бъда максимално кратък).

<sup>2</sup> Двери. Комунике от заседанието на Св. Синод на Вселенска патриаршия относно схизмата в Украйна. 11 Октомври 2018, [https://dveri.bg/component/com\\_content/Itemid,100724/catid,19/id,67865/view/article/](https://dveri.bg/component/com_content/Itemid,100724/catid,19/id,67865/view/article/).

И тъй, добре известно е, че покръстването на русите започва с приемането на св. Кръщение от великия киевски княз Владимир през 987 г. (или 988 г. – сред историците съществува разногласие по този въпрос) и не след дълго се разпростира над целия руски народ (по онова време обитаващ най-вече днешните западноруски, украински земи около река Днепър). Църковното устрояване на новопокръстените се извършва от константинополската Вселенска патриаршия, която учредява за целта в столицата Киев митрополитска катедрa с титулатурата „Киевска и на цяла Русия“. Тази митрополия – според древен документ от времето на император Лъв Мъдри (началото на XI век) е „Шестдесетата по ред сред епархиите на Константинополския патриархат“, т.е. тя се конституира като епархия **в състава** на Вселенската патриаршия и се намира под юрисдикцията на нейния патриарх.

Събрани в една-единствена епархия на Константинополския патриархат – в Киевската митрополия – си остават през следващите векове и всички разпростирани се на север и на изток руски земи. За разлика от средновековната българска държава православна Русия (чак до XVI век) не проявява никакво желание да се сдобие със самостоятелна (автокефална) църква, но остава без проблеми под юрисдикцията и опекунството на Вселенския престол (откъдето най-често се и изпращат митрополитите на Киевската катедрa). Така нещата продължават до средата на XIII век, когато съперничествата между западноруските князе и – най-вече – нахлуването на татарите водят до преместването на резиденцията на митрополита от Киев в началото в град Владимир, а през следващия XIV век в Москва, където въобще се премества центърът на независимата средновековна руска държава. Трябва особено да подчертая обаче, че и резидиращ във Владимир, и в Москва, митрополитът „за цяла Русия“ има за свое канонично седалище **града Киев** и се титулува „митрополит **Киевски и на цяла Русия**“, митрополит **на Константинополската** патриаршия.

За разлика от тази неизменна църковна приемственост обаче политическата карта на първоначалните руски земи се изменя, при това радикално. Така още през 1361 г. Великият литовски княз Олгерд, нанасяйки поражение на вече разпадащата се татарска орда, присъединява към своето Литовско княжество цялата територия на първоначалната руска държава, включително града Киев. Русите от края на XIV век следователно стават поданици на две държави: северозточните – на постепенно въздигащото се и останало независимо **Московско** велико княжество (впоследствие царство), а западните **на Литовското**. Малко по-късно, през 1386 г., в резултат на династическия брак между литовския княз Ягайло и полската принцеса Ядвига, Литва и Полша се свързват в една държава: Полско-Литовското кралство (което полските историци предпочитат да наричат „Жечпосполита на двата народа“ – сиреч на полския и литовския, макар в него реално да живеят три народа – полският, литовският и по-рано присъединеният западноруски). Както до 1368 г., така и след това обаче Киевският (и на цяла Русия) митрополит остава да резидира на северозток, в Москва, и не се завръща в Киев. Това впрочем е разбираемо, тъй като до политическата си „уния“ с Полша Литовското княжество е езическо, а след това в него се въвежда – както е в Полша – римокатолицизмът. Пак повтарям: и в Москва обаче

митрополитът за „цяла Русия” (т.е. за **всички** православни, живеещи както в Московията, така и в западноруските земи на „Жечпосполита”) си остава „Киевски” и е архиерей под юрисдикцията на **Константинополската** патриаршия. От тази патриаршия като правило се изпраща за служение този митрополит и той, пак по правило, е византийски духовник (независимо какъв е по своя етнос).

И ето: първата криза възниква именно при изпращането на пореден Киевски митрополит от Константинопол. Годината е 1440, следващата т.е., след като на събор във Ферара-Флоренция православната византийска делегация под натиска на своя император е сключила „уния” с Католическата църква и е приела практически всички догматични положения на Рим. Собствено, един от участниците в този събор – вече наречен за Киевски митрополит – Исидор, пристига в Москва, за да заеме катедрата си, и така възниква криза. Православните руси не приемат „унията”, прогонват го и той се принуждава да замине за Вилно, на полско-литовска територия, откъдето години наред не управлява нищо и никою. Чакайки послушно да им бъде изпратен нов (истински православен) митрополит, в Москва не предприемат други стъпки чак до 1458 г., когато на свой поместен събор все пак възвеждат в митрополитския сан руския духовник Иона. И в този случай обаче московчани са решени да спазят каноничния ред и да изпратят Иона в Константинопол, за да бъде възворен от Константинополския патриарх. Понеже го тях обаче достигат слухове, че в Константинопол все още предстоятелстват унияти, московчаните връщат Иона от пътя му. Всъщност сведенията им този път не са достоверни. Още през 1450 г. на събор във византийската столица униятският патриарх Григорий Мамас е низвергнат и изпратен в Рим, като на негово място е избран православният Атанасий. За всичко това руснаците не научават обаче, докато неочаквано не са споходени от нов кандидат за митрополитския престол. Оказва се, че установилият се в Рим Григорий Мамас е решил да опита отново да разпростре унията, провалила се във Византия в земите на русите, и изпраща в Москва своя духовник Григорий Българина. Съдбата на този (очевидно наш сънародник по етнос) е подобна на Исидоровата. Московските власти не го приемат и той напуска Московията, като този път отива в Киев (припомням, по онова време – в Полско-Литовското кралство), т.е. в самото канонично седалище на общоруската митрополия. В Москва обаче след този втори случай на кандидат-уният свикват нов поместен събор, на който решават, че от тук насетне ще избират архиерея си на място и от средите на своето духовенство. Остава неясно каква титулатура ще трябва да носи този вече избран и посвещаван в Москва митрополит, нито каква ще е неговата канонична територия и юридическо положение спрямо Константинополския патриарх. Във всеки случай скоро става ясно, че той не може да се титулува „Киевски”, тъй като в същата тази 1459 г. Григорий Българина, установил се в самия Киев, изоставя униятството, покаява се и бива признат от Вселенската патриаршия за каноничен православен митрополит на древната „всерусийска” катедра. Всъщност, както се вижда, именно от тази 1459 г. Православната църква на русите се разделя на две: новоучредената Московска катедра и старата, **никога непреставала да съществува и да признава юрисдикцията на Константинополския патриарх** Киевска митрополия. Макар да продължава да носи титулатурата „на цяла Русия”, от 1459 г. обаче Киевският митрополит

очевидно не е вече предстоятел на всички руски православни, а само на онези, живеещи в Полско-Литовското кралство. Канонически, разбира се, територията му продължава да бъде и да остава епархия на Константинополския патриархат.

Трябва да забележим следователно, че до 1589 г. (т.е. цели 130 години) е неизяснено какви са йерархичните отношения между него и поставяния в Москва митрополит (защото великорусите продължават да поставят на мястото на Иона негови приемници), а също чия **канонически** е територията на митрополита в Москва.

Нещата придобиват яснота едва тъкмо през тази 1589 г., когато в престолния град на Московията пристига на посещение тогавашният Вселенски патриарх Иеремия II (по онова време великият град на Босфора вече отпадна е под османска власт). В резултат на настойчивото желание (според мнозина историци – и под силен натиск) на Московския цар, патриарх Иеремия се съгласява да даде на Московската категра **статут на патриаршия**, което две години по-късно е потвърдено и със съборен „томос”. Изключително важно е да се подчертае още тук, че в каноничната територия на този нов – пети по ред след древните източни патриаршии диоцез – **не влизат** нито Киевската митрополия, нито западноруските земи в Полша-Литва (т.е. в днешната Украйна). Това е безспорно още и затова, че на връщане от Москва, след като е направил великоруската столица патриаршеско седище, Иеремия II се отбива в Киев, за да въдвори ред в тази своя епархия, твърде занемарена през последните години. Засвидетелствано е, че патриархът низверзва от Киевската категра джуженеца Онисифор и поставя на негово място избраният от народа на православните западноруси Михаил (Рогоза). Съвсем безспорно е, значи, че и след провъзгласяването на Московската патриаршия земите на Киевската митрополия си остават епархия на Вселенския патриархат, а че това е така, ни показва и случилото се през следващия век, когато след десетилетия смутове във връзка с наложената на голяма част от православно население в Полша-Литва т.нар. Брест-Литовска уния с католичеството редът е възстановен отново **от Константинопол**. Този път, през 1620 г., като посланик на Вселенския патриарх тук пристига Йерусалимският патриарх Теофан, който от негово име поставя за Киевски митрополит Иов (Борецки) и ръкополага шестима епископи за епархията му. След този акт нещата следват правилно чак до 1654 г.

През тази година обхваналият почти цялата източна част на „Жечпосполита” бунт на казашкия атаман Богдан Хмельницки успява да откъсне половината от територията на западноруските земи (т.е. до десния бряг на Днепър), която атаманът, за да запази от поляците, пожелава да предаде на Московското царство. Нека прибавя, че именно от онова време въпросните западноруски земи (цели три века принадлежали на Полша-Литва – срок, достатъчен народът им да се превърне в самостоятелен) започват да се наричат (от великорусите) „Украина”, т.е. западна окраина на „Московията”. За първи път от създаването си също Московската държава се разширява и върху земи, които в църковно отношение влизат в каноничната територия на Киевската митрополия и респективно в юрисдикцията на Константинопол. Да, това обстоятелство не би

трябвало да породи проблеми, защото нищо не пречи в една държава да има две църковни юрисдикции. Както е известно, Църквата не се устройва нито на етнически, нито на държавно-политически, а единствено на териториален принцип. Не би трябвало, казвам, но проблемите се пораждаат тукатси и именно по вина на новите **политически** владетели на Украйна. Ето какво се случва: през 1657 г. за митрополит на Киев (самият град все още остава в територията на „Жечпосполита“, на левия бряг на Днепър) е избран и съответно посветен, както следва, от Константинопол Дионисий (Балабан). Каноничната територия на църквата му обаче изконно се простира и върху земите на десния бряг, вече под властта на Москва. И ето – обзета от идеята, че всички земи, принадлежащи на руското (Московското) царство, трябва да се намират **и под юрисдикцията на Руската (Московската) патриаршия**, тази последната, в лицето на тогавашния Московски патриарх Питирим, отказва териториите вдясно от Днепър да продължат да бъдат под църковно управление на Киевския митрополит и изпраща на тях свой архиерей – Макарий, със собствено неканоничната титлатура „управляващ западноруските земи“. Както виждаме, още в средата на XVII век не Константинопол „посяга“ на каноничната територия на РПЦ в Украйна, а обратно – РПЦ посяга на каноничната територия на Константинополския патриархат, **чиято** митрополия без прекъсване от 988 г. е Киевската. Съвсем очевидно РПЦ изповядва още оттогава порочната от църковна гледна точка концепция, че щом определена църковна територия политически принадлежи на руската държава (на Москва), то тя следва да принадлежи и на Руската православна църква (на Московската патриаршия).

Но нека за последен път се върнем към историята. Защото е важно да се каже, че когато тридесет години след описаните току-що събития – в 1685 г., Московското царство поглъща вече и цялата бивша западноруска територия, цялата „Украйна“ от двете страни на Днепър, патриархът в Москва с още по-голяма сила започва да настоява митрополитът на Киев, вече в границите на Великорусия, да започне да се ръкополага от него. Това обаче означава ни повече, ни по-малко **присвояване** на юрисдикцията над каноничната територия на друга автокефална църква – в случая, присвояване на юрисдикцията **на Константинополската патриаршия**.

Изглежда, че веднага след присъединяването на Киев към Московското царство местната църква добре е знаела и е държала на традиционния каноничен ред, защото цели трима избраници за Киевския престол отказват да отидат за ръкоположение в Москва въпреки натиска, на който са подложени. Съгласява се едва четвъртият – Гедеон – но Киевската църква не приема ръкоположението му за канонично и му отказва подчинение. И ето, именно тогава, в 1686 г., решена на всяка цена да присвои (това е точната дума) Киевската митрополия за Московския патриархат, руската (забележете) **държава** изпраща в Агрианопол, където по онова време живее Константинополският патриарх Дионисий IV, своя посланик Никита Алексиевич, за да изтръгне от него съгласие за своето дело.

Всъщност, проследявайки историята, ние достигнахме до прословутия документ, наречен Γράμμα Ἐκδόσεως от 1686 г., чието действие Константинополска-

та патриаршия отменя на заседанието на своя Св. синод от 11 октомври с.г. и **на основание на отменянето му** решава на същото заседание „да възстанови от този момент Ставропигията (или църковната юрисдикция – б.м.) на Вселенската патриаршия в Киев”, като призове към нея да се присъединят всички неканонично отделили се църковни организации в Украйна, които желаят Църквата в техните земи да получи независимост.

Точно този документ от 1686 г. обаче, колкото и да е чудно, както можем да прочетем, РПЦ в своето „Заявление” за прекратяване на евхаристийното общение с Константинопол определя днес като „грамота... касаеща **предаването на Киевската митрополия в състава на Московския патриархат**” и твърди, че поради това той не може да бъде отменен от Константинопол. Изключително важен следователно става въпросът – така ли е това.

Защото наистина, ако с пререкаемия документ е извършено „предаване” на Киевската митрополия от каноничната територия на Константинополския патриархат „**в състава на Московския**”, то извършеното не може да се вземе назад от Константинопол. Така че пак следва да се попитаме: такова ли „предаване” е извършил през 1686 г. в Адрианопол Константинополският патриарх Дионисий IV? Предал ли е своята (от 988 г.) „шестдесета по ред епархия” в „състава на Московския патриархат” и значи оттогава тя не е в каноничната му територия, а в тази на Москва, в която той по право не бива и не може да се намесва?

Подробен анализ на документа ще направя по-голу. Сега ще кажа само, че освен текста на Γράμμα Ἐκδόσεως, запазен в многобройни гръцки и руски преписи от онова време, ние разполагаме с още два, които хвърлят уточняваща светлина върху него. А именно: „Писмо до руските царе Иоан и Петър и принцеса София” от патр. Дионисий IV и т.нар. „Дванадесет книги” на присъствалия и участвалия в разговорите тогавашен Йерусалимски патриарх Доситей.

И ето, аз се наемам да твърдя, че ако се прочетат внимателно тези документи (което и прави днес Св. синод на патр. Вартоломеј), ще се види ясно, че през 1686 г. Константинополската патриаршия съвсем не е „предавала” Киевската митрополия „**в състава на Московската патриаршия**” (което впрочем и не може да се извърши с такъв по вида си документ), но както четем:

А) „**По снизхождение**” (по „икономия”), поради „конкретните исторически обстоятелства” – „голямото разстояние до мястото и заради често случващите се между двете царства (руското и турското – б.м.) битки”.

Б) **Разрешава** „светейшата Киевска епархия да бъде подлежаща (ὑποκειμένη) на светейшия патриаршески престол на великия и богоспасяем град Москва, **тоест Киевският митрополит да се хиротонисва (ръкополага) там, ако се появи нужда**”.

В) За това „разрешение” тя поставя **две изрични условия**: митрополитът на Киев **да се избира от църквата и народа на Киев**, а на Литургия да продължава

да споменава **на първо място Константинополския патриарх** (което за всеки запознат с каноничния църковен език означава да засвидетелства прогължаващата си **каноническа зависимост** от него, прогължаващата **юрисдикция на Константинопол** над Киевската категра).

Преди да пристъпя към анализа на тези положения, можещи да се прочетат в документа, пак в порягъка на историческия преглед ще кажа веднага, че условията, под които се е подписал през онази година посланикът на Москва, тутакси са били нарушени и никога по-нататък не са били спазвани. Така още през 1721 г. Москва не признава избрания от Киевската църква за митрополит Иродион и налага на негово място своя поставленник Варлаам. Малко по-късно пък Петър Велики опразва въобще митрополитския институт и го заменя с назначаван от държавата Св. синод, който управлява и Московската, и Украинската църква.

Доколкото, значи, условията, поставени през 1686 г., никога не са били изпълнявани от РПЦ, а на Киевската църква са били наложени груги, може да се заключи, че още от началото на XVIII век Московската патриаршия **е присвоила неканонично** територията на Киевската митрополия, на което днес с отменянето на (неспазения) договор Константинопол слага край **и си връща** присвоената църква.

## II.

И тъй, нека преди да започна по-подробния анализ на документа от 1686 г., да припомня още веднъж позициите на двете страни в разгорелия се конфликт.

В „Заявлението“ на своя Св. синод от 15 октомври 2018 г. РПЦ утвърждава, че с решението си четири дни по-рано Константинополската патриаршия е извършила **„посегателство върху каноничната (църковната) територия на Руската православна църква“** в Украйна. Ето защо – заявява тя – „РПЦ прекратява евхаристийното си общение с йерарсите, духовенството и миряните“ на Константинополската църква. Напротив: в Комюникето от заседанието на Св. синод на Константинополската патриаршия последната декларира, че **„възстановява от този момент Ставропигията** (представителството на църковната юрисдикция) **на Вселенската патриаршия в Киев...** съществувала там винаги“, и прави това във връзка с потвърденото намерение да даде автокефалия на Църквата в Украйна. Както се вижда, едната църква – РПЦ – твърди, че Вселенската патриаршия извършва „посегателство“, присвоява си управление **на чужда** – руска – църковна територия, другата – Вселенската патриаршия – твърди, напротив, че възстановява управлението **на своя** (при това „винаги съществувала“) църковна територия.

Доколкото в противоречието между двете църкви е безспорно **поне това**, че РПЦ **не винаги** е имала като „своя“ (както твърди днес) територията на Украйна – исторически неотрицаемо е, както показах миналия път, че Константинопол я е имал от самото ѝ създаване през 988 г. и понеже е безспорно също поне това, че Константинопол **не винаги** я е нямал като „своя“ (няма я според РПЦ

от 1686 г.), става изключително важно да се прецени какво, собствено, се е извършило през тази 1686 г., преди която Москва безспорно не е имала църковната територия на Украйна, а Константинопол я е имал.

Действително ли с подписания в Агрианопол през тази 1686 г. документ РПЦ вече е започнала да има територията на Украйна като канонична църковна територия „в състава на Московския патриархат“, тъй че днес тя вече е чужда на Константинопол и каквото и да прави той на нея, то се явява не друго, а „посегателство“ към автокефалията на РПЦ? Или с въпросния документ от Агрианопол Вселенската патриаршия не е престанала да има територията на Украйна като своя канонична територия, тъй че днес, като „прекратява действието“ му, тя с право може да „възстанови“ управлението си върху нея и дори – в близко бъдеще да ѝ даде автокефален статут?

Защото несъмнено е вярно (само) едно от двете: **или** Москва има в църковно отношение територията на Украйна, и то тъкмо от 1686 г. (защото преди това безспорно я няма), и затова сега е права да обвинява Вселенския престол, че „посяга“ на нейна църковна територия, **или** не е вярно, че Константинопол е престанал да има в църковно отношение територията на Украйна, и то тъкмо от 1686 г. (защото преди това тя безспорно е била негова), и затова сега има право да обяви „възстановяване“ на управлението си върху нея и намерение да ѝ даде автокефален от своя престол статут.

Изключително, повтарям, решаващо е да се прецени документът от 1686 г. Вярно ли е това, което твърди днес в „Заявлението“ си РПЦ, а именно, че с него Константинополският патриархат е извършил „**предаване** на Киевската митрополия (готовава и от създаването ѝ под негова юрисдикция) в състава на Московския патриархат“? Или е вярно, че с документа от тази година Константинопол е предоставил (само) **определени пълномощия** на Московската патриаршия по отношение на Киевската митрополия, без обаче да я „предава“ на Москва, и които – предвид промяната в обстоятелствата днес – той **може** да оттегли и значи, да „възстанови“ пълнотата на управлението си върху тази митрополия?

Започвам следователно с разглеждането на документа от 1686 г.

И ето: първото, което трябва да забележим за него – преди още да сме се вгледали в съдържанието му, в онова т.е., което конкретно е записано в него – е, че той по принцип **трудно би могъл** да представлява документ за „предаване“ на Киевската митрополия от каноничната юрисдикция на Константинополската патриаршия „в състава на Московския патриархат“ поради самия си характер, самия си, тъй да се каже, каноничен „жанр“.

Собствено, на всеки дори отчасти запознат с еклезиологията (богословското учение за Църквата) и с каноничното (църковното) право е известно, че отделяне на канонична територия от определена автокефална поместна църква (митрополия, архиепископия или патриаршия) и предоставянето – било на независим

(автокефален) статут на тази територия, било предаването ѝ „в състава“ на друга автокефална църква, се извършва по правило с документ, наричан „томос“. Думата е гръцка и произлиза от  $\tau\omicron\mu\acute{\iota}\alpha$ , т.е. „отрязване“, „разрязване“. Впрочем думата функционира и до днес, например в специфично медицинската терминология, в която понятия като „лоботомия“ или „гастротомия“ означават именно оперативно **отстраняване** или **отрязване** на части от човешкото тяло. Документът за даване на различен от дотогавашния статут, казвам, се нарича „томос“, тъй като поначало новопокръстваните територии на Европа (и на света) са били устройвани църковно от онази измежду петте древни „първенстващи църкви“ (Римската, Константинополската, Александрийската, Антиохийската и Йерусалимската), която е извършила мисионерското си дело в тях и е довела до християнизирването на населяващите ги люде. Завършвайки своето дело обаче, тя като правило ги е прибавяла и към каноничната църковна територия **на своята** църква. Принадлежейки следователно по право към църквата, от която са били християнизирани, тези територии (и населяващите ги християни) са могли впоследствие да получат различен статут – статут на отделни (само-управляващи се, само-оглавяващи се, на гр. авто-кефални) църкви, единствено с акт на църквата, на която дотогава са принадлежали – на църквата, която, както се казва, се явява тяхна „майка“. И ето, този църковно-правен акт се нарича „томия“ или „отрязване“ на част от църковната територия на църквата майка и отделянето ѝ от нейната юрисдикция, даването на друг – различен от досегашния ѝ статут – било на вече само-управляваща се, автокефална църква, било на предавана под управлението (юрисдикцията) на друга автокефална църква. Документът за такова „отрязване“ (от територията на определена автокефална църква) и превръщането на „отрязаната“ територия в автокефална или принадлежна (вече) на различна автокефалия **се нарича „томос“**. Именно с такъв „томос“ от страна на Вселенската патриаршия – в чийто състав са били първоначално – са получили в различни времена своята отделност (или автокефалия) църквите в Сърбия, България, Грузия, Гърция, Румъния и т.н.

В случая, който разглеждаме тук, документ с каноничния характер на „томос“ е толкова по-необходим, тъй като е исторически безспорно, че от създаването си през 988 г. и до 1686 г. (за случилото се през която се спори) Киевската митрополия е канонична територия на Константинополската патриаршия и следователно **именно тя** и **само** тя има правото и може да „отреже“ (да извърши „томия“ на) тази своя територия – изначално една от епархиите – „шестдесетата“, както посочих миналия път епархия на Константинополския патриархат, като ѝ даде било „самоуправление“ (автокефалия), било като я „предаде“ под управлението на друга автокефална църква.

Нещо повече: би трябвало да помним от посоченото вече по-горе, че първоначално въпросната Киевска митрополия е носила титулатурата „за цяла Русия“ („всёя Руси“) и е включвала в себе си всички земи на православните руси – и на онези в днешна Украйна (западнорусите), през XIV век станали поданици на Полско-Литовското кралство, и на онези в земите на Московското царство. Тоест **цялата** Църква на руснаците е съставлявала една – **Киевската** епархия, и цяла-

та тя е била епархия **на Константинополската** патриаршия. И ето че обособяването (фигуративно казано – раждането) на Московската патриаршия също се е извършило в резултат на „томия“ на Киевската митрополия на Вселенския патриархат, когато той през 1591 г. е „отрязал“ от тази митрополия територията на „Московията“<sup>3</sup> и е дал тя в църковно отношение да се самоуправлява, като на катедрата на нейния център – града Москва, е признал и патриаршески статут.

Но следователно, ако на Московската църква е даден автокефален (и патриаршески) статут с „томия“ (отрязване) на част **от Киевската** митрополия – с патриаршески и синодален „**томос**“ от Константинопол, то и „предаването“ на Църквата в западноруските земи (в Украйна), **останали** след 1591 г. в диоцеза на Константинополската патриаршия, в състава на – както твърди днес РПЦ – „Московския патриархат“ би следвало да се извърши, вече през 1686 г. с „томия“ на тази украинска канонична територия на Константинопол, с патриаршески и синодален „**томос**“, **предаващ я** на „Московския патриархат“. И това е така, защото **само с „томос“** се „отрязва“ канонична територия на една автокефална църква и ѝ се дава било автокефалия, било нова юрисдикция – „в състава“ на друга автокефална църква. Или – както справедливо се заявява в пояснителната статия „Вселенският престол и Църквата в Украйна“, публикувана на официалния сайт на Вселенската патриаршия, „Никога Вселенската патриаршия не е давала част от каноничната си територия на друга автокефална църква чрез друг (по характера си – б.м.) документ освен с „томос“.<sup>4</sup>

И ето: за беда на съставителите на „Заявлението“ на Св. синод на РПЦ документът от 1686 г., за който от РПЦ се твърди, че е извършил предаването на Киевската митрополия „в състава на Московския патриархат“, **не е „томос“**. Той е озаглавен – както казах и в предишната статия – Γράμμα Ἐκδόσεως, т.е. синодално „Послание“ (или даже – синодално „Писмо“). Сега става ясно защо в началото на тази част аз заявих, че **още преди** да се заемем с разглеждането на онова, което е записано в него – в съдържанието сиреч на документа, ние вече можем дълбоко да се усъмним, че той въобще би могъл да представлява документ за „предаване на Киевската митрополия в състава на Московския патриархат“. Можем да се усъмним, защото той не е такъв по характера си, по църковно-правния си характер. И значи: от 1591 г. (когато е призната за автокефална църква с патриаршески статут) и до ден днешен Московската патриаршия разполага **само с един „томос“**, очертаващ нейната канонична територия („отрязана“ с „томия“ от дотогавашната Киевска митрополия) – а именно с „**томоса**“ от тази 1591 г. – и **в тази** територия, отредена ѝ с **този „томос“**, не се включва територията на Киевската митрополия в западноруските земи (т.е. в днешна Украйна).

<sup>3</sup> Във връзка с отправена към мен забележка, че употребявам по отношение на Московска Русия „пренебрежителното“ наименование „Московия“, държа да отбележа, че в последното не се влага нищо снизяващо и то е в употреба през XVI, XVII и XVIII век, включително в руски исторически източници. Родовото име на територията (и народа) е „Русь“, а за да се отличи в нея онази част, която не е в Полша-Литва, се използва „Московия“.

<sup>4</sup> Текстът на статията ще излезе в български превод в предстоящия брой на сп. *Християнство и култура* („Вселенският престол и Църквата в Украйна: говорят текстовете“).

Документът от 1686 г., повтарям, не е „томос“ и значи не би могъл – още по църковно-правния си статут – да включи **и тази** територия „в състава на Московския патриархат“.

Че това е точно така, с несъмненост ни доказва разглеждането вече на самото съдържание на Γράμμα Ἐκδόσεως, към което сега преминавам.

Аз вече посочих основното в него и сега ще повторя, че то по същество представлява не „предаване на Киевската митрополия“ (в Украйна) на Московската патриаршия – както твърди днес РПЦ – а само предоставяне на **определени пълномощия** на Московския патриарх по отношение на **оставащата си в състава на Константинополския патриархат Киевска митрополия**. Това е така, защото, първо: тези пълномощия са наистина съвсем точно определени и по същество се свеждат до **едно-единствено**, а именно: „свeteilшата Киевска митрополия да бъде подлежаща (ὑποκειμένη) на свeteilшият патриаршески престол на великия и богоспасяем град Москва, тоест Киевският митрополит да се хиротонисва (ръкополага) там“. Както справедливо отбелязва споменатата по-горе статия от официалния сайт на Вселенската патриаршия: „Обяснението „тоест“ разяснява значението на думата „подлежаща“ (ὑποκειμένη), а то е... Московският патриарх може да хиротонисва митрополита на Киев от името на Вселенския патриарх и само“.<sup>5</sup> Всъщност в „Писмо до царете Иоан, Петър и принцеса София“, документ, за който казах, че хвърля допълнителна разяснителна светлина върху формулираното в Γράμμα Ἐκδόσεως, е казано дори: „благеният патриарх на Московия... **има разрешение** да хиротонисва митрополита на Киев“. В проследяването на историята на Киевската митрополия аз посочих, че такова упълномощаване да извърши хиротонията на Киевския митрополит Вселенската патриаршия е давала и по-рано и за други случаи. Например припомних, че през 1620 г. Йерусалимският патриарх Теофан е бил упълномощен (и даже специално изпратен в Киев), за да извърши хиротонията на митрополита и на още шестима епископи за неговата епархия. Извършено ли е с това упълномощаване тогава и „предаване“ на Киевската митрополия на Йерусалимския патриархат? Разбира се, че това е абсурдно. Новото следователно, което се извършва с Γράμμα Ἐκδόσεως, е единствено това, че онова, което в предишни времена е ставало инцидентно, ad hoc, сега се разписва като **постоянно** пълномощие (но именно като постоянно **пълномощие**) на Московския патриарх – именно той, както е настоявал и руският пратеник в Агрианопол, да извършва хиротонията на Киевския митрополит. Че това не означава обаче, че поради това той – Киевският митрополит – а и цялата Киевска митрополия стават принадлежащи на Московския патриархат, ще видим с още по-голяма сила след малко. Сега ще отбележа, че в документа от 1686 г. за това упълномощаване на Московския патриарх да ръкополага митрополита на Киев изрично са посочени и основанията му. А те са – както може да се види – свързани изключително със съвременната тогава историческа ситуация. Аз ги посочих миналия път: „Заради голямото разстояние до мястото и заради честите, случващи се между двете царства (т.е. руското и турското, чийто поданик е от началото на XV

<sup>5</sup> Пак там.

век Константинополският патриарх – б.м.) битки”. Ето затова обаче – понеже въпросните пълномощия на Московския патриарх са му дадени от Константинопол на основание на конкретни политико-исторически причини, в документа е записано още, че те са му дадени и „**по снизхождане**” (по „икономия”), т.е. не защото той би имал на тях право (примерно, защото е председател на Църквата на гържавата господар в Украйна или защото е първенстващ над епископите там).

Но щом това е така, щом пълномощието на Московския патриарх да хиротонисва Киевския митрополит му е дадено „по икономия” и на основание на конкретни обстоятелства от това време, това вече означава, че при промяната на тези обстоятелства (която е безспорна днес и много отдавна) действието на пълномощието **може да отпадне от само себе си**. Та щом през 1686 г. Константинополският патриарх дава на Московския патриарх пълномощието на ръкополага Киевския митрополит поради „голямото разстояние” между Константинопол и Киев и поради „честите” случващи се между Русия и Турция войни, то днес, когато това разстояние е съвсем лесно преодолимо и между гържавите, в които резидират двамата архиереи, няма война, основанийето (изрично посочено в Γράμμα Ἐκδόσεως) е отпаднало и пълномощието му може да бъде оттеглено от галия го тогава Константинопол.

Никакви съмнения, че въпреки всички досега направени уговорки с документа от 1686 г. Константинопол все пак е „предал Киевската митрополия в състава на Московския патриархат”, не остават обаче, ако обърнем внимание и на следващото в документа – а именно на **условията**, които са формуирани в него. А те са следните: да, Московският патриарх ще хиротонисва Киевския митрополит, но той трябва да продължи да се избира от клира и народа **на Киевската църква**. Това условие, както виждаме, означава, че на Московската патриаршия не се дава право да се разпорежда с Киевската митрополитска катедрата като със своя, като с принадлежаща на Московския патриархат. После: хиротонисваният в Москва Киевски митрополит трябва да споменава на Литургия „на първо място” Вселенския (Константинополския) патриарх. Това последно условие, което е поставил тогавашният Вселенски патриарх Дионисий IV и което Москва е приела тогава, е решаващо в днешния спор. За всеки църковно грамотен човек е неоспоримо, че литургийното споменаване от един архиерей на друг, по-висш от него, означава признаване **на канонична зависимост**. Когато днес, например, Ловчанският митрополит споменава на Литургия българския патриарх Неофит, това означава, че той засвидетелства своята канонична зависимост от него, или по-просто казано – своята **принадлежност към Българската патриаршия**. Е, нека се прецени тогава: щом в пререкаемата днес Γράμμα Ἐκδόσεως патриарх Дионисий IV е поставил условието в бъдеще Киевския митрополит, макар и хиротонисван от Московския патриарх, да продължи да споменава името **на Константинополския** на Литургия (при това преди онова на хиротонисалия го), възможно ли е с този документ той действително да е „предал Киевската митрополия в състава на Московския патриархат”? Та не би ли било (дори) противоканонично един митрополит, вече в състава на Московската патриаршия, да продължи да споменава на Литур-

гия на първо място не Московския, а чуждия – Константинополския патриарх? Съвършено ясно е, че щом правото да хиротонисва Киевския митрополит е дадено на Московския патриарх **при тези условия**, то това негово право не представлява извършено предаване на юрисдикция на Москва над Киев, а само пълномощие на патриарха на една църква (Московската) по отношение на митрополита на друга църква (Константинополската), в състава на която **си остава** този митрополит.

Следователно нека заключим: с още по-голяма сила от промяната на историческите обстоятелства (във връзка с **които** през 1686 г. е извършено упълномощаването Киевския митрополит да „подлежи“ на патриарха на Москва) и която днес е факт, нарушаването на условията, с които е извършено неговото упълномощаване в Гръцкият Ἐκδόσεως, дава основание на Константинополската патриаршия да „отмени“ действието на този документ и да оттегли пълномощията на Москва. А е безспорен факт – това отбелязах и миналия път – че тези условия от самото начало са били нарушени и **никога по-късно (и до ден днешен)** не са били спазвани. Киевския митрополит е започнал да се „назначава“ от Москва веднага след смъртта на последния ръкоположен от Константинопол предстоятел на тази епархия, а името на Вселенския патриарх никога от тогава и до днес не се е споменавало на Литургия в тази практически присвоена от Москва епархия.

Или ако обобщим достигнатото. Не отговаря на истината обвинението на Московската патриаршия към Константинопол, че днес той извършва „посегателство“ над „каноничната територия на РПЦ“ в Украйна. Не отговаря на истината, защото единственият документ, с който „предаване“ на Киевската митрополия – от самото си създаване епархия на Константинополския патриархат – „в състава на Московския“ – Гръцкият Ἐκδόσεως (на който и „Заявлението“ на РПЦ се позовава) не свидетелства за такова нещо. Първо – самият характер на документа **не е „томос“** (само с **какъвто** една църква може да „отреже“ част от своята канонична територия и да я предаде на юрисдикцията на друга). Второ: **и съдържанието** на документа не говори за „предаване“ на църковната територия на Украйна на Московския патриархат, а само за упълномощаване на патриарха на последната, при това с точно определено пълномощие, по отношение на Киевската митрополия (пълномощието да хиротонисва нейния митрополит). За въпросното упълномощаване са посочени като основание конкретни обществено-исторически причини (т.е. причини за проявената „икономия“ към него) и най-вече е посочено условие, при което това пълномощие се дава и което е такова, че недвусмислено свидетелства за **запазване** на юрисдикцията на Вселенската патриаршия над църковната територия на Украйна. Хиротонисваният заанапред от Москва Киевски митрополит – казва условието – да продължи да споменава на Литургия (първи) Константинополския патриарх, т.е. да го споменава като **свои** (и на епархията си) примас.

Но щом това е така, то станалото след подписването на документа от 1686 г. съвсем не е канонично **включване** на територията на Киевската митрополия (на Украйна) в „състава на Московския патриархат“, над който с решението си

от 11 октомври т.г. Константинопол е извършил „посегателство“, а чисто и просто е било **присвояване** на Киевската митрополия от Москва, в нарушение на поетите задължения и приетите условия, само при които Константинопол тогава и е дал определени пълномощия по отношения на нея.

Заради което днес Константинопол има пълното право да „отмени действието“ на документа от 1686 г., да оттегли дадените с него пълномощия и както пише в Комюникето от 11 октомври, „да възстанови управлението си“ над Киев и епархията му с намерението в най-близко бъдеще да предостави на тази епархия автокефален статут.

### III.

Има нещо иронично в това, че в „Заявлението“ си за прекратяване на евхаристийното общение с Вселенската патриаршия Москва – въпреки обвиненията си, че Константинопол „посяга“ на „канонична територия на РПЦ“ в Украйна – все пак отваря врата за косвено признание, че случилото се в края на XVII век би могло да е представлявало и присвояване на Киевската митрополия.

Няма как иначе да се обясни мотивът на РПЦ да изтъкне в „Заявлението“ няколко гревни канона, забраняващи преразглеждането на установили се (независимо по какъв начин) църковни граници поради... изтекла **давност** на тяхното очертаване. В „Заявлението“ се казва буквално: „опитът на иерарсите на Константинополския патриархат с политически и користни цели да преразглеждат въпросното постановление (т.е. Γράμμα Ἐκδόσεως от 1686 г.) повече от 300 години след като то е произнесено, противоречи на духа на свещените канони на Православната църква, недопускащи възможността за преразглеждане на **установили се и неоспорвани в продължение на дълго време** църковни граници”<sup>6</sup>. И след това се привежда 133-то правило на Картагенския събор от 419 г., което според РПЦ забранява на епископ, който de facto е управлявал в продължение на 3 години територия, за която през това време никои не е предявил претенция, че е била или е всъщност негова, след това да бъдат предявявани подобни претенции. Привежда се също и 17-о правило на Четвъртия вселенски събор от 451 г., което, пак според РПЦ, е в подобен смисъл.

За самите канони ще кажа нещо след малко. Сега ще обърна внимание, че от посочване на правила, определящи срок, в които могат да се предявяват претенции за дадена църковна територия, Московската патриаршия не би трябвало да има нужда, ако тя действително бе убедена, че през 1686 г. Киевската митрополия наистина е била „**предадена**“ от Вселенската патриаршия „**в състава на Московския патриархат**“. Та нали в такъв случай тя още от тази 1686 г. е канонична територия на РПЦ и няма никакво значение изтекла ли е каноничната давност за предявяване на претенции за нея, или не. И след по-малко от три, и след повече от триста години, подир 1686 г. Киевската

<sup>6</sup> „Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви в связи с посягательством Константинопольского Патриархата на каноническую территорию Русской Церкви / Официальные документы / Патриархия. ru.“ *Патриархия.ru*, 2018, <http://www.patriarchia.ru/db/text/5283708.html>

митрополия вече **не е** част от Константинополската патриаршия, та да има право тя изобщо да претендира за нея, а РПЦ да ѝ посочва изтекла за подобни претенции давност. Напротив обаче: резон въпросните канони да бъдат изтъквани пред Вселенската патриаршия днес би имало само ако Москва все пак признава, че съдържащото се в „установилите се“ оттогава граници – а именно Киевската митрополия – е било не канонично предадено в състава на Московския патриархат, ами чисто и просто е било **присвоено** от този последния. Било е, казвам, но Константинопол вече няма възможност да претендира за „установилото се“, защото е изтекла предвидената в каноните давност за подобна претенция. Във всеки случай, едно от двете: или Киевската митрополия е била съвсем канонично предадена през 1686 г. „в състава на Московския патриархат“ и никакви канони, определящи **срок** за предявяване на претенции към нея от страна на Константинопол нямат тук място, или след 1686 г. Киевската митрополия неканонично е присвоена от Московската патриаршия, само че... вече е изтекъл предвиденият от посочваните канони срок за оспорване на така или иначе „установилото се“. Кое от двете всъщност твърди в своето „Заявление“ РПЦ? От въведителните пасажи в него се остава с впечатлението, че твърди първото, от посочените по-нататък канони, фиксиращи „давност“, започва да изглежда, че признава второто... Противоречието тук следователно е очевидно и – нека го кажа направо – издава нечистата съвест у съставителите му.

Съвсем отделен, но не без значение е въпросът, че и въобще приведените в „Заявлението“ канони са съвършено ирелевантни към спора за Църквата в Украйна. Първият от тях – 133-ти канон на Картагенския събор, се отнася – както всеки, който разгърне сборника с правила на Православната църква може да види<sup>7</sup> – до реалности, имали място в епохата на този събор и в земите на Картагенската поместна църква, нямачи нищо общо, дори при най-разширено тълкуване, с казуса, по който се разсъждава днес. Най-общо, в приведеното правило става дума за земи, обхванати тогава от ереста на донатизма и които впоследствие определен епископ на съседна с тия земи епископия е обърнал наново към „католичното единение“ (т.е. към православието), като подир това ги е присъединил и към своята епископия. И ето: ако впоследствие – казва ни правилото – се окаже, че още по-рано, преди да бъдат обхванати от донатистката ерес, тия същите земи са се числели към друга православна епископия, различна от тази на присъединилия ги сега към своята епископ изцелител, то епископът, към когото те по-рано са се числели, има правото да ги поиска отново за себе си в продължение на (само) три години след обръщането им. Ако не го направи в този срок, те следва да останат в епископията на обърналия ги от донатистката ерес в „католичното единение“. Толкоз. Нищо общо, както се вижда, със спора за юрисдикцията над Киевската митрополия и църковните земи на Украйна (които и никога не са били обръщани в православието от Москва) този канон няма. Още по-малко с него има нещо общо и посоченият в Московското „Заявление“ 17-и канон на Четвъртия вселенски събор, който говори не за (цели) епархии, а само за... „селски и колибарски енории“ в състава на опре-

<sup>7</sup> *Правила на Св. Православна църква*, София, 1936, с. 320-321.

делена епископия. Сравни: „Във всяка епархия селските и колибарските **енории** да си останат неизменно под властта на ония епископи, които са ги имали, а най-вече, ако в продължение на 30 години те безспорно са ги имали под ведомството си и са ги управлявали. Ако ли преди изтичането на 30 години е бил или бъде предявен спор за тях, тогава да се позволи на тези (епископи – б.м.), които се смятат за онеправдани, да се отнесат към областния събор...” и т.н.<sup>8</sup> Кои корифей на каноничното право е посъветвал авторите на „Заявлението” да се позоват на този (абсолютно ирелевантен към случая) канон в разправията си с Константинопол, за мен е загадка.

Остава още един, последен въпрос. И все пак – питат задаващите го – защо Вселенската патриаршия не е реагирала на нарушаването (както твърдим) на условията в Γράμμα Ἐκδόσεως още тогава, а и през всичките тези над 300 години до днес, когато неочаквано обявява, че **възстановява** управлението над собствено никога не „предавана” на Москва **своя** църковна територия в Украйна? Та нали, както показахме, тя тутакси след завоюването на западноруските земи от Московията и подир постигнатото в Агрианопол през 1686 г. е била своеволно поставена под управлението на РПЦ, а условията, поставени в документа, са били напълно забравени. Да не би защото самата Вселенска патриаршия е разбирала до днес смисъла на документа от края на XVII век така, както (и) днес го разбира Москва, а сега – именно предвид промяната в политическата и църковната ситуация в Украйна (а може би и по вдъхновение от САЩ), е решила да започне да го тълкува другояче?

Аз вече се опитах да покажа обаче, че документът от 1686 г. просто **няма как** да бъде разбран по друг начин освен по този, по който го тълкува днес Константинопол; няма как, повтарям, той да бъде разбран като „предаване на Киевската митрополия в състава на Московската патриаршия” и цялото ми изложение дотук бе посветено на обосноваването на това твърдение. Но ето защо, дори ако до 11 октомври т.г. (нека за момент да приемем тази хипотеза) **самият Константинополски патриархат** се е намирал във фатално заблуждение по отношение на извършилото се през 1686 г. и затова именно без протести и последствия е оставил Киевската митрополия под управлението на Московския патриархат, от това не следва, че днес той **не може (няма право)**, като се освободи от това свое „заблуждение” и предвид осъзнаването на случилото се тогава, „да отмени действието” на документа от Агрианопол.

Ние обаче съвсем не сме принудени да прибъгваме до подобна – наистина „насилена” хипотеза за обясняване на над тривековното мълчание на Константинопол за извършеното от Москва над Киевската (му) митрополия. Защото, макар наистина да е факт, че Вселенската патриаршия не е реагирала през изтеклите три века пряко срещу Москва, за това могат да се посочат достатъчно много и по-прости причини.

<sup>8</sup> Пак там, с. 148.

На първо място: ние ще трябва да си спомним, че практически от началото на XVIII век (времето, от което Москва започва да управлява „синодално“, а по същество – цезаро-папистки, църквите в Украйна) започват и сериозните войни на Руската империя с Османската, имащи за основен деклариран мотив именно защитата (и освобождаването) на балканските православни християни от иновърната власт. Да влезе тъкмо през това време в „дипломатическа война“ с Руската църква би било крайно неподходящо от страна на Константинопол, още повече че през същия този XVIII век (а и до средата на XIX век) Вселенската патриаршия е вълнообразно в дълбока криза и силно зависи буквално за оцеляването си от Русия. Онова следователно, за което можем днес да я обвиним със задна дата, е най-много за **конюнктурността** на тогавашното ѝ „замълчаване“ на вършеното от Русия в украинските църковни земи. Бурите, съпътствали създаването на балканските национални държави и борбата им за църковно обособяване от Патриаршията, както и граматичното преобразуване на разпадналата се Османска империя в еднонационална Турска република, в които Константинополският престол често е бил в рисково положение и които изпълват цялата последна четвърт на XIX и първото десетилетие на XX век, също не са времето, в което е можело да се влезе в конфронтация с Москва по украинския въпрос. Още по-малко пък това би било оправдано след 1917 г., когато самата Руска църква е подложена на безпрецедентно гонение от страна на большевишкия режим, прогължило с променлива сила чак до края на Съветския съюз. Но ето защо, значи, толкова време Константинопол е „заскобявал“ пред РПЦ въпроса за митрополията (си) в Украйна. Ето защо също, когато днес ситуацията е напълно променена и Московската патриаршия е в същинска „симфония“ с авторитарната и неоимперска власт в Русия; когато съвестта на милиони православни в Украйна бе поставена на същинско изпитание от оставането под управлението на една църковна върхушка, неприкрито подкрепяща агресията на руската държава в техните земи, моментът за припомнянето на църковната „анексия“ от края на XVII век от само себе си гоиде на дневен ред. Още повече че инициатор за това стана не самият Константинопол, а търсещите разрешение за ситуацията си украинци. Та нека помислим: нима едно продължаващо мълчание на Вселенската патриаршия в отговор на украинския зов не би се приело днес много по-определено като **признаване** на станалото след 1686 г. присвояване на Киевската митрополия от Москва, отколкото изтъкването от някои над тристагодишно негово „неотбелязване“?

Дали обаче наистина това, както се опитам да покажа, разбираемо отсъствие на директна конфронтация с РПЦ означава, че през целия този, да, внушителен период от време Вселенската патриаршия **е приемала** отнемането на Киевската митрополия като свършен факт и едва днес – „с политически и корисни цели“, както се твърди в руското „Заявление“ – е променила своето отношение? Ще трябва да припомним тук на „прокурорски“ заораторствалите срещу Константинопол един важен факт от по-новата църковна история, който с несъмненост свидетелства, че без да влиза в открит конфликт, Константинополският патриархат **никога не е преставал да се отнася към древната Киевска митрополия като към принадлежаща му по право**. Защото известно е, че през

не тъй отдалечената от нашите дни 1924 г. Вселенската патриаршия издава „томос“ за автокефалия на православните църкви в земите на Полша. Защо, нека попитам, го прави и защо го прави именно тя – Вселенската патриаршия? Разбира се, защото тези земи открай време се числят към каноничната територия на **Киевската** митрополия, обхващала през вековете, както показвах в предишните статии, далеч не просто земите на съвременната държава Украйна. Напротив, както бе казано, тази митрополия, създадена от Вселенския патриархат за „цяла Русия“ („Всея Руси“), е включвала в началото в каноничните си предели всички територии на север от Черно море. И ето: в края на XIV век земите на въпросната „Всерусийска“ митрополия започват да се числят към две отделни **политически** образувания – Полско-Литовското кралство (включващо първоначалните западноруски територии) и „Московията“. Подир даването на автокефалия и патриаршески статут на Църквата в Москва Киевската митрополия продължава да има под своята юрисдикция всички православни, живеещи в Полско-Литовското кралство, а след неговото разделяне и разпадане – всички православни, живеещи в отделните се от него Украйна, Литва и Полша (а също и част от живеещите в присъединената към Московското царство Белорусия). Та ето: на онези православни, които към 1924 г. живеят в Полша, Вселенската патриаршия с „томос“ предоставя автокефалия и го прави именно на основание на това, че територията на Полша в църковно отношение е част **от Киевската** митрополия. Не означава ли това, че през 1924 г. Вселенската патриаршия ни най-малко не е „забравила“, че Киевската митрополия въпреки „анексията“ на източната ѝ част все пак е **нейна** канонична територия, в която тя я е в правото си да извършва „томии“ и да предоставя различен от дотогавашния църковен статут? Да, извършеното от Вселенската патриаршия през 1924 г. предоставяне на автокефален статут на Православната църква в Полша означава, че тя съвсем не е приела, че още от 1686 г. била „предала“ Киевската (си) митрополия „в състава на Московския патриархат“. Та нали ако това бе така, тя не би си позволила безпроблемно да извърши „томия“ на част именно от тази вече непринадлежаща на юрисдикцията ѝ митрополия, **към която** се числят земите на Полша.

Най-интересното в този случай обаче е това, че изглежда тогава, през 1924 г., и РПЦ не е била на мнението, на което е днес, а именно – че от 1686 г. тя има територията на цялата Киевска митрополия „в състава“ на своя патриархат. Защото е факт, че тя не е обвинила тогава Константинопол в „посегателство“ към канонична територия на РПЦ. Заговорила се е само с това да не признае гадената от Вселенския престол автокефалия на Църквата в Полша (която ѝ дава и от себе си едва през 1949 г.).

Особено важно е и нещо друго. През тази 1924 г. гадената **от Вселенската** патриаршия автокефалия на Църквата в полските земи признават **и всички останали** канонични (към онова време) православни църкви. Коемо ipso facto означава, че всички те (с изключение на РПЦ) са признали тогава и **правото** на Вселенската патриаршия да се разпорежда като със своя с древната Киевска митрополия (част от която, повтарям, открай време са и полските земи). Нещо повече – ipso facto те всички са признали и принадлежността на Киевската митро-

### рополия към Вселенския патриаршески престол.

Този прецедент от 1924 г. не подсказва ли обаче какво би следвало да е и днес отношението на православните църкви към разгорелия се конфликт на Москва с Константинопол? Та как биха могли да се съгласят те днес с обвиненията на РПЦ, че с възстановяването на Ставропигията си в Киев Вселенската патриаршия е извършила „посегателство“ върху канонична територия на Москва, след като през 1924 г., признавайки акта на Константинопол по отношение на Православната църква в полските земи, те са засвидетелствали, че имат съзнание за правомощията на Вселенската патриаршия над Киевската митрополия като цяло? Дава ли си сметка днес Москва какво би постигнала с един евентуален искан от нея Всеправославен събор за Украйна, ако на него (поне) по-старите автокефални православни църкви биха били последователни и верни на историческото си поведение от последния век?

Накрая, нека да обясня нещо и във връзка с разпространяваната в някои среди (и абсолютно църковно необоснована) теза, че православните църкви са задължени днес във връзка с конфликта на РПЦ с Вселенската патриаршия на всяка цена **да вземат страната** на едната или на другата от тях. С две думи: твърди се, че ако РПЦ обявява, че прекратява евхаристийното си общение с „архиереите, йереите и мирянството“ на Константинополската патриаршия, то или същото трябва да сторят **заедно с РПЦ** и останалите църкви, или ако решат да бъдат в общение с Константинопол, трябва да скъсат връзките си с РПЦ. Това, нека е ясно, е абсурдна теза. Конфликтът на Москва с Константинопол не нарежда нито една от двете църкви в реда на „схизматичните“ (каквато би станала само църква, самоволно отделила се от Вселенското единство на православие), та да бъдат глъжни и останалите да прекратят връзките си с нея. Да, те биха могли да се солидаризират с тезите на едната или на другата (макар че, повтарям, поне онези от тях, които през 1924 г. са признали гадената от Константинопол автокефалия, гадена на Църквата в Полша и значи, ipso facto, юрисдикционните му права над Киевската митрополия, би следвало да се солидаризират и днес с Константинополския патриархат). Не могат обаче да бъдат задължавани да се солидаризират и с последствията, извлечени от претенциите на Москва. Само за сведение ще напомня, че дори в настоящия момент ние имаме в православния свят ситуация, аналогична на създадената днес от РПЦ. Така, заради неразрешен спор за юрисдикцията над православните в арабската държава Катар Антиохийската патриаршия не поддържа евхаристийно общение с Йерусалимската. Само че нито една друга автокефална църква не е прекратявала поради това евхаристийното си общение нито с Йерусалимската, нито с Антиохийската църква. Ще припомня още, че дори в далечните времена на Средновековието, когато е започвала „Великата схизма“ между православния Изток и католическия Запад, тя не се е извършила от Изтока като цяло със Запада като цяло. Днешният конфликт на Москва с Константинопол далеч няма нито догматическите, нито каноническите измерения на тогавашния, та да има някакво основание апокалиптичната закана на РПЦ, че сегашната ѝ крамола с Вселенския патриархат щяла да предизвика схизма в православие, не по-малка от онази през

Средновековието. Онова, което действително може да се случи, ако Москва продължи да настоява за свикването на Всеправославен събор за претенциите ѝ към Църквата в Украйна, ще бъде единствено **самоизолирането** на РПЦ от по-голямата част от православния свят. Защото още отсега е видно, че (поне) подавяващото мнозинство от автокефалните църкви не са склонни да се отзоват на призивите за някакъв (доста закъснял след Критския, от който Москва се отклони) събор за обсъждането на украинската „крамола“. Още по-малко пък да прекратят заедно с РПЦ евхаристийното си общение с Вселенската патриаршия.

*Статията е завършена преди обединителния Събор в Киев.*

# ИСТОРИЧЕСКИТЕ ДОКУМЕНТИ

## I

Изложение на палеографския опис и съдържание на кодекса на патриаршеските от Историческия и палеографски архив на Образователния институт на Националната банка № 22

### Въведение

Между останалите ръкописни кодекси, които притежава Историческият и палеографски архив (ИПА) на Образователния институт на Националната банка (МИЕТ), се намира и кодекс под номер 22, който съдържа копия от подбрани актове на Вселенската патриаршия от XVII и XVIII в.

Кодексът съдържа всичко 268 акта, най-вече патриаршески и юридически, както и някои кратки глави с богословско естество. Налични са актове на назовани изрично и на анонимни вселенски патриарси, които се отнасят до разнообразни теми, свързани с администрацията на Патриаршията, като предоставяне на ставропигиално достойнство на манастири, съборни решения за хиротонии на архиереи и за низвержения, както и всякакви други казуси с юридически характер. Първите пет листа, които не са номерирани, съдържат таблица със съдържание по тематичен азбучен рег.

Сбито са предадени актове на Вселенските патриарси:

Митрофан 3-ти (Μητροφάνους Γ' 1567)  
 Неофит 2-ри (Νεοφύτου Β' 1611)  
 Паусиѝ 1-ви (Παΐσιου Α' 1654)  
 Йоаникиѝ 2-ри (Ίωαννικίου Β' 1655)  
 Партениѝ 4-ти (Παρθενίου Δ' 1667–1684, второ и немо патриаршество<sup>1</sup>)  
 Герасим 2-ри (Γερασίου Β' 1673)  
 Йаков (Ίακώβου 1681–1688, първо, второ и трето патриаршество)  
 Калиник 2-ри (Καλλινίκου Β' 1688–1702)  
 Дионисиѝ 4-ти (Διονυσίου Δ' 1682–1695 γ', четвърто и немо патриаршество)  
 Неофит 4-ти (Νεοφύτου Δ', без хронология)  
 Гавриил 3-ти (Γαβριήλ Γ' 1703–1704)  
 Киприан 1-ви (Κυπριανού Α' 1708–1713, първо и второ патриаршество)  
 Атанасиѝ 5-и (Αθανασίου Ε' 1710)

<sup>1</sup> В онази епоха патриарсите са мандатни и някои патриарси са избирани по няколко пъти, но след като пропуснат най-малко един, тъй като са нямали право на поредни мандати, за да не се срещат с властта. Б. пр.

Кирил 4-ти (Κυρίλλου Δ' 1711–1712)

Йеремия 3-ти (Ἱερεμίου Γ' 1719)

Паусий 2-ри (Παΐσίου Β' 1732)

Също 90 други акта на патриарси с неизяснена самоличност. Също съдържа разрешения на юридически казуси от времето между 1662 г. и 1731 г.

## **Констатации**

1. Кодексът с патриаршески съчинения от Архива (ΙΠΑ) на Института (ΜΙΕΤ) е автентичен и оригинален продукт на един секретар и сътрудниците му при Вселенската патриаршия.

2. Споменатата хронология 1784 г. и 1785 г. в последния лист, който не е номериран, е непосредствено свързана с шрифта на кодекса, така че може да се определи с голяма вероятност между годините 1732 и 1784; по всяка вероятност някъде около 1750 г., за което говори и добре различимият преобладаващ воден знак на хартията.

3. Много от съдържащите се в кодекса актове подписалият<sup>2</sup> е идентифицирал и открил или в съответните кодекси със сбирки на патриаршески писма (като кодекс 3 от архива на Вселенската патриаршия, кодекс Критиу<sup>3</sup>, кодекс 315 от Александрийската патриаршия), или в публикации на М. Гедеон, Калиникос Деликарис и др.

4. Споменаваните ктиторски бележки, които представят Вселенския патриарх Агатангел като ктитор на кодекса, дават допълнителна сила на констатацията, че той е автентичен; че произхожда и е ползван в патриаршеската канцелария. Константин Георгиадис (установих и друга аналогична ктиторска бележка в ръкопис от сбирката на музея Бенаки) твърде вероятно има семейна връзка с патриарх Агатангел. Това обаче е тема за по-нататъшно изследване.

5. Следователно няма никакво съмнение относно автентичността както на самия кодекс, така и на съдържащите се в него текстове.

*Атина, 18 септември 2018 г.*

**Агамемнон Целикас**

*Директор на Историческия и палеографски архив на Образователния институт*

---

<sup>2</sup> Т.е. проф. Агамемнон Целикас, който е изготвил въвеждането и разписването на документа от кодекса. Б. пр.

<sup>3</sup> На Николаос Караджас. Б. пр.

# ΠΑΤΡΙΑΡШЕСΚИ И СИНОДАЛЕН „ΑΚΤ“, Τ.Ε. „ΠΙΣΜΟ ЗА ИЗДАВАНΕ“ ΟΤ ΓΟΔΙΝΑ 1686

Ἴσον ἀπαράλλακτον τοῦ π(ατ)ριαρχικοῦ, καὶ συνοδικοῦ γράμματος τοῦ δοθέντος /τῷ μακαριωτάτῳ π(ατ)ριάρχη Μοσχοβίας ἐκδόσεως φημί γράμματος, ἐπὶ τῷ / εἶναι τὴν μ(ητ)ρόπολιν Κιόβου ὑποκειμ(έν)ην τῷ π(ατ)ριαρχ<ικῷ> αὐτοῦ θρόνῳ, καὶ χει/ροτονεῖσθαι τὸν ψηφισθησόμε(εν)ον Κιόβου ὑπ’ αὐτοῦ.

+ Πάντα φησὶν ὁ ἀποστολικὸς λόγος πρὸς οἰκοδομὴν γινέσθω, εἴτε γ(ὰ)ρ πρᾶτ/τόντων ἡμῶν, εἴτε καὶ λεγόντων, ὁ σκοπὸς ἡμῶν δέον ἐνεργεῖσθαι πρὸς / καταρτισμὸν τοῦ πλησίον, καὶ διευθύνεσθαι πρὸς ὠφέλειαν τῶν ἀδελφῶν. πάν/τας γὰρ ὁ θεῖος ἀπόστολος, καὶ ἀδελφοὺς καλεῖν οὐ παύετ(αι), καὶ τῆς διορθώσεως / αὐτῶν ἐπιμελούμενος οὐκ ἀναβάλλετ(αι), εἰσηγούμε(εν)ος τὰ πρὸς σ(ωτη)ρίαν συντείνοντα, καὶ /ὑπομιμνήσκ(ων) ἕκαστον, μὴ ἀμελεῖν τῆς οἰκί(ας) ἐπαγγελί(ας), ἀλλ’ ἀγρύπνοις / ὄμμασι, καὶ ἀτενέσι νοοῦς ὁρμήμασιν ἐμβάλλειν ἐκάστῳ τὴν προσηπὴ θερα/πείαν, καὶ οὕτω μέχρι τοῦ νῦν οἱ τῆς ἐπαγγελί(ας) ταύτης δι-ἀδοχοὶ ἀποστολικῶς /διηγον, ὧν τὴν διαδοχὴν καὶ τῆς ἡμῶν μετρ<ιότητος> κρίμασι τοῦ τὰ πάντα, ὡς αὐ/τῷ ἔδοξε, διευθετοῦντος παντοδυνάμου Θε(ο)ῦ, διαδεξαμ(έν)ης, καὶ συνοδικῶς προ/καθημένης συνεδριαζούσης αὐτῇ, καὶ ἱερωτάτων συναδελφῶν ἀρχιερέ(ων)

Τοῦτο εἶναι точен препис на патриаршеското и синодално писмо, представено на блаженнейшия патриарх на Московия, т.е. [копие] на „Писмото за издаване“, отнасящо се до това, че Киевският митрополит е подлежащ на неговия патриаршески трон, доколкото изборният с гласуване [митрополит] на Киев трябва да бъде хиротонисан от него.

+ Всичко, казва апостолското слово, нека бъде за назидание – гали онова, което вършим, или пък което говорим – целта ни трябва да бъде да действваме за обучение на ближния и за направляване на братята към полезното. Защото божественият апостол не престава да нарича всички хора братя, и загрижен за изправлението им, не се въздържа да ги съветва за онова, което допринася за спасението [им]; също припомня на всеки да не пренебрегва собственото си обещание, но с бугни очи, концентрирани върху пориците на ума да подтиква всеки един към правилното изцеление на тези пориви; и така апостолски се грижа досега наследниците на това обещание<sup>1</sup>. На тези същите наследство и наша скромност по отсъдата на всичко управляващия (както Той е преценил)

<sup>1</sup> Т.е. епископите, които според древното християнско схващане обладават апостолско приемство в Църквата. Б. ред.

γράμ/ματα σεβάσμια ἐνεφανίσθησαν τῶν γαλιηνοτάτ(ων), ὀρθοδοξοτάτων, καὶ θεοστέ/πτων βασιλέων, καὶ μεγάλων κνέζηδων Μοσχοβί(ας) κυρί(ων) κυρί(ων) ἀδελφῶν Ἰωάννου / Ἀλεξιοβίτζη, καὶ Πέτρου Ἀλεξιοβίτζη, καὶ αὐτοκρατόρ(ων) πάσης μεγάλης, καὶ μικρᾶς /καὶ λευκῆς Ῥωσί(ας), πολλῶν τε αὐθεντειῶν, καὶ γαιῶν ἀνατολικῶν, δυτικῶν, καὶ βορεί(ων) π(ατ)ρικῶν, καὶ προπατορικῶν κληρονόμ(ων), καὶ ἐξουσιαστῶν, περιποθῆτων κατὰ /Κύριον, καὶ ἐκ σπλάγχων ἀγαπητῶν υἱῶν αὐτῆς, καὶ τοῦ μακαριωτάτου π(ατ)ριάρχου / Μοσχοβίας, καὶ πάσης Ῥωσίας κύρ Ἰωακείμ, ἐν ἀγίῳ πν(εύμα)τι ἀγαπητοῦ ἀδελ/φοῦ αὐτῆς καὶ συλλειτουργοῦ τοῦ τε εὐσεβεστάτου, καὶ περιφανεστάτου ὑπηκόου /τῶν εἰρημ(ένων) κρατίστ(ων) μεγάλ(ων) βασιλέ(ων) τοῦ Ζαμποροβιανοῦ στρατεύματος ἑκατέρ(ων) τῶν / μερῶν Βορυσθένους χατμάνου κυρίου Ἰωάννου Σαμουηλοβίτζου ἐν Κ(υρί)ῳ υἱοῦ / αὐτῆς ἀγαπητοῦ διαλαμβάνοντα, ὅτι ἡ τοῦ Κιόβου ἐπαρχία διὰ τὸ εἶναι ὑ/ποκειμένη ὑπὸ τὸν ὑψηλότατον, καὶ ἀγιώτατον οἰκουμενικὸν θρόνον τῆς Κων/σταντινουπόλεως τὴν τοῦ ἀρχιερέως αὐτῆς χειροτονίαν, ὡς ἀείποτε περὶ [γρ. παρὰ] τούτου// ἐλάμβανε κατὰ τὴν τῶν ἱερῶν νόμ(ων) διακέλευσιν, πρὸ χρόν(ων) δὲ οὐκ ὀλίγ(ων) τ(ῆς) /μ(ητ)ροπόλεως ταύτης χηρευσάσης, καὶ παραδραμόντος καιροῦ, καὶ μὴ χειροτονηθέντος /γνησίου ἀρχιερέως ἐν αὐτῇ ὡς μεταξὺ τῶν δύο μεγίστ(ων) βασιλειῶν μάχαι τινὲς πα/ρεμπεσοῦσαι, καιροῦ δραξάμενος, καὶ εὐκαιρεί(ας) ἐντυχῶν ὁ ἐχθρὸς τῆς ὀρθῆς, καὶ ἀλη/θοῦς, καὶ ἀγί(ας), καὶ ἀμωμήτου πίστεως τῶν ὀρθοδόξ(ων) χριστιανῶν ζιζάνια, καὶ ἀκάνθας / ἐγκατέσπειρε μεταξὺ τοῦ σίτου, /ἥτοι τῆς ὀρθοδοξί(ας), καὶ κινδυνεύει ταύτην ὑποχείριον / ἔξειν τοῖς ἀλλοτρίοις, καὶ ἐναντίοις φρονήμασι, καὶ διὰ τοῦτο ἐζήτουν μετὰ μεγάλης εὐ/λαβείας, καὶ ὅ,τι πλείστης παρακλήσεως δοθῆναι

и всезнаещ Бог се пагна. И докато заседавахме синогално с наῦ-свещените събратя архиереи под мое предстоителство, се появиха твърде чтими писма от наῦ-спокоῦните, православни и богопочитащи царе, и велики князе на Мосховия – господа-господа братя Йоан Алексиович и Петър Алексиович, и самогръжци на цяла голяма, малка, и бяла Русия, и на много васални провинции и източни, западни и северни земи, наследени им от баща и праотци – владетели скъпоценни прег Господа и също – обични в сърцето синове на наша скромност. [И друго писмо] на блаженнейшия патриарх на Мосховия и на цяла Русия кир Йоаким, в Светия Дух възлюбен наш брат и наῦ-благочестив съслужител, и на именития поданик на споменатите наῦ-силни велики царе на Заборовската<sup>2</sup> воῦска от гвете страни на Ворустен<sup>3</sup> – атамана госпогин Йоан Самуилович – възлюбен в Господа син на наша скромност. [Та тези писма] заявяват, че епархията на Киев поради това, че е подчинена на наῦ-висшия и светеῦши вселенски трон на Константинопол, хиротонията на неῦния архиереῦ както винаги по-рано се е състоявала по повелята на свещените канони, но преди не много години, след като тази митрополия е овдвяла, и с течение на времето, при положение че няма хиротонисан истински<sup>4</sup> архиереῦ в нея, тῶи като междувременно между гвете велики царства се получиха някоу битки, и след известно време врагът на правата, истинна и непорочна вяра на православните християни, като получи възможност, разгръсни плевели и тръни сред житото, т.е. сред православието. И то рискува да бѳде подчинено на чужди и противни мисли, и поради това те [изпратилите писмата] поускаха с голяма

<sup>2</sup> Вероятно става дума за Запорожието. Б. пр.

<sup>3</sup> Вероятно става дума за р. Днепър. Б. пр.

<sup>4</sup> Т.е. канонично избран митрополит. Б. пр.

ἄδειαν τῷ μακαριωτάτῳ π(ατ)ριάρχη / Μοσχοβίας χειροτονεῖν μ(ητ)ροπολίτην Κιόβου, ἥνικα ἐμμένει ὑστερουμ(έν) η γνησίῳ ἀρχιε/ρέως ἢ μ(ητ)ρόπολις αὕτη, ἢ δι' εὐλόγους αἰτί(ας) καθαιρεθῆ ὁ ἀρχιερατεύ(ων), ὄντινα ἂν / ἐκλέξωσιν οἱ ἐν τῇ ἐπαρχίᾳ ταύτῃ ὑποκείμενοι ἐπίσκοποι, ἀρχιμανδρίται, κα/θηγούμενοι τῶν ἱερῶν μοναστηρί(ων), καὶ οἱ λοιποί, ὡς εἴθισται, διὰ τὸ μὴ μένειν τοῦ λοιποῦ ἀ/προστάτευτον τὴν παροικίαν ταύτην, ὡς δυσκόλως καὶ πάνυ δυσχερῶς ἀποτελου/μένης ἐντεῦθεν τῆς τοιαύτης ὑποθέσεως, ὡς πᾶσι κατὰδηλον ὄν, καὶ σπε(ι)ρούσης / ἐς αὔθις ζιζάνια, ἢ τοι αἰρέσεις, καὶ σχισματικὰς δόξας ὁ ἐχθρὸς τῆς ἀληθεί(ας) διάβo/λος, ὅπερ καὶ ἡ μεγίστη, καὶ κραταιὰ βασιλεία καὶ κυριεύουσα ἡμῶν ἐπρόσταξεν ὡς /παρακληθεῖσα ὑπὸ τῆς γαληνοτάτης, καὶ χριστιανικωτάτης ταύτης βασιλεί(ας) , δηλαδή /μηδὲν ἔμποδον ποιῆσαι εἰς τὴν ὑπόθεσιν ταύτην. Ὅθεν ἡ μετριότης ἡμῶν ἄτε / τῆς περιωπῆς τοῦ οἰκουμενικοῦ θρόνου ἐντετυχηκυῖα καὶ ὄση δύναμις φρον/τίζειν τῶν φροντίδος δεομέν(ων) ἐγνωκυῖα, ὡς λόγον ὑφέξουσα περὶ πάντων τῶν θεό/θεν αὐτῇ ἐμπεπιστευμέν(ων), τὴν αἴτησιν ταύτην ὡς ἀσμένως ἐδέχθη, εὐλογόν τε οὔσαν, / καὶ δικαίαν, κατασφαλίσει ἐγγράφως ἔκρινεν ἄξιον. Καὶ δὴ γράφουσα μετὰ τῆς / περὶ αὐτὴν ἱεράς τῶν ἀρχιερέ(ων) συνόδου, καὶ ὑπερτίμ(ων) τῶν ἐν Ἁγίῳ Πν(εύματι) ἀγα/πητῶν αὐτῆς ἀδελφῶν καὶ συλλειτουργῶν ἀποφαίνε(ται), ἵνα ἡ ἀγιωτάτη ἐπαρχία /Κιόβου εἴη ὑποκειμένη ὑπὸ τοῦ ἀγιωτάτου π(ατ)ριαρχικοῦ θρόνου τῆς Μεγάλης, // καὶ θεοσώστου πόλεως Μοσχοβί(ας), χειροτονεῖσθαι δηλαδή μ(ητ)ροπολίτην Κιόβου ἐν αὐτῇ /ἥνικα παρεμπέση χρεία παρὰ τοῦ μακαριωτάτου Μοσχοβίας, ὄντινα / ἂν ἐκλέξωσιν οἱ ἐν τῇ ἐπαρχίᾳ ταύτῃ ὑποκείμενοι θεοφιλ<έστατοι> ἐπίσκ<οποι>, αἰδεσιμ<ώτατοι> / ἀρχιμανδρίται, ὀσιώτ<ατοι> καθη-

богобоязливост и с наῦ-сърдечно увещание да бѣде предоставена възможност на блаженнейшия патриарх на Московия да рѣкополага Киевску митрополит всеку пѣт, когато тази митрополия остане лишена от истински митрополит или по основателни причини неῦният архiereῦ бѣде отстранен. [Това е ῦерарх], когото биха избрали подчинените му в тази епархия епископу, архимандриту и останалите, както обикновено, за да не остава занаяг тази църковна общност незакрляна, особено слег като е ясно на всички, че този труген въпрос е изключително сложен по това време, когато врагът на истината, а именно дяволът, вече засява плевелите на ереста и схизматичните учения. Поради това именно нашето наῦ-могъщо, силно и суверенно царство наредѣ, че в отговор на искането на това наῦ-спокойно и наῦ-християнско царство трябва да се избегне каквото и да е препенствие в този казус. Затова, доколкото нашата скромност се случи да предстои на Вселенския трон и е приела, че трябва да проявяваме колкото се може повече грижа за нуждаещите се, доколкото става дума за всичко поверено ни свише относно нея [грижата], с радост приветствахме тази молба като разумна и справедлива, та затова решихме да я подкрепим с документ. И така, като пишем относно тази молба заедно със свещения синод на архiereите и госточтими в Светия Дух обични братя и съслужители, [с настоящото] се постановява, щото светеῦшата епархия на Киев да бѣде подстояща на светеῦшия патриаршески трон на Великия и богоспасителен град Московия, т.е., когато се наложи, да бѣде хиротонисван в тази митрополия Киевският митрополит от блаженнейшия предстоятел на Москва; [и то да бѣде рѣкополаган онзи,] когото изберат подчинените в тази епархия боголюбиви епископу, наῦ-гос-

γούμενοι τῶν ἱερῶν, καὶ σεβασμί(ων) μοναστηρί(ων), ὀσιώτ<ατοι> ἱε/ρομ<όναχοι>, εὐλαβ<έστατοι> ἱερεῖς, ὅσοι μοναχοί, καὶ ἄρχοντες, καὶ λοιποί, протроπη, καὶ ἀδεία /τοῦ ἐκεῖσε περιφανεστάτου μεγάλου χατμάνου, ὡς συνήθεια τῷ τόπῳ ἐπεκράτησε /καὶ λαμβάνειν παρ' ἐκείνου τὴν ἐν μεμβράναις λεγομένην πρᾶξιν, καὶ γινώ/σκειν ἐκεῖνον γέροντα, καὶ προεστῶτα αὐτοῦ ὡς παρ' ἐκείνου χειροτονουμένη, καὶ οὐχὶ ὑπὸ τοῦ οἰκουμενικοῦ, ὡς ἀνωτέρω εἴρητ(αι), διὰ τε τὸ τοῦ τόπου ὑπερβάλλον /διάστημα, καὶ διὰ τὰς συνεχῶς συμβαινούσας ἀναμεταξὺ τῶν δύο βασιλειῶν μάχας, καὶ τρόπῳ συγκαταβατικῶ χρωμένου κατὰ τὴν αὐτοῦ προπάλαιον συνήθει(αν), / καὶ διδόντως οἰκονομικῶς ἐκείνῳ τὴν τοιαύτην ἄδειαν. Ἦνίκα δὲ ἐκτελῶν εἶη / ὁ μ(η)τ ροπολίτης οὗτος Κιόβου ἐν τῇ παροικίᾳ ταύτῃ τὴν θείαν, καὶ ἱερὰν, καὶ ἀναί/μακτον θυσίαν μνημονεύῃ ἐν πρώτοις τοῦ σεβασμίου ὀνόματος τοῦ οἰκουμενικοῦ / π(α)τριάρχου ὡς ὄντος πηγῆ, καὶ ἀρχῆ, καὶ ὑπερκειμένου πάντων τῶν πανταχοῦ πα/ροικιῶν τε, καὶ ἐπαρχιῶν, ἔπειτα τοῦ π(α)τριάρχου Μοσχοβί(ας) ὡς γέροντος αὐτοῦ / μηδενὸς κατὰ τοῦτο ἐναντιουμένου, ἢ ἀντιλέγοντος τὸ παράπαν ὡς εὐλόγως, καὶ / δικαίως γεγονός. Ὁ δὲ παρὰ τὰ γεγραμμένα διανοηθείς, ἢ ἄλλως πως βου/ληθείς ἀπειθείαν, ἢ ἐναντιότητα ἐνδείξασθαι τῇ τοῦ Κ(υρίου) διαταγῇ ἀντιστήσεται(αι), /καὶ παρ' ἐκείνου τὰς ἀντιμοισθί(ας) ἔξει ὡς καταφρονητῆς τῶν π(α)τριαρχῶν ὄντων / εἰκόνων τοῦ Θε(ο)ῦ ἐμπύχων τε, καὶ ζωσῶν. Διὸ καὶ εἰς δήλωσιν καὶ βεβαίωσιν τῆς /ὑποθέσεως ταύτης ἐγράφη τὸ παρὸν συνοδικὸν ἐκδόσεως γράμμα ἐν τῷ / ἱερῷ τῆς καθ' ἡμᾶς τοῦ Χ(ριστο)ῦ Μεγ<άλης> Ἐκκ<λησίας> κώδικι καὶ καταγραφέν ἐνεχειρίσθη τῷ μακαρ<ιωτάτῳ> / π(α)τριάρχῃ Μοσχοβί(ας) κύρ Ἰωακείμ ἐν ἔτει σ(ωτη)ρίῳ ,αχτς ω ἐν μηνὶ Ἰουνίῳ, ἰνδικτιῶνος θ ης .

точтими архимандрити, преосвещени игумени на свещените и чтими манастири, нај-честни ѱеромонаси, благоговейни свещеници, благочестиви монаси, властници и останалите, с одобрение то и съгласието на тамошния именит и велик атаман, както е обичајно по онези места, и за да получи от него [Московския патриарх] указания акт, написан на кожа, и го признае за негов старец, и негов предстоятел како хиротонисан от него, а не от вселенския, както по-горе се каза, поради отдалеченото разстояние на мястото и поради постоянните битки между двете царства. По начин снизходителен съгласно гревния обичај сме му дали по икономия това допущение. Но всеки път когато този митрополит на Киев в този диоцез извършва божествената и свещена, и безкръвна жертва, да поменава на първо място нај-чтимото име на Вселенския патриарх како истински извор и начало, и како стоящ над всички навсякъде както диоцези, така и епархии, и чак след това [да поменава] името на патриарха на Московия како негов старец, тъй како няма нищо противно, или противоречащо на това – како разумен и справедлив факт.

А онзи, който не е съгласен с написаното, или инак някак е възжелал да не се подчини, или да прояви опозиция въпреки Господната заповед, ще му бъде въздадено [от Бога], доколкото е възненавигял патриарсите – истински огушевени и живи Божи образи. Затова како заявление и потвърждение на този казус бе написано настоящото синодално писмо за издаване в свещен кодекс на нашата Христова Велика Църква и след како бе записано, биде предоставено на блаженнейшия патриарх на Московия – кир Йоаким в година на спасението 1686, през месец юни, индиктион 9-и.

# ΠΑΤΡΙΑΡШЕСΚΟ ΠΙΣΜΟ ΔΟ ЦΑΡΕΤΕ НА РУСИЯ

B'

II

Πατριαρχική έπιστολή πρὸς  
τούς Βασιλείς τῆς Ῥωσσίας<sup>1</sup>

Διονύσιος, ἐλέω Θεοῦ Ἀρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως, Νέας Ῥώμης καὶ Οἰκουμενικός Πατριάρχης. Γαληνότατοι, κράτιστοι, Θεόστεπτοι, Θεοφρούρητοι, νικηταὶ τροπαιούχοι καὶ ὑπερασπισταὶ τοῦ Χριστιανικοῦ γένους, ἐλέω Θεοῦ Αὐθένται, Βασιλεῖς καὶ μεγάλοι Κνέζιδες, εὐσεβέστατοι ἀδελφοὶ Κύριοι Κύριοι Ἰωάννη, Πέτρε καὶ Σοφία Ἀλεξιοβίτζηδες, πάσης Μεγάλης καὶ Μικρᾶς καὶ Ἄσπρης Ῥωσσίας, καὶ Αὐτοκράτορες Μοσχοβίας, Βλαντιμιρίου, Κιόβου, Νοβαγραδίου, Βασιλεῖς Καζανίου, Βασιλεῖς Ἀστραχανίου, Βασιλεῖς Σιμπιρίου, Μεγάλοι Αὐθένται Πισχοβίου, καὶ Μεγάλοι Κνέζιδες Λίτφας, Σμολέντζκας, Ντεβερίου, Βολιντζκίου, Πουτοσκίου, Γιργορσκίου, Περμισκίου, Νταντζκίου Μπουργαρίας, καὶ ἄλλων πολλῶν Αὐθένται, καὶ Μεγάλοι Κνέζιδες τῆς χαμιλῆς γῆς Τζερνιχοβίου, Ῥεζανίου, Πολοτζκίου, Ὀμπτορσκίου, Ῥοστοβίου, Κοντισκίου, Ἱεροσλαβίου, Πελοζερίου, Οὐντουρίου, Βετορσκίου, Λιθομσκίου, Μεστησλευσκίου, καὶ παντός βορείου μέρους ἐξουσιασταί, καὶ αὐθένται γῆς Ἰβηρίας, Ταλίνων, Κρουζίνων Βασιλέων καὶ Καππαρτίνων, γῆς Τζερκέζων, Ἠγορίου, Κρουζήνων, καὶ ἄλλων πολλῶν ἡγεμόνων καὶ Ἐπαρχιῶν ἀνατολικῶν, δυτικῶν καὶ βορινῶν προδιοικηταὶ καὶ ἐξουσιασταί, καὶ ἐκ προγόνων νικηταὶ καὶ κληρονόμοι, υἱοὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν ἀγαπητοὶ καὶ ἐκ σπλάγ-

Дионисиѹ по милост Божия архиепископ на Константинопол, Новия Рим, и Вселенски патриарх. Спокоѹнеѹши, богочтими, богохраними, победители, трофеоносци и защитници на християнския рог, господари по милост Божия, царе и велики князе, наѹ-благочестиву братя господа-господа Йоан, Петре и София Алексювичи, на цяла голяма, малка и бяла Россия; и самогрѣжци на Мосховия, Владимир, Киев, Новгород, царе на Казан, царе на Астрахан, царе на Сибир, велики влагетели на Псков, и велики князе на Литва, Смоленск, Твер, Волния, Подоля, Иугра, Перм, Дагжик Бургария, и господари на груги много места; велики князе на голния Чернигов, Рязан, Полоцк, Обгория, Ростов, Кондиск, Ярослав, Белозеро, Угур, Веторск, Литомск, Местислевск, и на цялата северна земя властници; господари на Иверия, Талин, Крузинските царе, и на Карпатските, и на груги мнозина влагетели; както и на източни, западни и северни провинции прегушни управници и властници, и победители и наследници, и гващи от праотците си – синове в Христа Иисуса, Господа наш, обични и от сърце любими на наша скромност желяем на Ваша светейша и мощна царственост благодат небесна и спасителна милост от сврѣхсветлата, сврѣхсъщностна, егинна, блажена, животворна и несмесена Троица. От нея е всяко благо подание и всеки съврѣшен дар, сила и благосѣстояние на тялото, мъжество и сила във всяко

<sup>1</sup> Вж. Собрание государственных грамотъ и договоровъ, хранящихся въ государственной коллегіи иностранныхъ дѣлъ, Часть четвертая, Москва, 1826, с. 514-517 (от текста с. 6, бел. 3).

χων περιπόθητοι τῆς ἡμῶν μετριότητος ἐπέυχομαι τῇ Ὑμῶν ἀγιωτάτῃ καὶ κραταιᾷ Βασιλείᾳ χάριν οὐράνιον καὶ σωτήριον ἔλεος παρά τῆς ὑπερφώτου καὶ ὑπερουσίου καὶ ἐνιαΐας καὶ μακαρίας καὶ ζωοποιοῦ καὶ ἀσυγχύτου Τριάδος, ἀφ' ἧς πᾶσα δόσις ἀγαθῆ καὶ πᾶν δῶρημα τέλειον, ῥῶσιν καὶ εὐεξίαν σώματος, ἀνδρίαν καὶ ἰσχύν κατὰ πάντων τῶν ἀντικειμένων, γῆρας βαθύτατον, νίκην καὶ τρόπαια κατ' ἐχθρῶν ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων, στερέωσιν ἐπίμονον, καὶ αὐξήσιν τῆς κραταιᾶς καὶ ἀγίας Βασιλείας εἰς διαδοχὰς τοῦ Θεοσώστου καὶ Θεοφρουρήτου Βασιλικοῦ Ὑμῶν Γένους. Ἡ Θεία καὶ τελεταρχικὴ παντοδυναμία, εἰ καὶ δίχως μέσων καὶ αἰτίων ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τό εἶναι τὰ πάντα παρήγαγεν, ἀλλ' ὅμως διὰ μέσων καὶ αἰτίων ὡς ἐπὶ τό πολὺ, οὐ μόνον τὰ κατὰ φύσιν, ἀλλὰ καὶ τὰ ὑπερφυῆ κατεργάζεται· ὅθεν καὶ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν ἀπὸ τοῦ παγκοσμίου κατακλισμοῦ ἐν τῇ κιβωτῷ περιέσωσε ναυτικῆ παραδόξῳ ναυαρχοῦντος τοῦ Νῶε· καὶ τὸν λαόν τοῦ Ἰσραὴλ διὰ τῆς Ἐρυθρᾶς θαλάσσης διεβίβασε καινῇ στρατηγίᾳ στρατηγοῦντος Μωσέως· καὶ τὸν οἶκον Ἰακώβ ἐχόρτασεν ἀφειδέσει χερσὶ σιτοδοτοῦντος Ἰωσήφ, καὶ μυρία ἄλλα δι' αἰτίων ὀργανικῶν, κατὰ τινὰς τῶν ἔξω φιλοσόφων, θαυμασίως ἀπειργάσατο, ὅσα ἡ Θεία Γραφή τρανώς διαδίδωσιν· οὕτω καὶ νῦν τῆς παροικίας Κιόβου δεινῶς πιεζομένης ὑπὸ ποικίλων περιστάσεων τῆς ποιμαντικῆς διοικήσεως καὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς κυβερνήσεως, ὡς μέσῳ ἐπιτηδείῳ καὶ προσφυεῖ ὀργάνῳ ἐν τῇ τρυτάνῃ τῆς παναγίας καὶ ζωοποιοῦ Τριάδος ἐκλεχθέντι τῷ Ὑμετέρῳ ἀεισεβάστῳ Κράτει ἐχρήσατο· ὅθεν καὶ γράμματα σεπτὰ τῆς Ὑμῶν Θεοφρουρήτου Βασιλείας προσηνέχθησαν ἡμῖν, ἐν πρώτοις τὴν εἰρηνικὴν καὶ νικητικὴν Ὑμῶν κατάστασιν ἐξαγγέλοντα· εἶτα τό περί τὴν παροικίαν Κιόβου συμβεβηκός διατρανοῦντα, ὅτι δηλαδὴ διὰ τό ὑπερβολικόν τοῦ τόπου διάστημα, καὶ διὰ τὰς μεταξὺ τῶν δύο μεγίστων Βασιλειῶν

отношение, дълбока старост, победа и триумф против видими и невидими врагове, постоянна стабилност и уголемяване на силното и свето царство в наследниците на богоспасимия и богохраним царски Ваш род.

Божественото и усъвършенстващо Всесилие, макар и да е привело всичко от небитие в битие без посредници и причини, изработва обаче в повечето случаи чрез посредници и с причини не само нещата, които са по природа, но и свръхприродните. Затова и чудесно Бог спаси човешката природа от световния катаклизъм в кивота, управляван от Ноу.

И преведе народа на Израил през Червеното море с нова армия, водена от Моисей. И нахрани гома на Иаков с щедрите ръце на даващия жито Иаков; и груги хиляди поради органични причини, според някои от външните философи, чудесно извърши онава, което Светото Писание триумфално е прокламирало. По същия начин и сега, когато гроузят на Киев е притискан от различни обстоятелства при пастирската дейност и църковното управление, Вашата гостопочтена гържава се оказва необходимо средство и естествен инструмент, избран в мъдростта на всесветейшата и животворяща Троица. Затова и честити писма ни бяха гонесени от Вашето честито богохранимо царство, известяващи на първо място Вашето мирно и победно настроение. След това, на второ място, тези писма разясняват случващото се в гроуца на Киев – че поради отдалечеността на мястото и поради войните, получили се между двете най-велики царства, не беше предоставено позволение на Патриаршеския вселенски величествен трон да хиротониса истински митрополит на

συμβάσας μάχας, οὐκ ἐδόθη ἄδεια παρά τῆς Πατριαρχικῆς τοῦ Οἴκουμενικοῦ θρόνου μεγαλειότητος χειροτονηθῆναι γνήσιον Μητροπολίτην Κιόβου, μετὰ τὸ μείναι ἀπροστάτευτον τὴν παροικίαν ταύτην κατὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς ἐπικρατήσασαν συνήθειαν, ὡς ὑποκειμένης τούτῳ, καὶ μείνῃς πρό χρόνου πολλοῦ ἀποϊμάντου, ὁ ἐχθρὸς τῆς εὐσεβοῦς καὶ ὀρθῆς καὶ ἀληθοῦς καὶ ἀγιᾶς καὶ ἀμωμήτου τῶν εὐσεβῶν καὶ ὀρθοδόξων Χριστιανῶν διὰ βολος δι' ὀργάνων πονηρῶν τῆ ποιίμνη ταύτῃ ζιζάνια πάμπολλα ἐγκατέσπειρε, καὶ ἀκάνθας ὅτι πλείστας, ὥστε μικροῦ δεῖν καὶ τὸ σῖτον ἐναπέπνιξαν ἄν, ἦτοι τὴν εὐσέβειαν, εἰ μὴ τὸ Ὑμέτερον Βασιλικὸν ὀρθοδοξότατον Κράτος πρὸς ἄμυναν ἐξεγερθεῖ ἄν καὶ ἦτοῦντο τὴν παροικίαν ταύτην Κιόβου ὑποταχθῆναι ὑπὸ τὸν ἀγιώτατον Πατριαρχικὸν τῆς Μοσχοβίας θρόνον, ὥστε ἡνίκα παρεμπίπτῃ χρεῖα χειροτονίας προσώπου ἀξίου, τοῦ ἐκλεχθησομένου παρά τῶν ὑποκειμένων τῇ Μητροπόλει ταύτῃ Ἐπισκόπων, Ἀρχιμανδριτῶν, Ἠγουμένων, ἱερέων, ἱερομονάχων, μοναχῶν, ἀρχόντων καὶ λοιπῶν, ἀδεία καὶ προτροπῇ τοῦ κατὰ καιροῦς ἐκεῖσε περιφανεστάτου Χατμάνου, ἔχη ἄδειαν ὁ κατὰ καιροῦς μακαριώτατος Πατριάρχης Μοσχοβίας καὶ πάσης Ῥωσσίας χειροτονεῖν τοῦτον κατὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν διατύπωσιν, καὶ ἀποδεικνύναи γνήσιον καὶ νόμιμον καὶ κανονικὸν Μητροπολίτην Κιόβου μετὰ τῶν αὐτοῦ προνομίων, καὶ ἐγχειρίζειν αὐτῷ τὴν ἐν μεμβράναις λεγομένην πράξιν, ἣτις διαλαμβάνει ρητῶς ἄπερ ἕκαστος τῶν Ἀρχιερέων ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐπαρχίᾳ ἔχει ἐπ' ἐξουσίας ἐκτελεῖν. Διὸ τῆς ἡμῶν μετριότητος τὴν ὑπόθεσιν συνοδικῶς προβαλούσης, καὶ ταύτην συνδιασκεψαμένης μετὰ τῶν περὶ αὐτὴν ἱερωτάτων Μητροπολιτῶν, καὶ ὑπερτίμων, τῶν ἐν ἀγίῳ Πνεύματι ἀγαπητῶν αὐτῆς ἀδελφῶν καὶ συλλειτουργῶν, οὐ μόνον εὐλόγος ἀπεφάνη, καὶ δικαία ἐκρίθη, ἀλλὰ καὶ ἡ πρόνοια, ἣντινα κατεβάλετε, μετὰ

Києв, след като е останал незащитен този гуоцез според установилия се от начало обичаю; тѣу като този гуоцез е подчинен на Вселенския престол, а прегу време е останал без пастир, врагѣт на благочестивата, правилна, истинна, света вяра на християните – дяволѣт – разпрѣсна чрез множество лукави средства сред това паство множество плевели и трѣни, и така че няма да отнеме много време, житото, т.е., благочестуето, да се загуши, ако Вашето царство – наѹ-православна дѣржава – не се нагугне в защита и не пуска този гуоцез – на Києв – да бѣде подчинен на светейшия патриаршеску трон на Мосховия, така че, когато се окаже, че има нужда от хиротония на достойно лице, нека да бѣде избрано от подопечните на тази митрополия епископу, архимандрити, игумени, свещеници, ѹеромонаси, монаси, началници и останалите, с позволение и разрешение на тамошния в онзи момент наѹ-горд атаман – да има гостѣн в онзи момент патриархѣт на Мосховия и на цяла Русия да рѣкополага такѣв според църковната разпорегба и да изтѣкне истински, законен и каноничен митрополит на Києв с неговите законни привилегии; и да му прегоставя вѣпросния акт на книга, която да провѣзгласи открито, че всеки от архиереите в своята епархия има властта да геѹства това, което смята.

Затова наша скромност прегложи този вѣпрос на синода и след като заседаваха по вѣпроса нашите наѹ-свещени и сврѣхчестни митрополити – възлюбени братя и съслужители в Светия Дух, не само им се стори разумно и справедливо това, което прегложихте, но и прозорливо, и беше похвалено много и произведе възторг.

Затова именно бяха изгадени патри-

λως ἐπηνέθη, καὶ ἄκρως ἐθαυμαστώθη-  
περί οὗ καὶ γράμματα Πατριαρχικά συ-  
νοδικὰ ἐξετέθησαν, καὶ εἰς τὸν τῆς με-  
γάλης τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησίας κώδικα  
κατεστρώθησαν, διαλαμβάνοντα ὅτι ὁ  
μακαριώτατος Πατριάρχης Μοσχοβί-  
ας καὶ πάσης Ῥωσσίας κύρ Ἰωακείμ, ὁ  
ἐν Ἁγίῳ Πνεύματι ἀγαπητός καὶ περι-  
πόθητος ἀδελφός καὶ συλλειτουργός  
τῆς ἡμῶν μετριότητος ἔχη ἐπ' ἀδείας  
χειροτονεῖν Κιόβου Μητροπολίτην, κατὰ  
τὴν ἐκκλησιαστικὴν διατύπωσιν, ὄντινα  
ἂν ἐκλέξωσιν οἱ ἐν τῇ Ἐπαρχίᾳ ταύτῃ  
ὑποκείμενοι, κατὰ τὸ ἐκδοθέν γράμμα  
τοῖς ὑποκειμένοις τῇ Κιόβου Ἐπαρχίᾳ, δη-  
λαδὴ ἔχειν τούτους ἄδειαν ἡνίκα ἐμπίπτη  
χρεία προσώπου, γενησομένου Μητρο-  
πολίτου Κιόβου, ἐκλέγειν οὗτοι ὄντινα  
βούλωνται, καὶ οἱ μετὰ τοῦτον Πατριάρ-  
χει ὁμοίως, καὶ ἡ Μητρόπολις αὕτη Κιό-  
βου ἔστω ὑποκειμένη ὑπὸ τὸν Ἁγιώτατον  
Πατριαρχικόν τῆς Μοσχοβίας θρόνον,  
καὶ οἱ ἐν αὐτῇ ἀρχιερατεύοντες, ὃ τε ἤδη  
καὶ ὁ μετὰ τοῦτον, γινώσκωσι γέροντα  
καὶ προεστῶτα αὐτόν τόν κατὰ καιροῦς  
Πατριάρχην Μοσχοβίας ὡς ὑπ' αὐτοῦ  
χειροτονούμενοι, ἐνός μόνου φυλαττο-  
μένου, δηλαδὴ ἡνίκα ὁ Μητροπολίτης  
Κιόβου ἱεουργῶν εἴη τὴν ἀναίμακτον  
καὶ θεῖαν μυσταγωγίαν ἐν τῇ παροικίᾳ  
ταύτῃ, μνημονεῦοι ἐν πρώτοις τοῦ σε-  
βασμίου ὀνόματος τοῦ Παναγιωτάτου  
Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου, ὡς ἐξ αὐτοῦ  
πάντα τὰ ἀγαθὰ εἰς τὰ τῆς οἰκουμένης  
πέρατα διαδιδόμενα, καὶ πηγὴ πάντων  
ῶν, καὶ τρόπῳ συγκαταβατικῶ χρωμένη  
διὰ τὰς ῥηθείσας αἰτίας, καὶ παρατιθεμέ-  
νη εἰς τὸν θρόνον τοῦ Πατριάρχου Μο-  
σχοβίας τὴν ταύτης ὑποταγὴν, ἔπειτα  
τοῦ Πατριάρχου Μοσχοβίας.

Δεόμεθα Ὑμῶν τῶν Γαληνοτάτων καὶ  
Θεοστέπτων Μεγάλων Βασιλέων, καὶ  
Αὐτοκρατόρων ὀρθοδοξοτάτων, ὅπως  
κατ' ἔτος μὴ ἐκλείποι ἡ ἐκ σπλάγχων  
υἱικῶν ἐλεημοσύνη, ἀλλὰ μετοχετεῦ-  
οιτε προσηγῆ τῇ καρδίᾳ καὶ ὄμματι

аршески синогални писма и бе регис-  
трирано в кодекс на великата Хрис-  
това църква, че блаженият патриарх  
на Московия и цяла Русия кур Йоа-  
ким – на наша смиреност възлюбен и  
желан брат и съслужител в Светия  
Дух – га има право га хиротонисва Ки-  
евски митрополит, според църковната  
наредба, и то именно когото изберат  
подчинените в тази епархия съгласно  
издаденото писмо за попечниците на  
Киевска епархия, т.е. – га имат въз-  
можност, всеки път когато се яви  
нужда от лице, което га стане мит-  
рополит на Киев, те га избират кого-  
то искат, а както и патриарсите след  
настоящия – по същия начин. И нека  
Киевската митрополия га бъде подчи-  
нена на Светия патриаршески престол  
на Московия и тези, които първосве-  
щенстват в нея – този сега и следва-  
щите след него – га познават за своѝ  
старец и предстоятел – своевремен-  
ния Московски патриарх, доколкото  
са хиротонисани от него; едно обаче  
га пазят: всеки път, когато Киевски-  
ят митрополит свещенодейства без-  
кръвната и божествена мистагогия в  
дуоцеца, га поменава на първо място  
гостопочитаемото име на Всесветеѝ-  
шия Вселенския патриарх, тъй като  
от него са предавани всички блага го  
краищата на вселената и е извор на  
всичко. Именно поради това, заради  
гореспоменатите причини, възприех-  
ме га проявим снизхождение и га пре-  
гоставим на престола на Московския  
патриарх подчинението на Киевската  
митрополия, след като получихме иска-  
нето от патриаршията на Московия.

Умоляваме Вас, наѝ-спокоѝни и богоу-  
становени велики царе и наѝ-право-  
славни самогрѝжци, нека никога не  
оскъдне сърдечното синовно Ваше  
състрадание към нас, но га съобщите  
това с обично сърце и милостиво око.

ιλέω· καὶ ἡμεῖς οὐ διαλείψομεν, ἀλλὰ ἐσχαί χεῖρας ὑπερεκτεταμένας πρὸς τὸν Ἀρχιποίμενα Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν ἀροῦμεν, ἐκλιπαροῦντες αὐτὸν βραβεῦ- ειν τοῖς ὀρθοδοξοτάτοις καὶ Θεοστέπτοις Βασιλεῦσιν χάριν οὐράνιον, ὑγείαν καὶ τελείαν εὐεξίαν, ῥῶσιν ψυχῆς τε ἅμα καὶ σώματος, τρόπαια καὶ νίκας κατ' ἐχθρῶν ὀρατῶν καὶ ἀοράτων, αὔξησιν τῆς μεγί- στης Ὑμῶν Βασιλείας, πληθυσμὸν εἰρήνης εἰς τό ὑπήκοον, ἀγάπην χριστιανικὴν καὶ ἀδελφικὴν ἀνυπόκριτον μεταξύ Ὑμῶν, δια- δοχὴν τοῦ Βασιλικοῦ Ὑμῶν γένους, μέχρις ὅτου ὁ ἥλιος τὸν αὐτοῦ διατρέχει κύκλον, χαράν καὶ εὐφροσύνην ἀνεκλάλητον, καὶ μετὰ ταῦτα τὴν αἰώνιον μακαριότητα· ἔτι δέ συγχώρησιν καὶ Βασιλείαν οὐράνιον τοῖς ἀγιωτάτοις καὶ ἀοιδίμοις Ὑμῶν προ- πάτορσι, τοῖς ἀπ' ἀρχῆς ταύτης τῆς Βα- σιλείας ὑπάρξασι. Ταῦτα μὲν, ἡ δέ три- сυπόστατος καὶ ἁγία καὶ ζωαρχικὴ καὶ Βασιλικὴ Τριάς εἴη φύλαξ καὶ ἀρωγὸς Ὑμῶν ἐν βίῳ παντί. Ἀμήν. Ἐν ἔτει τῷ Σωτηρίῳ χιλιοστῷ ἑξακοσιοστῷ ὀγδοηκοστῷ ἕκτω, ἰνδικτιῶνος ἐννάτην, μῆνα Μάϊον. ,αχπς' ἰνδικτιῶν θ' μὴν Μάϊος.

† Πρὸς Θεὸν διάπυρος εὐχέτης τῆς Χριστι- ανικωτάτης Ὑμῶν Βασιλείας καὶ κατὰ πά- ντα πνευματικὸς πατήρ καὶ Οἰκουμενικὸς Πατριάρχης.

И ние не ще престанем да протягаме ръцете си в непрестанна молитва към нашия пастир – Господ Иисус Христос, молеуки Го да награждава най-право- славните и богопризнати царе с не- бесна благодат, душевно и телесно здраве, трофеи и победи против вигу- ми и невидими врагове, уголемяване на най-великото Ваше царство; изпълне- ност с мир сред подчинения ви народ, християнска и братска любов между вас, наследство във вашия царски род, докато слънцето приключи цикъла си; радост и неизречимо благоразумие след това – вечно блаженство. И също така желаем опрощение и небесно царство за светеушите и незабрави- ми Ваши праотци, които са били от началото на царството ви. Най-сетне, триипостасната, света, жизнoначална и царстваща Троица нека бъде Ваш па- зител и закрилник през целия ви живот!

Амин! В година от Спасението хиляда шестстотин осемдесет и шеста, ге- ветни индиктион, месец маѝ (1686, ин- диктион 9, м. маѝ).

† Горещ през Бога молитвеник за Ваша най-християнска царственост и вина- ги Ваш гуховен отец и Вселенски пат- риарх.

Превод от гръцки: Светослав Риболов

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

**Смилен Марков**

## ЧАРЛЗ МАЛИК, ЧОВЕШКИТЕ ПРАВА И НЕБЕСНАТА АНТРОПОЛОГИЯ

Календарчето за 2018 г., издадено от Германския епископ на Вселенската патриаршия, съдържа вместо архипастирско послание обемен доклад на Вселенския патриарх Вартоломеї I, посветен на Всеобщата декларация за правата на човека на ООН. Там, където обичайно се поместват благопожелания за Новата година, дават се наставления за духовната борба и се прави преценка на „духа на времето“ и на текущия курс на църковния кораб, германските православни четат трактат върху документ на ООН, приет преди точно 70 години. Следва да се запитаме дали действително този юбилей има непосредствена актуалност за православните? Трябва ли Християнската църква, християнската съвест и богословската мисъл да го приемат като меродавен факт от историята на спасението? Нима не става дума просто за една от многото конструкции на международното право, която в най-добрия случай е далечна аналогия на християнското разбиране за човека като Божи образ, аналогия – нито точна, нито лишена от изкривявания. И не правим ли лоша услуга на радетелите за каузата на човешките права днес, ако полагаме интерпретацията на Всеобщата декларация в коловоза на християнската антропология?

Както и да отговорим на тези въпроси, няма как да пропуснем едно име – Чарлз Малик. Този християнски богослов, философ и дипломат играе важна роля за приемане на Всеобщата декларация. Но дори по-съществена от усилията му по изготвяне и приемане на текста е категоричната убеденост на Малик, че Всеобщата декларация е актуална за християнската съвест и че е предпоставка за осмисляне на историческата ситуация на човека.

## I. Кої е Чарлз Малик?

Чарлз Хабиб Малик е роден в Ливан (Битирам, област Кура) през 1906 г.<sup>1</sup> Напуска този свят през 1987 г. Както много ливански младежи от православно семейство (Антиохийска патриаршия) по онова време, Малик постъпва в протестантски американски колеж в Триполи – един от 40-те колежа под егидата на Презвитерианския мисионерски отдел. След това е студент по математика и физика в Бейрут. В Каїро през 1929 г. развива интерес към философията, поради което през 1932 г. заминава да учи при Алфред Уайтхед в Харвард. По-късно същата година се озовава във Фрайбург като докторант на Мартин Хајдегер. В Германия обаче остава само 14 месеца – принуден е да напусне заради започналите политически преследвания. Защищава докторат през 1937 г. в Харвард върху метафизиката на времето у Алфред Уайтхед и Мартин Хајдегер. После се връща в Бейрут, където създава катедра по философия в Американския университет.

През 1945 г. представлява Ливан на учредителната конференция на ООН. В периода 1945–55 г. е посланик на Ливан в САЩ. Междувременно оглавява Икономическия и социален съвет на ООН (1948) и е докладчик на Комисията по човешки права на ООН (1947–48). През 1948 г. Чарлз Малик председателства Третата сесия на Общото събрание на ООН, която изработва текста на Всеобщата декларация за правата на човека. Той е член на най-тесния кръг интелектуалци и дипломати, които определят духа и съдържанието на този по думите на самия Малик „скромнен документ“ на световната организация.

Макар че формално представлява Ливан, Малик се изявява по-скоро като независим експерт, който е персонално отгаден на каузата за човешките права. Дистанцирането от колектива (но не и от общността на човеците), особено когато личността действа в „кероса“ на историята – това е аксиома в етоса на Малик. Докато се работи по Всеобщата декларация, авторитетът на Малик в ООН е непререкаем: той е един от малкото делегати, ползващи се с уважението на всички участници в срещите, в т.ч. съветските делегати и представителите на теократичните мюсюлмански държави. Трудно се неуморно – със завладяваща страст, с такт и готовност за компромиси.

<sup>1</sup> Фактологията в тази кратка биографична справка е взета от следните източници: Habib Malik (ed.), *The Challenge of Human Rights. Charles Malik and the Universal Declaration*, Oxford: Charles Malik Foundation, 2000, VII-VIII; David Johnston, *Charles Malik, the UN, and Human Rights*, online: <http://www.humantrustees.org/blogs/religion-and-human-rights/item/170-charles-malik>; Glenn Mitoma, 'Charles H. Malik and Human Rights: Notes on a Biography', in: *Biography*, Vol. 33, No. 1, *Personal Narrative & Political Discourse* (winter2010), 225. Благодаря на д-р Петър Петков от Оксфорд (Риджънтс Парк), че насочи вниманието ми към личността на Чарлз Малик, както и за информацията относно архива, съхраняван в библиотеката на Конгреса на САЩ.

Всички признават, че финалният текст вижда бял свят в немалка степен благодарение на дипломатическите умения на Малик. Негови съратници в този удивителен екип са фигури като Елинор Рузвелт, Рене Касен, Джон Хъмфри и Пенг-чун Чанг.

След като председателства за последен път XIII сесия на Общото събрание на ООН през 1958–59 г., Малик се връща към академичната работа. Преподава в различни американски университети, в т.ч. и в „Нотр Дам“ (Индиана). В периода 1981–83 г. е Жак-Маритен професор по морална и политическа философия в Католическия университет на Вашингтон. Оглавява Световния съвет по християнско образование (1967–1971) и Световното библейско гружество (1966–1972). И като академик той не се отказва напълно от политическа ангажираност. След избухването на гражданската война в Ливан Чарлз Малик е сред учредителите на Ливанския фронт за свободата и човека и е единственият високоавторитетен православен глас в него. Автор е на девиза на Фронта: „Чрез единство на християните – към единство на Ливан“. Веруюто на организацията е специфична версия на християндемократическата политическа програма. Една от целите е защитата на християните, преследвани в мюсюлмански гържави. Както може да се очаква, авторитетът на Малик като философ и богослов страда от някои смущаващи и осъдителни действия на Фронта, макар самият той да има слабо влияние върху оперативното ръководство. Бидейки противник на насилието, упражнявано от мюсюлманските революционни групи в Близкия изток, Малик не гледа с възторг и на гържавната идеология на Израел, съгласно която новообразуваната държава е продължение на древния Израил. Той не пропуска да огласи това свое критично отношение и по дипломатически път, като се аргументира с библейска екзегеза.

Има обаче и друга страна в публичната дейност на Малик, която биографите осветляват бегло. На кадрите от историческата среща между патриарх Атинагор и папа Павел VI от 6 януари 1964 г. в Йерусалим непосредствено зад двете главни фигури се вижда издълженият силует на Чарлз Малик. Това не е случайно. Малик е теоретичен застъпник на икуменическия диалог и сам пише, че е имал дълги разговори с Константинополския патриарх Атинагор.<sup>2</sup> Той е деен участник в Световния съвет на църквите и е в кореспонденция с другия виден православен богослов в тази организация – прот. Георгий Флоровски. Има основание да се счита, че Малик не е чужд и на кръга католически богослови, съставили „идейната програма“ на Втория ватикански събор. За познанството си с папа Йоан XXIII той говори специално.<sup>3</sup> Следва да се подчертае, че Малик е практикуващ и убеден православен християнин, макар двамата му братя да приемат католицизма. Много от приносите на Чарлз Малик тепърва трябва да бъдат изяснени и изследвани.

<sup>2</sup> Charles Malik, *Christ and Crisis*, Michigan: Acton Institute, 2015, 89.

<sup>3</sup> Пак там.

## II. Разбирането на Чарлз Малик за значението на Всеобщата декларация

Когато прави ретроспекция на специфичната мисловна и международнополитическа ситуация, позволила приемането на Всеобщата декларация за правата на човека от Общото събрание на ООН в нощта на 10 срещу 11 декември 1948 г. в двореца Шало край Париж, Малик посочва, че дебатите около документа крият „буквално неизчерпаем източник на информация за философа, юриста и управленица по отношение на един въпрос от първостепенна важност: стойността и достойнството на човешката личност”<sup>4</sup>. Според Малик основният смисъл на този „скромнен документ” на ООН е признаване и възвръщане на отговорно, автентично и персонално достойнство на отделния човек<sup>5</sup>. С други думи, не става дума за позитивни определения за човека и човешката същност, а за възстановяването на едно измерение на човешкото – измерение, което е исторически разкрито, но бива застрашено в хода на историята. То е достъпно за отделната личност, но е нагприродно по своя онтологичен статут. Без това измерение човешкото достойнство не може да се прояви реално, човекът не може да изпита мир, радост, творческо разгръщане и екзистенциална сигурност.

Модерността се характеризира с бунт на масите в името на социални, икономически и материални интереси. Бунтът неизбежно води до атомизиране на човека. Следвайки онтологичната схема на Аристотел, Малик настоява, че като негелим представител на колектива, човекът е онтологически недиференцируем. В перспективата на атомизацията се губи от поглед същностната, неотчуждима уникалност на отделната личност. Декларацията е плах опит да се възстанови тази заличена персоналност, която модерните колективни бунтове са заличили и която модерният индивидуализъм не може да осигури. Тази неотчуждимост обаче не бива възстановена чрез позитивните определения на едно реифицирано битие. Напротив, те посочват граничните условия на човешкото в пълнотата и съвкупността на неговата природна динамика. Това възстановяване няма легалистки характер. То овластява човека да встъпи в природно даденото му достойнство, което да му позволи да поеме товара на свободата и отговорността.

В десетилетията след 1948 г. Малик пише и говори много за Всеобщата декларация. Но не като апологет. Той признава, че в концептуално отношение тя не е кохерентна. Причината е, че текстът не е изготвен от един човек, а от разнородна група разномислещи люде. Ако Всеобщата декларация би била написана от Платон, Тома от Аквино или Лайбниц, несъмнено тя би се отличавала с несравнима прецизност и пълнота. Предпоставка за некохерентност е например разногласието, проявило се от самото начало по въпроса дали да се изброят само права, или следва да се посочат и фундаментални задължения на човека. Според свидетелствата и на Малик, и на Рене Касен много делегати споделят възгледа, че доколкото най-важните документи в историята

<sup>4</sup> Charles Malik, 'Reflecting on the Declaration', in: Habib Malik (ed.), *The Challenge of Human Rights. Charles Malik and the Universal Declaration*, Oxford: Charles Malik Foundation, 2000, 130.

<sup>5</sup> Charles Malik, 'Spiritual Implication of Universal Declaration', in: Habib Malik (ed.), *The Challenge of Human Rights. Charles Malik and the Universal Declaration*, Oxford: Charles Malik Foundation, 2000, 135.

на човечеството, свързани с човешкото достойнство, непременно посочват задължения за отделния човек (например Моисеевият декалог), Всеобщата декларация не би следвало да се отклонява от тази линия.<sup>6</sup> И наистина, Чл. 27 на финалната версия говори за задължения на личността към колектива; това Малик разглежда като отстъпление, направено от самия него, в резултат на настояването на социалистически и латиноамерикански гържави. Като разфокусиране Малик тълкува и споменаването в Чл. 22 на „икономически, социални и културни права, необходими за неговото [т.е. на човека – б.м., С.М.] достойнство и за свободно развитие на неговата личност”<sup>7</sup>. Философът не одобрява присъствието на такива формулировки, понеже притъпяват остротата на посланието и замъгляват смисъла. Направения компромис Малик оправдава с обстоятелството, че въпреки всичко финалният вариант на текста отразява онази философска позиция, която той счита за кауза на своя живот.

Съществува следователно определена концептуална сърцевина, вписана във Всеобщата декларация, отразяваща философското и богословското верую на Малик.

### III. Двама смислови стълба на Всеобщата декларация

Две са концептуалните ядра, които пренасят възгледите на Малик в корпуса на документа. На първо място, това е категорията „човешко достойнство” в Преамбюла и в Чл. 1.<sup>8</sup> Човешкото достойнство няма позитивна дефиниция. То е категория, отнасяща се към съществуването на човека в определени граници. Тези граници следва да се приемат не като рамки или като дефиниция за човека, а като подстъпи за отнасяне към Абсолюта. В този смисъл тук става дума за граници на диалога, позволяващ, в един фундаментален смисъл, свободното и отговорно общение между човешките. Този диалог гарантира общностното битие в противовес на сляпото следване на колектива. Препратките към семейните ценности, които също са част от концепта на Малик (Чл. 12, 16, 23, 25), следва да се тълкуват във връзка с разбирането за общност, основана върху човешкото достойнство.

Разбира се, достойнството има източник. Макар в текста да не е посочено, че този източник е Бог – Малик ще признае, че това е още един от компромисите<sup>9</sup> – все пак формулировката на Чл. 1 „Всички хора са надарени (endowed) с разум и съвест”, която пояснява изречението „Всички хора се раждат свободни и равни по достойнство и права”, подчертава, че свободата и достойнството са равно присъщи на всички хора, защото са им *подарени* чрез разума и съвестта. Тази „дареност” не е само онтологичен фундамент, тя е и регулативна идея, покана за съизмерване с Абсолюта.

<sup>6</sup> Срвн. Rene Cassin, *From the Ten Commandments to the Rights of Man*, online: <http://renecassin.over-blog.com/article-from-the-ten-commandments-to-the-rights-of-man-72080499.html>

<sup>7</sup> Charles Malik, 'The UDHR', in: Frederik Nolde (ed.), *Free and Equal*, Geneva 1968, 11.

<sup>8</sup> Glenn Mitoma, 'Charles H. Malik and Human Rights: Notes on a Biography', in: *Biography*, Vol. 33, No. 1, *Personal Narrative & Political Discourse* (winter2010), 227.

<sup>9</sup> Charles Malik, 'The UDHR', in: Frederik Nolde (ed.), *Free and Equal*, Geneva 1968.

Във връзка с това е вторият концептуален стълб, за който Малик настоява да присъства в текста на документа: правото на мисълта, съвестта и религията, в т.ч. правото за смяна на религията и убежденията (Чл. 18). Правото на религиозно самоопределение включва според Малик два елемента. Първият е правото на свободно публично изразяване на религиозни убеждения, в т.ч. право последните да бъдат чути и приети от други. Вторият елемент е свързан със свободата за промяна на религиозните убеждения.<sup>10</sup> Последното е неотменно, доколкото според Малик всички други икономически и социални права, колкото и да са важни сами по себе си, са безсмислени, когато човек няма правото да мисли и да вярва. Останалите права са средства, за да осигурят правото на мисъл и вяра, а без свободна мисъл и свободна вяра човек няма никаква свобода. Разкриването на истината в живота на отделния човек е процес. Поради това правото на радикална смяна на религиозния светоглед е фундаментално.<sup>11</sup> От една страна, тази формулировка осигурява свободата на проповедта на религия, различна от доминиращата в дадена държава. От друга страна, тя дава възможност за глобална мисия на всяка религия. Счита се, че именно възможността за глобална проповед на религията скланя представители на теократичните мюсюлмански държави да се съгласят, че и техните държави трябва да се задължават да осигуряват свобода за промяна на религията. Защото, в крайна сметка, посочва Малик, същността на свободата е да *ставаме*, а не просто да *бъдем*.

Философът обяснява, че заслуга за включването на формулировката за религиозната свобода има лутеранският богослов Ото Фредерик Нолде (1899–1972). Богословието на Нолде се явява предвестник на декларацията за религиозна свобода, приета от Втория ватикански събор през 1965 г.<sup>12</sup>

Тук възниква въпросът защо във Всеобщата декларация не е предвидено право на атеизъм, както предлагат някои делегати. Срещу това предложение Малик се съпротивлява енергично. В своята монография *Човекът в борба за мир* философът потвърждава, че всеки е напълно свободен да е безрелигиозен или да поставя под съмнение реалността на опита от Бога. Но доколкото не препраща към определено вероопределение за Абсолюта, ако би говорила за „атеизъм“, Всеобщата декларация би допуснала отхвърляне на всеки възможен „реален, жив и исторически фундамент отвъд емпиричния живот на човека“<sup>13</sup>. Такъв „атеизъм“ не просто се противопоставя на една есенциалистка концепция за човешката природа, а внушава пълна самостоятелност на човека и на света. В такъв светоглед няма място за устойчива връзка между човека и света освен възможността на човека да властва над нещата около себе си, над самия себе си и над себеподобните.

<sup>10</sup> Charles Malik, 'The UDHR', in: *Free and Equal*, Frederick Nolde (ed.), Geneva 1968, 11.

<sup>11</sup> Пак там.

<sup>12</sup> Пак там.

<sup>13</sup> Charles Malik, *Man in the Struggle for Peace*, New York: Harper&Row, 1963, XVI.

#### IV. Ефективност на декларацията

Освен да е концептуално прецизна, Всеобщата декларация би следвало и да е ефективна. Малик е убеден, че реалната историческа и антропологическа стойност на документа следва да се преценява с оглед на приложението му. Това обаче по никакъв начин не затваря вратата за метафизическо и богословско осмисляне.

Философът няма илюзии, че Всеобщата декларация се приема или одобрява от всички. Макар че никой от делегатите през 1948 г. не гласува „против“, впоследствие съветските представители в ООН Вишински и Мануилски отправят критики към текста. Несъгласия ваят от различни страни, например от страна на крайно консервативни кръгове в САЩ. За Малик този скепсис е знак, че Всеобщата декларация е автентична и действена. Той препоръчва кризите при прилагане на документа в десетилетията след приемането да се разглеждат като изпитание за правителствата, които са се съгласили да прилагат тази рамка, но не желаят, понеже не могат или понеже срещат съпротива.

Все пак съществуват някои културно-исторически и международнополитически фактори, осигуряващи действеността на Декларацията. Малик счита, че прилагането на Всеобщата декларация може да е успешно само ако се отстоява цивилизационното първенство на евроатлантическия свят. Това първенство има както исторически и културни, така и политически измерения. Но неговото най-важно основание е християнството. Философът застъпва тезата за онтологическо превъзходство на християнството. Малик не се уморява да повтаря, че всички религиозни традиции и култури заслужават дълбок респект и могат да съжителстват в плуралистична среда. Но християнството е способно да разбере останалите по-добре, отколкото те могат да вникнат в него. А според Аристотел познаващият превъзхожда познаваното.<sup>14</sup>

Всеобщата декларация не би била приложима, ако не съществуваше Организацията на Северноатлантическия договор (НАТО). Сам ливанец, Малик не се страхува да говори за политическото първенство на Евроатлантика, като надежден гарант за сигурност в света. Понякога 'сигурност' той има предвид не просто отсъствие на външни заплахи, но и яснота за пределните основания на човешкото съществуване.<sup>15</sup> Но водещата роля на Запада е възможна и оправдана само ако се осъществява върху принципите, залегнали във Всеобщата декларация. Ако изневери на тези принципи, евроатлантическият свят не би бил състоятелен. По този път западният човек неизбежно ще срещне трудности и ще се налага да прави компромиси. Но това е същностна част от неговото историческо битие – да бъде изпитван, да показва, че може да удържи в погледа си и да поставя в правилната йерархия пределните основания и вторите причини.

<sup>14</sup> Вж. Чарлз Малик, *Метафизика на свободата*, в настоящия брой на списанието.

<sup>15</sup> Charles Malik, 'Christian Morals in International Affairs', in: Frank Baker (ed.), *Christian Perspectives on Contemporary Culture* New York: Twayne Publishers, 1962, 107.

## V. Концепцията на Малик – политическо богословие?

Християнинът дипломат Малик е убеден, че Новият завет не постановява нещо определено за гражданското управление и за междудържавните отношения. Тази отношения са напълно вторични, акцидентални и периферни за историята на спасението.<sup>16</sup> Въпреки тази незаинтересованост на християнството обаче политическото от самото начало поглежда на Църквата по много сериозен начин. Както срещу Христос, така и срещу Петър и Павел се надига вълна на политическо преследване, която довежда и в трите случаи до политическо убийство. Църквата обаче не става реактивна спрямо политическия рег. Репресията не повлиява ни най-малко учението ѝ. Това нежелание за въвлечане, вместо да намали враждебността към християнството, я разпалва още повече. И когато светът на политическото мислел, че е удържал победа, избивайки най-видните учители на Църквата, Църквата тихо се надсмивала. Църквата се утешавала, знаейки, че точно такъв е планът на Бога и точно така трябва да стане. Нищо не показва, настоява Малик, по-красноречиво независимостта на Църквата от политиката и от международните отношения от факта, че Църквата израсна от смъртта на Христа и се подхранваше от кръвта на мъчениците.

Малик настоява върху разликата между християнското проникване на света и инфилтрирането на тотализиращите идеологии, на първо място комунизма, но също национализма и расизма, в съвременните политически системи. За Църквата няма нищо по-чуждо и противоположно от властта. Обратно, комунистическите идеолози се опияняват от властта. Чрез манипулация на масите, чрез пропагандна война, чрез трикове, чрез подкопаване на политическата власт комунистическите водачи се домогват до властта. Новокръстеният християнин е нов човек – с нови идеи, нови цели, нови ценности и ново чувство за отговорност. Несъмнено, ако голям брой хора станат християни, дневният рег на обществото се променя. Ясно е също, че ако новопокръстеният е император, това ще промени живота на цялото общество. Църквата гледа благосклонно, когато светските властници приемат християнството, в т.ч. и когато съвременните тирани го правят. Но фактът на приемане или неприемане от страна на властимащите не влияе върху реалността на Църквата. Ако Константин не беше приел християнството през IV в., това по никакъв начин нямаше да разклати църковната вяра и християните биха чакали търпеливо още 1000 години преследване. Това е така, понеже гаровете, които има Църквата – Писанието, Преданието, Приемството и Литургията – са напълно независими от политическия и международния рег.

Първостепенна задача на Църквата в международните отношения е от нея да израснат политици християни, гръзващи да разпънат християнската си съвест с кръста на политическите проблеми. Църквата приближава Христос до политика и приближава политика до Христос. Под „християнска съвест“ Малик разбира християнския възглед за човека, основан върху разбирането, че всяка отделна личност, независимо християнин или нехристиянин, е сътворен по образ

<sup>16</sup> Пак там, 105.

и подобие на Бога. Ето защо всеки човек е въввлечен в самовластно участие в Божия живот чрез Божиите енергии – колкото и несъвършено да е това участие. Оттук именно произтича фундаменталното човешко достойнство, което пък овластява човека с определени фундаментални права и свободи.<sup>17</sup>

За Малик християнското осмисляне на концепцията за човешките права може да стане само при съизмерването на отделната човешката личност и световния политически ред. Разбира се, не всеки човек има еднакво важна роля за световната история. Но достойнството на всеки е толкова ценно, колкото цялата история. Никакви свещени институции, достопочтени локални традиции или пък теофанични топоси не могат да подменят отговорността на човека за спасението на света в Христа. Християнството със самото си съществуване предполага, че отделният човек не може да бъде обект на политиката и на международните отношения. Именно поради съблжимното значение на спасението на всеки отделен човек в Христа не може културните, локални и национални специфики да предефинират границите на човешката свобода. Фундаментът на човешките права трябва да бъде универсално признат, така че на никакво основание да не може да се пренебрегне.

Но това универсализиране не означава признаване на някакъв универсален сакрален топос. В този смисъл Всеобщата декларация не е факт на човешкото спасение. Възможността за упражняване на посочените в нея права е актуална за историята на спасението, но тази историческа актуалност е изцяло в полето на персоналната екзистенция на всеки отделен човек. Човешките права в никакъв смисъл не са осъществяване на Божието царство в историята. Те не са част от някакъв сакрален ред. И в крайна сметка, не са програма за политическо богословие.

## **VI. Човешките права и небесната антропология на Малик**

Макар че сами по себе си правата не са сакрални, тяхното упражняване не е безблагодатно. В този пункт Малик се различава например от иезуита и теоретик на религиозния плурализъм Джон Кортни Мъри. Според Мъри, когато се говори за религиозна свобода, разбира се като основоположно право на човека, трябва да се изходи от положението, че свободата, която правните институти на модерността осигуряват, не може да се отъждестви със свободата, която човек получава по благодат. Свободата, прилагана на индивида от плуралистичната правна система, няма нищо общо със статуса на християнина като член на Църквата, т.е. тя няма нищо общо със свободата в Христа, с онази *ἐλευθερία*, за която св. ап. Павел казва, че е дарена на християните, но се губи лесно (Гал. 5, 1)<sup>18</sup>. „Още по-малко – пише Мъри – тази свобода има общо със статуса на твар пред лицето на Бога, като че ли човек би могъл да се освободи от властта на Бога – което е дори още по-абсурдно.“<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Пак там, 113.

<sup>18</sup> John Courtney Murray, *The Problem of Religious Freedom*, Westminster; Maryland: The Newman Press, 1965, 23.

<sup>19</sup> Пак там.

Разсъжденията на Малик тръгват от различна онтологическа позиция, която препраща към свободата в Христа. Най-напред той отхвърля екзистенциалната автономност на човешката природа, при която свободата се осъществява без благодатта.<sup>20</sup> Всяко упражняване на свободата, в т.ч. и гарантираното чрез правни норми, предполага еротично преживяване на стремежа към истинно битие, т.е. към Бога – преживяване, което е благодатен дар. В този смисъл никое упражняване на свободата не е безблагодатно. В същото време упражняването на свободата е свързано с отговорност, т.е. с волевото усвояване на битието в свобода. Поemanето и носенето на тази отговорност също не е изолирано от общението с Бога. Напротив, то произтича от това общение и има за своя парадигма реализацията на човешката свобода в лицето на Христа. Перспективата, според която религиозната свобода е неотменен елемент не просто от съществуването, но и от истинното битие на човека, е христовцентрична.

Подходът на Малик към човешките права не се вписва в модела на конституционния консенсус. Не е необходим конституционен консенсус, свързан с някакво конкретно политико-правно тяло, за да се установят човешките права. Защото те са изначално положени. Не става дума и за обикновена материалноправна доктрина. Идеята за човешките права стъпва върху гранични и персоналистични категории, дефиниращи човека. В екзистенциална перспектива не е възможно разделяне на свободата на съвестта от свободата на действието в смисъла, в който например следреформационната правна доктрина в Европа разграничава „свобода на съвестта” за принадлежност към определена религия от „свобода на упражняване на религия”. Без да изключва модулирането на формите за публично упражняване на свободата, концепцията необходимо предполага възможност за определени действия, а не просто възможност за пребиваване в интериорни нагласи.

Така фундирана, концепцията за правата на човека изключва индивидуализъм. Понеже правата могат да се упражняват единствено в рамките на колективни органи, трябва да има място за корпоративна вътрешна автономност. Това следва не от някакъв колективизъм – религиозен, национален или класов, а от перспективата на небесното съществуване, в която ние сме прозрачни за Бога, но и един за друг. Човешкото право не може да се сведе до вътрешния живот, без да се упражнява действено, но то не може и да е „мое право”, ако не е „твое право”, „наше право” и „право на всички човеци”. Понеже, настоява Малик, ние се явяваме пред Божия съд не поединично, а един-с-друг.

В перспективата на небесната антропология на Чарлз Малик концепцията за човешките права трансцендира разделенията ‘частно-публично’, ‘сакрално-секуларно’, ‘централизъм-субсидиарност’, ‘справедливост-сигурност’, ‘мир-война’, ‘морал-волунтаризъм’, ‘автономност-регулация’.

<sup>20</sup> Тук може да се открие своеобразен синтез на Августиновото разбиране за волевото действие и православния енергиен модел, но това не е предмет на настоящото изложение. Августин е един от любимите богослови на Малик, наред със св. Йоан Златоуст.

**Чарлз Малук**

## МЕТАФИЗИКА НА СВОБОДАТА

Размислите, които ще представя по темата за свободата, несъмнено изискват по-нататъшно изяснение. Но това са някои от съществените изводи, до които съм стигнал по тази тема. Тези изводи принадлежат към реда на метафизическата пределност и са буквално „обобщения“, „заключения“, „ороси“ на пълни редове преживян и жив опит. Това съм открил, това съм събрал, в това вярвам, на това ме е научил животът, изпълнен с изучаване, размисъл, интензивен опит и непосредствено съзерцание. В реда на съвършеното взаимно доверие би било достатъчно просто да споделим нашите изводи, а хората, които ни вярват и споделят с нас пълноценно любовно и екзистенциално общение, тутакси биха схванали какво имаме предвид, биха ни се доверили, без да се налага да се занимаваме с дискурсивни построения. По този начин възрението прехожда от един ум в друг. Излагането на декларативни афоризми става правило, след като се установи пълно доверие.

Изтокът проявява мъдрост в това, че се отказва от доказателствени ходове и доверчиво и без обяснения излага изводите си в смислово плътни афоризми или т.нар. пословици и поговорки. А при най-дълбоко прозрение изказванията просто се заменят с пълнотата на битието. Мъдрецът учи не толкова чрез гуми, а чрез живота си; всъщност той и не учи изобщо, а просто е, като битието му се умножава и преизобилства. Не преставам да се удивявам на едно чудно обстоятелство – обстоятелство, което е укор и дори присъда за всяка реч, особено за писаната: трите личности, повлияли историята на човечеството повече от всички други, Сократ, Исус и Мохамед, не са написали и една дума. Християнската вероизповед изразява това развенчаване на словесната аргументация посредством Въплъщението: Вечното Слово, в Коего Божията Мъдрост живее цялостно и без остатък, тъкмо Словото, Коего Само е Божията Мъдрост и чрез Коего всички неща са сътворени, в т.ч., разбира се, думите, разсъжденията и доказателствата, прие плът и кръв „и живя между нас, пълно с благодат и истина“.

В реда на съвършеното доверие изводите са напълно достатъчни. Такова доверие се установява между хора, които се познават, вярват един на друг и се обичат; то е установено между родители и деца, както и между учители и ученици – стига родителите и учителите да са отговорни, а децата и учениците да не са бунтари. Такъв ред, макар и невинаги почиващ на взаимно доверие, е установен и в армията. Изтокът се услажда от недоказаните афоризми най-вече поради неутолимия си стремеж към Небето, защото тъкмо и само в Небето ние никога не разсъждаваме и не доказваме; в Небето ние само зрем. И макар пренебрежението към земното, към областта на средствата, да е причинило на Истока неизброими земни наказания, непресторената любов към Небето понякога му е носила утеха. Небето се е смиявало и е гарявало Истока с чудни виде-

ния, а в случая с Христос му е позволило да види Самото Слово, самата небесна пълнота, Която тъкмо изсред Изтока за пръв път се появи на земята.

Наред с Небето обаче, което е областта на Бога и на първите основания, Западът е втрепенчен в земното, т.е. в онази област, която Аристотел ще нарече „вторични причини“. Всъщност в най-добрите си епохи Западът е бил верен и на двете. Декадансът започва тогава, когато вторите причини засенчат и изместят първите основания. Да изгубиш от поглед вторичното или дотолкова да потънеш в него, че да ослепееш за пределното, или пък по един рационалистически маниер да поставиш двете на една и съща плоскост – всяка от трите алтернативи представлява проклятие, позор и осъждане. Поддържането на правилния ред и субординация между двете сфери е благодатен дар, който, ако отново се позовем на мъдростта на Изтока, само Бог може да прегостави.

Ние не сме на Небето, не сме там, където умозрението е достатъчно и където общението е непосредствено – без доказателства и без усложнения. Няма как да предпоставя, че между нас е установено съвършено доверие, което да ви позволи да ми повярвате веднага щом изкажа изводите си по въпроса за свободата. Вие основателно настоявате да се обоснова, да докажа моите позиции. Когато четем на всяка страница от Библията за вярата, вярата и пак вярата, ние се изумяваме до полуца, докато най-накрая не прозрем, че вярата и вярването са най-важните неща в живота.

Човекът е молепсан изначално с невяра и с вяра: той трябва да бъде убеден. И нека никои не си въобразява, че убеждаването е действие механично или автоматично, че до него се стига чрез най-непоклоними разумни говори. Нищо не убеждава бунтаря, дори не грубата сила, ако той е решил да умре в невяра. И да, има такова нещо като воля за радикален бунт. Има също така една решаваща благодат, която трябва да дойде неподчинена на нищо друго, за да може дори най-разумният от всички говори да придобие убеждаваща сила. Волята да вярваш, активната готовност да бъдеш убеден, чистото сърце – тези неща трябва да бъдат налице от самото начало, преди всеки говор и всяко разсъждение. Неслучайно някои мъгреци никога не губели времето си да спорят с неубедимите; пак поради това Христос често целенасочено провокира подобни умове към най-високата степен на неверие и бунт, вместо да Си губи времето с тях.

Но ако не сме на Небето, не сме и само на земята. Мога следователно да предпоставя достатъчна степен на доверие, която да ме оправдае, задето заявявам някои от изводите си без доказателство. Мога да се позова на преки умозрения, като и да имам пълно доверие, че онези, които ще се посветят на тях, ще възстановят техните предпоставки и тяхното основание. Струва ми се, че около нас има достатъчно Небе, поради което подобна процедура е основателна.

Понеже говоря тук, на земята, и говоря за свобода, която е поне отчасти свобода тук, на земята, а също и понеже аз несъмнено мога да се заблудя, се налага да докажа позициите си толкова добре, колкото мога. В Небето ние „виждаме лице в лице“, но на земята разсъжденията са абсолютно необходими. Те са на-

значени за нашето несъвършено земно състояние и поради това са едновременно проклятие и слава: проклятие и бreme – доколкото разсъжденията измерват и отразяват несъвършената ни човешка ситуация, но и най-великата мислима слава – понеже тя съвършено съответства на това състояние.

Така че изложението ми ще бъде смесено. Ще има известни доказателства, но те няма да са достатъчни. Определянето на пропорцията при смесване на двете съставки характеризира самата човешка личност: нейните ограничения по отношение на време, обстоятелства, компетентност, нейните ограничения по отношение на чувството за хумор, начина на функциониране на нейния ум и подобни. На всичко отгоре, това е винаги въпрос на свободно лично решение.

## II

Уайтхед е автор на израза „метафизична ситуация“. С нея той назовава няколкото фундаментални убеждения на философа, които той не би могъл да изостави и върху основата на които, или в рамките на които и между които, се движи мисълта му: с една сума, неговото основополагащо убеждение, неговите първи принципи. Често той укорява философите, че „вмъкват“ допускания в хода на доказателството; онова, което Уайтхед иска от философите, е да сложат всичките си карти на масата от самото начало. В тази процедура има опасности – методологични и същностни. Въпреки тях аз ще прибягна до нея в този текст.

И тъй, аз живея, мисля и говоря, без изобщо да се оправдавам, върху и в рамките на следните основоположни убеждения:

1. Бог съществува. Той не е богът на Уайтхед или на философите, а Богът на Авраам, Исаак и Яков, тъждествен на Оногова, Когото Иисус Христос нарича Свой Отец. Той създава и е създал всичко от нищо; поради това всичко има Него Самия за своя първооснова.
2. Нищо не произлиза от нищо. Нещата не са възникнали от тъмната на времето, от непроницаемата бездна на миналото, т.е. отникъде. Всичко това е магичен светоглед. Светът, или която и да е част от него, е напълно неспособен да създаде или да удържи себе си. Всички биващи произлизат от битийната пълнота, която е Бог. Той ги е сътворил от нищо, но Той превъзхожда както тях, така и нищото.
3. Съществуват много удивителни традиции извън юдео-християнската, но тази традиция е най-специална. Тя може да разбира и съди всички останали традиции много по-добре, отколкото те могат да я разбират и да я съдят; познаващият има привилегирована онтологична позиция спрямо познаваното.
4. От горното следва, че Църквата, която въплъщава и пази юдео-християнската традиция, е уникална историческа организация. Доколкото тя съществува непоклатимо в продължение на столетия, доколкото претендира, че се намира в уникално взаимоотношение с Бога и с Христос, и доколкото в тази претенция са вярвали и вярват безброй човешки същества, църковните прозрения и заяв-

ления за човека и неговата свобода не може да бъдат пренебрегнати от никои изследовател, който иска да събере сведения по този въпрос.

5. Налага се изводът, че Библията, която е *Книгата* на Църквата, е най-важната съществуваща книга. Нейните проникновения за човека и неговата свобода трябва следователно да бъдат взети най-сериозно.

6. Човекът, тоест ти и аз в първо лице, е дарен от Бога, своя Създател, с някои от Божиите сили; а именно – да разбира, да създава, да люби и да властва. Той притежава тези сили обаче единствено като творение. Нещо повече, по някаква причина човекът е злоупотребил с този дар. Поради тази злоупотреба Богът, бидейки състрадателен към човека, се намесва в Лицето на Иисус Христос, за да възвърне човека при Себе Си.

7. И понеже човекът, тоест ти и аз в първо лице, дължи всичко на Бога, Бог е крайната цел на човека.

8. Основната причина за злото и страданието в света е гордостта, която може да е под формата на фалшиво смирение, непомерна амбиция, законен интерес, коравосърдечие, бунт на низшите срещу високопоставените, служене на нещо, в т.ч. и на себе си вместо на Бога.

9. Разумът е природната слава на човека. Чрез него ние спорим, общуваме и се разбираме; чрез него ние вникваме във и разбираме необозримото Божие творение; чрез него ние узнаваме нашите собствени ограничения; той може отдалеч да посочи Бога, но не може да стори много повече от това. Ето защо възлъщението на разума в науките и изкуствата, както и в разнообразните културни постижения на човека, са истински докосвания до обективната, дадена истина.

10. Въпреки невъобразимото си разнообразие и многобройните си вътрешни противоречия, отклонения и абстракции позитивната традиция на мисълта от Питагор и Сократ до Хегел и Уайтхед е най-грандиозната съществуваща мисловна цялост, защото е континуитетна, богата, плътна, обхватна, исторически действена и адекватна, саморефлексивна и самоверифицируема. Тя притежава по думите на Хегел своя собствена скрита музика дори ако се съмняваме, че това е именно мелодията, чута от самия Хегел. Когато това мисловно единство взаимодейства с юдео-християнската традиция, ние имаме нещо несравнимо удивително.

11. Значението на Аристотел както за историята, така и за сегашния исторически момент се изразява във факта, че в продължение на столетия по време на Средновековието той повече от всеки друг свързва Изтока и Запада. Аристотел съгражда общ език и общ мисловен свят за християнството и исляма. Единственият модерен аналог на самостоятелен мислител, който по такъв начин, и дори още по-обхватно, среща Изтока и Запада, е Маркс.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Това изказване може да създаде впечатление, че Малик напълно одобрява философията на Маркс. Всъщност Малик е с изключително негативно отношение към светогледните предпоставки във философията на Маркс. – Б. пр.

12. Нищо не е по-ценно за разбиране на човека и неговата свобода от светците, особено от светците философи.

13. Налице е реална, съществуваща, независима област на ценности или същности, които са изцяло достъпни за човешкия ум. Тази област на ценности включва неща като приятелство, честност, любов, справедливост, саможертва, почтеност, чистота; тук са на практика всички Платоновидеи. Слабостта на Платон и на всички идеалисти след него е двусмислието, с което определят отношението между Бога и идеите. Идеите, същностите и ценностите не стоят редом до Бога; те получават своето същностно битие единствено от Него и единствено в Него съществуват.

14. Съществува определена йерархия на битието, която е напълно недефинируема освен чрез самата себе си. Ако не я виждате, не я познавате, а ако не я познавате, никога не можете да предположите или да изведете нейното съществуване. Пропозициите като: „Свободният човек е по-добър или по-висш от роба”; „познаващият субект е по-добър или по-висш от познавания”; „Създателят е по-добър или по-висш от творението”; „човекът е по-добър или по-висш от животното”; „животът е по-добър или по-висш от безжизнените неща”; „битието е по-добро или по-висше от небитието”, могат да бъдат анализирани, обяснени, разтълкувани по хиляди начини, но в крайна сметка главният смисъл ще ни се изплъзне, освен ако основоположната онтологична йерархия не се разкрие пред нас и ние не я съзрем. Пълнотата на битието, която е Бог, е връх и източник на йерархията.

15. Историята е напълно реална, понеже в нея човекът бива изпитван от Бога. Независимо дали нашите решения повлияват само нашата участ, или, ако сме политически, социално или интелектуално отговорни, могат да повлияят и върху участта на други, включително понякога върху участта на цели култури и цели народи, ние сме отговорни във всички наши решения пряко пред Бога, пред живия Бог, Който наистина е говорил в историята.

16. Макар че Бог е „заг” историята, Той е така също и „отвъд” нея. Ако нашата крайна цел беше само в историята, ние бихме били най-окаяни, понеже несъмнено един ден ще умрем и ще изчезнем. Нашата крайна цел е в Бога, Който е „отвъд” историята. Измеренията на това „отвъд” са затворени за модерния човек и в това е неговата фундаментална агония.

17. Всички постижения на човека в историята – неговите различни култури, произведения и убеждения – са достойни за уважение и почит. Никое от тях не е лишено от вътрешна истина. Там подobaва най-дълбок респект. Но те са примесени със заблуда и са преходни. Поради това валидността им е само относителна. Съществува автентично, трайно битие отвъд всички култури, отвъд всички земни дължности. Приятелство, класа, партия, народ, култура – всички тези неща са нищо в сравнение с пълнотата на битието, каквато има у Бога, от която всички тези неща в последна сметка зависят.

18. Страданието е единственият път към истинното битие. Но съществува както обнадеждено страдание, така и безнадеждно страдание. Без обнадеждено доброволно страдание не е възможно благословение.

Ето това е моята „метафизична ситуация“. Аз стъпвам върху нея, когато тълкувам човека и неговата свобода. Поставах всичките си карти на масата и сега вече не мога да изиграя номер, „вмъквайки“ нещо ново. Всъщност аз не се стремя към някаква субективна теория и не искам да се кича с някаква моя любима „система“. Стремя се да се вслушам в музиката на времената. Това начинание изглежда еkleктично, но то не е по-различно от еkleктичността на Библията или на Аристотел. Адекватността стои по-високо от последователността, настоява Уайтхед, но аз мога да съм адекватен само ако съм отворен към битието. И понеже битието, както заявява Аристотел, не е рог, пълната отвореност към него може да е само благодарното послушание пред него – *както и когато* то разкрива себе си. Това е здрав еkleктизъм, адекватен на всеобщата очевидност. Става дума за съзнателно отхвърляне на фалшивата „автономия на разума“, която позволява своеволно да налагаме върху битието нашите идеи и схващания. Реална е отворената перспектива към битието, не перспективата на индивидуалния философ. Прочее нека битието говори само.

### III

Космологичната свобода, свободата „във вселената“, е фалшива представа. Когато Бергсон утвърждава свобода в еволюцията, а Уайтхед настоява за свобода в „далечното празно пространство“, в „моментите на опита“, свобода на ето тази маса или даже свобода на собствения мозък, тези автори просто проектират своето усещане за свобода върху нещо, за което в действителност не знаят нищо. Тук не става дума за феномен във феноменологичния смисъл на понятието, а за спекулация. Та те никога не си „били“ „там“ – нито „в еволюцията“, когато „се е случила“, нито в масата, нито в мозъка, и със сигурност не са били в „далечното празно пространство“ – за да са уверени, че е истина онова, което твърдят. Иде реч за склонност на техния ум. Това е теоретична конструкция на ума, опитващ се да наложи монистична система върху „цялата вселена“. Първият въпрос следователно трябва да е защо този специфичен ум избира пътя към монистичните конструкции. И тогава космологичната свобода става личен въпрос на самия космологист. Но този въпрос няма онтологична валидност.

Квантовата механика и учението за неопределеността също не ни дават основания да правим изводи за „свободата в атома“. Имаме основание да твърдим, че сме изправени пред определени експериментални резултати, които могат да имат смисъл поне за настоящия момент само въз основа на определени дискретни уравнения, описващи времето и пространството. Операционализмът на Бриджман, който за мен е точен феноменологичен анализ на процеса на провеждане на експерименти във физиката, изключва възможността за „пренасяне на свободата“ към атома. От начало до край ние сме затворени в човешкото сетивно възприятие. От тези данни не може да се направи никакво заключение за „вселената сама по себе си“.

Кант стои на далеч по-сигурна почва, когато утвърждава свобода само за човека. Фактите на моралния живот – отговорност, избор, наказание, вина, терзание – доказват това. Във всеки момент пред нас застават алтернативи, от които ние избираме или съвсем, или напълно произволно, или в съответствие с предварително определени или избрани цели, които трябва да се постигнат. Отговорност се носи при избора както на цели, така и на средства. Само доколкото се изправя пред истински алтернативи, само доколкото притежава реална сила да се откаже на едната, като елиминира другите, съзнавайки напълно какво прави, и само доколкото отстоява избора си и приема да е напълно отговорен за него, за добро или за зло, в т.ч. дори до смърт, само доколко човек е свободен и поради това е човек. Човек е „себе си“ само в свобода, тоест само когато може да заяви, че ситуацията в която се намира, е резултат от неговия свободен избор, за последиците от който той поема пълна отговорност.

В крайна сметка човек е винаги отговорен и винаги свободен. Доказателство за това е възможността да извърши самоубийство. Възможността за самоубийство е най-съществената дилема, че свободата реално съществува. Всеки му, който твърди, че дадена ситуация е без изход, може да се посочи, че той най-малко е можел да се самоубие. Той е избрал да не го прави, за да не се откаже от възможностите, от които самоубийството би го лишило; следователно той е свободен и отговорен. Животните не извършват самоубийство; в примера с пленения скорпион не е ясно дали животното наистина „знае“ какво прави; какъвто и да е случаят обаче, няма съмнение, че не видят извършва самоубийство, но този конкретен индивид, чийто *raison d'être* е да служи на вида. Никой животински вид, в т.ч. човешкият, не е извършвал някога самоубийство; напротив, неговата най-присъща склонност е да продължава своя род.

Но всеки човек е нещо като вид за самия себе си; това е значението на християнската доктрина за безсмъртната душа; човекът притежава отличително име, каквото никое животно няма, освен ако човекът не му го даде. Буберовият модел „Аз-Ти“ не се отнася за животните; всяко животно е „то“. И за никого, който извършва самоубийство, не може да се каже, че „той не знае какво прави“. Самата възможност човек да извърши самоубийство, да рискува своя живот в служба на някакво „небесно видение“, както в случая с Антигона или с мъчениците, неопровержимо доказва свободата на човека. Робът несъмнено има на разположение следните две алтернативи: да рискува живота си, като предизвика своите потисници, или най-малко да се самоубие. Ако поне една от тези алтернативи не стои пред него, той вече не е човек; и някои, уви, наистина се свличат до подчовешкото ниво. Никой човек не бива принуждаван да не се самоубива. Ако бива принуден да не го прави, той престава да е човек. Така че отговорът към всеки, който отрича, че е свободен, е: Но приятелю, ти си свободен да скочиш през този прозорец!

#### IV

Живеем във време на колективна свобода. Отделният човек е затъмнен. Колективите искат да бъдат свободни, да бъдат себе си, но не и отделните човеци.

Отделният човек бива асимилиран в групата. Групата е по-реална, по-основоположна от него. Групата може да е нация или класа, или партия, или раса, или култура, а когато петте елемента се слаят, както в случая с Китай, имаме най-съвършен групов детерминизъм. Така някой се определя като американец или като германец, или като азиатец, или като комунист, или като цветнокож, или като бял. Националистът, социалистът, расистът мисли така, както неговият колектив очаква: той подчинява личната си свобода на свободата на колектива. Когато говориш с него, нямаш усещане, че говориш със свободен човек; самата идея за „свободен човек“ е за него анатема. Той не е „свободен човек“, той е „човек-колектив“. Ясно усещаш, че е уловен в примка, че нещо го спира. Когато говори с теб в присъствието на членове на своята партия, забелязваш скрита напревара между тях кой ще бъде по-краен; но и когато говориш с него насаме, установяваш, че те пак са тук. Той никога не е сам, дори когато тях ги няма. В дъното на своя ум, а понякога и в едната му страна, такъв човек винаги държи онова, което нацията или класата, или расата, или културата очакват от него. Той бива определен от това.

Класическото модерно описание на това битийно състояние е Хайдегеровото *das Man*. Индивидуалната, личната свобода предполага надсмиване над себе си и над колектива, към който принадлежим, откриване на алтернативи пред двете, отправяне на критика към себе си и към колектива, отделяне на себе си от колектива, предизвикване на колектива, избор на това да си себе си пред това да си като колектива, отсъда за колектива спрямо нещо „по-висше“ и „по-добро“ от него, лоялност към нещо „отвъд“ и „извън“ колектива, трансцендиране на колектива до степен да обичаш и уважаваеш еднакво други колективи като твоя собствен, личната свобода предполага дори, ако е нужно, да пратиш колектива в ада. Всички тези възможности обаче са непостижими за човека-колектив. Човекът-колектив не може да понася да стои сам; не може да понася личната си свобода; счита я, както би се изразил Достоевски, за твърде тежко за носене бреме. Затова той я жертва пред нозете на първия колектив, към който се усеща принадлежен; така той става последовател на „кауза“, която го освобождава от него самия; така той получава топлина и сигурност; той вече не е „ти“. Сега вече безсмъртна е не душата му, а колективът, към който принадлежи. Човекът-колектив доброволно жертва себе си, за да осигури безсмъртие на колектива.

Модерният екзистенциализъм, от Киркегор до Хайдегер и Сартр, е бунт срещу колективната свобода. Не универсалното, а отделното, не колективът, а индивидуалният човек имат реално битие. Свободата се корени в решението на всеки съществуващ индивид. Ако има безсмъртие, безсмъртен е индивидът, а не колективът. Модерният екзистенциализъм възвръща отнетата свобода на индивида – обикновено без Бога. Поради това той достига до отчаяние, абсурд и онищостяване – онова отчаяние, до което достигна древният стоицизъм в момента, когато християнството се появи, за да спаси света. Не скокът в нищото ни носи освобождение, а скокът в битийната пълнота. Когато Сартр утвърждава: „Вие създавате себе си“, той е прав да възкачи свободата на трона на индивидуалната човешка душа срещу колективната принуда; но

твърдението му, че ние буквално творим себе си, е абсурдно. Той обаче не го мисли като абсурд; всъщност той просто разкрива абсурда. И Сартр ненадейно повдига въпроса за творението и произхода – най-фундаменталния проблем във философията; но с предпоставките, на които разчита, той не може да го реши. Ако човекът е свободен, какъв е произходът на неговата свобода? Просто нищото? За Сартр е непосилно да се изправи пред такъв въпрос, камо ли да му отговори.

Националистите и социалистите ще ни кажат: Подсигурете колективна свобода – свободата на нацията, икономическа и социална сигурност и справедливост – и индивидуалната, лична свобода ще дойде от само себе си. Това е лъжлива надежда. Колкото повече абсолютизираме колектива, толкова намаляваме възможностите на индивидуалната човешка личност да гиша. Възхвалявайте славата и блясъка на вашата нация, и ще забравите за своята решаваща отговорност като индивидуална личност. Търсете на първо място икономическа и социална сигурност, и ще бъдете поробени от безбройните изкушения на желанието. Когато ви казват: Подсигурете свобода на колектива и личната свобода бездруго ще настъпи след това, националистите и социалистите всъщност показват, че те не се интересуват от личната свобода. В тяхната ценностна скала колективната свобода стои по-високо от личната; те не се тревожат да не би постигането на първата да накърни втората. Те привидно подкрепят личната свобода, за да угодят на онези, за които тя е грижа, а когато тези последните изчезнат, те напълно престават да говорят за нея.

Има наистина случай, когато колективната свобода отменя личната. Такъв случай е войната. Но при такива ситуации споменът за свободата ще надживее отмяната, ще я надживее както в литературата, в правото, в институциите на свободата, каквито са Църквата, университетът или домът, така и в сферата на предприемачеството и в умовете на живите. Ако не е оцелял спомен за предишна свобода, колективната свобода не може да създаде индивидуална свобода от нищо. Така че, когато младите страни и култури, борещи се за колективна свобода, уверяват човечеството, че личната свобода бездруго ще настъпи след това, човечеството има пълното право да попита: Понеже не вярваме в човешко творение *от нищо*, покажете ни най-напред следи от свободата във вашата собствена култура – било в литературата, или в правото, или в институциите или в индивидуалните човешки личности – за да ви повярваме, че след като постигнете колективна свобода, личната бездруго ще се появи.

Единствено ако съществува лична свобода, дори само в зародиш, паралелно с колективната, като цел и *raison d'être* на последната, може да има някаква сериозна надежда, че щом властва колективната, личната свобода бездруго ще дойде, макар и да не процъфти. А в екстремните случаи, в които няма никаква следа или спомен от лична свобода, последната трябва да нахлуе отвън, за да бъде човекът свободен. Само съществуваща свобода може да породи свобода.

## V

Несъмнено, ако съществувам автентично, бих бил най-свободен, когато съм себе си, когато мога да устоя, без да се разбунтувам, когато отстоявам индивидуалността си срещу целия свят и по този начин осъществявам собствените си възможности, колкото и те да са ограничени, в т.ч. от най-голямото ограничение – смъртта. Автентичното съществуване в смисъла на Хайдегер е само по себе си свобода.

Но това осъществяване, тази свобода е невъзможна без Бога. В това е слабостта на Хайдегер. Той не повдига радикалния въпрос за произхода. Хайдегер разграничава и описва автентично и неавтентично съществуване, но как да имаме *автентично битие*, изправени срещу неавтентичната екзистенция – това той никога не ни казва. Настояването, че това не е работа на философа, може да успокои спекулативния философ, но не и екзистенциалния. Хайдегер просто „открива”, че *ние сме* тези две възможности за съществуване, и готук той е свършено прав. Но как да бъдем *едната*, а не *другата* – това за него е вид чудо. Ние просто съществуваме – автентично *и* неавтентично – това е всичко.

Но за изнуреното сърце, което жадува за битие, това не може да е всичко; сърцето, задгхващо се за битие, желае да бъде и превъзходното феноменологическо описание само ще обостри това негово желание, но няма да го сбъдне. Такова сърце *знае*, че животът е безсмислен без моментите – макар малко и отдалечени един от друг – на автентично битие. То желае на всяка цена тези моменти. То не се утешава от уверенията на феноменолозите, че макар животът да е тези моменти, той включва още и моментите на сплетни, любопитство, самозабрава и изгубване на себе си в нещата наоколо. Неговото автентично съществуване е абсолютното битие и в името на това битие то презира останалите моменти на своя живот. Това „стремление” към абсолютното на всяка цена, това „презрение” към падналото и оргинерното е феноменологичен факт – не по-малко реален от феномена да живеем тези възможности „по едно и също време”. Но във феномена на сърдечния стремеж към абсолютното ние всъщност наблюдаваме ероса, сочещ към Бога.

*Единствено актуалното, независимо, истинно, суверенно, свободно и съществуващо Битие на Абсолюта може да доведе човека до абсолютното битие.* Еросът следователно изисква и доказва Бога. Но той доказва и нещо друго – необходимостта от вяра и откровение. Абсолютното битие трябва да разкрие Себе Си; защото кой съм аз, та сам да Го разкрия? Със своето разкриване Той трябва така също да ни „дарува” или да ни „даде”, или да ни „удостои със” или да ни „предостави” силата да се самотрансцендираме спрямо този окаян човек. Непресторено стремейки се към Абсолюта, човекът не може да Го достигне, ако Самият Абсолют не се намеси. Това е, разбира се, чудо, но то е различно от Хайдегеровото чудо. За Хайдегер е чудо, че съм по-скоро автентичен, *отколкото* неавтентичен; вярващият знае обаче, че това е заради намесата на Бога. Той се доверява на Бога и с това потвърждава чудото.

Макар феноменологията да е несъмнено значимо движение, нейният недостатък е, че се задоволява с описание. Но битието предхожда описанието, то предхожда дори най-съвършеното описание на самото себе си. Описанието е цел, то е философско постижение и е донякъде самооблацаващо; описанието денатурира душата. А всъщност душата иска просто да е и тя ненавижда да бъде описвана. Радостта от описанието е нищожна в сравнение с радостта от битието, изпитвано от онзи философ, който абсолютно и автентично е. В присъствие на Абсолюта, чрез участие в Неговото битие, философът тутакси забравя своята философия. И никога не съжалева за това.

Дълбока трагедия описва състоянието на философите от типа на Ницше и Хайдегер и тайната на тази трагедия е известна само на Бога. Стремлението им е чисто и непогрешимо, но в тяхно лице няма как да не видим човека, който се мъчи да се издърпа сам. Но понеже много са обикнали, вероятно Бог ще им прости. Битието се интересува от самото себе си, а не от описанията на себе си или от копнежа за себе си. Битието е тук в своята пълнота и то не ми дължи нищо. Но аз дължа моята индивидуалност, моята свобода, моята радост, моето абсолютно битие изцяло на него. Моята свобода произлиза от основополагащата свобода на Бога.

## VI

Няма свобода без възможност за бунт. Трябва да знаем истината и да можем да я отхвърлим като предпоставка за нашата свобода. Ето защо не бива да ни принуждават да прегръщаме истината. Прегръщането на истината трябва да е напълно свободно, то трябва да ни принадлежи изцяло. Истината ни освобождава, когато, пред възможността да въстанем срещу нея, ние все пак я приемаме. Несъмнено, необходимо е първо тя да се разкрие пред нас, но пред лицето на нейното разкриване ние можем или да я приемем, или да я отхвърлим. Естественото човешко право за свобода на мисълта, съвестта, вярата и изразяването – така както е провъзгласено във Всеобщата декларация за правата на човека – стъпва върху метафизическия факт, че за да бъде свободен, човек трябва да може да въстане и да отхвърли истината.

Но от необходимостта за възможност за бунт, като предпоставка за свободата, не следва неотменност на бунта. Достатъчно е, че *можем* да се бунтуваме – тази възможност конституира нашата свобода. От това не следва, че *трябва* да се бунтуваме, за да докажем свободата си. Защото, ако *трябва* да се бунтуваме, за да докажем свободата си, ние вече не сме свободни да не се бунтуваме. Когато въстанем, нашето действие естествено се основава върху възможността ни за бунт. Така, когато наистина се разбунтуваме, причината не е нито свободата ни, нито създалият ни свободни Бог, а някаква независима тъмна сила. Това е, разбира се, дяволът. Дявол е техническият термин, с който през вековете са назовавали тайната, съдържаща се в следната странна метафизична ситуация, доловена по някакъв начин от буквално всички народи и от всички култури: след като трябва да мога да се разбунтувам, за да бъда свободен, но не съществува истинска необходимост да се бунтувам, аз все пак реално се бунтувам.

Дяволът не доказва свободата; той я използва като повод да постигне своите цели. Защото никога не бива да се забравя, че понеже сме еднакво свободни да не се бунтуваме и да се бунтуваме, ние еднакво убедително доказваме свободата си, както когато не се бунтуваме, макар да можем да го направим, така и когато се бунтуваме, макар че можем и да не го правим. Познавайки дявола и знаейки, че той си доставя висша наслада, като ни тика към небитие и мрак, ние в действителност сме по-свободни, когато не се бунтуваме, макар да можем да го направим, отколкото когато се бунтуваме, макар че можем и да не го правим. Но естествено сравнителната степен на свободата в този случай не е количествен измерител: тя означава просто „истински свободен”. Защото тогава ние сме свободни за битие, а не за небитие, и сме свободни да различаваме битие от небитие – поради това непосредствената убеденост, че битието е по-добро от небитието, е напълно безпредпоставъчна.

Всяка философия, всяко съществуване е търсене на битие, а не на небитие, но – на такова битие, което непрекъснато е заплашено от потъване в небитие. Ние започваме с това: никакво друго искане не предхожда, не награвта и не измества желанието за битие.

Аз мога да проповядвам за свободата до края на света, но въпреки това дяволът ще дойде, когато най-малко очаквам неговото идване; той ще ми нашепва, ще ме съблазнява и подвежда и аз ще се разбунтувам и ще падна в сладостната измама на греха. Тогава аз или ще възкликна с апостола: „О, окаян аз човек! Кои ще ме избави от тялото на тази смърт?” (Римл. 7, 24) и ще пребивавам в отвлечение и ненавист, или обаче ще продължа напред, като казвам: „Благодаря на Бога чрез Исуса Христа нашия Господ”. Дали стигам до ненавист, или стигам до благодарност – в това се изразява фундаменталната ми свобода.

Но това напълно ме извежда от мене самия: сега аз предстоя пред Божията благодат. Грехът не съществува, за да мога чрез него да докажа своята свобода – това би било израз на гордост и бунтарство; грехът съществува, за да ме смири и да ме изправи отново пред Бога. И тогава започвам да разбирам онова, което Августин повтаря буквално на всяка страница, а именно, че Бог се противи на горделивите, а на смирените дава благодат.

И тогава в мен започва да се очертава въпросът за избраността. Битието следва да съобщи себе си, понеже нищо не се ражда от нищото. Само чрез Божията благодат аз бивам освободен от греха и смъртта; все пак някои никога не тръгват след жената на Иов и никога не проклинат Бога, независимо какво им се случва, поради което може да се каже – в един дълбинен смисъл, който подлежи на изясняване – че битието се разкрива само на онези, на които пожелае. Хората наричат това щастие или късмет, но това не е никакъв късмет: това е Божията десница, която свободно, деликатно и самовластно ни застига – по думите на св. ап. Павел – „преди свят да се създаде” (Еф. 1, 4) и „в утробата на майка ми” (Гал. 1, 15).

При това благодатно състояние аз съм „в духа”. Тогава обичам, доверявам се и се надявам. Без тези три няма свобода. Но любовта, доверието и надеждата

идват само от Бога. Действителното, историческо изливане на Духа в историята прави да произрасте любов, доверие и надежда сред човечите.

Свободният човек обича и отговаря на любовта. Свободният човек се доверява и извиква доверие. Свободният човек е изпълнен с надежда, понеже знае, че Бог е възкръснал и може да възкресява дори от мъртвите. Така, пред силата на Бога, грехът и смъртта са нищо.

Ние се надяваме, понеже Христос възкръсна от мъртвите. Ние вярваме в това, понеже ние се доверяваме на онези, които свидетелстват за възкресението. Ние нямаме да можем нито да се доверяваме, нито да се надяваме, ако не принадлежахме към действителния съществуващ ред на любов в Църквата.

Свободата от греха и дявола – това е нашата най-съкровена надежда. Свободата от тлението и смъртта – това е нашата най-съкровена вяра. Свободата за пълнота на битието в Бога – това разбираме само в осъщественния ред на любовта.

И когато се освободим от небитие и станем свободни за битие, ние вкусваме четирите фундаментални плода на свободата: сила, радост, креативност и мир. Силата на свободния човек е отвъд този свят, както и радостта, както и креативността, и както несъмнено мирът.

В Бога ние създаваме по Негово подобие – простотата, прямотата и сигурността на това творение са невероятни. В Бога ние преживяваме силата на вечността. В Бога има безкрайна радост от общението. И в Бога е мирът, който надвишава всяко разбиране.

Така ние виждаме как метафизиката на свободата, ако се проследи безкомпромисно, ни довежда изцяло отвъд сферата на метафизиката. Защото свободата е битие, а метафизиката е просто негова рефлексия.

Превод от английски: Смилен Марков

Източник: Charles Malik, 'Metaphysics of Freedom', in: John Courtney Murray (ed.), *Freedom and Man*, New York: P.J.Kennedy and Sons, 1965, 183-200.

Архим. Григорий Д. Папатомаc е роден през 1960 г. в с. Намата, Козани. От 2010 г. е преподавател по канонично право в Богословския факултет на Атинския университет, от 1994 г. преподава в Православния богословски институт „Свети Сергий“ в Париж, а от 2000 г. в Европейската междууниверситетска докторантска програма „Сократ – Gratianus“ (Париж XI). Завършва богословие и право в Солунския Аристотелев университет, а магистратура и докторантура по богословие и право в Париж. От 1997 г. е лектор в Юридическия факултет Jean Monnet на Университета Париж XI. Председател е на Европейския форум на православните богословски школи към Европейския университет (EFOST) и е член на Университетския център „Право и религиозни общности“ към Юридическия факултет на Университета Париж XI, както и на Изследователския институт за изучаване на религиите към Университета Париж IV (Сорбона). Бил е клирик на Гръцката църква, на Вселенската патриаршия и на Автономната църква на Естония. За 25-те години, в които е живял в чужбина, е преподавал в 20 университета на три континента (Европа, Азия и Африка) и е автор на 21 книги и на повече от 100 научни статии в гръцки и международни списания с историческо, богословско и религиозно съдържание и с предмет на изследване каноничното право, които са преведени на 16 различни езика. Участвал е в около 95 научни конференции, научен редактор е на три научни поредици: „Номоканонична библиотека“ (изд. Еπέκταση, Солун – Катерини, 36 публикувани заглавия), „Номоканоничен изборник“ (изд. Γρηγόρη, Атина, 11 публикувани заглавия) и „Богословие и история“ (изд. на Богословския семинар „Св. Платон“, Талин, 5 публикувани заглавия).

### **Архимандрит Григорий Папатомаc**

# РАЗЛИЧНИТЕ КАНОНИЧНИ СВОЙСТВА ПРИ УПРАЖНЯВАНЕ НА ЮРИСДИКЦИЯ ОТ ВСЕЛЕНСКАТА КОНСТАНТИНОПОЛСКА ПАТРИАРШИЯ<sup>1</sup>

## СЪДЪРЖАНИЕ

Въведение

### **1. Юрисдикционни свойства на Константинополската патриаршия**

- Юрисдикцията на Константинополската (архи)епископия

<sup>1</sup> Превод от гръцки език по изданието: архим. Григорий Д. Папатомаc. Κανονικά δμορφα (Δοκίμια Κανονικής Οικονομίας). Солун – Катерини, изд. „Еπέκταση“ (Νομοκανονική Βιβλιοθήκη, 19), 2006, с. 175 – 229.

- Юрисдикцията на „Константинополската патриаршия”
- Упражняването на „предюрисдикционно право” (προδικαιοδοσιακό δικαίωμα) на Патриаршията

**2. Свойства на „придобиване на надгранична канонична юрисдикция”**

- Престоителят на надграничните територии

**3. Свойства на „първия престол” на православните поместни църкви**

- Свойството на местоблюстител на православните в Църквата на Запад
- Придобиване на вселенска (ἀνά τήν Οἰκουμένην) „апелация”

**4. Свойства, които произтичат от Възхода на Обединена Европа (от 1993 г.)**

- Свойството му на избран носител (представител) на Православната църква в Европейския съюз

**5. Концептуално допълнение**

- Резюме
- Библиография (гръкоезична – чуждоезична)

## ВЪВЕДЕНИЕ

В настоящия текст се анализират случаите на упражняване на канонична юрисдикция от Вселенската Константинополска патриаршия и като следствие от това – появата на обединителната роля на Вселенската патриаршия, която роля произтича от упражняването на въпросната юрисдикция в лоното на Православната вселенска църква.<sup>2</sup>

Вселенската Константинополска патриаршия, първопрестолната църква сред православните патриархии и автокефалните църкви на Изтока и „Църква – Майка” на всички новородени патриархии, автокефални и автономни църкви в Централна и Източна Европа, е била утвърдена съборно и исторически като църква с първенстваща роля по въпросите на единството на Православната църква. Православната „диаспора”, междухристиянските въпроси, представителството и участието при решаването на най-значимите социални проблеми, връзките с европейската действителност, подчертаният интерес към околната среда и към намирането на истинското съдържание на глобализацията на човечеството са някои от равнищата, на които се проявява това свойство на Вселенската патриаршия.

Следователно в настоящия текст ще изследваме ролята, която упражнява Вселенският престол за единството на Православната вселенска църква. Това изследване съставлява познавателен фундамент и основа за критични намеси,

<sup>2</sup> Авторът говори за Православната църква по вселената (ἀνά τήν Οἰκουμένην), като изразът е взет от к. 56/ Пето-шести вселенски събор (691) и от к. 57/ Картагенски поместен събор (419). В първия канон се говори за „Божията Църква по цялата вселена”, а във втория – за „католичната Божия Църква”. Б. пр.

Върху които ще се опрем, за да анализираме и за да разберем основните параметри на многоаспектната дейност на Константинополската патриаршия в това направление.

Текстът се състои от четири части. В първата ще засегнем юрисдикционните свойства на Вселенската патриаршия, както и упражняването на т.нар. „предюрисдикционно право“ (προδικαιοδοσιακό δικαίωμα), което е херменевтичен ключ и отговор на много въпроси и проблеми, които стоят днес в лоното на Православната църква. По-нататък ще изследваме свойството на съборно „придобитата канонична надгранична юрисдикция“, което включва обяснение на проблема за църковното единство в пространствата на православната диаспора. На трето място ще бъде изяснена обединяващата роля на Константинополската църква, която роля произтича от нейното свойство като „първи престол“ на православните поместни църкви. Накрая, в четвъртата част, ще представим някои нововъзникнали канонични свойства на Вселенската патриаршия, които се появяват с историческия възход на Европейския съюз и конкретно след символичната за европейското обединение 1993 година. Като заключение прибавяме едно концептуално допълнение, което се отнася до юрисдикциите на Патриаршията в рамките на Обединена Европа и на Гръцката църква.

С други думи: за да бъде изяснена по-добре изследваната роля на Вселенската патриаршия при осъществяване на опита за църковно/междуправославно единство, беше сметнато за целесъобразно да се подходи към него чрез изследване на онези случаи, които засягат, от една страна, упражняването на канонична юрисдикция на Вселенския престол на различни равнища в лоното на Православната църква, на които равнища се проявява обединителната роля на Константинополската църква; а от друга страна, изследване на резултатите, от които се съпътства това упражняване на обединителната ѝ роля, което самата Църква е предоставила на Патриаршията. Табличното представяне на темата, което следва непосредствено преди разглеждането ѝ, изяснява подхода ни към нея.

Каноничното предание на Църквата е предоставило на Константинополската църква през вековете – както, между другото, и на всяка друга поместна църква, в съответствие с времевите и с пространствено-географските ѝ компоненти – някои канонични свойства, за да изпълнява тя: а) сотириологичното дело, което изпълнява всяка местна и поместна църква в конкретно място и време, както и б) обединяващата мисия, която изпълнява като църква, която е първа в реда на поместните църкви. В нашата епоха, която съвпада със завършека на двухилядолетен исторически живот и на каноничното Предание на Църквата, тези свойства биха могли да бъдат разпределени в различни категории в съответствие със случая, както следва:

**Концептуални категории на каноничните свойства  
на Вселенската Константинополска патриаршия**

**А.**

1. Юрисдикцията на Константинополската (архи)епископия
2. Юрисдикцията на „Константинополската патриаршия”
3. Упражняването на предюрисдикционно право на Патриаршията

**Б.**

1. Упражняване на канонична надграницна юрисдикция „във варварските” [грозоплеменни области]

**В.**

1. Статутът на „местоблюстител” на (Римската) Патриаршия на Запад
2. Упражняване на апелация (ἐκκλητος) в Православната църква

**Г.**

1. Избран носител (представител) на Православната църква пред Европейския съюз

За да стане по-ясна ролята на Вселенската патриаршия за единството на Православната църква, би било показателно да проследим тази роля чрез анализа на дадените канонични предложения. Както става ясно от това таблично приложение, упражняването на патриаршеската юрисдикция на Вселенския престол на равнището на нейното приложение, не се проявява в еднотипни характеристики – особено що се отнася до съдържанието ѝ – а е различна в съответствие с предоставената от каноничното Предание на Църквата функция, поради различни при всеки отделен случай причини. Следователно единственото, което ни остава, е да се задълбочим, да изследваме подробно и да анализираме както различните канонични свойства, така и причините, поради които Вселенската патриаршия ги е получила през вековете. Този анализ ще разкрие всички аспекти и практическата роля, която е призвана да осъществява Вселенската патриаршия във великото по своето значение единство на Православната църква. При това ще ни предостави общата основа на ракурса и фокуса на нещата и ще ни даде възможността да разберем функционирането на различните канонични системи, които Църквата използва, за да бъде отговорено на острите съвременни въпроси, които стоят в лоното на православната църковна пълнота.

**1. Юрисдикционни свойства на Константинополската патриаршия**

Преди да пристъпим към какъвто и да било опит за разгръщане на въпросите,

които поставихме в началото, необходимо е да направим едно уточнение на понятията и на терминологията във връзка с наименованието само по себе си на Църквата на Константинопол. С термина „Вселенска Константинополска патриаршия“ („Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο Κωνσταντινουπόλεως“) разбираме и определяме три негови канонични свойства, които са ясно разграничени помежду си:

***Канонични концептуални характеристики:***

1. Константинополска архиепископия
2. Вселенска Константинополска патриаршия
3. Свойство на упражняване на предюрисдикционно право

Отбелязваме с тези понятия (1) Константинополската архиепископия, т.е. една конкретна гео-епископска епархия/провинция, която се характеризира с познатото вече на всички понятие „местна църква“ („τοπικὴ Ἐκκλησία“)<sup>3</sup>, която има за свой глава и отец местния епископ (и патриарх) на гревленпросиялия Град, който отеква исторически в името Константинопол. Означаваме също (2) Вселенската Константинополска патриаршия, която е съборно очертана и определена от IV вселенски събор в Халкидон през 451 г. Това е събор, който за първи път събира и въздига в патриаршии съществуващите дотогава митрополии, т.е. митрополитски области (срв. митрополитската система на I вселенски събор в Никея през 325 г.), като прилага критерия на геополитическата организация на Римската империя. Накрая (3) отбелязваме едно особено патриаршеско право, определено чрез представителния термин „предюрисдикционно право“. Тя получава упражняването на това право от факта на учредяването на първородните поместни църкви като патриаршии. Чрез тази гаденост понятието „Патриаршия“ се отнася към канонично свойство, което отеква в различни начини на упражняване на установените от IV вселенски събор патриаршески права в юрисдикционния обхват на патриаршеската област.

***1.1. Юрисдикцията на Константинополската (архи)епископия***

Става дума за едноименния Град, включващ и неговите предградия, чийто (архи) епископ носи титлата на едноименната Патриаршия. Тази местна църква съставлява гео-епископско образувание, както то е определено от съборната воля на църковното тяло и както е познато в диахроничното канонично Предание на Църквата. При това Атонската гържава е територия – или по-точно вътрешно пространство – на Константинополската архиепископия, тъй като (вселенският) патриарх е епископ-кириарх на територията на манастирската гържава, който упражнява и пълни канонични епископски права в нея.

***1.2. Юрисдикцията на „Константинополската патриаршия“***

Геоцърковните граници на Константинополската патриаршия – както между групото и на останалите четири първородни патриаршии – имат историкоканонич-

<sup>3</sup> Авторът разграничава местна църква (τοπικὴ Ἐκκλησία) от поместна църква (κατὰ τόπον Ἐκκλησία). Първата съответства на епископията, а втората – на автокефалната/патриаршеска църква, изградена от система от епископии/митрополии. Б. пр.

ни основания. Решаващото събитие за учредяването на всички патриаршии на „Църквата по вселената“ (к. 56 / Картагенски поместен събор, 419 г.) е бил IV вселенски събор в Халкидон (451 г.). Вече е известно, че каноничното дело на този събор се състои в учредяването и образуването на нови, новоустановени за готогавашния църковен живот и практика „геоцърковни образувания“. Става дума за събитието „Патриаршия“ – един неологизъм за онази епоха, който е заемка и рожба на старозаветното понятие „патриарх“ и означава както целта на учредяването си, т.е. евангелизацията на народите, така и основаването на местни църкви в широките му геопатриаршески граници. Отличителна черта на всяка патриаршия веднага след това канонично съборно нововъведение става това, че тя обхваща в себе си мозайка от етноси и народи, които са призвани да участват в живота в Христа и – както чрез утвърждаване на гругостта, така и чрез преодоляване на етнофилетистките различия – да осъществят време-пространствено Неговото Тяло, което е Църквата, чрез единството на вярата.

След формирането на местната църква/епископия в епохата на Древната църква се наблюдава – като втора историческа стъпка – учредяването и функционирането на „епископски събори“. Този факт отеква в съборното съзнание и в избора на съборно направление на църковното тяло – нещо, което се е развило напълно естествено в рамките на геополитическите епархии на Римската империя. Чрез формирането на местните църкви (епископиите) в „автокефални диоцезни митрополии“ се наблюдава явна тенденция на църковното тяло да върви към последните неща (есхатона) чрез конкретна форма на църковен живот, подпомагаща тази негова есхатологична перспектива. Тази тенденция е видима в каноничното дело на I вселенски събор (325 г.), който е учредил митрополии и е основал митрополитската система на управление и общение на местните църкви. „Странирането“ на митрополиите, съгласно с политическото разпределение на диоцезите в Империята и подгреждането им в някакви още по-широки диоцезни области, е въздигнало по-късно – отново по съборен начин – [петте] патриаршии на Църквата (IV вселенски събор в Халкидон, 451 г.). А тези, които не са се включили, са останали „автокефални митрополии“, които по-късно са се развили и са били провъзгласени за „автокефални църкви“ (срв. Автокефалната църква на Кипър, III вселенски събор в Ефес, 431 г.). По този начин по геополитически критерии много епископии заедно образуват една митрополия (от 325 г. насетне), впоследствие много митрополии са съставили една патриаршия (от 451 г. насетне), а петте патриаршии в съборна корелация са образували Пентархията на патриаршиите – нещо, което е свидетелства за избора на съборността в най-висшето управление на Църквата. Накратко: формирането на патриаршеската система на управление на Църквата се е развило последователно (в приемственост) чрез петте канонични параметъра:

#### ***Последователни канонични етапи***

1. а. Епископска / местна църква (Нов завет – първите три века)
2. б. Местен събор (Нов завет – първите три века)
3. Митрополия (I вселенски събор в Никея, 325 г.)
4. Автокефална църква (III вселенски събор в Ефес, 431 г.)

5. Патриаршия (IV вселенски събор в Халкидон, 451 г.)
6. Пентархия на патриаршиите (IV вселенски събор, 451 г.)

Така събитието „Патриаршия“ е било за онази историческа епоха ново канонично геообразуване, което е било непознато за готозавашното (канонично) Прегане на Църквата и което отразява волята на Църквата – при образуването на общността на (петте) патриаршии – да бъде управлявана съборно във всичките ѝ прояви и в „институционалния“ ѝ живот. Впоследствие Църквата е подредила (през IV и V век) съществуващите „автокефални митрополии“ на обширната Римска империя в патриаршии, за да организира и да подпомогне местната църква чрез институцията на поместния събор.

Но всеки път, когато се поставя подобен проблем като този, който изследваме, възниква едно питане (главно в богословските среди на Запад): откога Константинополската патриаршия съществува като такава? Отговорът е очевиден: откакто и днешните (четири) патриаршии са учредени съборно в тяхната нова ипостас и при това като плод на съборната воля на Църквата, изразена от IV вселенски събор (451 г.). В тази патриаршеска перспектива, която е създадена съборно, Константинополската патриаршия е получила второто място в каноничния ред (на диптисите) на поместните църкви непосредствено след Римската патриаршия.

Разбира се, същият този събор е определил по един друг начин, без да го споменава *expressis verbis*, автокефалията на Кипърската църква, която вече е била определена от III вселенски събор в Ефес (431 г.). Този събор е утвърдил практиката, която е формирана и съхранена от митрополитското прегане на Църквата от IV и V век, но впоследствие IV вселенски събор (451 г.) наново е утвърдил „с мълчанието си“ същата управленска автокефалия на поместната църква на Кипър, включвайки всички останали митрополии и епископии в патриаршески юрисдикции (патриаршии), но без да включи в тях Автокефалната църква на Кипър.

Имаме предвид формирането на „петте патриаршии“, познато под наименованието „система на съборната Пентархия (на патриарсите)“, на които каноничното Прегане на Църквата е представило патриаршеско свойство. То се характеризира с това, което днес наричаме „абсолютно“ (вж. по-надолу) канонично право на първородните патриаршии и съставлява между другото непоклатима основа на всяко „преюрисдикционно право“ (вж. също по-надолу) на патриаршиите.

Константинополската църква се е проявила тогава, но и по-късно в „ново канонично битие“ с канонично географско пространство, което определя границите на патриаршеската ѝ област, която е наречена исторически по името на града Константинопол и се дели на три взаимно граничещи епархии – Тракия, Понт и Мала Азия. По-нататъшното разпространение на християнството, християнизацията на народностите, които са се приближавали до Римската империя откъм североизточния вход на Европа, и окончателното подчиняване на Източния Илirik на Константинопол (731 г., са завършили пространствено-географското

определяне на Константинополската църква: обграждането ѝ от четири морета (Каспийско, Средиземно, Адриатическо и Балтийско). Вследствие на това от 325/451 до 731 г. е формиран вторият патриаршески престол, включен в „системата на съборната Пентархия“ на патриарсите на Църквата, който престол има преимущество по чест (πρεσβεῖα τιμῆς) и свойството на първи престол – съгласно с реда на поместните църкви – в Православната църква след „прекъсването на църковно общение“, което е настъпило с Римската патриаршия през 1054 г.

### **1.3. Упражняване на „преюрисдикционно право“ на Патриаршията**

Това свойство също е свързано с понятието за Патриаршия, което е определено по опосредстван начин, не ad hoc, но което произлиза от каноничните установления на IV Вселенски събор (451 г.) и цялата по-късна практика на Църквата. Наистина, както и другите патриаршии, Вселенската Константинополска патриаршия в миналото, както и понастоящем, е включвала в своите геоцърковни граници повече от един етнос и един народ. Става дума за основополагаща характеристика, която свързва определението ѝ като Патриаршия с останалите ѝ свойства, но и с еклесиологичната ѝ ипостас. Това едно събитие в Църквата, което е сигурен критерий за видовото различие на Вселенската патриаршия от другите новоустановени патриаршии, автокефални и автономни църкви, и може да бъде потвърден нагледно и от следващия факт.

Днешното организационно деление на Православната църква – не само в Европа, но и в цялата вселена – със сигурност е резултат както на диахронично развитие, така и плод на каноничен процес, който се е случил в недрата на нейното съборно Предание.

**Православната вселенска църква (XX век)  
(Патриаршии, автокефални и автономни църкви:  
преимущество на честта – диптиси – каноничен ред)<sup>4</sup>**

#### **Първородни патриаршии**

- [Римска патриаршия]
- 1. Константинополска патриаршия
- 2. Александрийска патриаршия
- 3. Антиохийска патриаршия
- 4. Йерусалимска патриаршия

<sup>4</sup> По-точен превод на изброените църкви би бил „Патриаршия на Рим“, „Патриаршия на Русия“, „Автокефална църква на Гърция“ и т.н., при което акцентът пада върху единната природа на Православната църква, която присъства актуално и в пълнота на всяко от тези места, на всяка от тези територии. Вж. повече по темата в: архим. Григорий Д. Папатомаc. „Η ὀρθόδοξη διαχρονική ἀντιπρόταση στὴν ἔννοια τῆς «Ἐθνικῆς Ἐκκλησίας»: ἡ Αὐτοκέφαλη Ἐκκλησία (Οἱ ἐκκλησιολογικὲς ἔνδεες τῆς Ἐθνικῆς Ἐκκλησίας καὶ οἱ ἀδυναμίες ἀποδοχῆς τῆς Αὐτοκεφάλου Ἐκκλησίας)“. – В: архим. Григорий Д. Папатомаc. Κανονικά ἀμорφα (Δοκίμια Κανονικῆς Οἰκονομίας). Солун – Катерини, изд. „Еπέκταση“ (Νομοκανονική Βιβλιοθήκη, 19), 2006, с. 67 – 106. Б. пр.

### Новоустановени патриаршии

5. Руска патриаршия
6. Сръбска патриаршия
7. Румънска патриаршия
8. Българска патриаршия
9. Грузинска патриаршия

### Автокефални църкви

10. Кипърска автокефална църква
11. Гръцка автокефална църква
12. Полска автокефална църква
13. Албанска автокефална църква
14. Автокефална църква на Чехия и Словакия

### Автономни църкви

15. Финландска автономна църква
16. Естонска автономна църква

Съборният процес, който е осъществен в лоно на каноничното Прегане на Църквата, важи също така и за Вселенската патриаршия. По съборен път<sup>5</sup> Църквата ѝ е поверила диоцезите/митрополията на Тракия, Понт и Мала Азия, като ѝ е предоставила *jus patriarchi*, правото (юрисдикцията) на един патриарх, на една патриаршия, както това по естествен начин се е случило с другите четири първородни патриаршии – на Рим, Александрия, Антиохия и Йерусалим. Следователно тогава Патриаршията е получила „териториално юрисдикционно право“ в новоустановените си граници. Юрисдикционната патриаршеска територия – от 451 г. до края на първото хилядолетие – се е простирала и е била ограничена исторически и пространствено-географски между четири морета (Каспийско, Средиземно, Адриатическо и Балтийско). Следователно е била ограничена в европейската територия – всъщност става дума за целия Балкански полуостров, разпрострян на север до полярните страни (Източна и Централна Европа).

По-подробно, хронологията на разпределянето на юрисдикционната територия и право датира от IV вселенски събор (451 г.) насетне с присъединяването по-късно на Източния Илирик (*Illyricum Orientale* – 731 г.) към този патриаршески престол – събитие, което ознаменува и геотопографската му завършеност. Впоследствие в периода от 451/731 до 1593 г. (автокефалия и патриаршия на Руската църква) и 1850 г. (автокефалия на Гръцката църква) формираната до тогава патриаршеска територия е оставала юрисдикционно неразделна и географски ненакърнена част от Константинополската църква. От тези години насетне цялата ѝ „юрисдикционна територия“ е започнала да се „разсича“ ка-

<sup>5</sup> Δαμασκίνοῦ ΠΑΠΑΝΔΡΕΟΥ, „Τὸ Οἰκουμἐνικὸ Πατριαρχεῖο στοὺς νεώτερους χρόνους“. – В: ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΟ (ΤΟ) ΠΑΤΡΙΑΡΧΕΙΟ, Η ΜΕΓΑΛΗ ΤΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ ΕΚΚΛΗΣΙΑ, Ἀθήναι-Chambésy, 1989, с. 293 – 339.

нонично с провъзгласяването на автокефалията на различни поместни църкви в нейните канонични граници.

Истина е, че Вселенската патриаршия се е сблъскала с двойната зараза на национализма и на институционалното му изтъргуване, на етатизма, който изцяло е завладял територията на югоизточните региони на европейския континент, най-вече поради османското владичество, но и поради националистическото пробуждане, с което се характеризират почти всички етнически групи от онази епоха. Този микроб е бил вече пренесен на Изток поради явното тогавашно движение на идеи след Американската (1774) и Френската революция (1789) и се е проявил на Балканите в началото на XIX век с естественото последствие да започне да трови съвместното съществуване и съдружеството между различните православни етноси и църковни общности. Точно тогава Патриаршията отново задействала „автокефалната система“, която Църквата познава още от V век (автокефалия на Кипърската църква – 431 г.) в своето съборно предание. Придобиването на това „териториално юрисдикционно право“, което вече беше показано, е основна и водеща причина, която оправдава провъзгласяването на църковни автокефалии. Поради причини, които вече обяснихме, за да бъде приложено това право, което Църквата съборно ѝ е предоставила, Константинополската патриаршия е станала единствената сред останалите пет първородни патриаршии, която е предоставяла автокефалии в своите територии и в географската област на своята юрисдикция.

Този акт има за свое следствие постъпателното освобождаване от територии на Патриаршията, които вече принадлежат на автокефални църкви, които са канонично провъзгласени за автокефални. Този акт променил геоцърковното разположение в Източна и Централна Европа, която при това е останала – и остава – „бивша юрисдикционна територия“ (в смисъл и със съдържание, което не е окончателно завършено) или по-точно – „предюрисдикционна територия“. Следователно този термин, който представлява каноничен неологизъм, определя територията на една автокефална църква, която се е обособила (еманиципирала) от гадена църковна юрисдикция, която във всички случаи е патриаршеска; Патриаршеската църква, която е „Църква – Майка“, не упражнява никаква църковна юрисдикционна, духовна или управленска власт точно защото отделилата се автокефална църква е авто-кефална – както същностно, така и етимологически.

Тук е необходимо да се подчертае също, че сред петте първородни патриаршии Константинополската патриаршия е единствената – поради исторически и богословски причини – която, за да посрещне многостранните, изключително трудни обстоятелства и за да бъде в състояние да ги преодолее, е пристъпила към въвеждане отново на системата на автокефалията вътре в своите собствени патриаршески граници (вътрешногранична юрисдикция) за народите-нации, които са изградили своя национална държава. Останалите четири патриаршии (Рим, Александрия, Антиохия и Йерусалим) не са възприели тази канонична система – всяка от тях по различна причина. Ако се обърнем към съвременните патриаршески и автокефални църкви, ще се уверим, че всички те съществуват в историческите географски граници на Вселенската патриаршия. Следователно

гадена съвременна автокефална църква съставлява по дефиниция „преюрисдикционна територия“ на Константинополската патриаршия, от която тя е произлязла и се е обособила канонично. (При това тя не е „бивша юрисдикционна територия“ в смисъл, че трябва да се завърне към първоначалното си състояние.)

Това се обяснява чрез факта, че в случай на закриване дори само на една поместна автокефална църква (срв. църковните автономии на Сърбия и на България през XII век, както и неотдавнашните примери с Автокефалната църква на Албания [1967–1991] и с Автономната църква на Естония [1945–1996], юрисдикцията се завръща отново в патриаршеската Църква на Константинопол, която има пълно канонично право, както и канонична инициатива да действа отново за възстановяването на разрушената поради различни обстоятелства автокефалия.

От споменатото и от изложеното може да се каже, че в лоното на Православната църква „преюрисдикционната територия“ на Константинополската патриаршия е съставена от целостта на всички канонични териториални юрисдикции на автокефалните църкви, т.е. на териториите на Източна и Централна Европа (с изключение на Автокефалната църква на Кипър и разбира се, на четирите първородни патриаршии, вписани в геопатриаршеските граници, определени от II, IV и V–VI Вселенски събори). Следователно това канонично право не се отнася до някаква „юрисдикционно първенство“, а напротив, то обяснява съюза, който (трябва да) съществува между Майката (патриаршеска) Църква и автокефалните църкви, които са произлезли чрез канонично обособяване от нейното лono.

Освен това това трябва да означава, че църковната юрисдикция на Константинополската патриаршия не е действително глобална в смисъла, който понякога се придава на каноничното понятие „вселенско/вселенски“, но не се отнася и към някаква глобална Църква, както днес се харесва на Римокатолическата църква да определя сама себе си, бидейки загубила понятието за „в-местност“ („на мястото“), както и диалектическата връзка между поместност и вселенскост. Бидейки Патриаршия, т.е. като геоцърковна структура, ограничена на гадена територия (характеристика на понятието в-местност), но и като поместна църква, Вселенската патриаршия (колкото и странно да звучи това) се намира в перспективата на ограничеността (разделеността), а не на териториалното глобално господство. Фактът на завръщане към системата на автокефалията – Патриаршията очевидно е била свободна да не възприеме тази система – особено през последните два века, означава, че тя пристъпва към каноничен акт на свободен избор, имайки за принципна и единствена цел съхраняването на църковното единство в лоното на териториалната патриаршеска юрисдикция, но и на Православната църква в... „ущърб“ на териториалната си неприкосновеност. На практика това ѝ е „коствало“ – ако искаме да говорим външно и политически – от гледна точка на територията, свиването на нейната традиционната (съборна) териториална юрисдикция – нещо, което, разбира се, представлява ценност, но само относителна ценност. И това се е случило с едничката цел да останат в постоянно и истинско църковно общение всички етнически народи, които са се намирали в нейното единно патриаршеско юрис-

дикционното пространство и които са се обособили чрез църковните автокефалии.

Следователно съществуващите днес (девет) автокефални църкви, т.е. църквите на Русия, Сърбия, Румъния, България, Грузия, Гърция, Полша, Албания, Чехия и Словакия, както и автономните църкви на Финландия и Естония, съставляват „преюрисдикционна територия“ на Вселенската патриаршия. Единствено изключение представлява Автокефалната църква на Кипър, която никога не е била част от юрисдикционната територия на някоя от петте патриаршии (нека припомним, че тя е провъзгласена за автокефална [III вселенски събор – 431 г.] двайсет години преди учредяването на патриаршиите от IV вселенски събор – 451 г.). Основаването на гореспоменатите поместни църкви функционира като синовство и осиновяване и напълно обяснява съборното учредяване на „Патриаршията“ от Църквата, която териториално – както вече казахме – се намира в перспективата на ограничението (разделението), тъй като действайки мисионерски, тя е била призвана да основе новоформирани църкви вътре в своите широки геопатриаршески граници в перспективата на тяхното обособяване. Православната поместна църква на дадена държава, която е придобила своята църковна автокефалия, упражнява в границите на държавата, които са и нейни собствени граници, по еднозначен начин позитивна юрисдикция, която е строго ограничена и се простира в границите на тази автокефална църква (вътрешногранична юрисдикция).

При това територията на автокефалната църква, която съвпада същевременно и с владението на дадената държава, бидейки канонично откъсната, отделена и присвоена от териториалната юрисдикция на Патриаршията, вече не е юрисдикция на последната, именно защото тази обособила се църква е „автокефална“. Обратното, след всички споменати провъзгласявания на автокефалии Вселенската патриаршия упражнява действителна отделителна юрисдикция<sup>6</sup> в патриаршеската територия, която е останала след тези канонични провъзгласявания – без това да означава, че тя губи своето позитивно значение. С други думи, тази патриаршеска отделителна юрисдикция засяга територии, които остават извън границите на автокефалните църкви, територии, които не принадлежат на никоя друга автокефална или патриаршеска църква.

***Патриаршии, автокефални и автономни църкви на „преюрисдикционната територия“ на Вселенската Константинополска патриаршия***

1. Руска патриаршия
2. Сръбска патриаршия
3. Румънска патриаршия
4. Българска патриаршия
5. Грузинска патриаршия
6. Гръцка (автокефална) църква
7. Полска автокефална църква

<sup>6</sup> Неологизмът *ἀφαιρητική δικαιοδοσία*, въведен от архим. Григорий Папатома, може да се преведе като отделителна (творителна) юрисдикция (аблативна юрисдикция), т.е. юрисдикцията, която остава след отделянето, след изваждането на дадена територия от нейния по-раншен обхват. Б. пр.

8. Албанска автокефална църква
9. Автокефална църква на Чехия и Словакия
10. Финландска автономна църква
11. Естонска автономна църква

За да бъде изяснен в още по-голяма степен въпросът, който е поставен тук, ще трябва да се добави, че правото на петте първородни патриаршии, което е предоставено от IV Вселенски събор в Халкидон (451 г.), носи в себе си едновременно двояко значение. То е: а) териториално право и б) юрисдикционно право. Първото е свързано с географското/териториално поделение на територията, което е осъществено между петте патриаршии от същия събор. Второто засяга вътрешноюрисдикционното пространство на всеки патриаршески престол. Първоначалната патриаршеска привилегия, а и канонична инициатива – основаваща се на териториалното юрисдикционно право като право на обособяване – да провъзгласява автокефални църкви в границите на своята „юрисдикционна територия“, представлява изключителен елемент на второто ѝ свойство като Патриаршия. С това свойство е свързано също и понятието за „прегюрисдикционна територия“, което беше изложено по-горе.

Вследствие на това всички автокефални църкви притежават първото свойство, разполагайки със своята собствена изключителна юрисдикционна територия, вътре в която могат да действат канонично, съгласно с принципите и определенията, фиксирани от тяхната автокефалия [пълно право], без обаче това да означава, че имат правото – и това отново произтича от същите принципи – да бъдат употребявани границите на каноничната им територия, за да упражняват надграницна юрисдикция. Следователно второто свойство се ограничава само до петте първородни патриаршии [абсолютно право].<sup>7</sup> По тази причина също така автокефалните църкви като (новоформирани) патриаршии, т.е. патриаршиите на Русия, Сърбия, Румъния, България и Грузия – могат да предоставят църковна автономия (относително право) вътре в границите си, а не надграницно, но по никакъв начин не могат да предоставят автокефалия – както във вътрешноюрисдикционната си територия, така и, още повече, на някоя друга църковна територия надграницно, точно поради липсата на канонично притежание на абсолютно право за провъзгласяване на автокефалия на поместните църкви.

Ще трябва в допълнение да подчертаем, че Вселенската патриаршия е почитала исторически – независимо от обстоятелствата – патриаршеската автокефалия и ненакърнимостта на юрисдикционната територия на другите патриаршески престоли, провъзгласявайки автокефални църкви само в границите на своята канонична патриаршеска територия. Това са тези автокефални църкви, които се намират в „прегюрисдикционната ѝ територия“. По този начин е дала пример и е формулирала златното правило за „не-надграницно“ канонично поведение. Това се случва през цялото второ хилядолетие по отношение на другите православни първородни патриаршии, но също така и по отношение на гревната Римска

<sup>7</sup> Проб. I. ΑΚΑΝΘΟΠΟΥΛΟΥ, Οι θεσμοί της αυτονομίας και του αυτοκεφάλου των Ὁρθόδοξων Ἐκκλησιῶν σύμφωνα με τὸ θετικὸ δίκαιο τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχίου κατὰ τὴν διάρκειά τοῦ 19ου καὶ 20ου αἰῶνα, Θεσσαλονίκη, 1988, с. 32.

патриаршия след прекъсването на общение през 1054 г. Във връзка с последното Вселенската патриаршия не е пристъпила към провъзгласяване на автокефална или на патриаршеска църква в каноничните граници на Римската църква и това тя не е правила нито в качеството си на Вселенска патриаршия, нито като гранична патриаршия, нито като местоблюстител на груг патриаршески престол (неналичие на външна съ-териториалност) – нещо, което Римокатолическата църква на Запада, както тя се е формирала след 1054 г., не е спазила и вследствие на това не е зачитала действително общите канонични принципи, които уреждат подобни еклисиологични отношения. По този начин днес имаме прословутия и заплетен проблем с унията поради факта, че на всички територии на православните църкви са били учредени едноименни на всяко отделно място римокатолически източни – както ги наричат – църкви (упражняване на външна съ-териториалност).

Следователно предлагаме този нов подход чрез въвеждането на понятието „прегюрисдикционна територия“, което има ясна канонична аргументация, тъй като съвременните църковни автокефалии все още не са канонично съборно утвърдени. Възприемайки този термин, не се фокусираме, както може би изглежда, към някакво абсорбиране на автокефалните църкви от страна на Вселенската патриаршия. Каноничният термин „Църква Майка“ (Mater Ecclesia), който често се приписва на Вселенския престол, е напълно оправдан чрез термина „прегюрисдикционен“, но и последният се обяснява чрез първия.

Точно поради тази причина Вселенската патриаршия се е утвърдила като чувствителен приемник на проблемите на православните автокефални църкви и като гарант за единството им, а в качеството си на Църква Майка, тя по различни начини е подкрепяла и подкрепя техния еклисиологичен подвиг. Това се случва и поради чувствителността, която тя исторически е проявила през целия процес на възникване и формиране на поместните автокефални църкви. Това се потвърждава в крайна сметка и от съборно предоставената на Вселенската патриаршия надгранична канонична юрисдикция „във варварските“ [диоцези] (канон 28 на IV вселенски събор в Халкидон, 451 г.), т.е. на територии извън границите на останалите поместни църкви, което ще обясним по-надолу.

## **2. Свойства на „придобиване на надгранична канонична юрисдикция“**

### **– Предстоятелят на надграничните територии**

Както припомнихме по-горе, предоставените църковни автокефалии на нациите-държава, които са се намирали във вътрешността на каноничните граници на всяка патриаршия, са били дадени всъщност както поради пастирски, така и поради мисионерски съображения. Наистина в една необятна империя, каквато е била Римската империя, евангелизацията на различните етнически народи, разположени из цялата ѝ територия, би била неосъществима, ако Църквата не би снизходила към техните интереси или към собствените им желания. При религиозния синкретизъм и произвола на ересите от онази епоха не е било очевидно коя е истината на Откровението, която Църквата отправяла към тези народи.

В тази перспектива бихме могли да определим съборното канонично право, предоставящо на Вселенската патриаршия „варварските“ диоцези (к. 28/ IV вселенски събор), като една отделителна (творителна) юрисдикция, определяйки чрез термина „варварски“ териториите, разположени във външността („извън“) на каноничните граници и юрисдикции на петте патриаршии, както и на Кипърската църква. Става дума за територии, които, бидейки придобити чрез канонично съборно решение, чрез перспективата на свиване и откъсване (отделяне) са довели/водят до заличаването им като територии на Вселенската патриаршия, откато „новорожените“, „новоустановените“ автокефални църкви са се установили в пространството на тези надгранични области.

Духът на канон 28, който всъщност е гласуван от IV вселенски събор (451) към края на неговите заседания, е насочен към „това, което представлява територия“, разположена географски извън границите на каноничната юрисдикция на всички останали патриаршески и автокефални църкви. Това е юрисдикция на Константинополската патриаршия, която е била установена от Вселенския събор в една отделителна (творителна) перспектива непосредствено след съборното поделение на териториалните юрисдикции на всяка църква. Следователно, от една страна, тази територия представлява канонично право за една-единствена надгранична юрисдикция тогава, когато всяка надгранична юрисдикция по дефиниция е антиканонична. От друга страна, съставлява юрисдикционна църковна цялост, съхранявана чрез споменатия факт, която гарантирала църковния ред, изразяван чрез правото на хиротония и чрез упражняването на мисионерско/пасторско служение в нейната цялост.

Тук би могло да се даде един пример. Каноничната юрисдикция на Вселенската патриаршия над Автономната църква на Финландия (автономия от 1923 г.) показва конкретно, че прилагането на 28-ия канон на IV вселенски събор е и продължава да бъде в сила. Защото Централна Европа (Църквите на Полша, Естония, Чехия и Словакия, Сърбия и Албания) и Югоизточна Европа (църквите на Гърция, България, Румъния, Русия и Грузия) остават de facto „прегюрисдикционна територия“ на Вселенската Константинополска патриаршия. При това Вселенската патриаршия със сигурност не разполага с каноничното право и не може да отмени (анулира) каноничната автокефалия на дадена автокефална църква от нейната прегюрисдикционна територия, без заинтересуваната автокефална (или патриаршеска) църква сама да поиска това.

Тук ще трябва също така да се спомене, че по съборен път Църквата е разделила територията на тогавашния познат свят на пет териториални юрисдикции, подчинявайки ги – от гледна точка винаги на юрисдикционната принадлежност – на петте патриаршии, които съзнателно и съборно е учредила (IV вселенски събор, 451 г.). От практическо гледище в каноничното съборно учредяване на петте патриаршии се очевидно се откриват две основни причини: от една страна, заявеното твърдо решение на Църквата да запази и съхрани придобитото (факта на съборността на най-високото управленско равнище на Църквата), както и да съхрани общението между поместните църкви, организирани от един момент насетне като патриаршии. От друга страна, тя е искала да удовлетвори, както

беше споменато, мисионерската функция на Църквата, която е следствие от самата ѝ идентичност.

Казано иначе, вече беше подчертано, че по дефиниция „надграничната юрисдикция“ е антиканонична. Следователно нито един епископ не може да навлиза в областите на друга епископия, но най-вече нито една църква (патриаршеска или автокефална) или нейният епископски събор не може да навлиза в областите на друга църква и на друг поместен събор. Още по-ясно: нито една църква не може да упражнява каквато и да било юрисдикция извън каноничните граници на собствената си географска юрисдикция. Своеобразието на 28-ия канон се състои точно в това – чрез съборно разпореждане на Константинополската патриаршия е била предоставена „надгранична юрисдикция“, но канонична надгранична юрисдикция – нещо, което представлява единствено изключение в каноничното Предание на Църквата. Това със сигурност не е направено, за да бъде облагодетелствана една конкретна поместна църква, както някои западни богослови искат да покажат, а някои православни богослови приемат това твърдение, но то има историческо основание, т.е. целта му е гарантиране на еклесиологичното и канонично единство и на отделителната (творителна) перспектива, както тя е анализирана в настоящия текст.

Вторият вселенски събор в Константинопол (канони 2 и 3), Четвъртият вселенски събор (канон 28) и Пето-шестият Трулски вселенски събор (канони 2 и 36) са представили на Вселенската патриаршия, освен другото, и едно допълнително, изключително канонично свойство: придобиването на надтериториална църковна юрисдикция върху териториите на „варварските народи (= области)“ по онова време, т.е. върху „останалото“ от територията и извън границите на петте патриаршии и на Автокефалната църква на Кипър. Оттогава Вселенският престол пази правото да упражнява канонична надгранична юрисдикция. Така „единственият престол, който е бил почетен чрез решение на Вселенски събор с юрисдикция отвъд строгите географски граници, е Вселенският престол на Константинопол“<sup>8</sup>.

И за да се отговори на онези, които тълкуват погрешно буквата или духа на 20-ия канон на IV вселенски събор, при всичко, споменато дотук, трябва да кажем, че Църквата не е прибавила надграничните територии към юрисдикционната територия на Константинополската патриаршия, за да я направи по-мощна. Всичко друго, но не и това! Тези две категории територии са две гадености, които са ясно разграничени помежду си в каноничното Предание на Църквата.<sup>9</sup> Т.е. Църквата е искала по този начин да запази църковното единство и общение в надграничните територии, които да бъдат под един предстоятел, с единствения критерий – как самата тя гледа на каноничното единство в своето лоно... И между другото това съставлява един от аспектите на обединяващата роля на Вселенската Константинополска патриаршия в лоното на Православната

<sup>8</sup> Вл. ФЕΙΔΑ, „Απόψεις επί τῆς Ὁρθόδοξου Διασποράς“. – В: Ἐπίσκεψεις, ἀρ. 218 (15-10-1975), с. 9.

<sup>9</sup> Тоест според автора един е каноничният статус на териториална юрисдикция на Вселенската патриаршия (върху т.нар. „диаспора“), а друг, различен е каноничният статус на териториална юрисдикция на Константинополската патриаршия (върху нейните „вътрешните“ територии). Б. пр.

църква.

В крайна сметка, за да оценим атмосферата, която се е формирала вследствие от отдавна появилите се тълкувания на проблема, поставен от 28-ия канон на IV Вселенски събор, е необходимо преди всичко да припомним факта, че всеки богословски проблем е преди всичко херменевтичен проблем. Това ясно свидетелства, че най-големите херменевтични направления могат да завършат с различни изводи, що се отнася до големите въпроси, които поставя или фиксира съответният канон/канони. Всеки голям тълкувателен опит – съзнателно или несъзнателно – има за своя изходна точка различното обяснение на големите проблеми, които са засегнати в канона/каноните и това различаване в рамките на различните обяснения въвежда една призма, през която гледаме и подхождаме към проблема. Въвежда също така и един критерий за оценка, който позволява на други тълкуватели да оценяват този опит. Това състояние може да доведе до смущение. Със сигурност можем да го смятаме за парадоксално, но това е разбираемо. Твърде често обаче историческите обстоятелства и най-вече практиката на Църквата релативизират принципа на методологията, която прилагаме, предлагайки предпоставки за решаване на различни проблеми, които стоят в нашата епоха. И докато църковното общение се пази, се съхранява и възможността да действваме по каноничен начин, като оставаме на пътя на съборността, която е синоним на църковността. Точно това има предвид и св. Йоан Златоуст, когато казва: „Църквата е съборно име”<sup>10</sup>.

*Следва...*

Превод от гръцки: Александър Смочевски

<sup>10</sup> Вж. PG, t. 55, 493; срв. t. 61, 527.

Теодор Аврамов е магистър по богословие, завършил Богословския факултет към СУ „Св. Климент Охридски“. Следвал в солунския университет „Аристотел“, института „Босей“ в Швейцария. Координатор на международни срещи за младежи организирани от манастира в Тезе, Франция.

**Теодор Аврамов**

# ТАЙНСТВОТО КРЪЩЕНИЕ И КОМУНИСТИЧЕСКИЯТ РИТУАЛ ИМЕНУВАНЕ

*И тъй, идете, научете всички народи, като ги кръщавате  
в **името** на Отца и Сина и Светаго Духа...  
Матей 28:19*

При Възнесението Си Възкръсналият от мъртвите изпраща своите ученици с две задачи: да кръщават и учат всички народи. Докато втората задача е обект на нестихващи разисквания, спорове, събори и разделения, първата може да се предаде с една дума – βαπτίζοντες (букв. *като потапяте*). Близо девет века по късно, при превода на Евангелието от светите братя, думата, с която те предават тази заповед, е съвсем различна. Гръцката βαπτίζω означава просто „потапям“, докато „кръщавайки“ не е описание на действието, което представлява ядрото на Тайнството Кръщение, поне не и на пръв поглед. Св. св. Кирил и Методий живеят и творят в период след Седемте вселенски събора, период, в който Църквата вече няма нужда да говори в образи, епохата на тайните Тайнства е отминала и вече е възможно без уточнение свързването на въведителното в Църквата Тайнство с центъра на Евангелието – Кръста. Този превод представлява своеобразно преминаване от първия „пласт“ на Тайнството към втория, който е и действителният. Този лингвистичен феномен не е уникален случай за светите братя. Първата буква от глаголицата (ⲁ, *Азъ*) е кръст, началото.

Като встъпително Тайнство в Църквата кръщението е предмет на множество дебати, главно концентрирани около начина, по който то да се извършва, и онези, които участват в него – младенци, кръстени еретици, отстъпници. Но неговата същност не се подлага на съмнение – кръщението е тайнствена причастност към кръстната смърт и погребение на Възкръсналия, която е едновременно изоставеност и триумф над силите и властите на този свят, посвяването на онова семе, което ще даде много плод (Иоан. 12:24-26).

Но това ни изправя пред друг проблем – защо в популярното разбиране кръщението е свързано най-вече с две неща – покровителство и даване на име? Първото може да се обясни с естествените влечения на човека към религия на „обменни начала”, но второто е не толкова очевидно. Самото даване на име в Тайнството Кръщение заема съвсем малко и второстепенно място. По-году ще се опитам да докажа, че именно основната причината за наложилото се разбиране е налагането на т.нар. „граждански ритуали” през втората половина от съществуването на Народната република. За проследяването на този процес и сблъсък обаче е необходимо първо да се проследи, макар и бегло, историята на тези нови ритуали, а след това и да се обърне внимание на тяхното съдържание.

### Историческа рамка

Изземането на култа, придобиването и променянето на съдържанието, заместването му с друго, оставяйки само груба черупка, която малко напомня по форма на предшествалото я, е практика на християните още от пасхалната вечеря в горницата, в която истинското значение на старото е разкрито от Вечносъществуващия.

Събитието разкъсва цикъла, като вкарва нещо ново, но за да може то да бъде разбрано, чуто и възприето, е нужен наратив/разказ. Ритуалът е участие в разказа и най-естествено желание за заместване, поне при липсата на разкъсващо събитие, т.е. промяната на култа е единствената оставаща възможност. Именно липсата на такова събитие принуждава управляващите след 9 септември 1944 г. почти веднага да наложат гражданския брак като задължителен<sup>1</sup>, но останалите две големи събития в живота на „гражданите” (кръщението/обрезанието и погребението), както и бракът до голяма степен, остават без адекватни ритуални заместители.<sup>2</sup> В повечето случаи бюрократично подписание на документи и патетично-назидателна реч заменят златните корони, потира и тамяна на Тайнството Брак. На 13 май 1945г. е сключен първият граждански брак в България.<sup>3</sup> През следващите двадесет години няма нови решения или изменения в политиката на държавата към Църквата.

В края на 60-те години това се променя при публикуването на социологическо проучване<sup>4</sup>, което показва, че получаваната до този момент информация за „атеизацията на населението” не е толкова достоверна, след като бъде сравнена с данните за извършени „кръщенки, венчавки и погребения”.

Въведеното по този начин в България превъзпитание обаче не е новост в педагогическите похвати на целящите по-дълбоко проникване на социалистическите

<sup>1</sup> М. Методиев, *Между вярата и компромиса. Българската православна църква и комунистическата държава (1944-1989г.)*, Институт за изследване на близкото минало, Сиела, София, 2010. С. 41-42.

<sup>2</sup> Анастасия Пашова, „Днес остана празно едно работно място”, достъпно на <http://librev.com/2013-03-30-08-56-39/prospects/bulgaria/2426-2014-07-05-18-28-51>

<sup>3</sup> Пак там.

<sup>4</sup> М. Методиев, *Цит. съч.* С. 29.

практики на родна почва. В СССР, както и в България, първият създаден граждански ритуал е бракът, макар и нецеленасочено. На 20 декември 1917 г. е приет декрет, който прави единствено регистрираните от държавата бракосъчетания законни, а с това се появява и граждански ритуал<sup>5</sup>, макар и той да не е специално описан, а по-скоро спонтанно появил се заради радостното, поне в повечето случаи, събитие. Двасетминутната му продължителност свидетелства за отдаваната му малка важност. Няколко години след това, при относителната стабилизация на новата власт – *Всесоюзный ленинский коммунистический союз молодёжи*, или Комсомолът, създава нов ритуал – т.нар. червена сватба, която има много повече обществен, отколкото личен и интимен характер. Този тип червени ритуали се извършвали в съветски институции или по местоработата на двойката, а името идва от червените знамена, използвани за украсата.<sup>6</sup> По-подробно разглеждане на процеса на въвеждането на ритуалите ще бъде полезно за изясняване на българската ситуация.

### Въвеждането на гражданските ритуали

Въвеждането на нови ритуали в СССР може да бъде разделено на три периода.<sup>7</sup> Първият се простира между 1917 г. и средата на 30-те години без особена институционална и централизирана координация, хаотичен и силно агресивен, като основна цел е метаморфозата на ритуалите, свързани с началото и края на живота, както и брака.<sup>8</sup> Вторият етап се характеризира с въвеждането на „професионални празници“ – ден на рибаря, ден на железничаря, ден на миньора, които, макар и изобретателни в своята многочисленост, просто не са такива по отношение на своята истинска ритуална част, която в повечето случаи следва едни и същи сценарии.<sup>9</sup> Реалността е почивен ден за съответния бранш и обичайните трапези. Това продължава приблизително от края на 30-те до средата на 50-те години. Третият етап е най-методичен. Институционализацията и специализираната разработка на централизирана система от обредни домове, специални научни разработки и учредяването на *комиссии по советским традициям, праздникам и обрядам* превръщат по-рано агресивно налаганите ритуали през първия етап в много по-балансиран и целенасочени действия. Началото на този период е поставено през 1962 г.<sup>10</sup> и продължава до края на 80-те години.

<sup>5</sup> D. Cașu, „Attempts at introducing communist rituals in the family traditions and holydays: Case study on Moldavian SSR”, *Codrul Cosminului* 20, 1. С. 274.

<sup>6</sup> Пак там. С. 275.

<sup>7</sup> А.В. Курочкин, „Этапы формирования советской обрядности”, в *Советские традиции, праздники и обряды*, Киев, 1988.

<sup>8</sup> А.В. Курочкин, „Красная Обрядность”, в *Советские традиции, праздники и обряды*, Киев, 1988.

<sup>9</sup> А.Г. Вазерова, А.Н. Молькин, „Социалистическая обрядность советских мусульман в 1960-1980-е гг. (на примере Среднего Поволжья)”, *Современные научные исследования и инновации* 2, 3, <span style="text-decoration: underline;"><http://web.snauka.ru/issues/2015/02/46418></span>, отворен на: 8 юни 2018.

<sup>10</sup> „О некоторых мерах по отвлечению населения от исполнения религиозных обрядов” е доклад на председателя на Совет поделам РПЦ към Совет Министров СССР. Този доклад е и одобрен и разпространен за прилагане от ЦК на КПСС на 25 август 1962 г. В този доклад се критикува извършването на ритуалите без каквато и да била тържественост и довежда до публикуването на решение на ЦК на КПСС (18 февруари 1964, №203, *О внедрении в быт советских людей новых гражданских обрядов*), което е наръчник за прилагане на новите ритуали. Виж. Государственный архив Пензенской области (ГАПО) Ф. 2392. Оп. 1. Д. 37. Л. 253, цит. по *Пак там*. С. 4.

В началото на по-горе споменатия първи период, между 1917 и 1923 г., гражданските ритуали не са налагани активно и не заемат значително място в държавната политика. С три декрета<sup>11</sup> трите фундаментални събития в човешкия живот биват откъснати от Църквата. Един от най-силните привърженици на новите ритуали е Лев Троцки<sup>12</sup>, като това е най-вероятно една от причините след противопоставянето му на Сталин през 1923 г. тази политика да бъде до някъде маргинализирана. Тя се появява отново като предложение чак през 50-те години, след смъртта на Сталин.<sup>13</sup>

Интересно е, че първите опити да се създадат и наложат нови ритуали са извършени в балтийските републики – през 1957 г. там се създава и налага ритуал за „зрелостници“<sup>14</sup> след рязкото нарастване на броя конфирманти сред лутераните през втората половина на 50-те. Заедно с него е наложен почти пълен цикъл от житейски ритуали. В тях бюрократичната студенина и шаблонност са заменени с личен подход и интегриране на местни традиции, което води до рязък спад на църковните тайнства.

Успеваемостта в балтийските републики намира отзвук в близкия Ленинград, където се осъществява първото публично обсъждане на новите ритуали<sup>15</sup>, което от своя страна довежда до откриването на първия *Дворец бракосъчетания* през 1959 г. на брега на р. Нева.<sup>16</sup> От първата извършена гражданска церемония до официално одобрена и систематизирана идеология на национално ниво изминават едва пет години<sup>17</sup>, след което почти всяко събитие, както личните, така и колективно-историческите, получава своята ритуална интерпретация.

След бракосъчетанията началото на живота е следващото събитие, което получава нов ритуал. Кръщението се превръща в именуване, като първото се извършва<sup>18</sup> в Ленинград, явно определен за водещ град в реализацията на тази политика, в новосъздадения през 1965 г. Дворец на новородените<sup>19</sup>. По-късно практиката се разпространява в целия СССР.

<sup>11</sup> „Декрет Совета Народных Комиссаров Об отделении церкви от государства и школы от церкви“; „Декрет ВЦИК и СНК о гражданском браке, о детях и о ведении книг актов состояния 18(31) декабря 1917 г.“; „Декрет Совета Народных Комиссаров. О кладбищах и похоронах.“[всичките последно отворени на 30.05.2018] цит. по Мария Маринова, *Социалистическите граждански обреди – между идеологията и традицията (по материали от семейната обредност)*, непубликувана докторска дисертация, 2018.

<sup>12</sup> Christopher A. P. Binns, „Soviet Secular Ritual: Atheist Propaganda Or Spiritual Consumerism?“, *Religion in Communist Lands* 10, 3 (1982)

<sup>13</sup> Binns пояснява, че през 20-те години е имало идея за създаването на „Комсомолска Коледа“, но тя бива изоставена след първия опит да бъде наложена поради агресивно поведение към вярващите. По-късно тя се запазва като частно събитие. Пак там. С. 109.

<sup>14</sup> Пак там. С. 300.

<sup>15</sup> *Смена* (вестник на ленинградския комсомол) от 13.8.1959 цит. по. Пак там. С. 308.

<sup>16</sup> Пак там. С. 300.

<sup>17</sup> През 1964 г. Идеологическата комисия одобрява въвеждането на нови ритуали. Вж. *Партийна Жизнь*, 2 1964г. цит. по Пак там. С. 301.

<sup>18</sup> До този момент чисто бюрократичната акция е била съпроводвана с известна тържественост, но тя е била със строга социална насоченост.

<sup>19</sup> Christopher A. P. Binns, „Soviet Secular Ritual: Atheist Propaganda Or Spiritual Consumerism?“ с. 305.

Хронологично развитието на тези ритуали на територията на Русия в рамките на Съветския съюз съвпада с енергичното им въвеждане и в НР България. На въвеждането на ритуалите в България ще се спра по-долу, но преди това е важно да се поставят основните трансформации на Кръщението на територията на Съветския съюз, където те се появяват много по-рано.

### **Смело, товарищи, в ногу!**

Церемонията на именуването в СССР започва със задължително хорово изпълнение на този социалистически марш.<sup>20</sup> Сценариите за този тип ритуали са редки и не са запазени в цялост. От едно свидетелство от 1931 г.<sup>21</sup> обаче може да се изведе грубата им рамка за този период.

Тържественото вписване на имената на „бъдещите строители на комунизма“ от секретаря в селсъвета заема основната част, преди която има нещо като *introit*, започващ със *Смело, товарищи, в ногу!* Следваща стъпка е увогната реч на председателя на събранието, който е в позицията на своеобразен комунистически йерей. Ако на децата са избрани имена, налични в християнската агиография, се отправя настоятелно „предложение“ към родителите за тяхната промяна. В по-горе споменатия случай имената *Михаил* и *Мария* са заменени с *Будимир* и *Розария*. След вписването на имената председателят предава детето на „червените кръстници“, които са също така и местни представители на съветската власт, а те – на родителите. След това представители на Комсомола връчват запечатани пликосе, които детето да отвори след най-важните събития в живота си.<sup>22</sup> За по-голяма тържественост това събитие завършва с шествие, водено от родителите с дете на ръце, което обикаля сградата, в която се е провело.<sup>23</sup>

Очевидно е желанието религиозни символи да бъдат подменени с комунистически, като ярък пример за това е шествието, което принципно се извършва около кръщелния купел. Докато това донякъде може да остане незабелязано поради така или иначе наситената с манифестации комунистическа идеология, други елементи изобщо не са толкова деликатни. Словото, което представителите на комсомола произнасяли при връчването на запечатаните пликосе с послания за бъдещето, е ярък пример:

Мы осеняем тебя не крестом, не святой водой и молитвой, а нашим Красным

<sup>20</sup> Тя е известна и като *октябрины*, *звездины*, *звёздочки*, *октябрение* или просто *красные крестины*. Произходът на наименованието е връзката с два основни елемента на близката съветска история: Октомврийската революция и червената звезда, която и заменя кръста в самия ритуал на именуването.

<sup>21</sup> Е. Д. Бондаренко, „Советские Сценарии Имянаречения: Диалог с Традицией“, *Политическая Лингвистика* 4, 46 (2013).

<sup>22</sup> Аналогично на същите „чинове“ в България, това са влизането му съответно в редиците на чавдарчетата, пионерите и комсомола. Мария Маринова, *Социалистическите граждански обреди – между идеологията и традицията (по материали от семейната обредност)*. С. 182

<sup>23</sup> К. К. Логинов, *Традиционный жизненный цикл русских Водлозерья: обычаи, обряды и конфликты*, Петрозаводск, Москва, 2010. цит. по Е. Д. Бондаренко, „Советские Сценарии Имянаречения: Диалог с Традицией“.

знаменем борбѣ и труда, пробитым пулями, разорванным штыком... Когда твой разум окрепнет, прочти эти строки, встань в ряды бойцов, разбей последние остатки рабства и страдания, в которых веками томилось человечество..."<sup>24</sup>

Представеното по-горе последование не е спазвано навсякъде, а напротив, описва възможно най-грубо рамката, но е достатъчно, за да се премине към разглеждане на последвалото въвеждане на тези ритуали в България.

За началото на приемането на подобен тип последования на именуването, както и други семейни ритуали, може да се посочи Постановление на ЦК на КПСС от 1956 г.<sup>25</sup>, което въвежда промяна в регистрационната процедура, както и друго постановление една година по-късно от ЦК на ВЛКСМ.

## Ритуалите в България

Необходимостта от създаване на тържествена обстановка при брак е основният акцент в Решението на Политбюро на ЦК на БКП от 26.12.1957 г.<sup>26</sup> Следвайки примера на СССР, България поставя началото на своята нова ритуална традиция с това донякъде просто Решение. През 1963 г. е публикувана първата брошура *Съвременната народна сватба*, която интегрира народни обичаи, тържествеността на празненството и липсата на религиозност, която партията очаква.<sup>27</sup>

Друг силен тласък за въвеждането на гражданските ритуали е социологическо проучване, проведено в края на 50-те и началото на 60-те години, но публикувано чак през 1968 г., което ясно разкрива, макар и само в своя край, неуспехите на атеистичната активност на партията.<sup>28</sup> Последствията от това изследване са цялостна редакция на гържавната ритуална политика, поемането на разностните покрай погребенията от страна на гържавата<sup>29</sup>, унифициране и институционализиране на гражданските ритуали и (опита за) масовото им налагане.

В процеса на институционализацията са привлечени учени от ЕИМ (Институт за етнология и фолклористика)<sup>30</sup> и се провеждат опити да се интегрират фолклорни елементи (най-вече в брачните ритуали). През 1969 г. от МС се приема постано-

<sup>24</sup> „Ние те осеняваме не с кръст, не със светена вода и молитва, а с нашето Червено знаме на труда и борбата, пробито от куршуми, разкъсано от щикове... Когато твой разум укрепне, прочети тези редове, застани заедно с бойците, разбий последните останки на робството и страданието, в което човечеството страдало..." Н. А. Юдина (ред), *Энциклопедия русских обычаев*, Москва, 2000. цит. по Е. Д. Бондаренко, „Советские Сценарии Имянаречения: Диалог с Традицией“.

<sup>25</sup> Н. Лебина, „Черно-белая красная свадьба“, *Теория моды* 32 (2014).

<sup>26</sup> БКП в резолюции и решения на конгресите на пленуми и на Политбюро на ЦК на БКП, т. 5: 1956-1962, Издателство на БКП, София, 1965. Цит. по Мария Маринова, *Социалистическите граждански обреди – между идеологията и традицията (по материали от семейната обредност)*.

<sup>27</sup> Хр. Гандев и съавт., *Съвременната народна сватба*, Дом на атеиста, София, 1963, цит. по Мария Маринова, *Социалистическите граждански обреди – между идеологията и традицията (по материали от семейната обредност)*. С. 29.

<sup>28</sup> М. Методиев, Цит. съч. С. 29.

<sup>29</sup> *Правилник за погребенията*. – ДВ бр. 102 от 25.12.1970 г., с. 6-7.

<sup>30</sup> Институт за етнология и фолклористика, по-късно обединен с етнографски музей, за да образува Институт за етнология и фолклористика с етнографски музей.

вление *За внедряване на гражданските ритуали*.<sup>31</sup> През 1974 г. вече се констатира нуждата да се изработят единни сценарии за семейните обреди, както и цялостна концепция за не-богослужебния годишен кръг.<sup>32</sup> Четири години по-късно финалната визия за ритуалите е формулирана при обнародването на *Основните насоки за развитие и усъвършенстване на празнично-обредната система в НРБ*<sup>33</sup>, където е наблегнато на нуждата от унифициран подход, както и методологичното му налагане.

Малко по-малко от двадесет години работа са необходими за унифицирането на ритуалите, плод на което е *Единен национален класификатор на събитията, които могат да се честват с празници*, отново разработен от ЕИМ през 1985 г. В контекста на „възродителния“ процес се създава и нов *Български именник*<sup>34</sup> и само година по-късно са публикувани унифицираните сценарии на Националната комисия по социалистическите празници и обреди.<sup>35</sup>

Дотук изложеното е груба рамка на формирането на основните инструменти на новата обредност – сценариите. Самите те преминават три етапа на развитие, поместени в по-горе описания период от първоначалното насочване на гържавната политика към унифициране и налагане на ритуалите към финалното им уеднаквяване. По същия начин сценариите в самото си начало са по-скоро общи указания за извършването им от отделните служители. По-късно, около началото на 80-те, се появяват регионални сценарии, а кулминацията е публикуването на три брошури през 1986 г. от Националната комисия по социалистическите празници и обреди.<sup>36</sup> Именно тези сценарии са най-точният извор за сравнение на нововъведените ритуали, сравнявайки ги с Тайнствата, които се опитват да изместят. Един проблем в това отношение остава нерешим и това е служебния характер на въпросните сценарии – те не са запазени дори и в обредните домове<sup>37</sup>, а съответно единствен източник могат да бъдат личните архиви на обредни лица.

Архивът на Лидия Добревска, ритуално лице в гр. Брезник, ще послужи за основа на сравнението по-долу. Съвсем наскоро<sup>38</sup> защитената докторска дисертация

<sup>31</sup> Иван Еленков, „Към въпроса за въвеждането на траурния ритуал и социалистическата празнично-обредна система у нас – 1969-1971 г.“, *Християнство и култура* 42 (2009). С. 92. Цит. по М. Методиев, *Между вярата и компромиса. Българската православна църква и комунистическата държава (1944-1989 г.)*. с. 44.

<sup>32</sup> Александър Лолов, *Да издигнем идеологическата работа на висотата на задачите, поставени от десетия конгрес и новата програма на партията за изграждане на развито социалистическо общество. Доклад на др. Александър Лолов, секретар на ЦК на БКП, пред пленума на Централния комитет*, Партиздат, София, 1974. Цит. по Маринова, *между традицията и идеологията: Въвеждането на граждански ритуал бракосъчетание в малкия град*. С. 4.

<sup>33</sup> *Основни насоки за развитие и усъвършенстване на празнично-обредната система в Народна република България*. – ДВ, 42 от 30.05.1978: 505-509, цит. по Мария Маринова, *Социалистическите граждански обреди – между идеологията и традицията (по материали от семейната обредност)*. С. 13.

<sup>34</sup> Заимов, *Български именник. Лични имена у българите от VI до XX век. Фамилни имена от чужд произход*, цит. по Мария Маринова, *Социалистическите граждански обреди – между идеологията и традицията (по материали от семейната обредност)*.

<sup>35</sup> Мария Маринова, *Социалистическите граждански обреди – между идеологията и традицията (по материали от семейната обредност)*.

<sup>36</sup> Пак там. С. 14.

<sup>37</sup> Пак там.

<sup>38</sup> На 05.06.2018.

на Мария Маринова, както и щедростта на самата авторка, правят това възможно.<sup>39</sup>

## Кръщение и именуване

За един традиционно литургичен анализ на именуването и Кръщението би било достатъчно да се придържам само към текстовете, но в този случай сме изправени пред „стихийно ритуалотворчество“<sup>40</sup>, налагащо поне накратко да се обърне внимание и на някои от декоративните характеристики на ритуалните помещения.

По-горе споменах, че в практиката на партията-гържава-майка при именуването присъства червена петолъчка. На територията на НРБ обаче тя е заменена с медальон с формата на стилизирано слънце.<sup>41</sup> Иконостасът също е трансмутиран и присъства в социалистическия обичай под формата на портретите на вождовете на народа<sup>42</sup>, докато в България портретите са допълнени от символите на гържавната власт (трибазренник, герб).<sup>43</sup>

Друга разлика е музикалното оформление. В България, поне в по-големите градове, церемониите са били съпроводжани с музика, изпълнявана от хорове или фолклорни изпълнители, но в по-малките, както е в случая Брезник, това не е било възможно. Л. Добрева е използвала народна музика на запис, както и деца, които да рецитират стихотворения или да пеят.<sup>44</sup> В брошурата *Именуване*<sup>45</sup> от 1986 г. се предвижда целият ритуал да се провежда под съпровода на отделни стихове от „Питат ли ме гей зората“<sup>46</sup>, изпълнявани на строго определени места.<sup>47</sup>

От това макар и направено с едри щрихи описание може да се премине към отделните „действащи лица“, които участват в ритуала и Тайнството. Най-очевидната „подмяна без промяна“ е тази на обредното лице, което вече заема ролята на свещеник.<sup>48</sup> Кръстниците пък са наричани *приемници* или *именители*.<sup>49</sup> Ролята на майката, която Маринова приема като най-отличаваща Кръщението

<sup>39</sup> Мария Маринова, *Социалистическите граждански обреди – между идеологията и традицията (по материали от семейната обредност)*.

<sup>40</sup> Пак там. С. 180.

<sup>41</sup> Пак там. С. 183.

<sup>42</sup> Бондаренко, *Советские Сценарии Имянаречения: Диалог с Традицией*.

<sup>43</sup> Мария Маринова, *Социалистическите граждански обреди – между идеологията и традицията (по материали от семейната обредност)*. С. 183.

<sup>44</sup> Пак там, с. 203, и спомени от личния архив на Л. Добрева.

<sup>45</sup> *Брошура именуване (за служебно ползване)*, София, 1986.

<sup>46</sup> Недостъпността на брошурата прави две стихотворения с подобни заглавия, едното от Иван Вазов, а другото с народен произход, възможни кандидати. И за двете е характерен изключително силният националистически и патриотичен патос.

<sup>47</sup> Мария Маринова, *Социалистическите граждански обреди – между идеологията и традицията (по материали от семейната обредност)*.

<sup>48</sup> Евгения Кръстева-Благоева, *Личното име в българската традиция*, АИ „Проф. Марин Дринов“, София, 1999. С. 139.

<sup>49</sup> Пак там. Маринова също прави паралел с използваните за кръстниците в требника „възприемник“.

от именуването, тъй като в първото „тя ... няма никаква роля“<sup>50</sup>, което тя обяснява с нуждата да бъде прочетена т.нар. „голяма молитва“ за очистване след раждане, е огромна в именуването, където на майката се отделя специално внимание.<sup>51</sup>

Докаато действително една от големите разлики между ритуала и Тайнството е ролята на майката, тази разлика е засенчена и сведена до почти незабележима от центъра и смисъла на именуването. Брошурата от 1986 г. го представя като „... официално да се обяви името, което родителите са избрали...“<sup>52</sup>, но това, освен че разкрива изцяло прагматично-излишната природа на ритуала, разкрива и лежащия в ядрото на съвременното възприятие на Тайнството Кръщение корен, тоест основното значение да бъде поставяно върху даването на име.

За разлика от хората, уви, не всички новосъздадени ритуални елементи са сътворени уникални и с равно достойнство. Някои от тях обаче са спиращи гръх поради креативната си находчивост. Добър пример за това е препоръчаната в брошурата *Венчание*<sup>53</sup> предвидена за хорово изпълнение строфа при завършека на сватбата: *Ние сме твои чеда, / народе наш, / слава, слава на тебе народе наш, / сега и во веки веков, / слава!*<sup>54</sup> *Разбира се, приликите с отпустителните молитви на края на всяко едно богослужение изискват изключително задълбочено мислене и дългогодишна и несъмнено широка подготовка по литургия, но резултатите остават в най-добрия случай пародийни.*

*Описаните по-горе примери от неоритуалната практика са достатъчни, за да се премине към кратка критика на три от споменатите по-горе елемента, а след това и към проследяване на последствията от тези ритуали.*

## Коментари

Замяната на символите (Кръст със звезда/медальон) и обстановката (новоизградената ритуална инфраструктура) няма нужда да бъдат коментирани поради грубата си очевидност. Липсата на нюансираност прави тази директна подмяна на символите лесна за различаване от хората, живеещи в постмодернистична обстановка.

Очевидно е, че ролята на майката е много по-голяма при ритуалното именуване. Тя е тази, която внася детето в ритуалния дом, тя е първата, която бива попитана дали е съгласна с именуването на детето<sup>55</sup>, а в обръщението към нея едно от децата заявява, че е дошло „... да целуна добрата ти ръка...“, което

<sup>50</sup> Мария Маринова, *Социалистическите граждански обреди – между идеологията и традицията (по материали от семейната обредност)*. С. 184.

<sup>51</sup> Пак там. С. 185

<sup>52</sup> *Брошура именуване (за служебно ползване)*.

<sup>53</sup> *Брошура Венчаване (за служебно ползване)*, София, 1986.

<sup>54</sup> Пак там. Цит. по Мария Маринова, *Социалистическите граждански обреди – между идеологията и традицията (по материали от семейната обредност)*. С. 189.

<sup>55</sup> Лидия Добревска, Личен архив.

най-вероятно представлява изместването на същото действие, запазено обикновено само за свещенството и епископството. Причината за тази липса на участие на майката, определена от Кръстева-Благоева и цитирана от Маринова<sup>56</sup>, като гължаща се на нечистотата на майката, пропуска основната логика на Тайнството. Две неща трябва да се отбележат. Първо, принципите за чисто и нечисто, донякъде награздени в Новия завет и не универсално спазвани през първите няколко века след изпращането на апостолите, са без особено отношение, като се има предвид незначителното количество кръстени деца през I век. Кръвната връзка между детето и майката е разгърната и одухотворена (букв.) между всички кръстени в Христа и облечени в Него. Кръщението действително предполага откъсване от семейството и влизане в новото семейство, където връзките на Духа не сръжат, а подсръжат. Донякъде и любовта е претворена – естествената любов на майката към детето, водеща винаги към саможертва и отдаване, вече е преобразена и обратното може да се очаква (Богородица и Христос). Майката „няма никаква роля“ в Тайнството и поради друга причина – свободно избраната смърт.<sup>57</sup> Именно гарантирането на тази свобода<sup>58</sup> стои в основата на забраните кръстниците да бъдат кръвни роднини. Още тук проблясва основният проблем<sup>59</sup> поне за вярващите, но неговата по-пълна формулировка е възможна единствено след коментара върху третия погрешно интерпретиран от ритуал-майсторите елемент – даването на име като център на ритуала.

Тайнството Кръщение може да бъде наречено просто Охристовяване.<sup>60</sup> Всичко в самото тайнство е ориентирано (букв.) и неугържимо движещо се към Царството и Царя. В благочестието обаче, отново съзнавайки колко трудно и абстрактно е каквото и да било обобщение, Кръщението е свързано най-вече с даването на име. Самото последование на Тайнството веднага разкрива това като своеобразна псевдометаморфоза. За разлика от именуването, където даването на име стои логически и церемониално в центъра на ритуала, то в Тайнството няма нищо, което да свидетелства за каквото и да било значимост на даването на ново име. То е споменато буквално още в първото изречение от *първата молитва*<sup>61</sup>, чийто основен смисъл е „насочване“ на цялото тайнство към „отпе-

<sup>56</sup> Кръстева-Благоева, *Личното име в българската традиция*, с. 139; Маринова, *Социалистическите граждански обреди – между идеологията и традицията (по материали от семейната обредност)*, с. 184.

<sup>57</sup> Или не знаете, че всички ние, които се кръстихме в Христа Исуса, в Неговата смърт се кръстихме? (Рим. 6:3).

<sup>58</sup> Фундаменталното значение на свободата за Тайнството и светотайнствената смърт проличава и от молитвата след ектенията и преди освещаването на водата, в която свещеникът се моли: „... цял ме освети с всевъзвършената Си невидима сила и духовна десница, за да не би, като обявявам свобода на други и като я предавам с пълна вяра в Твоето неизказано човеколюбие, сам аз, като роб на греха, да бъда негоден.“ *Требник*, София, 2002. с. 44.

<sup>59</sup> Макар изложеният по-долу проблем действително да е най-пагубен за благочестието, все пак си струва да се отбележи и крайната абстрактност на именуването. Дори и да можем да разглеждаме този ритуал просто като украсена бюрократична процедура, все пак от брошурите, а и самите сценарии на Л. Добревска се забелязва наклонност към сакраменталност, към известна свърхестественост на извършеното. Народни елементи, които Добревска включва в някои от сценариите, клонят към своеобразна космология, но все пак молитвите при освещаването на водата при Тайнството (Пак там. С. 45) привеждат всеки опит да се изгради друга космология до – в най-добрия случай – наивитет.

<sup>60</sup> Като се вземе предвид моносакраменталният характер на Кръщение-Миропомазване-Евхаристия, като почти халкидонски (на теория) свързани действия.

<sup>61</sup> *Господи Боже наш, на Тебе се молим и от Тебе просим... Требник*. С. 25.

чатването” на Христовата светлина и Кръст върху новопокръстения<sup>62</sup>, което е и потвърдено от отъждествяването на кръщавания и Христос, когато свещеникът или епископът прави кръст с него, обърнат на изток, го „изправя” прег Богородица<sup>63</sup> и св. Симеон Богоприемец.<sup>64</sup> С тази тъждественост се разкрива и истинското име, което стои в центъра на Тайнството: „...*Нека се прослави върху него (или: нея) светото Твое име, и името на възлюбения Ти Син, Господа нашего Исуса Христа, и на Животворящия Ти Дух...*”<sup>65</sup>.

Възраждането за нов живот в Христа на кръщавания, поставянето на печата на гара на Светия Дух, значимостта на запазването на този печат и препратките към Потопта заемат много по-централно място в самото Тайнство от обявяването на името, което поради обемни и логически съображения прави по-нататъшното им излагане ненужно. Значимостта на всички тези теми обаче не прави нито една от тях център на Кръщението. Няма как да се открие ядрото на това Тайнство извън многостранното и всеобхващащо значение на *смърт и живот в Христа*. Никакви „гуми на пресъществяването” не могат да бъдат център на тайнството, тъй като цялото то е движение, едно движение, *кенотична* причастност към и със *кенотичната* любов на Сина, разкрита на Кръста.

## Послеци

Така проследените изменения в ритуалната практика, акцентите в новосъздадените ритуали и връзките с Тайнствата и по-конкретно тайнството Кръщение ясно говорят за една от най-сериозните послеци в масовото благочестие и тяхното възприемие. Именно затова като вероятно най-забележимото последствие в светотайнствения живот е именно подмяната на автентичното разбиране за Кръщението с именуването, която подмяна и превъзможването ѝ са ключ и първи стъпки към връщането на автентичното християнско съществуване, като живот в Христовите смърт и живот.

От друга страна, последствията не са само негативни. А. Пашова критикува новите ритуали като целящи „партията да заличи разликата между публично и лично”<sup>66</sup>, но тук е изпуснат един основен елемент на Тайнствата, които ритуалите целят да заменят. Тайнството никога не е лично, частно събитие. То винаги се извършва в Църквата, но не концептуално и метафизично, а по съвсем буквален начин – енорията е център на църковния живот и тя съпреживява, съ-

<sup>62</sup> Пак там. С. 25.

<sup>63</sup> Отнася се към Исая 54:1 (Развесели се, неплодна, ти, която не раждаш; възкликни и извикай ти, която не си изпитала родилни мъки; защото напустеницата има много повече деца от оная, която има мъж, казва Господ). Което е и краят на паримията, съдържаща четвъртата песен на страдащия Раб Господен (Исая 52:13 – 53:12), която се чете на вечернята на Велики петък. Това радикално еклисиологично ориентиране на Кръста и ролята на радостта вътре е водещо и за Тайнството Кръщение.

<sup>64</sup> *Требник*. С. 26.

<sup>65</sup> Молитва преди Оглашение, Пак там. С. 28.

<sup>66</sup> Анастасия Пашова, „Днес остана празно едно работно място”, достъпно на <http://librev.com/2013-03-30-08-56-39/prospects/bulgaria/2426-2014-07-05-18-28-51> В публикацията тя говори само за нововъведеното погребение, но съвсем спокойно критиката ѝ се отнася и към останалите ритуали, следващи същата парадигма.

участва и е съпричастна на всяко едно от събитията, които са удостоени с новите ритуали. Като еклисиологични събития, Тайнствата преобразяват всеки аспект на живота чрез двуполюсното участие на лаоса – докосването до Царството и пребиваването в света. Донякъде превръщането на Тайнствата в частни събития, случило се постепенно и много преди появата на обсъжданата тоталитарна система, ги е превърнало в податливи на погмяна от същата. Излекуването на тази отворена рана може да се случи единствено в Тялото Христово, Неговата Църква, чиито гуши са пронизани (слав. *уязвени*) с любовта Му.<sup>67</sup>

#### Библиография

- Binns, Christopher A P, „Soviet Secular Ritual: Atheist Propaganda Or Spiritual Consumerism?“, *Religion in Communist Lands* 10, 3 (1982), с-ци 298–309, [tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09637498208431037](http://tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09637498208431037).
- Саџу, D, „Attempts at introducing communist rituals in the family traditions and holydays: Case study on Moldavian SSR“, *Codrul Cosminului*, том 20, 1, <https://www.scopus.com/inward/record.uri?eid=2-s2.0-84906823447&partnerID=40&md5=8ac47e8419b96308968c3d595dd071ed>.
- Бондаренко, Е. Д., „Советские Сценарии Имянаречения: Диалог с Традицией“, *Политическая Лингвистика* 4, 46 (2013), с-ци 1–3.
- Вазерова, А.Г.; Молькин, А.Н., „Социалистическая обрядность советских мусульман в 1960-1980-е гг. (на примере Среднего Поволжья)“, *Современные научные исследования и инновации*, том 2, 3, <http://web.snauka.ru/issues/2015/02/46418>, отворен на 8 юни 2018.
- Гандев, Хр.; Пешева, Р.; Колева, Т.; Абаджиева, Цв.; Петров, П., *Съвременната народна сватба*, Дом на атеиста, София, 1963.
- Еленков, Иван, „Към въпроса за въвеждането на траурния ритуал и социалистическата празнично-обрядна система у нас – 1969-1971г.“, *Християнство и култура* 42 (2009).
- Заимов, Й., *Български именник. Лични имена у българите от VI до XX век. Фамилни имена от чужд произход*, Издателство на БАН, София, 1988.
- Кръстева-Благодеева, Евгения, *Личното име в българската традиция*, АИ „Проф. Марин Дринов“, София, 1999.
- Куручкин, А.В., „Этапы формирования советской обрядности“, в *Советские традиции, праздники и обряды*, Киев, 1988, с-ци 208–212.
- Куручкин, А.В., „Красная Обрядность“, в *Советские традиции, праздники и обряды*, Киев, 1988, с-ци 92–100.
- Лебина, Н., „Черно-белая красная свадьба“, *Теория моды* 32 (2014).
- Лилов, Александър, Да издигнем идеологическата работа на висотата на задачите, поставени от десетия конгрес и новата програма на партията за изграждане на развито социалистическо общество. Доклад на гр. Александър Лилов, секретар на ЦК на БКП, пред пленума на Централния ком, Партизгат, София, 1974.
- Логонов, К. К., *Традиционный жизненный цикл русских Водлозерья: обычаи, обряды и конфликты*, Петрозаводск, Москва, 2010.
- Маринова, Мария, *Социалистическите граждански обреди – между идеологията и традицията (по материали от семейната обредност)*, непубликувана докторска дисертация, 2018.
- Маринова, Мария, „Между традицията и идеологията: въвеждането на граждански ритуал бракосъчетание в малкия град“.

<sup>67</sup> Молитва от Св. Василий Велики на 9ти час, *Часослов*, София, 1996.

Методиев, М., Между вярата и компромиса. Българската православна църква и комунистическата гържаба (1944-1989 г.), Институт за изследване на близкото минало, Сиела, София, 2010.

Пашова, Анастасия, „Днес остана празно едно работно място”, <http://librev.com/2013-03-30-08-56-39/prospects/bulgaria/2426-2014-07-05-18-28-51>, отворен на: 14 май 2018.

Югина, Н. А. (ред), *Энциклопедия русских обычаев*, Москва, 2000.

„Декрет Совета Народных Комиссаров „Об отделении церкви от государства и школы от церкви””, в *Газеты Временного Рабочего и Крестьянского Правительства*, Москва, 1918, с 269, <http://constitution.garant.ru/history/act1600-1918/5325/>, отворен на: 9 юни 2018.

„Декрет ВЦИК и СНК о гражданском браке, о детях и о ведении книг актов состояния 18(31) декабря 1917 г.”, в *Декреты Советской власти. Том I. 25 октября 1917 г. – 16 марта 1918 г.*, ос. издат-во политической литературы, Москва, 1957, <http://www.hist.msu.ru/ER/Text/DEKRET/17-12-18.htm>.

„Декрет Совета Народных Комиссаров. О кладбищах и похоронах.”, в *Собрание узаконений и распоряжений правительства за 1917—1918 гг. Управление делами Совнаркома СССР*, Москва, 1918, с-ци 1275–1276.

БКП в резолюции и решения на конгресите на пленуми и на Политбюро на ЦК на БКП т. 5: 1956-1962, Издателство на БКП, София, 1965.

Брошура Именуване (за служебно ползване), София, 1986.

Брошура Венчаване (за служебно ползване), София, 1986.

Лидия Добревска, Личен архив.

*Требник*, София, 2002.

*Часослов*, София, 1996.

Проф. Михаил Негелчев е преподавател и изследовател по теория и история на литературата в Нов български университет. Почетен професор на НБУ. Ръководител на Литературноисторическата школа „Д-р Кръстьо Кръстев“. Автор на повече от шестдесет книги, между които *Социални стилове, критически сюжети* (1987 г.), *Размишления по българските работи* (2002 г.), *Литературноисторическата реконструкция* (2011 г.), *Двете култури и техните поети* (2012 г.), *Ефектът на раздалечаването* (2015 г.), *Геопоетики* (2017 г.). Дългогодишен изследовател на творчеството на Пейо Яворов – издал е няколко книги за трагическия поет на България, съставил е множество негови издания с пространни текстологически коментари. Публикувал е и книги с публицистика и с политическа тематика. Повече от десет години е главен редактор на възстановеното списание *Демократически преглед* (1994-2004 г.). Съставил е няколко поетически антологии, между които *Спасителят* (1999 г.), *Цензурираните класици* (2011 г.), *Български поетически авангард* (2018 г. – в съавторство), *Европа* (2018 г.). Депутат от Радикалдемократическата партия в състава на СДС във Великото народно събрание и в 36-ото Народно събрание. Носител на множество литературни и държавни награди – на името на Яворов, Тодор Влайков, Иван Радославов-Иван Мешеков и др.; за хуманитаристика – „Христо Г. Данов“, на Портал Култура, на името на Богдан Богданов, давана от НБУ; на орден „Св. св. Кирил и Методий“, първа степен.

**Михаил Негелчев**

## ПРИКАЗНИТЕ ДАРОВЕ НА ЦЕРЕТЕЛИ

### 1.

Цялата тази история звучи някак фантастично. Има там в белокаменна Москва един приказен богатыр – Церетели, може би грузински княз, може би руски граф. Може би на седемдесет години, може би – на осемдесет, а може вече и да е на деветдесет години. Прави едни от най-големите паметници в света. Изработва ги с удивителна бързина – не с десетки, със стотици. От бронз, от камък, от стъкло, от какви ли не други материали. Прави паметници символични (например гигантска сълза), но и паметници на конкретни хора – от близко и далечно минало, както и на сега живеещи и управляващи люде. Изпраща ги като дар в близки и далечни предели – на правителства, на някакви общности, но и на човечеството като цяло. Изпраща ги в Ню Йорк – за ООН, в Париж, в Буенос Айрес и още къде ли не. На повечето места приемат грандиозните му дарове, другадже – кой знае защо – не ги щат. Той обаче бързо се справя с всяка ситуация: отхвърлените

паметници-гарове се преработват леко, дава им се понякога друго име и им се намира ново място някъде по света. Но направените статуи – персонални образи или конкретно изобразяващи групи и абстрактни композиции – са така много, че някои остават в огромните ателиета на майстора, стоят някак наистина нереално един до друг в неговия всепобиращ личен музей, в неимоверни пропорции спрямо намерили се кой знае как в подножието им живи люде.

Но нима не звучат фантастично и ето тези „политологически“ пасажи:

„Идеята за национална Империя е единствено възможната алтернатива на самоубийствения за националния суверенитет либерален проект на глобализацията. Алтернативността на тази идея е способна да съхрани нашата религиозно-национална самобитност и едновременно да съдейства за възраждането на великодържавността на нашето Отечество. Великодържавността трябва да се разглежда като един от синонимите на Империята и като неотменима основа за гържавната пълноценност, което е резултат от нарастването на националния идеал до идеал всесветовен. Великодържавността е резултат от универсализацията на националния идеал, който не престава да бъде национален, т.е. продукт е на определена нация, но едновременно с това се предлага като един от способите на съществуване на целия свят. По такъв начин Империята дава възможност на нацията да стане творец на световната история, без да губи своето национално лице.”

„Ама чакай, чакай?!“ – би казал всеки нормален читател на този огузен текст. Би запитал: „Говорено ли е с другите нации за тази всемирна роля на Империята? Как така тя би могла да играе без всемирно насилие своята всесветска роля? Какво ще е мястото на всички останали в света?“. Но нашият автор продължава със своите фантастични визии:

„Имперската идея е съвременна и своевременна за Русия. Само тя е способна да преведе страната по средищния, царския път между двете налични проектни крайности – „глобализма“ и „изолационизма“. Между либералисткия „глобализъм“ на „новия световен ред“ с неговото всемесване на националните организми в единна „световна държава“ и тесноетническият „изолационизъм“ – затварянето на една нация в ограничението на нейните етнически граници и интереси, т.е. с отказ от изпълняването на нейната световна роля. Само средният път за Империята е способен да ни запази от изтощаване на националните сили. Загубата на национално лице и на влияние върху световния живот еднакво изтощават националните таланти. Отказът от национална самобитност и отказът от експанзия на своя възглед за света води до духовна и физическа деградация на националния организъм. И „глобализмът“, и „изолационизмът“ са противоположни на жизненодеятелната, имперска по същността си нация.”

Нормалният читател на този текст би продължил да задава своите въпроси: „Ама как така, какво наистина ще се случи с тези нации, които не са имперски? И какво означава тук отричаният „отказ от експанзия на своя възглед“; озна-

чава ли обратното, че Империята задължително ще налага (и как?) този свой прекрасен възглед?”. Текстът не чува нашите нормални въпроси и продължава в своето имперско упорство, в своята имперска всеправота:

„В Империи (най-внезапно се появява множественото лице, досега Империята бе единствена, ще си остане единствена и малко по-късно – бел. моя, М.Н.) този неразрешим дуализъм на национално и всемирно призвание на великата нация намира благополучно своето разрешение. Нацията не е призвана към смърт в мировия „глобалистки” проект и не се стреми да се отклони от своето мирово призвание. Дълбочината на националното начало и широтата на вселенското се уравновесяват в имперската идея, в съчетаването на национални интереси и мирова мисия.

Империята – това е политическа стълба, по която националното начало, вложено в гържавността, е способно да порасне до изразител на духа на цялата цивилизация. Така Светата Русия може да стане чрез имперската идея образ и лидер на православната цивилизация като цяло, наследила в това дело Византийската империя.”

Доидохме си на гумата. Приема се, че има и други империи, но те са някак империи на пошлото и безгарното, на бездуховното и грубо утилитарното, докато Светата Рус живее в световите на идеалното, връща се днес в тази своя велика мисия. (При превода на въпросния руски текст предпочетохме да проблясват тук-там русизми, тъй като това е специфичен великогържавен език, който трябва – за най-силно внушение – да бъде възприеман едно към едно.) Казва ни се директно, че сегашната Руска федерация е „потенциално способна да израсне в нова Руска империя”, че трябва да поеме отново великата си всеправославна мисия, че трябва да отърве от маргиналното им „самостоятелно” (т.е. вън от орбитата на Империята) съществуване православните сърби, черногорци, беларуси, българи, румънци, гърци (някои от тях влезли във „враждебния на православния свят” военен блок НАТО). Впрочем за украинците в това повествование е запазено особено място: на много места украинците се определят като упоени от идеологията на „украинския сепаратизъм” южноруси, говори се, че „украинството” трябва да бъде преодоляно чрез едно общоруско единство, казано е, че Украйна – „това е болест”.

Изключителният мислител – автор на този пасаж, се нарича Михаил Смолни, определен е като историк и публицист, книгата му *Руският път в бъдещето* е издадена в Москва през 2007 г. В анотацията от контрапитула е посочено, че „книгата описва имперското възраждане в Русия като единствено възможния руски път в бъдещето”; по някакъв начин изданието е свързано със списанието *Имперско възраждане*, в сред чии автори е и скандалният академик Игор Шафаревич.

**Но каква е връзката все пак на целия този имперски „брег” (на руски това означава нещо като „безсмислено бръщолевене”) с мегамонументалните творчески деяния на скулптора Зураб Церетели? Ами много просто: от**

**доста време вече неговата свръхактивност е впрегната, за да работи за утвърждаването на съвременната путинска, руска, всеправославна, великогържавна и самогържавна имперска идеология.**

Зураб Церетели безспорно има култ към владетелите: изработил е безчислено количество статуи на руските императори от династията на Романовци. В личния му музей те са заедно в огромна зала. Представил е сам себе си в монументален скулптурен автопортрет като самогържец, като римски император или поне като римски сенатор. Една от „академиите“, в които той членува, така и се нарича: Имперска академия на художествата (назована е така като „възстановена“).

Когато преди няколко години бях за последен път в Москва, неговите разнородни скулптурни фигури и орнаменти вече стояха почти навсякъде по площадите и на най-неочаквани места. (Бившият влиятелен московски кмет Лужков бе негов любим „модел“ – изваян като футболист и тенисист, в една фигура, и като „чистач“.) Преминахме покрай предоставено му от гържавата в историческия център на града за личен музей-ателие огромно старинно здание, отвън стояха пак някакви скулптури, имаше голям надпис и нашият московски гид подкара колата по-бързо с неприкрита познуса. Съжалявам, че така и не видях на живо рециклирания паметник-кораб – предназначен първоначално да възвеличае Колумб и отнесен след това към личността на Петър Първи. (Отново неприето от няколко места дарение.)

Самото това желание на един плодовит скулптор да види (вижда) творбите си (техни копия), събрани на едно място, не е чак толкова осъдително.

На брега на един от полуостровите на Стокхолм се намира къщата музей със скулптурен парк на големия национален скулптор Карл Милес – наречен Милес Гьорген. Тук постепенно са събрани копия на десетки негови прекрасни статуи („Ръката на Бога“, ангели, тритони и фонтани), с които очевидно му е било трудно да се раздели. Паркът и къщата с множество тераси и с огромна пергола, с техните художествени колекции, са дарени на шведската гържава и когато майсторът се завръща след десетилетно пребиваване в САЩ, в ъгъла на градината трябва да му бъде построена специална нова модерна къща, защото вече всичко останало е предмет на всекидневни многолюдни посещения.

Добре известна е агресивната понякога мегаломания на великия Огюст Роден (особено потърпевша е спътницата му Камий Клодел, също отлична скулпторка, останала естествено в сянката му). Не само музеят му в Париж, но и сбирки другаде свидетелстват, че и той мисли и прави гениалните си творби вариативно, множествено. Така в суперелитния калифорнийски университет „Станфорд“ самите „Врати към Ада“ стоят в цял ръст пред музея, на един от площадите между учебните сгради са и прочутите „Гражданите на Кале“. Членове на магнатската фамилия Станфорд са имали особено пристрастие към творчеството на Роден и са го колекционирали старателно и последователно. Хвала им!

С особена грижа за целостта на творчеството им са съградени и обгрижвани софийските домове на големите наши скулптори Иван Лазаров – на бул. „Левски“, и Андрей Николов – на ул. „Любен Каравелов“ („Червената къща“).

Случаят със Зураб Церетели и неговите музеи, „съборни“ ателиета с официозни имперски грандиозни фигури и с апологетически фигури на днешни руски управници и певци на режима – включително и на изображения като спортист-суперстар Владимир Путин, с неговите приети и неприети дарения, едва ли може да бъде виждан по аналогия с тези биографическо-творчески разкази от различни култури. Заг Церетели с неговата невъобразима производителност очевидно стои платен от гържавата огромен екип от помощници, чираци и майстори – леяри и каменогелци. Неговите дарителски жестове също очевидно са в голямата си част платени от гържавата и служат на различни нейни пропагандни цели. По-лошото е обаче, че в последните години то е изцяло взето на „въоръжение“ за реализиране на новата имперската агресивна идеология и политика.

Такъв е и случаят, когато поредният дарителски жест на Церетели бе отправен чрез неясни посредници към България, към един от нейните най-славни с възрожденската си и по-стара история български градове – Свищов...

## 2.

Не можем да имаме никакво съмнение, че този нечакан дар би бил малък елемент от хибридната експанзионистична война на днешна Русия, опитваща се отново да стане империя. Това е „дар“ обмислен, прицелен, идеологически и геополитически функционален от тяхна гледна точка. В духа на отдавна официализираната концепция на Анграник Мигранян за **Русия и близката чужбина** (близката чужбина са околните и не само околните страни, където Русия има „специални интереси“ и особени „права“, където тя, противно на международните норми, има неотменимото право да се намесва във вътрешните дела по свое усмотрение), един такъв гигантски паметник означава трайно и стабилно обозначаване на отвъддунавската българска територия още един път именно като близка чужбина, като място, където, ние, руснаците, можем винаги да идваме да „спасяваме“ и „освобождаваме“ (нищо че в началото на XIX век точно Свищов е бил два пъти опожаряван и съсипван именно от руснаците при „спасителни“ акции).

Знаем, че Романовската империя има особена фиксация към паметниците и че те самите са същностен тематичен момент (включително и пародиен и алтернативен на официозното) от цялата руска култура – достатъчно е да си припомним поемата „Медният конник“ на Пушкин, където изработената от Фалконе фигура на царя основател преследва в кошмарите му малкия човечец, да си припомним и десетките анекдоти, свързани с мъжкото обкръжение от подножието на Екатерина Велика на нейния паметник на „Невски проспект“ или амбивалентните чувства, които предизвиква самата неокачествима с нищо пищност на църквата „Спас на крови“ („Възкресение Христово“), построена в

памет точно на мястото на убийството на същия този император Александър II.

А да не отваряме гума за съветската трансформация на имперската идея, за най-често травматичното битие на съветските паметници, сложени точно за обозначаване на една обща територия из целия бивш социалистически лагер – като се почне от историята с опита за взривяване на оказалия се бутафорен паметник на Сталин от българския анархист дисидент Георги Константинов (той лежи в затвора за този свой гързостен жест), приемането-неприемането и до ден днешен на извисяващия се над всичко Дворец на културата във Варшава, описаната с толкова съпричастна ирония от поляка Мариуш Щчигел в книгата му *Готланд* трагикомична история на скулптора-сладкар-каменогелец Отакар Швец с неговия предвиден да бъде най-„големият” също паметник на Сталин в Прага, възвисен след смъртта на сатрапа и стоял цели осем години, до 1962 (никой не смее все пак да предложи да бъде махнат), и се стигне до периодическото боядисване-преосмисляне-опаковане на паметника на Съветската армия в София и грамите с пловдивския „Альоша”.

А след 1994 г. възвемашката се (във въображението си) империя продължи да ни облъчва със своята воля за създаване на места на паметта в своя и чужда територия. В Санкт Петербург това пороги желанието на истински артисти да създават постмодерни иронични паметници: на Гоголевия нос на една от свързаните с топографията от творбите на писателя къщи; миниатюрния Чижик-пижик, когото трябва много да се наведеш, за да видиш под моста на един от каналите край Нева (подхващащ мотив от старинен градски фолклор); на новия гротесков цар Петър Велики на Михаил Шамякин в самата Петропавловска крепост – първоначално толкова мразен от мнозинството петербуржци, а сега почти задължително докосван за здраве, любов и плодовитост от новобрачните двойки (заедно с атлантите на Ермитажа). А в Москва паметникът на Пушкин на едноименния площад отдавна се е превърнал в символно място за събиране на инакомислещите – за протести и за литературни празнични акции.

В България има и обичани паметници на руските, украинските, финландските и румънските войни, загинали в Освободителната война с Османската империя – разпръснати из цялата страна. Между тях ще изброим само паметника за медицинските чиновци в Докторската градина в София, Руската църква под Шипка и самия величествен паметник на връх Шипка – прославящ едновременно и воините освободители, и българските опълченци. Има обаче и прекалени струпвания, достигащи понякога до абсурд съгъствания на места за памет – например тези около Плевен и другаде, които отдаденият на това дело Стоян Заимов назовава *Йерусалимите на българската признателност*. Знаем от историята на Третото българско царство, че в някакви моменти това флиртуване чрез паметници с Руската мечка, с Империята на Романовци се превръща в гържавлива политика заради постстамболовисткия стремеж на княз (цар) Фердинанд да получи най-после от Императорския двор стабилно признание за своя монархически статут. Тогава се явява и амбицията да се направи свръхкрупен жест с назоваването на новата софийска катедрала в прослава на избрания от Петър Велики

за покровител на неговата северна столица воин светец Александър Невски. И след това: преименуването за кратко на все още незавършената и неосветена църква на името на св. св. Кирил и Методий при трагическите стълкновения през Първата световна война на българи и руси.

Френската школа на проф. Пиер Нора превърна знанието за историята на паметниците – за тяхното възникване, за ритуалите и баталиите около тях, в истински съвременна наука. Разбира се, паметниците не са единствените места на паметта, но точно те фокусират тази многопосочна проблематика. Личните и колективните изследвания на местата на паметта на неговата школа разкриват как се трупат пласт върху пласт над пространствата на Париж и на другите големи френски градове, цивилизационните знаци на последователно сменящите се във Франция в края на XVIII, XIX и през XX век политически режими. Осъществена от проф. Ивайло Знеполски през 2003 г. паметна конференция около проф. Пиер Нора и неговите идеи – в рамките на голямата поредица „Софийски диалози“, даде тласък и за българската хуманитаристика да осмисля на по-високо ниво своята култура на паметта, да мисли по-сложно българската система на паметници в цялото ѝ богатство, многообразие и противоречивост.

Впрочем някои от големите личности на българската култура са се отнасяли извънредно сериозно и с разбиране към тази проблематика на паметниците, които трябва да европеизират България, да направят особено столицата ни модерен и красив град. Така през 1900 г. Пенчо Славейков пише за в. *Пряпорец* статията си *В Манежа* – по повод на големия международен конкурс (31 участници от 11 националности) за създаване на паметник на Цар Освободител за площада срещу Народното събрание и на организираната изложба с проектите в княжеския Манеж. Тази статия започва ударно така: „Първо нещо, що се хвърля в очи на всякого, който пристъпи прага на княжеския манеж, е моделът на берлинския професор Еберлайн – висока, величествена фигура, представляваща Освободителя цар в горда поза на някой западно-европейски император, модел, напомнящ ония патетични паметници, що красят разни площади в европейските столици. Лавровият венец, нататрузен на главата му, още повече усилва впечатлението, че тоя император, на чието ляво бедро се опира някаква дългопола алегорическа фигура, е всичко друго, но не и славянски цар”.

Казаните от автора на *Кървава песен* и *На Острова на блажените гуми* могат напълно да бъдат отнесени и към скулптурата-гар на Зураб Церетели – макар при нея да липсва лавров венец на челото на Императора. Тук обаче големият писател е изразил по-скоро интуициите си за българската мяра при оформянето на нашите площади, зададена от градчетата-републики на Възраждането. При тях няма граматично противопоставяне на обществени и жилищни, частни сгради и това налага и един нормален антропоморфен мащаб за добрите, силните, признатите и обикнати от обществото български паметници (виж двата прекрасни паметника за загиналите във войните във Видин или паметника на Патриарх Евтимий в София). И безпогрешният му художествен усет е дал на Славейков възможност да посочи защо и според него най-добър проект е точно

реализираната по-късно и открита тържествено чак през 1907 г. скулптурна композиция на италианеца Арнолдо Цоки. (В знаменитите си писма от 1909 г. до Мара Белчева от Москва, Петербург, Харков и Одеса Пенчо Славеиков пространно разсъждава с много чувство за хумор върху руската традиция на паметниците; харесал е много новия паметник на Гогол.)

Представям си каква злъч би предизвикала цялата акция с дарения паметник на Церетели у писател със социално чувство, творческа мощ и българско достойнство като Пенчо Славеиков!

Кристофър А. Линк преподава в Стейт Юнивърсити оф Ню Йорк, Ню Пали, в департамента по религиозни науки. Защищава докторската си теза *Добродетелта на дяволите: Феноменологията на демонието у Владимир Набоков*, 2005, в Бостънския университет. Член е на Международното общество на Владимир Набоков. Освен на преведената тук статия от престижното хуманитарно списание *Логос* (Link, Christopher A. *Bad Priests and the Valor of Pity: Shusaku Endo and Graham Greene on the Paradoxes of Christian Virtue. Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture*, vol. 15, no. 4, Sept. 2012, pp. 75–96.), Кр. А. Линк е автор и на публикации в издания като *Literature Film Quarterly* (*'Some Translucent Vessel': Ambiguity and the Literary-Cinematic Symbol in Nabokov's Despair and Fassbinder's Eine Reise ins Licht (Despair)* 41: 278–302) и на статии като тази в *Reader's Guide to Judaism*. Routledge, 2013. (*Angels and Demons*, 22-24).

**Кристофър А. Линк**

# ЛОШИТЕ СВЕШЕНИЦИ И ДОБЛЕСТТА НА СЪСТРАДАНИЕТО. ШЮСАКУ ЕНДО И ГРЕЪМ ГРИЙН ЗА ПАРАДОКСИТЕ НА ХРИСТИЯНСКАТА ДОБРОДЕТЕЛ

Въведение: Ендо, Грийн и фигурата на „лошия свещеник“

Шюсаку Ендо често е бивал описван – не на последно място, от собствените си издатели – като „японския Греъм Грийн“.<sup>1</sup> В частна кореспонденция с Грийн Ендо веднъж нарича себе си „верен японски ученик“ на британския автор.<sup>2</sup> Грийн от своя страна отвърща сърдечно, че той самият е „верен английски почитател“ на Ендо.<sup>3</sup> През лятото на 1969 г. Ендо изпраща на Грийн копие с посвещение от своя роман *Мълчанието* в английски превод – до този момент е публикуван единствено в Япония. Посвещението, написано на френски в книгата (която сега се намира в Колекцията на Греъм Грийн в Бостънския колеж), гласи: „A mon maître G.

<sup>1</sup> Ендо, Шюсаку. *Мълчание*. Превод: Маргарита Укегава, Colibri, 2017. [www.colibri.bg](http://www.colibri.bg), <http://www.colibri.bg/knigi/1396/shyusaku-endo-mychanie>.

<sup>2</sup> Shusaku Endo to Graham Greene, March 27, 1972, MS, Graham Greene Collection, Burns Library, Boston College.

<sup>3</sup> Greene to Endo, April 17, 1972, MS, Greene Collection.

Green [sic] avec mes grands respects, Shusaku Endo”<sup>4</sup>. Тук Ендо открито, макар и в частен план, признава непосредственото влияние на Грийн – неговия „учител” или „метр” – върху собствената му работа и предлага *Мълчанието* като свидетелство за това менторство. Този първи гар на Ендо поставя начало на една много приятелска и гоживотна кореспонденция между двамата католически автори, основаваща се преди всичко на изключителното взаимно уважение. След като прочита *Мълчанието*, Грийн действително заявява, че романът е „далеч по-добър от всички японски романи”, които е чел, и го намира за „много по-добра книга” от собствения му тематично близък роман *Силата и славата*, публикуван почти тридесет години по-рано.<sup>5</sup>

И в двата романа – всеки от които се оценява като централен за творчеството на съответния автор – присъстват свещеници извън закона, борещи се с въпросите на вярата сред кърваво политически мотивирано религиозно гонение. И двамата обаче протагонисти – на *Мълчанието* (Ендо) и на *Силата и славата* (Грийн) – страдат от печална немарливост към духовните си задължения, дори когато рискуват, избягват или пък посрещат лице в лице страховитата нужда от християнско мъченичество. Както показват тези два романа, Ендо и Грийн споделят забележително близки богословски и литературни възгледи независимо от значителните си различия в културен бекграунд и личен опит.

В основата на взаимните им чувства и уважение един към друг не е само общото изповедание – и двамата са част от католически малцинства, живеещи в страни с история на жестоко преследване на католицизма – а и една споделена сериозност по отношение на целите и залозите на литературата. В работите и на двамата автори например, изглежда, присъства идеята, че литературното слово, когато е наистина добро, би могло да замени и навярно да изпревари църковната доктрина по пътя към сърцата по много фундаментални богословски въпроси, особено що се отнася до територията на греха, на трудността на изкуплението и прощението и непостижимото тайнство на божествената милост. Несъмнено двамата автори редовно изследват твърде тежките въпроси на вярата в противоречивите си писания – в романите и разказите, основаващи се най-често на зрачните реалности на човешкото съществуване в най-низостното му състояние. Независимо от същинското отчаяние и мрак на работите им обаче и Грийн, и Ендо неизменно успяват да изградят мощни духовни разкази за злото и етическия провал, които в крайна сметка довеждат читателя до някаква своеобразна надежда, понякога дълбоко скрита и невероятна, за спасяващата благодат отвъд грозотата и ненадеждността на човешкото положение.

Различните пейзажи от литературата на Грийн отдавна са обобщени от критиците под знамето на онова, което наричат „Грийнленд” – континента, добре известен на неговите читатели като мъгливата територия на порока и покварата, пронизан от непреодолима вина поради – както смятат – противоречивия католицизъм на автора. В много отношения същото може да се каже и за онова,

<sup>4</sup> Inscription in presentation copy, Greene Collection.

<sup>5</sup> Greene to Max Reinhardt, October 13, 1969, MS, Greene Collection.

което бихме нарекли „Ендоленг” и което на свой ред може най-добре да се характеризира чрез постоянно завръщащата се метафора на автора за „блатото, наречено Япония”<sup>6</sup> – страната, където християнството просто „никога няма да пусне корени”<sup>7</sup>.

Както казва дябoличният антихристиянски инквизитор Иноуе в пиесата на Ендо *Златната страна* (драма, предхождаща *Мълчанието*, в която фигурират някои от героите на романа), „Понякога започвам да не харесвам тази наша страна. И дори повече от нехаресване – да се страхувам от нея. Тя е тресавище, далеч по-страшно от онова, което християните наричат аг – тази именно Япония. Независимо какви клонки се опитваш да присадиш тук от друга страна, всички те повяхват и умират или пък цъфтят и дават плод, който само напомня истинските”<sup>8</sup>. Също както Грийнленд е винаги пред погледа на читателите – независимо дали действието се развива в Мексико, Западна Африка, Индокитай или Брайтън, по същия начин „тресавището Япония” на Ендо трябва да се разбира като метафора за психе-то, особено за онази част от душата, която във всеки човек се съпротивлява на парадоксите на християнството като непостижимо или, ако е постижимо – като нещо изплъзващо се, проблематично или подозрително.

Разбира се, изключителен редукионизъм би било да се говори за Грийнленд и Ендоленг така, сякаш те реално съществуват, а не са просто критически абстракции на иначе разнородни герои, сюжети и места. И все пак за целите на критическото сравнение употребата на двете абстракции за характеризиране на фикционалната вселена на всеки един от авторите се оказва полезна. Както показва заглавието на тази статия, бих искал да изследвам значителната, вечно завръщаща се фигура на „лошия свещеник”, редовно появяващ се в различни трансформации из основните произведения на двамата автори.

Героите, подобни на безименния „уиски свещеник” от *Силата и славата* на Грийн и отец Родригеш от *Мълчанието* на Ендо (апостата, който стъпква образа на Христос в заключението на романа), могат да бъдат разглеждани като лоши свещеници и по същество, като добри люде, които просто се оказват в отчайващи, изпитващи ситуации – на живот и смърт. Това е особено важи за Родригеш на Ендо, който отстъпва и тъпче фумие преди всичко, за да спаси другите – да спаси японските християнски селяни, а не събратята си от духовенството или себе си – от страданията на ужасяващите мъчения. Казано му е: „Ако се отречете, ония там веднага ще бъдат извадени от ямата, развързани и лекувани... Но ще продължат да страдат, докато вие не направите същото”.<sup>9</sup> Трябва да се отбележи, че тези думи са казани на Родригеш от бивш свещеник, Ферейра – сам паднал чрез подобен акт на отстъпление – който в романа служи

<sup>6</sup> Shusaku Endo, *The Golden Country: A Play about Christian Martyrs in Japan*, trans. Francis Mathy (1970; Boston: Tuttle Publishing, 2003), 127.

<sup>7</sup> Ендо, Шюсаку. *Мълчание*, с. 291.

<sup>8</sup> Endo, *Golden Country*, 64.

<sup>9</sup> Ендо, Шюсаку. *Мълчание*, с. 260.

(също както истинският исторически Ферейра от 1633 до смъртта си в 1650) като напълно отдаден съюзник на антихристиянските инквизитори.<sup>10</sup> Ферейра на Ендо обаче е някак по-достоеен за съчувствие и двусмислен от историческия си предшественик, който остава „единственият известен случай [от този период] на свещеник, освободен от преследвачите си след отстъплението, а сетне работил отдадено за тяхната кауза“<sup>11</sup> – но дори при това положение си остава твърде лош свещеник дори във фикционалния си образ, играейки със състраданието на Родригеш и изкушавайки го за отстъпление, което смесва несъчетаемите придобивки на физическото спасение от мъчение, болка и смърт с по-традиционното духовно спасение на блажената смърт на мъченичеството. Ако Грийн смята *Мълчанието* за „много по-добър“ от неговия собствен роман *Силата и славата*, вероятно това е така, защото етичката и богословска сложност на Ендовия финал прави заключителното мъченичество на собствения му провалил се уиски свещеник да изглежда в сравнение с първия, общо взето, конвенционално и неволно опростителско.

И в много други работи Грийн и Ендо не странят от описанието на нерешителни, негодни свещеници (например приветливия, но неутешителен отец Ранк в *Сърцето на материята* на Грийн<sup>12</sup>) или двойствено мотивирани, алчни за власт (особено ревностният измамник Веласко в *Самурай* на Ендо). Независимо от множеството си провали тези уцърбни фикционални свещеници – в това число алкохолици, апостати, прелюбодейци, клоуни, безволеви малодушници и амбициозни интриганти – неизменно успяват в желаното изпълнение на своята свещеническа функция. Както съвсем откровено казва уиски свещеникът на Грийн: „Но това, че аз съм страхливец и какво ли не още, няма значение. Защото въпреки това аз мога да сложа Бог в устата на човек и да му дам Божията прошка и Божията благословия. Няма значение, дори и ако всички свещеници на църквата бяха като мен“<sup>13</sup>. Така при почти всяка фикционална поява на лош свещеник у Ендо и Грийн слабостите и провалите на индивидуалния герой са изместени от – по тази причина – още по-поразително движение на божествената благодат. Така подобни свещенически герои служат като парадоксални емблеми на надеждата за божествена милост независимо от дълбините на човешкия грях и нищета.

Заслужава си, разбира се, да се отбележи – преди да продължим със сравнителния литературен анализ – че в един много по-обширен, по-гревен и по-тревожен от този на фикциите на Ендо и Грийн смисъл фигурата на лошия свещеник е едновременно автентичен архетип и тревожна реалност. Накратко, той е фигура

<sup>10</sup> Endo, *Golden Country*, 8.

<sup>11</sup> Ibid., 11.

<sup>12</sup> На едно място например Грийн пише за отец Ранк: „Неговата приветливост изпълни стаята с празен звук. От двадесет и две години този глас се смееше, шегуваше, подтиквайки с хумор хората през дъждовните и сухите месеци. Дали неговата веселост би могла някога да утеша дори една-единствена душа? Уилсън се зачуди: дали някога беше утешила дори себе си?“ (*The Heart of the Matter* [1948; New York: Penguin, 1978], 68).

<sup>13</sup> Грийн, Грeъм. *Силата и славата*. Превод Иглика Василева, Фондация Комунитас, 2012, с. 196.

(да заемем полезния израз от Ерих Ауербах), обилно „препълнена с история“<sup>14</sup>.

Лошите свещеници винаги са били сред нас – втъкани, така да се каже, в самата материя на религиозната среда. В библейската традиция поне лошият свещеник се появява почти едновременно с установяването на самото свещенство. Обемното конвенционално изложение на свещеническите одежди, посвещаването, ритуални приношения и т.н. от Изход 28-31 е последвано непосредствено от текста с добре познатия разказ за отстъплението и златния телец в Изход 32. Многозначителен е примерът на граматична ирония, че именно Аарон – който току-що е описан в текста като свещеник основател на Завета – първи нарушава Завета с неподчинението си на ясната възбрана на идоли, наредена от Бог в Изход 20:4 (на която е посветен). Можем да се върнем дори още по-назад в библейския наратив за Каин и Авел (Битие 4), чието жертване пред Бога предполага, ретроспективно, тяхното служение като прототипни свещеници; следователно може да се каже, че всъщност Каин, първият убиец, е бил в известен смисъл също един лош свещеник. Без съмнение, множество подкрепящи примери могат да бъдат съзрени в Старозаветното писание: например синовете на Аарон, Надав и Авииуд, които принасят негодна жертва в началото на книга Левит, 10; неспособният, духовно сляп Илиї и алчните му негодни синове, описани в началните глави на Първа книга Царства; дори собствените синове на добрия свещеник Самуил, които „не вървяха по неговите пътища, а се впуснаха в користи, взимаха подаръци и съдеха криво“.<sup>15</sup> Също така фарисеите и садукееите от Новия завет – и особено първосвещениците Ана и Каиафа – изглежда продължават по подобен начин отчетливия рег на лошите свещеници.

Освен всичко може да се види, че тази традиция на лошия свещеник е оцеляла – много често комично – в последващите фолклорни сюжети и литературни версии, като тези на Бокачо, Чосър и много други, което довежда и до типажната комична фигура на „преподобния женкар“. За съжаление наличието на лошия свещеник не се ограничава до комичната непристойност на наративното въображение, а се появява – доста по-трагично – в много проявления на реалния живот: Торквемада например не е бил никак уникален – нито пък е могъл да действа сам – в жестокото си и страховито усърдие.

За съжаление в нашето собствено време не можем и за миг да се усъмним в реалността на лошия свещеник; твърде често сме го виждали – в път или по вечерните новини – през последните няколко десетилетия. Наистина за мнозина, както в Католическата църква, така и извън нея, именно добрият свещеник е онзи, който препяства вярата. Може да не искаме да става така, но в нашата ера на болезнени кризи и повсеместни предателства от страна на лошите свещеници *всеки* свещеник – вследствие на това – бива гледан с известна доза подозрение. Парадоксалното утешение от всичко това е, разбира се, че самата традиция – от самото си начало в Писанието до богослужението и тайно-

<sup>14</sup> See Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, trans. William Trask (1953; Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991), 12ff.

<sup>15</sup> 1 Царств. 8:3.

действието богословие – е взела сериозно предвид неотречимата реалност и упоритото присъствие на лошия свещеник.

Следователно по отношение на фикциите на Ендо и Грийн – върху които тази същата традиция осезаемо тежи – ние откриваме постоянни опити за оправдаване или поне взимане предвид на съществуването на лошия свещеник, не за да бъде охулен, а по-скоро, за да бъде разгледан като богословска проверка на границите на божествената милост. Както при Ендо, така и при Грийн лошият свещеник носи емблематичното тегло на греха, при това извършен сякаш напълно съзнателно; с други думи, те служат за примери на екзистенциалната ситуация, описана от Карл Ранер с израза „човекът като същество, радикално заплашено от вината”<sup>16</sup>. Ранер отбелязва:

Темата за „човека като същество, радикално заплашено от вината” днес несъмнено е натоварена с особена трудност: ние не можем да кажем, че хората сега са разтревожени по някакъв много непосредствен начин и на едно ясно и осезаемо ниво на съзнанието си от въпроса дали и как като грешници в своите индивидуални истории на спасение и обратното намират милостивия Бог, или как биват оправдани от Бога и пред Бога. Нормалната личност днес не се страхува от Бога в този смисъл и въпросът за индивидуалното оправдание, който някога при Августин и отново във времето на Реформацията беше въпрос за това коя църква трябва да оцелее или погине – този въпрос вече не смущава особено днешните хора и може би дори въобще.<sup>17</sup>

Наистина, това, което Ранер казва за „нормалната личност днес”, не се отнася с необходимост до всички индивиди – и особено за онези, които например следват своето религиозно призвание – но – но аргументът му е убедителен. Доколкото въпросите за „вината” биват понастоящем удържани здраво в периметъра на секуларната психология или гражданската юриспруденция, изглежда, че решаващите богословско-антропологически въпроси, които той има предвид (оправдание, спасение, проклятие, божествена милост и т.н.), могат в модерността да бъдат значещи единствено когато към тях се прибегва при извънредни обстоятелства или от извънредни и някак маргинализирани индивиди: луди, ревнителни, богослови или светци. Все пак ние намираме във фикционалната репрезентация на лошия свещеник – сам твърде далеч от лудия и от светеца, но което е по-важно, фигура едновременно близка и твърде различна от нормалния днешен човек – една особена възможност в рамките на съвременната ситуация за заостряне на вниманието към дълбинния (и всъщност пределен) въпрос за „спасението и неговото обратно”.

За да онагледим тази тема – която аз виждам като базисна при сравнение на работите на Ендо и Грийн – ще продължа първо с кратък преглед на *Силата и славата*, в която Грийн описва с особена емфаза страданието, крехкостта и отблъскващата бедност – както духовна, така и физическа – на човечеството

<sup>16</sup> Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith*, trans. William V. Dych (New York: Crossroad, 1997), 90ff.

<sup>17</sup> Ibid., 91.

В самата му същност. Следва кратко разглеждане на сравнителните тематични елементи от *Самурай* и *Мълчание* на Енго.

### **Силата и славата на Греъм Грийн**

Самото заглавие на неговата книга е преди всичко и съвсем подчертано иронично – стои като ясен контраст спрямо унижителното и мизерно съществуване на неговия протагонист – алкохолизиран свещеник, бягащ от закона из селата и сокаците на най-бедната територия на Мексико. В една запомняща се сцена например – красноречива за деградацията, която характеризира романа като цяло – уиски свещеникът на Грийн, мъчен от глад, се счепква с красяво сакамо куче за изхвърлен кокал, покрит с жужащи мухи, заради късметата гнило месо, все още висящи по него. В края на този емблематичен епизод на борба и пагение Грийн пише: „никога храна не му се беше услаждала толкова много”<sup>18</sup>. В друга свързана с тази сцена свещеникът яде бучка захар, оставена в гробището – дали церемониално, или от суеверие – от една индианска майка близо до устата на непогребаното ѝ дете: „Свещеникът се наведе със смъртно усещане за срам и я грабна: мъртвото дете не можеше да изръмжи насреща му като онази грохнала кучка... Подвоуми се, докато дръгът се лееше отгоре му като из ведро, после бързо пъхна бучката в устата си”<sup>19</sup>. (За разлика от откраднатото от кучето месо обаче захарта – показателно – не гоставя удоволствие на свещеника: „И веднага щом почна да яде, треската му се върна: захарчето заседна в гърлото му: усети неутолима жажда”<sup>20</sup>.) Материалната нищета и гладът на жалкия свещеник, подказвани от подобни сцени на физическа изнемога като тези, са съпроводени и огледани в протежение на романа от равна, ако не и по-голяма духовна нищета. В един значим пасаж тази взаимосвързаност между духовното и физическото е подчертана, като ескалиращите простъпки на свещеника в религиозните задължения и нарастващия му морален банкрут са илюстрирани от постепенната загуба на материалните предмети и външни символи на вярата му.

Първо занемари празниците, постите и дните за въздържание; после заряза молитвеника си, отвръщаше го само от време на време, след което го захвърли в пристанището по време на един от периодичните си опити за бягство. После се отказа от олтарния камък – беше твърде опасно да го носи със себе си. А без него не можеше да отслужва литургия; по всяка вероятност вече подлежеше на временно отстраняване от длъжност, но моралните наказания бяха започнали да изглеждат нереални в държавата, където съществуваше единствено гражданското наказание със смърт... Беше лош свещеник и си го знаеше. Имаше си израз за такива като него – „уиски свещеник”; ала всеки провал, макар загърбен и забравен, оставяше тайни следи: това бяха отломъците на неговото пагение. Предполагаше, че един ден те щяха да запушат докрай извора на Божията благодат. Дотогава ще я кара така: с прис-

<sup>18</sup> Грийн, Греъм. *Силата и славата*, с. 147.

<sup>19</sup> Пак там, с. 158-9.

<sup>20</sup> Пак там, с. 159.

тъпи на страх и умора и със срамната лекота в сърцето си.<sup>21</sup>

Свещеникът вижда своята „сърдечна лекота“ като опасна и срамна не толкова защото продължава да служи месата без олтар – очевидно простима простъпка предвид обстоятелствата – а по-скоро защото „всеки провал ... [беше] загърбен и забравен“, откровено редополагайки го с нещо подобно на Ранеровата представа за нормалната личност днес. И все пак е очевидно също така, че греховете и провалите на свещеника, които предположително се „натрупват в тайна“ поради неговото лесно забравяне, понякога се връщат към съзнанието и тежат на съвестта му в ключови за текста места. Основният сред тези грехове – смъртният – остава запомненото (но не изповядано) нарушаване на свещеническата му клетва за целибат: погрешно действие, породено не толкова от възжеление, колкото от отчаяние, поради което на уиски свещеника се ражда дете.

Като енорийски свещеник – читателят открива това след първата трета от книгата – беглецът е имал незаконно дете, но е изоставил майката и детето на тяхната бедност, като малодушно е избягал от нарастващите страсти и опасност от религиозно преследване. Самото прелюбодеяние – „отчаян бунт“<sup>22</sup> от страна на свещеника – ще остане по един куриозен начин да тежи на съвестта му, независимо от вината, чак до смъртта му, защото – разсъждава той: „Какъв смисъл има изповедта, когато толкова обичаш плода на греха си?“<sup>23</sup>. Принуден да се скрие в предишна своя енория по време на странстванията си, беглецът свещеник накрая има възможност да види своята сега шестгодишна дъщеря и си казва, че „сякаш собственият му смъртен грях го гледаше в очите, без следа от разкаяние“<sup>24</sup>. По този начин той се показва съвършено неспособен да отдели благо от детето, което обича, от злото на нарушения обет. И все пак неговата собствена неспособност да отпусне този етически възел позволява (и може би задължава) читателя да прокара собствения си път през тази свързаност. Можем да заподозрем, че това най-вече е причината Грийн да потапя читателя в подобен ландшафт – ландшафт, при който моралният провал, лишението, гладът, отчаянието и объркването са нещо обичайно. Наистина много груби сцени и специфични детайли в романа допринасят по подобен начин за съкрушителното чувство за нищета, грях, грозота, макар подобна нищета да изглежда далеч от „силата и славата“, извиквани от заглавието на книгата (и които, трябва да помним това, принадлежат на Бога, а не на хората: „Защото Твое е Царството и силата и славата“<sup>25</sup>). И все пак за Грийн целият този мрак и грозота – включително най-вече собствената морална, духовна и физическа деградация на свещеника – показват самото условие, при което милостта и любещата благост стават не само осмислени и необходими, но на първо място, наистина възможни – което е много важна тема и всъщност основната тема на романа.

<sup>21</sup> Пак там, с. 64 (в превода „спиртосан свещеник“ вместо терминологизираното „уиски свещеник“ – б. пр.).

<sup>22</sup> Пак там, с. 105.

<sup>23</sup> Пак там, с. 177.

<sup>24</sup> Пак там, с. 71.

<sup>25</sup> Мат. 6:13.

В една разгърната централна сцена на книгата уиски свещеникът пътува с неудобство до гротесков, лепкав, зъбат метис, който ще послужи като Иуда-та на романа и който настоява да изкаже горещата си изповед пред обсадения свещеник. Този отблъскващ, но комичен характер дава повод свещеникът да размисли над „най-убедителното тайнство – че сме сътворени по Божи образ”<sup>26</sup> – образ, споделен в равна мяра от уродливия метис, от самия него и също от всяко човешко същество. Тази „мистерия” (т.е. нашият дял в божествения образ) в крайна сметка трозва свещеника – бидейки виновен, разбира се, за собствените си най-съкровени грехове – и той прави затрозващ жест на състрадание към своя противен спътник. Свещеникът размишлява:

Бог беше родителят, но Той беше и полицаят, и престъпникът, и свещеникът, и лудият, и съдията. Нещо, наподобяващо Бог, се полюлява от бесилката или се изкривява в мъчителни пози под гържда от куршуми в затворническия двор, или пък се сгърчва надве като камила в другите пози – онези на секса. Докато седеше в изповеднята, се беше наслушал на заплетени гнусни истории, които Божието подобие умееше да измисля с находчивост, а сега и този тук Негов образ и подобие се олюляваше напред-назад върху магарешкия гръб с жълтите си зъби, щръкнали над долната устна, а друг един Божи образ и подобие се бе претрашил на отчаян бунт – с Мария в колибата, на пода, сред плъховете. Обърна към метиса:

– Сега по-добре ли си? Студено ли ти е? Топло ли ти е? – И потуна Божия образ по работа с нещо като неохотна нежност.<sup>27</sup>

Любопитно е да се отбележи тук, в реда на аналозиите с нашите образи на Бога, централната позиция на „свещеника”, обграден с известна симетрия от „полицая, престъпника... лудия и съдията”. (Също така любопитно е коя част от човечеството отсъства от този твърде избирателен каталог.) Според мен идеята на Грийн е, че свещеникът – който заема открито символична или сакраментална опосредстваща позиция между Бога и онези, на които служи – функционира като някаква амалгама от всички онези типажни персонажи, включително и централния, ръководен образ на Бог-„родителя” (свещеникът бива наричан „отец”). Още повече че пасажът бързо се прехвърля към сцената на „изповеднята”, в която свещеникът служи подобно на „полицай”, „съдия” и „родител”, на когото се изповядват, докато той раздава с властта си милостиво опрощение от Божествения Съдия горе. И все пак, като си припомня и собствения си отчаян бунт – с Мария в колибата, на пода, сред плъховете”, уиски свещеникът ясно дава да се разбере, че изповедникът сам е и „престъпник” – или, дори по-лошо, като се има предвид неговото шеметно, компрометирано, лицемерно, двойствено положение – в някакъв смисъл и „луд”. И съответно неговата мислена идентификация с грешника, който се изповядва – независимо колко омерзителна е неговата изповед – задължава към „неохотната нежност”, която той в крайна сметка изцежда в съчувственото докосване на рамото на метиса. Така лошият свещеник открива сякаш чрез собствената си огрешеност мотива или логиката

<sup>26</sup> Грийн, Греъм. *Силата и славата*, с. 105.

<sup>27</sup> Пак там, с. 105

или инстинкта да се гържи, както добрият свещеник и добрият човек биха се гържали.

Заслужава си тук да разгледаме по-подробно основното място със самата изповед на метиса не само защото представлява великолепно романово движение от комично към съблимно (своеобразен прототип на изповедта на таксиметровия шофьор пред римския монсенъор от *Нощ на земята* на Роберто Бенини), но също така, защото предава по един твърде подчертан начин централната богословска теза на романа. Пасажът започва с аналогията между човешката изповед и могъщия излив на нефтена сонда.

Но метисът не искаше да млъкне. Това напомни на свещеника за един петролен гейзер, на който случайно бяха попаднали нефтотърсачи в околностите на Консепсион; ... черен фонтан, бликнал на фона на небето, настрег блатистата безплодна земя, с все по-мудните си напъни от петдесет хиляди галона на час. Беше като вярата у човека, ненадејно рукнал нагоре черен стълб от гняв и поквара, който бързо стихва, секва и се пропилява.

– Да ти кажа ли какво съм вършил? Длъжен си да ме изслушаш, това ти е работата. Взимал съм пари от жени, за да правя с тях... ти знаеш какво и съм давал пари на малки момчета, за да...

– Не искам да знам.

– Това ти е работата.

– Грешеш.

– Не, не греша. Не можеш да ме измамиш. Слушай. Давал съм пари на момченца... нали се сещаш за какво. Освен това неведнъж съм ял месо в петък. – Между двата жълти зъба потече грозна смесица от всичко грубо, гротескно и гребнаво, а ръката върху глезена на свещеника трепереше ли, трепереше от треската. – Лъгал съм, години наред съм блажил по време на пости. Веднъж легнах с две жени едновременно – сега ще ти кажа какво им направих... – Имаше голямо самомнение, не можеше да си представи, че в този свят той е само една типична прашинка... свят на коварство, насилие, похот, в който неговият срам няма никакво значение. Колко често свещеникът беше слушал едни и същи изповеди... Човекът е толкова ограничено създание, липсва му изобретателност, въображение не му стига дори нов порок да измисли – толкова знаят и животните. *За същия този свят бе умрял Христос; колкото повече зло виждаш и чуваш наоколо, толкова по-голяма слава обгражда смъртта. Много е лесно да умреш за доброто и красивото, за дома, децата или цивилизацията, но да умреш за слабите и блудните – за това е нужен Бог.*<sup>28</sup>

Именно в края на този пасаж, в който се смесват изповед, самохвалство и осъждане, Грийн разкрива по-дълбинния, не-ироничен смисъл на заглавието на своята книга – и той наистина е провокативен: а именно, че „*колкото повече зло*

<sup>28</sup> Пак там, с. 101. Курсивът е добавен, вторият и третият елипсис са от оригинала. (В оригиналния превод изречението пропуска смислообразуващата дума „слава“, която не без основание присъства в оригинала – б. пр.)

[виждаш и чуваш] наоколо, толкова по-голяма слава обгражда смъртта [на Христос]”. Теодицеята на Грийн – притворна по свой си начин и със сигурност проблематична, но също и някак странно съвместима с неразборията на християнския парадокс (черпещ в голяма степен от Рим. 5:6-10) – почти успява да превърне ужасите и жизнените тегоби в позитивна добродетел. Тази гранично-перверзна теодицея се отглася (или по-скоро се предусеща) в една проповед – твърде трогателна в своя контекст – изнесена по-рано в романа от уиски свещеника пред група селяни: „Молете се да страдате още, и още, и още. Никога не се отказвайте от страданието. Полицията ви дебне, войниците събират данъци, шефът на полицията ви изтезва, защото сте твърде бедни да си плащате налозите, мъчат ви вариолата и маларията и гладът... Всички те са част от рая – подготовката за него. Може би без тях, кой знае, раят няма толкова да ви хареса. Без тях раят няма да е пълен”<sup>29</sup>. Освен ако това не се прецени като чиста богословска перверзия от страна на Грийн, т.е. някакво богословие на мазохизма, навярно си струва да си припомним, че той влага всички тези слова в ума и речта на герой, който се идентифицира почти изключително като „уиски свещеник” или „лош свещеник” – като последното определение се явява поне пет пъти в романа, обикновено като самооценка. Но определения като тези, също както и заглавието на романа, съдържат известен ироничен ключ. Свещеникът, който искрено се мисли за прокълнат, лош и почти напълно отсечен от богатта, до голяма степен, ако не и напълно, не подозира собствената си добродетел – която обаче е прозрачна за читателя, особено с доброволния му ход – в служба на състраданието и доблестта на съчувствието към другите – в посока на собственото му мъченичество в края на книгата. По този начин той изпълнява като герой едно от привидно невъзможните изисквания на християнската добродетел, което парадоксално постановява, „лявата ти ръка да не знае какво прави дясната”<sup>30</sup>.

### **Лошите свещеници и грозният Христос: богословската естетика на Ендо**

Когато се обърнем за сравнение към работата на Шюсаку Ендо, забелязваме степента, до която той и Грийн отново и отново развиват наративни ситуации от по същество един и същ основен материал: а именно дълбинни лични етически катастрофи, рогени от някаква духовна недостатъчност или изпитание – уцърбеният индивид, изправен срещу един увреден свят. За Ендо обаче основната тема, която досега илюстрирах при Грийн – тази за надеждата и милостта, които изблихват по парадоксален начин от самата субстанция на отчаянието и греха – получава значително по-експлицитен христологически акцент.

В историческия роман на Ендо *Самурай* от 1980 г. например авторът практически развива една сотериология или христология на грозотата – някаква богословска естетика на греха и страданието – в близко родство с онази, която

<sup>29</sup> Пак там, с. 73. Елипсисът е в оригинала.

<sup>30</sup> Мат. 6:3.

Гриин развива в *Силата и славата*. Романът, чието действие се развива също както при *Мълчание* в началото на XVII век, следва група не-християнски японски емисари, които предприемат пътешествие до западната хемисфера с цел да установят търговски привилегии в Новия свят. Мисията се ръководи от един пресметлив испански францисканец мисионер, отец Веласко, който презира иезуитските си братя с жлъчна ненавист и мечтае да стане епископ на Япония в резултат от успешното осъществяване на търговското споразумение.

Отец Веласко – самодоволен лъжец, изпълнен с амбиция и омраза – служи като основен контрапункт на романовия протагонист Хасекура, политически незначителния, но изключително отгаден самурай, от когото взема заглавието си книгата. По протежение на романа коварството на Веласко е противопоставено на честността и чувството за достойнство на Хасекура. Например, като единствен преводач на мисията, Веласко многократно маме в превода и безсрамно лъже както японците, така и испанците, преследвайки собствената си полза. И което е особено важно: той убеждава японските емисари да се обърнат в християнство под фалшив предлог, целяйки се в чувството им за дълг да успеят в мисията. Хасекура и неговите събратя емисари пък са крайно озадачени от християнското почитание на „грозната и изпита“ фигура, която срещат навсякъде в този Нов свят (т.е. в Мексико, отново, но триста години преди времето, описано в *Силата и славата*).

Където и да отиде, виждаха мъже и жени, коленичещи в църквите, и образите на отблъскващия, изпит мъж, осветен от пламъците на множество свещи. Самият живот на този обширен свят, изглежда, се съсредоточаваше върху вярата или неверието в този отблъскващ човек. Но като японец, израснал в незначително блатисто местенце, [Хасекура] не можеше да изпитва никакъв интерес или грижа за този човек, наречен Иисус. Подобна религия му беше чужда и щеше да остане такава до края на живота му.<sup>31</sup>

До края на книгата обаче Хасекура бива кръстен от Веласко, макар да настоява гори пред себе си, че това не е истинско обръщане, а по-скоро привидност заради успеха на мисията. Но когато Хасекура и спътниците му накрая се завръщат в Япония – след като мисията е завършила с пълен провал – те заварват в родните си места яростно и кърваво преследване на християнството и не след дълго самураят е екзекутиран заради престъплението на обръщането си, независимо че е подписал отречение от вярата. Иронии на този край са множество, защото Веласко – независимо от всичките си превратни мотиви – всъщност успява в обръщането на много люде, докато Хасекура, този неохотен и неотгаден обръщанец, но много достоен самурай, умира, независимо от своите намерения и цели, със смъртта на кръстен християнски мъченик – смърт, близка до тази на грозния, изпит Христос, който така го е отблъсквал и чието почитание той никога не е успял да разбере.

В един от ключовите богословски пасажу на романа преди централното и дъл-

<sup>31</sup> Shusaku Endo, *The Samurai*, trans. Van C. Gessel (1980; New York: New Directions, 1997), 120-21.

боко проблематично кръщение на Хасекура един японски християнски монах вероотстъпник, който живее не в испанския манастир, а с местното население на Мексико, опитва да обясни тайнството на вярата си в грозния разпънат Христос пред своите скептични нехристиянски сънародници.

Някога... аз имах същите съмнения. Но сега мога да вярвам в Него, защото животът, който Той е живял в този свят, е бил по-окаян от този на който и да било човек. Защото Той е бил грозен и изпит. Той е знаел всичко, което може да се знае за скърбите на този свят. Не е можел да затвори очи от скръб и мъка за човечеството. Това Го е направило изпит и грозен. Ако беше живял въздигнат и могъщ живот, непостижим за нас, нямаше да има тези чувства към Него.

... Той разбира сърцата на окаяните, защото целият Му живот е бил окаян. Знае мъките на онези, които умират с мъчителна смърт, защото е умрял в страдание. Той не е бил никак могъщ. Не е бил красив.<sup>32</sup>

Това място, илюстриращо накратко онова, което наричам най-общо сотериологията на грозотата при Енго, напълно съответства с фикционалните теодицеи на Грийн, но също така много по-директно се фокусира върху и зависи от конкретния образ на Христос. Ако Грийн е развълнуван до някаква степен просто от самото принижено човешко състояние, то Енго много по-подчертано настоява върху първенстващото значение на Христовия образ – т.е. върху спасителната сила на грозния, победен Христос, мъжът на скърби – и следователно върху специфично христологическото спасение на това същото принижено човешко положение.

Това бива представено по най-граматичен начин, разбира се, в най-известната творба на Енго, *Мълчание*. В *Мълчание* образът на Христос – под вид на бронзово иконично *фумие* – се превръща в абсолютен фокус на сложната нерешима кулминация, когато отец Родригеш окончателно извършва отстъпление.

Зората изсветляваше. Първите лъчи осветиха голата, слаба като на пиле шия на свещеника, раменете с щръкнали ключици. Той вдигна *фумие* с двете си ръце и го приближи до очите си. Искаше му се да притисне лицето си към този лик, тъпкан от краката на толкова много хора. От *фумие* го пронизваха тъжните очи на Иисус, поизтрит и вдлъбнат от настъпвалото го множество. Сякаш от очите Му всеки миг щеше да се отрони сълза.

– Ааа... – потрепери свещеникът. – Боли!

– Това е само една формалност, какво пък толкова? – развълнувано го подкани преводачът. – Настъпете го просто формално...

Свещеникът вдигна крак. Кракът му бе пронизан от тъпа, тежка болка. Не, това не беше просто формалност. Щеше да настъпи това, което смяташе за най-прекрасно в живота си, това, което вярваше, че е най-чисто, това, което повече от всичко друго бе изпълнено с идеалите и мечтите на човешките същества. Кракът така го болеше.

<sup>32</sup> Ibid., 220.

И тогава Онзи човек върху медната плочка се обърна към свещеника и му проговори: „Настъпни ме, позволявам ти... Настъпни ме! Аз най-добре разбирам колко те боли кракът. Настъпни ме! Позволявам ти. Аз гоудох на този свят, за да ме тъпчете, затова понесох кръста – за да облекча болката ви”.

И когато свещеникът положи крак върху *фумие*, утрото гоуде. В галечината пропя петел.<sup>33</sup>

Тук визията на отец Родригеш за страдащия, състрадателен Христос, Които приканва – наистина, призовава – свещеника да стъпни върху лицето Му, е двоиствено обвързана с очевидната символика на отречението, която ни се дава от пропяването на петела.<sup>34</sup> Следователно не може да бъде разрешен въпросът дали отстъплението на свещеника трябва наистина да се приеме като осветен акт на състрадание (благословен с духовно видение), или като печален провал на вярата (рационализиран от халюцинаторна делюзия). Вместо това двоиствеността на сцената стои – както определих това във въведението – като една „богословска проверка” на границите на човешката добродетел (и нейното противоположно) и на божествената милост, по необходимост сочеща съвсем непосредствено назад към най-фундаменталната и неизбежна богословска проверка от този вид: Разпятието. Фикцията на Ендо обаче също така пренаписва ново събитие на Страстите като непрестанно случващо се, вечно завръщащо се страдание на възплътения Бог. По този начин заключението на *Мълчание* не само отглася Евангелията, но също и признава и провъзгласява всеки последващ и навярно всеки предхождащ акт на човешко страдание като интимно и завинаги вплетен в страданието на Христос.

Това е смел богословски и наративен ход, още по-смел и по-комплициран поради факта, че Родригеш е тласкан към своето страдание и потъпкването на Христос от софизмите на апостата свещеник Ферейра, също както Хасекура от *Самурай* е в известен смисъл тласнат към екзекуцията си от вероломния отец Веласко. И така възниква парадоксалният въпрос: дали едно богословие, което приема страданието на Христос, не е понякога виновно в своето служение и в своите служители за налагането или поощряването на нови страдания? (Такава възможност е фиктивно свидетелствана, да си припомним, при уиски свещеника на Грийн, който подканя: „Молете се да страдате още, и още, и още. Никога не се отказвайте от страданието”). Този въпрос е каверзен, но също така и някак заблуждаващ, доколкото смесва основанието на автентичната ценност на вярата – приемането на страдащия Христос – с могус на поведение, който като цяло е противоположен на това основание. Фикцията на Ендо всъщност разголява един значителен проблем.

Преди отец Родригеш да вземе решението да отстъпи и да спаси измъчваните от физическата им болка, Ферейра му казва:

... аз бях същият. В онази тъмна и студена нощ и аз бях като вас

<sup>33</sup> Ендо, Шюсаку. *Мълчание*, с. 263.

<sup>34</sup> Вж. Мар. 14:66-72, Мат. 26:69-75, Лук. 22:54-62.

сега. Но нима това е проява на любов? Свещеникът трябва да живее така, както е живял Иисус. Ако Синът Божи беше тук... – Ферейра замлъкна за момент, но после уверено заключи: – Без съмнение, Иисус би се отрекъл заради тях!<sup>35</sup>

Така твърде съмнителният Ферейра сгържано предизвиква духовната устойчивост на Родригеш (и може би тази на читателя) с един хипотетичен и близък до съвременния християнин въпрос: „Какво би направил Иисус?“ – и несъмнено това задължава да си представим, също както и Ферейра, че Христос наистина би поел страданието, за да сложи край на страданието на другите. Но Ферейра пропуска няколко важни подробности. Подчертаният елипсис и мълчанието, след като изрича: „Ако Христос беше тук...“, показва периметъра на неговото отстъпление; защото, ако той признава реалността на Христос (което в най-добрия случай е съмнително), значи приема само мъртвия, разпънат Христос на историята, а не живия, възкръснал Христос, който би, разбира се, „присъствал“ при онези, които страдат в Негово име. Ако отец Родригеш имаше богословската дълбочина или направата на светец, щеше рязко и храбро да го контрира: „Но Христос е тук“. Обаче по-същественото е, самоочевидността на факта, че в отстъпническия възглед на Ферейра вече няма автентично признание на сотериологичния елемент в страданието на Христос, освен ако не бъде прието като някакво болкоуспокояващо или анестетик за всички страдания в света. Но страданията на Христос, както знаем, не са сложили край на всички страдания като такива. По-скоро – както Ендо показва – изглежда обратното е в сила: бронзовият Христос от *Мълчание* казва: „затова понесох кръста – за да облекча болката ви“<sup>36</sup>, и както авторът ще напише в *Самурай*, „Той знае страданията на онези, които умират с мъчителна смърт, защото Сам Той умря в страдание“<sup>37</sup>. Допущението на Ферейра, че „без съмнение Иисус би се отрекъл заради тях“, следователно не е истински отговор, а по-скоро въпрос, поставен от Ендо към читателя: Какъв е подходящият християнски отговор на невъзможната дилема на Родригеш? Един косвен, но приличен отговор може би е да си спомним, че Христос не е разпънат сам.

Един от увисналите на кръста злодейци Го хулеше и казваше: ако си Ти Христос, спаси Себе Си и нас. А другият, като заговори, мъмреше тогава и казваше: та и от Бога ли се не боиш ти, когато и сам си осъден на същото? А ние сме осъдени справедливо, защото получаваме заслуженото според делата си; но Тоя нищо лошо не е сторил. И казваше на Иисуса: спомни си за мене. Господи, кога дойдеш в царството Си! И отговори му Иисус: истина ти казвам: днес ще бъдеш с Мене в рая.<sup>38</sup>

В светлината на Евангелието от Лука манипулативният аргумент на Ферейра звучи подозрително – също като онзи на първия разбойник, който подигравателно настоява: „спаси Себе Си и нас“. По подобен начин онова, което Родригеш, из-

<sup>35</sup> Ендо, Шюсаку. *Мълчание*, с. 261. Елипсисът е в оригинала.

<sup>36</sup> Пак там, с. 263.

<sup>37</sup> Endo, *The Samurai*, 220.

<sup>38</sup> Лук. 23:39-43.

глежда, забравя, когато решава да се отрече, е не само обещанието на рая за него и евентуалните му събратя в мъченичеството, а също и фактът, че и той, и те „сами са осъдени на същото”. Това, че този акт на потъпкване на фумие е извършен с добро намерение и дори дълбоко християнско състрадание, все пак не изличава истинския му провал – като цяло провал, коренящ се в хюбриса – ако се погледне от перспективата на вярата. Накратко, той пренебрегва да осъзнае, че има такова страдание, което просто не е по нашите сили да облекчим: „за хората това е невъзможно, ала не и за Бога; защото за Бога всичко е възможно...”<sup>39</sup>.

## Заклучение

За разлика от формалния богослов, който е длъжен по един или друг начин да определи специфично доктринално решение на фундаментално нерешимите проблеми, писателят на художествена литература е свободен да постави подобни въпроси в наративна форма, без да отговаря непосредствено, но и без да оставя напълно неотговорени трудните места, към които насочва читателското внимание. Следователно по отношение на творбите на Ендо и Грийн ние намираме в постоянните им опити да засегнат проблематичното съществуване на лошия свещеник много трогателни и опитно убедителни призови да се свържат по-цялостно темите за греха и изкуплението, добродетелта и вярата, без да се редуцира моралната и духовната сложност. В много отношения най-ущърбните герои на Ендо и Грийн са спасени по парадоксален начин от собствените си провали, като възбуждат читателското милосърдие, което на свой ред оглежда (макар и „смъртно като в огледало”) божественото милосърдие на разпнатия Бог, за Когото Павел пише: „Защото, още когато ние бяхме немощни, Христос в определеното време умря за нечестивите. За праведник едва ли ще умре някой; за добрия, може би, някой и да се реши да умре. Но Бог доказва любовта Си към нас с това, че Христос умря за нас още когато бяхме грешни”<sup>40</sup>. Макар в литературата – включително в различните творби на Ендо и Грийн – да не липсват добродетелните и дори привлекателните свещенически фигури (нито може да бъде другояче, защото така е в живота), именно срещайки лошите свещеници, ние биваме особено настоятелно призовани да почувстваме грижа, тъга, жалост и – в по-далечен план – надежда и чудо пред тайнството на божественото милосърдие.

Някой може съвсем на място и сериозно да възрази, че уроците, които получаваме от подобни фикционални герои, са далеч не така очевидно налични, както актуално съществуващите педофили, насилници и корумпирани, които така болезнено скандализираха Църквата в последно време. Аз обаче бих отвърнал, че фикциите черпят силата си именно от подобни страшни и трудни реалности и че дори най-лошите от негодниците сред нас могат да послужат (провокирайки) за това да ни припомним още веднъж, „че Христос умря за нас още когато бяхме грешни”.

Превод от английски: Слава Янакиева

<sup>39</sup> Мар. 10:27.

<sup>40</sup> Рим. 5:6-8.

Любомир Ангелов Игнатов е доктор по богословие. Средно образование придобива в петгодишния курс на Софийската духовна семинария „Св. Иоан Рилски“, която завършва през 1983 г. Продължава обучението си в Духовната академия „Св. Климент Охридски“, която завършва през 1989 г. с образователно-квалификационна степен магистър. През същата година започва работа като преподавател по източноцърковно пение и църковен рег (типик) в Духовната семинария, като упражнява клиросно-певческа дейност в църквата „Св. Петка Стара“, а по късно и в столичните храмове „Св. София“ и „Св. Преображение“. Получава приз за най-добър учител за 2007 г. от РИО – гр. София. През периода 2011–2014 г. паралелно с работата си в Софийската семинария преподава източноцърковно пение и богослужебен рег в Пловдивската духовна семинария „Св. св. Кирил и Методий“. От 2015 г. е назначен за асистент в катедрата „Практическо богословие“ на Богословския факултет към Софийския университет „Св. Климент Охридски“ и преподава източноцърковно пение. Провежда практически упражнения и специализира в църковномузикалната педагогика, като подготвя певчески кадри за нуждите на Българската православна църква.

**Любомир Игнатов**

## СИМВОЛНО-НОМЕРОЛОГИЧНАТА ХИПОТЕЗА ЗА БРОЯ НА ИЗТОЧНОЦЪРКОВНИТЕ ГЛАСОВЕ В КОНТЕКСТА НА ТВОРЕНИЯТА НА СВ. ОТЦИ ДО СВ. ИОАН ДАМАСКИН

Символно-номерологичното значение на числото осем, както и мистичните виждания на св. отци по отношение на Осмия ген са интересни теми, които са често предмет на философски разисквания и богословски обсъждания. Тези въпроси намират място и се разискват в доволно количество литература – богословска и философска. Тук, с оглед онасловението и характера на настоящата тема, ще бъде направен опит за отговор на въпроса: Всичко това какво би могло да озна-

чава в църковномузикален аспект, и по-точно – до каква степен изреченото по тази тема има тайнствена връзка с църковното пение и оттук с осмогласието и още по-конкретно, с неговата осмочисленост.

Източната църковна музика, наричана още псалтикийно изкуство, византийска музика, монодийна църковна музика и позната сред пасомите на рогната ни Православна църква най-вече като източноцърковно пение, е изкуство, което буди интерес и завладява не само със своята мистична и пленяваща с красотата си мелодика, но и със своята история, традиция, мисия и теория. Тук понятието „изкуство” е употребено с известна условност и е в съгласие с множеството църковни песнопевци, определящи църковното ни пение не като един от многото изкусни продукти на човешката естетическа дейност, а като ненадминато с мощта си средство за духовно облагородяване и извисяване. И наистина, споменатите по-горе характерни компоненти: неземна мелодика, история, традиция, мисия и теория, са в такова единение и хармония в църковното пение, каквито не са присъщи на никое от познатите ни изкуства. От всяка една от посочените гадености на псалтикийното изкуство лъха тайнственост и прозира истинско богословие. В това се уверяваме най-вече когато прелистваме древните музикални трактати, излагащи теорията и практиката на църковното пение точно в духа и езика на православно богословие. Към богословие ни навеждат дори похватите на музициране в псалтикийната традиция, както и самите определения в източната църковномузикална лексика<sup>1</sup>.

От църковномузикалната история ни е известно, че до времето на св. Иоан Дамаскин св. Отци говорят за църковното пение най-вече от гледна точка на неговата *същност* и *богоустановена мисия*, но и за това – *какво то трябва да бъде*, за да осъществява в пълнота тази си богоустановена мисия. Иначе казано, времето до Дамаскин се характеризира като *същински градивен период* на църковната музика, в който период се полагат нейните основи и се прави начертанието, което великият св. Иоан Дамаскин стриктно съблюдава при осъществената от него църковномузикална ревизия. Този период е особено важен, тъй като в рамките му се определят музикално-естетическите и духовни граници и норми на църковната музика, за което решаваща роля имат именно светоотеческите виждания по темата на отците до VII–VIII век, а тези виждания, изследвайки писанията им, ще открием в преголямо изобилие. Особено интригуващи разсъждения в тази насока, както ще установим, се съдържат в писанията на св. Атанасий Александрийски, св. Василий Велики, св. Иоан Златоуст, блаж. Августин, както и в писанията на гр. църковни писатели от патристичната епоха. След Дамаскин църковната музика се гради на базата на вече положеното и се говори и пише предимно за

<sup>1</sup> Иде реч за традиционното в източноцърковната певческа традиция едногласно пение, олицетворяващо вярата ни в Единия Бог, трите основни вида църковно пение (ирмологическо, стихирарическо и пападическо (тропарическото пение съществува като вид само в новата българска църковномузикална теория), както и трите рода музика, употребявани в псалтикийното изкуство, които пък изобразяват триипостасната същност на нашия Създател, и др. такива. Освен това според някои средновековни и по-късни теоретикони жестикулационните еквиваленти (хирономията – от гр. χεῖρος – ръка, νόμος – правило, закон, т.е. правило за ръководене или дирижиране) на основни невми (знаци) в псалтикийното изкуство са вдъхновени и напомнят за събития от свещената история (виж: Χρυσάνθου, Αρχιεπισκόπου δερράχου του ἐκ Μεδίτων. "ΘΕΩΡΗΤΙΚΟΝ ΜΕΓΑ ΤΗΣ ΜΟΥΣΙΚΗΣ". Ἐν Τεργέστη, 1832, σ. 64 – §211; §212).

практически и музикалнотеоретически въпроси от вторично естество. Именно в този период – до Дамаскин, се формира и църковната мелодика, като бива фиксиран и броят на църковните гласове, т.е. установено е църковното осмогласие.

Акцентът, който е поставен в следващите редове и цели да раздвижи и разпали интереса на читателите, е, че всъщност при едно по-прецизно теоритизиране на т.нар. осмогласна църковномузикална система би следвало да се приеме означение, твърде различно от числото осем. Последното на практика би се оказало доста скромно по броя на единиците си, за да бъде представено истинското число модални разновидности, каквито всъщност се използват от векове до днес в източната църковнопевческа традиция. С други думи казано: в източноцърковните мелодии отличаваме много повече от осем гласа. Въпреки тази констатация обаче от столетия теоретици и практики зорко съблюдават гласовата поредица да е точно осмочислена, не приемайки църковните гласове да бъдат обединени в рамката на някое друго число, като напр. числата: три, седем, дванадесет или четиридесет, считани за свещени числа.

Защо се е наложила осмочислената гласова система, е важен въпрос за църковната музикология, който до ден днешен остава неясен и недостатъчно изследван.

С оглед едно постъпателно навлизане в проблематиката, тук е необходимо да бъде приведена известна теоретическа и историческа фактология по темата.

Тоноразпределението на осемте църковни гласа според старите и съвременни източни църковномузикални теоретици отговаря на осем от древните звукоредни системи, наричани *трососи* или *стари ладове* – *горийски*, *лидийски*, *фригийски*, *миксолидийски*, *ипогорийски*, *иполидийски*, *ипофригийски* и *ипомиксолидийски*. Така представеният трососен ред съответства и на реда на църковните гласове, снет от гръцките и български теоретически наръчници по псалтикийно изкуство – горийският лаг е прототип на първи глас, лидийският на втори, фригийският на трети и т.н. Съвременната светска музикална наука обаче не споделя напълно този ред на съответствия<sup>2</sup>, като освен това за произхода на някои гласове посочва други древни ладове – за осми глас *йонийския*<sup>3</sup>, за *ирмологическия вид пение на пети глас волийския*<sup>4</sup>. Някои изследователи дори поставят под съмнение приемствеността между античната народнопесенна практика и църковната псалмогия.<sup>5</sup> Като главни причини за това се посочват: 1) тясната връзка на античната музика с езическия обреден церемониал, станала причина за изоставянето им след IV в.; и 2) липсата на нотирани извори до X в. Осветляване в тази насока откриваме в творенията на някои св. Отци и църковни писатели от времето ок. Миланския едикт (313 г.), където са изказани множество забележки и наставления по отношение на ползвателната и вредната за богослужбена употреба (сценична) музика.

<sup>2</sup> Виж: Динев, П. *Църковно-певчески сборник*, „Обширен Възкресник с полиелеи, величания, катавасии и подобни”, част втора, преиздадена от Радка Тончева, София, 2000, с. 66-67, 86; Виж още: Динев, П. *Кратък осмогласник и божествена литургия*. Част първа, преиздадена от Радка Тончева, София, 1999, с. 11.

<sup>3</sup> Динев, П. *Църковно-певчески сборник*, „Обширен Възкресник...”, с. 91.

<sup>4</sup> Динев, П. *Ръководство по съвременна византийска невмена нотация*. София, 1964, с. 65.

<sup>5</sup> Тончева, Елена. МУЗИКА византийска. – В: *Кирило-Методиевска енциклопедия*. Т. II, София, 1995, с. 747-748.

В музикално-фактологичен аспект може да се установи, че някои гласове имат свои разновидности, които са до такава степен своеобразни, че изхождайки от принципите на гласоопределяне в псалтикийната теория, могат да бъдат определени за отделни и независими гласове. Те имат собствени основни тонове, музикални системи, амбитус, мелодика, междиноокончания, окончания и т.н., които музикални фактори всъщност определят един глас в битността му на самостоятелен. Така напр. в четвърти глас според съвременните учебници по псалтикийно изкуство има определяни три разновидности, в пети – две, в шести – две, в седми – две, и в осми – две, които разновидности имат собствени основи и мелодика. Освен това в античната музикология, на която за пряка приемница се смята църковната, наред с четирите автентични и четирите плагиални гласа (τροπоси), има още и четири *меси* (средни) гласа и четири *парамеси* (присредни) гласа. Древният музиколог Евклид (IV в. пр. Хр.) пък виждал в музиката от онова време 15 отделни тропоса.<sup>6</sup> Присъствието на някои от тези особени древно тропоси (парамеси и меси) откриваме запазено и днес в мелодиите на известни църковни песнопения.<sup>7</sup> Съществуват също така и положения, при които чрез корекции на гадани степени от звукореда или чрез съчетаване на тетра хорди от разнородни гласове<sup>8</sup> се получава звукоредна формация с различен музикален облик, което води до увеличаване на броя на гласовите разновидности, имащи облик на самостоятелни гласове. По този начин броят на църковните гласове на практика се оказва учужващо голям, вследствие на което може да се каже, че източната църковна музика се доближава по модална численост до арабopersийската музика. Същата със своите над 150 макамни музикални формации е наричана от известния музикоучител и мелург от XIX в. Петър Филантидис *сестра на старата гръцка музика*.<sup>9</sup>

Според свидетелството на редица църковномузикални историографи св. Амвросий Медиолански (340–397), който добре познавал античната старогръцка музика, внесъл разграничение между светската и църковната песенни традиции, като предприел да замени древните тропосни названия с нови, но в действителност светият отец преименувал само първите четири тропоса, наричайки ги първи, втори, трети и четвърти глас, поради което някои музиколози наричат тези гласове *амвросиеви* (ἀμβροσιανών).<sup>10</sup> Това историческо обстоятелство дава основание да се предположи, че по негово време (IV в.) официално били в църковна употреба само четири гласа. Известно е, че периодът от II до VI в. е време на упоритата борба на църковните отци музиколози срещу инвазията на външната светска и езическа музика. Като поборници в тази насока са се изявили Климент Александрийски (+ок. 216), Тертулиан (ок. 160–220), св. Киприан еп. Картагенски (+258), бл. Иероним (род. 347), св. Василий Велики (330–379), св. Иоан Златоуст (+407) и др. Едно от най-улюбените и

<sup>6</sup> Χρυσάνθου, Αρχιεπισκόπου δερράχου του ἐκ Μαδύτων. "ΘΕΩΡΗΤΙΚΟΝ ΜΕΓΑ τῆς ΜΟΥΣΙΚΗΣ". Ἐν Τεργέστη, 1832, σ. 125-126 (σημ. δ').

<sup>7</sup> Едно от тях е всеизвестния рождественски кондак „Дева днес“ на трети глас, ползващ за основа степента долно Ни вместо третогласната основа Га, като с тази си особеност песнопението е определяно от теоретичите като трети присреден (парамесен) глас.

<sup>8</sup> Богоев, М. *Учебникъ по Източно Църковно Пение*. София, СИ, 1992, с. 79.

<sup>9</sup> Φιλανθίδου, Π. Ἀθονίας. Τόμος β'. Τριώδιον καὶ Πεντηκοστάριον. Ἐν Κωνσταντινούπολει, 1907, σ. ιζ'.

<sup>10</sup> Τολίκα, Ολυμπία. Εἰπίτομο Εἴγκυκλοπαιδικό Λεξικό τῆς Βυζαντινῆς Μουσικῆς. Εὐρωπαϊκό κέντρο τέχνης. Ἀθήνα, 1993, σ.134; Скабаланович, М. *Толковый типикон. Объяснительное изложение типикона с историческим введением*. 2-е издание, исправленное. Издательство Сретенского монастыря, Москва, 2008, с. 161, 334.

показателни изказвания в това отношение, обобщаващо мисленето на църковните музиколози от това време, намираме в седма книга на съчинението *Стромати* – Кулими (Stromata, PG, t.8, col. 695-1581, t.9, col. 9-601) от Климент Александрийски: *Подобавата да се употребяват скромни и целомъдрени хармонии (напеви – б. а.), а нежните хармонии, които със страстните си приливи в гласа преграждат към изнежен и празен живот, подобава, доколкото е възможно, да се избягват, сериозните и скромни приливи в гласа обуздават дързостта. Затова хроматическите хармонии трябва да бъдат предоставени на безсрамната дързост, на нецеломъдрената музика.*<sup>11</sup> Около 200 години по-късно инвазията на светската сценична музика в църквата продължила да навлиза с нестихваща сила, което накарало св. Иоан Златоуст риторскиво да запита: *Нима може да се смесва забавата с църковното пеене, чието предназначение е да прославя Бога?*<sup>12</sup> Може да се каже, че този период бил време на търсене на подходящи за църковна употреба напеви и че богослужебната псалмодия не е била обвързана с конкретен брой напеви, т.е. все още не била приведена в облика на познатото по-късно осмогласие. С това може да се обясни и фактът, че св. Амвросий преименувал само четири от античните тропоси, с което подчертал че одобрява за псалмопение само техните напеви (музикални структури).

През първата половина на VI в. употребата на осем църковни гласа в богослужението била вече факт. Предполага се, че те облекли в музика вече съществуваща химнографска продукция.<sup>13</sup> Най-ранният сигнал до нас извор, в който се споменава за осмогласие (οὐκταήχος) е църковноисторическото съчинение *Извещения* (Πληροφορία), писано през 515 г. от епископ Иоан Руф, подвизавал се в Маюмския манастир, Палестина. Споменаването на термина е във връзка с предадена беседа между неизвестен монах и изумена Силван, попечителстващ един от палестинските манастири.<sup>14</sup> Най-ранно датираният сборник от църковни химни, с осмогласно обозначение е този на епископ Север или Севир (ок. 465–538) – монофизит, за известно време Антиохийски патриарх. Обстоятелството, че гласови обозначения в книгата са поставени само на отделни места, дава основание да се смята, че те са нанесени в по-късно време.<sup>15</sup> Този песенен сборник се счита за първообраз и начало на византийския осмогласник (*октоих*). Коментирането на гласовите обозначения в Севировата църковна песнопойка като по-късни добавки има своята подкрепа и в църковната историография, която според цялостното номиниране на осмогласието е дело на св. Григорий Двоеслов папа Римски (540–604) – роден две години след смъртта на Севир. Същият преименувал останалите четири от горепосочените тропоси, наричайки ги *плагиални*<sup>16</sup> на първите четири. Този факт пък дава основание на редица псалтикийни теоретици да определят втората четворка гласаве като *григоријеви* (γρηγοριανών)<sup>17</sup>.

<sup>11</sup> Цитат по: Архиепископ Филарет (Гумилевский). *Исторический обзор песнопевцев и песнопения греческой церкви*. Репринтно издание, Свято-Троицкая лавра, 1995, с. 62.

<sup>12</sup> Цитат по: Попов, Кирил. Църковно пеене и духовност. – *Църковен вестник*, бр. 37, 1990, с. 4.

<sup>13</sup> Куюнджиева, Св. *Стихирарът на Йоан Кукузел. Формиране на нотирания Възкресник*. София, Гутенберг, 2004, с. 37.

<sup>14</sup> Пак там, с. 38.

<sup>15</sup> Пак там.

<sup>16</sup> Плагиален, от гр. πλάγιος – полегнал, страничен, успореден.

<sup>17</sup> Τολικά, Ολυμπία. Εἰπίτομο Εἰκυκλοπαίδικό Λεξικό..., σ. 134.

Осмогласието било възприето, потвърдено и окончателно установено от споменатия велик църковномузикален геец св. Иоан Дамаскин. Той преразгледал съществуващите в негово време напевни традиции, битоващи в църковнопевческата практика<sup>1</sup> и от тях одобрил, преработил и въцърковил само най-подходящите за богослужерна употреба. С тази си инициатива освен като велик химнописец, наричан за това му дарование *Златоструй*, св. Иоан Дамаскин е известен в православния свят още и като *Майстор на музиката*<sup>18</sup> и *Първи извор на църковната музика*<sup>19</sup> – музиколога, дал окончателно завършен вид на църковното осмогласие, наричано впоследствие *Дамаскиново осмогласие*.

Имайки представа за появата и развитието на църковното осмогласие, нека се върнем на въпроса, за който църковномузикалната наука няма точен отговор, а именно защо църковните гласове не са повече или по-малко, а са точно осем на брой? Богословската дисциплина литургика, която има за предмет разглеждане на християнското богослужение в най-широкия смисъл на гумата, също не дава яснота.

На този етап са известни са главно три хипотези за избора на числото осем като обозначаващо църковната мелодика.

Една от тях има за свой виден поддръжник австрийския изследовател Ерик Вернер (1901–1988). Той твърди че Осмогласието е свързано с осмогласна музикална традиция отпреди Христа, която традиция е изградена астрономично и календарно в земите на Месопотамия и Западна Азия, което естествено е оставило своя отпечатък впоследствие и върху църковната музика.<sup>20</sup>

Друго виждане по проблема е свързано с най-големия празник в православния еортологий – празника на празниците – Христовото възкресение. Освен на празниците, зависими пряко от него<sup>21</sup>, той оказва влияние и върху цялата календарна година, т.е. бива възпоменаван всеки осми ден в течение на цялата година. В пасхалното последование този ден е възпят като деня, който Господ сътворил да се възрадваме и възвеселим в него – „*Всѣй дѣнь ѣгоже сотвори гдѣ, възрѣдѣмса и възвеселимса вонь*”. Той е винаги в пролетния сезон, но всяка година на различна дата.<sup>22</sup> Според църковното установение всеки неделен ден от годината – в Евангелието първи ден от седмицата, е репродукция на Пасхата Христова, т.е. възпоменателен на възкресното събитие, което съответно е и основна тема на песнопенията в тези дни. Предполага се, че една от причините или може би главната причина сборникът с неделните възкреснотематични песнопения – Възкресник, да е осмопоредичен, е свързана с ранна възкресно-празнична традиция, имаща за обект

<sup>18</sup> Παπαδόπουλος, Γεώργιος. Ἱστορικὴ ἐπισκοπήσις τῆς Βυζαντινῆς Μουσικῆς. Εκδόσεις «ΤΕΡΤΙΟΣ», Κατερίνη, 1990 (1904), σ. 110.

<sup>19</sup> Пак там, с. 137.

<sup>20</sup> Werner, E. Hebraische Music. – In: Das Musikwerk, 20, 1961, S. 10. По: Куюмджиева, Светлана. Стихирарът..., с. 35.

<sup>21</sup> Празниците, свързани пряко с Възкресението Христово, са наречени *подвижни празници* – менят датата си, но никога седмичния ден. Това са: Неделя Вайа, Възнесение, Петдесетница и др.

<sup>22</sup> Празнуването на Пасхата се определя в зависимост от две астрономически предпоставки – пролетното равноденствие и пълнолунието след него. Първата неделя, която се случи след тях, е Пасха (първият ден от тридневното празнуване на Великден). Ако обаче този ден съвпадне с еврейската Пасха, тогава християнската се изтегля една седмица по-късно.

определен период от време и която впоследствие станала модел за репродуциране в целогодишен план. За какво става дума: известно е, че неделята е най-рано утвърденият християнски празник – традиционно се чества още от апостолско време, а като официален ден за почивка през 321 година. Първоначално обаче били празнувани само осемте недели – от Възкресение Христово до Петдесетница. Този факт бил съобразен и при съставянето (химнографирането) на богослужебните песнопения за тези недели. Впоследствие този осмопоредичен шаблон бил осъзнат като подходящ за прилагане и спрямо останалите недели от годината, обособявайки ги в групи от по осем недели, всяка от които следвала различен песнен репертоар, облечен в собствена музика.<sup>23</sup>

Някои изследователи, сред които се откроява съвременният американски музиколог изследовател проф. Питър Джефри, изтъкват като причина за определянето на осем броя църковни гласа не самата музика или литургичната и календарна зависимост, а символно-номерологични значения (П. Джефри, А. Баумщарк, К. Ваксман и др.)<sup>24</sup>. Символно-номерологичната причина представлява хипотеза, основана на сбора на числата седем и едно, преосмислена и обяснена по богословски, но не много известна сред обикновения църковен народ. Съгласно с представеното по-горе онасловение, следващите редове са посветени на тази тема и представят изследване именно в тази насока.

Числото седем според юдейското и християнското вероизповедание е символ, както знаем, на идеята за завършеност и пълнота. Свещената история на Стария завет свидетелства, че Бог сътворил *всичко видимо и невидимо* за шест дни, а седмия определил за почивка (на евр. שַׁבָּת – Sabbath). По Божия закон се изисквало това да съблюдава и Израил (Божият народ) – шест дни да работят и вършат в тях всичката си работа, а седмия да помнят и да го светят<sup>25</sup>, той бил отреден за *Господен ден*. С Христовото възкресение – завършека на спасителната Христова мисия, *Господен ден* станал следващият подир еврейската събота – извън свещеното число седем, т.е. осмият по ред. На практика този нов в Божието домостроителство ден е в основата на всичко ново – Нов завет, нова заповед, нов Израил, нов Иерусалим и т.н., а оттук и ново понятие за свещено число – осем, явяващо се в този смисъл пълнота на пълнотите и най-достойно да бъде броино число на напевите, с които би следвало да се песнослови Божието име.

Символиката на мистичната осмица и по-специално на *Осмия ден* всъщност е

<sup>23</sup> Сборът от неделните дни през годината е 52. Изключвайки от тях четири важни в свещената история недели – 1) неделята на самото Христово възкресение, 2) неделя преди нея – на Входа Господен в Иерусалим, в която подобава да не се пее нищо възкресно поради особеното ѝ положение на подготвителна към славното събитие и предхождаща наситената с твърде важни за спасителната Христова мисия събития седмица, в която отново няма място за възкресен песнен сюжет, 3) неделята след Възкресение (Томина) с която се приключва възкресната седмица, и 4) неделя Петдесетница – остават 48 недели. Тези 48 недели се разпределят в седем групи от по осем недели, наречени в църковната терминология стълбове. Неделите от Възкресение до Петдесетница – осем на брой, както и всички заключени между тях седмици, се смятат за попраздненствени и с особен богослужебен характер и по тази причина, въпреки че следват осмогласния цикъл, не се числят към общото число стълбове, и съответно стълбовете, представени в църковните устави (типици), са шест. Първият стълб започва от Неделя на всички светии (неделята след Петдесетница), а последният шести – през Великия пост.

<sup>24</sup> Jeffery, P. The Earliest Oktoechoi: The Role of Jerusalem and Palestine in the Bedinnings of Modal Ordering. – In: *The Study of Medieval Chant: Paths and Bridges, East and West*. In Honor of Kenneth Levy, ed. By P. Jeffery. Cambridge, 2001, p. 180. По: Куюмджиева, Светлана. Стихирарът..., с. 35.

<sup>25</sup> Втора Божия заповед.

широко разпространен предмет на разисквания в патристиката. Принос за навлизането на това число в християнската литература има Александрийската школа, на която за основател се смята Филон Александрийски (около 30 пр. Хр. – 45 сл. Хр.). Специално внимание на темата по-късно отделят в богословските си съчинения св. Василий Велики – всеизвестен със своите светоотечески виждания за църковната музика, св. Григорий Богослов – боговдъхновен църковен песнописец, Псевдо-Дионисий Ареопагит – известен като баща на църковномузикалната теория и гр., а най-вече св. Максим Изповедник – проповедник на Осмия ден и ретор на мистичната осмица, както и св. Иоан Дамаскин – певецът на Възкресението, наричан, както вече бе споменато, „извор на църковната музика“<sup>26</sup>. Особен интерес заслужават последните двама, и по-специално св. Максим, чиито разсъждения по темата хвърлят най-обилна светлина в изследването на проблема и съответно в тези редове заемат своето важно място.

Тук следва да отбележим още съществуването и на редица свещеноисторически събития, свързани с числото осем, които в някаква степен при дадена условност също навеждат към разсъждения в тази посока, т.е. към евентуална асоциация с осмогласието:

Така например при Всемирния потоп били спасени само осем човека (Бит. 7:13; 1 Петр. 3:20; 2 Петр. 2:5).

Според Божията заповед израилският народ трябвало да чества седем дни празник Шатри, а на осмия ден да имат свещено събрание, да принасят жертви и никаква работа да не вършат, отдавайки се празника (Лев. 23:34-36).

В книгата на прор. Иезекиил е отбелязано, че след седемдневни жертвоприношения за грях и очиствания *в осмия ден и по-нататък* свещениците трябвало да принасят вече благодарствени жертви и Бог ще бъде милостив към тях (Иез. 43:25-27)<sup>27</sup>.

Строежът на Иерусалимския храм завършил в месец бул – осмия месец от еврейския календар (3 Царств. 6:38), а освещаването му траело осем поредни дни (3 Царств. 8:66);

Свещеническата смяна на св. Захарий – бащата на св. Иоан Предтеча, по време на която той получил радостното видение, била осма по ред – Авиевата смяна (1 Пар. 24:10; Лук. 1:59-12).

Витлеем Юдейски, където се роди нашия Господ Иисус Христос, е споменат точно осем пъти в Новия завет.

Обрезанието на Господ Иисус Христос станало също на осмия ден след раждането Му. Обрязването в осмия ден след раждането било задължение за всяко юдейско момче, с който акт се бележело новото начало под Божия завет (Бит.

<sup>26</sup> Παπαδόπουλος, Γεώργιος. 'Ιστορικὴ ἐπισκόπησις...σ. 110.

<sup>27</sup> Четивото служи като паримия за празниците Успение и Рождество Богородично.

17:12). Така постъпил в гревност и Авраам, обрязвайки сина си Исаак в осмия ден от рождението му (Бит. 21:4; Деян. 7:8).

Първото своеобразно възпоменание (празник) на Христовото възкресение, станало, както вече бе отбелязано по-горе, на осмия ден след самото Възкресение.

При едно осмеляване и евентуален опит за тълкуване на книга „Откровение“ образа на Христа Спасителя бихме могли да различим представен по осем различни начина, както и осем различни образа ни напомнят в същата книга за Църквата<sup>28</sup>, и т.н. и т.н.

В краткия пък по обем, но изключително важен за православно богословие текст на Халкидонското вероопределение (451г.) изразът τὸν αὐτόν – *Същият*, е употребен точно осем пъти с цел достатъчно ясно и в пълнота да се потвърди, че Бог Слово, роден от Отца предвечно, е един и същ с Рогения от Дева Мария Иисус.<sup>29</sup>

И така, в тази насоченост, идеята за свещената осмица откриваме отразена и в църковната химнография. В първия тропар след ирмоса на седма песен от канона за Томина неделя (Антипасха) – осмия ден след Христовото възкресение, в свободен превод от църковнославянски език четем: *Защото първи е този господствен и светоносен ден, в който достойно и с трепет да се радва новият и божествен род; в образ е той и на бъдещия век, какъвто осмицата произвестява; превъзнасяния от отците и наш Боже благословен Си*<sup>30</sup>, а в синаксара за същият осми ден след Пасха Христова – Неделя Томина, в идентичен смисъл е отбелязано, че въпросната осмичност *устройва образ на оня безконечен ден в бъдещия век, който е първи и единствен, непрекъсван от нощта.*<sup>31</sup> Този ден в пасхалните песнопения е наречен невечерен (незалязващ) и светоносен.

В книгите на Свещ. писание се съдържат още много случаи, в които по различни причини се споменава числото осем или това число бива получавано чрез изследване, тълкуване или математически изчисления. В това отношение е получил голяма известност руския математик и библеист Иван Николаевич Панин (1855–1942), чиито занимания в тази насока водят до твърде интересни открития, доказващи в математическо-библейски аспект значението на осмицата като число, съдържащо в себе си идеята за възобновението и вечността.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> Тълкуването на книга Откровение е смело начинание, към което са се бояли да пристъпят дори велики отци и учители на Църквата. И въпреки това не може да се отрече, че редица сцени и образи от тази книга снизходително ни навеждат към определени асоциации и представи. Така например за Христа ни напомнят осем различни представени в Откровението образа: Син Човешки, Заклания Агнец, Другият Ангел, Силният Ангел, Мъжкото дете, Седащият на облак, Яздещият на бял кон, Седащият на белия престол.

<sup>29</sup> Майендорф, протопрезвитер И. *Византийската църква – между небето и земята. Студии върху историята на църквата във Византия*. Съставителство, превод и индекси Борис Маринов. София, Манастирско издателство, 2007, с. 130.

<sup>30</sup> *Триодъ цветна*. Митрополия УПЦ. Киев, 2011, л. М.

<sup>31</sup> Пак там, л. Лf.

<sup>32</sup> Виж по-подробно във: *Водният знак на Библията* – <http://novaposoka.blog.bg/drugi/2013/03/21/vodniiat-znak-na-bibliata.1066632>.

И наистина, при направата на една равностметка, т.е. на едно макар и повърхностно изследване и съпоставяне на изложените факти, свързани с т.нар. мистична осмица, ще установим, че всички тези примери водят към една сходна помежду им нагласа и съдържат сродно символно-номерологично послание. Всички те носят в себе си идеята за завършеност и вечност, за празничност, радост и веселие, за обновление и духовно израстване, за спасение и блаженство, хармония, възвишена любов, съзерцание и все в тази посока още светли духовни състояния, които в някаква степен пораждат и се съдържат в повествованията на всичките гореизредени свещеноисторически събития.

Твърде интересен и чужден е фактът, че всяко от споменатите събития съдържа или по-точно е изплетено от елементи на всички тези духовни състояния, което всъщност довежда до умозрението, че осмицата наистина е символ и съвкупност на посочените духовни състояния. Още по-голямо става удивлението ни, когато съпоставим представяните от числото осем светли духовни състояния с богоустановената мисия на музиката да извисява човешкия ум и да го пренася именно в пространството и мистиката на осмия ден на творението, където „Бог ще бъде всичко във всички“ (1 Кор. 13:12), където битието е извън времето и природата, където ще властва друго време – време на всеобхватното единение и любов, извършващо се в безкрайното динамично преобразяване „от слава в слава“ (2 Кор. 3:18).<sup>33</sup>

Следвайки тази последователност на размишление, трябва да се съгласим, че никое друго число не би било така достойно за означаване на църковната мелодика, както мистичната осмица, бидейки наясно и вече съзнавайки нейните символни значения.

В земната – воинстващата – Църква ни е дадена възможност отнапред да познаем, или по-точно казано, да предусетим очарованието на Осмия ден, чиито зари раздират тъмната на настоящото битие още в днешния ден.<sup>34</sup> Едно от средствата да предусетим това очарование е църковната музика, но дали наистина Божията Премъдрост е проначертала мелодиите на тази музика да се групират конкретно в осем раздела именно в напомняне и предвкусване на божествената хармония в бъдещия век? Новият Израил, т.е. християнската общност, при подобни въпроси има своето мерило и правило в лицето на боговдъхновените и богодвижими свети отци – изразителите на православно Предание, признати единодушно от Църквата като авторитети, *дълбоко разбиращи и правилно тълкуващи Истината на Откровението*.<sup>35</sup> Тук ще си послужим с една малка част от изреченото от св. Отци за същността, свойствата и мисията на църковното пение, като едновременно с това ще съпоставим извлеченото с умозренията им за мистичната осмица, която осмица според тези умозрения представя две насоки: *означителна*, т.е. какво тя всъщност символизира, и *действена*, т.е. какво се случва в нейния мистичен обсег. Целта на това съпоставително изследване е да

<sup>33</sup> Янарас, Хр. Осмият ден. – В: Православие.bg. Седмичен преглед на портала Православие България, бр. 11, петък, 28 април 2006, с. 7.

<sup>34</sup> Пак там.

<sup>35</sup> Мейендорф, протоиерей Иоанн. *Введение в святоотеческое богословие*. Конспекты лекций. Минск, Лучи Софии, 2007, с. 6.

бъде установено налична ли е все пак взаимовръзка между двете понятия – между осмицата и църковното пение, и в достатъчна степен ли е тази взаимовръзка и зависимост, за да определи означението на второто. Нека пристъпим към това начинание посредством сравнителния метод, цитирайки виждането за църковното пение на св. Атанасий Александрийски: *Добре пеещият настройва душата си и от неспокойствие я привежда в спокойствие, така че идвайки в естественото си положение, тя по никакъв начин не се влияе от смущения, а напротив – превръща се в способна за възвишени мисли и придобива мощна нагласа за бъдещите блага; настройвайки се по мелодията на словата, тя забравя за страстите, с радост взира ума си в Христа и мисли само за най-добрите неща.*<sup>36</sup> Следователно според св. Атанасий Александрийски посредством добротото пение душата придобива мощна нагласа за бъдещите блага. Погобно нещо, но вече в мистиката на Осмия ген намираме и в думите на св. Максим Изповедник: *той – осмият, намеква за неизреченото тайнство на вечното благодитие*, т.е. мистичната осмица и добротото пение притежават еднакви характерни черти – водят към усещане на предстоящия блажен живот. В тази насока св. Кирил Иерусалимски споделя: *посредством химна живеем в общение с небесните войнства, които са над света*<sup>37</sup>, и още: *Каквото е съединено с възвишено съзерцание и богословие – пише св. Василий Велики, – то е песен*<sup>38</sup>. Най-красноречив в това отношение си остава Златоустият св. Иоан, който с възхищение отбелязва: *Нищо не възбужда и не окриля така духа, нищо не го отчуждава така от земята и от телесните вериги, нищо не изпълва така любовта с мъдрост и с равнодушие към житейските работи, както съгласуваното пение и стройно съставената божествена песен.*<sup>39</sup>

В творенията на св. Максим Изповедник (ок. 580–662) – усърден в подвизите си преподобен св. отец, ревностен защитник на Православната вяра и бележит църковен писател, намират място твърде интересни разсъждения и аспекти за същността и значението на духовното пение, както и тълкувания на някои литургийни химни, като освен това богословските му трудове съдържат и текстове, които разкриват символно-номерологичното значение на числото *осем* в доволна степен. Разсъжденията му в тази насока са твърде интересни най-вече поради поразителната прилика, която се открива при едно съпоставяне на изреченото от други св. Отци за същността и свойствата на църковната музика с казаното от св. Максим за тайнствената осмица и за т.нар. Осми ген. И още: св. Максимовото учение в тази насока идва във време малко преди края на формирането и окончателното утвърждаване на църковното осмогласие – между 60 и 80 години преди това.

И така, въпросните податки са вложени в съчиненията *Въпроси и отговори към*

<sup>36</sup> Цитат по: Архиеп Филарет . Пос. пособие, с. 74.

<sup>37</sup> Цитат по: Иванов, дякон д-р Иван С. Богословски поглед върху средновековните музикални трактати. – В: *Българско музикознание. Доклади, изнесени на семинара „Православна музика“*. Год. XXXI, кн. 3-4, София, 2007, с. 132.

<sup>38</sup> Василий Великого, Архиепископа Кесарии Кападокийския. *Творения, часть первая, Беседа на двадцать девятый псаломь*, Свято-Троицкая Сергиева лавра, Москва, 1900 (репринтное издание, Москва, 1993), с. 215.

<sup>39</sup> Иоанна Златоуста..., томъ пятый, книга первая. Беседа на псаломь 41, с. 151-154.

Таласий<sup>40</sup>, *Глави за богословието*<sup>41</sup>, както и в някои от поместените от самия Максим Изповедник схолии (разяснителни бележки) към съчиненията.

Тълкуванието на св. Максим на гумите „певци и певици“ от текста на 41-ви стих от 5-а глава на II Езгра, изложено в отговора на 55-и въпрос от посоченото по-горе негово съчинение *Въпроси и отговори към Таласий*, е съпътствано и с тълкувание на техния брой – *осемстотин петдесет и пет*<sup>42</sup>. Това именно тълкувание е от особена важност за погетата тук тема, тъй като, макар и непряко, ни представя добра възможност за разсъждения и осветляване в някаква степен на разглеждания въпрос. Този факт почти натрапчиво води до презумпцията те да са именно сред оказалите влияние за дефинитивното фиксиране броя на гласовете в църковното пение.

Според ясното указание на поместена в полето схолия (пояснителна бележка)<sup>43</sup> *това, което прави осем сред числата до десет, същото прави и осемдесет сред числата до сто, и осемстотин сред числата до хиляда*<sup>44</sup>, така че при тълкуването броя на певците и певиците, тръгнало да въздигат наново разрушения от цар Навуходоносор Иерусалим, св. Максим пренася мистичното значение на числото *осемстотин* към значението на числото *осем*. В този духовен смисъл числото *осемстотин* според св. Максим, само по себе си *разбирано в похвален смисъл, означава безстрастието, характерно за бъдещия век*<sup>45</sup>, а още и *бъдещите логоси на знанието*.<sup>46</sup> Целият сбор пък на израилските песнопевци според тълкуванието на светия отец *открива достъпно за хората знание за вечното*.<sup>47</sup> Що се отнася до понятието *безстрастие*, което означава осмицата, то от светоотеческата литература могат да се приведат много примери, при които за църковното пение се говори както за насаждащо в душите на слушателите безстрастие, така и изискващото се от носещите певческото служение същото това безстрастие. Представеното виждане за значението на осмицата пряко ни навежда на казаното по отношение вече за църковното пение от св. Атанасий Александрийски в посланието му до Маркелин: *... настройвайки се по мелодията на словата, тя (душата – б. а.) забравя за страстите, с радост взира ума си в Христа и мисли само за най-добрите неща*<sup>48</sup>.

<sup>40</sup> Свети Максим Изповедник. *Творения*. Превод от руски език по изданието на Православния Свято-Тихоновски институт от 1993 г. Издава славянобългарски манастир „Св. Вмчк Георги Зограф“, Света гора, Атон, 2002, с. 588, 594.

<sup>41</sup> Пак там, с. 289-291, 298-299.

<sup>42</sup> В посочения стих става дума за еврейски *певци и певици*, които цар Дарий освободил от плен, за да участват във възстановяването на Иерусалим.

<sup>43</sup> Сведение за произхода и причината за написването на тези пояснителни маргинални текстове е отразено в „Пролог на Максим монах към поместените в полето схолии“, където св. отец изтъква: *... аз написах този ред схолии, като приспособих подобаващо пояснение към всяко място; ... за да бъде разсъждението разбираемо във всяко отношение и да не се изопачава с неточности* (виж: Свети Максим Изповедник. *Творения...*, с. 370).

<sup>44</sup> Свети Максим Изповедник. *Творения...*, с. 588; 594.

<sup>45</sup> Пак там, с. 594.

<sup>46</sup> Пак там, с. 587.

<sup>47</sup> Пак там.

<sup>48</sup> Цитат по: Архиеп Филарет . *Пос. пособие*, с. 74.

Необходимо е да отбележим в тази връзка, че разсъжденията на св. Атанасий за църковното пение са действително едни от най-назидателните, изричани някога от устата на музикословстващ специалист. *Който пее псалми*, казва пък св. Иоан Златоуст в беседата си върху 134-ти псалом, *макар и да е крайно развратен, засрамвайки се от псаломна обуздава силата на страстите*<sup>49</sup>, а това свое виждане потвърждава и в беседата си върху началото на 41-ви псалом: *с псалмопение да изгоним всички нечисти и порочни желания*<sup>50</sup>. В обсега на тази беседа (Migne, P.G. 55, 155-167) е вместено пространно Златоустово изложение на свойствата и проблемите на църковната музика, което изложение свободно може да бъде определено като *Златоустов църковномузыкален трактат* (Migne, P.G. 55, 156-159)<sup>51</sup>. Същият изобилства с определения за църковното пение, носещи характерностите, посочвани от св. Максим и други църковни писатели като присъщи на числото осем и на есхатологичния Осми ден. В това ще се убедим, следвайки разсъжденията на св. Отци.

Относно израза *бъдещите логоси на знанието*, както и знанието за *вечното*<sup>52</sup>, споменати от св. Максим Изповедник във връзка със значението на числото осем, могат също да се приведат множество примери, определящи църковното пение като един от главните носители на Благовестие в по-достъпен за слушателя вид, както и изобщо за познания на вярата. Тук в съответствие идват отново изреченията на св. Василий Велики, св. Иоан Златоуст и гр. Така например според св. Василий песента е *мъдро изобретение на Учителя, измислил начин как едновременно и да пеем, и да се учим на полезното*<sup>53</sup>, и още: *За новопосветените (в християнската вяра – б. а.) е начало в учението, за напредващите – стимул, за свършените – опора, глас на Църквата*<sup>54</sup>. В същата насоченост се изказва и св. Иоан Златоуст: *духовните песни доставят велика полза, велико назидание, велико осветение и служат за ръководство към всяко любомъдрие, защото думите им очистват душата, и Дух Светий скоро низхожда в пеещата тези песни душа*.<sup>55</sup> И още: във връзка с изясняване песнопенията за мъчениците авва Доротеу (VI в.) пише: *Да се пее каквото и да е от писанията на св. богоносни отци е всякога полезно*.<sup>56</sup> Давайки пояснение на казаното, св. Доротеу допълва: *... последните (светите отци – б. а.) винаги и навсякъде се стараят да ни поучат във всичко, що се отнася до просвещаването на душите ни: от техните слова ние можем да узнаем значението на празнувания ден – било то Господски празник, или на светите мъченици, или на отците, и изобщо всеки свят и особен*

<sup>49</sup> Иоанна Златоуста..., томъ пятый, книга вторая. На псаломъ 134, с. 430.

<sup>50</sup> Иоанна Златоуста..., томъ пятый, книга первая. Беседа на псаломъ 41, с. 151-154.

<sup>51</sup> Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольскаго. *Творения*, въ русскомъ переводѣ. Томъ пятый, книга первая. Беседа на псаломъ 41. Издание С-Петербургской Духовной Академіи, С.-Петербургъ, 1899, с. 151-154.

<sup>52</sup> Свети Максим Изповедник. *Творения*..., с. 587-588.

<sup>53</sup> Василия Великаго..., часть I, *Беседа на первую часть первого псалма*, с. 157. Цитатът е според превода от старогръцки на Росен Тенев, в: Св. Василий Велики. *Шестоднев и други беседи*. София, Народна култура, 1999, с. 132.

<sup>54</sup> Василия Великаго..., пос. съч., с. 156-157.

<sup>55</sup> За вредата от светските мелодии и песни и за ползата от духовните такива виж и в началото на беседата върху псалом 100 (Иоанна Златоуста..., томъ пятый, книга вторая – *Spuria*. На псалом 100, с. 717-718.

<sup>56</sup> Цитат по: Архиеп. Филарет . *Пос. пособие*, с. 111.

ден.<sup>57</sup> Не следва да бъде пропуснат в това отношение и видният сред църковните писатели Псевдо-Дионисий Ареопагит, който в съчинението си *За небесната йерархия* отбелязва, че църковната псалмодия *свещено разкрива превъзходството на превисшето осияние*<sup>58</sup>, и пак, тя е *разказ за божествените (неща и дела), възбуждайки в онези, които боговдъхновено го свещенословят, нагласа да приемат и предават всяко едно йерархично посвещение. ... Законополага едномислие към божествените неща у нас самите и един към друг, тогава онова, което в умственото свещенословие на псалмите (се представя) съкратено и затъмнено, при пресвещените четения на свещенописмените творения се разгръща в по-многочислени и ясни образи.*<sup>59</sup>

С оглед едно гостатъчно затвърдяване на вече придобитите впечатления относно връзката между характеристиките и свойствата на мистичната осмица и тези на църковното пение с присъщата му осмочислена мелодика ще продължим със сравнително изследване и на други св. Максимови текстове в тази насоченост. Да видим това в някои от споменатите негови схолии, съдържащи ценна информация относно разглеждания въпрос. *Числото осем, пояснява светият Изповедник в една от тези схолии, съдържа в себе си и покой, и движението; покой, когато се разглежда само по себе си, защото всяко четно число е неподвижно, тъй като няма център; движение, когато се събира с число, стоящо [в реда на числата] до или след него, тъй като тогава се получава нечетно число, а всяко нечетно число само по себе си е подвижно, благодарение на еднаквата отдалеченост от своите крайни точки.*<sup>60</sup> И още: ... *Разглеждано само по себе си, осем съдържа покой, тъй като ограничава движението на нечетното число, което стои пред него. Защото числата седем, седемдесет и седемстотин изразяват свойство, присъщо на временното битие. Затова, ако чувството по-скоро постига това, което се намира под властта на времето и тварното битие, то умът, станал свършен, възприема познанието или знанието за вечните и умопостижими [неща] – нали знанието се определя като безпогрешно познаване на субекта.*<sup>61</sup> Колко добре съответстват тези думи на св. Максим с казаното пък от св. Василий Велики, според когото църковното пение е *покой за душите, то гарява мир, успокоява буйните и развълнувани мисли, смекчава гневното сърце, уцеломъдрява невъздържанието ... свързва приятелства, единение е между далечни, помирява враждуващите ... гони демоните, носи ангелска защита, оръжие е в нощните страхове и отмора в дневните усилия. ... За новопосветените (в християнската вяра – б. а.) е начало в учението, за напредващите – стимул, за свършените – опора, глас на Църквата.*<sup>62</sup> Подобно е виждането в това отношение и на св. Иоан Златоуст: *духовното пение успокоява мислите, окриля ума и възвисява душата*<sup>63</sup>; и още: *духовните песни доставят велика полза, велико*

<sup>57</sup> Цитат по: Карабиновъ, И. *Постная тріодъ...*, с. 67-68.

<sup>58</sup> Св. Дионисий Ареопагит. *За небесната йерархия; За църковната йерархия*. Превод от гръцки Ив. Христов. София, ЛИК, 2001, с. 37.

<sup>59</sup> Пак там, с. 79.

<sup>60</sup> Пак там, с. 588.

<sup>61</sup> Пак там, с. 588.

<sup>62</sup> Василий Великаго..., пос. съч., с. 156-157.

<sup>63</sup> Иоанна Златоуста..., томъ пятый, книга вторая. На псаломъ 134, с. 430.

*назидание, велико осветение, и служат за ръководство към всяко любомъдрие*<sup>64</sup>.

В друга пояснителна бележка всичко казано в горната схолия почти се повтаря, с тази разлика, че в нея е принесено повече духовно звучене и което е по-важно – в нея взаимно се покриват характеристиките на мистичната осмица и Осмия ген от творението. *Затова, пояснява св. Максим, употребявани в Писанието в похвален смисъл, те* (числата осем, осемдесет, осемстотин, осем хиляди – б. а.) *показват свършената неподвижност по отношение на страстите, тоест непораждане на страстите. Това характеризира състоянието на бъдещия век, в който няма пораждане на страстите*<sup>65</sup>. Под *бъдещия век* тук определено трябва да разбираме Осмия ген, на който св. Максим смело поставя знак на равенство между свойството на този ген и символичното значение на числото осем. От това следва, че душевните нагласи на осмия ген, т.е. бъдещия век, получават като абревиатура числото осем, което пък от своя страна е атрибут и на църковната музика, означаващ нейната мелодика. Последната пък според свидетелствата на богоносните св. Отци има за богоначертана мисия да довежда в душите и съзнанието на слушателите нагласите от осмия ген.

В трета схолия пък числото осем се свързва със *свършенството на твърдия навик на добродетелта*<sup>66</sup>. В съответствие на това свойство на мистичната осмица ще бъдат приведени още светоотечески свидетелства за църковното пение, разкриващи способността на църковната музика да насажда добродетел. Като църковнопевческо съответствие на горния цитат тук ще повторим гумите на Великия Анастасий в посланието му до Маркелин: *...настройвайки се по мелодията на словата, тя* (човешката гуша – б. а.) *забравя за страстите, с радост взира ума си в Христа и мисли само за най-добрите неща*<sup>67</sup>. В пролога пък на блажени Августин към *Тълкувания на 15-те псалми* (Ennarationes in Psalmos 150) откриваме негов своеобразен „химн за песента”, съставен може би по подобие на „химна за любовта” на св. ап. Павел (! Кор.13:1-8), който в случая е най-подходящото свидетелство, разкриващо способността на църковната музика да насажда добродетел: *Песента е благоприятна Богу, тя прогонва всеки грях, сдружава в съюз с любовта, всичко преодолява, всичко изпълва, на всичко научава, всичко показва, възвеличава душата, очиства устата, весели сърцето, изгражда висока духовна кула, просвещава човека, отваря разума, убива всяко зло, показва свършенството*.<sup>68</sup>

*Числото осем* – пише още св. Максим в съчинението си *Глави за богословието*, – *постигано от гледна точка на естественото създание, означава умопостигаемата природа на нетелесните (същества), а от умозрителна*

<sup>64</sup> Йоанна Златоуста..., томъ пятый, книга первая. Беседа на псаломъ 41, с. 151-154.

<sup>65</sup> Пак там, с. 594.

<sup>66</sup> Пак там, с. 582.

<sup>67</sup> Цитат по: Архиеп Филарет. Пос. пособие, с. 74.

<sup>68</sup> Ралти1ръ, Стнода1льназ tv"погра1iz, Москва2, ъацг7i(1913), с. 9.

гледна точка – премъдрото богословие<sup>69</sup>, и още – (Нали Господ е Творец) на умопостигаемите (същества) благодарение на числото осем, защото тяхното битие превишава периода, измерим с времето.<sup>70</sup> Въпреки твърде сложния изказ все пак успяваме да погразберем, че числото осем символизира невидимия ангелски свят, който възприемаме чрез нашия гуховен взор и който свят е несъвместим с представите ни за време. Това битие ние достигаем не с телесните ни сетива, а от гледна точка на естественото съзерцание, както казва още св. Максим. Това число обаче символизира и още нещо – богословието, т.е. всичко онова, което се отнася до Бога и което ни се открива от Свещ. писание. Преследваната тук аналогия между тези светоотечески размисли за мистичната осмица и църковното пение и по-конкретно – църковното осмогласие, получаваме в доволност, като отново си послужим с идентични умозрения, изказани от други богоозарени мъже от същата епоха, какъвто например е цитираният по-горе Псевдо-Дионисий Ареопагит.<sup>71</sup> В съчинението *За божествените имена* (PG, t. III, col. 585-997) откриваме следния текст: ... от тях (от богоначалните химни – б. а.), пише Псевдо-Дионисий, се осветяваме по начин, надминаващ всичко на света, и целите се вдаваме в светите славословия, така че да видим богоначалната светлина, дарена ни от тях съразмерно, и да възхвалим богатното начало на всяко свещено светлопроявление, както самото то е предало за себе си в Светото писание.<sup>72</sup> Истинското свято славословие е свойствено най-вече за ангелите – нетелесните същества, чиято природа според казаното по-горе от св. Максим означава числото осем. Тази природа ние достигаем и съзерцателно се удостоверяваме да видим богоначалната светлина според Псевдо-Дионисий, благодарение на богоначалните химни. В тази връзка тук ще цитираме и едно от писмата на св. Григорий Богослов до св. Василий, в което с преливаща в гушата си носталгия св. Григорий пише: *Кой ще ми върне тези псалмопения, бдения и молитвени преселения при Бога? Кой ще ми даде този невеществен и безплътен живот?*<sup>73</sup> А що се отнася до споменатите богоначални химни, цитирайки отново Псевдо-Дионисий, те съдържат *свещено светлопроявление*, представено ни в *Светото писание*. Иге реч за чистото богословие – *Светото писание*, наречено от св. Максим *премъдрото богословие*, имащо според същия като символ отново числото осем. Изводът е, че църковните химни проявяват числото осем, извисявайки пеещите ги в пространството на невидимия ангелски свят и откривайки им знания за Бога. Същото в прав текст

<sup>69</sup> Свети Максим Изповедник. *Творения*. Превод от руски език по изданието на Православния Свято-Тихоновски институт от 1993 г. Издава славянобългарски манастир „Св. Вмчк Георги Зограф“, Света Гора, Атон, 2002, с. 299.

<sup>70</sup> Пак там, с. 298.

<sup>71</sup> Известно е, че св. Максим, като един от най-просветените мъже на своето време, обичал да разяснява мъчноразбираеми пасажии в специални маргинални схолии не само в своите си трудове, но и в творенията на посочвания в наше време като баща на църковномузикалната теория Псевдо-Дионисий, когото св. Максим, позовавайки се на писанията му, с възхищение определя като *свят и истински богопросветен*, от когото несъмнено черпел вдъхновение в творческата си дейност (виж: Свети Максим Изповедник. *Творения...*, с. 172).

<sup>72</sup> Св. Дионисий Ареопагит. *За божествените имена*. Превод от старогръцки Лидия Денкова. София, ГАЛ-ИКО, 1996, с. 27.

<sup>73</sup> Григория Богослова..., *Творения*, том II, 5 Къ нему же (Василию Великому)(9), с. 414; Игумен Иларион (Алфеев). *Жизнь и учение...*, с. 31.

и в гуха на Псевдо-Дионисиевите Иерархии подчертава св. Максим и в съчинението си *Тайноводство (Мистагогия)*. Тук св. Максим определя *Трисвятата песен* като подражание на Ангелите или дори *богословско състезание във вярата на вярващите и Ангелите. Непрестанното свещено славословие на светите Ангели в Трисвятата песен*, пише светият отец, *означава изобщо равенството, строя, хармонията и съзвучието в божественото славословие на небесните и земните сили, които ще се осъществят веднага и едновременно в бъдещия век...*<sup>74</sup> *Извършването от целия вярващ народ трикратно възгласяне „Светий” посочва нашето единение и равночестност с безплътните умни сили, което ще стане явно в бъдеще, когато... естеството на хората ще се научи в пълно съзвучие с горните сили да възпява и да осветява едното Триипостасно Божество с трикратното пение „Светий”*<sup>75</sup> Заслужава да се отбележи, че определянето на църковното пение като ангелско служение и като богословие за обикновения църковен народ е често срещано явление в светоотеческата литература.

В тази посока на размишление, откриваща всъщност пространството и същността на Осмия ден и мистичната осмица, светият Изповедник продължава и при тълкуването на литургичното песнопение *Ѣдинъ свѣтъ, Ѣдинъ Господъ...*, което според него пък е *показване на съкровени, превишаващи ума и разума връзка и съединение с единството на Божествената Простота, с които ще се сподобят – премъдро и тайнствено по Бога – свършените в нетления духовен век*<sup>76</sup>, т.е. *в Осмия ден от Божието творение. Това песнопение и следващите от св. Литургия, а също и причастяването със светите и животворящи тайни показва (още и – б. а.) осиновяването (на хората) на нашия Бог...*<sup>77</sup>

Изказаните по-горе светоотечески мисли могат със същата сила и значение да бъдат отнесени и като осветляващи дълбоката същност, значението и целите на химнодията изобщо, като богодагеност. Така например покрай изясняването на въпроса: *Какво означава славословието на Трисветата песен* св. Максим дава отговор, който всъщност може да се приеме за равнозначен и за песнопенето като цяло – то (славословието) според св. Максим *е равноангелска светлост на живота... и равноангелско постигане на Божеството, доколкото то е възможно за човека, възпяване (на Бога) и постоянен порив (към Него)*<sup>78</sup>.

В творенията на св. Максим Изповедник откриваме също и редица интересни тълкувания на означения като „песен”, „славословен глас” и т.н., които тълкувания отново ни представят характеристики на църковното пение, идентични с тези на казаните от него за мистичната осмица.

Тук ще се ограничим с представянето само на едно от посочените означения.

<sup>74</sup> Свети Максим Изповедник. Творения. Превод от руски език..., с. 210-211.

<sup>75</sup> Пак там, с. 199-200.

<sup>76</sup> Пак там, с. 200.

<sup>77</sup> Пак там, с. 211.

<sup>78</sup> Пак там.

Става дума за св. Максимовото тълкуване на стихове 1-ви и 2-ри от псалом 100 в съчинението му *Глави за богословието* – втора стотица, в което преподобният разкрива, че под „песен“ в дадения текст се погразбират *добродетелните дела, „размисълът“ – умозрителното познание, съответстващо на добродетелите. И според това познание възприема Божественото пришествие онзи, който, докато богърствува в добродетелите, очаква своя Господ*<sup>79</sup>. От казаното следва, че духовното пение е всъщност проява още и на богърстване – подобно на петте разумни девизи от притчата на нашия Господ – богърстване в песен, означаващо добродетелно битуване в очакване на Жениха, или казано иносказателно: в очакване на бъдещия век, т.е. на Осмия ген.

Представеното дотук мистично значение на числото осем придобива още по-ясна картина в контекста на учението на св. Максим за Осмия ген, представено в съчинението му *Глави за богословието* и съпоставено с учението за шестия и седмия ген. Нека да надникнем какво всъщност казва св. Максим за този най-важен ген от Божието домостроителство: *шестият ген, пише той, разкрива логоса на битието на съществуващите; седмият ген посочва образа на тяхното благобитие; а осмият наемква за неизреченото тайнство на вечното благобитие на съществуващите*<sup>80</sup>. *Осмият, отбелязва още светия отец, разкрива начина на устройство на онова, което е по-високо от природата и времето*<sup>81</sup>; *... който се удостоява с осмия ген, той е станал от мъртвите (...): той вкухва блажения Божий живот, който наистина съществува и се нарича единствен истински живот, понеже и сам става бог поради обожествяване*<sup>82</sup>; *той е преход към обожествяване на достойните*<sup>83</sup>. *Който е съпричастен към Божия покой, (устроен от Него) заради нас в седмия ген, по обожествяване е съпричастен също и на Неговото действие заради нас в осмия ген, тоест на тайнственото Възкресение.*<sup>84</sup>

Бяха представени достатъчно примери, представящи явни и неоспорими сходства в свойствата на две различни в същността си неща. Едното – изпълнен с обаяние есхатологичен ген, или съответно число, символизиращо същите характеристики, а другото – продукт на човешка интелектуално-естетическа дейност, насаждащ във възприятието ни нагласи, поразително идентични по своята

<sup>79</sup> Пак там, с. 346.

<sup>80</sup> Пак там, с. 290-291.

<sup>81</sup> Пак там, с. 289.

<sup>82</sup> Пак там, с. 290.

<sup>83</sup> Пак там.

<sup>84</sup> Пак там, с. 291. Някои места от писанията на св. Максим Изповедник водят към алюзия и за други дадености в псалтирното изкуство. Така например в съчинението си *Въпроси и отговори към Таласий* той свързва числото четири с извеждането от материята и материалните неща и въвеждането към божественния и мирен дял на умопостижимите неща. Това тълкуване на мистичната четворка ни напомня за мисията и характера на четирите основни и четирите плагиални гласа, което тълкуване в известен смисъл има общо и с тълкуването за осмицата. Четворката според св. Максим символизира още и четирите главни безстрастия: 1) въздържание от злото на дело, наблюдавано у новоначалните; 2) пълно отхвърляне на порочните помисли; 3) отхвърляне на изкушенията, идващи чрез зрителното ни възприятие – при тези изкушения видимите порочни образи се трансформират в умозрителни; и 4) въздържане от всякакви чувствени представи, което въздържане е предпоставка за третото безстрастие. Тези безстрастия пък поразително напомнят за итосите (нагласите) на всеки един от четирите автентични, а от тях и за четирите плагиални гласа.

същност със съдържащите и означаващи тези гушевни състояния и представи осми ген от Божието творение и мистична осмица. Това безспорно било известно и на църковните писатели, като св. Максим Изповедник и останалите цитирани тук, отпреди времето на окончателното установяване на осмогласната музикална система.

В своя всеизвестен *Шестогнев* св. Василий Велики определя Осмият ген като време, което *ще бъде началото на вечността*<sup>85</sup>. Време, в което Божият промисъл за човешкия род е достигнал своята завършеност и следва безкрая. Умозрението в същия дух не са чужди и на други св. Отци. Тук в отговорност на горното следва да отбележим един твърде важен израз от преди цитирания текст от Глави за богословието: ... *който се удостоява с осмия ден*, пише св. Максим, *той е станал от мъртвите*, с други думи: той се е удостоил с възкресението. Близо 100 години по-късно великият химнотворец и богослов св. Иоан Дамаскин в съчинението си *Точно изложение на православната вяра* – трета част от най-голямото му творение *Извор на знанието* (Πηγὴ γνώσεως – озаглавено така векове по-късно), определя като носител на тази идея просто осмицата, т.е. числото осем като символ на бъдещото състояние след възкресението от мъртвите.<sup>86</sup> Същият, за когото *изкуство, богословие и духовност стават неразделни*<sup>87</sup> и чийто най-ценен принос в музикално отношение е предприетият и осъществен от него подбор (ревизия) на готовата съществуващите църковнопесенни традиции, като с одобрените мелоси формирал православното богослужебно осмогласие. Същият поет и писател, чието химнографско перо поставя началото на книгата осмогласник, съдържаща изключително песнопения за Възкресението и гала живот и пространство за разгръщане на осмогласната музикална система.<sup>88</sup> Този, за когото осмицата е символ на Възкресението, следва да допуснем, че е написал своите боговдъхновени възкресни песнопения в осмичен порядък не само в текстово, но и в музикално отношение, съобразявайки се именно със символните характеристики на мистичната осмица и най-вече с представите за есхатологичния осми ден. Наистина, ясни сведения и определящи положения в тази насока липсват, но имайки предвид представените тук основания, базирани на направените сравнения, може да кажем с немалка увереност, че тази неоспорима тъждественост между църковното пение и мистичната осмица е оказала своето насочващо влияние. В богопромислително съотношение и с числото недели от Пасха до Петдесетница е гала вдъхновение, устрем и гръзновение на богомъдрият Иоан и на предшествашите го музикословейши св. Отци да изковат църковното осмогласие.

<sup>85</sup> Лоски, Вл. *Очерк върху МИСТИЧЕСКОТО БОГОСЛОВИЕ на Източната църква*. София, ОМОФОР, 2005, с. 104.

<sup>86</sup> Скабалланович, М. *Толковый типикон. Объяснительное изложение типикона с историческим введением*. 2-е издание, исправленное. Издательство Сретенского монастыря, Москва, 2008, с. 541; Виж също: Куюмджиева, С. В търсене на ранните осмогласници. – В: *Българско музикознание*, год. XXXIII, кн. 2, София, 2009.

<sup>87</sup> Майендорф, протопрезвитер И. *Византийската църква – между небето и земята. Студии върху историята на църквата във Византия*. Съставителство, превод и индекси – Борис Маринов. София, Манастирско издателство, 2007, с. 27.

<sup>88</sup> Според установена в Православната църква традиция, Осмогласник (Октоих) се наричат само песнопенията в едноименната книга за събота-вечер и неделя-сутрин, които възпяват Христовото Възкресение. Останалата част от Октоиха, т. е. последованията за останалите дни от седмицата, е прието да се нарича Утешителник (Папаклитики).

Мария Огойска е магистър по богословие, г-р по теория и история на литературата, гл. ас. в департамент „Нова българистика“ на НБУ. Автор на книгите *Междуписания. Захарий Зограф – Неофит Рилски* (2010, Изд. „Проф. Петко Венедиков“), *Светогорската живопис на Захарий Зограф*, (2014, издание на „Сдружение Приятели на Света Гора, Атон – България“), *Прочети върху християнския дух на българската литература* (2017, Изд. „Проф. Петко Венедиков“).

**Мария Огойска**

## СТЪЛБАТА И ЛЕСТВИЦАТА<sup>1</sup>

*В полунощ пред заключени двери  
аз стоя непризван, непознат...*

Същият изпълнен със старозаветен гняв лирически герой в друго сънно видение, но по-диаболчно от първото, се вижда изправен пред „висока стълба“ насред експресивна картина, която може да бъде схематично предадена така: „сивите тълпи на мизерията“ „като придошла река“ от погребално шествие са досами него – плебея по рождение. Плебеят по рождение. В яростта си той вече е формулирал сблъсъка – тук: земята, „грозна“ от нещастие, и там – „вие, там горе...“.

Той ще се изкачва към това „горе“, за да мъсти:

*и в ръцете ми гневно трепери  
съдоносният яростен млат.<sup>2</sup>*

Стълбата към небето, бидейки от древност мощна християнска метафора, някак „работи“, съгражда и поетиката на храмовите пространства, особено манастирските. В християнско-естетически план идеята за изобразяване на *изкачването* към не е просто дидактично-морализаторска, а и изповедна. Тя е винаги с патоса на богослужебния рефрен от Великото повечерие „Яко с нами Бог“. А надареният иконописец през естетическото желае и постига ефекта на мистичното единение между небето и земята, между всяко налично „долу“ и единственото „горе“ и вечната стълба/лествица помежду... Която е спомен за

<sup>1</sup> Вариант на този текст е представен на Националната научна конференция СВЕТОВЕ И УТОПИИ, посветена на 120-годишнината от рождението на Христо Смирненски, 13-14. 11.2018.

<sup>2</sup> Христо Смирненски, „Пролетарий“, от сбирката „Да бъде ден“, 1922 г.

завета на Иаков с Бог; препраща и към покаянието-изкупление, известно като „път към съвършенство”.

*Иаков пък излезе от Вирсавия и отиде в Харан, и стигна до едно място, дето остана да пренощува, защото слънцето бе залязло. И взе един от камъните на онова място, подложи си го за възглавница и легна на онова място.*

*И видя сън: ето, стълба изправена на земята, а върхът ѝ стига до небето, и Ангели Божии се качват и слизат по нея.*

*И ето, Господ стои отгоре на нея и говори: Аз съм Господ, Бог на твоя отец Авраама, и Бог на Исаака; (не бой се). Земята, на която лежиш, ще я дам на тебе и на потомството ти;*

*и потомството ти ще бъде като земния пясък; и ще се разпростреш към морето и към изток, към север и към юг; и ще бъдат благословени в тебе и в твоето семе всички земни племена;*

*и ето, Аз съм с тебе, и ще те запазя навред, където и да отидеш; и ще те върна пак в тая земя, защото няма да те оставя, докле не изпълня онова, което съм ти казал.*

Именно стиховете от 28 гл. на кн. Битие (10-17) за съня на Иаков биват разгърнати в апокрифно сказание, известно на църковнославянски като *Лествица Иакова*. В него погребно се описват 12 стъпала – равнозначни на степени на духовното издигане, което е осветлостяване (*Светлината в мрака свети*/второто лице на Троицата/Синът), за да се достигне на самия връх, забоден в небесата, където е „лице, акы человеце, из огня изсечено”. В текста на апокрифа също се разяснява както значението на отделните стъпала, така и присъствието (небесно) на ангелските чинове наоколо: сякаш невидими перила по този небесен отвес-стълба.

В „Приказка за стълбата”<sup>3</sup> на Смирненски плебеят по рождение ще бъде пресрещнат не от ангели, а от самия първовърховен Демон. И картината ще трябва да се чете/гледа като психоделично, изкривено, преобърнато изображение. Лирическият герой ще мисли стълбата в посока нагоре, но това ще е само объркване в съзнанието. В един нравствен смисъл тази стълба ще се спуска, наместо издига, ще низхожда, вместо да възхожда: да не забравяме, че това ни е подсказано още в началото на притчата („бял мрамор с розови жилки” – ergo, студено и неизбежно е!). Просто лирическият герой, стъпвайки *върху стълбата*, сякаш бива включен към чужда кръвоносна система. Изкуителят щедро ще предлага в замяна на слуха, на зрението му „други малки откупи” и стремително изкачане с по няколко стъпала все по-нагоре. Така постепенно за водения, който е възлизащ (но разбирай пропадащ), изтерзаващите преди слуха му вопли ще се превръщат в смехове и химни, раните и оголените меса навред пред взора му ще се покриват с рози, а омразата ще се стопи в златото на неговото ново сърце.

<sup>3</sup> Това е последният негов фейлетон. Написан и публикуван в сп. *Младеж* (Год. 2, бр. 53, от 25 май 1923) няколко седмици преди смъртта на Смирненски.

– Но аз ще бъда най-нещастният. Ти ми взимаш всичко човешко.  
– Напротив – най-щастливият!... Но? Съгласен ли си: само сърцето и паметта си.

*Момъкът се замисли, черна сянка легна на лицето му, по сбръчканото чело се отрониха мътни капки пот, той гневно сви юмруци и процеди през зъби:*

– Да бъде! Взemi ги!<sup>4</sup>

Ставаме свидетели (а може би и съдници) на метаморфозирането на плебея в принц, чиито братя вече са боговете; за когото привързаността към гримпловците е захвърлена като вехта греха. Мерзости наместо добродетели са се изкачили на високото. Такъв (ще) е новият рег.

В едно сърдечно писмо, обговаряйки пътем популярни, даже модни тогава романи на полския граматург и белетрист Ст. Пшибишевски (1868–1927), Смирненски пише: „Изглежда, че дяволът на всяка цена иска да ми попречи да замина. Но аз, за инат на него, тъй като не съм „дете на Сатаната“ (прочетох я и не ми се понрави) ще замина”<sup>5</sup>.

Тук ще парафразирам „хирургичните“ наблюдения на Н. Бергяев върху гушата на *новия тип* човек-творец – от първите две десетилетия на ХХ век, а именно че там, дълбоко в неговата същност, се откриват наслоения от различни велики епохи: поместени са заедно езичество и християнство, съжителстват древните богове и единият Бог, разпънат на кръст, античната красота и средновековният романтизъм, и какво ли още не; че гушата на този човек-творец бива раздвоявана непрестанно, с една наситеност на преживяванията, която усложнявана до сетен предел поставеността му в света.

Но да се върнем на храмовата стенопис, предаваща живописно описаните според текста на авва Йоан Синайски Схолостик (впоследствие заради съчинението си наречен Климакс, в славянската традиция Лествичник) указания за пътя нагоре.

Стълбата по диагонал разполовява стенописното поле, успоредни са светлите манастирски стени (вляво), през които монаси в плътен рег ще поемат изкачването, с пастта на адовото чудовище, отвъд, в долното гясно – вече поела греха, заедно с телата на отпадналите от лествицата. Трима са вече в ход, подкрепяни по лествицата от ангели, а най-горе върху облаците на небесното един схимник бива увенчан с цветен венец от Сина – в тройна слънчево-сияйна мандорла.

Между претрудните тридесет стъпала към монашеско духовно съвършенство, които са описаният път за изкачване, предписан за доближаване до висшите сфери, са:

<sup>4</sup> Цитатите в текста са по Смирненски, Христо. *Събрани съчинения в шест тома*. Т. 1-6, С., Български писател, 1980 г.

<sup>5</sup> *До последен дъх. Предсмъртни бележници и кореспонденция на Христо Смирненски* (съставители: Светла Андропова-Тошева, Веска Иванова-Нинова, Маргарита Маринова), С., Христо Ботев, 1995 г.

За отричането от мирския живот;  
 За безгневието и красотата;  
 За помненето на смъртта;  
 За малодушната боязливост;  
 За многообразното тщеславие;  
 За безумната гордост;  
 За кротостта, простотата и незлобието, които не произлизат от естеството, но се придобиват с усърдие и труд;  
 За свещеното безмълвие на тялото и душата;  
 За съюза на трите добродетели: вярата, надеждата и любовта.<sup>6</sup>

Към светлината (която значи богоподобие) или към звероподобното са възможните два края на стълбата. И на апокрифната, с нейните множество илюстрации в църковната и светска живопис, и на литературата със социален патос, каквато е публицистиката на Смирненски. Продаването, отдаването или замяната на слуха, зрението и ума са и сред конкретните грехове – отстъпления унак от красотата на нравствения порядък, описани в текста на св. Йоан Лествичник. (Два пъти във всяка църковна година неговото име богослужебно се почита, което недвусмислено говори и за значимостта на съчинението му за православния свят – „защото е лествица, въвеждаща душата от земята към небесната и вечна слава”<sup>7</sup>.)

„Тълпите растяха, идеха в облаци жълт прах, отделни силуети все по-ясно и по-ясно се изрязваха на общия син фон. Игеше някакъв старец, приведен ниско доземи, сякаш търсеше изгубената си младост. За грипавата му греха се държеше босоного момиченце и гледаше високата стълба с кротки, сини като метличина очи. Гледаше и се усмихваше. А след тях идеха все огрупели, сиви, сухи фигури и в хор пееха протезната погребална песен.” Това е единият край, долният, първоизходният, там е силата на лирически герой, когато той е в себе си „гневен и сърдит, разветрил черни коси”. И колкото повече се отдалечава от него, толкова същността му се видоизменя; случват се трансформации, които го отдалечават с векове от неговите ближни; любовта към тях, в която се крие силата му, с изкачването нагоре (което е слизане в долното) всъщност отслабва и когато съвсем се загубва, разбираме, че превръщението се е състояло!

Проф. Никола Георгиев анализира лириката на Смирненски като граматичен сблъсък на символистическата и един груг тип зараждаща се поетика (можем да я наречем поетика на предметната лирика). В интерпретации върху негови поетически творби той наблюдава едно съвсем симетрично редуване на фрагменти от двата типа. Нарича го „отражение на напрегнатата, диалектична природа на неговата поетика”<sup>8</sup>. Всъщност в цялата многожанрова литература (намираме го и тук, в „Приказка за стълбата”), създавана от Смирненски, се наблюдава

<sup>6</sup> Подробно в превод на български вж. в Синайски, Йоан. *Лествица на божественото изкачване*. С., Изд. „Монархическо-Консервативен Съюз”, 1996 г.

<sup>7</sup> Из кондак на св. Йоан Лествичник.

<sup>8</sup> Георгиев, Никола. *Великият преобразувател*. – В: *Сто и двадесет литературни години*. Том 2, С., 1992 г.

подобно конфликтно съотнасяне.

С привличането на една и апокалиптична метафорика, с плътната символическа образност на цялата граматургична постройка на Приказката, през остро противопоставените гори на звуково ниво гласове (на истерично-приповдигнато звучащия бедняк-принц и демонски любезният изкустител), всъщност Смирненски постига инверсия на оригиналната погрешба. Получава се смяна на посоките: горното небе е тварно и погубващо, а долното/при-земното е мощно (там именно неговият народ мизерства<sup>9</sup>), самоизкупващо със самото страдание, което битийства там.

Макар с обратен знак, постигнато чрез изобразяването на сякаш негативен императив, всъщност „Приказка за стълбата” може да бъде четена и като своеобразна християнска проповед. Защото в сърцевината си, в патоса си тя изхожда и е съградена според старозаветната още, но препотвърдена в Новия завет заповед „Обичай ближния като себе си!”, „Възлюби!”.

#### Библиография

Смирненски, Христо. Събрани съчинения в шест тома. Т. 1-6. С., Български писател, 1980.

До последен гъх. Предсмъртни бележници и кореспонденция на Христо Смирненски” (съставители: Светла Андронова-Тошева, Веска Иванова-Нинова, Маргарита Маринова), С., Христо Ботев, 1995.

Синайски, Йоан. Лествица на божественото изкачване, С., Издателство „Монархическо-Консервативен Съюз”, 1996.

Йеротич, Владета. Учението на св. Йоан Лествичник и нашето време, С., Омифор, 2003.

Георгиев, Никола. Великият преобразувател. – В: Сто и двадесет литературни години. Том 2. С., 1992.

---

<sup>9</sup> ... ний раснем в нищета, ний гаснем сред печал  
и ръсим в своя друм сълзи и кървав пот –  
ний, бледи смъртници – родени за живот.  
(Из стихотворението на Смирненски „Ний” от сбирката „Да бъде ден”, 1922 г.)

# МЕДИЕН ПРЕГЛЕД: 2018, СЕПТЕМВРИ – НОЕМВРИ

Разделянето на Църква и държава в Гърция, законите срещу богохулството в Ирландия и Австрия и изпитанията пред християните в Китай – това са темите, които включваме в настоящия преглед на *Християнство и култура*.

\*\*\*

## **Гръцката православна църква и натискът за секуларизация**

В началото на ноември бе оповестено достигането на ключово споразумение за секуларизиране на „най-теократично управляваната демократична европейска държава“ – Гърция.<sup>1</sup> Споразумението е сключено между левия и атеистично настроен (макар и не антирелигиозен) премиер Алексис Ципрас и архиепископ Йероним, водач на Гръцката православна църква. Сега архиепископ Йероним се оказва изправен пред най-сериозното изпитание в десетгодишното си служение, както и пред повратен момент в двестагодишната история на модерната гръцка държава изобщо.

Споразумението със сигурност е любопитен пример за политическо „надиграване“. Медийните заглавия обичайно подчертават финансовата страна на промените: свещениците в Гърция, на брой около десет хиляди, вече няма да бъдат държавни служители и съответно няма да се ползват с допълнителните трудови и пенсионни права, които произтичат оттук. Вместо това държавата ще предоставя на Църквата ежегодна субсидия в размер на двеста милиона евро, която няма да се променя при промяна в броя на свещенослужителите; смята се, че с хода на времето нуждата от подобна субсидия изобщо ще изчезне. Договорено е също така недвижимите имущества (земеделски земи, градски имоти), собствеността върху които е предмет на спорове още от 50-те г. на XX в., да бъдат „съвместно управлявани в двустранна изгода“.

От своя страна архиепископ Йероним е съгласен Гръцката православна църква да не възразява на определени конституционни промени, предложени от „Сириза“, които в значителна степен ще размият правата и привилегиите на църковната общност. Една от тези важни промени засяга чл. 3 от настоящата конституция, който би трябвало да започва с новата формулировка, че „гръцката държава е религиозно неутрална“ – с последващо уточнение, че „водеща вероизповед в Гърция е тази на Православната църква, която е неделимо свързана с Вселенския патриархат в Константинопол и с всяка друга православна църква“.

<sup>1</sup> „The Greek Orthodox Church faces a battle over secularisation“, [www.economist.com](http://www.economist.com) (16.11.2018).

Дори и тези секуларизиращи поправки да бъдат приети (а това изисква две мнозинства от 60 % в два последователни парламента), началото на сегашната конституция ще се запази: „В името на светата, единосъщна и неделима Троица...”. Също така поправките няма да засегнат изискването гръцката образователна система да се грижи за „развиването на национално и религиозно самосъзнание”. Това, което със сигурност ще се промени, е, че Атинският архиепископ ще получи повече власт в Гръцката православна църква като цяло, а отделните митрополити – вероятно повече власт над свещениците в рамките на отделните си епархии.

Гръцките епископи обаче не гледат на всичко това с добро око: гдвама от тях просто напускат синодалното заседание от 16 ноември; предложените промени във връзка с осигуряването и заплащането на църковните служители са отхвърлени; обсъждането на темата с недвижимото имущество се отлага за по-късен етап. Допълнителни затруднения произтичат оттам, че властта на архиепископ Йероним в Гръцката православна църква е ограничена: Крит и Догеканезите се намират под юрисдикцията на Вселенския патриарх, в голяма част от Северна Гърция Атина и Константинопол управляват съвместно, а самият патриарх Вартоломей изрично желае всички промени, които засягат положението на свещенослужителите в тези части на Гърция, да бъдат съгласувани с него. Отделно от това, обсъжданията във връзка с бъдещото положение на Църквата със сигурност ще бъдат въввлечени в противопоставянето между левица и десница – през 2019 г. предстои изборно съревнование между лявата „Сириза” и десноцентристката „Нова демокрация” с нейното традиционалистско крило. Най-сетне, противопоставят се и „патриотични” аргументи срещу текущите предложения – в лицето например на силно консервативния митрополит на Пирея Серафим, според когото в настоящото „време на геополитически заплахи” е нужно преди всичко „единство между Църква и държава”. Всичко това показва, че вероятността за осъществяване на широка реформа, каквато иначе предвижда работното споразумение между Ципрас и Йероним, всъщност е малка.

\*\*\*

### **Законите против богохулството изчезват в Ирландия и се завръщат в Австрия**

Доколко страните, членки на Европейския съюз, стоят на сходни принципи по отношение на свободата на словото и убежденията? Оказва се, че цялостната картина към момента е силно противоречива.<sup>2</sup> В Ирландия например проведенят на 26 октомври референдум одобрява премахването на конституционната забрана на богохулството – законодателен остатък от миналото, когато Католическата църква е имала водеща роля в ирландската политика. Въпреки че старият ирландски закон срещу богохулството е изключително мек и на практика неприложим, хората с по-либерална настройка са убедени, че самото му съществуване оказва косвена морална подкрепа на суровите практики на режими като

<sup>2</sup> „Blasphemy bans are struck out in Ireland and reinforced in Austria”, [www.economist.com](http://www.economist.com) (29.10.2018).

тези в Пакистан или Саудитска Арабия. Конституционната поправка е одобрена с мнозинство от 65 % (като подкрепата сред младите гласоподаватели е значително по-висока).

Само няколко гена преди ирландския референдум обаче силно ограничаващият закон срещу богохулството в Австрия се оказва възобновен – при това съгласно решение на Европейския съд по правата на човека. Става въпрос за потвърдена парична глоба от 480 евро за австрийка, която по време на семинар върху исляма през 2011 г. заявява, че според днешните разбирания бракът между Мохамед и шестгодишната Аиша би бил педофилия.

По начин, който е неразбираем в рамките например на строго секуларната американска правораздавателна система, австрийският съд разисква в дълбочина същността на казуса и отбелязва, че „обвиняемата е трябвало да вземе предвид и другите бракове на Мохамед” или „обстоятелството, че бракът с Аиша се запазва и през годините, когато тя вече е възрастна”. Това, че обвиняемата не се придържа към „балансирана картина на брачния живот на Мохамед”, се оказва нарушение на действащата австрийска забрана за „очернящо говорене по отношение на религиозни учения”.

С други думи, присъдата на австрийския съд, потвърдена и от Европейския съд по правата на човека, отива отвъд принципа, че богохулството е наказуемо само при определени утежняващи обстоятелства – например публично изгаряне на книги; оказва се, че независимо от контекста просто изразяването на „неправилни” или „небалансиранни” разбирания по даден религиозен проблем може да бъде наказуемо деяние.

За защитниците на свободното слово това всъщност е голяма крачка назад. По думите на датския юрист и правозащитник Якоб Мхангама „решението на Европейския съд не само подценява голямото движение за премахване на антибогохулното законодателство във всички европейски демокрации; то също и легитимира онези нелиберални държави, които отдавна се застъпват за включване на защитата на религиозните убеждения и чувства в международното право за сметка на свободата на словото”.

\*\*\*

## **Войната срещу християнството в Китай**

Неофициалните храмове в Китай стават все по-уязвими на фона на натиска на китайските ръководители за „китаизация” на религиозните практики в държавата.<sup>3</sup> Новите изисквания от февруари 2018 г. предвиждат по-строг контрол върху местата за религиозна дейност и дори поставяне на постоянно видеонаблюдение в определени случаи. В последно време държавните власти разпореждат

<sup>3</sup> „We are scared, but we have Jesus’: China and its war on Christianity”, [www.theguardian.com](http://www.theguardian.com) (28.09.2018).

премахването на кръстове от църковни храмове или дори разрушаването на цели сгради, ако те са прекалено големи; всичко това – в опит за ограничаване на публичната видимост на религията.

Боб Фу, ръководител на група за религиозна правна защита, обаче смята, че крайната цел на Китай е свиване както на неофициалните, така и на официалните църковни общности в страната. Според него те все пак ще оцелеят: „Имам надежда за бъдещето. Подобни кампании са били провеждани в римско време, по времето на Сталин и Мао, но никога не са успявали. Те ще имат обратен ефект – ако кадрите на комунистическата партия бяха учили история по-добре, те сами щяха да усещат това. Натискът само ще накара Църквата да расте по-бързо и ще ѝ помогне да е по-единна”.

В продължение на десетилетия след комунистическата революция през 1949 г. Мао преследва последователите на всякакви религии, но през 1982 г. Китай приема нова конституция, която технически допуска религиозна свобода; разбира се, властите продължават да затварят храмове, да изискват вяност от религиозните водачи, понякога дори да разпореждат по какъв начин следва да се молят вярващите. Китайската конституция обаче забранява чуждестранната намеса в религиозни дела – едно ключово препятствие за католическата общност – и ограничава официалните религии до пет: будизъм, даоизъм, протестантизъм, католицизъм и ислям.

Оттук и нарастващата критика срещу Ватикана във връзка с тазгодишното предварително споразумение за избирането на католическите епископи в Китай съвместно с гържавните власти. Според историчката проф. Памела Кросли (Дартмут Колидж, САЩ) това е само първа стъпка от серия бъдещи изисквания и църковните представители се гържат наивно в преговорите с Китай. Тук не става въпрос за някаква незначителна промяна, за приятелски жест към Китайската комунистическа партия, който ще облекчи положението на китайските католици (но само в краткосрочен план). Църквата трябва „да си отвори очите: ако Ватиканът желае да позволи Комунистическата партия до избора на епископите, то Партията скоро ще отбележи, че има особен интерес в назначаването на епископи и в други части на Азия, със сигурност в Африка, вероятно в Латинска Америка, а някой ден – може би и в самата Италия”, смята проф. Кросли.

Съставил: Мартин Осиковски