communitas
foundation

ХРИСТИЯНСТВО и 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@abv.bg
главен редактор:
проф. дфн Калин Янакиев
водещ броя:
проф. дфн Георги Каприев
редакционен екип:
проф. дфн Георги Каприев
проф. дфн Цочо Бояджиев
Николай Трейман
оформление:
Чавдар Гюзелев
Николай Киров
разпространение:
Стефан Банков
печат:
Печатница Digital Print Express.
През 2019 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 дискусионни 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 дискусионна 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”, 2019
Непоръчани от редакцията ръкописи и материали не се връщат и съхраняват.
Всички права са запазени!
Цена 5 лева.
Интернет издание с пълен архив на списанието:
www.hkultura.com
ISSN 1311 – 9761

Броят е илюстриран с фотографии на Владислав Терзийски.

ХРИСТИЯНСТВО и КУЛТУРА
година XVIII/2019/брой 3 (140)

съдържание

Християнство и истина 5

Жертвоприношение и Богослужение прот. Александър Шмеман
Alta fantasia Владимир Градев

Християнство и история 21

Един литературен автопортрет от византийския XIII век Георги Каприев
Преводите на гръцки патристични текстове в Първото българско царство Светослав Риболов
Практиката на апелационното право на Константинополските патриарси Антон Карташов

Проблеми на православието 61

Различните канонични свойства при упражняване на юрисдикция от Вселенската Константинополска патриаршия (II част) архим. Григорий Папатомас
Някои размишления за правата на Вселенския престол и антиконстантинополската полемика Антон Гелясов

Християнство и психология 86

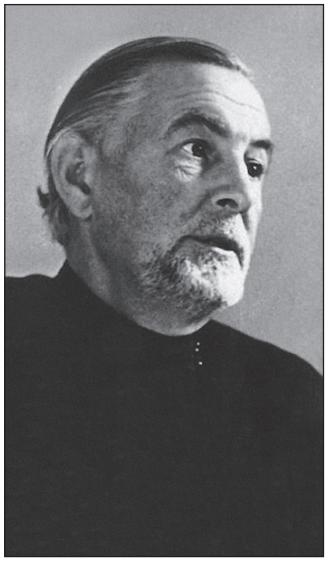
Душегрижие и психотерапия, сфери на компетенция о. Пламен Гечев

Християнство и изкуство 98

Мъртва представа си представете Антоанета Дончева
Опит за филмова екзегеза на „Десетословието" Слава Янакиева

Медиен преглед 124

2018, декември – 2019, февруари



Отец Александър Шмеман се ражда в семейство на руски емигранти през 1921 г. в Ревел (Естония). Още в ранното му детство семейството се премества в Париж, където отец Александър живее дълги години. Ръкоположен е за свещеник през 1946 г. в Руския западноевропейски екзархат под юрисдикцията на Константинопол в Париж. Първият период на неговото творчество е свързан с Православния богословски институт във френската столица, където работи с изтъкнати богослови на руската емиграция: А. В. Кардашов, В. В. Зенковски, Сергий Булгаков, Киприян Керн и Николай Афанасиев. Парижкият период от творчеството на о. Александър е свързан с историята на Църквата. В Париж излиза първото му най-известно съчинение – *Историческият път на православието*. През 1951 г. отпътува със семейството си за САЩ. Целият му живот до смъртта му в 1983 г. е посветен на изграждането на Американската православна църква и на преподаването в Световладимирската семинария в Ню Йорк. От 1962 г. е неин декан. Този втори период от жизнения път на о. Александър е свързан с написването на фундаментални съчинения по литургическо богословие. Сред по-известните са: *С вода и дух, Великият пост, За живота на света* и *Евхаристия*. След смъртта му са публикувани неговите *Дневници (1973–1983)* и *Недели беседи и статии*, които са издадени и на български език от Фондация „Комунитас" съответно през 2011 и 2012 г. в превод на Борис Маринов.

Прот. Александър Шмеман

ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ И БОГОСЛУЖЕНИЕ[1]

Има много аспекти на идеята за жертвоприношението, но аз бих искал да започна с моя основен интерес, който е богослужението. Това, струва ми се, е в самия център на жертвоприношението и „мястото", в което всичките му части се обединяват: отказ, принасяне и преобразяване.

На Запад е съществувало противоречие, което се е концентрирало около разглеждането на Евхаристията като жертвоприношение. От едната страна е стояла концепцията, че ако се приеме Христовата Жертва като уникална и пълна, жертвеният аспект на Евхаристията трябва да бъде отречен, а от друга е стояла схоластическата идея, която е дефинирала жертвата единствено

[1] Schmemann, A. „Sacrifice and Worship" – *Parabola, 3/2, 1978, p. 60-65.*

в категориите на изкупление и умилостивяване – нещо кърваво, удовлетворяващо божествения гняв или правда. Винаги съм чувствал целия този дебат като погрешен, защото този тип богословие и религия интерпретират жертвата като легалистична трансакция: нужно е умилостивяване, данък на творението, дължим към Твореца; принасяне на най-доброто животно или дори на детето, за да се плати обективно дължимото. Това е перспективата, която смятам, че има не просто нужда от корекция, а от много по-радикално преосмисляне, като се започне от самата природа на жертвата, която е била забравена от богословите и понякога преоткривана при изследването на религиите.

Бих искал да отбележа, на първо място, че жертвопринасянето е онтология. Не е само последствие от нещо друго, а е първостепенно изражение или първо откровение на самия живот; то е духовното съдържание на живота. Където няма пожертване, там няма живот. Жертването е вкоренено в разпознаването на живота като любов: като отдаване – не защото аз искам повече за себе си или за да удовлетворя обективна правда, а защото това е единственият начин да достигна до пълнотата, която е възможна за самия мен.

Така преди жертвоприношението да се превърне в опрощение, репарация или изкупление, то е самото естествено движение на живота. Всичко това откривам в източната Евхаристия, където, преди да стигнем до Кръста, говорим за жертвата на хвалението и за спасението като за връщане към жертвения начин на живот. В опозиция на жертването е консумеризмът: идеята, че всичко ми принадлежи и трябва да го грабна, а самите ние можем да бъдем възстановени от това единствено от сложното движение, което е показано в Евхаристията, където принасяме себе си и сме приети чрез Христовото самоприношение.

Противно на онова, което много изследващи религията и феноменолози твърдят, аз бих казал, че източник на жервтоприношението е не толкова *страхът*, колкото нуждата от общение в истинския смисъл: причастност – като даване и като споделяне. Част от животното, което ядем, е изгорено и принесено на Бога, което означава, че споделяме храната с Бога и така ставаме единосъщни с Него. Смятам, че това е много по-примитивна идея за жертвоприношението, отколкото която и да било друга идея. Силата на жертвоприношението е в даването, защото даването *е живот*; той е даване-и-приемане и следователно цялото движение е централно и реципрочно.

Зад голяма част от западната богословска гледна точка стои страх или някакъв лесен свръхоптимизъм, а този духовен климат е различен от нашия в източното православие. Много е трудно да се изрази опитът на Източната църква с тези термини. Вземете например цялата традиция на жертвоприношението при Месата: преломеното Тяло, пролятата Кръв. Ние в източното православие виждаме хляба и виното като символизиращи творението; виното е евхаристиен дар не защото прилича на кръв, а защото кръвта е живот и виното е нещо, което весели сърцето на човека.[2] Следователно, когато издигаме към Бога Приношение-

[2] Пс. 103:15. Б. пр.

то в началото на Евхаристийното последование, ние все още не сме стигнали до Кръста и Страстите, ние сме просто и радостно възстановени и върнати в онова състояние, в което сме приели живота; хлябът и виното ще се превърнат в *моето* тяло и *моята* кръв. Това е основното. Радостта идва, защото в Христос ние сме допуснати до този жертвен живот. Не само даваме, но се и издигаме; няма край на възможността да бъдем издигани.

Не е сякаш няма зло, както някои искат да ни убедят, включително и опасявам се, Теяр дьо Шарден – това е слабостта, която откривам у него. Злото е изключително важно и жертвоприношението има връзка с това, но ние трябва да установим перспектива, в която идеята за жертвоприношението не е редуцирана до изкупване и изплащане за греха. Трябва да се отървем от този тесен поглед и от друга страна, трябва да се отървем и от всякакъв свръхоптимизъм, който настоява, че единственото, което трябва да направим, е да извършваме всяко действие като радостно приношение. Не, в този свят Христос е разпнат, както Паскал казва, злото е действително присъствие и идеята за жертвоприношението е, че със сигурност радостта не може да бъде достигната без страдание, но страданието, изразено при Разпятието, е само по себе си победа. Значимостта на Христовата смърт не е, че смъртта е удовлетворена – тя е промяна на знаците. Но смъртта все още е смърт. Това обясняваме с учението за Христовото слизане в ада.

Цялата перспектива за жертвоприношението зависи от отправната точка. Началото е преди да има грях или зло, то принадлежи на истинския живот. Тогава идва вторият етап: зло, предателство, страдание, смърт. Жертвопринасянето остава там, но придобива нова сила и преминава накрая към третия етап – ескхатологичното значение: края на всички неща, изпълването на всички неща в съвършената жертва, перфектното общение, съвършеното единство. Смятам, че всички тези аспекти са съществени: благодарение, общение, отдаване, споделяне, преобразяване. Всички те са нужни, за да се даде тази по-пълна картина.

Около идеята за общението се появява въпросът каква точно е ролята на човека; как той изпълва своята жертвена роля? Може би Бог също има нужда да бъде нахранен – и тук, струва ми се, можем да мислим за мястото на храната в историята на Сътворяването и Падението. В разказа за творението човекът е създаден като гладно същество и затова Бог е направил света храна за него. Човекът е зависим, а зависимостта е обективно робство. Но ако Бог е господар, а ние сме просто роби, какво може Той да приеме от една вселена, в която всичко зависи от Него? Тук се намесват жертвоприношението и свещенството. Свещеникът е преди всичко жертвопринасящият – сега не говоря за свещенството в сферата на Църквата – и така той е човекът, който свободно може да преобрази тази зависимост: той е човекът, който може да каже *благодаря Ти*. В момента, в който рабът, когото Бог е сътворил, може да Му благодари за живота си и храната си, той е освободен; жертвоприношението, жертвопринасянето на благодарност е освобождаващо. Винаги съм разбирал грехопадението (или онова, което наричаме „първороден грях") като загуба на желанието на човека да бъде свещеник, или, може да се каже, желанието му да *не* бъде свещеник,

а потребител, консуматор, и тогава малко по малко той започва да приема, че да живее и да яде са негови права, което е съвършено заробване, защото няма край на „правата". Достоевски в *Бесове* ни показва човека, който иска своето последно право – да бъде Бог. Затова се самоубива, за да докаже, че е свободен като Бога. Но онова, което ни прави истински свободни, е принасянето, благодарението, хвалението. Тайнството на храната е в това, че тя няма никакво значение, ако не се превърне в живот. Храната, която ям, е мъртва и нейното възкресение в мен трябва да бъде нещо повече от калории и протеини; трябва да бъде истинско тайнство на жертвоприношението.

Може би трябва да се спрем и на крайната форма на жертвата, която е мъченичеството, което, смятам, трябва да бъде разграничавано от героизма. Второто откриваме почти навсякъде, дори и при животните. То, разбира се, е достойна за уважение добродетел и нямам намерение да я принизявам, но мъченичеството е нещо изцяло различно. Мъчениците са свидетели: свидетели на преобразяването на смъртта. Това, което Христос унищожава, не е физическата смърт, а духовната, която е отчуждението, в което живеем – отчуждаването едни от други, от света, от природата, от Бога и на първо място, от самите нас. Първият християнски мъченик, св. Стефан, умирайки, е казал: „ето, виждам небесата отворени"[3]. Той е бил свидетел на преобразяването на смъртта в живот. „Рождените дни" на мъчениците са чествани от Църквата в дните на тяхната кончина, на деня, на който са били „родени". Мъченикът не мисли за своята смърт като за увеличаване на капитала от добри дела, въз основа на който Църквата по-късно може да прави извлечение, но като жертва на любов и хваление; на него му е дадена фантастичната привилегия да се съедини с Христос в смъртта, която не е инцидент, а е кулминацията на живот, живян в пълнота.

Но не е нужно да отиваме чак до мъченичеството, за да разберем истинската функция на страданието. Всички страдаме, обикновено много пасивно, но има и друг вид страдание, което сам си налагам, когато „жертвам" или „отдавам" нещо. Това е страданието на някого, който се връща от падение. Имало е руски поет, който е казал: „Дай ми, о, Господи, силата да се изправя пред Твоя *суров* Рай". Използвал думата „суров": това е различно от обичайното възхваляване на принципа на удоволствието; идеята, че във вечния живот всичко ще бъде лесно. Идеята е по-скоро, че страданието е самият начин на завръщане, на откриване и на растеж. Това е идеята при Теяр дьо Шарден, че страданието е предпоставка и изискване за растеж – всичко, което расте, страда. Има страдание тогава, когато е избрано, защото няма друг начин да постигна истинската си същност. Не става дума, че Бог е сътворил страданието. Аз съм го създал, като съм отпаднал от този живот, и да се върна към него е трудно. Изисква дисциплинираност.

Това повдига въпроса за цялостното отношение на съвремието ни към живота и медицината. Разбира се, има огромно разрастване на медицинското познание, но, от друга страна, се опасявам, че съвсем скоро ще стигнем до общество, в

[3] Деян. 7:56. Б. пр.

което страданието просто ще е забранено по закон. Това не е шега – то е истински ужасно. Вече в Църквата е много трудно да се проповядва каквото и да било, което притеснява хората. Винаги трябва да се проповядва щастлив край на всичко. Смятам, че религиозната реакция трябва да бъде възстановяване на истинското значение на страданието, и виждам, че хората – тъй като вече не могат да се изправят пред страданието – започват да страдат от психически заболявания. Цялата идея зад държавата на всеобщото благоденствие (*welfare state*) клони към вярата, че страданието е престъпление срещу природата – не трябва да страдаш.

Не вярвам, че Бог е създал страданието и смъртта; Той не е сътворил свят, в който всяка любов приключва в разделение, в който всичко е съвършено обратно на онова, което искаме; и за да разберем това, Литургията винаги ни връща в онзи момент, в който Бог – сътворил света – „видя, че това е твърде добро"[4]. Само когато нещо твърде добро е счупено, си готов да платиш почти всяка цена, за да го възстановиш. Това е нашето участие: жертвата не е само за наша облага. То добавя към онази енергия в света, която пресътворява живота. Христос, като използва огромно оръжие, прави смъртта служител на живота, като прави Своята смърт жертва, като я дава с любов. Той превръща дори смъртта в живот. И точно на това са свидетели и съучастници мъчениците.

Дълбочината на значението на жертвата е огромна и синтез на аспектите ѝ, които са разпаднати в наше време, трябва да бъде направен отново. Може би има истина в почти всяка теория, ако някой ги събере и започне с жертвата, като самото съдържание на богосътворения живот, защото Сам Бог е жертвен, непрестанно отдаване, споделяне с творението Си – и в крайна сметка, онова, което иска в замяна, което ще Го „храни", е любовта.

Странно е, че концепцията ни за жертвата е толкова бедна, защото значението се крие в самата дума: да направиш нещо цяло, или свято – същата дума е.[5] Разпадането на значението ѝ е самата същност на секуларизма и консумеризма. Секуларизмът не е, както някои смятат, отричане на Бога – религия, която предлага здраве и благополучие, е напълно съвместима със секуларизма: идеята, че ти трябва аптека, че ти трябва психотерапевт и религия, за да си здрав. Никога не съм приемал секуларизма за просто атеистичен, а по-скоро за отричане на жертвата: на святото и на цялото, на свещенството като начин на живот. В секуларната идея всеки има нужда от религия, защото това поддържа реда и закона, утешава ни и така нататък, точно тази гледна точка отрича задълбочеността. Цялата терминология на ранната Църква обаче е възхождане към друго равнище: „Той се възнасяше на небето"[6]. След като Той е човек, и ние се възнасяме с Него. Християнството започва да пада надолу в момента, в който идеята за издигането с Христовото възнесение – движение на жертвеност – започва да бъде подменяна с Неговото снизхождане. И точно тук се намираме в днешно

[4] Бит. 1:31. Б. пр.

[5] От лат. *sacer* – свещен. Б. пр.

[6] Лук. 24:51. Б. пр..

време: винаги Го принизяваме в обикновения живот и така казваме, че Той ще реши социалните ни проблеми. Църквата трябва да слезе в гетата, в света, в цялата му реалност. Но за да спаси света от социалните неправди, целта е не първо да слезе в мизериите му, а да има неколцина свидетели в този свят за възможното възнесение.

Превод от английски: Теодор Аврамов

Проф. дфн Владимир Градев преподава теория на религията в специалност „Културология" на Софийския университет „Св. Климент Охридски" и философия на религията в Нов български университет. Основните му изследователски интереси са в областта на философията на религията, съвременната философия, културологията и политическите науки. От 2001 до 2006 г. е посланик на България при Светия престол и Малтийския орден. Автор е на книгите *Силите на субекта. Опит върху философията на Мишел Фуко* (1999), *Прекъсването на пътя* (2000), *Политика и спасение* (2005), *Между абсолютното тайнство и нищото* (2007), *Това не е религия* (2013), *Излизания* (2015), *Разпознавания* (2017).

Владимир Градев

ALTA FANTASIA

L'acqua ch'io prendo già mai non si corse.
Dante, *Paradiso*

За много читатели, а така днес се преподава Данте в училище и дори в университета, *Ад* е „интересната" книга от *Божествена комедия*[1]. Действително показаните там страсти и емоции са ярки и въздействащи. Още хуманистът Кристофоро Ландино възхвалява силата на Данте „да даде образите живи пред очите ни"[2] и персонажите в ада са напълно достоверни за нас със своите думи и жестове, мисли и чувства въпреки фантастичния на пръв поглед мизансцен. „Никога преди това, отбелязва точно Ауербах, болезнената реалност на човеците не е била представяна с такова изкуство и въображение."[3] Да, така е, ала Данте съвсем не иска да остави читателя в Ада, който изобщо не е в центъра на неговото внимание, тъй като е „градът скърбящ и вечен", в чиито подземия осъдените са затворени вовеки, тъй като е мястото на пълната тъмнина и στάσις. Затова поклонникът не може да остане в него. Обиколката из кръговете на ада цели да събуди живата още душа не само на поета, но и на читателя за реалността на греха, да я накара да осъзнае собствената си отговорност за безредието в себе си и в света. Същевременно поетът е наясно, че спускането до дъното на мрака е не само ужасяващо, но и тъй фасциниращо със своите цветя на злото, че е необходимо накрая истинско „акробатично" чудо, което да

[1] Данте Алигиери, *Божествена комедия*, прев. Иван Иванов и Любен Любенов, София, Народна култура, 1975. Всички цитати от *Комедията*, освен ако не е указано другояче, са дадени в текста по този превод.

[2] Cristoforo Landino, *Comento sopra la Comedia di Dante* (1481), Roma, Biblioteca Italiana, 2005.

[3] Ерих Ауербах, *Мимезис*, София, Изток-Запад, 2017.

го измъкне от абсолютната парализа на последния кръг. Не само авторът, читателят също трябва да се изтръгне от духовното вцепенение, от запленяването от греха и злото, за да може да продължи пътуването с поемата.

Поклонникът, след като се изкачва по трудния спираловиден път на очистването (*via purgationis*) от греховете, достига Едем на върха на планината на Чистилището. Става достоен да види отново Беатриче. На земята тя е била за него епифания, откровение на божествената красота, за което разказва *Vita nova*[4]. Ала веднъж отишла си от този свят, упреква го тя, той е забравил, че е видял истинската реалност, позволил е на очите и сърцето си да се извърнат към земните неща, изгубил е „правия път" (*la diritta via*), като се е увлякъл по преходното и порочното и се е озовал в „тъмния и див лес", от който тя е трябвало да го спасява. Сега, след като е осъзнал реалността на греха, след като се е освободил от *amor sui* и е станал способен да вижда хората и нещата такива, както техният Творец ги вижда, може да отправи вече взор и към Божия блясък. Поклонникът, летейки през небесата, се учи да вижда Божествената светлина, която озарява цялото творение: *Paradiso* е една от най-могъщите и възвишени поезии, писани някога.

Рай е най-метафизичната и най-лиричната *cantica* на *Божествена комедия*. Сублимна, както я нарича сам Данте, тя е най-красивата и най-взискателната за четене част, в която се снема границата между трансцендентната истина и крайността на човешките думи и мисли. Немалка трудност за днешния читател е и фактът, че отдавна е отминало времето, когато догмата е била толкова жива и ясна в умовете и сърцата, че е можела да бъде и драматична.

Ключът за разбиране на поемата е даден още в първата песен на *Paradiso*, където поетът сравнява своя опит с този на рибаря Главк от *Метаморфозите* на Овидий[5], който вкусил вълшебен „стрък от морската трева и станал богоравен" (*Рай*, 1:68-69). Богопознанието е възможно единствено ако Бог въздигне човека до Своето битие и описаното в *Рай* летене през небесата е процес на *обóжение* (*θέωσις, deificatio*), на „единение с Бог", което не е просто психологическо, а онтологическо: *unio* на духа с Духа, цел на всяка мистика. Не можем сами да постигнем единението с Бог, можем най-много да се опитаме да се приближим към Него. В *Рай* не е дадено самото *обóжение*, което, както отбелязва Лоски[6], учи цялата християнска мистична традиция, „ще се извърши едва в бъдещия век, след възкресението на мъртвите", а се разказва за въздигането към божественото. Поклонникът все още не е в състояние да възприема Бог „чрез вътрешноприсъщата форма" (*per modum formae immanentis*), по думите на Тома от Аквино, тъй както блажените, които участват направо и непосредствено в Божието битие, докато за него то се открива само „чрез някакво преходно въздействие" (*per modum cuiusdam passionis transeuntis*)[7]. Между двете състояния остава пропастта на крайността и смъртта.

[4] Данте Алигиери, *Нов живот*, прев. Иван Иванов, Варна, Барс-Агенция, 1997.

[5] Виж Овидий, *Метаморфози,* XIII, 898-968.

[6] Владимир Лоски, *Очерк върху мистическото богословие на Източната църква*, София, Омофор, 2005.

[7] Тома от Аквино, *Сума на теологията*, II-II, 175, 3, 2.

Данте е сигурен, че нашият живот започва и завършва в Бог, но знае също, че сме свободни да се отклоним от Божията воля. Християнството винаги е подчертавало желанието на Бог да бъде единен с всяко човешко същество, но тъй като става дума за отношение между две личности, отношението трябва да бъде желано и от двамата, движението един към друг трябва да бъде взаимно. Така и опитът на Данте не е търсене на премахване на различието между човек и Бог, а стремеж към съгласуване на човешката с Божията воля, в която е *nostra pace* и в която единствено може да намери покой сърцето на поета – изгнаник на земята, поклонник на небето.

Поетът заявява в началото на втора песен, че плава по море, по което преди това не е било плавано и само малцината действително копнеещи *al pan delli angeli,* „за хляба на ангелите", ще могат да го следват. Изправяме се отново и отново пред борбата на поета с изразяването на неизразимото, с показването на живота на небето, което по необходимост надхвърля способностите на човешкия ум и език.

Със своите стихове Данте не дава просто форма на определено съдържание – било то предварително артикулирана мисъл или получено видение. Напротив, неговите видения и идеи съществуват единствено в медиума на поезията. За него поезията не е ново откровение. Той не си поставя за цел да съперничи с нея на Библията, но вярва, че и тя е теология в смисъла, че разгъва смислите на Свещеното писание и е вдъхновена, значи, от Духа. Но поезията е нещо повече, тя не търси разбирането на Тайната, а постига живото участие в Божия живот. Тя е, значи, мистика: опитно познание на Бога. Оттук и експерименталната наглаcа, с която подема и пресътворява свещените образи, разкази, символи, типове и най-вече силата и дързостта на въображението, с което открива и изобретява отвъдните реалности. Данте не само разгъва диалектиката между Библията и литературата (в *Комедията* има близо 600 позоваванията на Свещеното писание), между поезия и истина, но и заличава техните граници, за да слее земно и небесно в своята *свещена поема*.

И както поетът поклонник се променя с пътуването и неговият дух укрепва с въздигането към върховния опит, така и поетът става все по-смел: превръща например имена, прилагателни, наречия, дори числа в глаголи, за да изрази състоянието на блажените в рая, както и това на душата при приближаването към божественото. Изобщо *Paradiso* изобилства от поетични игри със звуци, рими, повторения етимологии, ала „тук е позволено долу непозволеното" (*Рай* 1:55–56), оправдава Беатриче поетичната дързост и волност.

Поетът знае, че всички човешки слова неизбежно са подложени на изхабяването на времето, затова няма илюзията, че ако пише на латински, по-точно ще изрази тайната на вечността, но знае също, че думите могат и трябва да бъдат възобновявани, за да бъдат винаги в своето начало. Не се бои да създава неологизми, като винаги черпи от извора на значенията чувство за езика и традицията. Най-поразителните нови думи ги кове с предлога *tras* (от лат. *trans*, „отвъд", „над" „през"): *trapassare* (прекрачвам) *trasmodare* (надхвърлям мярата), *trasvolare*

(прелитам) и др., които в българския превод, за съжаление, не са уловени. С тези нови *транс*-думи поетът бележи преди всичко *excessus menti*, изстъплението на ума, който пристъпва в отвъдното. Но същевременно с тях изразява и опасността от трансгресия: така Адам говори за грехопадението като за *trapassar dal segno*, за прекрачване на означените от Твореца граници. Данте е съвсем наясно, и изрично го съобщава, с трансгресивната природа на самата поезия, с всички рискове и опасности да се *поетизира* опитът на божественото.

Поетичният устрем, истински *furor*, не прави Данте еретик, но го издига с крилете на желанието над изявителността и повелителността на догмата. Той не се бои да промени конвенционалните представи и описания за отвъдния свят. Разкрива небесния рай като безкраен празник от светлини, звуци и най-вече танци. Нима и танци? Изглежда малко несериозно, буквално комично. При това Църквата по онова време има подчертано негативно отношение към танците заради тяхната чувственост и способност да увлекат, изкушат, прелъстят, давайки за пример танца на Саломе. Ала поетът се вдъхновява от друг танц, този на цар Давид пред ковчега на завета, за да покаже духовната радост на светците в нейната жива, т.е. „телесна" конкретност (макар преди Всеобщото възкресение и те да нямат още реални тела). Пък и тяхното весело въртене, за разлика от подмятащия Паоло и Франческа вихър в Ада, съвсем не е безредно, мъчително, безцелно, а е израз на съвършенството на братската любов. Монументалните *ego* на *Inferno* се гърчат в смазваща изолация, докато лъчезарните обитатели на *Paradiso* ликуват във взаимно общение и хваление. Така райският танц се вие като живо участие на блажените души в радостта на любовта.

Най-удивителен от всички неологизми в *Комедията* е *trasumanar*, който откриваме в самото начало на *Рай*: *Trasumanar significar per verba non si poria* (в българския превод: „не мога да опиша със слова въздигането си", *Рай*, I, 70), дословно: „Възчовечаването не може с думи да се означи". *Tras-umanar* (срв. лат. *trans+homo*: „отвъд човека", но и *trans+humus*: „отвъд земята"): „въз-човечаване", т.е. въздигане над границите на човешкото условие и приемане по благодат в царството Божие. „Способността за богосъзерцание, пише Тома от Аквино, е дадена не според природата му, ами чрез светлината на славата, която му придава богоформеност."[8] Само това преобразяване може да позволи на смъртния да влезе в царството на вечността и да бъде допуснат до съзерцанието на Бога. *Trasumanar* изразява мистичния опит на поклонника поет, който не е още опит, както вече бе посочено, на пълно *обóжение* (*deificatio*), а на онази коренна промяна на ума и сърцето, която прави способен духа да се въздигне към Бог. Затова *Рай* започва именно с него. Достатъчни са два погледа – на Беатриче, отправен към небесните сфери, и на поклонника, взрян в нейния – за да се случи събитието на *възчовечаването*, което прави възможен мистичния опит и осъществява поетичния полет на Данте.

Paradiso разказва невъзможното, ала случващо се събитие на *trasumanar*, на над-

[8] Тома от Аквино, *Сума на теологията*, I, 12, 6.

хвърляне на човешката участ, което не може да бъде разбрано от интелекта и изказано „чрез думите" (*per verba*), но може да бъде живяно. *Trasumanar* означава минаването отвъд границата на смъртта, на „онова не знам какво, което няма име в никой език". Човешкият разум и език трябва да дръзне да отиде колкото се може по-далеч в опита си да осъзнае и представи връзката с Твореца и творението, ясно осъзнавайки недостатъчността и неадекватността на всяка мисъл и слово за Бога: за Данте (както и за средновековното мислене) пътищата на катафатиката и апофатиката, твърденията и отрицанията за Божествената реалност не само, че не са взаимоизключващи се, но и нямат смисъл разделени един от друг.

Поетът, също както отнесеният до последното небе апостол Павел, не знае дали „с тяло или без тяло"[9] се случва неговото пътуване в небесните селения. Не знае дали вече е само душа, или има още тяло: знае го само Бог, любовта, която управлява небето и възвисява поета със своята светлина. Двете най-благородни сетива – зрението и слухът – го съпътстват в рая, но преобразени, за да могат да възприемат тайнствената музика на сферите и по-силната от слънчевия блясък Божия светлина. Значи и тялото по същия начин – славно, преобразено – е с поета, ала той не го съзнава, защото е в екстаз.

Trasumanar е трансформацията на поклонника – буквална и метафорична, физическа и метафизическа – по време на неговото пътуване – от кръг на кръг, от тераса на тераса, накрая през небесата – към Бог. Глаголът изразява динамиката на вътрешната и духовната промяна, която позволява на поета да мине от запленяването от земните образи и гледки през взирането в очите на Беатриче към съзерцанието на самия Бог: „Така бе взрян духът ми / безтрепетен, внимателен и ням, / жадувайки да гледа довека / точката, в която съзерцава Бог" (*Рай* 33:97-9).

Адът и чистилището са част от земята, свързани са с историята и делата на този свят. Раят не е област от космоса, а метафизична реалност. Той е отвъд стената на времето и пространството, като тази стена е с безкрайна плътност, която разумът не може да премине. Царство на вечността, той е обитаван от чистите духове: ангелите и блажените, които славят Бог. Пътуването през райските небеса на „възчовечения" поет не е еднообразно. „Благодатта не отстранява природата, а я усъвършенства"[10], Божието действие не заличава човешката природа, а я преобразува, като тя губи само несъществуването. Блажените и светците, които среща поклонникът при пътуването си през небесата, са различни, защото многобройни и различни са пътищата, водещи към спасението, също както онези, които влекат към погибелта.

Всяко блаженство е особено според способността на всеки да приема божествената светлина, ала радостта е еднаква за всички. Пикарда е първият *ben creato spirito* („дух за блаженство сътворен" (*Рай* 3:37), за разлика от душите *mal nati*, („зле родени" *(Ag* 30:48), в Ада), който поклонникът среща в Рая. Тя му

[9] 2 Кор. 12:2-4.

[10] Тома от Аквино, *Сума на теологията*, I, 1, 8.

обяснява, че Творецът иска единство, не еднообразие. Съвършенството не е всички да станем еднакви, а да дадем възможност на Божията светлина да минава през нас, отразявайки се според природата и особеностите на всеки. Бог е създал *lo gran mar de l'essere*, „голямото море на битието" (*Рай* 1:113), пъстро и разнообразно, но уредено и хармонично. Оттук резките и гневни прекъсвания, с които Данте разобличава дори в *Paradiso* безредията в света на живите, дължащи се на свободната воля: най-скъпоценен Божи дар, но и най-скъпоценна опасност, щом човек избере да се отвърне от своя Творец заради нисшите и преходни блага.

Не, не е сантиментално благочестие. Напротив, религиозността на Данте е твърда и ясна като диамант. Лесно е да се види човешката греховност *tale quale*, трудно е да се провиди истинската реалност отвъд нея, за да се провиди и проумее мистичното значение, което Бог е вложил в творението и което поетът „смътно като през огледало" осветлява.

Едва в най-горното небе Беатриче се открива на поклонника в сиянието на цялата си красота и го подготвя така за последното върховно съзерцание на „истината, где е в мир ума" (*Рай* 28:108): блаженството идва от познанието на висшата реалност. Дори в Рая това познание е само частично, според степента на святост на душите: колкото по-голямо е то, толкова по-голямо е изпитваното от тях блаженство. Темата за блаженството като познание е водеща в цялото творчество на Данте. Жаждата на човешкия ум за знание е „вродена и постоянна" (*Рай* 2:19) и поетът започва своя *Пир*[11] с думите на Аристотел: „Всички хора по природа се стремят към познание"[12], които подема в началото на *Рай* с думите, че „разумът съзрял целта (на своето желание), / всецяло бива в нея потопен" (*Рай* 1:7-8). Жаждата за знание може да бъде истински и напълно утолена едва когато човешкият ум бъде озарен с „истината жива", без която не е дадена никоя друга истина. Умът намира пристан в тази истина веднага щом я постигне, тъй както звярът – покой, щом намери убежището на своята бърлога.

Познанието идва от *lumen gloriae* (светлината на славата): от „духовния блясък, изпълнен с любов" на Божията същност, чрез който според Библията и теологията Бог става умозрим: „В Твоята светлина ние виждаме светлина" (*Рай*, 19:66). Божията светлина – чиста и несътворена – е нематериална и незнайна за очите на смъртните. В нея могат да видят Всевишния само достойните и способните за това създания – ангелите и блажените – които на свой ред заблестяват със същата сияйна светлина, като техният блясък съответства по степен и интензивност на яснотата и дълбочината на тяхното богосъзерцание. Духовна светлина, която крайният човешки ум не може да съзре в пълнота и да проникне в дълбина, защото неговите „очи са несъвършени". Затова пътуването в Рая е усилие не само за разума, но и предизвикателство за въображението. Данте изрично го казва, когато в началото на XIII песен предлага на читателя истинска звездна игра на въображението, за да може и той да добие поне „смътна пред-

[11] Dante Alighieri, *Convivio*, Milano, BUR, 1933.

[12] Аристотел, *Метафизика*, 980 a.

става" за епифаниите и движенията – най-вече танците – на блажените духове.

Блаженството е познание, чудесно, ала не заявява ли свети Павел, че всички духовни дарби, включително знанието, ще изчезнат и ще остане само любовта. Да така е, ала, развива казаното от апостола папа Григорий Велики, „самата любов е знание" (*amor ipse notitia est*), с което позволява на Данте, а и на цялата западна мистика да осъзнае, че със съвършената любов „ще дойде съвършеното знание … и тогава ще позная както и бидох познат".

В своето пътуване поклонникът постепенно се отърсва от своето земно „знание донейде", което не позволява прякото общуване с Бог. Поетът постоянно подчертава, че е далеч от светостта, че добродетелта му съвсем не е съвършена. Всъщност има само „влюбен ум" (*mente inamorata*) и още приживе той му дава знание за божественото. Любовта за Данте не е само общение, но и разбиране. Тя облива ума със светлина, обогатява го, преобразява го, но и се нуждае от него, за да я насочи, подреди, съхрани. Поетът не е гностик, а мистик, не се стреми със знанието си да разбули тайната на божественото, защото му е ясно, че „единствено небето ведро праща светлина" (*Рай*, 19:66) и е щастлив, че умът му е бил озарен от нея.

Душите на блажените обитават в Емпиреума, в духовната светлина на Божието небе. Те се явяват в различните небесни сфери, за да може поетът поклонник, все още в смъртното си тяло и ум, да се срещне и да беседва с тях, да разкаже техните земни подвизи, да опише и да подреди йерархично видовете святост, които те олицетворяват. Този „междинен рай", чиито пространства са пълните с ефирни тела и сияйни светлини небесни сфери, е най-мащабната *inventio* (лат. „намирам", изискване на класическата реторика авторът да намери материала за своето произведение *loci*, местата, на собствената култура и ум) на *Комедията*.

Въздигнал се до Емпиреума, до самия рай, душите на светците му се явяват отначало като „сенчести предобрази" (*umbriferi prefazi*): цветя, които Данте с великолепен образ нарича „смеенето на тревите" (*rider de l'erbe*), по двата бряга на реката от божествена светлина, а над тях ангелите блестят като топази. Когато поклонникът пие от реката, цветята се превръщат в гигантска бяла роза, чиито безбройни цветчета са славните души – „белите дрехи" (*le bianche stole*) – на блажените, които отразяват идващия отгоре божествен блясък, но и това е само „сенчест предобраз". Погледът на поета не се изгубва в широтата и височината на розата, съвсем ясно вижда едновременно и целия огромен хор на блажените, и всички отделни образи в него. Това е възможно, защото в Емпиреума, който е управляван непосредствено от Бог, природните закони не действат, няма време и пространство в него, близко и далечно са без значение.

Стигнал до деветото небе, поклонникът съглежда най-сетне излъчващата първородната светлина „точка". Толкова ярко и интензивно е нейното лъчение, че затваря очите на всеки. А пък е толкова нищожна по размери, че „най-малката звезда ще ни се строи луна пред нея". Излъчващата ослепителна светлина

точка е първата теофания в *Комедията*. Точката – без протяжност, без материалност, абсолютно проста, неделима, неизмерима, но измерваща всичко – е геометричната фигура, която символизира неописуемата Божия реалност. Нейно аритметично съответствие е Едно: числото, с което неоплатониците обозначават Бог.

„От тази точка зависят небето и природата", обяснява Беатриче, привеждайки дословно думите на Аристотел от *Метафизиката*: „от това начало зависят небето и природата"[13]. Около нея се въртят с намаляваща скорост и спадаща интензивност на блясъка деветте концентрични кръга на космоса. Вселената се явява на Данте обърната от вън навътре: в нейния център не е земята, а Бог.

Трудността на поклонника да изкаже всичко видяно става все по-голяма поради постоянно увеличаващия се блясък и интензивност на Божествената светлина. „От този миг отстъпват тук словата, тъй както споменът отстъпва в дън / ума ни пред картина пребогата" (*Рай* 33:55-57). Полага неимоверни усилия, за да си припомни видяното, ала всуе, паметта му е безсилна. Състоянието му е подобно на това на човек, сънувал чуден сън, който със събуждането почти се е разпръснал, за да остави единствено „сладостта от образа". Оттогава тя се процежда – капка по капка – в сърцето му и изключителната радост, която изпитва, го прави сигурен в реалността на видяното.

Данте моли Всевишния да направи езика му способен да изкаже малкото, което е съхранил, да изрази с думи поне бледата следа или сянка, която е останала, след като виденията се е разпръснало. Молитвата му е изпълнена и той успява да разкаже с три кратки описания (по шест стиха всяко) за три неща, които е съзерцавал, с пълното съзнание, че думите му са по-бедни и неадекватни от „гукането на кърмаче".

Първата тайна се отнася до устройството на битието. Как е възможно единството на множественото, как безкрайното разнообразие на вселената се хармонизира с простото единство на Своя създател. „И аз видях в глъбта ѝ съкровена / в един том свързани с любов една / листата из великата вселена" (*Рай* 33:108). Божията любов събира и свързва в едно всички отделни и разпилени из всемира неща, тъй както разпръснатите листове се подреждат в коли и се съшиват в един том. Така в дълбината на божествената същност Данте вижда *in primis* тайнството на единството на множественото, което представя точно с образа на книгата: тя е *la forma universal*, архетипната идея в Божия ум, която дава ред и смисъл на света.

Все по-внимателен и съсредоточен, взорът на поета става все по-ясен и прониква все по-навътре във върховното видение. Променя се не божествената светлина, а способността му да гледа и заедно с нея се преобразува и съзерцаваният образ, макар той да е на самия себе си винаги равен.

[13] Аристотел, *Метафизика*, 1072 b.

Тогава му се открива великата тайна на Троицата. Сред „дълбокото сияние на тази Висша същина" (*Рай* 33:115) вижда три искрящи като дъгата въртящи се кръга, които всъщност са един, защото, еднакви по размер, те са наложени точно един на друг. При все това поклонникът може да ги различи, което за нас в този свят е невъзможно, защото цветът на всеки от тях се променя. Така се явяват на поета Лицата на Божествената Троица: отличени в свойствата (цветовете), но тъждествени в същността. Самата Троица е изобразена от кръга: геометричната фигура без начало и без край, която представя вечността. Вторият кръг (*Синът*) отразява първия (*Отец*). Синът, като дъга от дъга, „светлина от светлина", е единороден с Отца: „Бог истинен от Бог истинен". Третият кръг (*Духът*) „изглежда огън" (*parea foco*), тъй като Светият Дух според католическата догма е любовта между Отец и Син[14]. Той „тук (*quinci*) и там (*quindi*) се вдъхва (*si spiri*)", т.е. огънят еднакво е подхранван от двамата или, казано на езика на теологията: Духът изхожда от Отец към Сина и от Сина към Отец.

Божието тайнство е отвъд силата и обсега на човешкия разум и поетът, обръщайки се направо към Светата Троица, възкликва удивен с най-възвишената навярно терцина на цялата поема:

O luce etterna che sola in te sidi,
О, вечен блясък, който от себе си блика
(Троицата е единствено сама от себе си)
sola t'intendi, e da te intelletta
разбиран (Отец познава себе си чрез Сина), се разбира (Синът познаващ Отец)
e intendente te ami e arridi!
и разбирайки се, обича и се усмихва (Светият Дух)! (*Рай* 33:124-126)

Поетът с тези божествени стихове изразява, както никой теолог никога не е могъл, тайнствената връзка между Лицата в Троицата, тяхното различие и единство, а с ритъма на повтарящите се думи и тяхното взаимопроникване (*circumincessio*, *περιχώρησις*). С последната дума на терцината Данте дръзко въвежда нов елемент в точното и строго теологическо определение, което дава на Светата Троица: глаголът „се усмихва" (*arridi*, даден в българския превод като „се радва"), който се отнася до третото Лице, до Светия Дух, т.е. до Любовта между Отец и Син. Усмивката е видимата форма на присъщата на любовта красота. Тя изразява радостта, ведростта, благосклонността на Божията любов, от която живее светът.

Поетът съзерцава кръговете в екстаз и същевременно все по-внимателно и все по съсредоточено. Тогава във втория кръг му се открива третата и най-висша тайна, когато съзира, че той „с човешки вид ми се яви в сияние" и по цвят и „по вид се оказа като човек". Напряга всичките си сили, за да проникне в тайната на въплъщението, на присъствието на Бог в човешката личност. Търси да проумее как образът на Сина съвпада напълно с кръга, т.е. как човешкостта може да е извечно (*ab aeterno*) в Бог в лицето на Исус Христос. Ала успява толкова, колко-

[14] Тома от Аквино, *Сума на теологията*, I, 36, 3.

то математикът, който се стреми да намери квадратурата на кръга: числото ϖ е неизвестно за средновековните люде, пък и то не може да бъде представено като точно отношение на две цели числа и неговата безкрайна серия може да бъде само приблизително закръглена. Кръгът за средновековното мислене е символ на вечността, т.е. на божествеността, а квадратът – на крайността, т.е. на човешкостта. Тайната на съчетаването на несъизмеримите си остава тайна.

Изведнъж поетът е озарен от свръхсилна светлина и в същия миг със скоростта на мълнията е въздигнат в смъртното си тяло до вечната любов. Същата светкавица напълно помита *l'alta fantasia*, „висшето въображение" (*Рай* 33:142), което го е направило способен да пътува в отвъдното, ведно с него паметта за върховното единение (*unio mystica*) и езика, с който да го разкаже. Ала целта е достигната и „желанието и волята" *(disio e velle*) на поклонника вече са водени от Бог, Който със същата любов „движи слънцето и другите звезди".

Проф. д.ф.н. Георги Каприев (Бургас, 1960) е завършил философия в СУ, специализирал е в Кьолн и Париж. Член на Международното общество за изследване на средновековната философия (S.I.E.P.M.) и на Обществото за философия на Средновековието и Ренесанса (GPMR) в Германия. Съосновател на Европейския висш колеж за антична и средновековна философия (EGSAMP). Гост-професор в Кьолнския университет 2005/6 и 2013 г. Гост-лекторати в университетите на Амстердам, Бари, Берлин, Бохум, Вюрцбург, Карлсруе, Кьолн, Лече, Лозана, Милано, Мюнстер, Скопие, Хамбург, Хановер, Цюрих. Автор на 24 книги, между които: *Lateinische Rivalen in Konstantinopel: Anselm von Havelberg und Hugo Eterianus* (Peeters, Leuven 2018); *Механика срещу символика* (Изток-Запад, София 2017); *Византийски етюди* (Комунитас, София 2014); *Византийска философия* (Изток-Запад, София 2011); *Максим Изповедник. Въведение в мисловната му система* (Изток-Запад, София 2010); *Philosophie in Byzanz* (Königshausen & Neumann, Würzburg 2005); *...ipsa vita et veritas. Der „ontologische Gottesbeweis" und die Ideenwelt Anselms von Canterbury* (Brill, Leiden 1998). Главен редактор на philosophia.bg. Съиздател на *Архив за средновековна философия и култура* и *Bibliotheca christiana*. Преводач от латински, старогръцки, немски и руски.

Георги Каприев

ЕДИН ЛИТЕРАТУРЕН АВТОПОРТРЕТ ОТ ВИЗАНТИЙСКИЯ XIII ВЕК

(Георги от Кипър/Григорий II и неговата „Автобиография")

На Дитрих Бошунг[1]

Не е безпроблемно темата „портрет", централна за Дитрих Бошунг, да бъде пряко свързана с изследователската област „византийска философия"[2]. Наистина, в произведенията на византийските философи могат да бъдат установени различни портретиращи скици. Не са съвсем малко и самоописанията[3], налични в съчинения на философи. В този контекст следва да бъдат споменати имената на мнозина автори от времето между Фотий Константинополски и Георги Схолар,

[1] Дитрих Бошунг е швейцарски археолог, роден през 1956 г., защитил дисертация в Берн (1983), където става и асистент, а от 1984 преминава към Мюнхенския университет, където се и хабилитира, обвързвайки се за постоянно с немската академична система. От 1996 г. работи в Кьолн. В центъра на неговите изследвания е образният език на античността (с акцент върху портрета и автопортрета), античните системи на управление и съвременното им медийно представяне, погребалните практики от времето на ранната Римска империя и т.н., на които са посветени шестте му монографии и многобройните му статии. От 2009 г. Бошунг е (заедно с литературния историк Гюнтер Бламбергер) директор на Международния колеж „Морфомата" към Кьолнския университет. Там предмет на диалогизиращи изследователи от цял свят са процесите на формиране на културни артефакти в тяхното собствено възникване и динамика, материалност и различно дискурсивиране.

[2] Немскоезична версия на този текст е публикувана в сборника *Фигурации на портрета*, съст. Т. Гройб / М. Русел (Падерборн 2018), посветен на Дитрих Бошунг по повод неговата 65-годишнина.

[3] Cf. M. Hinterberger, Autobiographische Traditionen in Byzanz, Wien 1999.

сред които на почти всички философи, съставили историографски произведения. Никой от тези текстове не е автобиография в собствения смисъл на думата; само ограничено число от тях се приближава до това модерно понятие, и то съвсем приблизително. Хеберт Хунгер споменава, успоредно с автобиографичното представяне на езичника Ливаний и автобиографичните стихове на Григорий Назиански, четири други съчинения, всичките идващи от късното византийско време. Става дума за произведения на Никифор Влемид, император Михаил VIII, Георги от Кипър и Димитър Кидон, към които се добавя и едно самопредставяне на Теодор Метохит.[4] Нашият герой ще бъде Георги от Кипър.

1. Кой е Георги от Кипър/Григорий II?

Той е роден през 1241 г. в град Лапитос в Кипър, който между 1197 и 1267 г. се владее от семейство Лусинян. След сложен образователен път завършва обучението си при Георги Акрополит в Константинопол. По-късно работи като учител по класически гръцки и риторика. Сред неговите ученици са Никифор Хумн, Максим Плануд, Теодор Музалон. Навярно след началото на 70-те години, успоредно с това, е протоапостолар в служба на Михаил VIII. Първоначално е умерен привърженик на Лионската уния, но при управлението на Андроник II се противопоставя остро срещу нея. През 1283 г. преминава скоростно през няколко йерархични степени, за да бъде интронизиран за патриарх под името Григорий II на 11 април същата година. С активното му участие и особено чрез неговия томос от 1285 г. се развива учението за изхождението на Светия Дух и отношението между Сина и Светия Дух, което повлиява богословските концепти във Византия през XIV в. и намира място сред ученията на Православната църква. Григорий многократно е възхваляван от изтъкнати представители на следващите поколения заради неговото литературно и риторично (Никифор Григора) и философско и богословско дело (Йосиф Калотет, Филотей Кокин, Георги Схолар).[5] От съвременниците му обаче неговото учение е възприето далеч не непротиворечиво. Тежки възражения се издигат както от благосклонния към *filioque* бивш патриарх Йоан Век, така и от радикално консервативни православни кръгове. Църковнополитическата ситуация се изостря дотам, че Григорий се решава да отстъпи от патриаршеската длъжност в името на църковния мир. Това той прави през юни 1289 г. Свещеническото му достойнство, учението и богословският му авторитет продължават да се зачитат. Малко по-късно Григорий умира след тежко боледуване в манастира „Св. Андрей Критски" в Константинопол.[6] Успоредно с богословските си съчинения, той е автор на множество агиографски, панегирични, литературни, риторически

[4] H. Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, Erster Band, München 1978, 165-170.

[5] Cf. A. Sopko, Gregory of Cyprus. A Study of Church and Culture in Late Thirteenth Century Byzantium, Diss. Kings' College, London 1979, 176-178; A. Pelendrides, Introduction, in: A. Pelendrides *(ed.), The Autobiography of George of Cyprus (Ecumenical Patriarch Gregory II),* Nicosie 1993, 16.

[6] За живота и делото на Григорий II вж. A. Sopko, цит. съч. (бел. 4); A. Papadakis, Crisis in Byzantium: The Filioque Controversy in the Patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283-1289), New York 1983; I. P. Martín, El patriarca Gregorio de Chipre (ca. 1240-1290) y la transmisión de los textos clásicos en Byzancio, Madrid 1996; S. Kotzabassi, Die handschriftliche Überlieferung der rhetorischen und hagiographischen Werke des Gregor von Zypern, Wiesbaden 1998, 1-28; G. Kapriev, Die "errores graecorum" und die ekphansis aidios. Das Zweite Konzil von Lyon – Anstoß zu einer neuen theologischen und philosophischen Entwicklung in Byzanz?, in: A. Aertsen / A. Speer (Hrsg.): Geistesleben im 13. Jahrhundert, Berlin – New York 2000; A. Riebe, Rom in Gemeinschaft mit Konstantinopel. Patriarch Johannes XI. Bekkos als Verteidiger der Kirchenunion in Lyon (1274), Wiesbaden 2005, 248-269.

и педагогически текстове, проповеди, писма и едно автобиографично описание.[7]

2. Автобиографичното описание на Георги/Григорий II

Това съчинение (*Διηγήσεως μερικῆς λόγος καθ᾽ ἑαυτὸν περιέχων*, респ. *Περὶ τοῦ καθ᾽ ἑαυτὸν βίου ὡς ἀπ᾽ ἄλλου προσώπου*[8]) е отпечатано най-напред през 1753 г.[9] Публикацията в *Patrologia Graeca* възпроизвежда тази публикация.[10] През 1817 г. текстът има ново издание, основано на друг ръкопис, което е съпроводено с немски превод.[11] През 1937 г. се появява критичното издание с френски превод.[12] По повод 700-годишнината от неговата смърт е публикуван том с английски превод, който възпроизвежда гръцкия текст от критичното издание.[13] Има и достатъчно ранен руски превод.[14] Произведението е анализирано в рамките на по-общи монографии[15], както и вече няколкократно като самостоятелен предмет на изследователски статии[16], сред които според мен ударение следва да се сложи върху работата на Георг Миш.

Жизнеописанието е замислено като въведение към сбирка от съчиненията на Григорий II, изготвена от самия него. Като terminus post quem се определя 1282 г., а като terminus ante quem 1289 г., при което времето на написването се отпраща към времето след 1285 г.[17] Автобиографичният текст е следователно предназначен за съвременниците на патриарха. С него той цели оправдание на жизнения си път, което важи и за другите византийски автори на литературни самоизобразявания (самопредставяне заради самото себе си е било укоримо)[18]. Особеното в неговия случай е, че се концентрира изцяло върху образователното си развитие и писмовното си творчество, чрез което дава „забележително свидетелство за борбата на един образован човек от ранното Палеологово време

---

[7] Съчиненията на Григорий II, заедно с интерпретаторска литература, вж. в: Sopko, цит. съч. (бел. 4), 236-246 и 249-270; Kotzabassi, цит. съч. (бел. 5), 29-331; C. G. Conticello, Georges-Grégoire de Chypre. Répertoire des oevres et bibliographie, in: http://lem.vjf.cnrs.fr/IMG/pdf/Georges-Gregoire_de_chypre.pdf, 2012 (видяно на 24.02.2019).

[8] За заглавието вж. Σ. Κοτζάμπαση, Περὶ τοῦ καθ᾽ ἑαυτὸν βίου ὡς ἀπ᾽ ἄλλου προσώπου. Παρατηρήσεις στην αυτοβιογραφία του πατριάρχη Γρηγόριου Β΄ Κύπριου, in: Ελληνικά 58/2 (2008), 281-285.

[9] B. M. De Rubeis, *Georgii seu Gregorii Cypri patriarchae constantinopolitani vita,* quae ex codice Lugduno-Batavensi nunc primum graece in lucem prodit, cum latina interpretatione, et notis*, Venise 1753.*

[10] Georgius Cyprius, Vita, ab ipso scripta., in: Migne Patrologia Graeca, t. 142, Paris 1863, 20A-29D.

[11] F. C. Matthiae, *Des Patriarchen Gregorius aus Cypern Selbstbiographie, ein Beitrag zur Literatur- und Schulgeschichte des dreizehnten Jahrhunderts; nebst einem der ungedruckten Briefe Gregors aus einer Handschrift,* Frankfurt am Mayn 1817, 5–14. Вж. и превода в H.-G. Beck, Byzantinisches Lesebuch, München 1982, 147-152.

[12] W. Lameere, *La tradition manuscrite de la correspondance de Grégoire de Chypre, patriarche de Constantinople (1283-1289),* Bruxelles 1937, 177-191.

[13] A. Pelendrides (ed.), The Autobiography of George of Cyprus (Ecumenical Patriarch Gregory II), Nicosie 1993.

[14] И. Е. Троицкий, Автобиография Григория Кипрского патриарха Константинопольского, в: Христианское чтение, 7 (1870), 164-177.

[15] Kotzabassi, цит. съч. (бел. 2); Hunger, цит. съч. (бел. 3), 168-169; Hinterberger, цит. съч. (бел. 2), 354-358 и др.

[16] G. Misch, Die Schriftsteller-Autobiographie und Bildungsgeschichte eines Patriarchen von Konstantinopel aus dem XIII. Jahrhundert. Eine Studie zum byzantinischen Humanismus, in: Zeitschrift für Geschichte der Erziehung und der Unterrichts 21 (1931), 1-16 [= Id., Geschichte der Autobiographie, III/2, Frankfurt/M. 1962, 890–903]; A. Garzya, Observations sur l'Autobiographie de Grégoire de Chypre, in: Id., Storia e interpretazioni di testi bizantini. Saggi e ricerche, Variorum reprints, London 1974, XIII: 33-36; Κοτζάμπαση, цит. съч. (бел. 7), 279-291.

[17] За датирането и предполагаемото съдържание на сбирката вж. Κοτζάμπαση, цит. съч. (бел. 7), 285-290.

[18] Cf. Hunger, цит. съч. (бел. 3), 166 и 168; Hinterberger, цит. съч. (бел. 2), 383.

за едно валидно саморазбиране и определеността на интелектуалната му позиция"[19]. Неговата μερικὴ διήγησις може да се тълкува като „частична история"[20] само в смисъл, че иска да представи една лично уникална жизнена история, а не че се стреми да зачертае механично политическите и социалните обстоятелства. Понятието следва да визира по-скоро детайлен разказ за комплексно протичане на действия[21], чрез който Григорий се опитва да изрази и обоснове екзистенциалните си приоритети. Той в последна сметка произвежда един лично модулиран типаж. И при него припомненият живот е положен върху образец, от който се конструира една кохерентна история.[22] Георги/Григорий се стреми да опише релевантен за епохата му образ на достойния мислещ човек с неговата ценностна система.

На тази цел служат, не на последно място, съзнателното дистанциране от самия себе си и съответното самообективиране. Както е отбелязано още в едното от заглавията, Григорий пише в трето лице. Той се държи, както подобава на съвестния издател, при което (говорейки като издател в първо лице) представя чрез биографична скица своя автор. Григорий не оставя съмнение, че става дума за изготвяне на културен образец чрез примера на положителното в собствения му жизнен ход, противопоставено на отрицателното в него. При последните изречения той демонстративно напуска античните модели и казва отчетливо, че „онзи 'той', за който говори, е самият той": „Не искам да кажа нищо повече, за да … не създам привидността, че взимам страната на този мъж, тоест на самия мен… Ако следователно някой вижда в делата на този живот подходящо или неподходящо свидетелство, то, заявявам аз, мен засяга укорът, мен засяга похвалата"[23]. Независимо от този жест, принципно вярно остава твърдението, че автобиографичното описание на Григорий е антикизиращо формирано не само по външния си характер, но и по меродавните си категории, така че почти всеки дял жизнено съдържание, представен в него, съответства на някой от мотивите, застъпени в писаните преди хиляда и повече години автобиографии на езически или християнски оратори.[24]

3. Византийски хуманизъм или елински културпатриотизъм?

Не само литературният профил, но и целият жизнен стил на Георги/Григорий дава често повод за обозначаването му като „византийски хуманист" (според наложеното от Пол Льомерл понятие „византийски хуманизъм"[25]), при което Хер-

[19] Hunger, цит. съч. (бел. 3), 169.

[20] Misch, цит. съч. (бел. 15), 2.

[21] Hinterberger, цит. съч. (бел. 2), 110-116.

[22] Ibid., 58 и 83.

[23] A. Pelendrides (ed.) The Autobiography of George of Cyprus (Ecumenical Patriarch Gregory II). Nicosie 1993 (= Pelendrides/Lameere), 42, 303-44, 312; cf. Misch, цит. съч. (бел. 15), 5–6.

[24] Misch, цит. съч. (бел. 15), 6. За античните и късноантични автобиографични писания като предшественици на византийските самоописателни текстове вж. Hinterberger, цит. съч. (бел. 2), 63-70.

[25] P. Lemerle, Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzanze des origins au Xe siècle, Paris 1971.

берт Хунгер напр. държи да подчертае, че „тази нагласа не стои в някакво доловимо противоречие с църковните функции и участието в битките за православието"[26]. В този случай очевидно не е употребено екстремното определение за византийския хуманизъм. То може да бъде прочетено при Герхард Подскалски още в неговия шедьовър[27], развито е в по-късните му публикации (особено в неговата „програмна статия"[28]) и кулминира в последната му книга[29]. Подскалски конструира конфронтация между два враждуващи метода: монашеско-исихастския (отъждествяван с някаква „враждебна на образоваността ортодоксия") и хуманистично обърнатия към науката, представляван тъкмо от „хуманистите". Предвидена е и една група, състояща се всичко на всичко от Марк Евгеник и Мануил Гавала (Матей Ефески), която би следвало да проявява някаква „шизофрения" на персоналната идентичност между хуманизъм и паламитски исихазъм. Акцентираните критерии за хуманизма (класическа образованост, диалогично интелектуално поведение, ангажимент със социалната теория и практика, конфликти с църковно-административния авторитет и т.н.) не са обаче достатъчни за неидеологично идентифициране на конкретните представители на този „хуманизъм". Възниква опасността под това понятие да могат да бъдат подведени всички писмовно активни философи във Византия, независимо от интелектуалното и духовното им самоопределение, стига да са лично симпатични на изследователя.

Опитите за дестилиране на някакъв подобен „византийски хуманизъм" получават в наши дни гротесков облик. Сега вече определяща за него е не склонността към елинската литература. Хуманизмът трябва да е интензивна обвързаност с експериментиране с „човешката" или „плътската" мъдрост, тоест с античната философия и рационалния дискурс, което трябва да води до директна или индиректна опозиция със светогледа и политиката на византийския православен истаблишмънт.[30] Главни белези на „хуманизма" трябва да са паганизмът, дисидентското държание спрямо официалната култура и църковните учения, утопизмът. Най-сетне „действителната" философия във Византия трябва да е била по своя характер и своята „същност" антивизантийска.[31] Тази куриозна анахронистична фикция успява на най-първо място да докаже неадекватността на понятието „хуманизъм" относно философската и културната ситуация във Византия.

Хунгер наистина не отива толкова далеч. Той говори за „християнски хуманизъм", опиращ се върху определен античен потенциал, дължащ се на образова-

[26] Hunger, цит. съч. (бел. 3), 168.

[27] G. Podskalsky, Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung, München 1977.

[28] G. Podskalsky, Entwicklungslinien des griechisch-byzantinischen theologischen Denkens (bis zum Ende der Turkokratie). In: Ostkirchliche Studien 47 (1998), 36-41.

[29] G. Podskalsky, Von Photios zu Bessarion. Der Vorrang humanistisch geprägter Theologie in Byzanz und deren bleibende Bedeutung. Wiesbaden 2003.

[30] Така N. Siniossoglou, Radical Platonism in Byzantium. Illumination and Utopia in Gemistos Plethon, Cambridge 2011, 26.

[31] Ν. Σινιόσογλου, Από την ορθότητα των ονομάτων στην ορθότητα των δογμάτων: το πρόβλημα με την βυζαντινή φιλοσοφία, in: Δευκαλίον, 27 (2011), 45-70.

телната традиция, непресекваща от времената на Късната античност. Неговата основна ос трябва да е преплитането на античната философска мисъл с православната догматика. Като основни белези следва да са налице: активно изследване на античната литература и нейното оползотворяване при собствените литературни продукти, заедно с честно припознаване на православието и разбиране за езическите идеи като – способно да облагородява – пред-стъпало на християнството. Хунгер добавя, че това явление е известно и на Запад, и то преди всичко през XV и XVI век.[32]

Самоопределението на визирания ренесансов хуманизъм е обаче трудно съвместимо с така представената културна нагласа. Италианските ренесансови хуманисти дефинират начина си на мислене чрез отхвърляне на аристотелистки базираната философия, на първо място на диалектиката, епистемологията и метафизиката. Антиметафизичната им програма се разгръща основно върху петте дисциплини на *studia humanitatis* (граматика, поетика, риторика, история, морална философия), без да формира систематична философска парадигма. Своеобразие на тези *studia* е специфичното ангажиране с едно селектирано антично наследство, занемарено според ренесансовите хуманисти от вече почти 700 години. Поради това изглежда много по-пригодно, вместо с оглед на Византия да се употребява недиференцираното понятие „хуманизъм", да се говори за една теоцентрична и една антропоцентрична мисловни линии с всичките им точки на конфронтация и съприкосновение, които могат да бъдат континуитетно проследени най-късно от XI в. нататък.

Чрез държанието си Григорий се числи към антропоцентричната линия, вписвайки се обаче в една нововъзникнала културна форма. Георг Миш заявява, че времето след възстановяването на Източноримската империя през 1261 г. е също така време на възобновяването на старите традиции в писмовността и образователното дело. Той обозначава това „възобновяване" като „ренесанс", *ἀναβίωσις*, и го вкарва във връзка с някакъв „ранен хуманизъм", слагайки акцент върху почти непрекъсвания, стимулиран от училището и изследванията хилядолетен литературен континуитет на наследените пластове.[33] Класическото образование, трябва да се отбележи, е норма за начетения византиец във всички времена. Катастрофата от 1204 г. обаче води въз основа на нов тип тълкуване на елинското наследство до формирането на един елински културпатриотизъм[34]. Мнозина интелектуалци започват да приемат елинството и неговата цивилизация като собствена културна ценност и база. Не се пита по същество за автентичния облик на античната култура.

Тя бива по-скоро идеологически стилизирана и инструментализирана. Елинофилните културпатриоти остават лоялни както спрямо имперската политическа норма, така и към християнската вяра. Въпреки това път си проправя едно ново схващане за ядрото на византийската цивилизация и йерархичния ред на нейни-

[32] Hunger, цит. съч. (бел. 3), 49-50.

[33] Misch, цит. съч. (бел. 15), 1.

[34] S. Runciman, The Last Byzantine Renaissance, Cambridge 1970, 14-22; J. Meyendorff, Victory of the Hesychasts in Byzantium: Ideological and Political Consequences, in: Id., Byzantium and the Rise of Russia. A Study of Byzantino-Russian Relations in the Fourteenth Century, Cambridge 1981, 96-118.

те приоритети.

Думата „елински" започва бързо да губи пейоративната си конотация; тя вече не означава „езически" *par excellence*. „Елин" се налага вече не толкова като етническо, а като достойно културно обозначаване и думата „елински" се ползва в позитивно, означаващо културния контекст значение, без да внушава равнополагане на елините с езичниците. „Елада" се рекламира официално като име на империята. Никея, но също Солун и даже Константинопол се възхваляват заради образователното равнище там като „нова Атина"[35].

Тази позиция е очевидно свойствена и за Георги/Григорий. Той възпроизвежда популярната фраза, според която „който дойде в Никея, може да види старата Атина, така голямо е там множеството учени мъже"[36]. Той спонтанно нарича тъкмо латинянините *ῥωμαῖοι*[37], при което ги характеризира просто като *ἑτερογλώσσοι*, другоезични, и то точно там, където пояснява, че са сложили ръка на Кипър[38]. В подобен контекст той все пак говори за *βάρβαροι ἰταλοί*, наложили на острова игото си тъкмо върху *τὸ ἑλληνικόν*, елинството.[39] Акцентирането на елинското като идентификационен белег прозвучава в свидетелството му как е последвал слуха, че Влемид е най-мъдрият не само сред елините, но и сред всички човеци изобщо.[40] Неговата самоидентичност е вече не ромейска (базирана върху принадлежността към империята и православното християнство), а „елинска". Тя е следователно преди всичко литературно-културно формирана, макар „етническото" вече да се дочува, пък било то и фоново. „Елинският" образователен идеал, тълкуван културнопатриотично като жизнен модел, е ключът към преобразяването на жизнената история на Григорий в история на образованието.[41]

4. Образователното формиране

4.1. Произходът

Текстът започва все пак с кратко описание на произхода му: „Родината на съставителя на тази книга е островът Кипър"[42]. Потеклото му е ползвано като упрек срещу него в хода на църковните разправии, включително от Йоан Век, който бил казал: „Тази чума, която най-напред направи несигурно морето, в последна сметка се стовари върху нас"[43]. За целите на оправданието, успоредно с елинското, се очертава и профилът на неговото семейство. Характеризирането на Георги въз основа на неговото описание като „аристократ по произход"

[35] G. Kapriev, Vier Arten und Weisen, den Westen zu bewältigen, in: A. Speer / P. Steinkrüger (eds.): Knotenpunkt Byzanz. Wissensformen und Kulturelle Wechselbeziehungen , Berlin – Boston 2012, 13-14.

[36] Pelendrides/Lameere, 24, 70–73.

[37] Ibid., 22, 35.-

[38] Ibid., 22, 26-28.

[39] Ibid., 20, 8-9.

[40] Ibid., 26, 95-98.

[41] Cf. Misch, цит. съч. (бел. 15), 7.

[42] Pelendrides/Lameere, 20,5-6.

[43] Misch, цит. съч. (бел. 15), 3-4.

е неправомерно.[44] Във Византия няма аристокрация в смисъла на западноевропейското понятие. Разпознаваем е един бюрократичен или административен нобилитет, определян чрез високата си обществена позиция. „Благородството" винаги е било гледано като свойство на душата или на характера, а не като родов белег. Действително има фамилии, чиито представители поколения наред са заемали властови позиции и съответно са били носители на по-висок авторитет, без гаранции обаче, че това състояние няма да се прекрати. Тъкмо това може да се разчете и в разказа на Георги.

Той заявява, че неговите предци се числели към най-богатите и почитаните в родината си, докато варварите италианци не поробили елините. След това семейството поема общата участ на земляците си, при което преминава по-скоро към средния слой.[45] Чрез това свидетелство, както и чрез топоса на безшумното напускане на любящото семейство поради жаждата за знание, Григорий потвърждава автентично византийския възглед, че носител на социалната релевантност е отделното лице. Той във всеки случай внушава, че „нито аристократизмът по рождение, нито клерикалната йерархия, а благородството на ума, основано върху класическото образование"[46], формира същинския екзистенциален и ценностен център.

Още чрез описанието на обстоятелствата, свързани с произхода, той тръгва към уточняването на позицията си спрямо латиняните и Запада. След IX в. латиняните се гледат от византийците както в „ние-те" отношение, така и като членове на една и съща с тях културна общност. След началото на XIII в. отнесеността към Запада става за византийците (за разлика от латинското самосъзнание) една изисквана и заедно с това травматична ангажираност. „Справянето" със Запада е съставна част от екзистенцията на образования ромей. То бива осъществявано по различни начини.[47]

Позицията на Григорий е амбивалентна. Споменаването на поробването на елините от страна на варварите, респ. другоезичните, му служи най-вече, за да обясни липсата на гръцко образование на острова. Той трябва да придобие в родния си град и в Никозия своите начални граматически и логически познания, при което по-скоро се проваля. Усвоил не граматиката, а нейната сянка, както и някакво мътно въведение в Аристотеловата логика. Обяснението за това той се опитва да изведе както от краткотрайността на обучението, така и от латинския език на преподаването, който не пропуска да определи като чужд и копелдашки (νόθος)[48]. Латиняните се споменават още веднъж в повествованието, и то в твърдението, че Бог отнел τὸ μέγα Βυζαντίων [тоест Константинопол] от латините и го възвърнал на ромеите.[49] Фактът, че тъкмо тук, в това съчинение, в което не се казва почти нищо по християнски въпроси, за първи и

[44] Ibid., 2.
[45] Pelendrides/Lameere, 20,5-14.
[46] Misch, цит. съч. (бел. 15), 2.
[47] Cf. Kapriev, Vier Arten und Weisen (като бел. 34), 30-31.
[48] Pelendrides/Lameere, 22, 33-54.
[49] Ibid., 32, 170-171.

единствен път се споменава Бог, не бива да заблуждава. Ударението пада не върху това, че Бог, да речем, се е решил в полза на благочестивите ромеи, заставайки срещу богопротивните латиняни, а върху поврата, дал възможност на Георги да продължи образователния си път в Константинопол. Отношението му към латиняните е следователно не непременно помирително, но в никакъв случай не е и агресивно отчуждаващо. Тази позиция слага отпечатък и върху богословското му поведение.

Тринитарната формула на Григорий II, че Светият Дух получава битие само от Отца, при което обаче добива чрез Сина една както тринитарна, така и икономийна ἔκφανσις ἀΐδιος, вечно проявление или откровяване, благодарение на което се осъществява неговото съществуване, се преценява като единственото особено важно съборно решение през XIII в. във Византия[50], като „ключовото доктринално твърдение на века"[51]. Това решение бива гледано като акта, затворил вратата за богословско единение на Запада и Изтока и за уния на източната и западната църкви.[52] Трябва да се признае, че чрез концепта на Григорий и неговото утвърждаване се елиминира възможността *filioque* формулата и изказваната чрез нея латински профилирана тринитарна теология да бъдат допуснати в догматиката на източната църква, чрез което се противодейства на асимилационните и властови претенции на Римската църква. Поведението на Григорий не може обаче да бъде определено като втвърдено антилатинско. Чрез елегантното отклоняване от радикално-фотианската традиция Григорий, трябва да се забележи, отваря свободно пространство за преработване на латинския тринитарен концепт в нормите на източната отеческа традиция. Неговата формула се стреми, не на последно място, да създаде концептуална рамка, богословски коректна от източнохристиянска гледна точка, в която двете страни биха могли да дискутират контроверсните въпроси на равна нога.[53] С учението си за Светия Дух той се включва в една мисловна линия, установена от западните богослови още през първата половина на XII в.[54] и намерила израз в съчиненията на Никита от Марония († 1145) и Никифор Влемид (1197–1272), при което влиянието на Влемид върху Григорий е доказано.

4.2. Образователният път

След като прекъсва с разочарование и обучението си в Никозия, петнадесетгодишният Георги се завръща у дома, без обаче да отстъпва от волята си за по-нататъшно образоване. По тази причина се отправя на собствен риск към търсене на някой мъдър мъж, на някой истински учител. В разказа си той разработва особено детайлно авантюрните елементи в своя поход към образоване.[55]

[50] Papadakis, Crisis in Byzantium (като бел. 5), 153.

[51] A. Papadakis, The Byzantines and the Rise of the Papacy: Points for Reflection 1204-1453, in: M. Hinterberger / C. Schabel (eds.): Greeks, Latins and Intellectual History 1204-1500, Leuven – Paris – Walpole, MA 2011, 37.

[52] Papadakis, Crisis in Byzantium (като бел. 5), passim; T. Kolbaba, Repercussion of the Second Council of Lyon (1274): Theological Polemic and the Boundaries of Orthodoxy, in: M. Hinterberger / C. Schabel (eds.): Greeks, Latins and Intellectual History 1204-1500, Leuven – Paris – Walpole, MA 2011, 62-68.

[53] Така Papadakis, The Byzantines and the Rise of the Papacy (като бел. 50), 35-40.

[54] Cf. Anselmus Havelbergensis, Dialogi, lib. II. In: Migne Patrologia Latina, v. 188, Paris 1855, 1163A–1210B.

[55] Hinterberger, цит. съч. (бел. 2), 358.

Тъй като по това време Константинопол е завзет от кръстоносците, той по море през Палестина стига до Ефес, където е школата на Никифор Влемид, представян като най-мъдрия сред елините и всички живи човеци. Намерението да стане негов ученик обаче се проваля. Мъже от Ефес му казали, че философът дори не би го погледнал, защото Георги е твърде млад и при това е чужденец и бедняк. Освен това хората от кръга около Никифор не биха го допуснали в своя манастир.[56]

По този начин вече са заявени няколко характерни черти на висшето школуване във Византия. Образованието на високо ниво е частно дело и се добива в частни школи. Изборът на училище и учител е работа на стремящия се към знание. Неговото приемане в школата е предоставено на произвола на учителя, при което критерии като възраст, чуждост и бедност могат да играят роля. Преподаването се заплаща. Чуждостта също може да бъде негативен критерий. Протичането на образователния процес, което се определя от интересите на обучаваните, превръща школата в приятелски кръг, не винаги готов да асоциира външни фигури.

След няколко месеца, прекарани в армията на Михаил Палеолог, където напразно се опитва да набере средства за по-нататъшното си обучение, той достига мечтания извор на учеността (τῶν λόγων πηγή), временната столица Никея. Налага му се обаче да установи, че и там „учените преподават само граматика и поетика, а и тях достатъчно повърхностно…; от реторика, философия и другите науки, които следва да се упражняват и разбират преди всичко, бидейки онова, което е достойно за човека, не разбират нищо, почти не знаят какво е и даже дали съществува". Те принуждават учениците да повтарят склонения, спрежения и глаголни форми и да зубрят митове и басни. За истината обаче, забелязва Григорий язвително, се грижеха твърде малко.[57]

След освобождаването на Константинопол Григорий най-сетне има щастието да се посвети на най-достойната наука, на философията. Той става ученик на Георги Акрополит, приеман тогава за най-мъдър в знанието (τὰ ἐς λόγους). Решаващо е при това, че освен познанията си той има състрадателна душа и иска да помогне на всеки, който копнее да учи. Императорът го подкрепил, освобождавайки го от държавническите му задължения.[58] Както още при Теодор II Ласкарис, и при Михаил VIII Палеолог той заема длъжността велик логотет, тоест на външен министър, и бива натоварван от императора с политически мисии и след „освобождаването" си (напр. на Лионския събор от 1274 г.). Акрополит е реорганизаторът на образователното дело в Константинопол, при което предприема тази реорганизация частно, в хода на личната, частната си педагогическа дейност (а не например под формата на държавно или църковно висше училище)[59]. Във връзка с отношението си към този учител Григорий разкрива една друга особеност на византийското философско школуване.

[56] Pelendrides/Lameere, 28, 100–104.
[57] Pelendrides/Lameere, 26,86-32,156.
[58] Ibid., 32, 168-177.
[59] Misch, цит. съч. (бел. 15), 13-14; Sopko, цит. съч. (бел. 4), 49.

Според неговия разказ „лабиринтът на Аристотел" е алфата и омегата на Акрополит, чрез които придава убедителност на ученията си. Освен това преподава Евклид и Никомах, тоест геометрия и аритметика.[60] Георги, най-младият в ученическия кръг, изповядва, че е влюбен в перипатетическата философия, и заявява, че цени Аристотел повече, отколкото всички други философи.[61] Следва да се забележи, че той описва своя учител с голяма любов, но се обявява за последовател не на неговото, а на Аристотеловото учение. Отношението учител-ученик се осъществява най-вече под формата на равноправен диалог. То не изисква подчинение от страна на ученика. В добрия случай учителите образуват с учениците си приятелски кръг, съхраняващ се и след курса на обучение. Ученикът не се чувства длъжен да следва учението на преподавателя си. По принцип той развива свое собствено. Това е основанието на повечето византийски философи упорито да твърдят, че нямат учители. Философът е свободен от всякаква зависимост.[62]

Григорий, който бива оценяван като един от риторически най-талантливите ромейски мислители, признава по-нататък, че в последна сметка е останал самоук в реториката.[63] Автодидактичното образоване не е особена рядкост във Византия. В страстната си привързаност към Аристотеловата философия Георги бил занемарил по време на обучението си елегантността на своята реч, заради което бил осмиван от съучениците си. Крайно амбициозен и честолюбив, отбелязва Григорий, Георги се хвърлил страстно в упражняването ѝ. Той взима обаче за образец не такива учители, „които са разрушили всичко красиво в реториката, именно привлекателното, атичното, достойното, истинно елинското в изказа, а най-отличните от старите ритори, така да се каже, откривателите и отците на това изкуство". Скоро той станал друг в сравнение с това, което е бил (ἕτερος γέγονεν ἐξ ἑτέρου)[64]. Този израз, заедно с акцентирането на амбицията и честолюбието, отразява византийския модел за поведение, според който истински достойното лице създава само себе си и изгражда жизнения си път със собствени сили. Григорий подчертава самодоволно, че неговите постижения се превърнали в парадигма, на която мнозина са предпочели да подражават.[65]

В копнежа му по „истина" високата цел на Григорий е философията. Той нарича себе си философ. Но прави кариера като учител по реторика. Разшифроването на някакво противоречие в това обстоятелство не е адекватно.[66] Няма как да се стигне до конфликт между „философа" и „ритора", защото във Византия и двете дисциплини се числят към философския курикулум. Неслучайно Михаил Псел в своята *Хронография* отъждествява философите и риторите.[67] Казаното

[60] Pelendrides/Lameere, 34, 179-185.

[61] Ibid., 34, 200-202.

[62] Cf. г. Каприев, Духовната връзка и интелектуалният кръг. Отношенията учител-ученик във Византия, в: Christianitas, Historia, Metaphysica. Изследвания в чест на проф. Калин Янакиев, съст. С. Кокудев / М. Осиковски, София 2016, 31-47.

[63] Pelendrides/Lameere, 36, 208-224.

[64] Ibid., 34, 200-36,220.

[65] Ibid., 36, 222-224.

[66] Така Misch, цит. съч. (бел. 15), 13-15.

[67] C. Sathas (ed.), Michael Psellus, The History of Psellus, London 1899, 15,10-15.

съвсем не означава, че Григорий е изоставил философията, щом се е посветил професионално на реториката. Работата е там, че философията се преподава по принцип частно и от малцина. Публичната професионална философска кариера е изключителна рядкост. Обратно на това, реторическата школовка се изисква във всички по-високи социални сфери и нейното търсене е несравнимо по-голямо.

Същинското противоречие в живота на Григорий и на високо устремения мислещ човек във Византия е при това не типичното за Запада противопоставяне „светско-клерикално", но не и „античното противоречие между теоретичния и практическия живот"[68], което не е валидно даже за исихастките учители. Двата начина на живот са твърде добре съвместими и в житието на византийските духовници. Същинското противоречие е между публично и частно. Високото философстване и високата интелектуалност изобщо демонстрират себе си със същинска мяра в частния живот. Осъществеността в личния частен кръг от учени е идеалът и жизнената ситуация на византийския философ.

5. Човешката пълноценност и нейните накърнявания

Григорий намира в изследванията и особено в изследването на Аристотеловата философия пълноценното жизнено съдържание, висшето удовлетворение на своя стремеж. Съвсем напротив, той разглежда публичната си кариера, включително издигането си до патриарх на Константинопол, като нещастие и заробване.[69] За най-щастливо време определя интервала между 26-ата и 33-тата си година, тоест периода преди да се ангажира с публични длъжности[70], следователно времевия откъс, който той прекарва като ученик на Акрополит и като преподавател. Това е времето, в което изпълнява решението си да води живота на философа, тоест на свободния човек (ἐλεύθερος). За философа, за свободния човек изобщо е подобаващо, размишлява той, да живее в неангажираност.[71] Философът и свободният човек, философията и свободният живот извън публичността са според него еднозначни понятия.

Към тази сфера се числи най-напред съставянето на собствените му съчинения, чието количествено оскъдняване поради призоваването му към публична служба той оплаква, но заедно с това хвали тяхното качество, техния стил, тяхната яснота и възвишеност.[72] Пълноценният живот на интелектуалния човек предполага обаче и събирането и преписването на ръкописи от „старите мъдри мъже", тоест от антични и раннохристиянски автори. Това е характерно за дълга традиция, имаща началото си от Фотий и Арета Кесарийски. Григорий с удоволствие се вписва в нея, при което някак мимоходом споменава, че е придобил доста от книгите, които толкова много обичал, „със собствена пот", тоест в много случаи преписвайки ги собственоръчно.[73] По този начин той изгражда библиотеката си,

[68] Така Misch, цит. съч. (бел. 15), 3 и 8; вж. също Hunger, цит. съч. (бел. 3), 168-169.
[69] Misch, цит. съч. (бел. 15), 8.
[70] Pelendrides/Lameere, 38, 235-236.
[71] Ibid., 38, 243-245.
[72] Ibid., 40, 273-274 и 289-303.
[73] Ibid., 40, 279-42, 284.

съдържала кодекси с произведения на Платон, Аристотел, Демостен, Елий Аристид и флорилегии с текстове от Омир, Теокрит, Софокъл, Аристофан, Еврипид, Синезий от Кирена, Филон от Александрия, Плутарх, Прокопий от Кесария, Тукидит, Лукиан, Григорий Назиански, Страбон.[74] Самото подчертаване на бедността и на здравословните проблеми, частично предизвикани от скриторската работа[75], се числи към идеалния образ на образования човек, който преодолява злощастните обстоятелства на всекидневния живот със силата на своята воля и своя ум.

От автобиографичното описание на Григорий не се научава почти нищо за обществения му жизнен път. Издигането му за патриарх е, наистина, споменато, „но само като нещо чисто негативно: не като увенчаване на неговия живот, а като отклоняване от целта, от лична гледна точка – едно нещастие"[76]. Той е „в действителност по-скоро изтърпан, отколкото възходил на най-високия патриаршески престол, защото всичко това стана с него без намерение и съдействие от негова страна"[77]. Станало е против неговата воля, при което се е наложило да се заплете в кавги поради догматични новости, църковните набези и грижата за душите. С това бил вкаран в центъра на събитийния вихър и не можел повече да бъде действащ като автор. Той престава да пише против волята си.[78] Ирония на съдбата е, че Григорий остава в историята на философията и теологията изключително с произведенията си, създадени по-време на неговия патриархат. Той обаче очевидно не ги цени особено високо, защото са възникнали не по силата на собственото му интелектуално развитие, а под натиска на външни обстоятелства.

5. Заключение

Следва да се забележи, че чрез литературния си портрет Григорий иска да очертае идеален образ на интелектуалния човек от своето време. Човешкото съвършенство се дефинира основно посредством свободата, осъществявана чрез образованието, философските изследвания, преподаването, писателския труд. Обвързването с публични ангажименти се определя като „зла необходимост"[79], заграбване на свободата и накърняване на пълноценността. Даже възкачването на „най-високия сред патриаршеските престоли"[80] се причислява към този кръг.

[74] Martín, цит. съч. (бел. 5), 19-317.
[75] Pelendrides/Lameere 1993, 40, 274-42, 282.
[76] Misch, цит. съч. (бел. 15) 8.
[77] Pelendrides/Lameere, 38, 246-249.
[78] Ibid., 38,246-249 и 40,264-272.
[79] Ibid., 40,267.
[80] Ibid., 38,246-247.

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

Светослав Риболов

ПРЕВОДИТЕ НА ГРЪЦКИ ПАТРИСТИЧНИ ТЕКСТОВЕ В ПЪРВОТО БЪЛГАРСКО ЦАРСТВО

Хронология и методология

В настоящата статия ще се опитаме да представим широката палитра от преводна светоотеческа литература от гръцки език в Първото българско царство, като отчитаме контекста и зависимостите, влиянията и историческите събития на епохата, за да получим максимално приближение до контекста на духовния живот и литературните вкусове в Първото българско царство, доколкото това е възможно въз основа на запазените от онова време документи. Трябва да се има предвид, че редица преводи са запазени само фрагментарно или през по-късни преработки; за други пък имаме само косвени податки, без да е запазен самият им текст. На трети са запазени само заглавията. За разлика от славистичните изследвания в областта тук няма да се интересуваме от оригиналните старобългарски или по-ранни славянски съчинения, писани още при Моравската мисия на св. братя Кирил и Методий, нито ще разгръщаме работата към всякакви литературни съчинения – чисто исторически, хронографски, природонаучни и др., каквито също са били превеждани в средновековна България.[1] Тук

[1] Вж. M. Yovcheva, L. Taseva, „Translated Literature in the Bulgarian Middle Ages as a Social and Cultural Phenomenon", Scripta et e-Scripta 10-11 (2012), 271-323.

ще се съсредоточим върху високата патристична книжнина, нейната функция и влияние в църковния живот в Първото българско царство (864–1018).

Като пазители на православното предание, отците на Църквата представляват автентични изразители на нейното учение и затова са особено важни най-вече за всекидневния богослужебен живот, за манастирската дисциплина, за каноничното право – онези от тях, които са писали канони. Също така тяхната мисъл задава самия етос на православния начин на живот по пътя на спасението, свързана е с историческите форми на функциониране на Църквата в света. Както ще видим, това е добре известно на средновековния български преводач, така че той бързо се ориентира в ценните светоотечески текстове, имащи практическо значение за него. Със сигурност неговите книжовни предпочитания са пряко обусловени от онова, което се чете най-често в Константинопол и в другите византийски интелектуални центрове по онова време.

Преводи на литургични текстове

В църковната книжнина химнографските творби, свързани с литургията, формират четири основни типа сборници: Миней (μηναίον) – книга, съдържаща песнопения и четива за паметите на неподвижните празници от годината, подредени по календарен ред от 1 септември според началото на църковната година; Триод (τριώδιον) за богослужението през Великия пост – известен и като Четиридесетница; Пентикостар (πεντηκοστάριον) – за богослужението през периода до Петдесетница; и Октоих или Велик октоих (ὀκτώηχος ἡ μεγάλη) – за останалото богослужение.

В старобългарското богослужение още от IX в. се оформя практиката, не е ясно защо, *Триодът* да достига до службата за Цветница (Връбница – κυριακὴ τῶν βαΐων), а Пентикостарът да започва от нея нататък. Това е определило и наименованията на тези два сборника – Постен триод вм. Триод и Цветен триод вм. Пентикостар. Така и остава в славянската традиция, па макар и донякъде плод на специфичен подход към службите от този празничен период, който досега намира трудно обяснение сред специалистите.

Спецификата на византийската богослужебна поезия, химнографски произведения, се състои в това, че тя не се ползва активно от музикален съпровод. Чисто богословски, то несъмнено е резултат от мистичния опит на древните отци на Църквата да се постави ударение в литургичната практика не върху някакво сантиментално покъртително значение на мелодията, а ударението е поставено върху смисъла на словото, вложено от боговидните отци в литургичната химнография. Нейният етос винаги е свързан с високото преживяване на радостта от спасението, чиято кулминация е отразена например в *причастния тропар* (τὸ κοινωνικὸν τροπάριον). Особеният мистичен характер на мелодиите обаче не издава възторжена радост, съпроводена с ниско вълнение, а възвишена деликатна духовна радост, изразявана спокойно и безстрастно. Така византийското пеене като практика придобива строго богословски смисъл, носейки подчертано христологичен, еклезиологичен и есхатологичен характер, доколкото задава акустичния контекст на божествената Евхаристия, подсилвайки радостта от предвкусването на Царството Божие.

Тази специфична едногласна певческа практика се базира във висока степен на ритъма и мелодичността на гръцкия език, на неговите поетични стъпки, известни от дълбока древност – от античната поезия. Тази обаче оразмереност на речта не би могла да се запази в славянския превод. Това поставя сериозния въпрос дали българските псалти (т.е. църковни певци) в онази епоха са пренасяли оригиналната мелодия, вървяща в ритмиката на гръцкия оригинален текст към това превода, или са я променяли.[2] За такова нещо нямаме свидетелства и не може да кажем нищо с положителност. Ясно е, че паралелно на славянския език в България, в онази епоха се ползва и гръцкият не само за комуникация и администрация, но и в богослужението. Още повече че нямаме преведен пълен богослужебен цикъл, което не означава, че богослужението е „орязано", напротив, то има водещ характер в църковния живот и вероятно там, където е нямало готов превод на богослужебен текст, се е ползвал оригиналът. Още повече че знаем от историческите извори, че образованите монаси в онази епоха в мнозинството си са владеели свободно и гръцки език.

Може само да се предположи, че подобно на средата на XIX в., когато Вселенската патриаршия въвежда църковнославянския език като богослужебен на територията на България и Сърбия, в онази отдалечена епоха псалтите са се опитвали да запазят оригиналната мелодия на всяка цена. Това виждаме в българската певческа практика от XIX в., чиито забележителни постижения са трудни за повтаряне днес именно поради факта, че техните композитори и изпълнители са били билингвални – владеели са църковнославянски и гръцки, докато днешните – само първия език, като малцина боравят с оригинала на гръцки.

Сравнително голям дял от преводното химнографско творчество още през онази епоха, в Първото българско царство, се заема от творби на поети от Светите земи. Това е химнографска поезия на св. Козма Маюмски (кр. VII–VIII в.), св. Йоан Дамаскин (ср. VII – ср. VIII в.), св. Андрей Критски (675–740) и св. Теофан Начертани (778–845)[3]. Едва ли тези влияния върху тематични и жанрови особености от Изток в богослужебния репертоар в България в края на IX и през X в. са дошли направо от Светите земи. По-вероятно е те да са преминали през определени монашески братства в Мала Азия и Гърция, тъй като те са обогатени с теми, носещи западновизантийски произход – от Южна Италия и Сицилия.[4]

Като утвърдени и високоавторитетни автори в православната традиция и като част от т.нар. традиция на манастира „Св. Сава Освещени" край Йерусалим,

---

[2] Срв. D. Christians, "Von der Nachahmung der Form zur wortgetreuen Übersetzung des Inghalts. Übersetzungsprinzipien in der altslavischen Menäentardition." – In: *Die Übersetzung als Problem sprach- und literaturwissenschaftlicher Forschung in Slavistik und Baltistik*, Münster 2002.

[3] Вж. А. Турилов, Л. Мошкова, „К оценке культурно-исторической ситуации в Болгарии X в. (на материале богослужебных текстов)". – В: Становление славянского мира и Византия в эпоху раннего средневековья, Москва 2001, 112-113; О. Крашенинникова, Древнеславянский Октоих св. Климента архиепископа Охридского, Москва 2006, 353-370.

[4] Вж. о. Иван Гошев, „Правилата на Студийския манастир. Увод, текст и изяснения". – ГСУ, Богословски факултет, т. 17 (1940); В. Гюзелев, „Студийският манастир и българите през Средновековието (VIII-XIV в.). – В: Зборник радова Византолошког института 39 (2001/2002), 51-67; Ел. Тончева, „Музиката в България", КМЕ, т. 2 (1995), 762-772; А. Пентковский, М. Йовчева, „Праздничные и воскресные блаженны в византийском и словянском богослужении VIII-XIII вв.", Palaeobulgarica 25 (2001), № 3, 31-61; Йоанис Тарнанидис, „Литургията на св. Петър по синайския ръкопис № 5N", – В: Средновековна християнска Европа, София: Изток-Запад, 2002, 213-219.

тяхната литургична практика повлиява сериозно на монашеските общности в Константинопол и неговите околности през VIII–IX в. Също така в Първото българско царство откриваме преводи на студийски автори (от Константинопол) като цикли канони на св. Теодор Студит (759–826) и св. Климент Студит (IX в.) за *Триода*, попадащи в превода си в сборника на *Постния триод*, и на св. Йосиф Химнограф (813–886) за *Триода,* също в превод, попадащи в *Постния триод*. Също така от същите автори са преведени цикли канони за *Пентикостара,* както и за *Октоиха.*[5] Това не е случайно, тъй като манастирската практика в Първото българско царство е организирана изцяло по образеца на Константинополското или студийско монашество. Тази тенденция явно има древни корени, тъй като по българските земи още от епохата на Късната античност има големи манастирски комплекси, които са тясно свързани с Константинопол. Това важи в още по-голяма степен за югоизточните територии на тогавашното Българско царство, намиращи се в близост до брегoвете на Черно море, граничещи с областите Тракия и Македония.

Също така обикновено адаптираните канони, дори и непреводните, съвпадат по глас с гръцкия канон за дадения празник, дори вървят плътно по неговите ирмоси, т.е. по неговите ритмомелодически образци.[6]

Освен преки преводи в България се правят и преработки, като например *Канонът на Рождество Христово*, написан от Константин Преславски, е всъщност преработка и адаптация на същия канон на св. Йоан Дамаскин. *Канонът за св. Евтимий Велики* от св. Климент Охридски е всъщност преработка и адаптация на гръцки канон за същия празник. *Азбучният цикъл стихири за Богоявление*, чиито предполагаем автор е св. Климент Охридски, е отново адаптация донякъде на стихирите на св. Йосиф Химнограф. А *анонимният Канон на св. Константин-Кирил* са адаптирани гръцки тропари, посветени *на св. Павел Изповедник* и *св. Григорий Нисийски*. Преведени са и някои отделни химнографски творби на Георги Никомидийски. От този период са и преводите на Литургиите на св. Василий Велики, нейния разширен вариант – Лигургията на св. Йоан Златоуст и Преждеосвещената литургия, за автор на която се смята св. Григорий Двоеслов – папа Римски. Нейни редактори са патриарх Герман (VIII в.) и патриарх Фотий (IX в.). Също така в Първото българско царство са преведени и литургиите на св.ап. Яков и тази на св.ап. Петър, което говори за активен интерес към древните литургични традиции у монашеството.[7]

---

[5] М. Йовчева, „Проблемы текстологического изучения древнейших памятников оригинальной славянской гимнографии". – В: La poesia liturgica slava antica. XIII Congresso Internationale degli Slavisti. Blocco tematico 14. Relazioni, Roma-Sofia 2003, 62-63; същата, "Древнеславянский Октоих: реконструкция его состава и структуры". – В: Liturgische Hymnen nach byzantinischem Ritus bei den Slaven in ältester Zeit, Paderborn 2007, 60-62; г. Попов, Триодни произведения на Константин Преславски, София 1985, 59-60.

[6] Вж. Л. Мошкова, „Гимнографские произведения Климента Охридского (структурно-содержательные особености)". Славяноведение 1 (1999), 5-21.

[7] Вж. г. Попов, „Химнография старобългарска през IX-X в." КМЕ, т. 4 (2003), 404-414; същият, „Канон за Рождество Христово от Константин Преславски". Palaeobulgarica 22 (1998), 3-23; същият, „За една предполагаема химнографска творба на Климент Охридски (канон на св. Симеон Богоприемец)". – В: Нестъ ученикъ надъ учителемь своимь. Сборник в чест на проф. дфн Иван Добрев, София 2005, 288-301; г. Попов, „Богоявление ти поуще Христе славим" (Старобългарски канон за Богоявление). – В: Старобългарска литература 33-34 (Филологически изследвания в чест на Климентина Иванова за нейната 65-годишнина), 2005, 13-63; същият, Триодни произведения на Константин Преславски, София 1985, сс. 108-114; В. Крыско, „О греческих источниках и реконструкции первоначального текста древнейшей службы Кириллу Философу". Palaeobulgarica 29 (2005), № 4, 30-63; същият, „Новые греческие источники канона Кириллу Философу". Palaeobulgarica 31 (2007), № 2, 21-48; Н. Нечунаева, Минея как тип славянско-греческого средневековного текста, Tallin 2003.

От Минея са преведени онези негови части, които засягат по-важните празници от годишния кръг, както и памети на апостоли, мъченици и свети отци. През времето на съществуването на Първото българско царство са преведени на славянски големи части от химнографията на делничното, великопостното, пасхалното и следпасхалното богослужение – от Октоиха, Постния триод и Цветния триод – български контекст (съответно от гръцкия Триод и Пентикостар). Преведени са и форми, които вероятно са функционирали в Константинопол по онова време, но по-късно изчезват от богослужението, като например „блажени тропари" за неподвижните празници – песнопения, които се изпълняват след всеки евангелски стих от Евангелието според Матей (5:3-12); светилни тропари[8] за памети по Минея и Триода, както и молебни троични канони за неделната служба. Извършени са проучвания на службите на Рождество Христово (Γέννησις τοῦ Χριστοῦ), Богоявление (Θεοφάνεια), Успение Богородично (Κοίμησις τῆς Θεοτόκου), св. Евтимий Велики и св. Александър Александрийски. Трудността в проучването на ранните преводи на този тип извори е голяма, тъй като първите преписи са от поне два века по-късно и поради отворения характер на богослужението към тях са добавяни с времето по-късни преводи и оригинална българска поезия.[9]

Специфично за старобългарските литургични ръкописи е старанието да се придържат плътно към византийската традиция. С течение на времето образци, които са отпаднали от византийското богослужение, спират да се преписват и в България, а други, понякога и оригинални старобългарски творби, се заменят по-късно с преводи на византийски такива, ако не съответстват на византийското богослужение.[10]

Преводна житиеписна литература

Ранните жития представляват развитие на древните християнски мартирологии. След разрешаването на християнството Църквата изготвя специални книги – мартирологии, в които е установен денят на честването на мъчениците за вярата.[11] Паралелно на това се развива и култът към други категории светци като преподобните, т.е. монаси аскети, и светите отци, като повечето от тях са епископи. С времето се оформят месецословите и календарите, фиксиращи тяхното почитание въз основа на предходните два вида текстове и тяхното събиране и подреждане в общи сборници.

С течение на времето се изгражда палитра от агиографски жанрове. Такива са мъченичествата, житията, разкази за пренасянето на мощи и разкази за све-

[8] Кратки песнопения, които се изпълняват на утренята след девета песен от канона.

[9] Вж. М. Йовчева, „Възникновение славянских служебных миней: общие гипотезы и текстологические факты", *Scripta and e-Scripta* 6 (2008), 195-232.

[10] Вж. Р. Кривко, „Язык и текст древнейших славянских служебных миней за август", – in *Liturgische Hymnen nach byzantinischem Ritus bei den Slaven in ältester Zeit*, Paderborn, 2007, 256; М. Йовчева, *Възникновение славянских служебных миней*, 195-232.

[11] Вж. Свет. Риболов, „Мъченическата книжнина в древната църква", *Богословска мисъл* 1-4, 2009, сс. 61-81.

тийски чудеса.[12]

През X в. във Византия се появяват първите Синаксари, съдържащи *кратки* жития (за богослужебни цели). Преводът на старобългарски започва още в края на X и XI в. Преводът им се нарича „пролози" и житията, поместени в тях – „проложни". За разлика от кратките, т.е. богослужебни жития, пространните са предназначени за четива в монашеската трапеза. Сборници с *пространни* жития във Византия се появяват още през VII и VIII в., тъй като календарът на честванията на известните светци тогава вече е установен. По своя обем и композиция те са 6-месечни, 3-месечни и месечни. Такива сборници, наречени Минологии, са превеждани в България още през X в. В България обаче Минологиите се обогатяват с риторична проза, като към житията се поместват похвални и празнични слова и поучения, свързани с честваните светии. Това са т.нар. панегирици или в славянската традиция „Чети-Минеи". Като образцови раннохристиянски жития са това *на св. Антоний Велики* от св. Атанасий Александрийски и това *на св. Василий Велики* от св. Григорий Богослов. Впоследствие възникват различни житийни версии, паралелно се развиват нови и стари, но най-значителната редакция е тази на св. Симено Метафраст от X в.[13] Практически днешната житиеписна литература е в най-висока степен повлияна от нея.

За преводната агиографска книжнина в Първото българско царство не може да се каже много, тъй като за нея се съди по косвени свидетелства. Това са най-вече сведения и жития в по-късни сборници, както български, така и сръбски, руски и др., които носят белезите на ранните преводи от Първото българско царство. Вероятно са били в състава на Чети-Минеи от времето на св. цар Петър. Тези ранни преводи по времето на този владетел се възпроизвеждат по-късно в сръбски редакции.[14]

Конкретно разполагаме с превод на *Житието на св. Антоний Велики* от св. Атанасий, извършено от някой си монах Йоан, вероятно от Преславската школа – сведението е от послеслова на текста. В същия послеслов се твърди, че Йоан е превел и *Житието на св. Панкратий Тавроменийски* от епископ Евагрий.[15] От тази епоха произхождат и запазените в руски преписи *Житие на св. Йоан Златоуст* от Георги Александрийски, *Житие на св. Нифон Константийски*, на *св. Сава Освещени, на св. Теодор Едески, на св. Теодор Студит* и *на св. Павел Тивейски*. В Изборника на цар Симеон са запазени откъси от житията *на св. Теодора Александрийска, на св. Ксенофонт*, а в руски преписи от XI в. се срещат откъси

[12] H . Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles 1905; M. van Utfanghe, "Heiligenverehrung II (Hagiographie)", – in *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 14, Stuttgart 1988, 150-183; L. Grig, *Making Martyrs in Late Antiquity*, London 2004; Кл. Иванова, „Житията в старата българска литература", – в: Старобългарско книжовно наследство, София 2002, 70-92.

[13] Кл. Иванова, „Чети минеи", – в: КМЕ 4, София 2003, 506-509; Кр. Станчев, *Поетиката на старобългарската литература. Основни принципи и проблеми*, София 1982, 102-127.

[14] А. Турилов, Б. Флоря, „Християнская литература у славян в середине X – середине XI в. и междуславянские культурные связи", – в: Христианства в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячилетия, Москва 2002, 453.

[15] Вж. И. Шевченко, „Оснащение византийского мисионера по Житию Панкратия", Palaeoslavica 7 (1999), 317-322.

от житията на *св. Кодрат и св. Текла*. Специалистите смятат, че те също са направени в Преславската школа.[16]

Единственият запазен календарен сборник от X в. е *Супралският сборник*, минейно-триоден панегирик, който съдържа жития за месец март, както и слова за подвижните празници от триодния цикъл. Докато житийната част е съставена от преводи от първата половина на X в. в Преслав, омилиите са всъщност с още по-ранен кирило-методиевски произход. Житията са нередактирани – от дометафрастов тип.[17] Тук е запазено и *Житието на св. Мария Египетска* – от подвижния празничен цикъл.

Преводи на ораторска и догматическа проза

В областта на ораторската проза са преведени образците на църковната реторика, така както ги виждат във Византия. На първо място биват преведени празнични омилии на св. Йоан Златоуст, св. Григорий Богослов, св. Василий Велики. Към тях по-късно се прибавят преводи на съчинения на св. Григорий Нисийски, св. Йоан Дамаскин и св. патриарх Герман I Константинополски. Св. Андрей Критски е представен в превод на тройните му слова за *Успение Богородично*, направен от св. Климент Охридски, като славянският текст е съкратен, редактиран и адаптиран. Св. Атанасий Велики е представен с четирите *Слова против арианите* – вероятно дело на Преславската школа.[18]

Св. Ефрем Сирин също е превеждан, но трябва да се има предвид, че версията на неговите съчинения, разпространявана във Византия, всъщност е превод, правен от гръцки монаси на изток, които са разкрасили оригиналния текст и са представили св. Ефрем с един значително по-сложен език и по-разгърнати мисли от наскоро намерения сирийски оригинал.

От този период са и компилативните съчинения-преводи на Йоан Екзарх – *Шестоднев* и *Небеса. Небеса* или *Богословие* е превод на *Точно изложение на православната вяра* – трета част от трилога на св. Йоан Дамаскин *Извор на Знанието*, като от нея липсват определени части с високо богословско съдържание, като например тези, които могат да се вкарат в дискурса за *filioque*. То се превръща в основна книга справочник по догматика в онази епоха, от всичките 100 глави Йоан е превел само 48. Не е превел частите, които третират различни ереси, както и механизмите на формирането на човешкото мислене – книгата *Философски глави*, която представлява коментар към Аристотел и едва ли би била разбираема за публиката в Българското царство по онова време. Съсредоточил се е върху основните догмати на Църквата – богопознание, троичност, христология, безплътните сили, антихриста, рай и божествен промисъл, тайнствата, природонаучни проблеми, космогонични и астрономични части. Йоан Ек-

[16] Д. Буланин, „Неизвестний источник Изборника 1076 года", ТОДРА 44 (1990), 161-178; Кл. Иванова, „Преводната литература в България през IX-X век", – в: *КМЕ* 3, София 2003, 290-298.

[17] Вж. Л. Стефова, „Спурални сборник", – в: *КМЕ 3*, София 2003, 776-784

[18] Вж. Svet. Ribolov, «Η μετάφραση των Κατά Αρειανών Λόγων του Μ. Αθανασίου στο Α΄ Βουλγαρικό Βασίλειο», Fragmenta Hellenoslavica 4 (2017), 95-104.

зарх е добавил и шест глави от съчинения на Теодорит Кирски, Григорий Нисийски и Епифаний Кипърски, като текстът е доста адаптиран.[19]

От същия автор е книгата *Шестоднев*, която е базирана на превод на *Шестоднева* на св. Василий Велики, но са добавени отделни откъси от Йоан Филопон *За строежа на света*, Севериан Гавалски *Шест слова за сътворението на света*, Теодорит Кирски *За материята и света*, *История на животните* на Аристотел чрез посредничеството на съчинението на монах Мелетий *За природата на човека* – популярна византийска преработка. Налице са и някои аналогии с *Християнска топография* на Козма Индикоплевт. Работата е разгърната и представлява не само въведение в богословие на творението, но се докосва и до редица други теми от християнското вероучение, като въвежда терминология от природонаучното и философско познание.[20]

През същия период е преведено и едно интересно съчинение, приписвано на брата на св. Григорий Богослов – Керасий. То е озаглавено *Четири диалога на Кесарий*. Съдържа 220 въпроса и отговора на догматическа тематика, в които са вплетени и редица естественонаучни концепти. Основната тема на диалога е сътворението, като покрай него се разясняват и други въпроси – космография, география, етнография, астрономия и др., като авторът на гръцкия оригинал е много остър към астрологичните концепти. В произведението е вмъкнат откъс от *Книга за законите и страните*, приписвана на Бардезан Едески – един от най-ранните сирийски писатели от III в. В по-късната славянска традиция съчинението се разпространява като *Въпроси и отговори на Силвестър и Антоний*.[21]

От същия период се датира и сборникът *Златоструй*, съставен от компилирани откъси от св. Йоан Златоуст, както и *Учително евангелие* на Константин Преславски, съставено от откъси от тълкувателни съчинения на св. Йоан Златоуст и св. Кирил Александрийски, организирани по теми от Евангелието. Това не е случайно. В старобългаристиката има определено неразбиране на цитирането на св. Кирил поради липса на познаване на контекста на догматическите дискусии на V в. и по-скоро организирането на този сборник е направено само по подражание на византийски компилатор.

Единственото съчинение от IX в., преведено в този период от развитието на старобългарската книжнина, е *Слово за Връбница* на св. патриарх Фотий.

---

[19] Издание на текста: L. Sadnik, Des Hl. Johannes von Damaskus Ἔκθεσις ἀκριβὴς ὀρθοδόξου πίστεως in der Übesetzung des Exarchen Johannes. 1. Wiesbaden 1967, 2. Freiburg 1982, 3. Freiburg 1983, 4. Freiburg 1983.

[20] Вж. издание на текста: R. Aitzetmüller, Das Hexaemeron des Exarchen Johannes, t. 1-7, Graz 1958-1975; както и изследвания на текста: А. Милтенова, *Стара българска литература*, т. 5, естествознание, София 1992, 34-50; 81-99; 172-188; 373-374; 388-389; Кл. Иванова, Св. Николова, *Тържество на словото. Златният век на българската книжнина. Летописи, жития, богословие, риторика, поезия (христоматия на преводи с коментари)*, София 1995, 186-221; 234-236; г. Баранкова, „Шестодневы повествовательние" – в: *Методологические рекомедnации по описанию славяно-руских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР*. Вып. 2, част 1, Москва 1976, 166-167; Цв. Чолова, „Севериан Гавалски" – в: *КМЕ 3*, София 2003, 572-574.

[21] Я. Милтенов, *Диалозите на Псевдо-Кесарий в славянската ръкописна традиция*, София 2006, 77-80, 133-135; R. Riedinger, *Pseudo-Kaisarios. Überlieferungsgeschichte und Verfasserfrage*, München 1969, 50-63.

Катехитически съчинения

Публично още от IX в. са четени пред оглашените *Катехитическите слова* на св. Кирил Йерусалимски, състоящи се от 24 беседи – едно предогласително слово, 18 огласителни текста – за готвещите се да приемат кръщение, и 5 тайновствени слова за вече кръстените, т.е. в тях се разясняват тайнствата Кръщение, Миропомазание и Евхаристия.[22] От същия ранен период, като се предполага авторство на самия св. Константин-Кирил, е *Написание за правата вяра*, чийто прототип е гръцки оригинал на патриарх Никифор Константинополски.[23]

В Първото българско царство се разпространяват и *Символи на вярата* със и без коментари, но най-известният *коментар на символа*, преведен от гръцки, е на Михаил Синкел от IX в.[24] Подобен на него е сборникът *Въпросо-ответно тълкувание на евангелските притчи*, който е известен в два ранни превода и представлява компилация от съчинения на св. Атанасий Велики и св. Йоан Златоуст. В края на сборника са прибавени две малки съчинения – *Поучение против празнословието при молитва* и *Тълкувание на молитвата „Отче наш"*. Смята се, че първото е превод от неизвестен гръцки оригинал, а второто е компилация от извлечения на 19-а беседа на св. Йоан Златоуст.[25]

Съчинението, известно като *Устроението на светите слова*, което произлиза също от онази ранна епоха и което се приписва на св. Василий, св. Григорий Богослов и на св. Йоан Богослов, е също въпросо-ответна книга, представлява въведение в основите на християнското учение – понятия, библейски събития, символично тълкуване на библейски персонажи – не е точно превод, а адаптирана компилация със силен авторски елемент и много ранен произход – вероятно кирило-методиевски.[26]

Също така през X в. в България се превеждат части от византийската книга *Физиолог* от XI в. – компилация от откъси от Климент Александрийски, Ориген, Григорий Богослов, Тертулиан и др. В ранния период от тази книга е преведена част от *Шестоднева* на св. Евстатий Антиохийски, цитирана в *Слово за безсмъртието на душата* на Исидор Пелусиот.[27]

---

[22] В. Пуцко, „Огласительные слова Кирилла Иерусалимского (Москва, ГИМ, Син. 478) – памятник книжного искусства XI в.", *Старобългарска литература 18* (1985), 120-138. Като катехизически текстове могат да се смятат и кратки извадки от книги на Библията, литургични текстове, еротапокриси, фрагменти от решения на вселенски събори, опровержения на ереси, апофтегмите, лапидарните флорилегии, парайнетични поучения по реда на азбуката, сбирки с благочестиви примери от свети хора (вж. J.A. Munitiz, "Catechetical Teaching-aids in Byzantium" – in *Καθηγήτρια. Essays presented to Joan Hussey for her 80th birthday*, Camberley, Surrey 1988, 69-83).

[23] А. Юрченко, К проблеме идентификации „Написания о правой вере", *ТОДРЛ 43* (1990), 255-262.

[24] Н. Николов, „Символът на вярата и Господнята молитва в старобългарски пълен превод на огласителните слова на св. Кирил Йерусалимски", *Преславска книжовна школа 6* (2002), 142-164; F. Thomson, "'Les cinq traductions slavonnes de Libellus de fide orthodoxa de Michel le Syncelle et les mythes de l'arianisme de saint Méthode, apôtre des Slaves, ou d'Hilarion, métropolite de Russie, et de l'existence d'une Église arienne à Kiev", *Revue des études slaves 63* (1991), 19-54.

[25] Вж. А. Милтенова, *Erotapokriseis. Съчинения от кратки въпроси и отговори в старобългарската литература*, София 2004, 87-92, 131-133.

[26] Пак там, 193-194.

[27] А. Стойкова, *Физиологът в южнославянските литература*, София 1994, 45-51; В. Сване, *Славянский Физиолог (александрийская редакция). По рукописи королевской библиотеки в Копенгагене Ny kongelig Samling 147b*, Aarhus 1987; А. Карнеев, *Материалы и заемки по литературной истории Физиолога*, Санкт-Петербург, 1890.

Аскетическа литература

В Първото българско царство са преведени 7 патерика или *патерични сборници*. Това са: *Египетският патерик*, който е съставен още IV–V в.; *Лавсаикът* на Паладий Еленополски от нач. на V в.; *Азбучно-Йерусалимският патерик*, завършен окончателно от неизвестен автор през VII в.; *Скитският патерик* от VI в.; *Духовно пасбище* на Йоан Мосхос от VI в., наричан в славистиката и Синайски патерик; *Римският патерик* на папа Григорий I Велики в 148 гл., съставен в края на VI в. и преведен на гръцки през VIII в. Смята се, че е преведен още в Моравия от учениците на светите братя, тъй като е в западната традиция; следващият патерик е *Лествицата* на св. Йоан Синаски – VI–VII в. Преводът е преславски и ранен.[28]

Сред византийската аскетическа книжнина са и сборниците „Пандекти", които също рано започват да се превеждат България – това са Пандектите на монах Антиох, на монах Никон и др. В този раздел е и Увещанието на св. Ефрем Сирин, Правилата на св. Василий Велики, Малкият катехизис на св. Теодор Студит, Стословецът на св. патриарх Герман Константинополски, сбирка увещания на св. Исихий Йерусалимски, откъси от св. Максим Изповедник, св. Теодор Едески, св. Нил Синайски, Евагрий Понтийски, както и редица жития на важни аскети.[29]

Заключение

Заключението, което може да се направи, е следното. В Първото българско царство се оформя широк кръг преводи на патристични извори. Може да се говори дори за преводаческа програма, която очевидно има мисионерски цели, ориентирани към славянското население на царството, намиращо се както в северните територии на Балканите, така и в още по-северни и дори централноевропейски региони, които са разглеждани от Константинополската църква като нейни канонични територии или поне тя желае да разшири влиянието си тази посока. В това отношение българският средновековен преводач, от една страна, несъмнено се ръководи от вкусовете към определени автори и четива в столицата на Източната римска империя и следва нейната богослужебна практика, от друга обаче, очевидно се съобразява с равнището на своята читателска публика. Несъмнено, виждаме го още от самото начало на българските преводи, както и в по-ранните – на тези в Централна Европа от времето на мисията на светите братя Кирил и Методий – че високи философски дискурси, които предполагат наличие на образователен ценз върху античната мисъл, не

[28] 204 Св. Николова, „Патерик" – КМЕ 3, София 2003, 109-116; Н. Ван Вейк, „О произхождении Египетского патерика", – в: Сборник в чест на проф. Л. Милетич, София 1933, 361-369; Н. Николаев, „Патерик Азбучно-Иерусалимский" – в: СКК 1, 299-302; същият, „Патерик Египетский" – в: СКК 1, 313-316, „Патерик Римский" – в: СКК 1, 313-316; „Патерик Синайский" – в: СКК 1, 316-321; „Патерик Скитский" – в: СКК 1, 321-325; N. Van Wijk, "O pateryku przetlumaczonym prez Metodego", Prace filologiczne 17 (1937), 59-65; М. Тихова, „Проблеми на превода на Римския патерик", Die Spavische Sprachen 12 (1987), 145-195; К. Дидди, Патерик Римский. Диалоги Григория Великого в древнеславянском переводе, Москва 2000; г. Прохоров, „Лествица" Йоанна Синайского" – в: СКК 2, 9-17; Т. Мострова, „За праславянската основа на най-ранния превод на Лествицата" – в: 1080 години от смъртта на Наум Охридски, София 1992, 204-218.

[29] Вж. А. Милтенова (съст.), *История на българската средновековна литература*, София 2008, 210-212.

са включени в преводите или поне са заобикаляни. Тежки догматически теми и спорове стоят също встрани от интереса на преводачите. Изключение правят статиите от решения на Вселенски събори и единични други текстове, но очевидно е имало и високообразовани клирици, идващи от Константинопол и други монашески центрове на Византия, които са познавали добре материята (несъмнено сборникът на Симеон е такава книга). Доста често поради тази причина преводите всъщност представляват адаптирани преработки на оригиналите.

Определено още от този ранен период се възпитава също и вкус към четенето на монашеска аскетична литература, разкриваща очарованието на манастирския живот, и то именно по образеца на Константинопол. Относно богослужебната литература не може да има съмнение, че тя върви по Константинополския типикон. Като начало са преведени богослужебни текстове само за по-важни празници, а впоследствие и за цялата година, което е свидетелство за това, че паралелно на новото богослужение на славянски диалект, се е водело и традиционното богослужение на гръцки език, което очевидно в районите с преобладаващо славянско население е било постепенно заменяно с ново такова на език, по-близък до аудиторията.

Без съмнение средновековният български клирик и образован християнин е разполагал още в епохата на Първото българско царство с прекрасни образци на светоотеческата книжнина на своя собствен език, което оказва огромно, дори определящо влияние върху развитието на българския език през вековете. Също така връзката с Константинопол никога не бива изоставяна, поне до втората половина на XIX в., което предопределя огромното влияние на гръцките образци върху българския литературен език. Близките духовни връзки на „най-голямата дъщеря на Византия" – по думите на Димитри Оболенски – и нейната духовна майка в Константинопол остават като особен идентифициращ белег на българската висока култура през вековете, чиито корени са заложени както през Късната античност, така, и то най-вече, във времето на Първото българско царство с преводите на гръцка патристична литература.

Антон Карташов

ПРАКТИКАТА НА АПЕЛАЦИОННОТО ПРАВО НА КОНСТАНТИНОПОЛСКИТЕ ПАТРИАРСИ[1]

Въведение

Благодарение на външното разделение и вътрешния разпад на предишния състав на Всерусийската църква, на сцената отчетливо излезе традиционната за Изтока първенствуваща роля на Вселенския патриарх. Междунационалните антагонизми на православните страни и народи усложниха въпроса за авторитета на Константинополската катедра с привкус на национални пристрастия и създадоха сред славянските църкви известна тенденция към свеждане на църковното първенство на Константинопол до възможния минимум. Същевременно в наши дни изниква неотложният въпрос за изграждането на някаква форма на организирана, координирана дейност на цялото православие – както на външното междуцърковно поприще, така и за разрешаване на назрелите вътре в него конфликти. С оглед на това става съвършено невъзможно да се избегне използването на наследената от нашата източна история практика на известно първенство на Константинополския център. Тя трябва да бъде изучена, отчетена и да се изгради един нов *modus vivendi* на нашите църкви под формата на съборен контакт, взаимодействие и взаимопомощ. Нужна е нова междуправославна конституция, при която автокефалната самобитност на нашите църкви да не изключва – както е сега – тяхното редовно и делово взаимообщение.

Именно в интерес на тези практически въпроси привеждаме долуизложената историческа справка за апелационните преимущества на „Вселенската" катедра, с препратки към цялата достъпна литература на руски език.[2]

---

[1] Превод по https://predanie.ru/kartashev-anton-vladimirovich/book/219482-praktika-apellyacionnogo-prava-konstantinopolskih-patriarhov/ с поправки от оригинала.

[2] Т. В. Барсовъ, Константинопольскій Патріархъ и-его власть надъ Русской Церковью, СПБ., 1878. П. В. Гидуляновъ, Восточные Патріархи въ періодъ первыхъ четырехъ Вселенскихъ Соборовъ, Ярославль, 1908. И. Д. Андреевъ, Константинопольскіе Патріархи (отъ 451 до 846), Сергіевъ Посадъ, 1895. А. П. Лебедевъ, Исторія Грековосточной Церкви подъ властью турокъ. Изд. 2-е, СПБ., 1904. И. И. Соколовъ, Исторія Греческихъ Церквей въ XIX в. (Т. 11 Истор. Христ. Церк. изд. А. П. Лопухина), СПБ. 1901. Еп. Никодимъ Милашъ, Правила Православной Церкви съ толкованіями, т. I-II, СПБ., 1911-1912. П. И. Лепорскій, Исторія, Ѳессалоникскаго Экзархата, СПБ., 1901. И. И. Соколовъ, Константинопольская Церковь въ XIX в. СПБ., 1904.

Доколкото църковният Изток не попада под властта на римските папи, той все пак не може да не даде практическия жизнен отговор на нормалната потребност за някаква централизация на целия сложен външен организъм на Църквата. В Константинопол тази централизация отначало е поета от новообърналия се император Константин, а след това и от неговите приемници. Императорската власт не е можела да не въздигне стоящия в близост до нея столичен архиепископ до висотата на всеимперски=„Вселенски" примас. Така в източното каноническо право се създава статутът на привилегиите („прономии") на Константинополския патриарх, независимо че при него отсъства мистиката на папския догмат и от друга страна, независимо от наличието на Изток на дълбоко жизненото начало на автокефализма – независимостта на отделните поместни църкви.

В историческия процес привилегиите на Константинополската катедра са имали тенденция и даже значителен успех в прякото и пълно подчинение на Константинопол на почти всички поместни църкви на Изтока. Това недопускане или поглъщане на автокефалиите на поместните църкви е имало и обратно влияние на развитието и укрепването на авторитета на „Вселенския" патриархат. А именно: пораждало е вражда към неговите привилегии и нежелание те да бъдат поддържани. Оттук и борбата с първенството на Константинополската катедра за поместна независимост, оттук и обръщането към авторитета на Цариград само при крайна необходимост, някак с неохота. С това вътрешно противоречие в самата природа на първенството на Константинопол в църковния Изток се обяснява и фактът, че при цялата канонична безспорност – например на апелационното право на Константинополския архиепископ, което е аналогично на обичайното право на папата на Запад – историята е съхранила за нас сравнително немногобройни илюстрации за апелационния съд на Константинопол по отношение на автокефалните църкви, които са независими от него. От само себе си се разбира, че апелационният съд в пределите на обширния Константинополски патриархат, който включва в себе си много национални църкви (Българската, Сръбската, Влашката, Руската), е бил обичайно и привично дело, като регулярна вътрешна функция на всяка поместна църква, и например цялата история на Руската църква до 1448 г. е чиста илюстрация на практиката на прякото административно съдебно право в нея от страна на Цариградския патриарх. Тук обаче не възнамеряваме да говорим за тези редовни и безчислени случаи на апелационна практика. Ще говорим само за изключителните случаи, които характеризират „Вселенския" авторитет на Константинополската катедра, когато нейният съд и разпореждане са се простирали върху църкви, които не са ѝ били подчинени – автокефални църкви, които волно или неволно са се обръщали към авторитета ѝ. И такива случаи, направо казано, са се съхранили в паметта на историята в голямо количество, а още много остават из архивите.

Взимаме случаи, които са общоизвестни, научно установени и лесно откриваеми в достъпната за всички руска научна литература.

Първоначалният период до Халкидонския събор (451 г.)

1. В периода на засилване на арианите при императорите Констанций (337–351 г.) и Валент (364–378) с пълна яснота се разкрива църковно-политическото първенство на доскоро несъществувалата катедра на малкия Византион, сега столица – Константинопол. Вторият вселенски събор от 381 г. във втория си канон само фиксира готовия вече факт на първенството по чест на Константинополската катедра след Рим. От всички краища на Изтока към императора се стичат клирици с жалби и ходатайства. А императорите предават тези дела за съд на столичните епископи, около които възникват епископските съвещания под формата на σύνοδοι ἐνδημοῦσαι. Така възниква преди всичко съдебно-апелационната власт и практика на Константинополския епископ, а след нея и административната власт, която е по-обширна от тесните предели на Константинопол и се простира върху области на други диоцези – власт с „всеимперско-вселенски" характер. Най-непосредствен повод за нейното осъществяване става поръчението, дадено от Втория вселенски събор през 381 г. на група „стълбове на Православието" (Амфилохий Иконийски, Еладий Кесарийски, Григорий Нисийски и др.) под водачеството на Нектарий Константинополски – да възстановят никейската вяра из целия Изток. И тази групичка православни епископи изцяло се ориентира спрямо своя покровител, император Теодосий Велики, и спрямо своя приятел – архиепископ Нектарий. Тук конкретно се обозначава и установява пряката и всестранна власт на Константинополския епископ в съседните диоцези: Тракийския (от страната на Европа), Понтийския и Асийския (в Мала Азия). От преписката на св. Григорий Богослов виждаме, че в изпълнение на поръчението на Константинополския събор от 381 г., грижейки се за делата на Църквата и в Понтийския, и в Кападокийския диоцез, той сякаш не забелязва тамошните епископи предстоятели, а докладва за всичко в Константинопол на Нектарий.

И накрая, в същото това време виждаме и пример на формена апелация от пределите на Антиохийската *sedis apostolicæ* към Константинополската катедра. Към Нектарий апелират спорещите за катедрата в Бостра Аравийска епископи Багадий и Агапий. Наистина Нектарий решава този въпрос не диктаторски, а се възползва от свикания от светската власт събор в Константинопол, 394 г. (VII поместен). На него се решава въпросът при участието на Александрийския епископ Теофил и самия Антиохийски Флавиан, но под председателството на Нектарий.[3]

2. Две столетия след II вселенски събор положението на столичния епископ дотолкова го тласка към широка активност извън границите на собствената му епархия, че чуждият на всяко властолюбие св. Иоан Златоуст смята себе си за задължен смело да се ползва от станалото обичайно апелационно право на своята „Вселенска" катедра. Наистина, това възбужда и ярост у другите честолюбци, за което именно Иоан Златоуст заплаща според неправедното вражеско осъждане с мъките на изгнанието и преждевременната си смърт. Но съди и разпорежда като имащ властта за това.

[3] Гидуляновъ, цит. съч., 556-57. Никодимъ, т. I, с. 29; т. II, с. 142-43.

В 399 г. Валентинополският епископ Евсевий подава жалба пред св. Иоан Златоуст срещу своя Ефески екзарх Антонин и шестима други епископи от Асийския диоцез, като ги обвинява в симония и други канонически и углавни престъпления. В хода на делото през следващата година ефеският клир и някои асийски епископи се обръщат към св. Иоан Златоуст с пряка молба да дойде лично при тях и да сложи ред: „Св. отче, пишат апелантите, много години ни управляват въпреки всяко постановление и всяко право; молим те да заповядаш тук, за да може чрез твоето съдействие Ефеската църква да добие устройство, по-достойно за Господа". Иоан Златоуст отива в Ефес през 401г. и тук, като събира Събор и изслушва свидетелите, осъжда виновните. Заедно с екзарх Антонин са освободени и заменени с нови лица близо 15 епископи.

3. По път св. Иоан Златоуст освобождава и екзарха Геронтий в Никомидия (Понтийски диоцез), за което го молел св. Амвросий Медиолански, който бил писал още на покойния Нектарий за неканоничността на личността на Геронтий.

4. Иоан Златоуст откликва и на добре известната му йерархическа разпра в Антиохия и съдейства за прекратяването ѝ. Откликва, като носещ „вселенската" отговорност за църковните дела, и на известия и обръщения до него от Палестина, Финикия, Сирия. Не се отказва (при известни условия) да приеме апелация и относно дело на Александрийската катедра.

5. С апелация срещу самоуправството на Александрийския владика Теофил пред Иоан Златоуст се явяват и разгромените Нитрийски монаси със своите предводители, братята, наричани „Дългите". Императорът пожелава делото да се разглежда съборно, под председателството на Иоан Златоуст, като епископ на столицата. Това право на Константинополския йерарх бива изопачено по време на съда над Иоан Златоуст само благодарение на сложната интрига на цялата коалиция на враговете му под водителството на самолюбивия Теофил.[4]

6. Един от най-близките приемници на Иоан Златоуст, Атик (405–425 г.), енергично продължава да укрепва и разширява своя „вселенски" авторитет, като се разпорежда вече в пълнота като в подчинени нему диоцези – в Понтийския, Асийския и Тракийския. Той първи простира своята църковна власт и върху Илирик (т.е. Дакия, Мизия, Дардания, Македония, Тесалия, Епир, Ахая) и върху о. Крит, който все още се причислява към римските първосвещеници, докато в същото време Теодосий Велики присъединява Илирик вече към източната половина на империята.

В спора за това дали епископ Периген заема законно Коринтската катедра, част от илирийските епископи остава недоволна от съда на папа Бонифаций I и апелира към Константинополския архиепископ Атик. Атик застава на страната на апелантите и успява да измоли от император Теодосий II едикт, в който принципно се потвърждава съдът на Константинополския йерарх по делото на епископ Периген и се установява правило при съмнителни случаи епископатът

[4] Гидуляновъ, с. 567-596. Барсовъ, цит.съч., с. 41-43.

на Илирик да се обръща за съвет към предстоятеля на Константинопол, „града, който се ползва с прерогативите на древния Рим", и после да решава делото на свой събор.[5] Атик не успява да затвърди тази власт над Илирик. Но това се осъществява по-късно, при иконоборците.

7. Атик преразглежда и разрешава делото на фригийските епископи Агапит и Теодосий.[6]

8. Несторий (428–431 г.) се препъва в догматическото учение, но действа с поддръжката на императора в управлението и църковния съд, като председател на целия имперски епископат (προεδρία τῆς οἰκουμένης πάσης – формулата е на блаж. Теодорит). Той приема жалбите на александрийските клирици срещу техния владика св. Кирил и с това изостря враждата на последния към него самия.[7]

9. Прокъл Константинополски (444–446 г.) вече направо подчинява на себе си диоцезите Тракия, Асия и Понт, а епископите на Ефес, Кесария Кападокийска и Анкира ръкополага лично. По времето на Прокъл някои от епископите в Илирик отново правят опит да се отделят от папата и да отидат под Константинопол. Властта на Константинополския архиепископ неотклонно се разширява.

Към Прокъл се обръща с апелация Перският епископ Атанасий от антиохийския район. Делото му се гледа на Константинополския σύνοδος ἐνδημοῦσα и решението е съобщено на Домн Антиохийски (444 г.) с молба да преразгледа делото на Атанасий.[8]

10. Когато комит Иринеи, независимо от двуженството му, бива възведен на Тирската катедра от епископата на източния диоцез (Антиохийския), то за потвърждение на това постановление антиохийците изпращат делото за утвърждаване при Прокъл Константинополски и едва след това се успокояват.[9]

11. Приемникът на Прокъл, Флавиан (446–449 г.), на своя σύνοδος ἐνδημοῦσα решава ред дела на Малоазийските епископи и митрополити. Но при Флавиан Константинополски постъпва апелация на едеските клирици, които били недоволни от решението на собствения си екзарх – Домн Антиохийски – по въпроса за мнимите ереси на известния Ива, епископ Едески. Разглеждането на делото от специална комисия завършва с „решение на архиепископ Флавиан и заповед на богоспасяемия император", което после бива представено на Вселенския събор в Халкидон. Дори сам Антиохийският екзарх Домн се обръща към Флавиан Константинополски за защита срещу несправедливостите на Диоскор Александрийски.[10]

[5] П. И. Лепорскій, цит. съч., с. 79 и сл.; Гидуляновъ, с. 600-609; Барсовъ, 43-44.
[6] Барсовъ, с. 43.
[7] Барсовъ, с. 44; Гидуляновъ, с. 157.
[8] Гидуляновъ, с. 668-9; 731-33; Барсовъ, с. 44-45.
[9] Гидуляновъ, с. 735.
[10] Гидуляновъ, с. 678.

12. Към приемника на Флавиан, Анатолий (449–458 г.), апелира епископ Евстатий Виритски от антиохийската област при спора си с Фотий, епископ Тирски. Съборът на Анатолия решава делото в полза на Евстатий. Недоволният Фотий апелира към Вселенския събор в Халкидон и там делото се решава в обратен смисъл.[11]

Периодът от Халкидонския събор до турското иго (1453 г.)

При Анатолий IV Вселенският халкидонски събор прокарва правила 9-о, 18-о и прословутото 28-о, с които формално се утвърждава апелационното право на Константинополската катедра и именно във „всеимперско-вселенско" разбиране.

Това „всеимперско" право на апелация, така неприятно на Рим, е логическо завършване на системата на административно-законодателно-съдебното обединение на цялото църковно управление, към което се стреми императорската власт в Константинопол. Начело на всичко стои императорът. От лявата му страна е префектът на преторията или неговият викарий, а отдясно е столичният архиепископ, като и двамата имат апелационно-съдебни привилегии, които се разпростират над цялата империя=вселена=οἰκουμένη.

След Халкидон привилегированото положение на Константинополския йерарх във Византийската имперска църква не възбужда никакви съмнения и действа автоматично, като се укрепва попътно с все нови и нови законодателни формули. Например в кодекса на император Юстиниан Константинополската църква се нарича „глава на всички други църкви" не без преднамерена двусмисленост по отношение на Римската църква. През този период външните граници на собствено Константинополския патриархат се разширяват извънредно и надрастват по обем и значение всички други автокефални катедри на Гръцкия изток. През VII век на Константинопол временно се подчиняват православните части на Арменската и Иверийската църкви. От началото на VII век, но най-вече през IX и X век, Константинопол мисионерски създава нови обширни църкви: Сръбската, Българската, Руската, Влашката. Това е една цяла нова църковна „империя=οἰκουμένη=вселена", докато в същото време катедрите на Александрия, Антиохия и Иерусалим вехнат и се смаляват под игото на исляма и чуждите завоевания.

В съответствие с това положение, с течение на времето и във византийското законодателство преимуществата на Константинополския патриарх се очертават по-определено и решително. Така *Епанагогата* на император Василий Македонец (886 г.) гласи: „Константинополският престол, който украсява столицата, е признат за първи в съборните постановления, вследствие на което Божествените закони повеляват възникващите при други катедри несъгласия да се довеждат до сведението и да постъпват за съд пред този престол. На всеки патриарх принадлежи грижата и попечението за всички митрополии и епископии, манастири и църкви, също така и съдът и разглеждането, и разрешаването на

[11] Андреевъ, цит. съч., с. 213; Барсовъ, с.55; Гидуляновъ, с. 744.

делата; но на предстоятеля на Константинопол е предоставено и в пределите на другите катедри… – да разглежда и изправя възникващите при другите катедри несъгласия". Коментаторите на каноните – Аристин, Зонара, Валсамон, Властар – разкриват това административно-съдебно право на Константинополските патриарси в цялата му категоричност. Последният в своята *Синтагма* (т. VI, 429) пише: „На предстоятеля на Константинопол е принадлежало също правото да наблюдава за възникващите в пределите на другите престоли несъгласия, да ги изправя и да произнася окончателния съд – πέρας ἐπιτιθέναι τοῖς κρίσεσιν"[12].

Но да преминем към изброяване на отделните апелационни казуси.

13. При Анатолий започва вековният монофизитски разкол в Египет. На Константинополската катедра ѝ се налага да бъде съдия над Александрийската. Православните александрийски клирици, следвайки православния епископ Протерий, се обръщат към императора с жалба срещу узурпатора на катедрата – монофизита Тимотей Елур. Император Лъв I предава делото на съда на Анатолий и събора. Съборът от 458 г. осъжда Тимотей.[13]

14. Приемникът на Анатолий – Генадий – продължава да регулира живота на Александрийската църква и успява за втори път да заточи Тимотей и в Александрия бива избран православният Тимотей Салафакиол.[14]

15. Монофизитските смутове в Антиохия подбуждат притеснявания там архиепископ Мартирий да се обърне към Генадий (458–471 г.) в Константинопол. Генадий ходатайства за Мартирий пред император Лъв I и Мартирий получава императорските пълномощия против своя конкурент Петър Гнафевс. Но Петър Гнафевс се осланя на тайната протекция на императорския наместник Зинон; тогава Мартирий, чувствайки се предаден, с негодувание и презрение оставя катедрата в ръцете на интригантите. Генадий обаче настоява император Лъв все пак да изгони Петър Гнафевс и да го замести на катедрата с православния Юлиан.[15]

16. Акакий Константинополски (471–479 г.) бива наричан от епископите на Асийския диоцез „Светейщий и Благочестивейший патриарх на святейшата Църква на царстващия град Константинопол, Новия Рим". Знаменитият Ле Киен (*Oriens Christianus*, t. I, p. 62) казва: „Акакий е бил първият, който наистина и в собствен смисъл (*vere et proprie*) е установил (*constituerit*) Константинополския патриархат при съдействието на властта на император Зинон". Благодарение на цели векове догматически смут, Константинополските епископи стават действително патриарси на цялата Източна църква, защото борбата се решава властово от императорската политика в столицата и при съучастието на Константинополските патриарси.

[12] Еп. Никодимъ, цит. съч. т. I, 426; Барсовъ, с. 103-203.
[13] Андреевъ, с. 228-29.
[14] Андреевъ, с. 237-238.
[15] Андреевъ, с. 238-239; Барсовъ, с. 85-86.

В годините на колебание на трона на император Зинон Петър Гнафевс, като поставленик на монофизитската партия, отново завзема Антиохийската катедра, но със завръщането на Зинон на трона е низвергнат от Антиохийския събор и заменен от православния Стефан II. След като получава известителната грамота от Стефан, Акакий утвърждава действията на Антиохийския събор на своя σύνοδος ἐνδημοῦσα в 478 г.

Скоро император Зинон дори отнема правото на антиохийците да си избират първойерарх и нарежда на Акакий, бидейки в Константинопол, да постави Каландион в Антиохия.

Акакий не утвърждава избрания от александрийците Иоан Талая и възвежда на катедрата на Александрия Петър Монг, когото уговорил да приеме знаменития *Енотикон* (482 г.).[16]

17. При император Анастасий (491–518 г.) и при патриарх Македоний II (496–511 г.) в Константинопол се явяват монофизитстващите монаси от Маюмския манастир, предвождани от известния Севир, с жалба против Иерусалимския архиепископ (патриарх) Илия. Апелационната инстанция тук се разбира неразделно: едновременно императорска и патриаршеска. Сложната интрига дори довежда до низвергването на патриарх Македоний, а Севир заема Антиохийската катедра. Но всичко се променя със смъртта на монофозитстващия император Анастасий.

18. Император Юстин I (518–527 г.) рязко изменя политиката. Патриарх Иоан II (518–520 г.) анатемосва Севир. Императорът го прогонва и на негово място в Антиохия Константинополският патриарх Епифаний лично поставя посочения от Константинопол Павел.[17]

19. При Юстин Велики (527–563 г.) и патриарх Мина (536–552 г.) Александрийският папа Теодосий (умерен монофизит) пристига в Константинопол, за да се оплаче от крайните монофизити в Александрия – т. нар. „гайянисти". Но тук той сам бива обвинен на събора на Мина и лишен от катедрата си. На негово място на Александрийската катедра Мина (с участието на Римския и Антиохийския апокрисарий) поставя Павел – един от монасите от Тавениси. Със също толкова властен акт Константинополският патриарх Иоан III Схоластик поставя през 572 г. Александрийския архиепископ Иоан IV и сваля от Антиохийската катедра Анастасий, като го заменя с Григорий.[18]

20. Този Григорий по време на Константинополския патриарх Иоан IV Постник (582–595 г.) се явява в Константинопол да се оправдае за предявеното му престъпление. Патриархът не го приема в общение независимо от силната протекция на двора и го съди на своя събор.[19]

[16] Барсовъ, с. 89-93.
[17] Барсовъ, с. 100.
[18] Барсовъ, с. 102.
[19] Андреевъ, с. 265 и 281; Барсовъ, с. 102.

С настъпването на властта на исляма през втората четвърт на VII век над Иерусалимския, Антиохийския и Александрийския патриархати последните заживяват извън Византийската империя, в арабските халифати, един фактически по-независим от Константинопол живот, но от друга страна, те така се смаляват и отслабват, че впоследствие, когато временно или задълго се обединяват с Константинопол (поради обратното завоюване, поради властта на кръстоносците и накрая – на турците), това столично, имперско старшинство на Константинополския патриархат над тях става още по-отчетливо.

Антиохийските патриарси още от времето на завоюването на Антиохия от персите през 611 г. живеели и се избирали в Константинопол – бидейки бежанци. Затова например Антиохийският патриарх Макарий участва в VI вселенски събор в Константинопол през 690 г. и е осъден за монотелитство; на негово място Константинополският патриарх Георгий поставя Теофан от сицилийските монаси. Едва в 742 г. арабите позволяват да има православен патриарх в Антиохия. Когато при Никифор Фока, 970 г., Антиохия отново се присъединява към империята, нейните патриарси отново неизменно се избират и поставят в Константинопол. По договор с кръстоносците (с Боемунд, който превзема през 1098 г. Антиохия) император Алексей Комнин постановява Антиохийските йерарси да се избират от клира на Константинополската църква и да се поставят от Константинополския патриарх. Това договорно положение и занапред се потвърждава. Антиохийските патриарси живеят около Константинополската катедра в качеството си на титулярни чак до 1263 г., когато турците завземат Антиохия от кръстоносците и позволяват на православните патриарси да се завърнат на своята катедра.

Такова понижение на общото положение в сравнение с Константинополската катедра се случва и при Иерусалимските патриарси, които отначало (в 638 г.) са завзети от арабите, а след това (1099 г.) прогонени от кръстоносците. До връщането на властта над Иерусалим в ръцете на мамелюците (в 1186 г.) Иерусалимските патриарси, както и Антиохийските, живеят при двора на Константинополския патриарх и се избират и поставят от него. Извън границите на властта на Константинополския патриархат, освен малката Александрия, собствено православни автокефални църкви по това време няма. Затова не е и можело да има случаи на апелация към Константинопол „отвън" – всичко се е случвало „вътре" във фактическата съдебна компетенция на Константинополската катедра, като нейно вътрешно дело.

През това време привилегированото положение на Константинополския патриарх в целия Изток, аналогично на това на папата на Запад, неедноkратно се утвърждава на Съборите и неведнъж, макар някак с неудоволствие и сякаш принудено, се признава и от Рим.

Трулският събор от 692 г. „определя" Константинополският престол да има равни преимущества (τών ίσων άπολαύειν πρεσβειών) с престола на древния Рим и като същия да се възвеличава в църковните дела, бидейки втори след него (δεύτερον μετ' εκείνον υπάρχοντα). В какво е смисълът на тези „равни преиму-

щества" в разбирането на Изтока, става ясно от Първото правило на 10-ия поместен събор в храма „Св. София" (879 г.), където пастирските разпореждания на папата на Запада Иоан VIII се признават за действени за патриарха на целия Изток Фотий и обратното. И се забранява на Римския престол в неговите преимущества да прави каквото и да било нововъведение, т.е. да излиза от границите на тази диархия в Църквата, на това раздвоение на висшата власт между двамата старши йерарси. Папите, разбира се, не признават това равенство, под което се подписват техните легати, защото претендират за единодържавен абсолютизъм. Но изоставят завинаги предишните дохалкидонски възражения срещу второто място на Константинополската катедра и привилегированото място в църковната система.

Във Вселенската църква последен опит за приятелско сговаряне относно диархията на папството и патриархата, носещи един и същи титул – „Вселенски" – прави император Василий II Българоубиец в 1024 г. с папа Иоан XIX при патриарх Евстатий. И Иоан XIX е склонен да подпише договора, но не му позволяват клюнийските идеолози на латинството – „по-големи католици от самия папа".

Когато пък кръстоносците завземат Константинопол (1204 г.) и учредяват там латинското патриаршество, папите забравят старата съпротива на Рим пред второто и привилегировано място на Константинополската катедра и отразявайки безспорния исторически и канонически факт, утвърждават това достойнство по отношение на своите латински двойници на Константинополския патриархат с тържественото IV съборно правило на Латеранския събор (XI Вселенски) от 1215 г.: „Като възобновяваме древните преимущества на патриаршеските катедри, определяме, че след Римската катедра Константинополската заема първо, Александрийската второ, Антиохийската трето и Иерусалимската четвърто място със запазване на свойственото за всяка от тях достойнство". Следователно и с титула за Константинополския „Вселенски". И на Лионския събор от 1274 г. , и на Флорентинския от 1439 г. папите подписват без възражения този титул и тези привилегии.

От турското иго до наши дни

Гръцкото средновековие (1034–1453 г.) е бедно на примери за интересуващите ни апелационни казуси, защото в това време Константинополският патриархат поглъща в себе си, строго погледнато, цялата Източна църква. И всичките безчислени апелации от това време имат характер на обикновени вътрепатриархатни съдебни актове. Те изобилстват например през цялата история на древноруската църква.

Поводи за апелиране отвън, от други независими от Константинопол автокефални църкви, се появяват отново в следвизантийската епоха, във времето на вече новото обединение на Източните църкви под печалното турско иго (1453 г.). От друга страна обаче, това е епоха и на постепенно освобождаване на народите от турската неволя и заедно с това от църковната зависимост на православните народи от гърците. Такъв ход на историята вече съвършено изключва склон-

ността на другите източни църкви, в голямата си част разноезични, да прибягват с предишната синовна доверчивост към патриарсите гърци. Така само по себе си писаното право се антикваризира в процеса на живота и става сравнително рядко в практиката, като не престава да бъде канонически безспорно.

Общоизвестно е държавно-правното положение на Константинополския патриарх в старата Османска империя от момента на падането на гръцката държава нататък. След 1453 г. патриархът бива поставен на мястото на изчезналия гръцки император с права и титул на „милет-баши" над всички „рум-милети", т.е. народен глава над всички гръцки нации, разбирани в смисъла на съвкупност на всички православни народи, със задължението да извършва правосъдие и да управлява над нея по християнския закон, с отговорност за нейната политическа лоялност. Подобен „етнарх и василевс", който може да бъде съден единствено лично от султана, се оказва несравнимо по-високо от другите патриарси в новата държава. Това се установява през 1517 г., когато османските турци отвоюват Египет, Сирия и Палестина от арабите и трите други патриархата се съединяват в една държава, като част от единната „рум-милет" – християнската нация. Константинополският патриарх получава от Високата порта преки пълномощия, в качеството си на „милет-баши", да бъде национален глава над останалите патриархати и посредник между тези патриархати и управлението в избора, утвърждаването им с берати и по всички други дела, които изискват разрешения и укази на властта, включително до позволението да отидат при патриарха в Константинопол. Поради това държавно доминиране на Константинопол започва един нов период на своеобразно поглъщане на останалите патриархати от столичния.[20] Особено известен е систематичният опит през XVIII век на знаменития патриарх Самуил (1762–74 г.) да въдвори, поне в гръцкия изток, централизирано църковно единодържавие. Той опразва бившия сръбски Ипекски (Печки) патриархат (1766 г.), автокефалията на Ахрида (Охрид) (1768 г.) и избира и поставя сам патриарси на Антиохия и Александрия (в 1766 г.). По-сетне опитите в тази посока продължават и в XIX век.

Александрийският патриархат. Със завоюването на Египет от Турция (1517 г.) Александрийските патриарси започват да зависят от османското правителство в Константинопол чрез посредството на Константинополските патриарси и през по-голямата част от времето живеят в Константинопол. Към края на XVIII в. Константинополските патриарси за известно време дори и престават да ги поставят, а изпращат в Кайро прости архимандрити да управляват тамошната намаляла църква. През XIX век Александрийските патриарси отново биват поставяни от константинополските фанариоти. Но гърците и арабите от Египет се чувстват потиснати от това понижение на катедрата им и като се възползват от личната слава и значимост на тогавашния хедив на Египет Мехмед-Али, начеват борба с константинополската доминация. Патриарх Йеротей I (1825–45 г.), който сам е поставленик на Константинопол, назначава за свой приемник сътрудника си архимандрит (със същото име) Йеротей. А

[20] И. И. Соколовъ, Константинопольская Церковь, с. 13-15; Лебедевъ, цит. съч., с. 761-62. Барсовъ, с. 131, 189; И. И. Соколовъ, Ист. Греч. Церк., с. 3-7.

Константинопол поставя в Александрия Артемий. Но Александрийската църква го бойкотира и след две години Артемий се отказва. Тогава александрийците избират гореспоменатия Йеротей II (1847–57 г.).

21. След смъртта му александрийците се смиряват и отправят молба към Вселенския патриарх да им назначи приемник на Йеротей. Константинопол назначава бившия митрополит на Солун Калиник.[21]

22. Александрийците остават недоволни от управлението на Калиник (1858–61 г.) и го принуждават да се откаже, а когато неговият помощник, архимандрит Евгений Данкос, самочинно завзема властта, отново искат от Константинополската катедра да унищожи тази съблазън и да им даде нов патриарх. Константинопол им дава бившия Кизикски митрополит Иаков.

23. Този патриарх Иаков II (1861–65 г.) възбужда против себе си някои от енорите и отива да търси помощ в Константинопол. Умира по пътя в 1865 г.[22]

24. Започналите дългогодишни партийни раздори в Александрийската църква продължават да дават поводи за нови и нови апелации към константинополския авторитет. Така например против избрания за патриарх Тиваидски митрополит Никанор (1866–67 г.) по-горе споменатият архимандрит Евгений Данкос възбужда партийно движение и успява да издейства от Константинопол да бъде назначен за управляващ делата=„епитроп" и бъдещ приемник=местоблюстител (τοποτηρητής) на митроп. Никанор. Партията на Никанор не го приема и избира за епитроп атонския монах Нил, като го възвежда на катедрата на Пентапол. Против това обаче въстава Константинополският патриарх Григорий VI.

Александрийците също упорстват. Споровете и разделенията продължават. Египетските власти се обръщат към Високата порта и султанът заповядва на Константинополския патриарх да назначи свой кандидат. По този начин именно властта на Вселенския престол слага край на спора. На Александрийската катедра е поставен един знаменит йерарх, който до това време пребивава в Константинополската катедра – Софроний IV (1870–99 г.).[23]

Антиохийският патриархат. В турския период (от XVI век) тук се съхранява обичаят на местното избиране на патриарсите и именно изсред арабските клирици, но волята на църковния Константинопол винаги е, така да се каже, на прага на вмешателството. Известният патриарх Макарий (1648–72 г.), участник в съда над руския патриарх Никон, оставя след себе си за приемник младия си 20-годишен праплеменник Кирил. Като научава за това, Синодът на Константинополския патриарх поставя от своя страна друг патриарх в Антиохия – Неофит.

25. Тогава Кирил отива да даде обяснение пред Константинополския синод. Са-

[21] И. И. Соколовъ, Ист. Греч. Церк., с. 223.

[22] Пак там, с. 224.

[23] Пак там, с. 224-26.

моличната му апелация има успех. Той бива признат в същия сан, но Неофит е оставен заедно с него със званието Антиохийски патриарх. Разбира се, това поражда по-нататъшни спорове и става причина за съблазън за нови опити за двувластие.

26. Клириците на митрополията в Алепо изявяват желание да имат за свой владика монаха Атанасий, отхвърлен от патриарх Кирил. Тогава те апелират до Вселенския и той поставя за митрополит Атанасий, а низлага Кирил. Чрез това патриархатът бива въвлечен в прискърбни и много вредни разпри, които биват използвани от латинската пропаганда за успехите на така наречената Сирийска уния…

27. Раздорите продължават. Местният летописец съобщава: „Алепците поради злост и упорство въстанаха против Антиохийския патриарх Силвестър (1724–66 г.) и след като похарчиха много средства, отправиха пред Великата порта жалба срещу него и така се освободиха от неговото началство". Такава жалба е равносилна на апелация до Вселенския патриархат, защото делото по принадлежността постъпва при Константинополския патриарх и неговия Синод. Затова и летописецът добавя: „това стана чрез Паисий, Константинополския патриарх, и Хрисант, Иерусалимския, който не обичаше Силвестър".

След смъртта на патриарх Силвестър (в 1766 г.) Вселенският патриарх Самуил, под предлог че с това прекратява раздорите, без да се допита до антиохийското паство, изпраща наготово патриарх от Константинопол – Филимон. Филимон е арабин. Но веднага след смъртта му в 1767 г. патриарх Самуил праща в Дамаск нов патриарх, отново грък – Даниил. И от тогава чак до края на XIX век гърци заемат Антиохийската катедра, а освен това до средата на XIX век се избират от Константинопол.

28. Така още в 1850 г., след смъртта на патриарх Методий, формулата за обръщение на Антиохийския клир към Вселенския гласи, че те „умоляват Синода на Константинополския патриарх" да им назначи патриарх от столичните клирици.[24]

Скоро след това обаче започва националната арабска борба за овладяване на всички катедри, която завършва победно за арабите през 1899 г. с избирането и утвърждаването на Мелетий Думани – арабин, на Антиохийския престол.

Последният Антиохийски патриарх от гърците, Спиридон (1891–97 г.), низложен от Събора на Антиохийския арабски епископат за недостатъчно усърдие в делото по въздигането на арабското просвещение, апелира към Константинополския престол. И Константинопол две години се бори безуспешно за остарялата привилегия на гърците.[25]

[24] А. П. Лебедевъ, цит. съч., с. 773-781.

[25] И. И. Соколовъ, Истор. Греч. Церк., с. 224.

29. **Иерусалимската патриаршия**. С въдворяването на турското управление в Палестина завършва и самостоятелното избиране на арабските патриарси в Иерусалим. След смъртта на арабина патриарх Доротей (в 1534 г.) Константинопол настанява на Иерусалимската катедра гърка Герман, а скоро предстоятелите на Иерусалим започват да се избират само от гърците и дори постоянно да живеят в Константинопол, така че в течение на двеста години Иерусалим рядко вижда своите владици. Иерусалимското подворие в столицата на Турция се превръща в тяхна резиденция, а те самите стават в някакъв смисъл членове на Синода на Вселенския патриарх. Не е чудно, че Константинополските патриарси правят опити да опразнят и без това свилите се автокефални права на Иерусалимските йерарси. Живеейки в Константинопол, те предварително си избират приемници. Вселенският патриарх Константий I (1830–34 г.) иска да ги лиши от това право. Опита повтаря патриарх Герман IV в 1845 г. Но под натиска на руската дипломация той бива преустановен: местното право на избор на патриарси в Иерусалим става действено и избраният тогава патриарх Кирил II (1845–72) възстановява нормалния начин на живот на Иерусалимските патриарси в своя катедрален град Иерусалим.[26]

30. При възникването на гръцко-българската схизма (1872 г.) патриарх Кирил II къса отношения с крайните елинисти. Тогава Светогробското братство в съюз с Вселенската патриаршия го низвергва от катедрата.

31. Но симпатизиращата на патриарх Кирил арабска партия на Иерусалимския патриархат не иска да приеме неговия приемник Прокопий (1873–76 г.) и бомбардира с апелации и турското правителство, и Константинополския патриарх Йоаким II, като се домогва до това Прокопий да бъде принуден да напусне катедрата.[27]

32. Нашият съвременник патриарх Дамян (1897–1931 г.) заради отстъпчивостта си пред арабите в началото на своето управление беше низвергнат от катедрата от своя Синод, при което Синодът се обърна писмено към Вселенския патриарх и намери в него поддръжка. Едва в 1909 г. Дамян бива признат от страна на Константинопол и едва тогава твърдо заема мястото си.

33. **Синайската архиепископия**. Нейните игумени-архиепископи след избирането им от братството на манастира на Синайската планина, Раита и Джуваниа, обичайно биват поставяни от Иерусалимския патриарх. Но ето че игуменът архиепископ Кирил Византий (1859–67 г.) не пожелава да има връзка с Иерусалимския патриарх Кирил II и се обръща за своето поставяне към Константинополския патриарх. А когато го обвиняват в неправилно изразходване на средства на манастира, той се обръща за отсъждане отново към Константинополския патриарх. Заради това пренебрежение към изконната връзка с Иерусалимския патриарх Кирил II осъжда и низлага Кирил Византий. Но последният е защитен от Вселенската катедра. Турското правителство обаче решава делото в полза

[26] А. П. Лебедевъ, с. 781-786.

[27] И. И. Соколовъ, Ист. Греч. Церк., с. 274-76.

на Иерусалимския патриархат и в 1867 г. в Иерусалим се провежда даже местен Събор, който постановява, че в случай на стълкновение между автокефалните църкви единственият безпрекословно висш съдия трябва да бъде Вселенският събор.[28]

Това безспорно отвлечено правило, при неосъществимостта на честите Вселенски събори, по никакъв начин не препятства при ежедневната практика да се търси за апелация най-близкият авторитет, какъвто поради съвкупност от разни преимущества обикновено се явява катедрата на Константинопол.

Показателна е серията казуси от най-последно време.

34. **Кипърската църква**, която беше разтърсена в 1933 г. от събитията на гръцкото въстание срещу британската власт, се обърна за помощ към Константинопол и Вселенският патриарх изпрати в Англия Генадий, Илиополския митрополит, да ходатайства за кипърските йерарси.

35. **Руската църква** в лицето на новоизбрания патриарх Тихон в 1918 г., като извести Вселенския патриарх за всичките велики промени, случили се в нея през последната година, се оплака от незаконната форма на отделяне на Грузинския екзархат от нея и получи на първо време одобрителен отзив за това, както и поддръжката на Константинопол.

36. Когато възникна обновленческият разкол от 1922–23 г. – и патриаршеската църква, и обновленците апелираха към Константинополската патриаршия.

37. **Украинстващата йерархия** в СССР се опита също да намери поддръжка в Константинопол.

Към Вселенския патриарх се обърнаха за легализация на каноническите положения и новообразуваните църкви:

38. **Финландската**

39. **Естонската**

40. **Полската**

41. **Чехословашката** (Епископ Савватий).

42. От Константинополския патриарх се домогваше за признание на своята възстановена автокефалия и **Грузинската църква** – и го получи.

43. В настоящата 1936 г. и **Латвийската църква** получи своя епископ чрез екзарха на Константинополския патриарх, Герман, митрополит Тиатирски.

[28] Пак там, с. 332-333

Струва ни се, че приведената серия от примери, непретендиращи за изчерпателна пълнота, е достатъчна, за да се признае първенствуващата роля на Константинополския патриархат в нашето източно Православие не само като археологически факт от миналото, но и като живо, действащо начало. Въпросът е само в правилното му изтълкуване и прилагане за преодоляване на ненормалната разединеност на отделните национални църкви.

Превод от руски: Слава Янакиева

Архим. Григорий Д. Папатомас 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 религиоведско 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. Επέκταση, 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 Папатомас

РАЗЛИЧНИТЕ КАНОНИЧНИ СВОЙСТВА ПРИ УПРАЖНЯВАНЕ НА ЮРИСДИКЦИЯ ОТ ВСЕЛЕНСКАТА КОНСТАНТИНОПОЛСКА ПАТРИАРШИЯ (II ЧАСТ)

Продължение от бр. 137

3. Свойства на „първия престол" на православните поместни църкви

1.1. Свойството на *местоблюстител* на православните в Църквата на Запад

Откакто завършило формирането на патриаршеската система на Църквата (451 г.) в географски определената Европа, две *(европейски)* патриаршии са изиграли решаваща роля за евангелизацията на цяла Европа: Римската патриаршия и Константинополската патриаршия – двата първи патриаршески престола в каноничния ред на Църквата. Първата е просветила с Евангелието народите на Западна Европа, а втората – народите на Централна и Източна Европа. Следователно Европа на

Запада представлява исторически църковна юрисдикция на Римската патриаршия и впоследствие една единна и уникална патриаршеска територия на цялото това географско пространство. И наистина, „гръцките коментатори Зонара и Валсамон казват, че 6-о правило [на Първия вселенски събор] утвърждава правата на Римския епископ като патриарх на целия Запад. [...] Виждаме, значи, че по протежението на целия Запад няма друг, освен един-единствен патриарх"[1]. *Следователно не съществува друга юрисдикция освен една-единствена канонична църковна юрисдикция върху цялата територия на Западна Европа – юрисдикцията на Римската патриаршия.*

Следователно в този смисъл прилагането на 28-о правило на Четвъртия вселенски събор в Халкидон (451 *г.*) *не се отнася до Запада,* т.е. *до Западна Европа*, въпреки съвременните интерпретации на някои православни богослови. Прилагането на 28-о правило на Четвъртия вселенски събор за разрешаване на проблема с православната диаспора специално за Западна Европа представлява погрешно канонично приложение. Преди всичко това приложение противоречи на каноничния принцип на „първенството (старшинството) по чест", тъй като, предлагайки прилагането на 28-о правило за териториалното пространство на Западна Европа, ние пренебрегваме институционално диахроничното и канонично съществуване на Римската патриаршия. При това такова едно прилагане пренебрегва не само настоящото (и бъдещото) ѝ съществуване, но също така и историческото ѝ битие, както и всички параметри или перспективи за църковно обединение и общение. От друга страна, това неправилно канонично тълкуване на споменатия канон представлява също така обвинение и предизвикателство спрямо историята, тъй като „варварските" [„другоплеменните"] територии (страни) са се намирали извън Римската империя и следователно не са били подчинени под териториалната юрисдикция на Римския престол, т.е. на Западна Европа – факт, който се признава още по онова време. Следователно за каноничното Предание на Църквата Западна Европа представлява юрисдикционна територия на Римската патриаршия и не попада под онзи случай, който е предвиден и изследван в споменатия канон.

Вече е известно, че патриаршеските църкви – петте патриаршии (Римската патриаршия, от една страна, четирите други древни патриаршии – от друга страна, както и останалите десет съвременни автокефални църкви), все още остават – след *прекратяването на общение* през 1054 *г.* – в *прекъснато общение (църковна акинонисия).* Според каноничния принцип на „първенството по чест" на автокефалните църкви и тъй като не съществува „православен Римски папа и патриарх" за православните християни в Западна Европа, неговата юрисдицкия „се пренася" („преминава") върху следващата и съседна патриаршеска църква (патриаршия), съгласно с реда на църковните диптиси. С други думи, следващият по ред и съседен патриарх *замества* папата и патриарха на Рим в онова, което засяга *само* православните в това западноевропейско пространство, докато причината, или по-скоро проблемът с *необщението (акинонисията),* не се уреди окон-

[1] C. J. HÉFÉLÉ-H. LECLERCQ, *Historie des Conciles, d'aprés les documents originaux. Nouvelle traduction française corrigée et augmentée par H. Leclercq,* Hildesheim-New York 1973, t. I, vol. 1, liv. II, chap. II (§ 399), с. 1198 и бел. под линия 3. Срв. Г. РАЛЛН-М. ПОТЛН, *Σύνταγμα τῶν Θείων καὶ Ἱερῶν Κανόνων, τῶν τε ἁγίων καὶ πανευφήμων Ἀποστόλων καὶ τῶν Ἱερῶν Οἰκουμενικῶν καὶ Τοπικῶν Συνόδων καὶ τῶν κατὰ μέρος ἁγίων Πατέρων.* Т. 2, Атина, 1852, с. 129 и 131.

чателно – било по съборен, било по някакъв друг начин. Следващият по ред и при това съседен (граничещ) патриарх е Вселенският Константинополски патриарх.

Това е причината, поради която териториалната юрисдикция на Константинополския патриарх като *местоблюстител* (locum tenens) се простира *канонично и семантично* до краищата на Западна Европа. Става дума за *наместническа юрисдикция*, а не за *юрисдикция на собствено патриаршеско право*, каквато съществува по собствено право в пределите на неговата патриаршия. Следователно, като предстоятел, той остава *местоблюстител* и „наместник патриарх" в Западна Европа като следствие от *преноса* на патриаршеска териториална юрисдикция от Римския патриарх върху Константинополския. Впоследствие би могло да се припомни тук, че не съществува друга освен *една-единствена канонична юрисдикция* на територията на Западна Европа – юрисдикцията на Римската патриаршия, *упражнявана временно чрез наместничество* от Константинополския патриарх. Следователно цялото говорене, което господства в православното църковно пространство за множество църковни юрисдикции, за „съ-съществуващи" (многообразни и мултиетнически) канонични (sic) и „паралелни или последователни" юрисдикции на територията на Запад, не е оправдано от каноничното Предание на Църквата поради тяхната съ-териториалност.[2] Същото важи и при прилагането на 28-о правило на Четвъртия вселенски събор, което не се отнася до православните в Западна Европа. То има приложение и може да бъде разглеждано с оглед на други континенти – Америка, Океания или Азия, но очевидно не – в нашата епоха – за територията на Обединена Европа.

Като следствие на всичко казано дотук, патриаршеската юрисдикция на Константинополската патриаршия, която се упражнява канонично в Източна и Централна Европа (*извън* каноничните граници на автокефалните църкви в това европейско пространство), се простира също така и в Западна Европа – канонична историческа юрисдикция на папата и патриарха на Рим – включвайки православните в лоното на „европейската диаспора", която се намира вътре в границите на Патриаршеската църква на Запада. Фактът, че Вселенският патриарх там е *местоблюстител* (locum tenens), представлява допълнителна причина, поради която Екзархът – *представител*, а не *наместник* – на Вселенската патриаршия в диаспората (бил той митрополит или архиепископ) е Председател на православните епископски съвещания във всяка европейска страна (в Европа и другаде по света). Това е вече общоприето, съществува и функционира в съборната практика и живот на поместните църкви.

---

[2] **Съ-териториалност [Συνεδαφικότητα].** ***Съществуването на две или повече църкви на едно и също място, териториално съ-съществуване на църкви.*** **Явлението възниква тогава, когато две автокефални църкви упражняват антиканонично надтериториална юрисдикция на една трета църковна територия, на територия извън техните граници. Следователно злоупотребата с автокефалията е довела до *съ-териториалността,* чието непосредствено последствие е църковната *множествена юрисдикция* с църковни взаимозастъпвания. Това е изразено в определението „*смесване на църкви*" (вж. 2-ро правило на Втория вселенски събор) и *унищожаване* на Христовата църква на даденото място. Първото антиканонично отклонение на *надтериториалната дейност* на автокефалните църкви води непосредствено и до второто отклонение, също така антиканонично – *множествената юрисдикционна съ-териториалност.* Тя от своя страна предизвиква явление, което днес се определя като църковна „*диаспора*" – навсякъде по земята и в лоното на всички вероизповедни християнски църкви. Това явление води до *антиканонична верига от антиеклесиологични събития* с главно отклонение *църковното взаимозастъпване* на множество църкви на едно и също място.**

1.1. Придобиване на вселенска (ἀνὰ τὴν Οἰκουμένην) „апелация"

Апелацията (ἔκκλητο), т.е. възможността за прибягване на един епископ към първия в каноничния ред епископ, а следователно за Православната църква – към Вселенския патриарх, е предложена за приложение от Сардикийския поместен събор (343 г.), който не е направил нищо друго, освен да дефинира и да предложи една по-стара практика. Правила 3-то, 4-то и 5-о на този събор се занимават с апелацията на Римския епископ. Характерът на тази канонична компетенция има своите богословски основания и се обяснява с факта, че Римският епископ е primus (*първи*), бидейки поначало епископ на един значим за Църквата град, който се намира на Запад, и следователно *първи* патриарх на патриаршеската система на Пентархията, тъй като Патриаршеската църква на Рим е първата в реда на поместните църкви. Следователно апелацията е учредена съборно по силата на каноните на Сардикийския събор и е приложена впоследствие в различни канонични системи на Църквата (митрополитска и патриаршеска система, автокефална система и пр.). След Четвъртия вселенски събор в Халкидон (451 г.) и през цялото първо хилядолетие апелацията се е отнасяла – според каноничния ред – до папата и патриарха на Рим, без, разбира се, да забравяме смисъла на *патриаршеската апелация*, която определят правила 9-о и 17-о на същия вселенски събор и предвиждат същата канонична процедура.

Възниква обаче въпросът за апелацията след *прекъсването на общение*, което настъпило през 1054 г. Като следствие от гореказаното и поради същите причини, апелацията се завръща по *принципа на пренос* [на юрисдикция] към следващия [в реда на диптисите] патриаршески престол. Става дума за решаващата роля, поради която прибягването до апелация преминава към Константинополския патриарх, т.е. на *извънтериториалното* и *извъндиоцезното* упражняване на правото на апелация (въззивна жалба).[3] Трябва при това да се подчертае, че

[3] Власиос ФИДАС, „Ставропигиално право и право на апелация на Вселенската патриаршия", „Ἐπίσκεψις", т. 24, бр. 497 (10/1993), с. 17 – 24. „Ставропигиалното право е една от най-важните области на каноничното право. Известно е, че всички манастири трябвало и трябва да бъдат ставропигиални [Σταυροπηγιακά – при основаването на манастира се полага кръст, „σταυρὸν πήξαιτο" – вж. Юстиниан, *Новела 67,* I година 538; този обичай е засвидетелстван за пръв път при св. Антоний Велики, *Ἀποφθέγματα Πατέρων, PG*, t. 65, 88 – *б. пр.*] и да действат под духовното ръководство на *своя епископ*, но когато *собственият епископ* на един ставропигиален манастир не е тъждествен с *поместния епископ*, тогава възникват сериозни канонични казуси, които все още не са интерпретирани в теорията на каноничното право. Имам предвид институцията на *патриаршеските ставропигии* и *особено на ставропигиите на Вселенската патриаршия*, които са учредени извън границите на нейната постоянна юрисдикция. [...] Следователно формирането на институцията на патриаршеските ставропигии е неразделно свързано с развитието на църковното управление, по-специално с правото на ръкоположение и съд над епископите. В действителност църковната управленска юрисдикция се изразява чрез *правото за ръкоположение и съд над епископите,* а се проявява чрез *каноничното поменаване* на местния патриарх (В. Й. Фидас, *Институцията на Пентархията на патриаршиите*, т. I – II, Атина, 1969 – 1970). [...] Връзката между *изключителното ставропигиално право* на Вселенската патриаршия в нейната канонично гарантирана юрисдикция да приема апелация и от другите патриаршески престоли, както това е изразено в параграф 10 от Трета глава на „Епанагогата", *представлява опосредствано, но във всички случаи последователно канонично обосноваване на правото на Константинополския патриарх да основава ставропигии и в другите патриаршески престоли на Изток.* Това право не са имали другите източни патриарси, тъй като не са имали обосновано канонично право да приемат апелация и от другите патриаршески престоли. Това превръщане на частни установления в общи принципи на каноничното предание се основава винаги на автентичното тълкуване *„на стария неписан църковен обичай, който владее вместо каноните от незапомнени времена"* и обяснява своите корени в каноничното съзнание на Църквата. [...] Правото на апелация и ставропигиалното право на Вселенския патриарх в границите на другите патриаршески престоли на Изток се определят взаимно в православното канонично съзнание като автентичен израз на най-дълбоката връзка, от една страна, между правото на ръкоположение и на съд над епископите във връзка със ставропигиалното право на патриарсите в границите на тяхната патриаршеска юрисдикция, а от друга страна, от надграничното упражняване на правото на апелация също така във връзка с надграничното право на основаване на ставропигии в юрисдикциите на другите патриаршески престоли" (Вл. Фидас).

след падането на Константинопол (1453 г.), това право е било допълнително подсилено от Етнархията.[4] Има се предвид ситуацията, при която Вселенският патриарх поради чисто конюнктурни причини в периода на османското владичество се е превърнал в представителен *избран носител* на християнското население пред османските власти. При това представителите на Източните патриаршии придвижвали своите казуси пред султана чрез Константинополския патриарх, който е бил техен представител пред Високата порта. В този смисъл каноничното свойство на упражняване на апелация от Вселенския патриарх не е част от неговите първоначални свойства. Причината за придобиването му може един ден, след възстановяването на общението, да отпадне. Но след 1054 г., след *преноса* на това църковно право върху него, той го упражнява канонично в лоното на Православната църква.[5]

1. Свойства, които произтичат от възхода на Обединена Европа (от 1993 г.)

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

Формирането на Обединена Европа, което все още се намира в процес на развитие, носи в себе си различни видове последствия за Православната църква, но най-вече географски и юрисдикционни последствия. След основаването си през 1957 *г*. от шест европейски страни като държави, членове на Обединената европейска общност (Белгия, Федерална Република Германия, Франция, Италия, Люксембург, Нидерландия), и разширяването ѝ на четири етапа: първо разши-

[4] Етнархия – система на отношения между османската държава и Константинополската патриаршия, установена чрез редица привилегии, предоставени от страна на султан Мехмед Завоевателя и на следващите султани на Константинополския патриарх, който, възприемайки определени функции на политическо представителство, се превръща в millet başi (=народоначалник, етнарх). Според османците в събирателното понятие Rūm-millet (ромейски етнос) влизали всички християни в империята, независимо от своите етнически различия. За пръв път системата на Етнархията е поставена на преоценка в средата на XIX век като следствие от реформите в Османската империя в резултат на неуспешните войни, засилването на влиянието на великите сили в нейните вътрешни дела и влиянието на либералнодемократичните и националистическите идеологии. N. Π. Ἐλευθεριάδου, *Τὰ προνόμια τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου ὑπὸ ἱστορικὴν, θρησκευτικὴν, πολιτικὴν καὶ νομικὴν ἔποψιν κρινόμενα καὶ ἡ κατ' αὐτὰ πολιτικὴ καὶ νομικὴ καὶ θρησκευτικὴ κατάστασις τῶν ἐν Τουρκίᾳ Χριστιανῶν*. Смирна, 1909, с. 133 сл. – *б. пр.*

[5] Днес можем да разграничим три равнища на упражняване на *апелация* от Вселенския патриарх: **1) патриаршеска апелация** – като патриарх на Константинополската патриаршия (пр. 19 и 20 на Картагенския поместен събор; пр. 9 и 17 на Четвъртия вселенски събор); **2) патриаршеска апелация, която произтича от предюрисдикционното право** – като патриарх на църква майка, съгласно с *предюрисдикционното му право* (вж. пр. 19 и 20 на Картагенския събор и пр. 9 и 17 на Четвъртия вселенски събор), което е постановено *de facto* и *de jure canonico* от XVI век насетне. Това право засяга епископите от всички автокефално-патриаршески (древни патриаршии) и автокефални църкви, които са възникнали през последните четири века (1589/1593 – 1998) върху каноничната територия, която попада под юрисдикцията на Вселенската патриаршия. **3) висша и последна апелация** – като първи (*primus*) патриарх (*поради пренос на право* след прекъсването на общение с Римската църква) във Вселенската православна църква (срв. пр. 2, 3 и 4 на Сардикийския събор). В този смисъл Автокефалната църква на Гърция представлява характерен пример. В нейния Устав от 1977 г. (№ 590/1977), чл. 40, § 2, е казано: „2. Правото на апелация към Вселенския патриарх срещу окончателни съдебни решения, налагащи наказанието аргос, детрониране или низвержение, което се съдържа в т. 6 на Патриаршеския и синоден акт от 04.09.1928 г. за митрополитите от „новите земи" [=Северна Гърция], *имат и митрополитите на Автокефалната църква на Гърция* [...]" (курсивът е наш). В този случай не става дума за последната (най-висша) апелация (пр. 3, 4 и 5 на Сардикийския събор), нито за патриаршеска апелация (пр. 9 и 17 на Четвъртия вселенски събор), тъй като Църквата на (Южна) Гърция е автокефална, а става дума за апелация, която се основава на *предюрисдикционното право* на Вселенската патриаршия върху (Южна) Гърция като нейна църква майка. В противен случай апелацията би била упражнявана без канонично основание.

рение (1973 г.) с Обединеното кралство, Дания и Ирландия; второ разширение (1981 г.) с Гърция; трето разширение (1986 г.) с Испания и Португалия; четвърто разширение (1995 г.) с Австрия, Финландия и Швеция, през 1963 г. Вселенската патриаршия създаде патриаршески екзархии (митрополии) в държавите, членки на Обединена Европа. Така тя се превръща ipso facto в *първата* (Protoecclesia) Православна *европейска* църква. В този момент съществуват седем поместни православни църкви в пространството на Обединена Европа: Вселенската патриаршия (1963) [която включва също така автономните църкви на Финландия (1995) и Естония (2004)], Гръцката църква (1981), Кипърската църква (2004), Полската църква (2004) и Църквата на Чехия и Словакия (2004), с перспективата да се включат други две – Румънската църква (2007) и Българската църква (2007).[6]

Това води до непосредствени последствия за Православната църква. Такова следствие е свойството на Вселенската патриаршия *като избран носител* в отношенията с Обединена Европа. Става дума също така за свойство, което ѝ дава правото да бъде „Европейска църква" в Обединена Европа. Някой би си задал въпроса защо се случва това. Сигурно е, че Константинополската архиепископия, както я определихме в началото на настоящия текст, не е географска част от Европейския съюз, тъй като Турция – страната, в която се намира нейната катедра – в този момент не е държава, член на Европа. Но като има за отправен пункт своята канонична патриаршеска юрисдикция като Вселенска патриаршия, това нейно свойство на патриаршия оправдава правото ѝ на (съ)участие и присъствието ѝ в общото европейско пространство. С други думи, не става дума за Константинополската архиепископия, която не е географска част от Европейския съюз, а за Вселенската Константинополска патриаршия, която е част от него, както и за териториалната ѝ юрисдикция, която тя упражнява по каноничен начин в европейската територия.

Що се отнася до аспектите на патриаршеското свойство във връзка с европейското (общностно) единство, преди да се говори конкретно за упражняването на въпросното право, първо би трябвало тези аспекти да бъдат дефинирани. От една страна, автономните църкви на Финландия и на Естония, митрополиите в Додеканезите, полуавтономната Църква на Крит, митрополиите в *новите земи* (Епир, Македония, Тракия и островите в Архипелага) и в Централна Европа (в рамките на четирите морета), както и монашеската държава Света гора, показват и разкриват „непосредствената канонична юрисдикция" на тази патриаршия, която продължава да бъде реална, решаваща и ненакърнена. Друг един аспект, от друга страна, засяга въпроса за упражняването на патриаршеската юрисдикция върху православните в Западна Европа (митрополиите-екзархии в Европа) – юрисдикция (*на наместничество*), която остава също така непосредствена и която произтича от каноничния *пренос* на права на Римската върху Константинополската църква и от *наместничеството* на последната, и по такъв начин тази юрисдикция очевидно остава „временна" и „ситуативна". Поради своя характер тази юрисдикция не претендира да стане трайна и постоянна (вследствие от управление, окончателно установяване и вероятно, поглъщане

[6] Настоящият текст е писан преди приемането на Румъния и България за членове на Европейския съюз. Б. пр.

[на юрисдикционната територия]) или да се превърне в *институционална* (срв. *енкатаспората*[7] като антитеза на *диаспората*), тъй като нито една патриаршеска юрисдикция – на петте първородни (древни) патриаршии – не може да бъде абсорбирана и да премине в небитие поради каквато и да било форма на намеса на някоя друга патриаршеска юрисдикция (пълно канонично изключване на каквато и да е външна съ-териториалност).

Следователно присъствието на Вселенската патриаршия в Обединена Европа се характеризира с двойно значение – то е колкото *географско*, толкова и *юрисдикционно*. Опитът да се отрече юрисдикцията на Вселенската патриаршия върху православните в Западна Европа, какъвто опит се наблюдава най-вече през втората половина на XX век от страна на *националните църковни юрисдикции*, не намира никакво канонично основание в Преданието на Църквата и представлява неканонично положение, което накърнява православното единство. При това новата европейска перспектива потвърждава задължението на Вселенската патриаршия за откриването на една единна структура под формата на събор на всички православни във формиращата се Обединена Европа – в рамките на уважаване на каноничните начала, форми и структури и със съгласието, участието, но и разбирането на всички поместни православни църкви.

Също така, в същата перспектива и в перспективата на казаното досега, Вселенската патриаршия остава официалният *избран носител* (interlocuteur) за Православната църква в Обединена Европа. Бидейки първа в реда на поместните православни църкви, Патриаршията изразява чрез своето „провиденциално" служение общата воля на патриаршеските и автокефалните църкви по общите въпроси. Тази обща воля се изразява в постоянния стремеж към всеправославно единство, основано върху съборността. (Когато даден епископ поменава по време на божествената Литургия името на Вселенския патриарх, той не го прави с цел да поменава „своята висша църковна власт", тъй като той не е такава власт. Но прави това, за да покаже и да отбележи еклесиологичната си връзка със Събора на дадената поместна църква, на която принадлежи като неин член и чийто първи (*предстоятел*) е патриархът, съхранявайки така църковното общение, но и единството).

Този исторически и обичаен каноничен факт вече е възприет законодателно от някои държави, членки на Европейския съюз, като Гърция[8], Белгия[9] и Австрия[10]. Германия изразява признанието си чрез съществуването на представителство в повечето Länder – компетентната държавна служба действа по начин и форма,

---

[7] **Енкатаспора [Ἐγκατασπορά].** Изработеният от нас каноничен неологизъм и канонично понятие *енкатаспора* (ἐν-κατά-σπορά) изразява перспектива, която е противоположна на *диаспората* (δια-σπορά), тъй като означава опита или резултата от засаждането и установяването на народ, който се намира в *диаспора* (т.е. извън своята родина), който народ вече се е установил и е готов да се развива активно, самостоятелно и постоянно. [Ако диаспората се превежда като *разсе́яние*, бихме могли да преведем енкатаспората като *насе́яние*, *посе́яние*. Б. пр.]

[8] *Конституция на Гърция*, чл. 3, §§ 1 и 3, и 105, §§ 1, 3 и 4.

[9] Закон от 29.03.1985 г. (обнародван на 17.04.1985 г.; *Държавен вестник*, бр. 91/11.05.1985 г.) на белгийската държава.

[10] Федерален закон 229/23.06.1967 г. (*Държавен вестник*, бр. 54/14.07.1967).

процедурно фиксирани от „обичая". В други държави, макар че Вселенската патриаршия няма законодателно признание от държавните правителства като официален *избран носител* (представител) на Православната църква, споменатата обичайна и историческа практика, както и неотдавна придобитото качество на Вселенската патриаршия като избран носител за Европейския съюз е почитана от всички. От друга страна, на общоевропейско равнище, официалното посрещане на най-високо равнище на Вселенския патриарх Вартоломей в Брюксел (май 1994 г.) от Jacques Delors, председател на Европейската комисия – а малко по-късно от неговия приемник Jacques Senter (ноември 1994 г.), и в Страсбург (април 1994 г.) в резултат от поканата на Égon Klepsch, председател на Европейския парламент, ясно показва, че Вселенският патриарх е приет като представителен *избран носител* (interlocuteur) за Православната църква в широкото и единно геополитическо пространство на Обединена Европа.

В заключение, в Обединена Европа на бъдещето *провиденциалното служение* на Вселенската патриаршия – плод на мястото, което заема сред поместните църкви и на „предюрисдикционното ѝ право" – представлява част от нейната изначална църковна отговорност. Това *провиденциално* служение не означава упражняване на някаква хегемония в лоното на Православната църква, а единствено каноничното право да приема и да предприема инициативи, да координира дейностите на православните поместни църкви и да гарантира тяхното единство.

5. Концептуално допълнение

Четирите църковни статута на църковна компетентност, които упражнява Вселенската патриаршия в Гърция, могат да бъдат дадени като пример в историята – за настоящето и за бъдещето – както по отношение на проблемите с православната диаспора по света, така и за геоцърковните промени, които възникват в Обединена Европа – днес и утре (едно начало, родено през 1993 г.).

Чрез тези два параметъра, които произтичат от упражняването на патриаршеска юрисдикция, може да се открои ролята на Вселенската патриаршия за единството на Православната църква, което изследваме в настоящата тематична част от статията. Двата аспекта, които бяха предложени, осветляват търсеното откъм практическата страна и откъм съборното направление, което диахронично осветлява тази практика в лоното на Православната църква. Два аспекта, две пространства – *православната диаспора* и *Обединена Европа* – които отразяват всички възникнали проблеми в православното църковно тяло, могат същевременно да разкрият и решаващата обединителна роля, която Вселенската патриаршия е призвана да играе в тази биполярна съвременна реалност, както и как тази роля може да се осъществи в институционалното общение на поместните църкви.

Можем, разбира се, да разграничим на европейско равнище под юрисдикцията на Вселенския престол най-вече епископиите (митрополиите) в Турция, в Додеканезите и в православната „европейска диаспора", а също така полуавтономния статут на Крит, автономния статут на Финландия и Естония. В лоното на

Обединена Европа се намират четири автокефални църкви – на Кипър, Гърция, Полша и Чехия и Словакия.[11] Техният статут е ясен в църковно отношение, стабилен в съборно отношение и от канонично гледище е точно определен топогеографски. „Останалото" от единната европейска църковна територия представлява териториална юрисдикция на Вселенската патриаршия, като взема предвид, разбира се, всички различни случаи, които изграждат единната геоцърковна структура на Патриаршията. За да конкретизираме това „останало", ще трябва накратко да припомним общоевропейското диоцезно деление, което съществува на Европейския континент.

Както и по-рано беше споменато в друга последователност и по друг начин, патриаршеската църковна юрисдикция на Вселенската патриаршия се разделя на две категории: на „непосредствена канонична юрисдикция" и на „опосредствана канонична юрисдикция".

А.

Непосредствена канонична юрисдикция на Вселенската патриаршия в Европа

1. Автономна църква във Финландия
2. Автономна църква в Естония
3. Полуавтономна църква в Крит
4. Митрополии в Додеканезите
5. Епархии в Централна Европа
6. Епархии в Западна Европа (Римска патриаршия)
7. Монашеска държава Света гора

Б.

Опосредствана канонична юрисдикция на Вселенската патриаршия в Европа

8. Митрополии в „новите земи" [=Северна Гърция]

В първия случай от гледна точка на териториална площ и географски мащаб непосредствената канонична юрисдикция на Вселенската патриаршия, която се простира в европейското (общностно) пространство и се подразделя по посочения по-горе начин, представлява 87,1 % от площта на Обединена (Общностна) Европа, на Европейския съюз, чийто териториален остатък (12,9 %) съответства на юрисдикционното владение на автокефалните църкви на Кипър, Гърция, Полша и Чехия и Словакия. По този повод ще трябва навярно да се посочи тук, че някои православни богослови поставят като ценностен критерий за каноничния ред на църквите броя на вярващите и на енориите, а не географското им определение. Става дума за известния мит в подобни случаи – мита за малките и големите. За Църквата каноничен критерий е територията, както и *юрисдик-*

[11] В близко бъдеще и църквите на Румъния и България (2007).

ционната област, т.е. кому принадлежи в съборно и канонично отношение, а не критерият на аритметичната област от вярващи/енории (критерий на мнозинството), който е чужд на етоса и структурата на Църквата.

Втората категория – на „опосредстваната канонична юрисдикция" – засяга каноничен въпрос, който очевидно стои открит. Става дума за въпроса с *митрополите в „новите земи"* в новата перспектива на Обединена Европа. Но каква е причината? Става дума за „двойно" канонично подчинение на тези митрополии (Епир, Македония, Тракия и островите в Архипелага) – тема, която днес *за пръв път* се поставя сериозно след придобиването на нов статут на „двойно" подчинение през 1928 г. По-конкретно, фактът на европейското обединение, единението на Обединена Европа, откроява съ-съществуването на две самостоятелни автокефални църкви – патриаршеската Константинополска църква и Автокефалната църква на Гърция, върху едната и единна (политически) територия, „на които църкви се подчиняват" митрополиите в „новите земи". Спрямо Вселенската патриаршия са в духовно и канонично подчинение (както de facto, така изначално и de jure canonico), а спрямо Автокефалната църква на Гърция са подчинени административно поради геополитически обстоятелства и промени чрез двустранен номоканоничен акт, но „попечителски" и „временно", съгласно с двустранния текст на патриаршеския Акт, т.е. „за даден срок", съгласно тълкувателното канонично предание.

С други думи, митрополиите в „новите земи" в континенталната и островна част на Северна Гърция са „предоставени" от Вселенската Константинополска патриаршия на Автокефалната църква на Гърция чрез Патриаршеския и Съборен акт от 1928 г., но главното и духовно тяхно подчинение на Вселенската патриаршия е заявено ad hoc, а също така е гарантирано *канонично* (Патриаршески и Съборен акт от 1928 г.) и *законодателно* (Конституция на Гърция от 1975 г., чл. 3, § 1, в основните конституционни разпоредби). Единственото, което остава да бъде уредено в новата европейска перспектива е административният статут на тези митрополии. Актът от 1928 г. дава възможност според преценката на Вселенската патриаршия тя да ги включи отново в непосредствената и пълна своя юрисдикция чрез взаимен акт – двустранен или едностранен, съгласно със същите канонични норми. Накрая всички митрополии на Вселенския престол (в Крит, Додеканезите и в Централна и Западна Европа) са поставени занапред в същия геоцърковен ред, включващ и митрополиите в новите земи. (В този случай и по отношение на териториалното съотношение на църквите, ако бъдат изваден юрисдикционно и „новите земи" от Гръцката църква, тогава количеството на нейното териториално църковно представителство (на *Автокефалната църква на Гърция*) в Обединена Европа възлиза на ок. 1,6 %, докато останалите проценти – с изключение на териториите на другите автокефални *европейски* църкви – остава канонична юрисдикция на Вселенската патриаршия в Европейския съюз).

Следователно в църковно, административно и юрисдикционно отношение днес *Гърция* представлява – и това трябва да бъде взето предвид и от Европейския съюз – изобразената по-долу картина, при което тя включва два (А + Б) църковни статута:

ГЪРЦИЯ

А. Гръцка църква

Под *Гръцка църква* не се има предвид само автокефалната църква, а тя включва: а) *Автокефалната църква на Гърция* (1850) и б) *митрополиите в „новите земи”* (1928) по следния начин:

I. Автокефална църква на Гърция (1850–1882):
- Стара Гърция (1850) – Йонийски острови (1866) – Тесалия (1882)

II. Митрополии в „новите земи” (1928)
- Епир – Македония – Тракия – острови в Архипелага

Б. Вселенска Константинополска патриаршия

III. Полуавтономна църква в Крит
- Крит (9 митрополии)

IV. Митрополии в Додеканезите
- Додеканези (5 митрополии)

V. Монашеската държава Света гора
- Полуостровът на Света гора

Лесно е да се увери човек, че съществуват пет различни статута, но при това всички те са канонично и пространствено в единство и общение – в Гърция на настоящето и в Обединена Европа на бъдещето. По същия повод трябва да се подчертае и фактът, че съвместното съществуване на пет различни църковни устройства никога не е предизвиквало някакъв каноничен или литургичен проблем въпреки тяхното външно различие и вътрешна хетерономия.

Също така по отношение на номоканоничното устройство на другите територии, подчинени на (непосредствената) църковна юрисдикция на *Вселенската Константинополска патриаршия*, те представляват различни категории и се намират в по-долу изброените географски области, които представляват и равнища на проява на обединяващата роля, която Вселенският патриарх е призван да изпълнява в лоното на Православната църква:

ВСЕЛЕНСКА КОНСТАНТИНОПОЛСКА ПАТРИАРШИЯ

- **Турция**
  - I. Константинополска архиепископия
  - II. Халкидонска митрополия
  - III. Имброска и Тенедоска митрополия
  - IV. Митрополия на Принцовите острови
  - V. Деркийска митрополия
- **Гърция/Европа**
  - I. Полуавтономна църква на Крит (9 митрополии)
  - II. Митрополии в Додеканезите (5)

III. Митрополии в „новите земи" (36)
IV. Монашеска държава Света гора

- **Европа**
  V. Автономна църква във Финландия (3)
  VI. Автономна църква в Естония (3)
  VII. Митрополии-екзархии в Централна и Западна Европа (9)
- **Америка**
  I. Американска архиепископия и десет епископии (11)
  II. Митрополии в Северна и Южна Америка (извън САЩ) (3)
- **Азия**
  I. Хонконгска митрополия (1)
- **Океания**
  I. Австралийска архиепископия (1)
  II. Новозеландска митрополия (1)

ОБОБЩЕНИЕ

От каноничните свойства, които характеризират поместната Константинополска църква и които изложихме в настоящия текст, става ясно упражняването на патриаршеска юрисдикция в Европа и по света, но и ролята на Вселенската патриаршия за единството на Православната църква. От това, с което се занимавахме, изложихме и анализирахме досега, се вижда, че патриаршеската юрисдикция действа и се проявява на различни равнища, които, за да станат практически по-конкретни, могат да бъдат дефинирани:

Категории на упражняване на патриаршеска юрисдикция

а) Упражняване на (канонична) юрисдикция *в нейните патриаршески граници*;

б) Упражняване на канонична юрисдикция *в нейните предюрисдикционни територии*, когато е премахната без съгласие или е отнета целенасочено автокефалията на някоя поместна (национална) църква;

в) Упражняване на канонична юрисдикция извън границите на другите патриаршески и автокефални църкви, т.е. *в надграничните територии*, и

г) Упражняване на канонична юрисдикция за православните *в границите на Римската патриаршия* поради местоблюстителство.

В заключение за функционирането на *институцията на местната Църква* през първите три християнски века, както и за функционирането на *митрополитската система* (Първи вселенски събор в Никея – 325 г.) и на *автокефалната система* (Трети вселенски събор в Ефес – 431 г.), Четвъртият вселенски събор в Халкидон (451 г.) се е насочил съзнателно към формирането на нови *геоцърковни структури*, които по-рано не са съществували под тази форма – структурата на патриаршиите. (Били са необходими около пет века, за да може Църквата по съборен път да изгради съборна църковна организация в тогавашния познат

свят.) Това историческо събитие в лоното на Църквата определя както *реда* в *общението* на поместните църкви, които са възникнали съборно и под нова форма по споменатия начин, но също така и трайната тенденция на проява на съборността – включително в „най-висшето" управление на Църквата, именно поради това, че „управлението в Църквата се извършва съборно".[12] Пет патриаршески църкви и една автокефална църква (на Кипър) потвърдили перспективата, към която са гледали каноничните трудове по онова време. Този път на еклесиологичен напредък и канонично развитие, осъществени от вселенските събори, не представлява нищо друго освен огромен богословски труд и синтез, който се отразява, или по-точно, се дължи на учението, дълбочината и живота на (съборните) отци и църковни писатели.

Освен това *епископската юрисдикция* на Константинополския патриарх като такава е ограничена по отношение на териториалното си разположение в територията на Константинопол в Европейска Турция (и в атонската територия, която е гръцка/европейска). Но *патриаршеската му юрисдикция*, разпростряна из цялата европейска територия, се оправдава от една причина, свързана не с епископското, а с *патриаршеското ѝ свойство – канонично* (Централна и Източна Европа) и *по наместничество (заместителство)* (Западна Европа). Това *патриаршеско свойство* е предоставено на Църквата от вселенските събори и е възприето същевременно от международните договори след ограниченията, наложени от неотурците върху Константинополския патриарх, който вече престанал да бъде Етнарх на православните християни (Лозански договор – 1923 г.).[13] Той няма да действа вече, освен само в рамките на своето църковно (*патриаршеско*) служение, точно както и по-рано, т.е. преди Етнархията, в продължение точно на едно хилядолетие през ромейския период (451–1453 г.). (Тук трябва да се припомни фактът, че през XVII, XVIII и XIX век, т.е. когато Вселенската патриаршия е била под османско управление, нейната патриаршеска юрисдикция се е простирала също и над православни страни, които не са били подчинение на Високата порта.[14]) Вследствие на това става дума за юрисдикция, която е длъжна и призвана да бъде упражнявана, каквато е и нейната изключителна църковна мисия, при пълна свобода в каноничната перспектива на своето предназначение.

Тук също така Вселенската Константинополска патриаршия извършва „провиденциално служение", придобито и признато през вековете от всички други поместни църкви – както патриаршески, така и автокефални. Това служение се извършва не само поради каноничното място на primus inter pares („първи между равни") в *реда* на Православната църква – „първенство на служението"[15] и „пър-

[12] Задарски епископ Никодим Милаш.

[13] Хр. КАРАКОПУЛОС, *Международният статут на Вселенската патриаршия*. Атина, 1979, с. 57.

[14] Срв. Th. H. PAPADOPOULOS, "Geographical jurisdiction and hierarchy Ecumenical Patriarchate (section III)", *[Studies and Documents, Relating to] The History of the Greek Church and people under Turkish dominantion,* Brussels, Bibliotheca Græca, 1952, с. 86-122; N. M. VAPORIS, "Some aspects of the civil jurisdiction of the Patriarchate of the Constantinople during the Ottoman period", *The Greek Orthodox Theological Review*, t. XII, бр. 2 (1966 – 1967), с. 154-160.

[15] ВАРТОЛОМЕЙ, митр. Филаделфийски (понастоящем Вселенски патриарх), „Вселенската патриаршия и нейната роля в християнския свят (интервю), *Ἐπίσκεψις*, бр. 334 (15.04.1985), с. 11.

венство на честта", което никога не е било „първенство на властта"[16] – но също така и поради *предюрисдикционното ѝ право* сред съвременните автокефални църкви. От Адриатическо до Каспийско море и от Средиземно море до Балтика, първоначалната юрисдикционна територия на Константинополската патриаршия е била по-широка от днешната ѝ територия в същите географски дължини и ширини. Тази пространствено-географска предпоставка представлява основата, върху която стъпва понятието „предюрисдикционна територия" на Патриаршията. Следователно в своята изключителната област тя действа като орган за координация, единство и осъществяване на общата воля на целостта на православните поместни църкви. И това поради една-единствена причина: нейната мисия в широкото поле на всеправославното служение.

В заключение, Вселенската патриаршия съществува в Обединена (Общностна) Европа, бидейки поместна църква – „Европейска църква" в Континента на общото съгласие; след това – поради своето патриаршеско свойство – тя е „заместващ патриарх" de jure canonico за православната „европейска диаспора". Иначе казано и за да стане още по-ясно, Вселенската патриаршия упражнява в канонично отношение три юрисдикции според различните случаи:

Упражняване на юрисдикция от Вселенската патриаршия

1. *Традиционна* патриаршеска юрисдикция (Константинополска патриаршия);
2. *Надгранична* канонична юрисдикция (мисионерска юрисдикция – „диаспора");
3. Юрисдикция на *местоблюстителство* (заместване) (Римска патриаршия)

Като *първи* патриарх той остава „избран носител" на представителство на Православната църква пред граждански-управленските и изпълнителни органи на Европейския съюз поради своята юрисдикция на първенство и чест, която произтича от първенството (старшинството) по чест и от реда на църковните диптиси.

Впоследствие, ако трябва да се изследва някой казус, свързан със споменатите юрисдикционни разграничения, трябва винаги да се вземат предвид тези предпоставки в конкретните случаи. Ако не се вземат предвид, тогава възниква опасността да се подходи към тях погрешно и да бъдат изследвани външно, по начин, който е неканоничен и много пъти е антиканоничен, в резултат на което да бъдат възприети произволни хрумвания, произхождащи от изцяло погрешно тълкуване. Близкото минало може да покаже множество подобни несполуки и безредия в каноничното Предание на Православната църква. Една област, в която проличава ролята на Вселенската патриаршия за единството на Църквата, е и ролята му – бидейки гарант на единството – да свидетелства за каноничността точно в момент, в който се срещат външни – умишлени и неумишлени – канонични пропуски и отклонения.

Превод от гръцки език: Александър Смочевски

[16] Срв. *ΠΗΔΑΛΙΟΝ*, Атина, 111993, с. 157-158.

Антон Гелясов

НЯКОИ РАЗМИШЛЕНИЯ ЗА ПРАВАТА НА ВСЕЛЕНСКИЯ ПРЕСТОЛ И АНТИКОНСТАНТИНОПОЛСКАТА ПОЛЕМИКА[1]

Честно казано, в самото начало идеята за тази статия беше съвършено друга – исках да напиша нещо примирително, да разкажа за източниците на проблемите и да покажа възможните пътища за разрешаване на съществуващата криза между Московския патриархат и неговата църква майка, Вселенския патриархат.

Само че, четейки написаните в последно време статии и виждайки как някои, така да се каже, не съвсем честни и вежливи изказвания се повтарят непрестанно, аз все пак реших да отложа първоначално планираното и написах статията в такъв дух, в какъвто най-малко ми се искаше да я видя.

Предвид ограниченото време не засегнах всички въпроси, на които ми се искаше да отговоря. Едновременно с това се стараех да проверявам многократно цялата информация за статията по различни източници, за да не се окаже, че публикувам нечия сплетня или откровена неистина. По този начин още на стадий редакция известна част от текста беше зачеркната – или защото беше налице само в един източник, или защото ѝ беше намерено опровержение.

Заедно със статията публикувам до известна степен забравената и досега непреиздавана статия на Антон Карташов „Практиката на апелационното право на Константинополските патриарси”[2]. Възползвайки се от този случай, иска ми се да изразя огромна благодарност на Антон Серафимович, който внимателно адаптира текста по правилата на съвременната ортография.

Необходимо е да се отбележи, че едностранното решение на Минския синод на Руската православна църква (РПЦ) да прекъсне евхаристийно общение с Вселенския патриарх (ВП) предизвика вълна от негодувание и критика, на първо

[1] Текстът е взет от блога „Живое Предание”: https://blog.predanie.ru/article/nekotorye-razmyshleniya-o-pravah-vselenskogo-prestola-i-antikonstantinopolskoj-polemike/?utm_medium=email&utm_source=email&utm_campaign=VSH_190107

[2] Виж тук. с. 43–58.

място, сред членовете на самия Московски патриархат (МП) и особено сред тези свещеници и миряни, за които ежегодните поклоннически пътувания на Атон, в гръцките манастири, на Светата земя (пък и въобще пътешествията по светите места на другите поместни църкви) са станали вече дългогодишна традиция. С това решение служението и причастието става за тях официално затруднително – или поради принадлежност на мястото към Константинополския патриархат (КП), или във връзка със служението с духовници на последния.

Вече не е тайна, че в много от енориите в чужбина четенето на документите за забраната за причастие в храмовете на Вселенския патриархат беше посрещнато с възгласи на недоволство – несъгласието си вярващите изразиха и пред свещениците, и пред епископите. Някои клирици (дори в Русия) намериха за излишно да отегчават миряните с политика и просто не прочетоха изпратения документ.

Спецификата на Православието на Запад е такава, че мнозина вярващи (а често и свещеници) не живеят по юрисдикционния принцип, но се молят в онези храмове и манастири, които са им близки по дух или пък чисто географски.[3]

Преди Минския синод някои енории на КП имаха възможност да подкрепят материално възрастните свещеници от Московския патриархат, които живеят в близост, а последните, на свой ред, можеха в някои дни да заменят предстоятелите или да помагат на службата – тази забрана ще удари преди всичко по тях.

За хората, привикнали към подобно междуправославно братство, за онези, които обичат да ходят на престолните празници, на ръкоположенията и имените дни в различните храмове, без да обръщат внимание на тяхната юрисдикция – опитът на Москва да им постави граници и да им нарежда къде могат и къде не могат да се причастяват предизвика невероятно удивление.

Във връзка с това не е никак не е учудващо, че забраните за служение и причастие се нарушават периодически[4], също както никого не учудват писмата, адресирани до „Чистый переулок"[5] от енориашите, чиито семейства – винаги верни на Московския патриархат – сега са възмутени от решенията на Минския синод.

Не по-малко удивление предизвика и информационната война, която начена в най-пошъл вид, при това също едностранно.

---

[3] Иеромонах Алексий Милютин: Когда мы перестанем шантажировать Телом и Кровью Христа? — https://ahilla.ru/ieromonah-aleksij-milyutin-kogda-my-perestanem-shantazhirovat-telom-i-krovyu-hrista/

[4] Facebook страницата на дякон Александр Занемонец –https://www.facebook.com/zanemonets/posts/10156968455658729; Клириците на МП и КнП съслужиха на Конгреса на Западноевропейското братство – https://ahilla.ru/kliriki-mp-i-knp-sosluzhili-na-kongresse-zapadno-evropejskogo-bratstva/?fbclid=IwAR1rnpbD00DWH3-wgqsJSpSV7jDHhcLUOPlViqElCJ96ry1lROW4rL0YA9w

[5] Адресът на Московската патриаршия. – Б. пр.

Злият Бармалей[6]

В последно време върху патриарх Вартоломей се изля невероятен поток мръсотия и ужасни обвинения: той, оказва се, е едновременно агент на ЦРУ и ватикански шпионин, зъл русофоб и страшен еретик, който само мечтае за това да стане „Константинополски папа" и да смаже под себе си целия православен свят. Част от средствата за масова информация и блогърите рисуват мерзостта на неговите злодеяния в такива мащаби, че след всичко това – за по-пълна картина на образа му – липсват само опашката и рогата.

Такова количество кал извиква у мнозина, в това число и у мен, известна смесица от удивление, негодувание и иронична усмивка.

Заминете за Киев, Шура, и запитайте![7]

В това какво собствено представлява патриарх Вартоломей в ежедневието си може да се убеди всеки желаещ – достатъчно е само да дойде в Истанбул и да участва в неделното богослужение. Там ще може да види патриарха, да се поздрави, да поиска благословение и даже да си пообщува с него.

В моя случай личността на патриарха стана една от онези основополагащи причини, поради които избрах именно Константинополския патриархат, когато се преселих във Франция.

Октомври 2009 г. пристигнах в Истанбул на гости у свой приятел и посетих вечерното съботно богослужение. Поклонници практически нямаше, тъй че след вечернята аз отидох при патриарха да го поздравя и да му поискам автограф за излезлия година по-рано превод на неговата книга *Приобщаване към тайнството*[8]. Патриархът се удиви, че книгата му е преведена на руски език, и попита дали познавам преводача, а когато видя, че някои изречения са подчертани или отбелязани, попита с усмивка: „Ереси ли търсиш?". Така беседата ни се пренесе в кабинета му, където бях поразен от неговата простота и непринуденост.[9]

---

[6] Референция едновременно към образа на „злия Бармалей" – страшилището от едноименната приказка на комунистическия детски писател Корней Чуковски и използването на това име в новозамисления „благочестива" компютърна игра. На Рождественските чтения през януари т. г. е представен проект за църковно-образователна игра, в която „митрополит Николай получава благословията на патриарха да създаде в Цариград Второримска и Анадолска митрополия. В рамките на играта владиката ще трябва да покаже необикновени дипломатически умения в преговорите с чиновниците в турската столица, да се спаси от зловещите секти на Гюлен и Бозкурт и да не се поддаде на шоколадови изкушения. На финала митрополит Николай трябва да победи главния злодей на име Бармалей. Не да го убие, а по братски да го вразуми и да го въздигне в сан Златорожки епископ". Името е избрано очевидно поради близкото си звучене до Вартоломей – Константинополския патриарх. https://www.marica.bg/mitropolit-nikolaj-trygva-na-vojna-s-barmalej-Article-186403.html; https://www.novayagazeta.ru/news/2019/01/30/148798-ne-soblaznitsya-salom-v-shokolade-v-rossii-pridumali-kompyuternyy-kvest-po-motivam-konflikta-rpts-s-konstantinopolem. Б. пр.

[7] Шеговита препратка към романа *Златният телец* на Илф и Петров. Думите са на героя Паниковски, който разказва за „успешното" си минало в Киев на своя събеседник Шура Балаганов. Б. пр.

[8] Всесвятейший Вселенский Патриарх Варфоломей / Приобщение к таинству. Православие в современном мире, Золотой фонд христианства, ЭКСМО, 2008.

[9] Впрочем там ме угостиха по обичай със същата тази чаша вода с лъжичка мастиха, в която през септември тази година любителите на заговори привидяха „Новичок", https://www.google.fr/search?ei=sALXW4zVG4iwa8-sjKAG&q=Новичок+для+Варфоломея&oq=Новичок+для+Варфоломея&gs_l=psy-ab.12...0.0..129413...0.0..0.0.0.....0.....gws-wiz.CLPQKsvwQK8

На следващия ден, като срещна погледа ми в началото на литургията, той ме поздрави с кимване и се усмихна; след службата го заобиколиха поклонници с деца, а едно момченце се изхитри да му грабне патриаршеския жезъл и затича с него из двора. Нямаше никаква огромна свита, никакви свещеници със слушалки на ушите, да не говорим за устрашаващи охранители. И все пак последната капка, която препълни чашата на впечатленията ми, беше вечерната в понеделник, която патриархът пееше сам на клироса с неголямо обкръжение от монаси. Много добре помня тези моменти, когато открих за себе си, че Вселенският патриарх се оказва много по-непосредствен, по-близък и по-приятен от много руски архиереи.

Православният папа

Струва ми се, че хората, които употребяват изрази *a la* „източния папизъм", въобще не си представят системата на управление на Константинополския патриархат.[10] Вселенският патриарх не може например да отиде в чужда епархия без разрешението на местния епископ; дори за онези истанбулски храмове, които не влизат в неговата епархия, взима благословение от местния митрополит; Синодът не мести по негова приумица архиереите от катедра на катедра през няколко години и не разиграва свещениците и семействата им, като внезапно ги изпраща в чужбина, а после също толкова внезапно ги връща обратно.

Що се отнася до териториите на другите църкви, то Вселенският патриарх не се меси в делата им освен в онези случаи, когато към него самия се обръщат с молба за апелация, или пък когато вмешателството е предвидено от томоса.[11]

В дадения случай с Украйна Константинопол действаше на своя територия. Извънредното положение, свързано с отмяната на акта за предаването на тези територии на управлението на Москва и въведено от ВП, беше следствие:

А) от неспособността на МП за 26 години да урегулира съществуващия проблем, а също и срива на последните преговори с Украинската православна църква на Киевския патриархат (УПЦ КП) в 2017 *г.*;

В) от обръщението на двете Украински църкви (представляващи 6000 (sic!) действащи енории)[12] и части от епископата на Украинската православна църква

[10] Относно това какво, собствено, представлява реалният съвременен папизъм в Римокатолическата църква – на тях това им е още по-малко известно – тук биха ги очаквали забавни изненади, но сега говорим за друго.

[11] Например Томосът за автокефалията на Православната църква на Чешките земи и Словакия предполага, че за осъществяването на църковен съд над епископите на Православната църква на Чешките земи и Словакия могат да бъдат привличани „одобрените от Вселенския патриарх йерарси, изключително от юрисдикцията на църквата майка, т.е. от Константинополската катедра" (точка D). – http://www.pravoslavie.ru/orthodoxchurches/39938.htm

[12] Релігійні організації в Україні станом на 01 01 18 — https://risu.org.ua/ua/index/resourses/statistics/ukr_2018/70440/ За да бъдем справедливи, трябва да отбележим, че МП в Украйна има 12 000 енории, т.е. два пъти повече. За сравнение, в съседна Белорусия те са всичко 1500. По този начин да се игнорира мнението на такова огромно количество православни, които искат да бъдат канонични, но без Москва, е, меко казано, странно (сведенията за броя на енориите, отделили се от МП, са от времето преди обединителния събор и интронизацията на митрополит Епифаний (Думенко). По последни данни (20.02.2019) енориите към Православната църква на Украйна са 6691 и броят им продължава да расте. Б. пр.)

на Московския патриархат (УПС МП) към Вселенския патриарх;

С) от нарушението на условията, които се съдържат в Синодалното решение от 1686 г.

Иска ми се по-нататък във връзка с темата за преговорите да припомня събитията отпреди година, които и досега не са официално опровергани от МП, и да обърна внимание на това как официално се тълкува от руската каноническа традиция 9-ото правило на Халкидонския събор (451 г.). В заключение ще бъдат приведени някои факти, описващи както действията на Руската църква на чужди канонически територии, така и легализацията от нейна страна на онези църковни структури, които тя по-рано е смятала за разколнически.

Ако встъпваш в общение с разколници, то сам се заразяваш

В 2017 г. чрез посредничеството на първойерарха на РПЦЗ митрополит Иларион Капрал и по предложение на Московската патриаршия беше организирана делегация за преговори между УПЦ КП и РПЦ. Последната беше представяна от председателя на ОВЦС МП митрополит Иларион Алфеев. Московската страна настояваше, че първо трябва да се възстанови евхаристийното общение, а чак след това да се разглежда въпросът за автокефалията на Украинската църква.[13]

В неделята на 12 ноември 2017 г. протойереят на Киевския патриархат Борис Табачек, настоятел на Владимирския събор в Киев, и Богдан Згоба, свещеник на УПЦ КП от САЩ, отслужиха литургия в един от подмосковските храмове на Московския патриархат заедно с неговия предстоятел,[14] а Ровенският и Осторожски архиепископ Иларион Процик се причасти на тази литургия като архиерей.[15]

По този начин за първи път от 25 години свещеници на Московския и Киевския патриархат съслужиха с благословението на своите йерарси. Както вече споменах, до днешна дата не е имало никакви опровержения от страна на РПЦ относно дадения факт на съслужението.

Преминавайки към въпроса за ексклузивното право на Константинопол да приема апелации от други църкви, аз реших, че не си струва да привеждам многочислени примери от историята на световното Православие, преразказвайки по този начин споменатата в началото статия на Карташов за дадената практика, но ще се ограничa само до конкретни примери от руската каноническа традиция.

[13] „Патриарх Филарет (Денисенко) подтвердил, что члены делегации УПЦ КП служили и причащались в храме РПЦ МП под Москвой" – http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=128870

[14] „Пресс-конференция предстоятеля УПЦ КП Филарета РИА Новости Украина": https://rian.com.ua/video/20171201/1029978168/pess-konferencia-Filareta-online.html: https://rian.com.ua/video/20171201/1029978168/pess-konferencia-Filareta-online.html

[15] „Архиепископ УПЦ КП еще раз подтвердил: делегация Киевского Патриархата сослужила с духовенством РПЦ": https://www.religion.in.ua/news/vazhlivo/38378-arxiepiskop-upc-kp-eshhe-raz-podtverdil-kliriki-kievskogo-patriarxata-sovmestno-sluzhili-pod-moskvoj-v-xrame-rpc.html

Мисля, че знанията и авторитетът на Антон Владимирович не предизвикват у никого съмнения – нали с трудовете му следва да са запознати всички рускоезични студенти в богословските училища, да не кажем, че в определени случаи те даже биха могли да бъдат основни учебници по някои предмети.

Тъй че иска ми се да обърна внимание на това, че ексклузивното съдебно право на Константинополската катедра се признава официално от Руската църква вече близо 500 години.

Несъществуващите канонически привилегии на Константинополския патриархат да приема апелации на архиереи и клирици

Тази фраза от заявлението на Светия синод на Руската православна църква предизвика особено силно възмущение у юристите и историците.

Нали в руската каноническа традиция съществува официално мнение относно изключителното право на Вселенския патриархат да съди в православния свят, което е изразено в 55-а глава на Стоглавия събор от 1551 г., като последната на свой ред тълкува 9-ото правило на Халкидонския събор.

Стоглавият събор[16] независимо от своята древност остава изключително важен и за историята, и за руското каноническо право въобще. Към решенията му достатъчно често се обръщат особено консервативните кръгове, старообрядците и защитниците на идеята за Руския свят, а още по-куриозен изглежда фактът, че в качеството си на източник за споменатата 55-а глава е било избрано не мнението на Иоан Зонара или на Теодор Валсамон (които също говорят за правата на Константинопол, но малко по-неясно), а именно тълкуването на Алексей Аристен[17], което не оставя никакво съмнение относно ексклузивното съдебно право на Вселенския престол.

Именно обсъждането и потвърждението на това право на Събора 1551 г. не може да не свидетелства за дълбокото почитание към църквата майка, което е съществувало в това време в Руската църква, независимо от опитите на някои съвременни дейци да подчертаят факта, че Константинопол е загубил всякакъв авторитет в руските църковни кръгове след Фераро-Флорентинския събор от 1438–1445 г.

Позволявам си да цитирам края на главата:

Ако епископ или друг църковен служител имат някаква разпра с митрополита, да се съдят от патриарха на цялата тази земя, под когото са епископите и митрополитите на цялата тази област и страна, или от патриарха на Константинопол.

[16] Съборът от 1667 г. е отменил някои негови решения, но глава 55 е останала незасегната.

[17] Е. Б. Емченко. „Церковный суд в постановлениях Стоглавого Собора 1551 года." *Исторический вестник*, № 1 (16), 2002. – http://www.synaxis.info/synaxis/8_law/g_other/emchenko_2.html

Понеже тази власт на никой друг от патриарсите не е дадена, нито от правилата, нито от закона, да съди митрополита под един патриарх, бидейки под друг патриарх, а само на патриарха на Константинопол е дадено това.[18]

Както виждаме, Съборът ясно и отчетливо тълкува 9-ото правило на Халкидонския събор в същия смисъл, в който го разбира и Вселенският патриархат.

Стоглавият събор се признава не само от съвременната Руска православна църква, но и от старообрядците, от Руската православна църква зад граница, от Руските украински църкви извън пределите на Русия в юрисдикцията на Константинополския патриархат и от други църкви, които смятат този период за част от своята история. Така го разбираха и УПЦ КП и УАПЦ[19], когато се обърнаха с прошение към Цариград.

По този начин ние можем да кажем, че изключителното и висше право на съда при Константинополския патриарх е официална гледна точка (нали е изразена не просто от Синода или от речта на патриарха, а от поместен събор) на цялото Православие на руската традиция и най-вече на Московския патриархат като най-голямата структура в семейството на руските църкви.

По-нататък преминавам към най-нелицеприятната от моя гледна точка част, в която ще бъдат приведени действията на Руската църква на територите на другите църкви и ще напомня за легализацията на разколи от нейна страна. След дълги размишления дали си заслужава да се пише за това, в края на краищата се реших, но след това смекчавах на няколко пъти текста.

Обвиненията за това, че Вселенският патриархат е нахлул в чужда каноническа територия с рейдърско заграбване[20], звучат наистина твърде странно, като се вземат под внимание действията от страна на Руската църква през последните 300 години.

Изводът за моята обективност или предвзетост оставям на съда на читателите.

Чужда каноническа територия и рейдърско заграбване

През XIX век Руската църква разпространява своята юрисдикция върху района на Измаил (сегашна Одеска област), Молдова, а век по-рано и върху Крим, но до

[18] Стоглав. – Казань: Тип. губернского правления, 1862. – 454 с. – https://dlib.rsl.ru/viewer/01003121952#?page=1
„Иже аще епископ или причетник с митрополитом имать некая распря, от патриярха всея тоя земли да судится; под ним же суть епископи и митрополиты всея области и страны тоя или от патриярха Констентина града, да судятся.
Сия бо власть от инех патриярх никому же едана бысть, ни от правил, ни от закона, еже судити митрополита под инем патриярхом, суща другому патриярху, но токмо Констентина града патриярху се дано есть."
(За консултацията върху превода благодаря на гл. ас. д-р Димитър Димитров, Богословски факултет на СУ). Б. пр.

[19] Украинска автокефална православна църква.

[20] В случая с Украйна Константинопол действа законно, опирайки се на исторически документи.

ден днешен не разполагаме с никакви грамоти, които биха могли законно да потвърдят това преминаване.

В 1811 г. Руската църква опразва автокефалията на Грузинската църква, чиято история започва от III век, като я преобразува в екзархат и отменя института на Католикоса.[21]

Абхазкият католикосат (VIII век), бидейки независима църква, е опразнен горе-долу по същото време.[22]

Някои земи на Галиция и Закарпатието допреди 100 години официално са се признавали от Руската църква като каноническа територия на Вселенския патриархат. В 1910 година обаче, след прошение в Константинопол, на Киевския митрополит Антоний Храповицкий му бива даден титул екзарх с грамота на Вселенския патриарх Иоаким III. По-късно този титул на екзарха е потвърден и от Вселенския патриарх Герман V (1913–1918 г.).[23]

По този начин за последните 300 години Руската църква поне 6 пъти е установявала своя йерархия на териториите на други църкви, като поне четири пъти (от тях) в пределите на Константинополския патриархат (Молдова и три пъти в различни части на Украйна).

Свалянки анатемите от неканоническите църкви, Вартоломей стана неканоничен и безблагодатен

По протежение на XX век Московският патриархат няколко пъти е легализирал разкола[24] на онези църкви, чиито тайнства по-рано е смятал за недействителни и чиито клирици при преминаване под негова юрисдикция е преръкополагал.

Така например през април 1970 г. Синодът на Руската църква дари автокефалия[25] на дотогава наричащата се разколническа[26] (наказания от 1933 и 1947 г.) Православна църква в Америка.

В 2007 г. бива подписан Актът за каноническото общение на Руската православна църква зад граница с Руската православна църква – Московски патриархат[27],

[21] В отговор на прошението на патриарх Илия II и Синода на ГЦ, в 1989 г. Вселенският патриархат потвърди възстановяването на автокефалията на Грузинската православна църква.

[22] Абхазки (Западногрузински) католикосат – http://www.pravenc.ru/text/62536.html

[23] „Архиепископ Тельмисский Иов (Геча): Украина всегда была канонической территорией Вселенского Патриархата" – https://glavcom.ua/ru/interview/arhiepiskop-telmisskiy-iov-gecha-ukraina-vsegda-byla-kanonicheskoy-territoriey-vselenskogo-patriarhata-528608.html

[24] След признаването на църквите техните тайнства и ръкоположения са почвали да се приемат за действителни със задна дата.

[25] „Документы о даровании автокефалии Русской Православной Церкви в Америке" ЖМП, № 5, 6, 1970.

[26] „Грех против Матери-Церкви", ЖМП, № 7, июль 1950.

[27] „Акт о каноническом общении между РПЦ и РПЦЗ" — http://www.patriarchia.ru/db/text/26569.html

където Руската църква също така без изисквания за покаяние[28] признава от своя гледна точка разкола и извършените в него хиротонии, макар по-рано нейните представители да са заявявали за безблагодатността на тайнствата на Задграничната църква[29] и да са преръкополагали преминаващите към тях свещеници. Един от гръмките примери се случва през 1994 г., когато преръкополагат[30] свещеник Олег Стеняев при преминаването му от РПЦЗ в Московския патриархат.

Историята на приемането в същия сан на обновленческия клир след патриарх Тихон (при него се установяват основните принципи за приемането на обновленците[31]) е повече от мъглява. Да вземем например събитията с приемането на Василий Раттиров в РПЦ: историците се съмняват не просто в това дали той е бил ръкоположен преди обновленческия разкол или след това, а дали въобще е имало архиерейска хиротония.[32]

В самия край на XVIII век заради неканонично навлизане в каноническата територия на Константинополския патриархат Светият синод лишава митрополит Гавриил Бенулеску-Бодони от катедрата му и го отлъчва от Църквата.[33] На 15 юли 2016 г. с решение на Светия синод на Руската православна църква Гавриил Бенулеску-Бодони, митрополит Кишиневски и Хотински, е причислен към лика на светците за местно почитание в Молдова.[34]

Константинопол не уважава никого

Целта на моята статия не е в това да напиша, че системата на управление във Вселенската патриаршия е идеална, но при цялото ѝ несъвършенство съществуват достатъчно много примери, когато Патриархатът уважава чуждото мнение и не предприема санкции в отговор на някакво непослушание. Ще приведа някои от тях: в първия случай действието се разгръщаше пред очите ми, другите пък са съвсем скорошни и се оказаха достатъчно шумни, ако не и скандални.

Преди няколко години Светият синод се обърна към Свето-Сергиевския православен институт в Париж с предложение за съвместен одит. Молбата беше получена, разгледана, но отговорът беше в стила на митрополит Антоний Сурожски: „Приемам за сведение, но не и за изпълнение". Никакви санкции по отношение на Института нямаше.

---

[28] По-рано издадените актове, които препятстват пълнотата на каноническото общение, се признават за недействителни или за изгубили сила – https://mospat.ru/ru/documents/act-of-canonical-communion/

[29] Вж. Сергей Троицкий, *О неправде карловацкого раскола*, Издательство Московской Патриархии, 1992.

[30] Протоиерей Олег Стеняев — http://radonezh.ru/authors/stenyaev

[31] „Священномученик Онуфрий (Гагалюк). О приеме в святую Церковь Православную обращающихся от Обновленческого раскола, Письма и статьи" — https://azbyka.ru/otechnik/Onufrij_Gagaluk/pisma-i-stati/5

[32] Вж. Лавринов Валерий, протоиерей. *Обновленческий раскол в портретах его деятелей*. (Материалы по истории Церкви. Книга 54). М. 2016. Стр. 156; А. М. Катаев, *Из истории возникновения обновленческого раскола в Русской Православной Церкви в первой половине XX в.*; Михеев, Иван Иванович. Священник из фронтовой разведки / Иван Иванович Михеев ; предисл. А. Б. Аскакова // Наука и религия. – 2005.

[33] „Митрополит Гавриил Бэнулеску-Бодони и его роль в становлении просвещения в Бессарабии" – http://actualitati.md/mitropolit-gavriil-bjenulesku-bodoni

[34] „В Молдавии состоялась канонизация митрополита Кишиневского и Хотинского Гавриила Бэнулеску-Бодони" – http://www.patriarchia.ru/db/text/4606678.html

Сега се пренасяме зад океана. Тази година Константинополският патриарх вече два пъти призова архиепископ Димитрий, глава на Гръцката православна архиепископия в Америка, да подаде оставка, но този игнорира молбата на своя първойерарх.[35]

Година по-рано, през септември, архиепископ Димитрий с всички членове на Светия синод на архиепископията (с изключение на Санфранцискския митрополит Герасим) пристигна в Константинопол, за да получи отмяна на решението на Светия синод, който постави викария на Американската архиепископия Севастиан Скордалос за Чикагски митрополит.[36] Как завърши всичко това? Със санкции спрямо онзи, който е въстанал срещу „Източния папа"? Не точно. Просто на 7 февруари 2018 г. Светият синод избра за Чикагски митрополит Натанаил Симеонидис[37], и това устройваше Американската архиепископия.

Ако се върнем към Свето-Сергиевския институт – спомням си един случай, когато в Париж пристигна руски свещеник, търсещ материали в библиотеката на института за своето научно изследване. След няколко дни той с недоумение попита един от професорите: „Защо нито в учебните зали, нито в студентските общежития, нито в трапезарията не се вижда портрет на патриарх Вартоломей? Не му пеете многолетствие в края на литургията, а в гръцката църква дори на Великия вход не чух името му! Как е възможно това – та нали той ви е патриарх?!". „Е, нали не е папа" – отвърна с ехидна усмивка професорът.

При цялата свобода и отсъствие на култ към личността на патриарх Вартоломей за много вярващи той наистина е духовен ръководител, при това хората съвършено не се боят да разказват за него някой и друг анекдот и даже бурно да критикуват, ако не са съгласни с негово решение, и все пак много проблеми изчезват веднага след неговите визити. Вярващите виждат неговите добродушие и човечност – могат да отидат при него, да пообщуват и да се снимат.

И накрая, искаше ми се да приведа избран цитат от статията „Вселенският патриарх и Православната църква" на един от отците на Православната църква в Америка, прот. Александър Шмеман, когото много трудно можете да упрекнете във фанарофилство или в идеологическа привързаност към Вселенския патриархат: „… историческите грехове на този или онзи патриарх не зачеркват и не унищожават нито първенството на Вселенския престол, нито неговите заслуги в живота на Православната църква. И съзнанието за това първенство живее в целия Православен изток, който едва ли може да се упрекне в „папизъм" – където връзката на епископа с народа е хиляда пъти по-жива и непосредствена, отколкото у нас, където съборният глас на епископата не е празен звук и където всеки архиерей действително е епископ на своята Църква, а не просто „предста-

[35] „Ο Αρχιεπίσκοπος Αμερικής υποκινεί στασιασμό εναντίον του Πατριαρχείου" – http://www.romfea.gr/oikoumeniko-patriarxeio-ts/arxiepiskopi-amerikis/22508-o-arxiepiskopos-amerikis-upokinei-stasiasmo-enantion-tou-patriarxeiou

[36] „Иерархи Американской архиепископии Константинопольского Патриархата прибудут на Фанар для объяснений" – https://www.sedmitza.ru/text/7449461.html

[37] „Χειροτονία νέου Μητροπολίτη Σικάγου Ναθαναήλ" – http://www.romfea.gr/oikoumeniko-patriarxeio-ts/arxiepiskopi-amerikis/20587-xeirotonia-neou-mitropoliti-sikagou-nathanail-binteo

вител" на патриарха в нея, препращан от място на място според нуждата".[38]

С това бих искал да завърша размишленията си. За съжаление не успях да избегна споменаването на бившите простъпки на Московския патриарх, макар че, както вече казах, това ровене в историческата кал не ми достави никакво удоволствие. В същото време намерих за нужно да изкажа своите мисли по тези точки от антиконстантинополската реторика, които действително ме удивиха и възмутиха със своята абсурдност, премълчаване на исторически факти или лъжливо тълкуване на каноните, а понякога и направо с лъжа.

Позволявам си да завърша своята статия с един глас от миналото, а именно с гласа на човека, на чиито таланти и дипломация, както и на умението му да разсъждава трезво и ловко да решава църковните конфликти навремето се възхищавах.

„В отношенията на Руската православна църква и Константинополския патриархат има някои „пукнатинки", но задачата на църковната дипломация е да направи всичко възможно, че те никога да не прераснат в „пукнатини, които да застрашат единството на Църквата"… „Проблеми има и за тях трябва да се говори, но не ми се иска да драматизирам. При цялото разминаване на възгледите за това какво е първенството в Православната църква, ние оставаме единна Църква, обединени сме от едната Евхаристия, имаме една система на духовни ценности. И когато положим на везните онова, което ни обединява, в това число – и с Константинополския патриархат, и онова, което ни разединява – колко по-мощно е обединяващото начало!"[39]

Председател на Отдела за външноцърковни връзки
при Московския патриархат, митрополит Смоленски и Калининградски, Кирил

Превод от руски: Слава Янакиева

[38] „Вселенский патриарх и Православная Церковь", прот. Александр Шмеман. *Собрание статей 1947–1983*, Москва. Русский путь, 2009.

[39] „Митрополит Кирилл призвал не драматизировать ситуацию в отношениях Московского и Константинопольского Патриархатов" — http://www.patriarchia.ru/db/text/315000.html

Отец Пламен Гечев завършва медицина и специализира психиатрия. През 2007 е ръкоположен за католически свещеник в Лугано, Швейцария, където получава философско и богословско образование. От 2011 година е енорийски свещеник във Видин. Докторант е в катедра „Културология" при проф. К. Янакиев

Отец Пламен Гечев

ДУШЕГРИЖИЕ И ПСИХОТЕРАПИЯ, СФЕРИ НА КОМПЕТЕНЦИЯ

Според мен най-голямата опасност за грижата за душата е нейното психологизиране. Но дали това не измества фокуса от духовното към психологическото? Какво остава от духовното? Поради тази опасност се налага да се намерят адекватен език и категории, които да бъдат достатъчно близки, за да бъдат разбирани от съвременното общество и психология, но да запазват своята богословска аргументация. Затова интерес представлява понятието духовно несъзнавано, постулирано от Жан Клод Ларше като богословска категория. Авторът анализира духовното несъзнаваното с помощта на богословието на светите отци.

Духовното несъзнавано не е все още обект на систематично изследване. При падналия човек, който живее далеч от Бог и от всякакъв духовен копнеж, духовното несъзнавано е достигнало най-високо ниво.[1]

За разлика от православната антропология, базирана на светите отци, съществува на Запад една друга антропология, базирана на философията и спекулативната мистика[2], и на нея са посветени трудовете на италианския философ и преводач

[1] Jean-Claude Larchet, *L'Inconscio Spirituale*, San Paolo, Milano, 2016, с. 97.

[2] Същностната или спекулативната мистика има три характеристики:
– концентрация на опита на личностно ниво. Всичките сетивни и духовни представи и чувства трябва да се отхвърлят, докато човек преживее отново своето битие, но не с тази или онази сила на душата. Думата преживяване не е много адекватна, защото запазва емоционалната си конотация,
– концентрация върху същността на Бога, а не на неговите характеристики, чрез които ние го дефинираме. Целта е чистото битие на Бога, което надминава дори любовта, която крие дуалност в отношенията. Така Бог се възприема като нищо или недефинируем. Поради тази причина Екхарт се моли на Бога да го освободи от Бога.
– преливане на човешкото в Божественото и обратно, тъй като различията, които създават дуална връзка, са преодолени.
Това не важи за логотерапията, която е инспирирана от философията на Макс Шелер. Полемиката, която води Ванини с психологията, е същата, която води с богословието, тоест разглеждането на човека и на Бога като обект на наблюдение без диалектика на духа, която е непрекъснато движение към Абсолюта,

на Майстер Екхарт, Марко Ванини[3]. Повлияна от неоплатонизма и стоическата философия, тази духовност разсъждава върху дъното на душата. Тази мистична традиция върху този център, който е непроменлив, в който се случва връзката на душата с Бог. Дъното на душата е това, което излиза наяве след отричането, след като се отстрани психичното, и така се появява духът[4]. Ларше[5] в своята книга *Духовното несъзнавано* чудесно описва с езика на светите отци духовното несъзнавано, разделяйки го на положително и негативно несъзнавано. Едното – ориентирано към Бога, а другото – създадено от отричането на връзката с Бога несъзнавано. За разлика от този вид описание, което тръва човека към Бог при мистиката, фокусът е самият център на душата, който не подлежи на описание поради липсата на рефлексия. Поради тази причина е по-коректно да се използва понятието духовно свръхсъзнавано. Марко Ванини описва духовното свръхсъзнавано, използвайки три категории, за да опише дъното на душата:

– активен интелект
– дух
– дъно на душата.

Дъно на душата – като активен интелект

Аристотел обяснява как нашият сетивен опит се организира в интелекта нус, който от тази гледна точка е пасивен *pathetikos* като восъчна дъска, готова да приеме знаците. Ясно е, че душата не получава и не произвежда никое чувство и усещане без тялото. Нищо в човека не може да избегне кондиционирането от средата. Мисленето е детерминирано от багажа от опитност, който всеки притежава и който по необходимост минава през филтъра на сетивата, поради това нашият опит не е абсолютно неутрален и валиден. Заедно с това Аристотел твърди, че в човека присъства един друг интелект, който не е смесен с тялото, който е прост и който няма връзка с нищо. Така че има един интелект,

[3] Марко Ванини, роден в С. Пиеро а Сиеве (Флоренция) през 1948 г., се е посветил на изучаването на спекулативната мистика. Освен Майстер Екхарт, на който е превел в продължение на двадесет години работа цялото му творчество от немски и латински, той редактира италианското издание на *Мистична теология* на Жан Жерсон (Paulist Press, 1992); либрето на идеалния живот на Анонимния автор от Франкфурт (Newton Compton 1994); Предговорът към Лутерската Библия (Marietti 1997); в сътрудничество с Джована Фозер, *Херувимският поклоник* на Ангелус Силезиус (Паолини 1989); с Джована Фозер и Романа Гуарниери *Огледалото на простите души* от Маргарита Порете (Сан Паоло 1994). Сред основните му творби са *Диалектика на вярата* (Marietti 1983); *Майстер Екхарт и дъно на душата* (Citta Nuova 1991); *Опитът на духа* (Augustinus 1991); *Въведение в Силезиус* (Nardini 1992). *Моля на Бог да ме избави от Бога. Религия като истина и като лъжа* (Bompiani 2010), *История на западната мистика* (Mondatori2010), *Покана за изучаване на мисълта на св. Августин* (Мурсия 2009), *Благодат* (Le Lettere 2008), *Мистика и философия* (Le Lettere 2007), *Религията на разума* (Mondatori 2007), *Тези за религиозна реформа (писма)*, 2006 г., *Смъртта на душата. От мистика към психология* (Le Lettere 2004).

[4] Духът не може да стигне до съвършенство, без тялото и душата да са съвършени – Sermoni tedeschi 113 верен на трисъставната Павлова антропология, където се противопоставя pscyche-pneuma 1 Сол. 5, 23; Рим. 8, 9, Гал. 5, 16.

[5] Д-р Жан-Клод Ларше (род. 1949) е един от изтъкнатите съвременни православни богослови. Има докторати по философия (1987) и теология (1994). Смятан е за един от най-добрите познавачи в света на духовното наследство на св. Максим Изповедник, на което е посветил три монографии: *Обожанието на човека според св. Максим Изповедник* (1996), *Максим Изповедник, посредник между Изтока и Запада* (1998) и *Св. Максим Изповедник* (2003). С голяма популярност се ползват книгите му, в които той в светлината на патристическата традиция разглежда днешни биоетични теми: *Богословие на болестта* (бълг. превод 2011), *Терапевтика на менталните болести* (1992), *Терапевтика на духовните болести* (1997), *Християнинът пред лицето на болестта, страданието и смъртта* (2002), *Богословие на тялото* (2009) и др.

зависещ от материята, който става всичките неща и от зависи тях, но има и един друг интелект, който произвежда всичките неща, който превръща представите от потенция в акт. Този интелект е винаги в действие несмесен, само той е безсмъртен и вечен:

И само отделен е, той е, което е, и само това е безсмъртно и вечно. Ние нямаме никакъв спомен след смъртта, понеже този разум не е изложен на въздействие.[6]

Той не е свързан тялото и неговия живот:

Не трябва да се слушат тези, които казват, че бидейки човеци, трябва да се грижим за човешките работи и бидейки смъртни, за тези, които загиват. Но трябва, доколкото е възможно, да станем безсмъртни и да живеем според най-висшата част, която е в нас. Въпреки че е малка по тегло, надхвърля всичко по възможност и чест. И трябва да се съгласим, че всеки човек е тази част, бидейки тя най-доброто и най-основното. Би било абсурдно да не се избере собственият живот, но животът на друго човешко същество.[7]

Интелектът като интелект не нито нищо от онова, което той мисли, той трябва да е примесен с нищото, понеже, както е речено в трета книга За Душата*, за да се мисли всичко, той трябва да няма нищо общо с него, също както зрението не трябва да има никакъв цвят, за да вижда всеки цвят. Така щом интелектът като интелект е нищо, то и мисленето не е никакво битие.*[8]

Характеристиката на същото на душата като активен интелект е нейната отделеност и нейният капацитет да не бъде докосната от обстоятелствата.

Същото на душата като дух

Така Екхарт описва същото на душата като дух:

Трябва да знаеш, че истинската отреченост не е нищо друго, освен че Духът стои неподвижен сред всички вълнения на радост и печал, чест, безчестие и поругание стои като могъща планина при лек ветрец. Тази неподвижна отреченост води човека до съвършено уподобяване на Бога. Защото това, че Бог е Бог, Той го има от Своята неподвижна отреченост. И от отречеността има Своята простота и Своята неизменност. [9]

Основна характеристика на **духа е неговата свободна интелектуална активност, която не е насочена към някаква цел, тоест той е пълно съзерцание и насоченост към Благото за самото себе си**. Позицията на благородния човек, на праведния човек, на отделения човек, както го описва Екхарт, е да не търси нищо с делата си. Този, който търси нещо, остава обвързан и роб на това, което

6 Аристотел, *За душата,* 430а, Философско наследство, 1979.

7 Aristotele *L'Ethica Nicomachea* X, 1178 A.

8 Майстер Екхарт *Проповеди и трактати Комунитас* 2012, с. 347.

9 Maister Eckhart, *Del'Uomo nobile*, с. 135-136.

търси. Деянията не трябва да се насочват към нищо, нито към наградите, нито към възнагражденията, нито към блаженството, нито към Бога. Душата познава Бог, когато е единна с Него и с божествената същност. Това е истинското блаженство душата да има живот и битие с Бог

Дъно на душата като най-дълбинна сфера на човека

Образът е онзи образ, на който е образ като такъв, са едно нещо: „Аз и Отец сме един". Ето защо казваме, че в дълбочините на душата има образа на божествеността, където този образ не е нещо различно, но това е самата божественост.[10]

Франкл посочва, че човешкото същество е същество, винаги обърнато към едно централно ядро, ядрото на себето, и потвърждава както Шелер, че това ядро се състои от духовни актове и само около тези актове се прегрупират психо-физически такива. Франкл подчертава, че „никога не е достатъчно подчертано, че това тройно цяло е това, което съставлява целия човек. Докато човек говори само за тялото и психиката, не може да се говори за цялостност. Това твърдение често се потвърждава в текстовете му: „За да се говори за пълнота, е необходимо да се добави духовното измерение: само духовното създава единство в човека"[11]. В това отношение той използва много смислен образ: *Дори за самолета винаги има възможност да се движи като автомобил на летището, тъй като в самолета винаги е възможно да се движите като кола на летището на равно място. Но той ще изпълни истинската си функция, когато се издигне във въздуха, в триизмерното пространство. Човекът е животно, но е безкрайно повече от животно и това е благодарение на измерението на свободата*[12].

Друга характеристика на вътрешния живот е загубата на това дълбинно ниво и появата на егоманията:

Екхарт разглежда проблемите на притежанието на друго равнище, когато анализира връзката между собствеността и свободата. Човешката свобода е ограничена от степента, в която сме привързани към вещите, към работата си и накрая към собственото си Аз. Като сме привързани към собственото си Аз (Квинт превежда оригиналната среднонемска дума Eigenschaft като Ich-bindung или Ich-sucht, „егоцентричност" или „егомания"), ние стоим на собствения си път, дейността ни е безплодна и ние не се реализираме пълноценно.[13] За Майстер Екхарт духовното ни израстване се състои в дистанциране от всичко, най-вече от Аза и дори от фалшивия Бог, сътворен от Аза. Това освобождение води човек до състоянието на нищо да има, нищо да иска и нищо да знае. Това състояние е наречено от Екхарт радост от Светия Дух. За Екхарт под маската на стремежа към светостта може да се крие несъзнаваното желание за доминация и притежаване. Независимо дали е духовник или мирянин, човек има

[10] Meister Eckhart, *Commento al vangelo di Giovanni*, Città Nuova, Roma, 1992, I, 24, с. 58.

[11] V. Frankl, Homo patiens. *Soffrire con dignità*, Brescia, Queriniana. 1998, с. 22.

[12] V. Frankl, *La sfida del significato. Analisi esistenziale e ricerca di senso*, Trento, Erickson 2005, с. 23.

[13] Erich Fromm, *Avere o essere?*, Mondadori, Milano 2010, с. 74.

тенденция да превръща обектите, които го заобикалят, в идоли. Така християнският психиатър Дайм описва тази тенденция:

Ако Абсолютът не бъде приет като абсолют, но като нещо релативно и обратно, ако релативното бъде взето за абсолютно, в човека се ражда един дълбок конфликт. Релативното, което е взето за абсолютно, не е Бог, но е идол. Така се ражда обожествяването на релативното и детронирането на Бога поради факта, че от Бога са премахнати неговите божествени характеристики и е поставен като нещо относително. Веднъж обръщайки нещата обратно, релативното е обожествено, а божественото релативизирано и човек влиза в конфликт с реалността. Ако една част от действителността бива абсолютизирана, се променя перспективата и действителността е деформирана. Връзката между човек и свят е вън от нормалната логика. Деформираното познание за реалността води до деформирани действия. Те вече не са в съгласие със собствената си природа и не са адекватни на ситуацията и не постигат целта си. Така се стига до конфликт с реалността, което е истинската причина за невrозата, а понякога и за психозата.[14]

Интерес представлява връзката между идолопоклонничеството и психозата. За душегрижието привързаността към себе си и идолопоклонничеството са главните причини за нещастието. Следвайки Екхарт, Ванини разделя човека на вътрешен и външен човек. Когато се загубва вътрешният човек, външният човек изцяло завзема вътрешния ни живот и човек губи своя аксис мунди, своята връзка с Бог.

Вътрешен и външен човек **Табл. 1**

Дъно на душата-вътрешен човек	**Сили на душата-външен човек**
Активен интелект **Свободен и стои спрямо Аза като че ли отвън и отгоре** **Основна активност съзерцание и отрицание**	Пасивен интелект Подчинен на време и пространство Основна активност решаване на конкретни проблеми
Единност, събраност	Множественост Хиляди идентификации, разпиляност
Дух	Душа – психика
Мислите са свободни от утилитаризъм	Мислите отиват там, където интересът ги води
Вътрешен човек, който постига блаженство	Външен човек, който търси и постига удоволствието и преходно щастие

[14] Wilfried Daim, цит. в *L Inconscio spirituale*, с. 175.

Отделеност-свобода	Зависимост-привързаности

Целта на душегрижието е събуждането на вътрешния човек, а психотерапията работи с външния човек. Разликата между душегрижието и психотерапията е обяснена от психиатъра и логотерапевт Виктор Франкл по следния начин:

Религията не е гаранция за спокоен живот, за максимална освободеност от конфликти и не обслужва както и друга психохигиенна цел. Религията осигурява на човека повече, отколкото психотерапията би могла да му даде, но и изисква повече.[15]

Душегрижието не трябва да се поддава на мираколизма (да се търсят на всяка цена чудеса), но да води душата да приема своето страдание с помощта на вярата. Душегрижието, от друга страна, трябва да покаже, че в нас самите съществува един принцип на егомания. Този принцип, последствие от първородния грях, ни прави идолопоклонници на нас самите. И това е причината за нашето нещастие. Затова:

Душата трябва да бъде мразена в качеството си на моя *душа. Така мистиката учи, че истинският враг на самите нас е любовта към своето его. От друга страна, душата трябва да бъде обичана като дух светлина връзка с Бога. Душата се нарича* дух, *когато е отделена от тук и сега*.[16]

Друга специфика на душегрижието е, че за разлика от психотерапията, душегрижието интерпретира вътрешния живот чрез неговата насоченост към Бог:

Душата е така изцяло единна с Бог, така че никой не може да разбере единия без другия. Човек може да си представи топлина без огън и светлина без слънце, но не може да се мисли Бог без душа или душа без Бог, тъй като са едно.[17]

Свети Йоан от Кръста пише:

И по този начин виждаме, че от тази суха нощ душата извлича най-напред познание за себе си, от което като извор извира познание за Бога. Затова също и св. Августин се моли така на Бога: Нека да позная себе си, Господи, и ще позная тебе. Защото, както казват философите, едната крайност се познава по-ясно чрез другата.[18]

За разлика от психоанализата всяко самопознание довежда не само до разбиране на себе си, но и до разбирането и познаването на Бога. Така психотерапията, четенето на книги, посещаването на кино и театър води до навлизане в себе

[15] Виктор Франкл, *Човекът*..., 95.

[16] Meister Eckhart, Renovami spiritu mentis vestrae *I Sermoni*, a cura di M. Vannini, Paoline, Milano, c. 432.

[17] Meister Eckhart, sermone 59 *Dâniel der wîssage sprichet* (*I Sermoni*, a cura di M. Vannini, Paoline, Milano, p. 432.

[18] Свети Йоан от Кръста, *Тъмна нощ*, под редакцията на о. Сречко Римац OCD, Кармелитски манастир „Свети Дух" – София, 2008.

си, което постепенно ни приближава до Бога. Вътрешната свобода е гаранция за щастието, ако човек я изгуби, вън или в Църквата, се превръща в механизъм, лишен от свобода.

И по този начин виждаме, че от тази суха нощ душата извлича най-напред познание за себе си, от което като извор извира познание за Бога. Затова също и св. Августин се моли така на Бога: Нека да позная себе си, Господи, и ще позная тебе. Защото, както казват философите, едната крайност се познава по-ясно чрез другата.[19]

Пътят за достигането на този център е самоотричането. Това обаче не трябва да бъде за сметка на отричане на чувствата и емоциите, което може да доведе до психологически проблеми. Важно е да се наблюдават нашите емоция с известна дистанция. Особено важно е, че егоманията е особено прикрита в духовната сфера.

Прочетох много писания на езически учители и на пророците на Стария и Нов Завет и с кротост и с усърдие търсех коя е най-висшата и най-добрата добродетел. Коя е тази добродетел, с която човек може да се доближи плътно до Бога и би могъл по благодат да стане това, което е Бог, и по естество напълно да се уподоби на първообраза, какъвто е бил в Бога, когато между него и Бога е нямало различие още преди Бог да е създал тварите. И когато се задълбочавам в Писанието, доколкото схваща разумът ми и доколкото може да вникне, не намирам нищо освен чистата превъзхождаща всичко отреченост. Защото всичките добродетели имат някаква привързаност към тварите, а отречеността е свободна от всички творения.[20]

Чрез този център, който Екхарт назовава дъно на душата, имаме капацитета да погледнем на себе си от една метапозиция. Да гледаме на нашите чувства и мисли като нещо породено от средата, а не като нещо наше. Пише италианският психотерапевт Асаджоли:

Имам желания, но те не са мои пожелания. Желанията са причинени от импулси, физически и емоционални, и други влияния. Те често са променливи и противоречиви, със смяна на привличанията и отблъсквания; така че аз не съм собственият аз. Имам желания, но те не са мои пожелания. Занимавам се с различни дейности и играя различни роли в живота. Трябва да интерпретирам тези роли и да ги интерпретирам доброволно, независимо дали става дума за син или баща, съпруга или съпруг, учител или студент, художник или управител. Но аз съм повече от син, баща, художник. Това са специфични, но частични роли, които аз самият тълкувам, приемам да ги и тълкувам и мога да ги гледам и наблюдавам, докато ги интерпретирам. Така че аз не съм тях. Определих себе си, аз не съм актьорът, а режисьорът на представлението.[21]

---

[19] Свети Йоан от Кръста, *Тъмна нощ*, под редакцията на о. Сречко Римац OCD, Кармелитски манастир „Свети Дух" – София, 2008.

[20] Meister Eckhart *del distaco* in Marco Vannini *Maister Eckhart il fondo del anima* Citta Nuova Roma 91, с. 14.

[21] Цит. *L'atto di volontà*, с. 165.

Виждаме как темата за отрицанието е почти идентична с темата за дезидентификацията, понятие от психосинтетичния подход на Асаджоли. Но склонността за вкопчване към идентификациите може да се обясни с механизма на егоцентричност.

Тялото, чувствата, умът са инструменти на опит, възприятие и действие, променливи и непостоянни инструменти[22], затова е необходимо да *бъдеш този стабилен елемент, твърд като скала в разгара на вълнението на вълните, които движат всичките други нива. След като дезидентифицирам себе си от съдържанието на съзнанието, като усещания, емоции, мисли, признавам и се утвърждавам като център на чисто самосъзнание. Аз съм център на воля, който може да наблюдава, насочва и използва всичките ми психологически процеси и моето физическо тяло. И така, какво съм аз? Какво остава, когато се обезсиля от тялото си, от моите чувства, желания, умове и действия? Същността на себе си: център на чистото самосъзнание. Постоянният фактор в променящия се поток на моя личен живот. Това ми дава усещането за постоянно вътрешно равновесие. Утвърждавам идентичността си с този център и аз разпознавам неговата постоянност и енергия. Аз разпознавам и се утвърждавам като център на чисто самосъзнание и творческа, динамична енергия. Признавам, че от този център на истинската идентичност мога да се науча да наблюдавам, насочвам и хармонизирам всички психологически процеси и физическо тяло. Искам да постигна постоянно съзнание за този факт в ежедневието си и да го използвам, за да ми помогне да дам на живота си все по-голямо значение и усещане за посока.*[23]

Освен изкушението да се идентифицираме с роли, чувства или външни обекти, душегрижието трябва да си дава сметка, че търсенето на смисъл е основна потребност. Но единственото, което със сигурност знаем, е, че привързаността към преходното е главната причина за страданието. Както казва Франкл: *Търсенето на смисъл е първична мотивация на човешкия живот.*[24] *Пак на друго място: Смея да твърдя, че на света няма нищо, което така ефикасно да помага на човек да оцелее дори в най-тежки условия, както убеждението, че животът има смисъл*.[25]

Така че екзистенциалният вакуум поражда страдания и единственият начин човек да го преодолее е да промени своя мироглед, но според Франкл:

Човекът е загубил, от една страна, животинските си инстинкти, които му казват какво да прави, а от друга страна, традициите, които му казват какво е длъжен да прави. И тогава или иска да прави каквото правят другите – конформизъм, или да прави каквото другите искат от него – тоталитаризъм.[26]

---

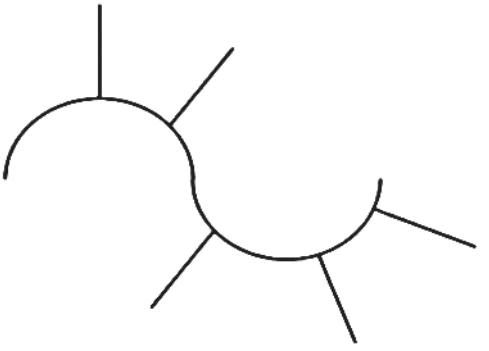
[22] ***Principi e metodi***, с. 109.

[23] ***Ibidem***.

[24] Виктор Франкл, *Човекът – търсене на смисъл*, София, Хермес 2013, 131.

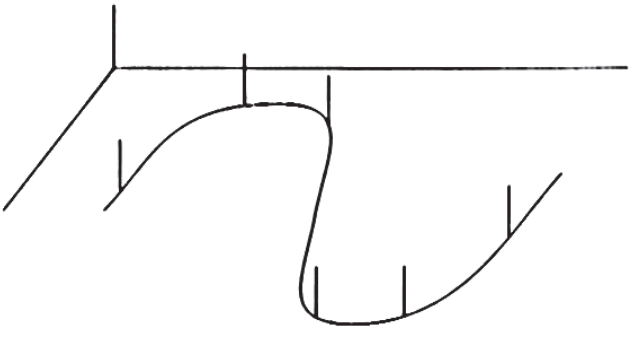
[25] Виктор Франкл, *Човекът – търсене на смисъл*, София, Хермес 2013, 131.

[26] Виктор Франкл, *Човекът – търсене на смисъл*, София, Хермес 2013, 131.



Фиг. 18[27]

Много от фактите в живота са безсмислени, видени само в една двуизмерна координатна система (фиг. 18), но придобиват смисъл, ако прибавим една нова координата такава – тази на духа (фиг. 19). Това е характерното за мистиката живеене в духа, който не знае откъде идва и къде отива, и това става отговор на въпроса за смисъла. Въпрос със смисъла на живота за мистиката има, докато има себичност, и дотогава има въпрос защо. Така мистиката отговаря на въпроса за смисъла, той изчезва с изчезването на Аза, а не на света. Вярващият християнин се доверява на Бог, без понякога да разбира смисъла на фактите от живота му, но се обляга на вътрешното присъствие на Бога.



Фиг. 19[28]

Въпроси защо Бог допуска нещо или не ни дава нещо са извън логиката на мистиката. Така от гледната точка на духа страданието придобива друг смисъл. Стигаме до проблема за християнските психотерапии и консултиране, за съжаление много от тях следват логиката на светските психотерапии, които разсъждават в рамките на време и пространство, на субект и обект.

[27] Viktor Frankl, *Senso e valori per l'esistenza*, Roma, Città Nuova, 1977.

[28] Viktor Frankl, *Senso e valori per l'esistenza*, Roma, Città Nuova, 1977.

Без познанието на духа душегрижието е невъзможно, така то се превръща в слепец, който води слепци.[29]

Спасение и здраве на душата са едно нещо, да се опознаеш като дух в Духа. Това е unitas spiritus, поради това е коректно да се каже, че само в християнството има спасение. Ако нямаме това самопознание като дух, не може да се говори за спасение.[30]

Невъзможно е да се намери истинска утеха в създанието; само обръщайки се към Бог, единствения източник на всичко добро, и само като се присъединим към него, ще открием радост и утеха. Всяко страдание идва от факта, че ние не се обръщаме към Бога, всяко страдание идва от привързаността към създанието:

Нека отново да подновим оплакването си заедно с Йов, разгневения вик на протеста срещу липсата на смисъл и несправедливостта на страданието. Но истината в това отношение е, че когато приемем, че болката никога не е безсмислена и несправедлива, тя незабавно става по-поносима. Екхарт осъзнава това заедно с автора на книгата на Йов, с който той стига до заключението, че тежестта на страданието става по-лека веднага след като го приемем и спрем да се борим с него, така ние най-накрая осъзнаваме, че не трябва да виждаме в страданието несправедливост от страна на Бог, а една неизбежна последица от природата на нещата.[31]

Егоманията изкривява реалността, виждаме една част от нея за сметка на друга. Само на едно по високо ниво, нивото на духа, можем да видим цялата картина. Егоманията според Дайм е причина за психозите и неврозите. Имайки познание за духа, можем да погледнем и на човешкото под друг, различен ъгъл. За мистиката страданието е по-ценно от различни практики и видения. То има стойност, тъй като е най-лесният начин за раждането на духа. Още Есхил пише, че чрез страданието се придобива познание.[32] Киркегор[33] от своя страна в своите дневници описва как страданието в младежка възраст довежда до вяра при тези, които размишляват върху смисъла, така при някои хора нещастното детство води до вяра. Но Ванини разглежда две различни нива на приемане на страданието. Едното е познанието, но второто е по-важно, това е, че в страдането душата ражда духа. Така духът намира себе си в страданието. От една страна, страданието ражда духа, а от друга, само в духа можем да го понесем.

[29] Marco Vannini *La morte del anima*, с. 315.

[30] Marco Vannini *La morte del anima*, с. 313.

[31] C. Smith, *La via del paradosso. La vita spirituale secondo Maestro Eckhart*, Paoline, Milano, 1992, с. 139.

[32] Eschilo Agamnenone Parodo Strofe III-Antistrofe IV.

[33] Dizionaro della mistica, с. 192.

Характерен за доктрината на свети Августин е интериоризмът. Човек достига до истината, изследвайки своите дълбини. В горната мозайка от Равена фигурите са разделени една от друга, въпреки че образуват група.

Метафизичният Христос на Салвадор Дали.

Не се вижда лицето и неговото страдание и Христос не е обърнат към човека, но към празното пространство, към вечността. Така той не служи на нашето аз.

Христос на Салвадор Дали, копие на рисунката *Свети Йоан Кръстни.* От гледна точка на мистиката нещата се гледат отгоре и по-този начин страданието придобива нов смисъл.

Д-р Антоанета Дончева е преподавател по семиотика и философия на изкуствата, води курсове в СУ „Св. Климент Охридски" и ПУ „Св. Паисий Хилендарски". Автор е на монографията *Маската – свобода и затвор. Проблемът за идентичността в творчеството на Луиджи Пирандело* (София, Изток-Запад, 2007) и на статии, публикувани в България, Австрия и САЩ. Специализирала е в Италия. Член е на Семиотичното общество на Америка (Semiotic Society of America) и на Югоизточноевропейския център за семиотични изследвания.

Антоанета Дончева

МЪРТВА ПРЕДСТАВА СИ ПРЕДСТАВЕТЕ[1]

Раждането на феномена протезна идентичност от духа на творчеството на Самюел Бекет

Аз сам съм си направил този живот,
аз сам говоря за себе си… има някой, които ти говори за теб… сетне
втори, трети… после си отиват, един по един млъкват… и гласът продължава, не е техният, те никога не са били там и никога никого не е имало, никой освен тебе, винаги само ти, който ти говори за самия себе си.

С. Бекет, *Неназовимото*

В този текст ще се въведе понятието протезна идентичност като ключово за разбирането на релацията „наратив – персонална идентичност" в творчеството на Бекет. Амбицията за въвеждането на тази концептуална конструкция има за цел да прескочи ограниченията на Бекетовото творчество и да покаже, че авторът илюстрира едно възможно проявление на Аз-а в постмодерната епоха. Изложението ще бъде организирано в две части: в първата ще се дадат кратки характеристики на понятието наративна идентичност през философията на Пол Рикьор и Дан Макадамс, съпоставено с протезната идентичност. Опозицията ще подпомогне изясняването на последната чрез илюстрация на общото и различното между тях. Във втората част ще се дефинира понятието протезна идентичност през текстовете на Бекет. Намерението е да се докаже, че

[1] По аналогия на *Мъртви представи си представете* (Imagination morte imaginez) – кратък прозаичен текст от Самюъл Бекет, публикуван за първи път на френски език в *Les Lettres nouvelles* през 1965 г.

авторът предлага безпрецедентна творческа инвенция, като в същото време запълва съществен пропуск на теоретиците на наративната идентичност, на цялата философия и психология на XX в., в чийто център е проблемът за кризата на персоналната идентичност.

Етимологично думата протеза идва от старогръцки – πρόσθεσις/*prosthesis* – добавяне, приложение, прикрепване, поставяне отпред. В своята обичайна употреба терминът означава изкуствена функционалноподобна човешка част, която замества липсваща или отстранена от тялото такава – нещо, което подпомага и прави живота на човека по-лесен, като възстановява нормалното функциониране на организма, взаимодействайки между тялото и материалния обект както отвътре, така и отвън.

В книгата си *Истината и живописта* (*La vérité en peinture*) Жак Дерида обръща внимание на използването на гръцкия термин *parergon*/πάρεργον в *Критика на способността за съждение* на Кант, за да проблематизира понятията граница и рамка. Парергонът, както и рамката на картината, е допълнение – нещо извън творбата, но също така не просто отвън, нито просто отвътре, нито е нещо съществено за нея, но не е и само аксесоар, не е принадлежащо, но не е и непринадлежащо. Това двусмислено нещо не е просто допълнение към творбата („*ergon*"), а е наложително поради наличието на определена липса в нея.[2]

Протезната идентичност съдържа в себе си изначалното значение на думата *prosthesis,* както и цитираните характеристики на Дерида за *parergon*, но не се изчерпва с тях.

„Аз съм вътре и вън – изповядва героят на Бекет, – по средата, нещото, което разделя света на две, от едната страна навън, от другата – навътре… имам две лица и никаква плътност… от едната страна е черепът, от другата – светът…"[3]

1. Наративна идентичност

1.1. Пол Рикьор

Херменевтичният подход към проблема за персоналната идентичност е в основата и на дебата между картезианското *cogito* и цялата философска традиция след Ницше. В изложението няма да бъдат коментирани идеите и на други видни философи и антрополози по темата като А. Макинтайър, Р. Рорти, Ч. Тейлър и др., които също обвързват персоналната идентичност с наративността, не защото са подценени, а заради опасността от преекспониране и замъгляване на темата.

Появилите се през XX в. теории за наративната идентичност осцилират между

[2] J. Derrida, *The Truth in Painting*, Chicago – London, 1987, p. 9.

[3] С. Бекет, Молой. *Малоун умира. Неназовимото*, София, 2007, с. 457.

идеята за съществуването на един неоспорим автентичен Аз и пълното отхвърляне на възможното му постигане. Наративната идентичност според Пол Рикьор помага за решаването или поне изясняването на антиномията, като нито предполага, нито напълно отхвърля *cogito*. В книгите си *Самият себе си като някой друг* и *Време и разказ* Рикьор полага цялата проблематика за персоналната идентичност в пряка зависимост от наративността. Силно повлиян от философията на Хайдегер, той твърди, че Аз-ът може да бъде разбран само през наративността и обвързаната с нея темпоралност, защото времето става принадлежащо на субекта само дотолкова, доколкото е артикулирано чрез разказа, а той от своя страна достига пълния си смисъл, превръщайки се в условие за темпоралното самоосъзнаване на Аз-а. Тази теоретична рамка обвързва последните две като неизменни условия за тъждествеността на субекта и неговата връзка със себе си, битието и другите.

Рикьор определя персоналната идентичност не като естествена даденост на съзнанието, а като резултат от опосредствани разкази – наративи, които би трябвало да се разбират като модели на повествователна конфигурация на събития. Персоналната идентичност е наративна идентичност, защото само през разказите Аз-ът може да заяви себе си. Личността, разбирана като персонаж на разказа (на живота си), споделя участта на динамичната идентичност, присъща на разказаната история.

„Разказът конструира идентичността на персонажа, която можем да наречем неговата наративна идентичност, конструирайки тази на разказаната история. Тъкмо идентичността на историята създава идентичността на персонажа."[4] През и във разказа субектът се самоубеждава и саморазбира като автор на своите избори и действия и вседържател на живота си, което създава у него чувството за автентичност, като той е не само творецът на разказа, но едновременно с това е и неговият читател. Динамиката на този процес според Рикьор е възможна само чрез интерпретацията на знаци и символи в текста. Той описва наративната идентичност като история с начало-завръзка, среда-кулминация и край-развръзка и с главни действащи лица-персонажи: „корелацията между разказана история и персонаж е просто постулирана от Аристотел в Поетиката… в разказаната история с характерните ѝ черти – като единство, вътрешна артикулация и пълнота, които им придава артикулацията на въвличането в интрига – персонажът съхранява по протежение на цялата история идентичност, корелативна с тази на самата история"[5].

1.1.1. Статут на събитието

„Същностната разлика – твърди Рикьор, – която *отличава наративния модел от всеки друг модел на свързване (*к.м.*),* се заключава в *статута на събитието*, който ние неведнократно сме превръщали в пробен камък на анализа на себе си."[6]

[4] П. Рикьор, *Самият себе си като някой друг*, София, 2004, с. 234.

[5] Ibid. 227.

[6] П. Рикьор, *Самият себе си като някой друг*, София, 2004, с.225.

Наративната идентичност съдържа хармония и дисонанс, защото се изгражда от повествование, което може да бъде характеризирано като средищно между историческите разкази и литературната проза, между неутрално описание и етично предписание. Разказите са съчетание между действителни факти и фикция – между това, което е било, и това, което е било възможно да бъде. Това противоречие води до „несъгласувано съгласуване" или „съгласувано несъответствие" на наративната идентичност, особено когато различията се базират на темпоралността, твърди Рикьор в *Самият себе си като някой друг*. Историите са живи и тяхната повествователност е мостът между света на главния герой-разказвачът и света на читателя. Наративната идентичност на Рикьор се характеризира с темпорално разгърнат и протичащ сюжет и автор-разказвач, който успява да удържи целостта му, „заглаждайки" противоречията между случили се и разказани събития, фикция и реалност.

Какъв е статутът на събитието в прозата и драмите на Бекет?

Как протича интригата или събитието и доколко персонажът е в корелация с разказаната история?

Наративната идентичност създава смисъл, разгръща се през жизнен проект, води към себепознание и себеоткриване чрез разказан и споделен опит. Нищо подобно няма да открием в текстовете на Бекет, в разказите на неговите герои Молой, Малоун, Неназовимото, Уот, Мърфи, Мерсие и Камие, Уини, Диди и Гого, Хам и Клов и прочее. Събитията и случките в техните истории се реят като пустинен пясък, подет от силни течения – хаотични, разпокъсани мигове, без конфигурация, без цел, без смисъл. Персонажите му са отчуждени от случващото се и неспособни да удържат своите избори. Много често действията им са безсмислени и повтарящи се, извършвани с цел убиване на времето или пък са самоотричащи се в хода на разказа. Цитираният по-долу диалог между Владимир и Естрагон е емблематичен в това отношение:

ВЛАДИМИР: И къде сме били снощи според теб?
ЕСТРАГОН: Не знам. Другаде. В друго куне. Не е да липсват празни места.
ВЛАДИМИР: (*Сигурен в твърдението си.*) Добре. Не сме били тук снощи. А сега ми кажи какво сме правили снощи?
ЕСТРАГОН: Какво сме правили снощи ли?
ВЛАДИМИР: Опитай се да си спомниш.
ЕСТРАГОН: Е, ми… сигурно сме си приказвали.
ВЛАДИМИР: (*Като се овладява.*) За какво сме си приказвали?
ЕСТРАГОН: Е, ми… за това-онова, за най-различни неща. (*Уверено.*) Да, спомням си, снощи си приказвахме за най-различни неща. Това трае вече половин век.
ВЛАДИМИР: И не си спомняш нито една случка, нито едно обстоятелство?
ЕСТРАГОН: (*Изморено.*) Не ме измъчвай, Диди.
ВЛАДИМИР: Нито слънцето? Нито луната? Не си ги спомняш?
ЕСТРАГОН: Сигурно ги е имало както обикновено.[7]

[7] **С. Бекет, *В очакване на Годо*, София, 2003, с. 74.**

Бекет започва процес на отстраняване от фикционалния свят на героя на онези осезаеми координати, с които читателят обикновено може да се ориентира в хронотопа и причинно-следствени връзки на сюжетната линия, още с романа *Уот* (*Watt*), писан между 1942 и 1944 г. в селцето Русилион, Южна Франция, където се укрива от Гестапо и работи за Съпротивата. В романа си той деконструира класическата наративна структура и нейните философски презумпции. Текстът е последният написан на английски език (след него Бекет започва да пише на френски и впоследствие превежда драмите и прозата си на английски) и представлява умозрителна некохерентна структура от хоризонтални и вертикални езикови игри, прескачащи във време-пространството като Алиса, но без предварителни указания и в бегло доловим разказ от трето лице. Това, което младият Бекет предлага на читателя с фрагментарния си разказ, е една неясна и нелогична история за Уот. Той използва класически похват за разколебаване на причинно-следствената връзка на събитията, като използва умело и парадокса[8], за да обезкрьви наративната структура. Според Ролф Бройер един от начините за внушение и постигане на парадоксалност в наративна структура Бекет постига чрез ефекта на китайската кутия: разказ в разказите, картина в картините, цитат в цитатите, които умножават историята като в лабиринт от изкривени огледала.[9] Бройер дава пример с новелата *Уот*, където този ефект е очевиден на нивото на наративната структура. Историята за случилото се с Уот в къщата на г-н Кнот и по късно в приюта, е от името на Сам, който разказва всичко след дълги ежедневни разходки с Уот в градината, където последният му споделя какво е преживял в къщата на г-н Кнот. Но както се изразява авторът, и двата източника на информация – Сам и Уот, са с тежки увреждания: Сам едва чува, а Уот говори на език, който сам е измислил, обръщайки първо думите, после изреченията, после целия параграф – процедура на дешифриране, на която Сам се обучава ден след ден. Това е нещо като играта на развален телефон и резултатът, който Бекет постига – твърди Бройер – е внушението, че всичко разказано може би е било съвсем различно в действителност.

Подобни пъзели са предназначени да внушат на читателя „все по-малка и по-малка сигурност във всичко, което се отнася до случващото се в романа"[10].

Този метод на заличаване на наративната основа на събитието ще бъде доведен до екстремност в по-късната проза и драмите на Бекет. Подобен вид стилистика е непозната преди него и е израз на стремежа му да твори литература, освободена от зависимостта на живота. В текстовете му важните и маловажните събития се преплитат, времена и места се завъртат като в детски калейдоскоп, имената на героите се сменят в хода на действието, понякога изчезват цели параграфи или пък са отречени напълно, а по-късно се преповтарят. С тези стилистични прийоми на преднамерено объркване на читателя или зрителя Бекет внушава идеята си, че липсата на събитийност или внасянето на преднамерен хаос в сюжетната линия сами по себе си са повод за

[8] Думата парадокс ще се използва в съответствие с етимологията ѝ от гръцки език – означаваща нещо противно на здравия разум или общоприетата мъдрост.

[9] R. Breuer, Paradox in Beckett, *In The Modern Language Review*, Vol. 88, No. 3 (Jul., 1993), pp. 559-580.

[10] F. Doherty, *Samuel Beckett*, Hutchinson, London, 1971, p. 19.

творчество, защото „съществуването е непрекъсната заплаха за формата и не познавам нито една такава, която да не нарушава естеството на битието по най-непоносимия начин"[11].

Известната изследователка на Бекет Руби Кон определя този творчески стил като прогресивно „отнемане". Целта е не да се постигне завършен продукт, а самият процес на творчество. Но трябва да не забравяме, че „безсмисленото и ирационално повърхностно оцветяване е всъщност мозайка, подредена с прецизен концептуален и езиков контрол"[12].

Наложително е да се отбележи фактът, че разколебаването на класическата наративна форма не е инвенция на Бекет, а е запазена марка на литературата на XX в. Но както твърди Андрю Гибсън, когато говорим за модерна литература в нейната характерология, особено по-отношение на темата – събитие и случка, има един автор, който е *nec plus ultra*[13] – и той се казва Самюел Бекет. Прозата му е една кръвоспираща и сложна система за предаване на събитието, на неговата потенциалност и внимание към всичките съществуващи ракурси на тази възможност. Бекет не се интересува от изключителни събития, нито от привилегированата гледна точка на героя, който променя света: той отменя, анулира, ампутира темпоралността на случката и нейния смисъл и сякаш забравя казаното, като се усъмнява в способността на разказвача и в самото наличие на участниците, и дори внушава, че разказаните събития може да не са се случили, а да са само мисловна конструкция в съзнанието на героя.[14]

Тези думи на Гибсън потвърждава героят на Бекет Малоун с изявлението си: „Всички мои истории са напразни"[15]. Поставен при тези условия, читателят на Бекет според Симон Критчли е принуден непрекъснато да се връща от времето на разказа към времето на смъртта. „Наративната темпоралност и възможността да се възприеме случката непрекъснато са – буквално – разбивани от невъзможността да бъдат изказани. Това е моделът на *синтаксиса на слабостта* на Бекет, който може да бъдат открит в цяла поредица от саморазграждащи се фрази в прозата му."[16]

Новото, което Бекет привнася към разколебаването и дори „елиминирането" на събитието, характерно за литературата на XX в., е непрекъснатата му отмяна, чийто ненадминат образец е драмата „В очакване на Годо". Началното изречение: „Няма нищо за правене" е най-ярката манифестация на настъпилата нова ера в историята на драмата: дефинитивният отказ и лишаването от събитий-

[11] T. Driver, *Beckett by the Madeleine*, Columbia University Forum 4, Summer. 1961, p. 23.

[12] R. Cohn, *Samuel Beckett. The Comic Gamut*, New Brunswick – New Jersey, 1962, p. 292.

[13] Nec plus ultra – от латински – най-високата точка, която може да бъде постигната.

[14] A. Gobson, Thankless Earth, But Not entirely" & Event and Reminder in Contemporary Fiction. In On the Turn: The Ethics of Fiction in Contemporary Narrative in English, ed. Bárbara Arizti, Silvia Martínez-Falquina, Cambridge, 2007, pp. 3-20.

[15] Това изречение не съществува в българския превод, където би трябвало да се намира на стр. 282, но за мен е важно и го прилагам. S. Beckett, Maloun dies, New York,1956, p. 60.

[16] S. Critchley, *Who Speaks in the Work of Samuel Beckett?* In Yale French Studies, No. 93, The Place of Maurice Blanchot, Yale University Press (1998), pp. 114-130

ност, априорно елиминиращо възможността за всяко развитие или промяна, са безпрецедентни за жанр като драмата, който се изгражда именно от случвания.

1.1.2. Темпоралност

Рикьор многократно подчертава, че основата на наративната идентичност е темпоралността на Аз-а, неизменно обвързана с паметта.[17] Наличието на хронотоп като условие не се поставя под съмнение от теоретиците на наративната идентичност, нито пък взаимозависимостта темпоралност-памет, както и априорно подразбиращата се разпознаваемост от субекта на собственото му тяло. На проблема за времето в творчеството на Бекет съм отделила внимание в други мои текстове и тук няма да се повтарям, но нека припомня накратко – в прозата и драмите на Бекет темпоралността на разказа е дефектна и инвалидна. С много уговорки бихме могли да кажем, че понякога може да говорим за наличието на циклично митологично време като в драмата „В очакване на Годо". Героите на Бекет са отчуждени от своето тяло, което често е инвалидно и фрагментарно, обикновено статично, страдат от амнезия и обитават някакво извън време-пространствено измерение. След романите от Трилогията тази тенденция се задълбочава и в късната му проза (*Текстове за нищо*, *Ворстворд Хо* и много други) достига своята кулминация.

„Няма, няма души, няма тела, няма раждане или живот, или смърт, ще трябва да продължиш без нито едно от тези глупости, всичко е умъртвено с думи, с излишък от думи, те не могат да изкажат повече нищо, те казват, че няма нищо, не е останало нищо, че е само това и нищо друго, *но не искат да го кажат така, че да е ясно завинаги, и ще намерят някакъв друг нонсенс, без значение какъв, и аз ще съм в състояние да продължа, не, ще съм в състояние да спра или да започна друго преяждане с лъжи, но като ги подгрявам непрекъснато, те ще се превърнат в моето време и място, в моя глас и мълчание, в глас на мълчанието, в гласа на моето мълчание* (к.м.)."[18]

Персонажът-героят-разказвачът в текстовете на Бекет не е сигурен, че събитията, които описва, всъщност са негови собствени, че са продукт на неговия човешки опит и преживени от него: имаме субект, който не може да каже дали има тяло и доколко го осъзнава като свое, какво е останало от него, дали гласът, който разказва, е негов и най-важното – имаме герой, който няма чувство за лична история и е лишен от памет.

Ядрото на наративната идентичност във всичките ѝ модификации е превръщането на човешкото време в наративно, а на наративния разказ в пътуване към себе си и постигане на персонална автентичност. В този смисъл херменевтиката на Рикьор може да бъде представена като херменевтика на Аз-а. Самият той твърди, че „нашето собствено съществуване не може да бъде отделено от оценката, която даваме за себе си. Ние се разпознаваме в историите, които

[17] П. Рикьор, *Самият себе си като някой друг*, Плевен, 2004, с. 11.

[18] S.Beckett, *Stories and Texts for Nothing*, New York, 1967, p. 125.

разказваме за себе си. От нищожно значение е дали тези истории са истина, или не, дали са фикционални или достоверни, защото и в двата случая те ни създават идентичност"[19].

1.2. Дан Макадамс

Ако Рикьор създава и разгръща своята теория за наративната идентичност във втората половина на XX в., следвайки философската традиция на века, то известният американски изследовател Дан Макадамс, тръгва от психологията и когнитивната наука и предлага друга гледна точка към темата. Той изследва способностите на хората да се включват в сложния процес на разказване на истории за себе си. Изхождайки от теорията на Ериксон[20] за психо-социалното развитие, Макадамс твърди, че наративната идентичност конструира и интериоризира персоналната история на субекта с цел да даде отговор на ключовите въпроси: Кой съм аз? Как се превърнах в това, което съм? Има ли смисъл животът ми?

Въпросът защо е привлечен като авторитет и референтен център в настоящото изследване, може да бъде до голяма степен оправдан, а отговорът е, че това ми позволява да направя крачката отвъд текстовете на Бекет и да твърдя, че протезната идентичност е вид персонална идентичност, особено след средата на XX в., който трябва да бъде обговорен и анализиран. Този феномен държи ключа към много зададени и неотговорени въпроси по темата, чиято значимост расте с течение на времето заради все по-задълбочаваща се криза на персоналната идентичност в съвременността с всички следващи от това тъжни констатации.

Според Дан Макадамс наративната идентичност реконструира автобиографичното минало на субекта и проектира бъдещето по начин, който създава у него чувството на цялост, смисленост и предназначение. Разказаната история синтезира и подрежда спомените с цел оформянето на кохерентна време-пространствена и причинно-следствена връзка, което дава възможност на човека да открие себе си и да приеме съществуването си като ценност. Макадамс обобщава и развива постиженията и на други учени, които разработват социо-културен модел за изследване на наративната идентичност.[21] Главното, което те доказват чрез този модел, е, че наративният разказ претърпява непрекъсната обработка и редакция, а интерпретацията на събитията търпи промени под въздействието на редица социални и дискурсивни влияния. Но независимо от всичко с развитието на исто-

[19] P. Ricoeur, History as Narrative and Practice. Peter Kemp Talks to Paul Ricoeur in Copenhagen. In *Philosophy Today* 29, 3/4 (1985), pp. 213-222.

[20] Ерик Хомбургер Ериксон (роден Ерик Саломонс; 15 юни 1902 – 12 май 1994 г.) е германо-американски психолог и психоаналитик, известен с теорията си за психологическото развитие на хората. Той може би е най-известен с факта, че за пръв път употребява фразата *криза на персоналната идентичност.*

[21] K. C. McLean, M. Pasupathi, J. L. Pals, Selves creating stories creating selves: A process model of self-development. *Personality and Social Psychology Review*, 11 (2007), pp. 262-278; K. C. McLean, M. W. Pratt, *Life's little (andbig) lessons: Identity status and meaning-making in the turning point narratives of emerging adults. Developmental Psychology*, 42 (2006), 714-722; J. L. Pals, Constructing the "springboard effect": Causal connections, self-making, and growth within the life story. In D. P. McAdams, R. Josselson, A. Lieblich (eds.), *Identity and Story: Creating Self in Narrative*, Washington, 2006, pp. 175-199.

рията във времето разказвачът ѝ постепенно гради наративна идентичност.Основните елементи на тази конструкция, за която говори Макадамс, са следните:

Способност за действие на субекта/персонажа за действие: степента, до която протагонистът е в състояние да прави избори, които повлияват и водят до промяна на собствения му живот и взаимодействие с другите чрез самоконтрол и самоуправление.

Персонажите на Бекет са безсилни да вземат смислени решения и са неспособни да осъществят своите избори. Бекет следва парадокса на драматичния *stasis*, който се проявява не само в телесната инвалидност или принудителна неподвижност на неговите герои, но и в станалото христоматийно последно изречение на разказвача от романа *Неназовимото*: „длъжен съм да продължа, неспособен съм да продължа, ще продължа".

Комуникативност: степента, до която протагонистите демонстрират или преживяват междуличностна връзка чрез любов, приятелство, диалог или връзка с по-широк кръг от хора.

Диалозите в драмите на Бекет са квазидиалози, те по-скоро са монолози, и то до степен на разроена монологичност, отстранена и отчуждена от автора си, нелогични и противоречиви заради липсата на устойчива памет в персонажите. Съзнанието на героите е мъглявина, където реалност и илюзия, сън, будуване и халюцинации се преливат едно в друго. Езикът изобилства от нонсенси, клишета и повторения – диалозите и монолозите са алогични, фрагментарни и на пръв поглед – безсмислени. Бекет следва този стил, защото е убеден, че писателят трябва да покаже това скъсване на нишката на комуникацията между Аз-а и битието поради липсата на средства за комуникация. „Дори в редките случаи, когато думата или жестът са валидни експресии на персоналността – пише той в есето си „Пруст", – те губят своето значение."[22]

Желание за изкупление и търсене на спасение: разкази, при които едно видимо „лошо" или емоционално отрицателно събитие или обстоятелство довежда до явно „добро" или до емоционално положителен резултат. Първоначалното отрицателно състояние е „изкупено" от доброто и следва спасение.

Създаване, интериоризиране и пренос на смисъл: степента, до която протагонистите извличат поука от дадено събитие. Варира от нулева до катарзис.

Себепознаване и самопостигане: степента, до която Аз-ът може да постигне автентичност през наратива.[23]

Последните компоненти на наративната идентичност, за които говори Макадамс – създаването и преносът на смисъл, желанието за изкупление и търсе-

[22] S. Beckett, *Proust*, New York, 1957, p. 47.

[23] D. P. McAdams, K. C. McLean, *Narrative Identity. Current Directions in Psychological Science*, 22(3) (2013), pp. 233-238.

нето на спасение – са територии под забрана в естетиката на Бекет. Той демитологизира най-устойчивите представи на европейската цивилизация за тъждеството на човека – самосъзнанието на Аз-а като отделна и цялостна единица, наследство от метафизичните учения на древните гърци, и божествената първопричина за съществуването на човека в християнската традиция. В допълнение към това Бекет „става последовател на картезианската процедура за универсалното съмнение, без дори да се опита да свърже в едно съществуването на *cogito* със съществуването на Бог. Той приема съмнението и изоставя доказателството. Аз-ът на Бекетовия човек е изоставен на милостта на злия гений, той е скептик без възможност за спасение"[24]. Авторът на „В очакване на Годо" обичал да цитира изказването на св. Августин, че ние не можем да знаем какво е Бог, а само това, което Той не е. Този апофатичен метод експлицира най-точно пътя на доказателствата, който следвам, за да представя идеята ми за протезната идентичност.

И така, след като бяха представени накратко базовите характеристики на наративната идентичност и доколко протезната идентичност на Бекетовите персонажи се отдалечава и даже противоречи на тези дефиниции, след обговарянето на това какво тя не е, сега следва опит за представяне на това какво тя е.

2. Протезната идентичност

„Да живееш и да измисляш. Опитах. Сигурно съм опитал. Да измислям. Не е тази думата. Да живееш – също. Както и да е. Опитал съм."[25] „Докато чакам (да умра)[26], ще разказвам истории, ако мога, изповядва Малоун, защото все пак скоро ще бъда съвсем мъртъв най-сетне."[27] Така героят на Бекет Малоун конструира своята идентичност – през измислените разкази на Сапоскат, Сапо, Ламбъртс или Макман: изповедта му е най-кратката и точна характеристика на феномена протезна идентичност, но за съжаление един текст, претендиращ за научен, не може да се задоволи с това доказателство, нито дори с изявлението на Бекет: „Да се изразява с думи беше за Уот равностойно на екзорсизъм"[28].

Какво имам предвид, когато въвеждам понятието протезна идентичност? Каква е функцията на протезната идентичност в текстовете на Бекет и възможно ли е да говорим за универсализиране на това понятие, което, родено от въображението на писателя, въплътено в героите, превърнали се в емблема на модерното съзнание, прескача границата на литературата и философията и се превръща във феномен на кризата на персоналната идентичност в постмодерното общество? По какъв начин може да бъде обговорена, внушена и детерминирана и не е ли по-скоро някаква куха коруба, след като всеки елемент, влизащ в системата – персоналност, идентичност, Аз – се разпада и самоотрича в нейната конструкция?

[24] R. Kearney, *Navigations: Collected Irish Essays*,1976-2006, New York, 2006, p.182.

[25] С. Бекет, *Молой. Малоун умира. Неназовимото*, София, 2007, с. 235.

[26] Мое пояснение.

[27] С. Бекет, *Молой. Малоун умира. Неназовимото*, София, 2007, с. 217 – първото изречение от романа.

[28] S. Beckett, *Watt*. New York, 2009, p. 78.

Протезната идентичност е нееднозначно понятие, чиято онтология отрича основните съграждащи компоненти на наративната и персоналната идентичност, но ги компенсира по уникален начин. Тя е (не)валиден знак – *невалиден*, защото имаме дезинтегрирано означаващо, но *валиден,* защото има функциониращо означаемо. За да въведа и опиша спецификата на този феномен на субективността, ще тръгна по обходни пътища, с афинитет към анализа на символи и знаци в текстовете на Бекет, които са конститутивни и които репрезентират Аз-а като говореща самодостатъчна знакова система.

Майкъл Кофи открива малко известен текст на Бекет, написан и изоставен в средата на 70-те години: „Дългото наблюдение на лъча" (*Long Observation of the Ray*)[29]. В него Бекет размишлява за трудността на обективното наблюдение, опитвайки се да опише лъч от светлината, преминаващ през затворен куб. За Кофи затвореното пространство на куба или сферата – тъмна стая, в която трептят светлини и образи от външния свят, е символ на вътрешността на човешкото тяло или съзнание. В анализа си Кофи извежда на преден план една от най-важните характеристики на творчеството на Бекет: отхвърлянето на каквито и да било спасителни или анестезиращи предложения, пътища или удоволствия от субекта. Наративната идентичност е илюстрация на този спасителен пояс и Бекет, съзнателно или не, си поставя за цел да го скрие или в краен случай – да го продупчи, преди да го подаде на своите персонажи. За епиграф на своята книга Кофи поставя споменатата по-горе в текста мисъл на Бекет: „Съществуването постоянно поставя формата в опасност". Протезната идентичност е именно тази форма, отделена от съдържанието. И тя, както твърди Кофи за формата, отказва да придаде смисъл – имам предвид синтактичен, семантичен, философски, онтологичен смисъл на човешкото съществуване и страдание. Това е и причината според него Бекет да предпочита комедията и клоунадата, защото те ни принуждават да се изправим пред онова, което е, и да не заравяме главите си в пясъка, но не са носители на смисъл. И още по-малко на катарзис.

Общото между наративната и протезната идентичност е канавата – думите, езикът, разказът, които трябва да отговорят на въпроса кой съм Аз, да сътворят жизнен проект и да родят смисъл. Крайната цел е споделима и обща, но всичко останало е различно: наративната идентичност сякаш забравя сложната огледална структура на разроения Аз, дефектната и дори невъзможна комуникация между Аз-а и битието, Аз-а и Другия – все неопровержими характеристики на модерното съзнание, които препятстват и дори правят невъзможна в много случаи наративната идентичност.

Какво остава за човека при тези условия?

Фрагментарен разказ, лишен на пръв поглед от смисъл, изграден от взаимно отричащи се или противоречиви събития, липса на причинно-следствена, темпорална и пространствена последователност, кулминираща понякога само в поток от звуци.

[29] M. Coffey, *Samuel Beckett Is Closed*, OR Books, LLC, 2018

Но това е езикът, който изгражда и удържа протезната идентичност на Бекетовите герои. Той е нещо като религиозна инкарнация на последната молитва на Аз-а преди пълното му изчезване. Тази идентичност е последното убежище на субекта и в нея, за разлика от наративната, няма стремеж към пълнота, тъждественост, проява и постигане на смисъл, защото той априори е отхвърлен. Субектът се е сгушил, треперейки, там, в това последно убежище, чиито напукани и разрушени стени и срутен покрив пропускат дъжда и ветровете, скован от отчаяние и знаейки, че ако го напусне, потъва завинаги в Нищото и безкрайната Празнота, които са по-страшни от Смъртта. Протезната идентичност е изтъкана от рехавата тъкан на изтъняло и демитологизирано слово, далечен резонанс от библейското „В началото бе словото и словото беше от Бога и Бог бе словото", тя е доведеното до екстаз блудство с думите – болезнено изработена конструкция от език, където формата е съдържание и неспирният поток от думи или звуци е от много по-голямо значение, отколкото смисълът на казаното, защото „отправен към смъртта, езикът се връща към себе си и се изправя пред нещо като огледало, и за да избегне тази смърт, той прибягва до единствената сила, която притежава: да роди своя образ в една игра от огледала, която е безгранична" [30]. Протезната идентичност се ражда от мистичната сила на словото, тя е този феномен, за който говори Фуко – една въображаема конструкция, която се превръща в ефективен посредник между Аз и Не-Аз, Аз-а и Другия, Аз-а и Битието – единствената възможна, единствената налична и единствената постижима за персонажите на Бекет. Тя е вътрешното и външното, съществено и несъществено, ядрото и периферията, тук и там, защото е едновременно лична и безлична, отсъстваща, но и осезаема. Тя не принадлежи към реалността на миналото или към настоящите събития от живота на субекта. Тя не се разгръща в житейската история на героя. Протезната идентичност е „мъртва представа", която трябва да си представим. Използвам тази метафора за илюстрация на сложна система от знакови характеристики, която обединява миналото на субекта, ставащо все по-хаотично поради забравата, с несигурното настояще и невъзможното му бъдеще. Повтарям отново – тя е единственото доказателство, че те съществуват, единствената нишка, която ги свързва с живота: дъга, отразяваща света в капчица роса – крехка, подвижна и временна. Тези истории, както ни обещава Малоун, „няма да са нито хубави, нито лоши, а мирни, в тях не ще има нито грозота, нито красота, нито трескавост, ще са почти лишени от живот, като твореца си"[31].

Разказвачите на Бекет се движат главно от желанието да бъдат реконструирани като персонално присъствие и тъждественост чрез думите, дори само чрез фонеми. Няма нищо извън думите в техните светове. Признанието на разказвача от *Неназовимото* е валидно за почти всички негови персонажи: „думите са навсякъде – у мен, извън мен… няма нужда да ги чувам, нямам нужда от глава, ***аз съм от думи, направен съм от думи*** (к.м.), от думите на другите…"[32].

[30] M. Foucault, Language to Infinity in Language, Counter-memory, Practice: *Selected Essays and Interviews*, New York, 1980, p. 54.

[31] С. Бекет, *Молой. Малоун умира. Неназовимото*, София, 2007, с. 218.

[32] Ibid., с. 461.

Всеки, който чете този текст, би възкликнал: но това е *per excellence* наративна идентичност!

Но идват следващите редове и те въздигат стена пред теоретиците на наративната идентичност и пред усъмнилите се: „и мястото също е от думи, и въздухът, стените, подът, таванът, думите – цялата вселена е тук… обединяват, разделят се… сливам се със себе си… Трябва се възприема без скрупули за съществуващ някак си, няма значение какъв, чиято история за момент се представя като негова история. Нещо повече – да си придам тяло. Нещо повече – да се сдобия с дух. Да говоря за собствен свят, наричан също така вътрешен, без да се задушавам"[33].

За Бекет езикът е разрушителен само когато е представен като изразител на връзката „субект-битие", но *СЪ-творяващ* във връзката „човек-илюзия" и най-вече във връзката „човек-игра".

Homo ludens – най-обикнатият от Бекет персонаж – е архитектът на протезната идентичност: „Ще играя дълго време, повечето време, ако съм в състояние – обещава си героят, – може би пак ще се окажа изоставен както някога, без играчки, без светлина. Тогава ще играя сам-самин, ще подхождам така, сякаш се виждам отстрани. Че съм изградил подобен замисъл, ме насърчава"[34].

Но играта (на живот) на Уини от „Щастливи дни" е еманация на Бекетовия играещ човек – ненадминатата феерия и апотеоз на живото-съ-творяващата сила на думите, най-цветният вариант на протезна идентичност, която Бекет ни предлага. Когато Уини, заровена до гърди в земята, съобщава, че е време да разкаже своята история – този момент е превратен за езика на драмата и същностно-демонстративен за разглежданата тук тема. Приковаността на героя към една точка в пространството (урна, пясък, кашон, заравяне на тялото до шията са характерен прийом на Бекет) е метафора на смъртта, която носим в себе си от самото ни раждане. Превръщането на тялото в плът, сведена до първични инстинкти, е една от предпоставките за невъзможна персонална идентификация според Мерло-Понти, но и не само. В поетиката на Бекет надмощието на монологичната форма се засилва с течение на годините. Този експеримент е много повече от един модерен психологически еквивалент на разговор със самия себе си, защото той конституира главната част от драматичното действие и протезната идентичност на героя. Уини гради битие чрез словото: *Започни своя ден, Уини!* – така стартира всеки ден героинята на Бекет. Тя демонстрира как с думи се правят неща, означаемо и означаващо в дискурса на Уини са едно тъждествено цяло, тъй като езикът не се подчинява на никаква диалектика, но те като безценни диаманти от съкровище съществуват само в ограничени количества и тя ги използва с мярка, защото „те ми помагат… през целия ден"[35], и е внимателна, защото съществува риск от преждевременно

[33] Ibid., с. 461-462.

[34] Ibid., с. 219.

[35] S. Beckett, *Happy days*, New York: Grove Press, 1961, p. 53.

използване на запасите от думи: „Не прахосвай всичките си думи за деня, спри да говориш и прави нещо друго”[36].

Уини никога не се оставя на опустошителната власт на езика, както Малоун, Молой или Неназовимото. Нищо неконтролируемо не може да ѝ се случи – дори собствената ѝ смърт е предвидена като събитие, което ще следва стъпка по стъпка своя логически завършек, защото следва правилата на протезната идентичност: когато свършат думите, ще настъпи смъртта. Бекет ѝ дава свободата да избира и играе с езика, да го превърне в средство за щастие, защото се интересува единствено от него и собственото си въображение, а не от връзката език-реалност. „Нещо ми казва да не злоупотребяваш с чантичката, Уини. Използвай я, разбира се, позволи ѝ да ти помогне... но умът ти трябва да е предвидлив. Нещо ми подсказва, че умът ти трябва да е прозорлив, Уини, до момента, когато думите ще се свършат.”[37] Героинята на Бекет *отказва* трагичната роля, защото отказва да бъде част от метафизичната традиция – субект-екзистенция-език. За нея реалността е светът, създаден от въображението ѝ, облечено в думи. Там всички дни са щастливи, защото абсурдът на битието и разпадането на Аз-а могат да бъдат заобиколени и маскирани чрез навика и словесните игра на един илюзорен Аз. Дори нещо повече – „най-щастливият” персонаж на Бекет е убеден, че един ден хората ще трябва да намерят друг посредник между себе си и света – извън езика и друга референтна точка – освен Другия: посредник, който тя и нейният създател Бекет вече са открили: протезната идентичност:

„Какво щях да правя без тях? Какво бих правила, когато думите се провалят? … О, велика милост, велика милост. Понякога чувам звуци. Но не често. Те са благодат, звуците са благодат, те ми помагат… през деня. (*Усмивка.*) Старият стил! (*Усмивка.*) Да, това са щастливи дни, когато има звуци. Когато чувам звуци. (*Пауза.*) … Не съм загубила логиката. *Нещо остава… Остава моята история, разбира се, когато всичко останало се провали* (к.м.).”[38]

Персонажите на Бекет не могат да спрат да говорят. Защо?

Защото те намират в езика средство да контролират хаоса на битието, защита от ужаса или дори само заради това да преповтарят клишета в запълване на времето, които създават илюзия за живот. Те трябва да говорят, за да останат живи, и трябва да останат живи, за да изговарят думи. Езикът в текстовете на Бекет притежава силата на магьосник, играещ и създаващ своя собствена игра на огледала, която няма граници и край – така нареченият ефект *mise en abyme*, но само в корелация с производството на протезна идентичност. Бекет е майстор на създаването на този феномен. Самият той определя стила на Джойс по начин, който напомня и неговия собствен: „Смисълът завинаги се издига на повърхността на формата и се превръща в самата форма. Така: когато смисълът танцува и думите танцуват”[39].

[36] Ibid.p. 41.

[37] Ibid.p. 33.

[38] Ibid., p. 53-54.

[39] S. Beckett, *Disjecta: Miscellaneous Writings and a Dramatic Fragment*, ed. Ruby Cohn, New York,1984, p. 27.

Отново и отново отговарям на трудния въпрос: как е възможно да си представим как функционира тази въображаема протезна идентичност, когато персонажите се превръщат понякога само в езикови вълни (*Неназовимото*, „Не аз" и др.), когато са лишени от тяло или то е напълно разчленено като в пиесата „Не аз" и следователно имаме пълно отсъствие на хронотоп и телесност, защото „времето се е превърнало в космос и няма да има повече време, докато не изляза оттук"[40].

Не е ли въвеждането на понятието „протезна идентичност" поредната критическа спекулация, след като словото, което я изгражда, е „един и същи шум завинаги, течащ непрекъснато като една безкрайна дума и следователно безсмислен, но краят му придава смисъл. Но това е като да се сдобиеш с една стара и глупава погребална песен"[41].

Ние знаем, че само езикът, който е състояние да трансцендира собствените си фундаментални условия, може да се превърне в начин за репрезентацията на персоналната идентичност. При Бекет според Руби Кон определящата връзка между персонажа и неговите словоизлияния се крие във факта, че съзнанието, умът на субекта разбира и знае, че е ограничен до думите, които фалшифицират всичко, до което се докоснат, но „предизвикателно преследват някаква същност и смисъл, който може да бъде наречен битие, Аз, идентичност. Същностното не се поддава на вербализацията, но Бекет предизвикателно се опитва да го изрази чрез текст"[42].

Протезната идентичност, единствената възможна и съществуваща за Бекетовия персонаж, е изградена от езика – нейният единствен материал са думите, звуците, гласовете. „Цялата вселена е тук с мен… подета, изгубена, изпусната, думи, аз съм всичките тези думи, всичките тези чужденци, прахоляк от глаголи..."[43]

Бекет създава най-поетичния и вълнуващ поетичен образ на афоризма на Витгенщайн: „За това, за което не може да се говори, за него трябва да се мълчи". Но за да се стигне до последното изречение, той артистично внушава и пътя към това прозрение: „Разбира се, мога да си представя какво е имал предвид Хайдегер, като пише за съществуването и безпокойството. Човек чувства непреодолимо желание да се изправи срещу границите на езика. Помислете например за учудването, че изобщо нещо съществува. Това учудване не може да бъде изразено под формата на въпрос, на който, така или иначе, не съществува отговор. Всичко, което можем да кажем, *a priori* граничи с чист нонсенс, но въпреки това се изправяме срещу границите на езика. Киркегор е установил същото и го е реферирал по подобен начин – като изправяне пред парадоксалното. Този стремеж да отидеш извън границите на езика се нарича – *етика* (к.м.)"[44].

[40] S. Beckett, Text 8. In *Stories and Texts for Nothing*. New York, 2007.

[41] Ibid.

[42] R. Cohn, *Back to Beckett*, Princeton N.J., 1973, p. 5-6.

[43] С.Бекет, *Молой. Малоун умира. Неназовимото*, София, 2007, с. 461

[44] F.Waismann, *Wittgenstein and the Vienna Circle: Conversations*, Lanham, Maryland, 1979, p. 68.

В заключение нека резюмирам дискутираната теза. Наративът на Бекет демонстрира неадекватността на езика да прехвърли мост между Аз-а и Битието, Аз-а и Другия и да изрази субекта. С текстовете си той отхвърля всяка възможност за постигането на наративна идентичност.

Но защо критиците са толкова страстно ангажирани в дискусия за кризата на Аз-а в творчеството на Бекет и тя се води от десетилетия?

Явно нещо остава, както казва неговата героиня Уини. Това, което остава, е тайно подписаният от персонажите на Бекет метафизичен пакт с езика, който изгражда тяхната единствена идентичност – протезната, знаейки, че тя не може да бъде референт на спасение, изкупление или автентичност. „Това означава, че когато думите вземат инициатива, те не са задължени да означават нищо или да дават глас на някого или нещо, а са самодостатъчни. От тук нататък идва езикът, който говори сам."[45]

Изчерпването на думите, изчезването на звуците са смъртта и празнотата за героя на Бекет, защото животът – „това са думи, друго няма"… които „трябва да изричам, докато има такива, докато те ме намерят, докато ми заговорят"[46].

Езикът, пише Е. Касирер в книгата си *Език и мит*, крие проклятието на медиацията. Протезната идентичност е маргинален топос – тя се ражда и съществува на границата между език и мълчание, смисъл и безсмислие, видимост и невидимост, реалност и въображение. Нейната функция е да възстанови липсващата и нефункционалната част на Аз-а и, като всяка протеза тя никога не може да замени истинското, но може да го изиграе. В този маргинален топос езикът функционира чрез система на саморефлексивни асоциации, които изтъкават целия текст. Протезната идентичност се различава от наративната идентичност, тя не е условие за постигане на себе си от субекта, но споделя с нея едно общо качество – животът на човека: „Аз сам съм си направил този живот, аз сам говоря за себе си… има някой, които ти говори за теб… сетне втори, трети… после си отиват, един по един млъкват… и гласът продължава, не е техният, те никога не са били там и никога никого не е имало, никой освен тебе, винаги само ти, който ти говори за самия себе си"[47].

Ще завърша с едно смело твърдение: по ирония на съдбата писателят, чието творчество се определя като израз на най-дълбокото отчаяние и криза на съвременния човек, дарява на своите персонажи и на модерния човек илюзия за идентичност, наречена тук „протезна", потвърждавайки от обратната страна на луната свещените думи: В начало бе Словото… Всичко чрез Него стана; и без Него не е станало нищо от това, което е станало. В Него беше живот.[48]

[45] M. Blanchot, *The Space of Literature*, Lincoln, 1982, p. 41.

[46] Ibid., с. 494.

[47] С. Бекет, *Молой. Малоун умира. Неназовимото*, София, 2007, с. 461.

[48] Иоан. 1:1-18.

Д-р Слава Янакиева е културолог. Изследванията ѝ са в областта на религиозното кино и медиите, както и средновековния театър и празничната култура. Публикувала е множество статии по тези теми в различни научни издания. Понастоящем чете лекционни курсове в бакалавърските програми на специалност „Културология" в СУ „Св. Климент Охридски" и „Сценография" в НХА. Член е на Института по средновековна философия и култура. Съавтор е на две антологии по средновековна визуална култура. Превежда от английски и руски език. Сред публикуваните преводи могат да се споменат книгите на о. Георгий Флоровски *Източните отци от IV век* и *Византийските отци от V–VIII век*, а също капиталният труд на Ернст Канторовиц *Двете тела на краля (Изследване на средновековното политическо богословие)*, както и *Битието като общение* на митр. Иоан Зизиулас.

Слава Янакиева

ОПИТ ЗА ФИЛМОВА ЕКЗЕГЕЗА НА „ДЕСЕТОСЛОВИЕТО"

С фокус върху Първата заповед (*Едно*) на Кшищоф Кешловски

Поколения зрители помнят впечатляващите зрелища от холивудските екранизации на библейската история. И сред кинематографистите в тази тематика неоспорвано от никого първенство има големият американски майстор Сесил Б. ДеМил. Негово дело са (освен всички останали имплицитно религиозни филми, които е заснел) цели четири филма върху библейския наратив: *Царят на царете*[1] (по-късно ще се появи грандиозният ремейк на Никълъс Рей)[2], *Самсон и Далила*[3] и два филма върху *Десетте Божии заповеди* – 1923 и 1956 г. (последният филм на ДеМил).[4]

Мнозина от съвременните критици настояват, че талантът на ДеМил така и никога не е бил оценен по достойнство – не на последно място, и поради силната тяга на този режисьор към ефектите, гарантиращи резултати от пазарна гледна точка, и известно (макар и – някои настояват – формално) съобразяване с вкусовете на деня.

---

1 DeMille, Cecil B. *The King of Kings*. 1927. *www.imdb.com*, http://www.imdb.com/title/tt0018054/.

2 Ray, Nicholas. *King of Kings*. 1961. www.imdb.com, http://www.imdb.com/title/tt0055047/.

3 DeMille, Cecil B. *Samson and Delilah*. 1949. www.imdb.com, http://www.imdb.com/title/tt0041838/.

4 DeMille, Cecil B. *The Ten Commandments*. 1923. *www.imdb.com*, http://www.imdb.com/title/tt0014532/; DeMille, Cecil B. *The Ten Commandments*. 1956. *www.imdb.com*, http://www.imdb.com/title/tt0049833/.

Няма как да не се съгласим с това: още в първия филм за Моисеевия закон срещаме изключително популярния през 20-те години на 20 век типаж на „жената вамп" – гибелната съблазнителка чужденка, сееща (буквално) проказа. Ролята на Сали Лънг, избягалата от лепрозория на Молокай демонична жена, се изпълнява от една от най-прочутите по това време актриси на нямото кино, свързвана със споменатото мистериозно амплоа и честа партньорка в киното на Рудолф Валентино – Нита Налди. Но за този филм ще се наложи да кажем още думи.

В спомената вече екранизация *Царят на царете* Сесил Б. ДеМил включва друга очарователна „съблазнителка" – Джаклин Лоугън, която в ролята на Мария Магдалина привнася цяла екстраскриптурална романтична линия, в която „блудницата" куртизанка е себично влюбена в Иуда Искариот[5], а той я е изоставил заради някакъв „учител" и дърводелец, с когото тя решава да се разправи. По-нататък историята в общи линии следва Писанието и пред зрителския поглед „седемте бяса" са спектакуларно прогонени от Христос чрез множествена експозиция и надлежно описание (Фиг. 1). Филмът използва иновативната за това време двуцветна „Техноколор" лента за два (очевидно важни за авторите) откъса – началното представяне на пира на Мария Магдалина с всичките излишества и блясък и…. Възкресението, последвано от срещата на вече отдавна покаялата се Мария с Христос, когато тя отначало не го познава и решава, че е градинарят (Иоан. 20:11-17).

Тази употреба на цвят ни дава ясна представа за раздвоението на Сесил ДеМил между желанието да впечатли популярната зрителска аудитория и това да отдаде почит на смислово значимите моменти от повествованието. И въпросната раздвоеност сякаш пречи да бъде разпознато в неговите библейски филми едно особено майсторство – това на филмовата екзегеза.

Фиг. 1. Изгонване на седемте бяса от Мария Магдалина (Джаклин Лоугън)

До това умение Сесил Б. ДеМил стига постепенно с годините, натрупани в киното, като очевидният стимул за него е амбицията му да постигне мисионерска дълбочина. Той сам заявява, че личното му служение са религиозните филми и успехът му „да накара повече хора да прочетат Библията". И действително, за него критиците отбелязват, че в „една епоха на стремително отслабване на библейската грамотност повечето хора са чували за Десетте Божии заповеди. И вероятно Сесил Б. ДеМил има по-голяма заслуга за това от днешните проповедници".[6]

[5] Ролята е поверена на известния по това време Йозеф Шилдкрауд – актьор от тренда на „латинските любовници" (Рамон Новаро, Рудолф Валентино).

[6] Orrison, K. *Written in Stone: Making Cecil B. DeMille's Epic, The Ten Commandments*, Vestal Press, Lanham, 1999, p.108; Longman III, T. *Making Sense of the Old Testament: 3 Crucial Questions*, Baker Books, Grand Rapids, 1998, p.111.

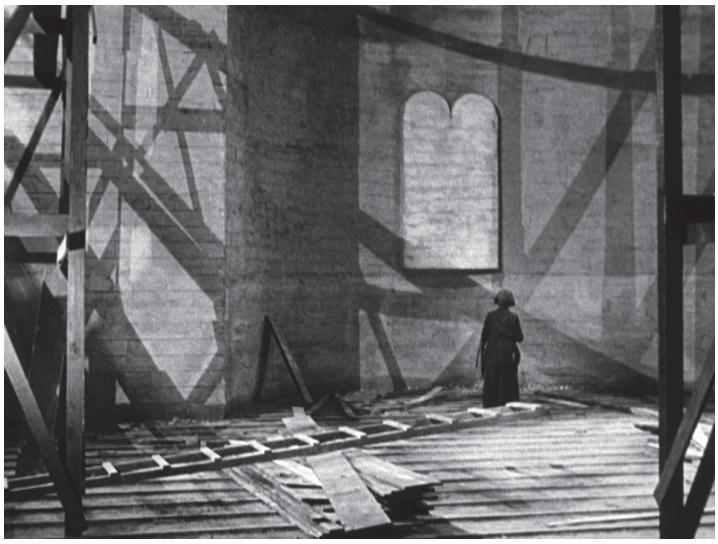
Макар животът и работата на ДеМил да са неизменно свързани с шоубизнеса и Холивуд, той всъщност е син на протестантски пастор и съвсем не е чужд на екзегетическата традиция. На нея обаче са чужди повечето филмови критици дори в едно далеч по-традиционно християнизирано от нашето време. Той бива обвиняван в манипулация на ветхозаветния разказ (за Десетте заповеди например)[7], без обвинителите да си дават сметка, че 20-вековната християнска традиция на почит на Стария завет не просто не изключва Новия завет, ами задължително свързва двата, като Старият завет се явява предфигуриращ, прообразяващ новозаветните събития и откровения. Тъй че амбицията на ДеМил да заснеме (цели два пъти) филм по историята на Изхода на израилския народ от Египет и отдаването на Десетте Божии заповеди на Синайската планина така, че това да реферира към традиционното прообразяване на събитията от Новия завет, заслужава по-голямо внимание, ако не по-висока критическа оценка.

Фиг. 2. Тиъдър Робъртс в ролята на Моисей от 1923 г.

В по-ранната версия на *Заповедите* ДеМил прави връзка между ветхозаветния наратив и християнската интерпретация, като реализира два успоредни сюжета – древния за Моисей (Фиг. 2) и извеждането на евреите от Египет и един съвременен приложно-дидактичен, фикционален сюжет, който „проиграва" спазването и – обратно – незачитането на Заповедите. Египетското освобождение и „Моисеевата" сюжетна линия представляват нещо като референтен флашбак на съвременната история, в която пък протагонист е христологичната фигура на благочестивия дърводелец Джон. Той живее Заповедите, а антагонистът и негов брат, Дан, ги нарушава и – по силата на ветхозаветното ретрибутивно правосъдие – бива сурово наказан и в крайна сметка погубен. Дан се замогва по непочтен начин – печели от строежа на катедрала, използвайки материали с по-лошо качество. Но знаковата му простъпка се наказва със знаково възмездие. Когато благочестивата му майка отива да се порадва на строежа на сина си, именно стената, на която са изобразени скрижалите със Заповедите се пропуква и постройката рухва по впечатляващ начин върху жената (Фиг. 3). Дан също така изневерява на жена си Мери с мистериозната хетера Сали Лънг и пренася върху нея страшната болест, която носи съблазнителката. Мери е чудодейно и милостиво изцерена по молитвите на Джон. Без да навлизаме

[7] J.H. Mahan, "Celluloid Savior: Jesus in the Movies." *Journal of Religion and Film*, vol. 6, no. 1, p.3, се оплаква, че „С. Б. ДеМил всъщност внася новозаветни текстове в разказа за Изхода и слага „Магнификат" в устата на майката на Моисей от *Десетте заповеди* (1956), цит. по Kozlovic, Anton K. "The Construction of a Christ-Figure within the 1956 and 1923 Versions of Cecil B. DeMille's The Ten Commandments." *Journal of Religion & Film*, vol. 10, no. 1, 2016, p. 2.

в подробности, можем да отбележим, че екзегетическата работа в текстурата на този филм е осъществена на коментариен принцип – съвременният пласт, запазвайки фикционалните си достойнства, е едновременно с това и интерпретативен спрямо древноиудейската история за Изхода и теофанията на Синайската планина. Гибелта на „нарушителя" на Заповедите обаче е балансирана от милостта на изцелението и силата на любовта (Джон).[8]



Фиг. 3. Скрижалите на стената на катедралата преди да рухне

Модата на филмите с паралелни времеви сюжети несъмнено има началото си от знаменития филм *Нетърпимост* на Д. У. Грифит и след дълга и успешна експлоатация постепенно бива сменена от не така непосредствената, но много по-органична смислова многопластовост на модерната кинофикция.

Във втория си филм върху Десетте заповеди ДеМил подхожда наистина много по-майсторски: той изгражда забележителна референтна рамка, при която екзегезата на ветхозаветния разказ е деликатно интегрирана в елементи от речта и изобразителния аспект на самия ветхозаветен сюжет. Разбира се, ДеМил заплаща задължителния за Холивуд „данък" звездност. Ролята на Моисей се изпълнява от Чарлтън Хестън, а фараонът е Юл Бринър и т.н. (Фиг. 4). Както може да се предположи, Моисей тук вече не е онзи древен старец от първата версия на *Заповедите*, почти иконично събиращ в себе си представите за ветхозаветен персонаж – праотец, пророк. В изпълнението на мъжествения атлетичен Хестън, той е по-скоро епически герой с всички изобразителни атрибути на това амплоа. Той има уверени движения, дълбок глас, печели бойни победи за фараона, в него е влюбена Нефертити.

Моисей от 1956 не бяга от фараона в Мадиамската земя[9], а е прокуден, не призовава Левиевите синове да избият идолопоклонниците[10] – Сам Бог със Своите мълнии неопосредствано възмездява греха им. Ветхозаветната суровост на наказанията не е суспендирана, а върви ръка за ръка с новозаветната надежда, превръщайки персонажите в странен хибрид между прототип и тип. Моисей изрича многократно, ако не директно Христовите слова, то думи, сочещи несъмнено към новозаветните книги. В някои моменти дори може да се каже, че Моисей пребивава повече в типа си, отколкото в оригиналния си прототипен образ. Например след като Бог му се явява в неиз-

[8] Джон и Мери, проиграващите любовта, покаянието и милостта, са новозаветни имена, докато Дан, който експлицитно е погубен със силата на божествения гняв поради престъпленията си, носи ветхозаветно име.

[9] Изх. 2:15.

[10] Изх. 32:26-29.

Фиг. 4. Снимачната площадка: Сесил Б. ДеМил, Юл Бринър (като фараона), Ан Бакстър (Нефертити) и Чарлтън Хестън (в ролята на Моисей)

горящата къпина[11], той предава откровеното така: „Очите ми не можаха да Го видят… Той разкри словото Си в моя ум. И словото Му беше Бог… Той не е плът, а дух… Светлината на вечен ум. И аз знам, че светлината Му е във всеки човек". Очевидна е връзката с началото на Иоановото евангелие[12], а малко по-сетне, когато ентусиазираният му сънародник се готви да въоръжи иудеите за връщането им в Египет, Моисей пролептически заявява: „Не с меч ще избави Той народа си, но с пастирски посох" (очевидно реферирайки към образа на Христос като добрия пастир[13], Фиг. 5.).

Не всички от типологическите препратки са дискурсивни, често екзегетическата връзка бива представена сюжетно-иконографски. Когато например по-рано в киноразказа Моисей е изгонен в пустинята, войниците на фараона издевателстват върху него, като го намятат със старо еврейско наметало и му връчват тояга за „скиптър" с презрителната реплика: „онзи, който щеше да е цар". Това е достатъчно разпознаваема препратка към онзи момент от евангелските разкази на Матей и Марк[14], когато войниците се гаврят с вече осъдения и бичуван Христос, като Го обличат в багреница и му връчват вместо скиптър – тръст. В иконографската традиция изображението на Христос в „царските" атрибути е известно с названието *Ecce Homo* („Ето човека" – думите на Пилат, Фиг. 6.).

За двоенето на образите между прототип и тип могат да се изброят множество примери: майката на Моисей, която говори с думите на Елисавета, майката на Иоан Предтеча (и думите на архангел Гавриил към Богородица)[15], казва: „Боже на нашите отци, Който Си положил край на робството на Израил, благословена съм аз сред

[11] Изх. 3:4 – 4:17. Божествените напътствия какво Мойсей да предаде от откровеното на людете нямат нищо общо с текста на Писанието: „...тъй кажи на синовете Израилеви: Господ, Бог на отците ви. Бог Авраамов, Бог Исааков и Бог Иаковов ме прати при вас. Ето, Моето име е навеки, и споменът за Мене е от род в род" – т.е. очакваното ветхозаветно етноцентрично послание.

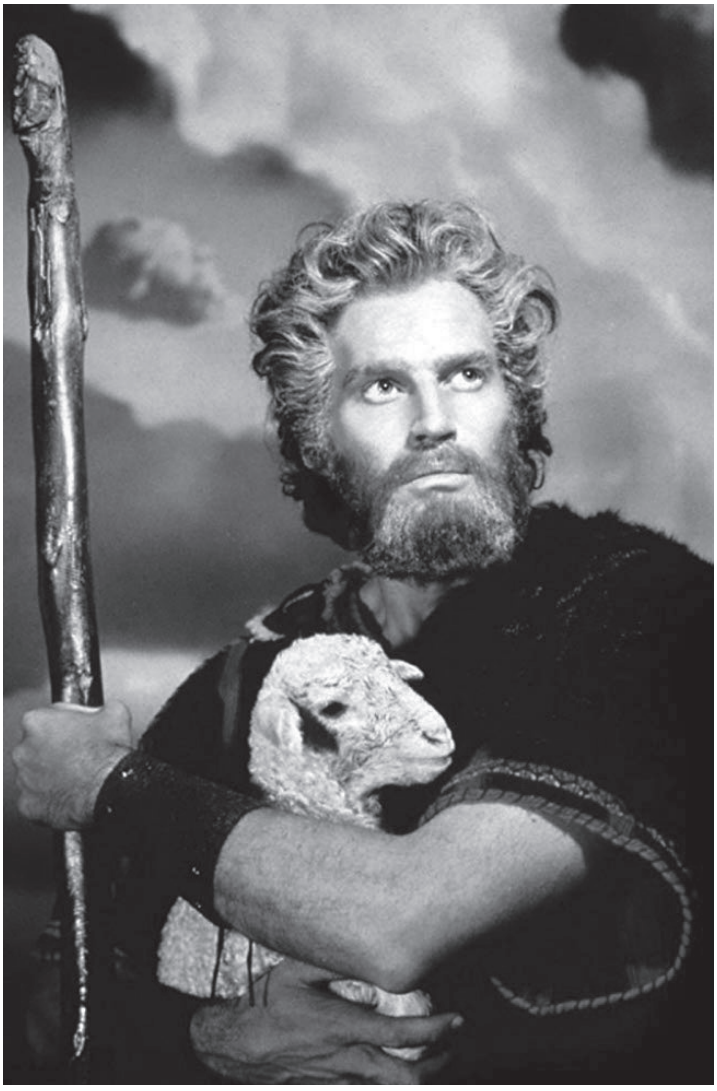
[12] Иоан. 1:1-5; 9: „В начало беше Словото, и Словото беше у Бога, и Бог беше Словото. То беше в начало у Бога. Всичко чрез Него стана, и без Него не стана нито едно от онова, което е станало. В Него имаше живот, и животът беше светлината на човеците. И светлината в мрака свети, и мракът я не обзе... Съществуваше истинската светлина, която просветява всеки човек, идващ на света".

[13] Иоан. 10:11-15.

[14] Мат. 27:28-31; Марк. 15:17-20.

[15] Лук. 1:28; 1:42. Wright, Melanie Jane. *Religion and Film: An Introduction*. I.B. Tauris, 2007, p. 62 прави грешка, като приписва словата на пророчицата Анна от Лук. 2:36-38. Всъщност в посочения евангелски текст за Анна само е разказано като за свидетелстваща, без да бъдат предадени директно нейни слова. Също толкова безоснователно е споменаването на литургическото произведение *Magnificat*, което се основава на думите на Св. Богородица „Душата ми величае Господа", Лук. 1:46-55, в отговор на Елисавета.

всички майки на земята, защото очите ми видяха избавителя". Всъщност тук дочуваме и думите на Симеон Богоприимец[16], който обаче има свой собствен фикционален прототип в стареца, когото Моисей (вече работещ заедно със сънародниците си роби) изважда от ямата с глината. Умирайки в ръцете му, „Симеон" предсмъртно споделя молитвата си да види „освободителя", преди да умре. За разлика от новозаветния тип – същинския Симеон – той така и не разбира, че го е видял. Въобще за Моисей се говори с месиански имена – той е „освободител", „избавител", „цар". Моисей експлицитно универсализира Завета на израилтяните, като обявява, че Бог е Бог на всички народи, и завършва с думи, близки до Христовата поръка към апостолите: „Вървете и прогласете свободата"[17]. Последните думи на Моисей, довел народа си до обетованата земя, отгласят последните слова на Христос, с които завършва Евангелието от Матей.



Фиг. 5. Моисей – Добрият пастир

Изчерпателност на паралелите и препратките между ветхозаветните персонажи от филма на ДеМил и новозаветните им „типове" е трудно постижима и не особено полезна, доколкото тази екзегетическа свързаност е принцип на градене на киноповествуването и вероятно негова цел. Струва си обаче да спомена една особена находка на автора, която можем да наречем метакинематографична референция и която има връзка с вече споменатия кинопасион на ДеМил от 1927 г. *Царят на царете*. Тази референция представлява своеобразна киногенеалогия на ветхозаветния образ на Моисей-Месията. В един момент от собствено

[16] Лук. 2:29-32: „... сега отпускаш Твоя раб, Владико, според думата Си, смиром; защото очите ми видяха Твоето спасение, що си приготвил пред лицето на всички народи, светлина за просвета на езичниците, и слава на Твоя народ Израиля".

[17] Мат. 28:19-20: „И тъй, идете, научете всички народи, като ги кръщавате в името на Отца и Сина и Светаго Духа, и като ги учите да пазят всичко, що съм ви заповядал, и ето, Аз съм с вас през всички дни до свършека на света. Амин".

Фиг. 6. Х. Б. Уорнър в ролята на Христос от „Царят на царете", 1927, „Ecce homo"

„изхода" на израилския народ от Египет, сред многолюдната пустра тълпа на бежанците Моисей се спира при немощен старец, носен на носилка, който му показва смокиновата клонка, която носи със себе си, за да бъде тя посадена, когато достигнат благословената обетована земя. Този старец, Аменадав, промълвява с усилие стих от 22-ри Псалом: „Аз се разлях като вода… силата ми изсъхна като… смъртна пръст"[18]. Неговата роля се изпълнява от Х. Б. Уорнър – актьора, прочул се с ролята на Христос в *Царят на царете* (Фиг. 7.). По това време той е много болен и бива докаран с медицински екип на снимачната площадка по настойчивата молба на ДеМил, който особено държи на мимолетното появяване на някогашния „божествен" персонаж. Макар замисълът на сцената да е включвал по-дълга реплика, режисьорът оставя немощния актьор да изрече каквото успее – и той наистина звучи убедително.[19]

Всичко казано дотук както за ранната версия на *Десетте заповеди*, така и за тази от 1956 година, ясно показва, че киното дава неподозирани възможности за екзегетическа пълнота на представяния сакрален сюжет – такава, каквато другите изкуства не притежават, и от нея с пълни шепи се е възползвал Сесил Б. ДеМил. В този смисъл съвършено ненужно е да се настоява за привнесена „християнизация" на ветхозаветната материя, защото в християнската традиция тя не функционира по друг начин, освен в контекста на прототипните си връзки или както още това бива наричано „фигуралното" тълкуване. В този смисъл разгледаните филми представляват, независимо от художествените си достойнства и недостойн-

Фиг. 7. Х. Б. Уорнър в ролята на Аменадав, 1956

[18] Пс. 22:15-16. „Аз се разлях като вода; всичките ми кости се разглобиха; сърцето ми стана като восък, разтопи се в моята вътрешност. Силата ми изсъхна като чирепа; езикът ми прилепна о небцето, и Ти ме сведе до смъртна пръст".

[19] Х. Б. Уорнър умира две години по-късно. Kozlovic, Anton K. "The Construction of a Christ-Figure within the 1956 and 1923 Versions of Cecil B. DeMille's The Ten Commandments." *Journal of Religion & Film*, vol. 10, no. 1, 2016, p. 12.

ства – по-скоро инструктивно честващи произведения, които се ограничават с областта на докриналното, без да засягат екзистенциални теми дори когато предават съвременни събития – както например в първия филм на ДеМил от 1923 г.

* * *

Но интересът към Моисеевия закон не се ограничава само с тези произведения и с този подход. Любопитен пример за игрива интерпретация на темата е „сборникът" от новели (седем на брой) на значимия френски режисьор Жулиен Дювивие: *Дяволът и десетте Божии заповеди* от 1962 г.[20] Съскащият глас на Клод Риш (от името на дявола) свързва отделните съвременни истории, които се различават както по настроение – някои са сатирично издевателски, други сурово трагични – така и по кинематографично качество. „Звездният" данък и тук е платен, но липсата на непосредствено сакрална материя прави това много по-леко и непроблематично. В новелите участват знаменитости от френския екран като Мишел Симон, Даниел Дарио, Жан-Клод Бриали, Луи дьо Фюнес, Лино Вентура, Шарл Азнавур, Ален Делон и Фернандел. Редът на „заповедите" не е хронологично спазен, както и броят им. Първата новела, която обрамчва „сборника", е върху третата (и втора по католическата номенклатура) заповед – „Не изговаряй напразно името Господне". Мишел Симон е протрахиран ругател и всяко второ негово възклицание е „Боже мой!". Това, разбира се, не би било проблем, ако героят му не беше помощник в кармелитски манастир. Напрежението, което дава динамиката на новелата, произтича от конфликта между строгата доктринална дисциплина (буквално да не се споменава името на Господа освен в молитви и богослужение) и църковната йерархия, от една страна, и живия живот и естествената сърдечна интенция, която не обезателно е свързана с формалните страни на закона. Жером Шамбар (М. Симон) е добронамерен, усърден и неговите ругателства и възклицания са не повече от паразитен навик или дори тик, от който той не може да се избави, а и по своята невинност и наивност не вижда защо. Епископът, който трябва да го накаже и вразуми, пък е негов приятел от детинство, така че „законниците" попадат в клопката на законничеството си – не могат да пренебрегнат поведението на богохулника, но и не могат да не се подчинят на йерархията. И всичко това е извор на безбройни комични ситуации, с които Мишел Симон се справя блестящо.

Няма да се спирам подробно върху отделните новели, доколкото това надвишава целите на текста, но ми се иска да кажа няколко думи за четвъртата новела, чийто сюжет сочи към Първата заповед: „Аз съм Господ, Бог твой… да нямаш други богове, освен Мене", допълнена според западната традиция с (източната втора заповед) „Не си прави кумир и никакво изображение… не им се кланяй и не им служи". Нейният протагонист е… „Бог", чиято роля е поверена на Фернандел (Фиг. 8). Това може да прозвучи скандално за по-чувствителните вярващи, но независи-

[20] Duvivier, Julien. *Le Diable et Les 10 Commandements*. 1962. *www.imdb.com*, http://www.imdb.com/title/tt0055904/fullcredits.

Фиг. 8. „Бог" и африканският тотем

мо от ироничното и дори саркастично (в самия край) звучене на този разказ той поставя важни теми. Накратко: в отдалечена бедна планинска ферма пристига важен господин с палто и бомбе и се представя на малкото момиченце Мари като „Господ". Мари по своята детска невинност не подлага на съмнение думите му („Аз съм добрият Господ"). Детето е оставено само̀ с парализирания си дядо и болната си баба – родителите работят на полето. Никой не проявява пиетет, нито дори добронамереност към странника. Дядото го плаши, че ще насъска кучетата, а бабата се опитва да го удари с бастуна си, когато Мари ѝ го довежда и представя – именно като „Бог":

– Бабо, Бог, добрият Господ е тук.

– К'во? Я дай сирота, гъска.

– Казвам ти, че е тук и си говорихме. Прилича на магарето на отец Жилбер.

За петнадесетина минути зрителят преминава от комичната поява на Фернандел през битовото изложение на теодицеята до наистина трагичния момент на „блажената" смърт на измъчената и озлобена първоначално баба, чието желание „Бог" изпълнява, обещавайки ѝ небесното царство. Разговорът между тях (споделят зрители) напомня легендата за Великия инквизитор от *Братя Карамазови* на Достоевски.

– Какво направихте с трите ми синове? Първият умря в плен. Втория го разкъсаха разбойници в Орияк. Третият се ожени за кучка, която не ми дава да ям. И навсякъде е така… Не, вие не сте това, което казвате. Няма добър Господ. Иначе нямаше да посмее да дойде.

– … нищо не разбираш… Когато трактористът на сина ти гази мравуняка, убива хиляди мравки, но трактористът трябва да мине, за да ядат хората…. Но майката мравка ме обвинява. На рибаря му трябват малки кротушки, но майката кротушка ме обвинява. А сърната за един следобед изяжда милион тревни стръка, а майката на тревите ме обвинява. А Мария... не ми каза нищо... а Той кървеше.

Това не убеждава бабата, която настоява, че той по своето всемогъщество може с едно „аз искам" да промени вселената. Тогава пред нея се разгръща познатият йововски аргумент за всеобемащото величие на Твореца и следователно

нищожеството на творението, което не би могло по никакъв начин да разбере предвечния Замисъл. „И Вселената е като малко лайнце от муха на нокътя на пръста ми… Но все пак... аз те обичам.” (Фиг. 9)

Фиг. 9. Фернандел излага теодицеята до леглото на умиращата баба

В крайна сметка, ние сме оставени в иронично раздвоение между сериозността на темите и на изражението на Фернандел и комичността на случващото се (и на амплоато на Фернандел). Той „изцерява” парализирания дядо пред смаяните очи на семейството му, но ние (както и героят на Фернандел) знаем, че старецът е симулант. Като връх на всичко „Бог” взима африканския тотем, трофей от войната, и го отнася, за да го изхвърли в една планинска урва. Тук идва и развръзката. На пътя спира кола, в която любезно го канят да се качи („Господи, ще споделиш ли пътя с нас? С удоволствие, деца мои, с удоволствие”). На гърба на отдалечаващия се автомобил се чете: „Психиатрична клиника”. Дикторският глас на „дявола”, отначало тревожен, се успокоява: „Ако беше толкова добър, аз нямаше да съществувам”. Ясно става, че тук в тази сатирична новела значение има не толкова смисълът на закона или неговата интерпретация или екзегетически референции, а по-скоро се разиграва ситуацията: какво би станало, ако някой се яви и каже „Аз съм Бог, Господ твой” – как би протекла срещата между божествената персона и (в случая) измъчения обезверен човек. Какво би било „оправданието” на Бога и дали доктринално приетото „оправдание” би прозвучало убедително на събеседника.

(Следва)

МЕДИЕН ПРЕГЛЕД: 2018, ДЕКЕМВРИ – 2019, ФЕВРУАРИ

Разломът в религиозния свят на Америка, бъдещето на „държавната религия" и ролята на евангелистите в политиката на Белия дом днес – това са темите, които включваме в настоящия медиен преглед на *Християнство и култура.*

Разлом в религиозния свят на Америка

В южните покрайнини на Европа (например в Сицилия) католически благотворителни организации работят усилено в помощ на пристигащите по море бежанци.[1] Само няколкостотин километра на север политици с дълбоко антиимигрантски убеждения критикуват Ватикана заради твърде мека политика по мигрантския въпрос и понякога дори буквално обявяват себе си за „по-големи католици" от папа Франциск. В САЩ този разлом между „религиозно вдъхновена левица" и „религиозна десница" е още по-дълбок – и свързан с все същите предизвикателства.

На 10 декември 2018 г. федералните власти арестуват над 30 протестиращи срещу депортационната политика на САЩ край границата с Мексико. Като цяло протестът не е голям, но привлича множество пастори, равини и имами, които заедно настояват, че техните вероизповедания изискват да се проявява милосърдие към уязвимия странник. Ден по-рано, по време на предколедна вечерна служба, пасторите от Сан Диего защитават своето разбиране за християнство, което, изглежда, е противоположно на убежденията, изповядвани от голяма част от съветниците и поддръжниците на настоящия президент на САЩ: „Нашият Бог разрушава стени, ние приветстваме странника, даваме храна на гладния", казва пастор Калеб Лайнс; Трейси Блекмън от Обединената Христова църква в Сейнт Луис заявява, че „тъмнокожият Иисус, който търси убежище в чужда земя" просто би бил върнат обратно от днешната президентска администрация; „те биха посрещнали Неговото семейство може би даже със сълзотворен газ или с гумени куршуми, може би биха Го откъснали от майчината Му прегръдка".

Отговорът на Католическата църква е балансиран: американските власти се призовават за по-състрадателен подход към хората, които „хлопат на вратата ни", но и отправят критики към организаторите на „керваните", с които „мигрантите се излагат на сериозна опасност". Белите евангелисти обаче – тези, сред които делът на поддръжниците на президента в момента е най-висок – имат напълно различни убеждения. Според данни на изследователския център „Пю" 68 % от тях смятат, че „страната не носи отговорност" по отношение на приютяването на бежанци, а 25 % са на обратното мнение. Сред американските гласоподаватели като цяло налице е по-скоро обратната тенденция: 51 %

[1] „Ferment at the frontier shows a chasm within America's world of faith", www.economist.com (12.12.2018).

срещу 43 % приемат съществуването на такива отговорности. Същото предпочитание заявяват и мнозинства от 50 % от американските католици, 63 % от черните протестанти и 43 % от традиционните протестанти в САЩ.

Става въпрос за съвършено различни базисни религиозни чувства: за едни вярата съдържа призив да се полагат грижи за уязвимия, а мигрантите са изключително уязвими; за президента и неговите поддръжници, напротив, уязвими в случая са самите американци и именно те се нуждаят от защита от всякакви видове опасности – включително и от пришълците от Юг. Изглежда, че поне сред онези, които се чувстват относително сигурни – както в материален, така и в психологически и даже в духовен план – първата гледна точка може да разчита на по-широка подкрепа.

Държавната религия – тенденция от бъдещето?

В края на XX в. все още е невъзможно да се мисли за алтернативни сценарии в бъдещото развитие на световните религии[2]: изглежда, че те или ще процъфтяват независими и свободни, или ще бъдат преследвани от светски или атеистични режими. Една от възможностите, която остава пропусната, е превръщането на дадени форми на религията в инструмент на държавната политика. В голяма степен може да се каже, че в XXI в. това вече се е превърнало в ясно забележима тенденция.

Според Иън Джонсън, международен коментатор на *Форин Афеърс*, в Китай например ясно може да се забележи протичането на два паралелни процеса: потискане на религиите с чуждестранни корени (християнство, ислям, тибетски будизъм), от една страна; и засилване на присъствието на традиционни местни духовни практики (даоизъм, китайски форми на будизъм). Докато първият процес има широка глобална видимост, то вторият протича по-прикрито: „Китай не се отдръпва към епохата на високия комунизъм, а пълзи към едно объркано бъдеще, което е характерно за много авторитарни държави. Днешен Китай не се опитва да маргинализира конкуриращи се верови групи, а да ги „назначава". Китайската държава днес почти като предкомунистическите имперски държави може да бъде щедър благотворител, да помага за възстановяването на храмове, за обучението на будисти и даоисти и да сключва договори за международен обмен с духовни общности зад граница". Напълно сходно „избирателно" отношение към религиите е очевидно също и в днешна Русия (макар и не в такива драматични мащаби – там все пак няма места от типа на китайските „превъзпитателни лагери" за уйгурски мюсюлмани).

Забележителна е и еволюцията на турската държавна религиозна политика – особено зад граница. В годините преди Ердогановото управление задачите на Дианета – т.е. Дирекцията по религиозни въпроси в Анкара – се състоят преди всичко в ограничаване на политически ангажираните прояви на исляма, в т.ч. и в рамките на турската диаспора; така главната цел е задържане на исляма в рам-

[2] „Could state-guided faith be a trend of the future?", www.economist.com (17.01.2019).

ки, които не поставят в опасност светския характер на републиката. В днешни дни добре финансираният Дианет и неговите външни клонове се използват както за това да подкрепят политиките на Ердоган сред членовете на диаспората, така и за оказване на подкрепа на различни зилотистки форми на ислям.

При всички случаи впрягането на религията за политически цели има много разновидности. По един начин то се случва в страни, в които една партия или група от хора имат пълен контрол над държавния апарат, а по друг – там, където е налице действително състезание между политически партии за поемане на такъв контрол. Основателите на модерните Индия и Пакистан например, които някога се формират като относително светски демокрации, биха били изненадани от решаващата роля, която играе религиозният фактор в днешни дни: в първия случай печелившата електорална карта винаги е хиндуистка; във втория – тази на политическия ислям.

Ако нещата в посочените страни действително стоят по този начин, то изглежда, че религията – подобно на икономиката – е област, в която изборът се свежда до повече от две възможности. В икономиката например след десетилетия на просто съревнование между „свободен пазарен капитализъм" и „централизирано комунистическо планиране" много държави от бившия социалистически лагер завършват прехода си в хибридното състояние на нещо като „държавен капитализъм" – система, която улавя някои от преимуществата на капитализма, но насочва нейните ползи изключително към членовете на олигархичния елит, които владеят всички нива на политическата власт. По същата логика след десетилетно състезание между атеистичната държава от съветски тип и западната демокрация, приемаща религиозната свобода, победа може би печели трета страна: тази на „държавната религия". Нито в стопанската, нито в духовната сфера обаче може да се очаква, че тези неочаквани победители ще успеят да пожънат устойчиви и дълготрайни резултати.

Белият дом и евангелистите

Едно от първите неща, които държавният секретар Майк Помпео казва на слушателите си в Американския университет в Кайро на 10 януари 2019 г., е, че той „пристига в региона като евангелист"[3]. Основното послание в последвалото обръщение, разбира се, засяга новата близкоизточна политика на САЩ и по-специално противопоставянето с Иран.[4] Но обръщението има и чисто религиозна страна: Помпео, изглежда, посещава Египет в качеството си на „дипломат и проповедник" едновременно; той говори за „вродената доброта на Америка" и се възхищава на новопостроения храм като „завладяващо свидетелство за силата на Божията десница".

Анализаторите винаги са обръщали внимание на най-разнообразни фактори, които имат влияние върху външната политика на президентската администрация

[3] „Brought to Jesus: the evangelical grip on the Trump administration", www.theguardian.com (11.01.2019).

[4] Вж. пълния текст на https://www.state.gov/secretary/remarks/2019/01/288410.htm (10.10.2019).

в САЩ днес: желанието да се заличи следата от управлението на предходния президент, частните интереси на настоящия президент в чисто търговски план, неговия инстинкт да се сближава с автократи. Притегателните сили на белите евангелисти по-рядко са попадали в центъра на вниманието – но именно те може би ще имат значителен ефект върху развитието на американската политика в бъдеще. Както държавният секретар, така и вицепрезидентът днес са убедени, че евангелистката теология носи със себе си една „изключително мотивираща сила".

Още като конгресмен преди години, Помпео призовава една от мегацърквите на Канзас да се включи в „борбата на доброто срещу злото": „Ние ще продължаваме да водим тези битки, това е безкрайно сражение, което продължава, докато човек не бъде грабнат; бъдете част от него – бъдете в борбата". За тогавашната публика на Помпео „да бъдеш грабнат" припомня апокалиптично християнско виждане за бъдещето – за последната битка между доброто и злото, за Второто пришествие на Спасителя, за вечното спасение на всички верни, които ще „бъдат възземи" от Него. За много евангелисти в САЩ едно от ключовите предусловия за настъпването на този момент е събирането на разпръснатия еврейския народ в „големия Израил" между Средиземноморието и Йордан; става въпрос за буквалистично вярване, опряно на Откр. 20:1-6, което може да се нарече „богословие на предхилядолетното разпръсване" или „християнски ционизъм" – и което има съвсем преки последствия върху външната политика на САЩ. То придава ясни очертания конкретно на текущите възгледи за израелско-палестинския конфликт, в някаква степен – на отношението към Иран, на близкоизточната политика в по-широк план, на прима́та за защита на християнските малцинства.

Помпео е евангелист, който се смята за „даден на Иисус" от други кадети във военната академия „Уест Пойнт" през 80-те г. на XX век. Неговият пастор от църковната общност на Уичита казва: „Той знае отлично как вярата му се съчетава с политическите му убеждения и задълженията, които поема като държавен секретар. Достатъчно е да се каже, че той е вярващ човек, честен, има състрадателно сърце, смирение и ум, предразположен към мъдростта".

Влиянието на „ултраконсервативни бели евангелисти" като настоящите държавен секретар и вицепрезидент е изключително важно за политическото бъдеще на Белия дом и вероятно ще нараства значително. От друга страна, отношенията между самия президент и евангелистите са сложни – той е въплъщение на всичко, което идеалите на християнско благочестие изключват: човек от света, двукратно разведен, не е църковен, хвали се с любовчийски успехи. И все пак евангелистите го подкрепят по забележителен начин: 85 % от тях гласуват за него на последните избори, над 70 % продължават да одобряват работата му днес, като в крайна сметка се оказват най-здравият му бастион. По думите на прессекретаря на Белия дом Сара Сандърс, „Бог желае той да стане прези-

дент”[5]; в „създадения по действителна история” филм „Пророчеството „Тръмп” бившият пожарникар Марк Тейлър свидетелства, че още през 2011 г. чува „Божия глас, който казваше: „Аз избрах този мъж, Доналд Тръмп, за времена като сегашните”; някои го уподобяват на древния персийски владетел Кир Велики, който избавя евреите от „Вавилонски плен” през VI в. пр.Хр. В „Пророчеството „Тръмп” това сравнение се прави буквално: Ланс Уолноу, самообявил се за пророк и представен в продукцията, нарича президента „кандидат на Божия хаос” и „съвременен Кир”.

Цар Кир действително е образцовият неверник, поставен от Бог като инструмент за целите на верните, пояснява анализаторката на американската християнска десница Катрин Стюарт. Тук става въпрос дори за „готовност да се нарушат демократичните норми, да се поведе война с всичко, което застрашава избраните ценности и начин на живот. Християнското националистическо движение се характеризира с усещане за преследване и донякъде параноя; добър пример в това отношение е убеждението, че „се води война срещу Коледа”. Хора с такива нагласи често се обръщат към авторитарни водачи, които биха сторили всичко, за да защитят дадената кауза”. Дали е налице искрената вътрешна нагласа за извършване на нещо подобно, разбира се, е съвсем отделен въпрос.

[5] Вж. пълното интервю за Christian Broadcasting Network на: http://www1.cbn.com/cbnnews/politics/2019/january/exclusive-white-house-press-secretary-sarah-sanders-god-wanted-donald-trump-to-become-president (30.01.2019).