communitas
foundation

ХРИСТИЯНСТВО И КУЛТУРА

Издава фондация „Комунитас“
София, бул. „Патриарх Евтимий“ 22
тел. 02 9815670

Редакция
София 1000, бул. „Патриарх Евтимий“ № 22
Тел.: 02 981 0555
e-mail: hkultura@abv.bg

главен редактор:
проф. Момчил Методиев

редакционен екип:
Димитър Спасов
Тони Николов
Сандра Керелезова

оформление:
доц. Чавдар Гюзелев
Николай Киров

разпространение:
Стефан Банков

печат:
Печатница Digital Print Express.

През 2025 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 Д. Спасов, Т. Николов и С. Керелезова 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.

Авторите изписват библейските имена съгласно традициите, възприети от вероизповеданията им, а теологическите термини от гръцки произход се изписват според възприетото от авторите и преводачите еразмово или византийско разночетене.

© „Християнство и култура“, 2025.

Непоръчани от редакцията ръкописи и материали не се връщат и съхраняват.
Всички права са запазени!
Цена 5 лева.

Интернет издание с пълен архив на списанието:
www.hkultura.com
ISSN 1311 – 9761

Броят е илюстриран с творби на Роман Кисьов. Първа корица: *Сънят на Ангела*, 2014 г.; втора корица: *Гост*, акварел, 1993 г.; четвърта корица: *Свят дъжд*, 2013 г.

ХРИСТИЯНСТВО и КУЛТУРА

година XXIV/2025/брой 6 (203)

съдържание

Християнство и философия 5

Човекът и държавата. Необходимостта от световно правителство — Жак Маритен

Властта и истината — Владимир Градев

Християнство и история 27

Дитрих Бонхьофер за „евтината“ и „скъпата“ благодат — Вениамин Пеев

Затрудненията пред християнина историк: един конкретен пример — Ярослав Пеликан

Хоризонти 55

Неочакваното увеличение на кръщенията на възрастни във Франция — сп. *Икономист*

Ще бъде ли „отвоюван“ манастирът „Света Екатерина“ в Синай — Здравка Михайлова

Съвременно богословие 61

Църква или църкви през апостолския период в светлината на новозаветните свидетелства — о. Теодор Стойчев

Сотириологичност на Пасхалния канон от св. Йоан Дамаскин и канона на Велика събота — о. Стоян Чиликов

Свидетели на вярата 101

За интелектуалците, индивидуализма и напредъка на цивилизацията – разговор със стареца Арсений (Папачок)

Християнство и литература 105

Стихотворения — Роман Кисьов

Галерия 108

За духовната живопис на Роман Кисьов — Леда Паташева

Абонирайте се за списание

ХРИСТИЯНСТВО И КУЛТУРА

и вземете

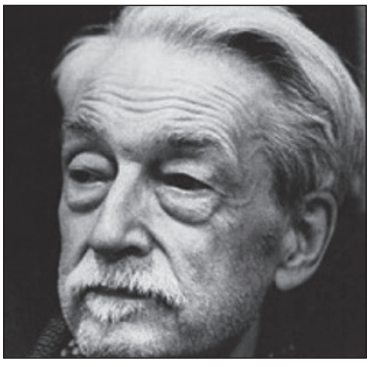
10 книжки годишно с 50 % отстъпка

Абонамент за цяла година: **25 лв.**
Абонамент за половин година: **15 лв.**
Абонамент за един брой: **2,50 лв.**

Може да се абонирате:

във всички клонове на „Български пощи“ ЕАД
каталожен номер 1866
http://www.bgpost.bg/

през „Доби Прес“ ЕООД
http://www.dobipress.bg/



Жак Маритен (1882–1973) е един от най-изтъкнатите християнски философи на XX век, виден представител на неотомизма. Роден е в протестантско семейство, но младежките му години са белязани от относително безразличие към вярата. През 1905 г. той заедно със съпругата си Раиса Уманцева, дотогава последователи на интуитивизма от философския семинар на Анри Бергсон в Колеж дьо Франс, се срещат с „пилигрима на Абсолютното“, както те назовават писателя Леон Блоа. Срещата е преломен момент от живота на семейство Маритен, тъй като Блоа ги повежда по пътя на вярата. През 1906 г. те приемат католицизма, а Леон Блоа става техен кръстник. В годините между двете световни войни Жак Маритен се превръща в един от водещите християнски мислители, а книгата му *Интегралният хуманизъм* (1936) предшества появата на християндемокрацията в Европа. Избухването на Втората световна война заварва Маритен и съпругата му в Северна Америка, откъдето той се обявява срещу режима във Виши. В периода 1945–1948 г. е назначен за посланик на Франция при Светия престол, а между 1948 и 1960 г. е професор в Принстънския университет. След смъртта на съпругата си Раиса през 1960 г. Маритен се оттегля в монашеската общност на „Малките Иисусови братя“ в Тулуза. Автор е на множество книги, сред които: *Изкуство и схоластика* (1920), *Антимодерн* (1922), *За живота на молитвата*, съвместно с Раиса Маритен (1925), *Приматът на духовното* (1927), *Ангелският доктор* (1929), *Религия и култура* (1930), *За християнската философия* (1933), *Залезът на цивилизацията* (1939), *Мисълта на св. Павел* (1941), *Кратък трактат за съществуването и съществуващото* (1947), *Бог и позволението на злото* (1963), *Творческата интуиция в изкуството и поезията* (1966) и др. Предложеният тук откъс е заключителна глава от книгата *Човекът и държавата* (1953), обсъждаща идеята възможно ли е световно правителство.

Жак Маритен

ЧОВЕКЪТ И ДЪРЖАВАТА

Необходимостта от световно правителство

Ако разсъждаваме в перспективата на рационалната необходимост, забравяйки за миг фактическата заплетеност на историята, и се ръководим само от логически умозаключения, можем да разберем колко убедително защитниците на световното правителство или на политически организирания единен свят отстояват своята гледна точка.

Достатъчно е накратко да изброим доводите, които те привеждат в защита на своята позиция.

Изброявайки различните причини за войната (съдържащи се в човешката природа и нейната алчност за материални блага), г-н Мортимър Адлер твърди, че „единствената причина за войната се явява анархията“, тоест

„състоянието на тези, които се опитват да живеят съвместно без правителство“. „Анархията се случва тогава, когато хората или нациите се опитват да живеят заедно, без никой да се отказва от своя суверенитет.“ Вследствие на което, ако настъпи време, когато войната ще стане невъзможна, то ще е, когато анархията на нациите бъде преодоляна, с други думи, когато бъде създадено световно правителство.

Разсъждавайки по сходен начин, г-н Стрингфелоу Бар в книгата си *Поклонничеството на западния човек* пише следното:

„Проблемът, с който се сблъсква поколението на второто примирие, тоест първото поколение на атомния век, явно е най-старият от всички политически проблеми: как да се намери правителство за общността, нуждаеща се от него, даже ако част от нея вече си има собствено правителство. Племената, съединили се в селото, селата, които са се съединили в градове-държави, подобно на градовете-държави в Италия в епохата на Ренесанса, градовете-държави, съединили се в империи или формирали суверенни държави-нации – всички те са разрешили този проблем. Сега именно нациите-държави, а не селата са управляемите части от неуправляемото общество. Плашещо ново в този проблем е, че в наше време обществото става световно, обединено за добро или за лошо на съвременната наука, съвременната технология и потребностите на съвременната индустрия“.

По такъв начин днес човекът, който е изправен пред една планета, ръководена от силата, следва да напрегне своето въображение, за да проумее аргумента на Александър Хамилтън, изказан в първата от неговите статии във *Федералистът*, както и твърдението на Стрингфелоу-Бар, че „цената на мира е справедливост, цената на справедливостта е право, а цената на правото – правителство, както и че правителството трябва да прилага правото по отношение на мъжете и жените, а не да се подчинява на правителствата (на щатите)“.

И накрая Хътчинс забележително разкрива в лекцията си „Св. Тома и световната държава“, че понятието за плуралистично световно политическо общество напълно се съгласува с основните принципи от философията на св. Тома от Аквино. За св. Тома от Аквино, както и за Аристотел, самодостатъчността (не говоря за абсолютната самодостатъчност, а за реалната, тоест относителната самодостатъчност) е съществено свойство на *съвършеното общество*, явяващо се тази цел, към която се стреми еволюцията на политическите форми на човечеството. А изначалното благо, което обезпечава съвършеното общество (благо, единено със самия живот на съвършеното общество), е вътрешното и външно мирно състояние.

Така че крайната цел е ясно зададена. Щом като съвършеното общество, към което се стреми нашата историческа епоха, тоест световното политическо общество, бъде създадено, то ще трябва задължително да спазва, доколкото е възможно, свободите (същината на общото благо на мира),

сиреч тези безценни вместилища на политическия, морален и културен живот, които с явяват негови части. Обаче отделните държави ще трябва да се откажат от пълната си независимост по-скоро във външната сфера на дейността си, отколкото във вътрешната. А световната държава (вътре в тези строги граници с нейната добре промислена форма) трябва да разполага с тази власт, която естествено се изисква от съвършеното общество: законодателна, изпълнителна и юридическа власт, а също и правоприлагаща власт, необходима за спазването на закона.

Бих искал да добавя, че конституцията, определяща правата, задълженията и правителствените структури на такава световна държава, може да е само резултат от опита и тежките изпитания, предстоящи в сегашния или бъдещ период на историята. Ето защо *предварителният проект за световна конституция*, известен като Чикагски план или плана на Хътчинс, е много ценно начинание. Ако този предварителен проект се разглежда в съответствие с намеренията на авторите си като чисто експериментално „предложение към историята, за да се насърчи по-нататъшната дискусия“, според мен той е един от най-интересните международни проекти, разработени днес, представящ идеален модел, който изтъкнати учени политолози са създали с риск да разсърдят мрачните песимисти, но и да разбудят мисълта и съзнанието на хора с добра воля и смела изобретателност.

* * *

Идеята за световно правителство, разбира се, предизвиква множество възражения. Самият аз искам веднага да изтъкна най-основното възражение, състоящо се в това, че самата идея може и да е забележителна и прекрасна, но е невъзможна за осъществяване и следователно е опасна, тъй като рискува да изпрати в блестящата утопия всички тези усилия, които биха могли да доведат до по-скромно, но и по-реално постижение. Отговорът се състои в това, че идеята за световно правителство се основава на истинска и дълбока политическа философия и не може да бъде *нереална* сама по себе си.

Трябва да призная, че бидейки последовател на Аристотел, аз не съм прекалено склонен към идеализъм. Ако идеята за световна политическа общност беше само една красива идея, аз нямаше да ѝ придавам голямо значение. Но аз я смятам за велика идея, а също така за дълбока и вярна идея. Обаче колкото по-грандиозна се оказва една идея спрямо слабостите и объркванията в човешкото съществуване, толкова по-предпазливо тя следва да се прилага. И толкова по-внимателни следва да бъдем, без да настояваме за незабавното ѝ осъществяване (предпазливост, която звучи донякъде неуместно в една благоденстваща страна, където добрите идеи се разглеждат като нещо, което трябва да се осъществи незабавно и именно в този план те са интересни). Не е полезно да се използва идеята за световно правителство като оръжие срещу ненадеждни международни организации, явяващи се в момента единственото политическо средство за продължаване на примирието между народите, с което разполага човечеството. Нещо повече, привържениците на световното правителство

в пълна степен осъзнават (Мортимър Адлер особено настоява на този аспект на проблема), че тази идея може да получи живот само след дълги години на усилия и борби. Следователно те са наясно, че изводите им за бъдещия вечен мир не са особено приложими в този ненадежден свят. Ето защо всички „за“ и „против“ по въпроса за световното правителство ще бъдат формулирани не от нашето поколение, а от бъдещите поколения.

Политическата теория срещу правителствената теория

Досега разгледах най-общите аспекти на проблема. Може би бих могъл да приключа моя анализ тук и да пощадя търпението на читателите. Но ми се струва, че размисълът трябва да продължи. Моят разказ не е приключил и трябва да се изтъкнат още някои съображения.

Работата е там, че дотук проблемът за световно правителство беше представен най-вече в термините на *държава* и *правителство*. Сега обаче ще видим, че идеята за световно правителство може да се разбере по два противоположни начина. Въпросът е следният: по какъв начин сериозната политическа философия трябва да разбира световното правителство? Първото възможно разбиране свежда всичко само до *държавите*, до *правителствата*. Нека го назовем чисто *правителствена теория*. Второто възможно разбиране за световно правителство разглежда въпроса през универсални и цялостни представи за *политическата общност*. Нека го наречем *истинно политическа теория* за всемирна организация.

На мен *истинно-политическата теория* ми се струва истинска, а *чисто правителствената* – невярна и пагубна. Смятам, че е необходимо да изясним ситуацията, за да изключим всяка възможност за подмяната на едната теория с другата, както и за да се освободим от погрешни тълкувания, присъщи на самата идея за всемирна политическа организация.

Позволете ми отново да обърна внимание на това, че основополагащата политическа реалност не е държавата, а е политическата общност с нейните многобройни институции и включващи се в нея общности. Политическото общество, това е народ, организиран посредством справедливи закони. Държавата е отделен орган, занимаващ се с въпросите на общото благо на политическото общество. Тя е най-висшият политически орган; но държавата е част, а не цяло, и нейните функции са чисто инструментални: държавата разполага с власт, изпълнява законите и бди над обществения ред с оглед на целите на политическото общество и на народа. И намирайки се в служба на народа, тя трябва да бъде контролирана от народа.

Това, което във Франция се нарича правителство, а в Съединените щати администрация или правителствени чиновници, са хора, поставени да служат на общото благо, които са част както от политическото общество, така и от държавата. Но тези хора са „главата на народа“, посланиците на народа, по отношение на който те изпълняват функцията на наместници и който ги избира в

рамките на демократичния строй; затова тяхната управляваща функция се корени в политическото общество, а не в държавата. Тези хора са част от политическото общество не защото функцията им се корени в държавата. Те са част от държавата, защото функцията им се корени в политическото общество.

И щом е така, по-добре е да се говори за *всемирна политическа организация*, а не за проблемите на *световното правителство*. Проблемът като цяло не е *световното правителство*, а *световното политическо общество*.

Чисто правителствената теория разглежда цялата тази проблематика – както съществуването и естеството на световното правителство, така и прехода от сегашното състояние на нещата към световното правителство – само в контекста на държавата и на правителството, *отделно* от контекста на политическата общност. Следователно става дума за процес, който се развива изкуствено и води до образуването на държава без политическа общност като такава – към световен мозък без световно тяло. Световното правителство би трябвало да бъде в този случай абсолютна свръхдържава, лишена от политическо общество и просто *наложена* в живота на отделните държави и намесваща се в него – дори ако то се формира чрез всеобщи избори и представителство. И това е единствено автентичната процедура (всемирната държава трябва да се основава и да се поддържа не чрез представителството на различни правителства, а чрез свободни избори, извършвани от хората), но тя се оказва чисто техническа или юридическа и не е в състояние да промени описаното от мен състояние на нещата.

Както навремето стремежът да станеш суверенна личност е бил пренесен от императора на Свещената римска империя към германската нация на кралете, когато френските крале са отказали да се подчиняват на Свещената римска империя, а след това от кралете – към държавата, така и същият стремеж трябва да бъде пренесен от държавата към всемирната свръхдържава. По силата на трагическа непоследователност, опитвайки се да сложат край на съвременния мит за държавата, хората са принудени отново да се връщат към този мит, към мита за държавата като върховна и надчовешка личност, възцарила се над света. Тогава над човечеството отново ще се стоварят всички хегелиански представи за Държавата.

Стремежът за свръхдържава, обхващаща всички нации, не е нищо друго освен връщане към старата утопия за всемирната Империя. В нашата епоха стремежът към абсолютна световна свръхдържава би трябвало да бъде стремеж за демократична многонационална империя, която едва ли ще е по-добра от другите империи.

* * *

Това, което описах като чисто правителствена теория за световното правителство, е пълната противоположност на онова, което мислим ние – защитниците на идеята за световно правителство, в частност привържениците

на политическата философия на авторите на Чикагския план. Но колкото повече настояваме на собствената си правота, толкова в по-голяма степен би трябвало да осъзнаваме недъзите на погрешната теория и да ги изобличаваме. Чисто правителствената история за всемирната организация се разработва невярно, тъй като още от самото начало се прави аналогията между това какво е *държавата по отношение на индивидите*, и онова, което ще бъде *световната държава по отношение на отделните държави*.

Истинно политическата теория на всемирната организация е разработена вярно, тъй като в нея аналогията се издига на равнището на специалните изисквания на политическия живот и на свободата. Както нееднократно показват Адлер и Хътчинс, проблемът е в това да се издигне световната общност до състоянието на съвършено общество или до политически организираната международна общност.

Тук бих искал да направя няколко бележки по повод на сравнението, което направих, цитирайки г-н Стринфелоу Бар – сравнението между прехода от племето към селото, от града към кралството или към съвременната политическа общност, а също и между прехода от нашето политическо общество към световното политическо общество. Процесите, за които иде реч, разбира се, са съпоставими само по аналогия и се осъществяват при огромно многообразие от форми. Г-н Макс Асколи рязко критикува това сравнение и обвинява в крайна наивност представите ни, че нашите съвременни политически общества, формирали се исторически, могат или трябва да се развиват в световното политическо общество чрез едно, така да се каже, механическо разширение. Тази критика според мен е вярна само по отношение на политическата теория. И не е вярна по отношение на разбирането, което ни предлага истинно политическата теория за всемирната организация.

От друга гледна точка, Анри Бергсон, разграничавайки закритото общество – мирското и земното – от откритото общество – духовното, изтъква, че формата на съгласие, обединяваща жителите на селото или на града, може да се разшири от едно закрито общество към друго, още по-закрито общество; но когато става дума за любовта към всички хора, тук ние говорим за преход от един порядък към друг, от сферата на закритото общество към безкрайно различната сфера на откритото и духовно общество, където човекът се единява с Любовта, сътворила света. Всичко това е вярно. И ако хората трябва да преминат от днешните политически общества към световното политическо общество, тогава гражданското съгласие ще се увеличава по същия начин. Но гражданското съгласие все пак безкрайно ще се отличава от любовта, както световното общество безкрайно ще се отличава от Царството Божие.

Тези бележки ни дават възможност да осъзнаем решаващия момент. Преходът, за който говорим, включва в себе си не само изменение в широчина, но преди всичко изменение в дълбочина – изменение на вътрешните структури на човешката нравственост и социалност.

В миналото стремежът на хората да живеят заедно е бил нещо основополагащо в процеса на формирането на политически общества и той се е налагал в живота с всички средства освен с помощта на свободата. Дори се е налагал с войни, тъй като войните, за съжаление, са били най-разпространеното средство (защото са най-примитивни и най-жестоки), за да съединят и смесят хората, за да заставят да живеят заедно покорителя и покорения, така че с времето да станат сродни по нещастие. След което е могло да се стигне до гражданско съгласие.

Това време отмина, поне що се отнася до демократичните принципи и изисквания за справедливост. Ако световното политическо общество бъде някога създадено, то ще бъде създадено със средствата на свободата. *Именно посредством свободата народите ще се сдобият с общия стремеж да живеят заедно*. Това просто предположение ни дава възможност да оценим важността на моралната революция – на реалната революция, към която днес са обърнати надеждите и добродетелите на човечеството, необходимостта от която изтъква и г-н Мортимър Адлер.

Да живеем заедно не означава да заемаме едно и също пространство. Както не означава да се подчиняваме на едни и същи физически или външни условия, на един и същ начин на живот; нито да вървим просто в една посока, *Zusammenmarschieren.* Да живеем заедно означава да бъдем обединени като хора, а не като зверове, от обща участ, тоест чрез свободно признание, общи страдания и обща задача.

Причината, поради която хората живеят заедно, е позитивна, творческа причина. Хората живеят заедно не защото се боят от нещо. Страхът от войната не е и никога не е бил тази причина, поради която хората са искали да създадат политическо общество. Хората са искали да живеят заедно и да създадат политическо общество в името на определена задача, която е било необходимо да решат заедно. Ако хората поискат да живеят заедно в световно общество, това ще се случи, защото са поискали да решат заедно всеобща задача. Каква задача? Завоюването на свободата. Сиреч хората са осъзнали тази задача, както и това, че тя е достойна за саможертва.

Що се отнася до условията на човешкото съществуване, то най-значимият синоним на израза да *живеем заедно*, това е *да страдаме заедно.* Когато хората създават политическо общество, те не искат да понасят общи страдания от любов едни към други. Ала са склонни да понесат общи страдания от любов към общата задача, към общото благо. Следователно стремежът към общата задача може да е достатъчно силен, за да повлече след себе си съпричастността към определени общи страдания, които дадената задача и общото благо правят неизбежни. Към какви страдания? Към страдания, причинени от сплотеността. Достатъчно е да се каже, че самото съществуване на световното общество неизбежно води след себе си до дълбоки изменения в социалните и икономически структури на вътрешния и на международния живот, а също и върху свободната дейност на определен брой хора, може би

не най-многочислените в света, но в най-голяма степен свързани с производството на материални блага. Самото съществуване на световно общество неизбежно ще повлече (може би относително, но достатъчно сериозно и доловимо) изравняване на жизнените стандарти на всички индивиди. Нека го изразим в най-общи термини: ако задачата би била достатъчно ясна, то – заради мира и в името на световната политическа организация, обезпечаваща траен мир – народите на Запада би трябвало да са готови да приемат сериозно снижаване на жизнения си стандарт, за да помогнат на хората от другата страна на Желязната завеса, като се постигне еквивалентно повишаване на техния жизнен стандарт. Това предполага известен морален героизъм, за който, по мое мнение, ние сме слабо подготвени. Хората са нещастни и за да се поддържа траен мир, щастие и свобода за всички, ще е необходимо да поемем на гърба си нови задължения и жертви, свързани с живота на хора, живеещи на другия край на земята.

В тази връзка си струва да цитираме две дълбоки наблюдения на г-н Джон Неф.

„Науката и техниката – пише той – дадоха на човечеството възможност да се разпорежда с материалните ресурси на планетата така, че световното правителство стана необходимо. В същото време науката и техниката лишават индивидите и обществото от визия за себе си и контрол над себе си – единственото, което може да направи сетивното правителство човечно и нужно."

И по-нататък:

„Цената на мира е отказ в някаква степен от успеха като главна движеща сила на мисълта, действието и политиката".

Задачата тук е в това науката да се усъвършенства посредством мъдростта, а критерият за благо и за служба на благото да измести критерия за успех.

Едно политическо общество е организиран народ. Разбира се, единството на световното политическо общество трябва видимо да се отличава от единството, свойствено на кралствата или на нациите, към което е привикнало нашето мислене. Това трябва да бъде не федерално единство, а по-скоро *плуралистично единство*, което се постига чрез заздравяване на устойчивото различие между отделните политически общества. Несъмнено когато казваме, че общността на нациите трябва да формира политическо общество, отчитайки ограниченията, на които бива подложена, ние имаме предвид, че обществото на народите трябва да формира *един* народ въпреки неизбежните ограничения на плуралистичното единство. Което означава, че сред всички народи трябва да се развива усет за общото благо на този *един народ* и то да надделее над усета за общо благо на всяко отделно политическо общество. Чувството за гражданско съгласие, възникнало в един народ, също трябва да се развива, и то едновременно с развитието на политически структури, тъй като гражданската любов или дружба са душата и животворящата сила на всяко политическо общество. Да настояваме обаче, че чувството за

всемирното гражданско приятелство или за всемирното общо благо е предварително условие за изграждането на световното политическо общество, означава да поставяме каруцата пред коня. И все пак някои начинания вече се формират в душата на народите. Те се съдържат в свободната воля за съвместен живот, която се явява основно условие за създаването на световно политическо общество, възникващо чрез свободата.

* * *

Ние виждаме как раждането на световното политическо общество трябва да стане резултат от развитието на жизнен процес, към който да е съпричастна дейността на всички официални и частни институции, заинтересовани под някаква форма от възстановяването на сътрудничеството между държавите, където основна роля трябва да играе стремежът на хората от всяка нация да живеят заедно в мир.

Имам предвид този стремеж, който помита по пътя си всякакви препятствия като митовете за държавите като суверенни цялости или предубежденията на правителствата, пораждащи в самите народи нещастие и умора, закърняване на разума и природен егоизъм.

По аналогичен начин ние виждаме как световната държава трябва да се сдобие със собствено политическо общество: това плуралистично световно политическо общество трябва да е изградено не само от международни и наднационални институции, които изискват световно правителство, но също така (и то на първо място) от отделни политически общества със собствената им политическа структура и живот, със собственото им национално и културно наследство, с техните разнообразни институции и общности; всичко това съдържа в себе си и освещава самата тази воля, която освен всичко друго трябва да доведе до всемирното мирно съществуване и която може да постигне целта си само чрез създаването на световно политическо общество.

Тук е желателно да въведем още едно ново понятие – понятието за *несъвършено* политическо общество; имам предвид, разбира се, *несъвършено* политическо общество като част от някакво съвършено общество, което не е било познато на древните и в което по силата на неговата природа, функции и качества всичко е поделено между множество отделни политически общества. В световното политическо общество нациите трябва да станат *по право* и с гаранциите на висшия правов ред онова, което те вече се явяват фактически (или анархически), а именно – несамодостатъчни или несъвършени политически общества. А световната държава, разгледана отделно от тях и само в своите наднационални институции, трябва да се възприема като несъвършено политическо общество. Само световното общество, взето като цяло, заедно с наднационалната държава и множеството нации, може да бъде съвършеното политическо общество.

По такъв начин става ясно защо независимостта на нациите няма да бъде подложена на риск (а по-скоро ще укрепне) чрез създаването на световното политическо общество. Държавите трябва да се откажат от привилегията си да бъдат суверенни, сиреч от привилегии, които те никога не са притежавали. Те трябва да отстояват пълната си независимост, тоест онова, което вече са изгубили. Държавите трябва да се откажат от нещо, с което сега разполагат, но чието използване по-скоро им вреди, отколкото да е от полза за тях самите, за нациите и за мира, а именно – притежаването на *върховна* независимост. По такъв начин те могат да постигнат реална, макар и несъвършена независимост – много по-висша от тази, с която в момента разполагат. Те могат да постигнат тази независимост по силата на факта, че вътрешният им политически живот, бидейки освободен от заплахата на войната и от вмешателството на съперничещите си нации, може да стане реално по-автономен, отколкото е сега.

Някои се боят, че грижата за справедливостта, която според Чикагския проект е основно задължение на световната държава, може да доведе до максимално земна власт на световното правителство. Но в случая те мислят за държава без политическо общество. Осигуряването на справедливост посредством закона, което е основна функция на държавата, очевидно трябва да е основна функция и на световната държава. Но тази функция предполага и всички други способи за осигуряване на справедливостта – правовите, социални, морални даже „стихийни“ способи, чрез които така или иначе се обезпечава справедливостта в безкрайното разнообразие от съществуването на нации. И макар човешката справедливост да е слаба, все пак тя е изначално необходима за човешкото общество. В тази връзка е трудно да се каже, че съвременният свят страда от излишък на справедливост.

Що се отнася до практическото приложение на теорията, то от всички предшестващи разсъждения се налага един извод, а именно: преходът към световно политическо общество предполага разгръщането на стремеж за съвместен живот у всички народи и най-вече у великите народи на света. Всеки опит да се основе световна държава извън това универсално основание ще доведе до половинчата универсалност, която постепенно ще обхване цялото и се опасявам, че по-скоро ще води към война, отколкото към мир.

Вторият извод се състои в това, че преходът към единен и политически организиран свят може да се случи само след много дълго време. Знам, че времето е относително не само в този смисъл, че дългото време на личния ни опит е исторически краткотрайно, защото времето се ускорява в хода на човешката история. Затова периодът на съзряване може да се стори безкрайно дълъг на нещастния човешки род.

Печално е, че е невъзможно да се установи вечен мир след откриването на атомната бомба. И не по-малко прискърбно е, че откритието на атомната бомба е *било неизбежно*. Което става още по-печално поради факта, че двадесет века след Благата вест от Витлеем човечеството все още се

намира в предисторическата епоха, поне що се отнася до въплъщението на Евангелието в реалния живот. Сега човешката история не се намира на етапа на свободното творческо развитие, а в момента оценява своите загуби. Ние изплащаме вековните си исторически дългове. Древният Израил в такива мигове се е обръщал към Бога със самообвинение и с надежда. Ние сме по-горделиви и по-малко се уповаваме. Често съм изказвал мнението, че основните ни проблеми не могат да бъдат окончателно решени, преди да настъпи великият прелом и великото помирение, които е възвестил апостол Павел.

Ала творческият процес явно или неявно винаги има място в историята и най-мрачните периоди често се оказват най-плодотворни. Ако нациите все още са длъжни да се освобождават, при това по доста ненадежден и несъвършен начин от опасността от всеобща разруха, и ако създаването на политически организирано световно общество може да се очаква в далечното бъдеще, то именно тук се крие причината за пламенната надежда в това съзидание. Затова и началата на неговата подготовка днес предизвикват огромен ентусиазъм, а пробуждането на общо съзнание разкрива необходимостта от подобно движение.

Тази задача са си поставили мъжествени и далновидни мъже най-напред в Чикаго, и то шест дни след като първата атомна бомба е била хвърлена над Хирошима. Такава задача очевидно ще се превърне в постоянна задача за образование и просвещение, за обсъждане и изучаване. И тя ще се решава посредством усилията на съвместните структури на Организацията на обединените нации и чрез съвместните усилия на мнозина, които поддържат подобна федералистка идея.

Но съществува ли сега някакъв начин да се внедри в съвместната структура на света неин зародиш, колкото и малък да е той, или някакво първо начинание, колкото и слабо да е то, които да се превърнат в *политическа подготовка* за основаването на световно политическо общество? Всеки може да размишлява над това. Но позволете ми в хипотетична форма да изкажа своите съображения.

Струва ми се, че новият върховен орган, който не трябва да разполага с някаква власт, но задължително трябва да притежава *морален авторитет*, би могъл да бъде приет от държавите, което е първата важна стъпка.

Нека си представим някакъв всемирен съвет, чиято функция би трябвало да е само функция на етическа и политическа мъдрост, и който трябва да се състои от най-изтъкнатите и най-опитни специалисти в областта на етиката и юриспруденцията. Да си представим, че членовете на този висш консултативен съвет се избират от различните народи в света по някаква безпристрастна методика на пропорционалното разпределение, като се избират пряко от всички нации хора, предварително препоръчани от институциите и правителствата на всяка държава. Нека предположим, че веднъж избрани, те губят националното си гражданство и се сдобиват с всемирно гражданство, за да станат независими от всяко правителство и съвършено свободни в упражняването на своята духовна отговорност.

Да предположим, че тези хора изразяват единствено собственото си мнение и са защитени чрез взаимни гаранции, дадени от държавите. И да предположим също така, че те са лишени от всякаква власт, в пълна противоположност на действащия сега Международен трибунал, че не разполагат с никаква юридическа власт. Нито едно правителство не може да ги призове да приемат едно или друго решение, те не трябва да имат юридическа връзка с ООН, трябва да са просто свободни, за да изразяват пред правителствата и нациите онова, което наистина смятат за справедливо. Ако такъв върховен консултативен съвет функционира наистина мъдро, независимо и твърдо, и се съпротивлява срещу оказвания върху него натиск, тогава моралният му авторитет само ще нараства, както и влиянието му върху общественото мнение. Той е длъжен да апелира към съвестта на хората.

Предполагам, че тогава ще имаме наистина всемирна институция, чийто статут ще бъде защитен от вмешателството на което и да е правителство; но в същото време тя няма да разполага с власт. Изпълнявайки чисто морална функция, тя би трябвало да има възможност да изкорени страха – страха от интриги в обкръжението, от загуба на престиж и т.н. Следователно, ако осъществи едно показно служение на моралния дълг, което и най-циничните правителства смятат за необходимо, тогава идеята за подобен консултативен съвет ще бъде приета от всички държави и правителства.

Възхищението от тази идея ме подтиква да приема, че нейното осъществяване може да доведе до възникването на нещо наистина необходимо, а именно – организирането на международно обществено мнение.

Благодарение на тази идея хората могат да бъде просветени и да им се помогне да решат най-сложните проблеми на съвременността, свързани с благото на света. Някои от тези проблеми са такива, че решаването им се превръща в истинско мъчение за човешката съвест: имам предвид преди всичко проблемите на справедливата война. Хората знаят, че да участваш в несправедлива война, означава да участваш в убийство. От друга страна, хората казват, че всичко става толкова неясно и объркано, че им е трудно да отсъдят във всеки конкретен случай: длъжен ли съм да участвам в това, *възможно* ли е то да се явява престъпление и нима моето правителство не се ориентира по-добре от мен в този въпрос дори ако съм немец в периода на хитлеристката война? И обратното, постоянната честна съпротива обикновено се оказва трагична илюзия, не по-малко пагубна за справедливостта, отколкото сляпото подчинение. Предишните критерии, определящи справедливите и несправедливи войни, са остарели, но пък забравата на различието между справедливото и несправедливото в случай на война води до елементарен отказ от моралния разум. Би било добре при конкретно и важно стечение на обстоятелствата в международния живот някакъв „сенат“ от мъдри хора да казва на народите по света къде, по тяхно мнение, е пътят на справедливостта.

Превод от френски: Тони Николов

Проф. Владимир Градев преподава теория на религията в специалност „Културология“ на Софийския университет „Св. Климент Охридски“. Основните му изследователски интереси са в областта на философия 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. По пътищата на душата* (2017), *Приближавания* (2019), *Прочити на Данте: Ад, Чистилище, Рай* (3 тома, 2023).

Владимир Градев

ВЛАСТТА И ИСТИНАТА

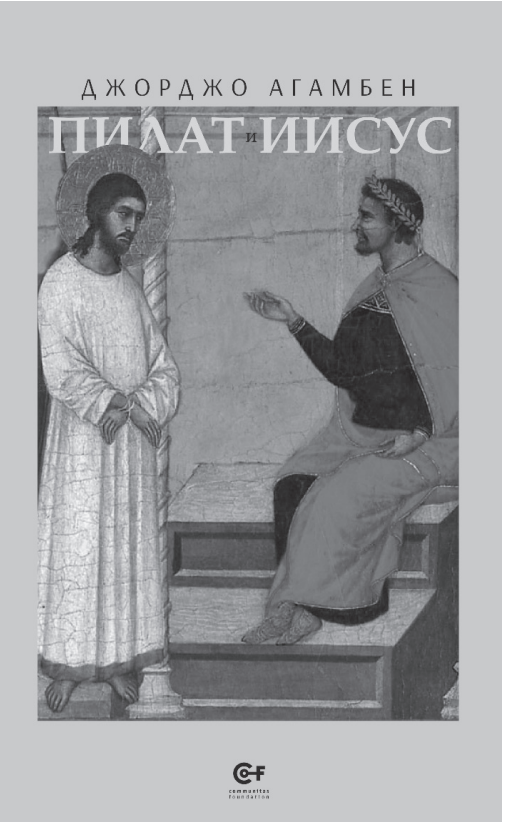
Нима ще бъда аз, Учителю?
Пазолини, „Евангелие по Матея“

Историята е добре известна: иудейските първенци в Йерусалим намират словата на Иисус от Назарет за богохулни и опасни за техния авторитет и обществения ред. За богохулство наказанието според иудейския закон е смърт, ала те нямат право да произнасят и изпълняват смъртни присъди, защото Иудея е под властта на Рим и им е нужна намесата на римския управител, пред когото в петък сутринта, 15 Нисан[1], изправят заловения и разпитан от тях през нощта Иисус.

Римски управител на Иудея от 26 до 36 г., при император Тиберий, е Понтий Пилат. Резиденцията му е на морето, в Кесария, далеч по-приятно за живеене място от прашния и задушен Йерусалим, където отива да бди за реда при важни поводи като празника Пасха, когато в града се стичат хиляди поклонници и лесно могат да възникнат безредици.

Отношенията между римския управител и иудейските първенци са напрегнати, защото той нехае за техните религиозни чувства и обичаи и с

[1] Най-вероятно 7 април 30 г. Б.а.



действията си често ги оскърбява.[2] Пилат си дава ясно сметка, че в случая с Иисус те желаят да се скрият зад неговия авторитет. Веднага щом му довеждат арестувания, той излиза пред преторията, която е установил в двореца на цар Ирод, и иска от чакащите там свещеници да формулират открито, пред всички, в какво обвиняват „Тоя Човек?“ (Иоан. 18:29). Техният отговор звучи рязко, дори непочтително: „Ако Той не беше злодеец, не щяхме да ти Го предадем“ (Иоан 18:30). Ала евангелистът не предава точен запис на казаното, а запазения спомен. Лука допълва свидетелството на Йоан: „Намерихме Тогова, че развратява народа ни и забранява да се дава кесарю данък, като казва за Себе Си, че бил Христос Цар“ (Лук. 23:2).

Пилат желае случаят да бъде разрешен без намесата на римската власт, която управлява провинциите – това е квинтесенцията на *pax Romana* – чрез максимално зачитане на местната автономност. Затова той казва на свещениците: „вземете Го вие и Го съдете по вашия закон“ (Иоан. 18:30). Проблемът е ваш, не ни го прехвърляйте, оправяйте се вие. Свещениците обаче припомнят, че не им е позволено да убиват никого (виж Иоан. 18:31). Иудейската религия е чужда и неразбираема за римляните и обвинението, че Иисус казва за Себе Си, че е Христос (на евр. Месията), оставя Пилат безразличен. Ала той не може да отмине обвинението, че някой се представя за цар, с което попада в обсега на *lex Iulia maiestatis*[3]. При все това той, макар случаят против волята му да е станал негов, трябва да е бил в известна степен удовлетворен. На всички е станало ясно, че свещениците са тези, които желаят смъртта на обвинения, и те публично са сезирали римската власт с обвинение, което изисква неговата интервенция.

Пилат решава да разпита Иисус, за да се увери, че Той наистина се представя за цар, и тогава да реши участта Му. Трябва да се уточни, че не го прави с редовен процес. Иисус от Назарет не е римски гражданин, че да бъде съден според реда (*ordo*) на Римското право.[4] Пилат влиза обратно в двореца и на-

[2] Така Пилат нарежда в Йерусалим да има изображения на императора, което възмущава свещениците поради библейската забрана на образите, и те разбунват народа, за да го накарат да отстъпи. Той изпразнил и храмовата съкровищница, за да построи акведукт. Б.а.

[3] Закон за оскърбление на величието на цезаря, приет през 8 г. пр. Хр. от император Август, който наказва деянието със смърт. Б.а.

[4] Апостол Павел е римски гражданин и затова ще бъде съден с редовен, продължил няколко години процес (виж Деян. 25: 10 и сл.).

режда да му доведат затворника. Любопитен е да Го види и разговаря с Него, славата на галилейския проповедник вече е стигнала до ушите му.

Не знаем на какъв език се води разпитът. Пилат едва ли е научил арамейски, говорения тогава език в Палестина, и навярно разпитът е на гръцки, *lingua franca* в Източното Средиземноморие. Всъщност е без значение. Със или без превод, всичко се съсредоточава в срещата на двамата: единият разполага с цялата власт, другият е окован във вериги. Никой от двамата не представлява само себе си. Пилат говори и действа от името на императора, „господар на света“, и това е известно на всички. Иисус говори от името на Своя небесен Отец, в което всички са призовани да повярват. В преторията се намират не просто съдията и обвиняемият, а един срещу друг се изправят кесарят и Бог и най-накрая разговарят.

Пилат веднага задава главния за него въпрос: „Ти ли си иудейският цар?“ (Иоан. 18:33). Иисус отговаря с въпрос: „от себе си ли говориш това, или други ти казаха за Мене?“ (Иоан. 18:34). Нещо съвсем необичайно, защото разпитванията и до ден днешен не задава въпроси, а само отговаря, ако трябва, и с изтезания. Не по-малко странно е, че Пилат не се разгневява, несъмнено вече е впечатлен от личността на Иисус. Разпитът се превръща, поне за известно време, в диалог.

Управителят пита: „Та аз иудеин ли съм?“. С реторичния въпрос Пилат рязко се дистанцира от народа и културата на страната, която управлява. И веднага почти се оправдава: „Твоят народ и първосвещениците те предадоха на мене“ (Иоан. 18:35). Той самият в нищо не обвинява Иисус, а го разпитва, защото Неговите хора са Му го предали. Изразът „твоят народ и първосвещениците“ препраща впрочем към формулата, с която римският сенат взема своите решения: *senatus populusque romanus*[5] и която Пилат адаптира към иудейската реалност, като замества сенаторите с първосвещениците. Става дума, значи, не за целия народ, а за уподобения на сената Синедрион. „Какво си сторил?“, подема Пилат нишката на разпита. Не търси просто престъплението на обвинения, а иска да разбере в какво е Неговата сила.

Иисус отговаря: „Моето царство не е от тоя свят: ако беше царството Ми от тоя свят, Моите слуги щяха да се борят, за да не бъда предаден на иудеите; но сега царството Ми не е оттук“ (Иоан. 18:36). Използва думата, с която Го обвиняват: „царство“. Да, Той наистина е цар, ала Неговата власт „не е оттук“, а е с друг произход и е несравнима с всяка светска власт, по отношение на която прокарва ясна граница: „ако беше царството Ми от тоя свят...“.

Иисус Христос вече е казал: „отдайте кесаревото кесарю, Божието Богу“ (Мат. 12:17). Ясно е разделил двете царства – на Бога и на кесаря. Нещо повече, установил е йерархия между тях, показал е, че те не са на едно равнище и между тях няма симетрия, а напрегнато отношение. Автономността на двата

[5] „Сенатът и римският народ“ (лат.)

свята е гаранция за свобода, но и изискване за избор: драматично и съдбовно *non finito*, което движи историята през следващите 2000 години.

Пилат изглежда объркан от тези две царства и отново пита настойчиво: „И тъй цар ли си Ти?“. Иисус отговаря: „Ти казваш, че съм цар. Аз затова се родих, и затова дойдох на света, за да свидетелствувам за истината; всякой, който е от истината, слуша гласа Ми“ (Иоан. 18:37). Изведнъж Той, разпитваният, задава темата и въпросът за истината нахлува в диалога. След като е обяснил в какъв смисъл е цар и кое е Царството Му, сега излага Неговата същност и съдържание. Неговото царство е царството на истината, нещо, което не може да се каже за никоя земна власт.

Пилат пита с прочутото: „Що е истина?“ (Иоан 18:38). Не знаем отговорил ли е Иисус и какво. Диалогът рязко прекъсва в тази най-висша точка на сблъсъка. В действителност Иисус вече е дал Своя отговор, но пред онези, които е трябвало да Го чуят и разберат: учениците. На тайната вечеря Тома, един от тях, е попитал Учителя как да намерят истината и Той е отговорил: „Аз съм пътят, и истината, и животът“ (Иоан. 14: 5-7). Иисус Христос в пълнотата на Своя живот, думи и дела е истината. Неговата личност е пресечната точка, в която Бог среща хората, ставайки сам човек, за да ги научи на истината. А истината е Любовта като обща същност на Отец и Син, която Иисус възвестява на хората, за да живеят и хората според нея: „Нова заповед ви давам да любите един другиго; както Аз ви възлюбих, да любите и вие един другиго“ (Иоан. 13:34). Иисус е истината, която е любов. Бог, Който в лицето на Иисус слиза при хората, за да им покаже пътя към спасението и вечния живот, е Бог на любовта.

Пилат излиза отново на двора, където първосвещениците очакват неговото решение. Пилат им казва категорично: „Аз не намирам никаква вина у Него“ (Иоан. 18:38). Изпраща Иисус, като галилеец, на Ирод Антипа, сина на Ирод Велики, васал на Галилея (Лук. 23:6-12). И този опит да прехвърли на друг случая се оказва неуспешен. Тетрархът (титлата, която Рим е дал на Ирод), „след като Го унизи и подигра“, го връща на римския управител. „И него ден Пилат и Ирод станаха приятели помежду си“, обобщава Лука.

Междувременно неговата съпруга му изпраща послание: „Не прави нищо на този Праведник, защото днес насъне много пострадах за Него“ (Мат. 27:19). Не знаем нищо за нея (според късни апокрифи се е казвала Клавдия Прокула). Евангелистът Матей подема библейския топос за съня, в който се открива Божията истина, в случая за невинността на Иисус.

Ала ето че Пилат е намерил решение, което предотвратява убийството на невинния и същевременно позволява на Неговите обвинители да направят крачка назад, без авторитетът им да бъде засегнат. Предлага на събралото се множество да избере между живота на Иисус и този на Варава според съществуващия обичай да помилва някой затворник за празника Пасха. Варава е „прочут“ (Мат. 27:16), извършил е „в града бунт и убийство“ (Лук. 23:19), т.е.

той е зилот, противник не само на римските власти, но и на иудейските първенци заради тяхното безчестно сътрудничество с окупатора. Пилат избира човек, когото първосвещениците и стареите не би следвало да пощадят. Не си е дал обаче сметка докрай колко силна е тяхната омраза. Всички отговарят в един глас: „Варава“, той е по-малкото зло, нека живее, само и само да бъде екзекутиран Иисус. Пилат три пъти настоява, но получава неизменно един отговор: „Разпни Го! Разпни Го!“ (Марк. 15:13-14). Тълпата, събрала се в двора на преторията, е съставена впрочем от първенците и техните помощници, и съвсем не е онзи народ, който ентусиазирано е посрещнал Иисус при влизането Му в Йерусалим. Затова не бива да отъждествяваме двата вика „Осанна“ и „Разпни Го“.

Тогава Пилат, като вижда, че „нищо не помага“, а напрежението само се усилва, „взе вода, та уми ръце пред народа и рече: невинен съм за кръвта на Тоя Праведник; вие му мислете“ (Мат. 27:24). Жестът и думите на Пилат са взети от иудейския ритуал, така постъпвал първосвещеникът след ритуалното убийство на жертвената телица (Втор. 21:1-9) и евангелистът ги използва като предпоставка и контрапункт на заявлението на присъстващите: „кръвта Му нека бъде върху нас и върху чедата ни“ (Мат. 27:25), с което те поемат отговорността с друга ритуална формула (виж Втор. 19:10).

Пилат се прибира обратно в двореца. Решава да наложи на Иисус наказание, което хем да съхрани живота Му, хем да удовлетвори Неговите обвинители, като им покаже един унизен и съсипан човек: бичуването е римско наказание само за роби и хора с нисък произход. Мъчението е ужасно: бичовете са кожени каиши, в които има нокти, игли, камъчета, стъкълца. Ударите раздират кожата и месото до костите. Към бичуването се прибавя унижението на гаврата. Издевателствата на войниците с Иисус представят пародийно коронацията на императора[6]: багреницата, с която обличат израненото тяло, тръненият венец, който слагат вместо лавров на окървавената глава, тръстта вместо скиптър, с която Го удрят, подигравателните поклони, ироничното приветствие: „радвай се, Царю Иудейски!“ (Иоан. 19:3) са взети от императорския церемониал. Сквернатa пародия представя главното обвинение срещу Иисус, че е самозванец, провъзгласил се за цар, като цели да превърне всичко това в жалък фарс, показващ политическата незначителност на Иисус: и да е направил нещо, наказан е повече от строго, достатъчно е. С тази идея Пилат извежда пред тълпата в двора Иисус с багреницата и с трънения венец, носещ следите от бича. Казва „Ето човека“, само едно унизено и изранено тяло, но в него е цялата Божия слава и всемогъщество.

Ала Пилат отново среща нестихващата ярост на тълпата. Суровото физическо наказание и публично унижение изобщо не е достатъчно, всички продължават да викат: „Разпни Го! Разпни Го!“. Тогава управителят пак им казва: „вие Го вземете и разпнете, защото аз не намирам у Него вина“ (Иоан. 19:6). Ала разпъването е наказание, което само той може да наложи. За да накарат

[6] Както по време на Римските сатурналии роб бил коронясван за цар. Б.а.

Пилат да го направи, свещениците дават накрая действителния мотив за своето искане: „ние имаме закон, и по нашия закон Той трябва да умре, защото Себе Си направи Син Божий“ (Иоан. 19:7). Изричат пред езичника неизречимото за тях „Син Божий“. Не се крият повече зад имперските закони. Ужасени от мисълта, че Той може да им бъде върнат жив – най-лошото за тях решение – те накрая разкриват онова, което е от абсолютно значение за тях. И пак търсят да притиснат римския управител: ако пуснеш Иисус, значи не си „приятел на кесаря“ (типично название на висшите римски служители), не му служиш вярно и можем да те разобличим пред него. Няма нужда въпросът да стига, така представен, до Рим. Достатъчно. Няма какво повече да се чака. Пилат сяда на „съдището“ (Иоан. 19:13)[7] в Литостротон, външния каменен двор, и саркастично казва на събралото се там множество: „ето вашия Цар!“ (Иоан 19:14). Тълпата вика: „премахни Го, премахни, разпни Го!“. Пилат с все по-голям сарказъм пита: „вашия Цар ли да разпна?“. Първосвещениците отговарят: „Ние нямаме друг цар, освен кесаря“ (Иоан. 19:15) в усърдието си да се покажат по-верни на императора и от неговия наместник, забравили, че за тях само Бог следва да е цар. Според Йоан тогава Пилат „им Го предаде“, на тях, първосвещениците, за да бъде разпнат“ (19:16). Очевидно се касае за грешка в ръкописа. Единствено римският управител притежава *ius gladii* („правото на меча“), той налага смъртно наказание и то е било изпълнено от римските войници, както и евангелистът посочва малко по-долу (Иоан 19:23), на които Го е предал, за да Го разпънат.

През Римската античност разпъването на кръст е най-жестокото наказание с най-мъчителното умиране. То обединява ужасното страдание със страшното унижение. Разпъването е „робско наказание“ (*servile supplicium)* за „врага на човешкия род“ (*hostis humani generis*) и се прилага, без да е нужен специален процес, към разбунтували се роби и чужденци.[8]

Ала Пилат не е свършил. Нарежда на кръста да се постави надпис на еврейски, гръцки и латински с мотива за наказанието: „Иисус от Назарет, цар Иудейски“. Първосвещениците остро реагират: „недей писа: Цар Иудейски, но че Той каза: Цар Иудейски съм“ (Иоан. 19:19-21). Не искат по никакъв начин да бъде призната царствеността на Иисус. Управителят презрително им отговаря: „Каквото писах, писах“ (Иоан. 19:22). Негова е последната дума за царствеността на Иисус и тя е утвърдителна.

Обвиненията на свещениците не убеждават Пилат. Той на няколко пъти заявява, че не намира никаква вина в „Тоя Човек“. Не е страхлив и малодушен, както често е описван. Свързан е с иудейските първенци по въпросите за управлението, но не до такава степен, че да не може да решава независимо и дори против тяхната воля. При това видимо е поразен от тайнствената сила, която излъчва харизматичната личност на затворника. Пилат иска и може да пусне Иисус, но Го предава на разпъване? Защо?

[7] Съдийският престол (*sella curulis*), от който римският магистрат раздава правосъдие. Б.а.

[8] Така през 71 г. пр. Хр. всичките 6000 заловени бунтовници от въстанието на Спартак били разпънати на кръстове по протежение на Виа Апия. Б.а.

На този въпрос търси отговор Джорджо Агамбен с книгата си *Пилат и Иисус*[9]. В нея италианският философ разглежда най-прочутия разпит в историята – този на Месията от Съдията – и показва, че той довежда закона до мъртвата му точка, което прави римският управител неспособен да произнесе законна присъда и така излага наяве беззаконието на своето насилие.

Книгата е кратка, но разбирането ѝ, поне за мен, изискваше усилие, защото Агамбен първо излага своите тези и после ги аргументира с неочаквани препратки и странични обходи, с които, изхождайки от дребен филологически детайл, философът преминава към абстрактното обобщение, за да отиде в сърцето на въпроса. При това без да го изчерпи, защото книгата завършва с глоси, въведени с еврейската буква *алеф* (א), които задават нови перспективи към основните тези. Така книгата изправя постоянно читателя пред различни прагове и критични точки: препятствия за нетърпеливия, те са стъпала и повратни моменти за търсещия да разбере читател.

Затова най-напред прочетох и се опитах да подредя историята на срещата между Пилат и Иисус такава, каквато я разказват Евангелията. После си дадох сметка, че *Пилат и Иисус* (2013) е последният текст от своеобразен малък трипти[10], писан в полетата на последните томове на *Homo sacer*[11]. Триптихът свидетелства за теологическо-политически обрат в творчеството на Агамбен. Той добре знае, че още в зората на модерността Алберико Джентиле властно предупреждава: „Silete theologi in munere alieno!“[12], но е убеден, че никой, който истински се стреми да осмисли процесите в съвременния свят, не може да пренебрегне християнската политическа теология. Но какво точно е тя? Теологията, най-общо казано, е разсъждение за Бога и за всяко нещо, което съществува в отношение с Него. Християнската политическа теология изследва по-конкретно как хората организират своето живеене заедно в светлината на Божието Царство, което идва с Иисус Христос. Христологията и есхатологията са нейната граматика и логика. Важно е да се отбележи също, че тази политическа теология не е апокалиптична, не е насочена към разрушаването на реда и унищожаването на образа на този свят, а към преобразуване на „сегашното време“[13] с автентично живеене заедно в помирение, братство и мир под напора на идващото царство.

Въпросът „защо?“ е възникнал за Джорджо Агамбен още през лятото на 1963 г., когато, 23-годишен, изиграва под палещото слънце на Матера ролята

[9] Джорджо Агамбен, „Пилат и Иисус“, София, Фондация „Комунитас“, 2025, превод от италиански Тони Николов. Италианското издание на книгата е от 2013 г. Б.а.

[10] Другите два текста са *Църквата и царството* (2010), български превод в сп. *Християнство и култура*, бр. 8 (55), 2010, и *Тайната на злото* (2013). Б.а.

[11] Произведението е в девет тома, публикувани между 1995 и 2014 г. В *Homo Sacer* Агамбен с археологически и генеалогически анализ осветлява тайния механизъм на юридическо-политическата машина на Запада, за да покаже необходимостта от неговото обезсилване и „приготви пътя, направи прави пътеките“ (срв. Мат. 3:3 и Ис. 40:3) за новото начало. Б.а.

[12] „Мълчете богослови в чужда област (каквато е за вас политиката)“: Alberico Gentili, *De iure belli*, I, XII (1598). Б.а.

[13] Рим. 11:5. Агамбен превежда *τῷ νῦν καιρῷ* с „времето, което остава“, както озаглавява и своя коментар на Послание до Римляните: Giorgio Agamben, *Il tempo che resta*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000. Б.а.

на апостол Филип във филма „Евангелие по Матея“ на Пиер Паоло Пазолини. Младият студент по право не става нито актьор, нито адвокат, а философ, но срещата с Христос оставя неизлечим отпечатък върху неговите интелектуални и духовни търсения, чийто двигател е *καιρός*, критичният миг на идването на Месията и неговите освобождаващи възможности.

Историята според италианския философ е поле, пронизано от две противоположни сили. Първата сила е на държавата и закона, и тя е отдадена на пълното и безконечно управление на този свят. Втората сила е на Месията, която единствена може да се изправи срещу „адската“ икономия на първата сила. Агамбен изследва историческите проявления на месианската сила, която теологически, етически и политически е способна да се съпротивлява и промени хода на нещата, като „обезсили, снеме, преобрази“ съществуващия ред, който се характеризира в нашето „сегашно време“ с държавна биополитика и юридическа хипертрофия, да вдъхне нов живот на европейската цивилизация, която с псевдоморфози и задушаващи нормативни рамки е станала нихилистична и смъртоносна.

В *Пилат и Иисус* Агамбен, размишлявайки над срещата между овластения от закона и месията, конкретизира своето месианство. То, като всяко месианство, на първо място е отговор на въпроса за идентичността на Месията.

Вярата в идването на Месията е предпоследният от тринадесетте принципа на иудейската вяра, систематизирани през XII век от Маймонид, който добавя „макар и той да се бави“. За да ускорят Неговото идване, много течения в иудейството – ортодоксални и еретични – са прибягвали до „насилването“ на Месията, убедени, че човешкото действие е способно да склони Божията воля и да доведе до края на историята. „Насилването на месията“ изскача през вековете в различни предрешавания: от вярата на равините, че изучаването и разбирането в пълнота на Закона ще убеди Бог да изпрати Месията, през „изчерпването на злото“ от Шабатай Цви и Якоб Франк до пролетарската революция на Карл Маркс.[14]

За разлика от еврейските мислители[15], Агамбен схваща месианското прекъсване на хода на историята не като дело на човешка политическа сила, а на завръщането на Месията, Който според християнската вяра е дошъл в лицето на Иисус, въплътения Син Божи, историческо събитие с „неприсвоима, неподражаема единичност“.

Пилат, подчертава в началото на книгата италианският философ, е важен за християнството, защото е доказателство, че идването на Месията в лицето на Иисус от Назарет, за което разказват Евангелията, е исторически факт. Ала основанията в *Символа на вярата* изрично да се споменава името

[14] Ерих Вьогелин отхвърля политическото месианство като „иманентизиране на Есхатона“, т.е. като стремеж за светски контрол на онова, което е запазено за Провидението. Б.а.

[15] Агамбен води постоянен диалог със схващанията за месията и месианството на Бенямин и Шолем, Таубес и Дерида. Б.а.

на римския управител „са доста по-сериозни“, въвежда своята теза Агамбен, цитирайки Карл Шмит. По-сериозни, защото тези основания са теологически: срещата между Пилат и Иисус е пресечна точка „на историята с вечността… на преходното и вечното, на божественото и човешкото“[16] и тя взема формата на един процес.

Агамбен, разглеждайки този процес, търси да разбере дали светската власт и юридическият ред са част от спасението, което носи Месията. Заключението му е категорично: „За да засвидетелства истината, Иисус е трябвало да потвърди, но и да отхвърли Своето Царство, което се намира далече („не от тоя свят“), а в същото време е близо, на една протегната ръка разстояние… От правна гледна точка Неговото свидетелство не е могло да не претърпи провал и да не приключи като фарс… На Него – дошлия не да съди света, а да го спаси – може би тъкмо поради това Му се налага да е ответник в процес и да се подчини на съдебно решение, което Пилат, Неговото *alter ego*, така и не произнася, а и не може да произнесе“[17].

Според Агамбен същностният характер на месианството е в особеното отношение със закона. Идването на Месията води до криза и снемане на закона. С една дума, правосъдието и спасението не могат да бъдат съвместени, защото те взаимно се изключват – парадоксално, неразрешимо противоречие – като същевременно препращат едно към друго: правосъдие и спасение са антиномични. Затова Пилат не произнася присъда, но – подчертава неедннократно Агамбен – просто „предава“ Иисус на разпъване. Осветявайки тази трагична сцена, Агамбен завършва: „Тук е кръстът, тук е историята“.

На какво учи историята? Чрез провалилия се процес на Иисус пред Пилат Агамбен се стреми да обоснове своето твърдение, че съюзът на Църквата с държавата, който движи западния теологическо-политически механизъм[18], не може да бъде оправдан от автентично християнската политическа теология. Иисус Христос със Своите думи и дела поставя под въпрос установените политически форми и юридически норми, и показва, че мисията на християните не е укрепването на държавата, а живеенето заедно във взаимна любов и грижата за общия дом на човешкия род, които допринасят за идването на Царството Божие, но не бива да се обърквам с него. Агамбен не търси да създава нова утопия, а да открои нов, различен начин на съществуване в света, който наистина съзнава, че вече е започнало идването на Царството и то е близо…

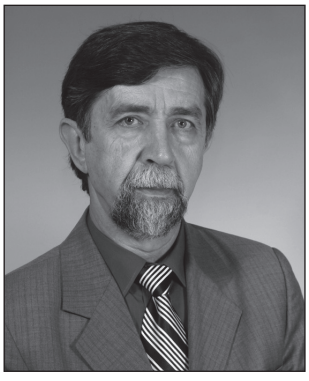
Ала защо, въпросът все тъй стои, Пилат не освобождава Иисус, а го предава на разпъване?

[16] *Пилат и Иисус*, цит. пр. с. 6.

[17] Пак там, цит. пр., с. 78-79.

[18] Тази критика е в средоточието на *Църквата и царството*, цит. пр. Б.а.

Казах, че Пилат не е малодушен, той не е и циничен. Властта и присъствието на Другия, на Всевишния, се явяват пред очите му в словата и поведението на Иисус с очевидност и сила, която се „в немощ напълно проявява“ (2 Кор. 12:9) и която го поразява и дори „уплашва“ (Иоан. 19:8). Когато Пилат пита Иисус дава ли си сметка, че има властта да Го разпъне или освободи, получава отговор, че има тази власт само защото му е дадена свише. Пред римския управител, пред цялата сила на земната власт, която всеки миг може най-жестоко да Го смаже, Иисус заявява относителността и крайността на политическата власт и възвестява абсолютното първенство на света, от който идва, пред този, който се готви да Го унищожи. Местата на съдията и обвинения се разменят: сега Иисус съди Пилат и отчасти го оневинява, защото отговорността му е по-малка от вината на онези, които са го предали на смърт. Пилат не решава, той е само Божи инструмент. Когато той разбира това, между двамата се сключва мълчалив „договор“, който определя изхода на тяхната среща. Последният въпрос, който Пилат е задал, ехти и днес все същият: „Отде си Ти?“ (Иоан 19:9) и очаква отговор от всеки един.



Вениамин Пеев защитава докторска степен в областта на руската религиозна философия в НБУ (2009 г.). Автор е на публикации в българския и чуждестранния периодичен печат, както и на студии и монографии, между които: *Библейското учение за Св. Писание* (1988; 2-ро изд. 1991); *Бог, вселената, човекът* (1992); *Съвременни богословски системи (от Просвещението до наши дни)* („Бъдеще и надежда“, 2009); *Жан Калвин. Философско-теологични аспекти на Реформацията* („Абагар“, 2011); *Християнство и философия: проблемът за сътрудничеството* („Абагар“, 2012); *Павел, Августин и Лутер: екзистенциалност на оправданието* („Абагар“, 2014); *Социални и богословски аспекти на Реформацията* („Комунитас“, 2017), *Харалан и Ладин Попови и „Славянската религиозна мисия“* („Комунитас“, 2017); *Харалан и Ладин Попови в Русенската петдесетна църква 1928–2020* („Рива“, 2022).

Вениамин Пеев

ДИТРИХ БОНХЬОФЕР ЗА „ЕВТИНАТА“ И „СКЪПАТА“ БЛАГОДАТ

През тази година се навършват 80 години от гибелта на един от най-светлите образи в историята на съвременното лутеранско богословие – Дитрих Бонхьофер (1906–1945). Неговият драматичен живот на християнин, преподавател по теология и борец срещу идеологията на нацизма в Германия е кратък, но остава в паметта на поколенията като ярък пример на Христов следовник, чието слово и убеждения напълно хармонират с неговото поведение и живот. Показателен за пълното покритие между вяра и практическото ѝ осъществяване в живота е случаят, когато Бонхьофер се отказва от възможността да остане в САЩ, където му е осигурена политическа свобода и научна кариера[1], и се връща в родината си, за да посрещне ударите на съдбата, отредила му сигурна смърт. Единствената причина да се завърне у дома е, че той не може да се примири с мисълта, че е „изоставил“ близки, приятели и съмишленици в борбата за отстояване на християнските принципи, които

[1] Още през лятото на 1939 г. чуждестранни приятели на Бонхьофер, сред които и Райнхолд Нибур, уреждат изтеглянето на Бонхьофер от Германия и осигуряването му на преподавателска работа.

е преподавал на студентите по теология в Берлинския университет. Скоро след пристигането си в Германия Бонхьофер е обвинен в конспиративна дейност[2] срещу нацистката власт. Арестуван е на 5 април 1943 г., а малко повече от година по-късно е обвинен в държавна измяна и осъден на смърт чрез обесване. На 9 април 1945 г. присъдата е изпълнена в концлагера „Флосенберг“ само няколко дни преди завземането му от съюзническите войски.

Активната преподавателска и писателска дейност на Бонхьофер продължава около 9 години (1930–38). Но той не се занимава само с книжовна дейност. През август 1933 г. Бонхьофер се включва като съавтор на документа „Изповядване на вярата от Бетел“, който категорично се противопоставя на опитите на нацистите да се намесват в областите на християнската теология и църковната дейност на лутеранството. Младият Бонхьофер застава рамо до рамо с такива изтъкнати теолози като Карл Барт и Мартин Нимьолер[3], които са най-изявените водачи на т.нар. Изповядваща лутеранска църква, противопоставила се на Хитлеровата диктатура. Тази съпротива предизвиква гнева на Гестапо, но Бонхьофер придобива и широка международна известност. През април 1938 г. той е сред малцината германски теолози, които отказват да подпишат декларации за лоялност към режима по повод рождения ден на Хитлер. Този явен акт на съпротива му коства преподавателската кариера, а няколко години по-късно – неговата смърт.

Теологичните възгледи на Бонхьофер са в пълна хармония с неговия живот. Стоейки неотклонно на реформаторската теологична традиция, Бонхьофер възприема като свое верую theologia crucis („богословието на кръста“) на Лутер, като съумява да контекстуализира неговите принципи съобразно предизвикателствата на своето време. Бихме могли основателно да кажем, че по този начин Бонхьофер съживява и влива нова кръв в латентното лутеранско богословие, което през първата половина на XX в. се е отклонило от реформаторския патос и предназначение. Затова е разбираемо защо на фона на всеобщата инертност и колаборационизъм на лутеранската църква в Германия Бонхьофер сътрудничи на непримирими със ситуацията теолози като Нимьолер и Барт. В някои отношения обаче Бонхьофер отива още по-напред от своите велики учители в християнското богословие.

Възгледът на Мартин Лутер за благодатта и разпънатия Бог

Мартин Лутер е завещал на протестантската теология концепция за благодатта, в която се съдържа ядрото на широко социално приложение. Макар че Лутер говори за състоянието на грешника в ед. ч., не бива да се остава с

[2] В съпротивата срещу хитлеристкия режим загива и неговият брат Клаус.

[3] Пастор Мартин Нимьолер (1892–1984) е първоначално симпатизант на Хитлер, но след грубите му опити да подчини църковните служители и дела на тоталитарната си власт се превръща в един от най-силните му критици. Известна е неговата берлинска проповед от 27 юни 1937 г., в която заявява, че както апостолите, „не сме готови да мълчим поради човешка заповед, когато Бог ни заповядва да говорим. Защото това, което трябва да помним, е, че сме задължени да се подчиняваме на Бога, а не на човек“. След разгрома на Третия райх Нимьолер продължава активната си политическа дейност и служи като президент на Световния съвет на църквите (1961–1968).

представата, че той акцентира само върху субективното въздействие на благодатта в живота на вярващия, пренебрегвайки социалното му значение в цялата християнска общност. Нека посочим още тук, че Лутер говори и пише за фундаменталната роля на Божията благодат за християнската доктрина през целия си живот. Тази тема се обсъжда от него още в първия дебат против индулгенциите в *Деветдесет и петте тезиса* през 1517 г. Неговият *Трактат за индулгенциите*[4] разглежда противопоставянето на „вътрешната благодат" и „външното" ритуално действие на опрощението, при което се посочва предимството и ефективността на благодатта в духовния процес. В известната си *Проповед за индулгенциите и благодатта*[5], която Лутер не произнася, но публикува през март 1518 г. в голям тираж, той разглежда по-подробно значението на това понятие за последователя на Христос. Тук е представен с цялата острота основният проблем, раздалечаващ една от друга католическата и зараждащата се протестантска теология – противопоставянето на „делата" и „вярата" по пътя за „истинското опрощение". Лутер насочва вниманието на читателите си към онова, което учи Свещеното писание. Грешникът не бива да търси друг начин, за да угоди на Бога, освен чрез „сърдечното и истинско покаяние" и заповедта „да носи Христовия кръст". В подкрепа на своите разсъждения Лутер цитира Иезек. 18:21: „Но ако безбожният се обърне от всичките грехове, които е вършил, и пази всичките ми наредби и постъпва право и праведно, той непременно ще живее, няма да умре" (срв. 33:14-16).[6] Примери за такива простени грешници са: Мария Магдалина (Лук. 7:48), парализираният (Мат. 9:2), блудницата (Иоан. 8:11) и мн. др. Следователно опрощението не е „дело на послушанието" на човешки фактори, не се постига чрез „заслуги" на добри дела, а е предпоставка на послушанието спрямо Бога. Свидетелство за настъпилата духовна промяна у повярвалия е вътрешното разположение на духа, а не външните показни действия.

Нека се спрем на известната алегория за двамата ездачи и животното между тях, с която Лутер илюстрира идеята си за „избавлението на грешника" чрез Божията благодат.[7] Грешникът е оприличен на животно, подтиквано от двама ездачи (Бог и сатаната) да изпълни дадени команди. Ако Бог го повика при Себе Си, „животното-грешник" изпълнява Неговата воля. Ако сатаната му заповяда, то отива в посоката, която му е указана. Лутер настоява, че всеки един от двамата „ездачи" всъщност може да „притежава" и „контролира" това „животно-грешник". Идеята за тази странна за съвременния читател алегория се базира на новозаветната картина, която се съдържа в Христовите думи: „Истина, истина ви казвам: всеки, който върши грях, е роб на греха... Вие сте от баща дявола; и желаете да вършите похотите на баща си. Той си беше отначало човекоубиец и не стоеше в истината, защото в него няма истина" (Иоан. 8:34, 44). Човек е „роб на греха" и не може да се освободи сам от него, нито пък друг може да му помогне за това. Затова според Лутер

[4] WA, Br 12, 5-9.

[5] *WA* I, 243-6; *Luther* 2 1982, 34-40.

[6] Библейските цитати са по: Библия или Свещеното писание на Стария и Новия завет. С., Верен, 2020; 7-о рев. изд.

[7] Вж. коментара на George, T. *Theology of the Reformers*, Nashville, Tenn./Leicester, Engl.: Apollos, 1988, 76.

е необходимо *действието на благодатта*, която ни освобождава от илюзията, че сме свободни от вършенето на грях. Само Божията благодат може да ни подсигури „славната свобода“, която се дарява на повярвалите. Но това става реалност, когато сатаната бива победен от по-могъщия „ездач“ – Бог. Тогава повярвалите са свободни от коварството и заблудите на дявола, който е „баща на лъжата“. Християнинът е свободен да взема решения и да постъпва по начин, който съответства на реалността на спасението. Тази картина на борбата между Бога и сатаната за освобождението или заробването на човека е доразвита от Бонхьофер в книгата му за „ученичеството“ на съвременния християнин.

Но преди да пристъпим към концепцията на Бонхьофер, нека кажем няколко думи за Лутеровата христология. Без да се впускаме в детайли, бихме могли да кажем, че сблъсъкът с Рим на теологично ниво в периода на Германската реформация, чийто основен двигател е Лутер, очертава две радикално противоположни посоки. От една страна, Лутер използва и контекстуализира някои основни моменти в Павловото богословие на кръста, обобщено в прочутата декларация: „Но ние проповядваме разпънатия Христос“ (I Кор. 1:23). Тази декларация според Лутер представя в основополагащ вид реформаторската theologia crucis. За разлика от нея, схоластическата теология и изобщо римокатолическата доктрина през Средновековието трябва да бъде определена като theologia gloriae.[8] Като придава на средновековното „богословие на прославата“ негативен нюанс, свързвайки го с властолюбието, войнолюбието и помпозността на папската курия и клира, Лутер издига знамето на „богословието на кръста“ и го определя за единствената библейски обоснована доктрина. Само то представя според Лутер действителното, практическо следване на Христос, който е самопожертвалият се на кръста Богочовек. Реформаторът дори е склонен да отрече всяка богословска система, която се фокусира предимно върху метафизични проблеми, като противопоставя на средновековния „философски Бог“ (Deus philosophicus) реформаторския „богословски Бог“ (Deus theologicus). Лутер е категоричен: „заслужава да бъде наречен теолог онзи, който възприема видимите и явните неща на Бога, видени посредством страданието на кръста“[9].

Подхождайки като такъв теолог към темата за „богословския Бог“, реформаторът разглежда по нетрадиционен начин оповестената theologia crucis. На основата на два библейски текста (Изх. 33:18-23 и Рим. 1:19-25) той основава съвсем нова за времето си традиция в историята на западната теология, занимаваща се с темата за „разпънатия и скрит Бог“.[10] Според Лутер „скритата“ Божия слава може да бъде видяна в „Единородния от Отца“, но само като *разпънатия Христос*. Този нов възглед за епохата на схоластиката е необходим, защото „тъй като хората злоупотребиха с богопознанието посредством дела, Бог отново пожела да бъде разпознат в страдание... тъй щото онези,

[8] Ebeling, G. *Luther: An Introduction to His Thought*. ET by R. A. Wilson. Collins, 1972, 226.

[9] *WA* I, 361 f. (=*LW* 31, 52).

[10] Вж. Althaus, P. *The Theology of Martin Luther*. ET by R. C. Schultz. Philadelphia: Fortress Press, 1966. 30 ff.

които не почетоха Бога като изявил се в делата Си, да Го почетат като скрит в Своето страдание“[11]. Лутер е категоричен: „Който не познава Христа, не познава Бога, Който е скрит в страданието“[12]. Именно в тази реформаторска традиция трябва да потърсим корените на христологията и възгледа за благодатта и правилната рефлексия на християните в съвременната епоха, за да можем да оценим по достойнство възгледите на Бонхьофер.

Дитрих Бонхьофер за двата аспекта на благодатта

В книгата си *Следването*[13] Бонхьофер показва уникалния си талант да съчетае екзегетическите си прозрения с адекватното им приложение в съвременната действителност. Това е книга за апостолското служение на християнската Църква през първата половина на XX в. Идеите в тази книга са несъмнено вкоренени в Лутеровата традиция на „оправданието чрез вяра“, но тази традиция е *съживена и контекстуализирана*. Бонхьофер разглежда концепцията за благодатта в контекста на своята съвременност, при което подчертава необходимостта от ново разбиране на тази категория, белязана от жертвоготовност.

Най-напред Бонхьофер доразвива концепцията за Божията благодат, различавайки *две нива* на благодатта. Според автора на *Следването* в реалния живот на християнската общност можем да различим рефлексията на „евтина благодат“ и „скъпа благодат“.[14] Първият вид представлява „проповядването за прошка, без да се изисква покаяние, кръщение без църковна дисциплина“. Това е теорията за благодатта, развита като „доктрина, принцип, система“. Когато се говори за грях и освобождаването от него, се предлага едно универсално или „априорно“ учение, което не се съобразява с конкретната ситуация. С други думи, чрез такава универсална доктрина за благодатта Църквата се самоуспокоява, че я притежава само защото я е възприела теоретично и я предава на своите членове по този начин. Но „евтината благодат“ крие огромни духовни опасности. Учението за нея всъщност покрива и прикрива греха и злото в човешкия свят, защото я няма реалността на покаянието в онзи смисъл, който му придава терминът metanoia[15] – пълната промяна на мисленето и поведението на покаялия се човек.

Бонхьофер настоява за прилагането на „скъпата благодат“ в живота на съвременните християни. Той я определя така: „Скъпата благодат е Евангелието, което трябва да *се търси* непрестанно, дарът, който трябва да се *желае*, вратата, на която човек трябва да *чука* (к.а.)“. Тази благодат е „скъпа“, защото изисква неотклонно следване на Исус Христос. Цената на тази благодат е равностойна на цял човешки живот. Бонхьофер твърди, че

[11] *WA* I, 362 (=*LW* 31, 52 f.).

[12] *Ibid*.

[13] Bonhoeffer, D. *Nachfolge* (1937). Вж. idem, *Discipleship*. ET (Fortress Press, 2003).

[14] Bonhoeffer 2003, 47-8.

[15] Новозаветното понятие metanoia (Евр. 12:17) означава буквално „последващо мислене“ или „промяна на ума“ (Abbott-Smith, G. *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*. T&T Clark, 1999, 287).

в учението на Лутер се съдържа именно разбирането за „скъпата благодат“, което е видно от целия му драматичен живот. „Когато говори за благодатта – пише Бонхьофер, – Лутер винаги загатва като извод, че тя му е коствала живота.“ За Бонхьофер същността на християнството се състои в реално, не в теоретично *следване* на Христа! Самият процес на въздействие на благодатта върху вярващия човек преминава в лоялно и апостолско следване на Спасителя. За Бонхьофер тази „скъпа благодат“ е от „апостолски тип“, защото лоялността към Христос е изразена в готовността на Христовите ученици да жертват дори живота си за Него. Съвременният християнин също трябва да изповяда такава готовност: „Когато Христос призове някого, Той го призовава да умре“. Този е главният аспект на theologia crucis, на богословието на мъченичеството.

Бонхьофер открито застава срещу тенденцията на германския протестантизъм в първата половина на XX в. да се подчинява и дори да приветства ентусиазирано идеологията на нацистите. Либералните кръгове на протестантското богословие създават концепцията за т.нар. Kulturprotestantismus, т.е. християнството като теория и практика се отъждествява с немската култура, която дотолкова се възвеличава, че всеки друг вид християнска конфесия бива унижавана и отхвърляна.[16] Видни философи като Мартин Хайдегер[17] и теолози като Емануел Хирш[18] виждат в създалата се политическа ситуация в Германия утвърждаване на бъдещото „величие“ на немската мисъл. Хирш придобива негативна популярност сред консервативните кръгове на немския и швейцарския протестантизъм с възторжената си оценка за „християнската“ роля на Хитлер: „Нито един народ по света няма държавник, който е толкова сериозен спрямо християнството. Когато Адолф Хитлер приключи своята реч на 1 май с молитва, всеки почувства чудесния знак в това“. Съблазънта на политическия конформизъм в периода на Хитлеровата диктатура поразява много църковни водачи и всява смут в лутеранството, превръщайки реформаторските доктрини в секуларистична идеология, която е диаметрално отдалечена от учението на Христос.

В острата си критика срещу колаборационизма Бонхьофер стига дотам, че определя лутеранската църква на своето време като „предателска“. Той прави смел опит да върне вниманието на германските теологични кръгове към проблематиката на христологията, както е завещана от реформаторската епоха. Подобно на Барт, Бонхьофер води актуален дебат за ролята на Христос в съвременния свят. Още в лекциите си по христология в Берлинския университет през 1932–33 г., когато нацистите се домогват до властта, Бонхьофер развива настоятелно тезата за приоритетното място на христологията пред сотириологията. Според него правилното християнско учение за спасението на отделния човек и човечеството като цяло е следствие от правилно изповядвана и реално следвана доктрина за Богочовека

[16] McGrath, A. *The Future of Christianity*. Blackwell, 2002. 9-13.

[17] Heidegger, M. *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*. Breslau: Korn, 1933.

[18] Емануел Хирш (1888–1972) е професор по теология в Гьотинген и активен пропагандатор на хитлеристката идеология от самото встъпване на Хитлер на власт.

Христос. Несъмнено Бонхьофер се базира на Лутеровата теза, че Христос е „центърът“ на Свещеното писание и християнската вяра.[19] Новият нюанс обаче, който Бонхьофер внася в своята христология, е необходимостта от адекватно за времето представяне на Христос в напрегнатата политическа обстановка в Европа след Първата световна война[20] – теза, която при други следвоенни ситуации ще бъде реинтерпретирана от Юрген Молтман и Мирослав Волф[21].

Различия в христологиите на Дитрих Бонхьофер и Карл Барт

Една съпоставка, макар и бегла, между двамата големи представители на т.нар. „Изповядваща“ лутеранска църква е логична по исторически причини. Още като студент по теология в Берлин младият Бонхьофер е отблъснат от либералните концепции на Трьолч и Харнак. Запознаването му с теологията на Барт е истинско откровение за него. Възгледите за Бога, за Христос и реализираната в Богочовека небесна благодат на швейцарския теолог го насърчават в тежките години след Първата световна война, когато в Европа царят хаос и безверие. И все пак могат да бъдат установени важни различия в някои теологични интерпретации. Най-отчетливата разлика между двамата големи протестантски теолози от първата половина на XX в. се вижда в техните възгледи за „разпънатия Христос“. Схващането на Барт е по-теоретично, по-философско. Макар да е чувствителен към политическото беззаконие в Германия, облечено в управленска идеология, Барт предпочита да интерпретира ролята на христологията в съвременната им действителност есхатологически. В поредицата от малки теологични произведения под общото заглавие *Zwischen den Zeiten*[22] Барт развива тезата, че Църквата се утвърждава в богоугоден живот, като се движи уверено към своя Господ Исус Христос, Който ще дойде отново при второто пришествие. По своята природа тя е Църква-поклонник, Църква в постоянен духовен вървеж напред във времето. Тя минава през обстоятелствата и времето, като не допуска застой. Затова Църквата не се съобразява със заобикалящия я свят. Проблемът при такава теза обаче е, че Църквата не оказва реална съпротива на неправдите и остава податлива на тяхното въздействие.

Бонхьофер е съгласен с Барт, че „разпънатият Христос“ е фокусът на Божието присъствие в един драматично разкъсан и рушащ се човешки свят. Но докато при Барт Христос се самоутвърждава чрез Своето разпятие, при Бонхьофер Богочовекът „позволява да бъде изтласкан от света и да бъде сложен на кръста“[23]. Трябва да отбележим, че тезата за „изтласкването“ на Христос „от света“ е разглеждана от Бонхьофер в по-ранен етап на неговото

[19] *WA*, LI, 2.

[20] Bonhoeffer, D. *Christology*. London: Fount publ., 1978.

[21] Проф. Мирослав Волф (род. 1956) е автор на бестселъра *Exclusion and Embrace* (Nashville: Abingdon, 1996), в който разглежда в християнска теологична перспектива ситуацията след военните действия между Хърватия и Сърбия.

[22] Wenz, G. “Zwischen den Zeiten: einige Bemerkungen zum geschichtlichen Verständnis der Theologischen Anfänge Karl Barths“. – In: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie ind Religionsphilosophie* 28:2 (2023).

[23] Bonhoeffer, D. *Letters and Papers*, 104-122.

творчество. По време на преподавателската си дейност в Берлин той чете лекции по христология.[24] Бонхьофер говори за: „Съвременния Христос“, „Историческия Христос“ и „Вечния Христос“. Веднага прави впечатление, че лекциите му по христология не са конструирани върху „хронологична“ основа. Темата за „съвременния Христос“ е първа по важност не само поради своята актуалност, но и поради развитието на Лутеровата теза за *личния* Христос – „Христос за мен“. Бонхьофер поставя особено ударение в тази първа част на лекциите си върху концепцията за Христовото „унижение“. То може да бъде възприето само с очите на вярата. Христовото „унижение“ не е отъждествимо с „Христовото въплъщение“. Унижението на Христос подсказва за доброволното слизане на Бога в света на материята, времевата ограниченост, греха и отхвърлянето. То е свидетелство за доброволно себеотдаване на тварността. Затова в *Писмата* си Бонхьофер ще прибави качването на кръста като логичен завършек на пълното „унижение“ в живота на Христос. Тази христологична концепция за „унижението“ и „отхвърлянето“ съвсем не е пораженческа! Чрез „изтласкването“ на Христос „към кръста“ Бонхьофер отваря възможност за *личната отговорност* на съвременния християнин към развитието на историята. Бонхьофер настоява и тук за такова „следване“ на Христос, което да бъде адекватно за епохата и ползотворно в духовен смисъл. Христовата победа над злото и смъртта не трябва да бъде възприемана пасивно и наготово. Тя е теологичната и екзистенциална база на доктрината за християнското мъченичество, но не само в ранната епоха на църковната история, а преди всичко тук и сега. Тази доктрина трябва да има реални измерения и приложение.

Ето защо Бонхьофер неизбежно стига до сферата на християнската етика, чиито принципи не са абстрактно-теоретични, а екзистенциално-приложни. Макар че неговата *Етика*[25], където развива своите морални възгледи, не е доведена до напълно завършена система поради неговата гибел, тя представлява истински връх на теологичното му творчество. Според Бонхьофер самата „същност на етичното“ не се основава на познатите вече философски или религиозни предпоставки. Той поставя етическото си учение на два фундамента: христологията и контекстуализацията на традиционното християнско етическо разбиране. За Бонхьофер е важно християнската етика в съвременната епоха да може да отговори на въпроса как Божията реалност и реалността на съвременния свят да бъдат помирени в *Христовата реалност*.[26]

Бонхьофер е критичен към разпространените на Запад етически теории през първата половина на XX в., които според него са претърпели пълен крах в нацистка Германия. Те не са отговорили на фундаменталния въпрос как да бъде формиран етически модерният човек. Да се говори за християнска етика означава според Бонхьофер вярващият човек „да се уподоби на Христос“.

[24] Оригиналните записки са изгубени (вероятно са унищожени), но текстът им е възстановен от Еберхард Бетге по записки на студенти и са публикувани в: Bonhoeffer, D. *Gesammelte Schriften*, vol. III (1960).

[25] Bonhoeffer, D. *Ethik* (1948); вж. Bonhoeffer, D. *Ethics.* ET (NY, 1995).

[26] Bonhoeffer 1995, 195-198.

Само така той може да изпълни Божията воля за човека.[27] Определящите параметри за изпълнението на Божията воля обаче са два: 1) доколко са удовлетворени реалните нужди на ближния; 2) дали е придобит Христовият образец в живота на вярващия. Бонхьофер категорично отхвърля класическата теза, че човек „по природа“ има знание за „доброто“ и „злото“.[28] В материалния свят не може да се говори за „морална сигурност“. Никой не може предварително да прецени дали една постъпка е нравствено добра, или зла. Окончателната присъда за нея може да бъде известена от Бога едва в есхатологичния завършек на времето, защото това е в Неговия абсолютен прерогатив на всемирен Съдия. „Пред Бога – твърди Бонхьофер – себеоправданието е просто грях.“[29]

Бонхьофер проследява по-нататък темата за *Христоподобието*, като разглежда три аспекта: уподобяване на въплътилия се Христос, уподобяване на разпънатия Христос и уподобяване на възкръсналия Христос. При всеки от тези три аспекта се проявяват и двата фундамента на етическата му схема (христологичност и контекстуализация). Нека се спрем накратко на тях:

В процеса на уподобяване на *въплътилия се Христос* вярващият постига свободата да бъде реално човек. Тук отново се усеща влиянието на Лутеровата христология, която се концентрира предимно върху човешката природа на Христос. Спасителят имаше живота на земен човек от плът и кръв и Неговото поведение бе напълно етично, въпреки че се противопоставяше на авторитетите в религиозната и политическата сфера. Следователно вярващият не се нуждае от „трансцендиране“ на своя човешки образ, за да стане христоподобна и високонравствена личност. Посредством Богочовека Христос Бог е навлязъл в човешкия свят. Самият акт на Боговъплъщението показва, че Бог не счита човешката природа за потенциално зло.[30]

Втората фаза на Христоподобието е оприличаване на *разпънатия Христос*. Теологичният смисъл на този аспект се състои в пълното себепредаване на Бога до степен, когато хора или институции могат да произнесат и неблагоприятна присъда за вярващия. При този аспект на етично постъпване вярващият трябва да постигне образеца на несебичното поведение на Исус, каквото наблюдаваме в новозаветните разкази. Човек трябва да забрави за своята личност, характер, репутация, сигурност. Той трябва да се концентрира върху мисълта за благото на другия, на ближния, като пренебрегва своите инстинкти и желание за самосъхранение.[31] Бонхьофер противопоставя моралните принципи на фарисеите и нравственото постъпване на Христос, Който често „нарушаваше Закона“, за да помага на изпадналите в беда юдеи или самаряни.[32] Самият Бонхьофер дава убедителен пример, че е

[27] *Ibid*., 224.
[28] *Ibid*., 231.
[29] *Ibid*., 167.
[30] *Ibid*., 192.
[31] *Ibid*., 232.
[32] *Ibid*., 30 ff.

усвоил този аспект на християнската етика, когато решава да се върне от Ню Йорк в нацистка Германия. Напускайки страната на безопасността и свободата, той приема доброволно своята Голгота, защото чувства дълг да се включи в борбата срещу войнолюбивия диктатор. Възгледът на Бонхьофер за уподобяването на разпънатия Христос не остава в историята на съвременното богословие като екзотично изключение. Десетилетия след гибелта му при сходни политически неблагоприятни обстоятелства могат да бъдат отбелязани редица имена на богослови или свещенослужители, които са се противопоставяли решително на враждебни към християнските принципи идеологии и управления. Проф. Алистър Макграт от Оксфорд посочва няколко примера, сред които изпъкват южноафриканският богослов Джон де Груши, който признава особената полза и насърчение от възгледите на Бонхьофер в борбата срещу апартейда, или критиката на бившия Кентърбърийски архиепископ Робърт Рънси срещу войната между Великобритания и Аржентина за Фолклендските острови в началото на 80-те години на миналия век.[33]

Уподобяването на *възкръсналия Христос* означава да се постигне крайната победа над злото в света. При тази трета фаза вярващият превъзмогва страха от всяка форма на гнет, човешки ограничения и дори смърт. Враждебните реалности на този свят нямат никаква власт над този, който се е уподобил с възкръсналия Господ. Резултатите от това окончателно уподобяване с победоносния Христос са есхатологични. На пръв поглед този трети аспект на Христоподобието като че ли хармонира с есхатологичната тенденция на Барт. Прави впечатление обаче, че докато швейцарският богослов се занимава преди всичко с Църквата, при което индивидуалната роля на вярващия като че ли се губи, то Бонхьофер се фокусира върху активния живот на християнина в конкретен период на църковната история. Несъмнено неговата логика е, че ако отделните членове на Христовото тяло (Църквата) не носят белезите на Христоподобието, тогава няма как цялата Христова църква да се движи правилно по пътя към есхатологичния финал.

В заключение можем да подчертаем, че макар да стои здраво стъпил на Лутеровата традиция за Божията благодат и рефлексията на вярващия към нея, Дитрих Бонхьофер прави уверено огромна крачка напред. Той утвърждава необходимостта от контекстуализация на христологичните принципи и аспекти в живота на съвременния християнин. Затова германският богослов търси конкретни параметри и резултати в нейното прилагане. Простото усвояване на християнските доктрини, без те да бъдат приложени в конкретна историческа, социална и културна ситуация, свидетелства за „евтино“ възприемане на благодатта. Само в реално трудни житейски ситуации може да се покаже действителното изпълнение на Божията воля, какъвто е възгледът на апостол Павел: „И недейте се съобразява с тоя век, а се преобразявайте чрез обновения ваш ум, та да познаете от опит коя е благата, угодна и съвършена воля Божия“ (Рим. 12:2). За да се повишава нравственото

[33] McGrath: 2002, 12. Тук можем да прибавим дълъг списък с имена на православни, католически и протестантски служители от бившия комунистически лагер, противопоставили се на тоталитарните режими в бившата СССР и нейните сателити и устояли в християнските си убеждения.

ниво на християните, според Бонхьофер в църковната практика трябва да се възстанови личната изповед, която е отпаднала в църковната дейност на протестантизма. Той смята, че концентрирайки се върху публичната проповед и молитва по време на богослуженията, протестантизмът е започнал да се задоволява само с известяването на общи принципи и норми за поведение. Тази формална практика обаче само замазва наличието и пораженията на злото в човешкия характер. Затова Бонхьофер настоява за възстановяването на изповедта като тайнство. Разбира се, това не изключва необходимостта от свещенослужители, които със своята духовна мъдрост трябва да помагат на съгрешилите да възстановят нарушените си взаимоотношения с Бога чрез въплътилия се, разпънат и възкръснал Христос. Само така в характера и поведението на вярващите ще бъдат отстранявани слабостите, страхът от противниците на вярата и всички духовни „петна и бръчки“, които биха им попречили за дългоочакваната среща с възкръсналия Христос в есхатологичния момент.

Ярослав Пеликан (1923–2006 г.) е сред най-известните историци на християнството и на Средновековието през XX век. Роден е в САЩ като потомък на лутерански пастори от словашки произход. Той също е ръкоположен за лутерански пастор, но през 1998 г. заедно със съпругата си приема православието, като по собствените му думи това не е било „обръщане, а връщане, след като изчистих всички напластявания върху моята вяра и стигнах отново до православието, което винаги е било там“. Академичната му кариера е свързана с Университета в Йейл, където от 1962 г. преподава църковна история. Заема редица важни постове в американския интелектуален живот, включително и този на президент на Американската академия за наука и изкуство, редактор на *Encyclopedia Britannica*, основател на Съвета на учените към Библиотеката на Конгреса. Носител на почетни отличия от 42 университета по целия свят и на редица международни награди. Пеликан е автор на над 30 книги, най-важните от които са *Християнската традиция: История на развитието на доктрината* в пет тома (*The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*,vol. 1-5, 1971 – 1989), както и на други монографии като *Християнството и класическата култура* (*Christianity and Classical Culture*. 1993), *Иисус през вековете: Неговото място в историята на културата* (*Jesus Through the Centuries: His Place in the History of Culture*, 1985); *Мария през вековете: Нейното място в историята на културата* (*Mary Through the Centuries: Her Place in the History of Culture,* 1996). През 2003 г. в сътрудничество с Валери Хочкинс издава сборника в три тома *Символи и изповеди на вярата в християнската традиция* (*Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition*, 2003).

Ярослав Пеликан

ЗАТРУДНЕНИЯТА ПРЕД ХРИСТИЯНИНА ИСТОРИК: ЕДИН КОНКРЕТЕН ПРИМЕР[1]

Целта на историческото разбиране е не толкова да се уловят Божиите дела в историята, колкото да се разберат човешките, тоест човешките дела в изумителното многообразие и оригиналност, които се разкриват пред наблюдателя.[2]

[1] Лекция, изнесена в Center of Theological Inquiry, Princeton, New Jersey, на 3 април 1997 г., организирана с подкрепата на Orthodox Christian Fellowship като Четвъртата годишна лекция в чест на о. Георги Флоровски. Допълнил съм текста с части от моята встъпителна лекция, изнесена в Boston College на 21 януари 1997 г., както и от встъпителната ми лекция за Godfrey Diekmann Center в Saint John's University, Collegeville, Minnesota, изнесена на 13 март 1997 г.

[2] Florovsky, G., „The Predicament of the Christian Historian,“ in Walter Leibrecht, ed., Religion and Culture: Essays in Honor of Paul Tillich (New York, 1959), p. 66; На български език: Флоровски, Г. Затрудненията на християнина историк. – *Християнство и култура*, София: „Библиотека Православен календоскоп“ 2006, с. 78. Пеликан тук цитира изданието на Лайбрехт. В настоящия превод сме предпочели различен от достъпния на български превод поради спецификите на текста на Пеликан. Б.пр.

В моя кабинет, където съм написал всичките си книги, по стените са окачени – освен една карта на родната ми Моравия от XVII век на Ян Амос Коменски, един бюст на Гьоте, голяма картина на Зигфрид Райнхарт, както и икони на Христос, на Богородица, на тримата Кападокийци, на светите братя Кирил и Методий и на св. Ярослав Киевски (Мъдри) – само два портрета: на отец Георги Василиевич Флоровски, един от моите ментори, на който съм задължен, и на Адолф фон Харнак, автор на най-задълбочената история на християнската доктрина[3], писана някога (която той завършва през 1898, точно сто години преди да завърша аз своята през 1989), и двамата – примери за подражание през целия ми живот. Затова и в настоящата лекция ще противопоставя тези двама автори, като заимствам заглавието на есето на о. Флоровски от 1959 г. „Затруднението пред християнина историк"[4], представено във *Festschrift* за Паул Тилих, а като пример за това затруднение ще посоча тъкмо Адолф фон Харнак. Отношението на самия Тилих към Харнак, когото веднъж той нарича „учителя на всички нас за много неща"[5], е видимо на няколко места в неговия труд.[6] Отношението на Флоровски към Харнак не е толкова видимо, но поне за мен е особено важно, то е важно заради това, което Джордж Хънстън Уилямс в своята статия за о. Георги нарича „християнския елинизъм" на Флоровски.[7]

Стремежът ми да подражавам на Харнак като учен, макар да бях повлиян от Флоровски като духовен отец, представляваше продължително предизвикателство и затруднение за мен като християнин историк, което стана видимо, докато работих върху петте тома на *Християнската традиция: История на развитието на доктрините.* През двадесетте и пет години след издаването на първия том както читатели, така и критици, които се опитваха да разберат по какво моята интерпретация на историята на догматите се отличава от тази на Харнак, са предлагали различни отговори, които в крайна сметка могат да бъдат сведени до един:

1. Историческата конструкция, с която Харнак е най-известен, е „елинизацията на християнството".[8] Още в началото на своя монументален труд, на 20-ата от възлизащата на над общо две хиляди страници в последното издание,

[3] В настоящия превод, въпреки по-добрата практика термините tradition и doctrine да бъдат превеждани на български като „предание" и „учение", на повечето места сме предпочели термина „доктрина", тъй като Пеликан често използва термина „учение" за обозначаване на по-индивидуализирани концепции от историята на християнската мисъл. Б.пр.

[4] Georges V. Florovsky, „The Predicament of the Christian Historian," in Walter Leibrecht, ed., *Religion and Culture: Essays in Honor of Paul Tillich* (New York, 1959), 140-66; reprinted in Georges V. Florovsky, *Collected Works,* 2 (Belmont, MA, 1974), 31-65, 233-36. Поради относително по-голямото му разпространение ще цитирам вторият вариант. На български език текстът е значително обогатен с бележки и сравнен с всички достъпни варианти: Флоровски, Г. *Християнство и култура*, София: „Библиотека Православен калейдоскоп" 2006, с. 37-78. (прев. Б. Маринов). Преводът е достъпен и онлайн на https://dveri.bg/9w3fy (Б.пр.).

[5] Paul Tillich, *A History of Christian Thought,* ed. Carl E. Braaten (New York, 1968), 292.

[6] Виж Paul Tillich, *Perspectives on l 91h and 2dh Century Protestant Theology,* ed. Carl E. Braaten (New York, 1967), 219-23.

[7] George Huntston Williams, „The Neo-Patristic Synthesis of Georges Florovsky" in Andrew Blane, ed., *Georges Florovsky: Russian Intellectual- Orthodox Churchman* (Crestwood, NY, 1993), 331, note 10.

[8] Walther Karl Erich Glawe, *Die Hellenisierung des Christentums in der Geschichte der Theologie von Luther bis auf die Gegenwart* (Berlin, 1912).

той заявява съвсем ясно: „Догмата по своя замисъл и структура е продукт на гръцкия дух върху почвата на Евангелието“.[9] Въз основа на това убеждение той интерпретира гностицизма като „най-крайната форма на секуларизация или *елинизация* на християнството“.[10] Отделно от това той повторно се връща към концепцията за елинизацията като „интерпретативен принцип“ за историческото обяснение на различни последващи развития.[11] Като интелектуален и академичен последовател на Адолф Харнак, който е бил учител на моя учител, бях силно повлиян от този интерпретативен принцип в началото на моите занимания; и той действително ми помогна при работата ми върху *От Лутер до Киркегор* (1950), първата ми книга след защитата на дисертацията ми, най-вече при тълкуването на „естественото богословие“.[12] Но в бъдещата ми работа по моя *magnum opus* тази гледна точка към елинизацията и естественото богословие претърпя фундаментална промяна. Тази промяна стана видима на много места в трудовете ми, но достигна своя най-ясен израз в изнесените от мен Гифордски лекции в Абърдийн[13] през 1992–1993 и намери израз в изречението, с което ги започнах:

Едно от най-значимите и определящи лингвистични стечения на обстоятелствата в цялата история на човешкия ум и дух е, че Новият завет е бил написан на гръцки език – не на иврита на Моисей и пророците, нито на арамейския на Христос и учениците му, нито пък на латинския на imperium Romanum; а точно на гръцкия на Сократ и Платон, или поне на относително близък до него образец, дори и този език да е бил замъглен и изкривен от гръцкото койне през последвалите векове на елинистична употреба.[14]

Както става ясно от това изречение, тук вече изцяло съм възприел „християнския елинизъм“ на о. Флоровски.

2. Харнак заявява към края на кариерата си: „Отхвърлянето на Стария завет през II век е било грешка, която основното тяло на Църквата основателно преосмисля; съхраняването му през XVI век е било необходимост, от която Реформацията все още не е можела да се освободи; ала съхраняването на Стария завет в протестантството като каноничен авторитет след XIX

[9] Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (5th ed., 3 vols.; Leipzig, 1931), 1:20. Преводите на Харнак са направени от Пеликан, а в настоящия превод са сравнени с оригинала, но е ползвана интерпретацията на Пеликан.

[10] Harnack, *Lehrbuch,* 1:250; итализацията е добавена от автора.

[11] Aloys Grillmeier, "Hellenisierung-Judaisierung des Christentums als Deuteprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas," *Scholastik* 33 (1958): 321-55, 528-58.

[12] Jaroslav Pelikan, *From Luther to Kierkegaard: A Study in the History of Theology* (Saint Louis, 1950), особено 24–48.

[13] Гифордските лекции са ежегоден лекционен курс, създаден съгласно завещанието на лорд Адам Гифорд от 1887 г. Провеждат се в един от четирите най-стари университета в Шотландия – „Св. Андрей“, Абърдийн, Глазгоу и Единбург. От самото начало идеята им е да подкрепят развитието на „естественото богословие“, или както днес е по-разпространено – взаимоотношението между естественото познание и богословието и ролята на естествения разум на човека в познанието на Бога. Гифордските лекции са едно от най-сериозните хуманитарни академични отличия в англоезичния свят. Б.пр.

[14] Jaroslav Pelikan, *Christianity and Classical Culture: The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism* (New Haven, 1993), 3.

век става причина за парализа на религията и Църквата“.[15] Диаметрално противоположно, аз гледам на отношението на християните към юдейската общност, както и към Стария завет като непрестанна тема, извън която историята на християнската доктрина не би имала смисъл. В съответствие с това мое убеждение обръщам внимание на този проблем в целия ми труд, вместо да се спра на него в началото, каквато беше обичайната практика.[16] В друг, по-късен труд поставих въпроса за доктриналните и морални последици от отчуждаването на юдаизма от християнството и поставих следния риторичен, но същевременно и богословски въпрос:

Дали щеше да има толкова силен антисемитизъм, щеше ли да има толкова погроми, щеше ли дори Аушвиц да бъде възможен, ако всяка християнска църква и дом бяха почитали не само икони, изобразяващи Богородица като Родилата Бога и Царицата на Небесата, но и като юдейска девица и новата Мариам, както и икони на Христос не само като Вседържител, но и като Рави Йешуа бар-Йосиф, Равина Иисус от Назарет, Сина Давидов, в контекста на историята на страдащия Израел и страдащото човечество?[17]

3. Затова и много по-силно от Харнак поставих акцент върху библейските тълкувания, които са формирали и съграждали позициите на светите Отци и техните доктринални позиции, вместо да се опитвам да обясня тези позиции, чрез позоваване основно на философия, психология или политика (които безспорно са оказвали въздействие). Когато разглеждах Христологичните дебати относно личността на Христос преди и след Събора в Халкидон през 451 г. например, не се фокусирах върху противоречията между двете основни богословски школи на Антиохия и Александрия, както е обичайно в учебниците, в които на Рим и Константинопол е отредена ролята само на властови центрове, а се насочих към идентифицирането на „ключовите откъси“, в светлината на които всяка една от Христологичните алтернативи тълкува останалото Писание като цяло.[18] Това ме отведе към разглеждането на онова, което блаж. Августин нарича „каноничния принцип [*canonica regula*]“, който акцентира върху съхраняването на верността едновременно към Писанието и към учението на Църквата: принцип, въз основа на който се класифицират библейските откъси, говорещи за Христос, следвайки разграничението – употребено от св. ап. Павел във втората глава на Посланието до Филипяните, което най-вероятно се основава на по-ранен химн или верую – между „образа Божий“ и „образа на раба“.[19]

4. Както най-наблюдателните от авторите на отзивите за втория том на *Християнската традиция* отбелязват, най-голямо внимание съм

[15] Adolf von Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott* ([1924] 2d ed.: Leipzig, 1960), 217.

[16] Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine* (Chicago, 1971-89), 1:12-27; 2:200-215; 3:242-55; 5:111-13, 191-92, 292-93, 334-35.

[17] Jaroslav Pelikan, *Jesus through the Centuries* (New Haven, 1985), 20.

[18] Pelikan, *The Christian Tradition,* 1:243-56.

[19] Phil. 2:5-11; Augustine, *On the Trinity* I.vii.14; Jaroslav Pelikan, „Canonica regula: The Trinitarian Hermeneutics of Augustine.“ – In: *Collectanea Augustiniana,* I, *Augustine: "Second Founder of the Faith,"* ed. Joseph C. Schnaubel, Frederick Van Fleteren (New York, 1990), 329-43.

обърнал – опитвайки се да нямам любимци сред тези пет мои интелектуални чеда (поне не повече, отколкото сред трите деца в собственото ми семейство) – при тълкуването на Източната православна традиция както в гръцките ѝ, така и в славянските ѝ превъплъщения. Благодарение на това упокоилият се мой приятел о. Йоан Майендорф ми оказа изключителната чест не само да нарече този том „много проницателен и изискващ“, но дори да го определи като „най-пълната и всеобхватна история на идеите на християнска Изток“, поставяйки го редом до трудовете на Отец Флоровски.[20] За сравнение, спокойно може да се отбележи, че няма друга част от църковната традиция, на която Адолф фон Харнак да е наложил толкова непоколебима анатема[21], колкото на източното православие. „Няма по-тъжна гледка“, отбелязва той в един от най-язвителните си коментари, „от трансформацията на християнската религия от поклонение в дух и истина [Иоан. 4:23] в преклонение на символи, формули и идоли... Именно за да унищожи този вид религия, Иисус Христос позволи да бъде прикован на Кръста.“[22] Тази липса на чувствителност е още по-учудваща, като се има предвид неговата биография. Роден в Дорпат/Тарту, Латвия, тогава част от царска Русия, където неговият баща Теодосий (или Теодосиус) Харнак е бил професор по богословие, Адолф Харнак, още от детството си е имал много по-тясна връзка с руската православна култура от почти който и да било друг протестантски изследовател. Всъщност неговият дядо Йохан Филип Густав Еуърс, чиито изключителни приноси към академичното изследване на история на догматите Харнак с благодарност отбеляза в своето въведение към собствения си първи том[23], също така е бил и основател на историческото изследване на руската юриспруденция.[24]

5. Тясно свързано с това е и едно друго различие. В приложението към първия том на своята история на догматите той заявява, че „християнството представлява изключение също и в това отношение: … Историята на догматите от първите три века не е отразена в литургията, доколкото я познаваме, нито пък [литургията] е видима предпоставка за развитието на догматиката“.[25] Като антитеза, цитирайки и прилагайки принципа, че „правилото на молитвата определя правилото на вярата [*lex orandi lex credendi*]“, аз разчитам много от развитието и прецизирането на християнските догмати като разгръщане на литургията. Моето тълкуване на историята на учението за същностното присъствие на Тялото и Кръвта Христови в Евхаристията например започва с възхода през II и III в., наред с други начини за дискутиране на Тайнството, на неговото иновативно описание като

[20] John Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes* (New York, 1974), 229; Итализацията е на автора. Интересно е да се отбележи, че той винаги изписва отец Флоровски с главно „О“. Б.пр.

[21] Използвайки собствената му метафора при изправянето пред „диалектическото богословие“ на Карл Барт. Cf. Agnes von *Zahn-Hamack, Adolf von Harnack* (2d ed.; Berlin, 1951), 416.

[22] Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums* (4th, corrected ed.; Leipzig,1900), 148.

[23] Harnack, *Lehrbuch,* I:iv.

[24] Johann Philipp Gustav Ewers, *Das alteste Recht der Russen in seiner* eschichtlichen *Entwicklung dargestellt* (Dorpat, 1826).

[25] Harnack, *Lehrbuch,* 1:806-8.

жертва (а следователно и за евхаристийното служение като свещенство).[26] След известно време, макар и не в пълна дълбочина преди IX век, някой е трябвало да зададе въпроса дали тялото, принасяно на олтара, е било идентично с тялото, родено от Богородица, което е било пожертвано на Голгота.[27] Утвърдителният отговор на този въпрос води и до утвърждаването на учението за реалното присъствие. Западният латински израз за транссубстанциацията всъщност възниква като начин за утвърждаването на реалното присъствие, а не като негов заместител.[28] Дори Тридентският събор в отговор на реформаторските критики към католическото учение признава тъкмо това в учудващо мекото повторно преутвърждаване на „промяната на цялата субстанция“ на хляба и виното в субстанцията на Тялото и Кръвта Христови: „Тази промяна уместно и правилно е била наречена от светата Католическа църква транссубстанциация“.[29]

6. Приемайки предизвикателството на историческите изследвания и историцизма, който настоява за доктринален абсолютизъм, най-важното е, че аз продължавам отвъд това предизвикателство, отивам отвъд дефиницията на доктрините като православна и католична, както и на Църквата като Католическа и Православна, за да се превърне тази относителност в позитивна сила, чрез допускането как единството се отличава от еднообразието, и как Църквата е – по думите на Псалма, цитиран от папа Лъв XIII в *Orientalium dignitas* от 1894 г. в защита на отличителността на източната християнска традиция – „*circumdata varietate [*обгърната в многообразие*]*“[30] в своята литургичност и управление, но дори в богословието си, съхранявайки в същото време единството на своята доктрина.[31] Вследствие на това припознах и приспособих концепцията на Джон Хенри Нюман за развитието на доктрините и потърсих елементите на трайност, но също и елементите на промяна, всъщност откривайки елементите на трайността на промяната, следвайки брилянтния оксиморон на Нюман, според който „великите идеи … се променят, за да останат същите“[32].

Адолф фон Харнак е един от най-почитаните хуманитарни изследователи на своето време и по всеобщо съгласие, най-забележителният – и най-противоречив – историк на християнството в образования свят.[33] Той е историкът на Пруската академия на науките, както и основният лектор по случай нейния двувековен юбилей; през 1906 г. той прибавя към своите професионални задължения ръководството на Имперската библиотека в Берлин; въведен

[26] Pelikan, *The Christian Tradition,* 1:166-71.

[27] Pelikan, *The Christian Tradition,* 3:74-80, 184-204.

[28] Pelikan, *The Christian Tradition,* 3:202-4, 268-69.

[29] Pelikan, *The Christian Tradition,* 4:297-300.

[30] Това разночетене присъства само в латинския превод, до голяма степен иронично. Слово Благо – полиелей. Пренос от Църквата към Богородица. Б.пр.

[31] Jaroslav Pelikan, *Confessor between East and West* (Grand Rapids, 1990), 58-59.

[32] John Henry Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (1845), 1.1, ed. James Munro Cameron (New York, 1974), 100.

[33] Добро англоезично въведение в темата е G. Wayne Glick, *The Reality of Christianity: A Study of Adolf von Harnack as Historian and Theologian,* "Makers of Modern Theology," ed. Jaroslav Pelikan (New York, 1967).

е в рицарство от кайзер Вилхелм на 22 март 1914 г. и е един от последните, удостоени с тази чест; на своя седемдесет и пети рожден ден през 1926 г. президентът на Ваймарската република Паул фон Хинденбург го удостоява с поздравителен медал, на който е гравирано: Dem Träger deutscher Bildung.[34] Неговата монументална тритомна *Lehrbuch der Dogmengeschichte*[35] от 1886–1889 г. съдържа, по думите на неговия ученик и мой учител Вилхелм Паук, „най-ясния израз на собствените му основни концепции за задачата на историка. Показва точно как и до каква степен той се опитва да пренесе историческите принципи в полето на собствената си работа“[36]. Затова и тя е не само най-влиятелната от неговите книги, но и тази, която най-ясно свидетелства за затрудненията на християнина историк. Но книгата, в която той се обръща към този проблем и която постига най-голяма известност, включително и най-голям тираж, чрез нейните преводи поне на петнайсет езика (включително и на английски малко след публикуването на оригинала), както и много критични отзиви от двете страни на Атлантика, е неговият труд *Das Wesen des Christentums*[37], публикуван за пръв път през 1900 г.

Das Wesen des Christentums представлява стенографски запис на серия от шестнайсет публични лекции, изнесени от Харнак по негови собствени бележки през зимния семестър на академичната 1899/1900 г. пред аудитория от „около шестстотин“ студенти от всички факултети на Берлинския университет, на който той става ректор през 1900 г.[38] Както неговата дъщеря, автор на неговата биография, посочва в своя разказ за тези лекции: „Завършването на века става причина за множество и пространни размишления по въпроса какво е постигнал XIX век и какво може да предаде като интелектуално наследство на настъпващия XX век. Шлайермахер се опитва да направи нещо подобно сто години по-рано в своята *Addresses on Religion to the Cultured among its Despisers.*[39] Паралелът с възхвалата *Reden* на Даниел Фридрих Шлайермахер от 1799 г. е почти неустоим, включително и защото, както Ерих Зиберг казва на опелото на Харнак на 12 юли 1930 г., „двама са мъжете, които са били част от Богословския факултет на университета „Фридрих Вилхелм“ в Берлин и които в същото време са представителни и за духа на своето време: първият е Шлайермахер, вторият е Харнак“[40].

Харнак, чиято дълбока духовна връзка с Гьоте нерядко е подчертавана в тези лекции (i,3; vii,77; viii,94-95; xi,122),[41] съзнава точно колкото и Шлайермахер

[34] Agnes von Zahn-Harnack, *Harnack,* 409. Опората на немското образование. Б.пр.

[35] Учебник по историята на догматите. Б.пр.

[36] Wilhelm Pauck, *Harnack and Troeltsch: Two Historical Theologians* (New York, 1968), 22.

[37] Нем. ез.: Същността на християнството. Б.пр.

[38] Неговата *Rektoratsrede* е произнесена на 15 октомври 1900 г.: Adolf von Harnack, „Sokrates und die alte Kirche“, *Reden und Aufsatze* (2d ed.; Gielkn, 1906), 1:27-48.

[39] Agnes von Zahn-Harnack, *Harnack,* 181-82. „Обръщение за религията към по-културните от мразещите я.“ Б.пр.

[40] Erich Seeberg, "Gedachtnisrede auf Adolf von Harnack" (Tiibingen, 1930), 11. От тук насетне ще цитирам *Das Wesen des Christentums* в текста с малко латинско число, обозначаващо лекцията, и арабско такова за страницата в четвъртото издание (Leipzig, 1901), което съдържа поправките на Харнак. Това ще спомогне лесното сравнение с всички други налични издания.

[41] Cf. Adolf von Harnack, „Die Religion Goethes in der Epoche seiner Vollendung“, *Erforschtes und Erlebtes* (Giessen, 1923), 141-70.

век по-рано, че те са изнасяни пред публика, която е все по-секуларизирана. За неговите слушатели „християнската религия вече е отживелица“ (i,3); и те са достигнали до заключението, не без известен екзистенциален патос, че тя вече няма отношение към съвременното общество (v,57), както и че не е нищо повече от „сън,“ защото е „неразривно свързана с образа на един свят и история, които отдавна вече са излишни“ (viii, 94-95). Но за моето изследване на „затруднението на [Харнак] като християнин историк“ най-важният подход, чрез който Харнак се опитва да разграничи своята *Wesen des Christentums* от Шлайермахеровата *Reden* и от множеството подобни опити през XIX в. и преди това, е стремежът му да отрече апологетиката, независимо дали рационалистична или романтична, за сметка на методологически подход, който настоява, че разглежда проблемите на религията и християнството (както самият той настоява в своето въведение) „чисто в исторически смисъл [*lediglich im historischen Sinn*]“ (I,4), тъй като тъкмо този подход „няма желанието да бъде по-мъдър от историята“ (xi,110-11). Отново и отново той предупреждава, че тази основана на историцизма методология изключва както „абсолютни съждения“ (i,11), така и „ексклузивни съждения“ (viii,92), а по-нататък той често се възпира, когато усеща, говорейки за личността и учението на Иисус Христос, че е изправен пред опасността да премине самоналожените си граници като историк (viii, 89), отвъд които „всяко изследване трябва да замълчи“ (vii, 81). В отговор на своите съвременници, които смятат, че старателното вглеждане в Смъртта и Възкресението на Христос на ранните християни са „отживелица“, той казва: „Не е наша задача да защитаваме [тези тенденции]; ала въпреки това дълг на историка е да се учи да ги познава и да има към тях такова разбиране, което в ретроспекция да му позволи да съчувства и разбира [*nachempfinden*] значимостта, която те са притежавали и все още притежават“ (ix, 98).

Понякога подобни протести срещу обективността на историка изглеждат донякъде неискрени, най-вече когато става дума за него, но те са знак за драстичната интелектуална и научна промяна, която се случила след последното обръщане на вековете. За мнозина, в това число и за Харнак, естествените науки и критическата философия на XIX век (най-вече Кант) са дискредитирали традиционните спекулативни доказателства, ползвани от апологетиката, независимо дали става дума за Анселм (ix, 98-99), или за Високата схоластика (xiv, 153-154). Макар той често да се позовава на Толстой (v, 51; vi, 68-69; xiii, 151), а не на Достоевски, основните въпроси, върху които се фокусира, преминавайки отвъд тези доказателства към „чисто историческия“ (i,4) си подход, по същество са основните три проблема, изложени в *Pro et Contra* във „Великия инквизитор“ в *Братя Карамазови*: чудото (ii,16-19), тайната (xiii,146-50) и авторитетът (i,3) – или както отец Флоровски би искал да кажа: „чудо, тайна, авторитет“[42]. Той не е впечатлен от романтичната апологетика на Шатобриан (и Шлайермахер), загърбила рационалните доказателства за сметка на естетическите, защото по същество апологетът естет „стои пред руините на стара църква и просто възкликва: „О, колко е красива!“ (xi,124-125).

[42] В случая авторът изписва на латиница: cudo, tajna, avtoritet. Б.пр.

Обратно, XIX век е историографски век *par excellence* в университетите на много държави, но най-вече в Германия, в много хуманитарни дисциплини като литература, философия и право, но най-вече в богословието.[43] Това е златният век на християнина историк-учен. Както веднъж със съжаление отбелязва Карл Барт, очевидно противопоставяйки учителя си Адолф Харнак (както и най-значимия предшественик на Харнак Фердинанд Кристиан Бауер от Тюбинген) със Шлайермахер, „в историята на протестантското богословие XIX век донесе не особено достойната гледка на бягството на своите най-мъдри представители към [изследването на] историята“[44]. Това изучаване на историята, включително и Харнаковата *Dogmengeschichte*, става причина за отричането на абсолютните твърдения (x,116). Ала той вярва, че историята има относителна и позитивна задача, което е била и нейната „най-висша задача“, а именно – да идентифицира и предава „каква е същината [das Wesentliche]“ (i,8) сред и зад бързея от исторически детайли“. Може ли християнинът историк, след като покаже колко повлияни от историята са вярата и догматите на Църквата, да бъде и носител на възстановяването на този *Wesen*? Този въпрос е версията на Харнак на „затрудненията на християнина историк“ на Флоровски.

Разпознаването на *das Wesentliche* след деветнадесет века на наслоявания, неизбежно включва драстичен редукционизъм, но не и свеждане на религиозната вяра до „функция“ (i,5) на нещо друго, приемано за реално по начин, по който вярата и нейният обект не са сравними с икономиката (i,2), политиката (vi,66) или етничността (xvi,176). Както за историка, така и за богослова Харнак Реформацията на Мартин Лутер е основният пример в историята, който доказва тезата, че „всяка истински значима реформация в историята на религиите е, на първо място, *критическа редукция*; защото в хода на своето историческо развитие, когато религията се адаптира към обстоятелствата, тя привлича към себе си онова, което е чуждо“ (xv, 168; итализирането е в оригинала).[45] За Харнак най-чуждото от подобни чужди елементи в християнска история са (като отражение, пренареждане и парафразиране на триадата на Великия инквизитор – чудо, тайна и авторитет): ритуализмът, институционализмът и догматизмът. Както споменах по-горе, Източното православие, или „гръцкият католицизъм“, както го нарича той (xii,135), за него представлява най-крайното въплъщение на първия елемент, ритуализма, който според неговото заключение „няма абсолютно нищо общо с религията на Христос. Всичко това е религията на Класическата античност, прикрепена към някакви елементи от Евангелието“ (xiii,150). Или, както се изразява той в *Dogmengeschichte,* византийското почитане на иконите е продължение „точно на съществувалото почитание в езичеството с единствената разлика, че чувството за красиво е било покварено“; защото един

[43] Jaroslav Pelikan, *Historical Theology: Continuity and Change in Christian Doctrine* (New York, 1971), 51-67.

[44] Karl Barth, *Protestant Thought: From Rousseau to Ritschl,* tr. Brian Cozens and H.H. Hartwell, int. Jaroslav Pelikan (New York, 1959), 311.

[45] Jaroslav Pelikan, „Adolf von Harnack on Luther“, in *Interpreters of Luther,* ed. Jaroslav Pelikan (Philadelphia, 1968), 253-74.

от отличителните белези на християнството е, че неговото учение не е определяно от литургията.[46]

Римокатолицизмът, независимо дали средновековен или съвременен, представлява съвършен израз на втората „чужда“ концепция – институционализма. „Древната Римска империя, осветена от Евангелието“ (xiv, 157) предизвиква у Харнак *като историк* следната изумителна мисъл: „Римската църква е най-цялостната и най-могъщата, най-сложната, но и същевременно най-единната конструкция, която историята, доколкото я познаваме, е създавала някога. В изграждането на тази конструкция взимат участие всички сили на човешкия дух и душа, както и всички материални сили, които са били на разположение на човечеството“ (xiv,153). Въпреки това, или по-скоро тъкмо заради това, римокатолицизмът предизвиква у Харнак *като богослов* следното не по-малко забележително съждение: „Всичко, което тук се представя като външна църковност [äußeres Kirchentum] с претенции за божествен статут, всъщност няма каквато и да било връзка с Евангелието“ (xiv,163).

Въпреки остротата на тези полемични изказвания именно на третия от тези „чужди“ елементи, догматите и догматизмът, историкът Харнак обръща най-много внимание и дискутира в най-тясна връзка с изворите в своята *Dogmengeschichte* и върху която акцентира почти в цялата *Das Wesen des Christentums.* Посланието на Христос не е било *eine Lehre*[47], а *Leben*[48] (i,7) – или както се превежда на английски, не вярването, а делата[49], това не е „мисловна конструкция“ (iii,28), заради „крайната му неспособност да създаде, с изключение на Евангелието“, „учение“ за Себе Си“ (vii,81). Ала последвалото развитие на църковната доктрина превъзмогва, макар и не изцяло, „първичната мощ на този религиозен дух“ (ix,104), а идентифицирането на Иисус Христос с Логоса, „най-важната стъпка, която някога е била правена в историята на християнското учение“ (xi,127), води до това Църквата да идентифицира догматите като „същинската религия“ (xi,129). Тези три елемента на традиционното християнство, може би най-вече догматите му, дори повече от чудесата, били най-обидни за секуларизираните слушатели на XX век, пред които говори Харнак, а реакцията им срещу тези елементи се дължи на тяхната употреба като стълбове на „партикуларизма“.

Отделянето на Самия Христос и посланието Му от този партикуларизъм е средството, чрез което историкът (и изглежда това е валидно само за историка) би могъл да покаже всеобхватността на посланието, което е „по-просто, отколкото искат да го представят църквите – по-просто, но следователно и по-всеобхващащо и по-искрено“ (viii,90). Макар сектантите, включително и в реформирания протестантизъм, да казват, че „ние, тоест нашата конкретна църква [Partikularkirche] … сме истинската църква“ (xvi,184), революционното послание на автентичната Реформация всъщност се състои в

[46] Harnack, *Lehrbuch,* 2:480; 1:806-8.

[47] Учение – нем. ез., Б.пр.

[48] Живот – нем. ез., Б.пр.

[49] Оригин.: „… not creeds but deeds“, Б.пр.

утвърждаването, че „Нашата църква не е ‘Partikularkirche’, а е ‘*societas fidei*’, която има членове навсякъде, също и сред гърците и римляните“ (xv,173). Макар и да е било необходимо исторически да се признае, че „Иисус Христос и първите му ученици са живели в своето време така, както и ние в нашето“ (i,8), характерно за всички „личности, които променят епохите“ – а това следователно е валидно и за Него, макар и не само за Него – не било редно те да бъдат разглеждани само в светлината на онова, което споделяли със своите съвременници (*iii,*34-35). Неговото [Христово] величие се състои в разпознаването на „човека, какъвто той всъщност е“ (i,11); способността на Неговите ученици от следващото поколение да различават „ядрото“ от „обвивката“ дори и в Неговата личност и послание и по този начин да превъзмогнат партикуларизма в името на универсализма „е най-впечатляващият факт на апостолското време“ (x,112-13). По този начин те всъщност продължават най-дълбоките импулси на своя Учител, Чиито Блаженства и Нагорна проповед „освободили религията от всичко външно и конкретно“ (iv,47). Акцентът, поставян от Христос върху Отца и безкрайната стойност на човешката душа, следователно показва, „че Евангелието не е просто една позитивна религия сред редица други, че тя не съдържа нищо … партикуларно, а че тя е самата религия“ (iv,41). Големият корпус от Христологични догмати, оформени в хода на църковната история най-вече на Изток по времето на съборите от първите няколко века, представляват най-яркото възможно противоречие с начина, по който Самият Христос говорил и учил за Себе Си, и тъкмо тези догмати Харнак с немалко ирония описва в основна част от своя труд под заглавието „Въпроси на Христологията“ (vii-viii,79-92). Диалектиката между изолационизма и универсализма, изследвани от Харнак, е видима в края на тази част в едно изречение от *Das Wesen des Christentums,* което предизвиква най-големи спорове[50], както и в последващото съждение (което неговите критици често предпочитат да пропуснат): „*Не Синът, а само Отец има място в Евангелието, както то е проповядвано от Христос.* Защото така, както Той познава Отца, никой никога не Го Е познал, а Той предава това познание на другите“ (viii,91; добавено итализиране).

Ала подобно твърдение, дори в толкова диалектична форма, звучи едновременно като „абсолютно съждение“ (i,11) и като „ексклузивно съждение“ (viii,92), които Харнак като историк настоява, че са чужди на неговия подход, без обаче да успее да ги избегне; тези съждения водят до поставянето в Берлин през 1900 г. на един въпрос, който щял да се превърне в трагично остър три десетилетия по-късно в Берлин през 1933 г.: въпросът за взаимоотношението между Христос и юдаизма. Ако парафразираме този въпрос, зададен му от неговите колеги юдеи, той е: „Какво искате да кажете за този Ваш Христос? Той не е донесъл нищо ново!“ (iii,30). Самият подход, използван от историка (или както той би предпочел да каже – преоткрил), за изясняване на разрива между религията *на* Христос и религията *за* Христос, води до това личността и посланието на Христос да бъдат още по-силно вкоренени в конкретното време и място на Палестина през I век, създавайки ново

[50] За повече виж: Karl H. Neufeld, *Adolf Harnacks Konflikt mit der Kirche: Weg-Stationen zum „Wesen des Christentums“* (Innsbruck, 1979).

затруднение за християнина историк. Обратно, стремежът към универсалност, който изисква „първоначалното християнство“ да се впише, за да може „християнството“ да „продължи“ (i,9) да разширява хоризонта на Църквата отвъд Палестина и гръко-римския свят, става възможно чрез „елинизация на християнството“, която Адолф фон Харнак в *Dogmengeschichte* и на други места интерпретира като предателство към първоначалното християнско послание и като трансформация, довели до интелектуализацията в догматите и символите на вярата. Следователно и двата полюса, „партикуларизмът“ и „универсализмът“, заемат важно място в задачата пред християнина историк-като-богослов.

Отговорът на Харнак на това затруднение се състои в това да акцентира върху историческия факт на отличителността и универсализма на посланието на Христос, което го противопоставя на неяснотата на юдаизма от първи век, в който „понякога хоризонтът изглежда толкова тесен, колкото е кръгът, описван от хълмовете около Йерусалим, но понякога – обгръщащ цялото човечество“ (viii,86). Но Христос, Който не е бил обучаван в нито една равинистична школа (ii,20-21) и не бил представителен за нормативния юдаизъм, успява да превъзмогне тази неяснота. Той превъзмогва самозадоволяващо-прецизния ритуализъм на Своите сродници (iv,45-46; v,58), в което се състои и предателството в по-късния ритуализъм на Източното православие (xii,135; xiii,148-50). Връзката на Неговото послание с юдаизма е почти инцидентна (i,10), следователно и юдаизмът на Христос и на Ранната църква принадлежат на „палеонтологичната“ (ii,14) фаза на историята на християнското послание. „Като не-юдеи“ според Харнак, „ние просто не разбираме“ основното значение на концепцията за „Месия“ (vii,81). Християнската употреба на „Стария завет“ също е много неясна (ii,16), особено когато той е ползван, за да предостави на християнските социални и политически програми специфичното морално, политическо и законодателно съдържание, което отсъства в Новия завет (vi,63). Харнак обобщава своето виждане по този набор от проблеми в следния програмен параграф:

Сред човечеството отново и отново се явяват хора с твърдото убеждение, че притежават божествено послание и че са длъжни, волно или неволно, да го прогласяват. Но посланието винаги е било несъвършено, фрагментирано на едно или друго място, обвързано с политиката и с партикуларизма*, предназначено за една конкретна ситуация; а пророкът често не издържа на изпитанието да бъде пример за своето послание. Но тук [в Христос] беше донесено най-дълбокото и цялостно послание, което плени човека още в корените му* и от средите на юдейския народ се обърна към цялото човечество – *посланието на Бог Отец. Това послание не е фрагментарно, а същината на неговото съдържание* лесно може да бъде отделено *от обвивката на исторически изградените му форми* (vii,82; итализацията е добавена).

Смисълът на посланието е постигнат тогава, когато чрез действията на св. ап. Павел „Евангелието е пренесено от Изтока, където то никога не се вкоренява напълно по-късно, на почвата на Запада“ (x,111).

Ала това озападняване и универсализиране стават възможни чрез посредничеството на гръцкия език, ведно с цялата концептуална натовареност, която той носи. Харнак признава, че съществува неоспорима „избирателна близост “ (xi,126: отново Гьоте!) между юдейската и гръцката традиция, най-вече в търсенето на мъдростта, видимо при съчетаването на двете традиции, например в Премъдрост Соломонова. Един такъв споделен елемент е идеята за правда/праведност като божествен атрибут и човешка благодетел (v,48-49), заедно с допълнението, че неправдата изисква наказание (ix,100); друг такъв елемент е демонологията (iv,37-38). Все пак Харнак се спира много по-подробно тъкмо върху противоречията между тях. Евангелията, които представят живота и учението на Христос (под които той разбира почти изцяло синоптичните Евангелия), със сигурност са били написани на гръцки. Но Христос „нямал връзка с елинизма“ (ii,22), а гръцкият език на Евангелията не означавал, че те били „определяни и вдъхновявани от гръцкия дух“, защото техният гръцки всъщност не е бил нищо повече от „прозрачен воал [ein durchsichtiger Schleier]“ (ii,13-14); това е валидно дори и за Евангелието на Лука, макар и то да е написано от грък „в литературния език [Büchersprache]“ на елинизма (ii,15). По този начин, когато св. ап. Павел пренася Евангелието в римския свят, проповядвайки и пишейки на гръцки, когато се обръща към сродниците си юдеи или изпраща посланието си до християните в Рим, той го прави на език, който прави Евангелието разбираемо не само за гърците и гръкоговорещите римляни, но и за всяко човешко същество, по този начин превъзмогва гръцката конкретика не по-малко от юдейската (x,111). Ала тъкмо този гръцки език се превръща в основата, направила възможно „нахлуването на елинизма, на гръцкия дух, довело до обединяването на Евангелието с него“, най-вече чрез признаването и приемането от християнството на философията, но също и чрез интерпретацията на простите действия, извършени от Христос в Кръщението и Тайната вечеря (ix,101) като „тайнство“ според гръцката традиция, както и чрез асимилацията на гръцкия политеизъм в християнския култ към светиите (xi,125-126). Идентифицирането на Логоса от гръцката спекулативна философия с личността на Иисус от Назарет „превръща един исторически факт в метафизически и превръща личността, явила се в пространството и времето, в част от космологията и философията на религията“ (xi,128). Но ефектът от тази елинизация се състои в намаляването на противоречието между акцента, поставен от Христос върху универсалността на вярата, какъвто се наблюдава в молитвата „Отче наш“, и елитизма на Платон (iv,42-43); в противоречието между изначалната християнска надежда, извираща от опита от Пасхата, и платоническото разбиране за безсмъртието (ix,102-3); както и в крайна сметка в превръщането на православния догмат за Него в оръжие, употребявано за гонението на други християни (vii,79). Казано накратко, универсализмът, привидно станал възможен чрез елинизацията на Евангелието и неговата „интелектуализация“ (xii,132), вместо това води до утвърждаването на догматите като официално узаконени и политически наложени учения, довели до най-потискащата форма на партикуларизъм.

Търсенето на универсализма на вярата обаче не кара Харнак да възприеме една от концепциите, ползваща се с най-широка подкрепа във века, на чийто край той е свидетел, като средство за превъзмогване на религиозния партикуларизъм и за постигане на религиозна толерантност: концепцията за „естествена религия". В своето завещание, с което установява лектората, който носи неговото име още от 1881 г., лорд Гифърд описва съдържанието на тези лекции като „насърчаващо и подпомагащо напредъка, преподаването и разпространението на естественото богословие"[51]. Ала Харнак – както и Джон Хенри Нюман, които са били пренебрегнати от Гифордските лекции – настоява, че тази „абстракция, по-точно сборът от прости интуиции и процедури, които се наблюдават във всички религии", не е видът „критическа редукция" (xv,168), в която той вижда възможността за излизане от задънената улица на партикуларизма; защото, говорейки като историк, той приема за „съмнително дали някъде подобни [универсални интуиции и процедури] съществуват изобщо и дали те са достатъчно ясни и разпознаваеми, за да бъдат обединени в едно цяло" (xii,138). Нито пък е бил особено впечатлен – и в този ред на мисли дори заинтригуван (i,4) – от историята на световните религии. Юдаизмът, разбира се, е изключение, защото е имал историческа връзка с Христос и ранното християнство, но също така защото в изключителен и универсален смисъл представлява „автентичната история на религията за човечеството" като цяло (viii,89). В разказа на Харнак будизмът представлява само препятствие пред християнското социално учение (vi,63) или само инструмент за доказването на източника на желанието за отричането от света и за себеотрицанието на християнските аскети (v,50). По подобен начин ислямът предоставя на Харнак възможността да противопостави почитта към Мохамед като пророк с изначалната християнска прослава на Христос като пророк, но и като нещо много повече от пророк (ix,97-98), да противопостави арабския характер на исляма на християнския универсализъм (x,112), както и възможността да коментира (през 1900 г.!) значимостта на загубата на територии на Източното православие в полза на исляма на места като Босна (xii,137). Година след като изнася лекциите за *Das Wesen des Christentums,* в друга своя лекция, изнесена на 3 август 1901 г., Харнак се фокусира специфично върху въпроса за мястото на конкретния протестантски или римокатолически богословски факултет в модерния секуларен университет, управляван от държавата. Изучаването на световните религии е незаменима част от изследването и преподаването в един университет; но в структурата на германския университет, както е била изработена от Вилхелм фон Хумболт и колегите му (сред които освен Фихте е и Шлайермахер) при отварянето на Берлинския университет, тези изследвания попадат в структурата на философския факултет, а не на богословския, който продължава да има своя свое собствено и различно призвание дори и в секуларното общество.[52]

[51] Stanley L. Jaki, *Lord Gifford and His Lectures* (Edinburgh, 1986), 72-73.

[52] Adolf von Harnack, "Die Aufgabe der theologischen Fakultaten und die allgemeine Religionsgeschichte," *Reden und Aufsatze, 2: 159-97.*

В дискусия, която звучи като повторение на противоречията от Късното средновековие между номиналистите и реалистите за универсалиите[53], Харнак настоява, че е исторически защитимо, че универсалността е не просто спекулативна конструкция, която прави възможна партикуларната реалност, но също и че съществуват *universalia in rebus*, които са реални и познаваеми. Вместо да се опита да заобиколи (или по-скоро да надникне отвъд) конкретните религии, за да се насочи към универсална вяра, Харнак предлага критическа методология, която се възползва от скалпела на историческия анализ, за да открие онази универсална вяра в конкретните религии – или по-скоро в една конкретна религия – и по този начин да достигне през тях към универсалното в търсене отново на *das Wesentliche.* Но в Берлинския университет в края на XIX век за историка е неизбежно да зададе въпроса: „Защо сред всички тях някой би изследвал една конкретна религия и би се фокусирал върху нейното историческото развитие?“. Една от причините е, че „това, което се е развило, впоследствие представлява *нашата* история, защото не би съществувала концепция за „човечество“ или за „световна история“ в по-висшия смисъл без онази рязка промяна“ (v,49; итализацията е в оригинала). Никакъв историцизъм по отношение на Запада и никакви екзотични представи за Изтока не биха могли да заличат тази конкретна история, историята на Христос и движението, произлязло от Неговия живот и послание, от историята, изложена пред слушателите на Харнак в Берлинския университет през 1900 г., които е възможно да са били незапознати с нея, но които също не биха могли да не бъдат и не са останали неповлияни от нея. Както самият той казва веднъж в своя увод: „Великият философ на позитивизма Джон Стюарт Мил веднъж заявява, че никога не би било достатъчно често припомнянето на човечеството за съществуването на един човек на име Сократ“[54]. И той е прав за това, но на човечеството е важно още повече да му бъде припомняно, че сред нас някога е имало човек на име Иисус Христос“ (i,1).

Но има и една друга, по-фундаментална причина: историята на Христос и на Неговото послание има такава сила, защото Неговите думи и притчи „ни говорят през вековете със свежестта на настоящето“ (iii,33). Вследствие на това Харнак акцентира върху посланието на Христос като „същинската религия“ (iv,41), както и върху посланието на християнството, дори и в много партикуларното православно християнство, „че чрез доктрините, с които се защитава от своите противници, то става изразител на самата религия“ (ix,129). Ето каква е задачата, която той сам си поставя:

В тези лекции ние няма да се занимаваме с „религиозния принцип“ и неговата еволюция, тук искаме да се опитаме да дадем отговор на един по-скромен, но-належащ въпрос: Какво е християнството? Какво е било и в какво се е превърнало? Надяваме се, че отговаряйки на този въпрос, ще можем да потърсим отговора и на по-сериозния въпрос: Какво е религията и какво би трябвало да

[53] *Lehrbuch, 3:505-14.*

[54] John Stuart Mill, *On Liberty,* ch. 2, in Edwin A. Burtt, ed., *The English Philosophers from Bacon to Mill* (New York, 1939), 967.

бъде? В този втори въпрос обаче ние ще се насочим към християнската [религия]; другите вече не докосват дълбините на сърцата ни (i,4).

И всичко това следва да бъде представено, както става ясно от непосредствения контекст, „изцяло в исторически смисъл“ (i,4). Това не му пречи да признае валидността на концепцията за „религия“, както тя е приемана от всички изповедания (i,6), нито го възпира да обясни различните събития от християнска история чрез позоваване на това, което е „неделимо от всяка една друга висша религия“ (ii,17) и е част от „постоянно повтарящо се явление в историята на религиите“ (x,108; viii,89), или да опише като характеристика на всички „висши религии“ (сред които не споменава християнството, но все пак става ясно, че го причислява) молитвата като най-отличителния елемент, чийто най-висш израз е молитвата „Отче наш“ (iv,41).

Въпреки че подобна молитва е не само индивидуална, но и колективна – молитвата „Отче наш“ все пак се обръща към нашия Отец – Харнак изпитва, както посочва по-рано, голямо подозрение към колективните форми на молитва под формата на ритуали или литургия, срещани най-вече при източноправославните, за разлика от опростеното богослужение на реформаторите (xv,169-70). Припознавайки като своя известната формула на Августин: „Всичко, което искам да познавам, е Бог и душата, душата и нейния Бог“[55], той интерпретира „да дойде Твоето царство“ в смисъла, че „Божието Царство се явява и идва при индивиди, навлиза в неговата душа и я пленява“ (iii,36). Подобен „индивидуализъм“ вече можело да бъде наблюдаван в юдаизма, от който произлиза и Христос (viii,85). Христос „винаги насочва погледа Си към индивида и към постоянното отношение [Gesinnung] на сърцето в любовта“ (vi,71), а Неговите последователи настоявали, че „християнската религия не би била последната и най-висша [от всички религии], ако не предоставя на всеки един човек непосредствена и жива връзка с Бога“(xi,104). Следователно е грешка да се гледа на Христос като на „социален реформатор“ (v,56; vi,63). Харнак различава – и прави сериозен принос към – нарастващото чувство за „морален дълг“ (vii,72) в полза на социалния ред, който заляга в основата на социално евангелското движение в САЩ, и в последната си лекция той приветства възхода на това социално съзнание като нова епоха (xvi,188); без обаче това да означава приравняването на Евангелието със социалната революция (vii,73). Единството на човечеството се открива „в личности“ (viii,89-90). Вследствие на това Харнак приема, а и се съгласява с известната и често окарикатурявана дефиниция от втората от Гифордските лекции на своя съвременник Уилиям Джеймс, според когото религията е „чувствата, действията и опитът на отделни индивиди в тяхната самота, доколкото те се възприемат като застанали пред или в отношение с това, което приемат за божествено“[56]. И всичко това, защото историята показва, че белег на автентичната вяра е, че тя позволява на вярващия да превъзмогне общото човешко състояние на робство пред смъртта (ix,102), както и абсурдността

[55] Augustine, *Soliloquies,* ii.7.

[56] William James, *The Varieties of Religious Experience,* int. Jaroslav Pelikan (New York, 1990), 36.

на живота и смъртта (iv,40) заедно със всичките им теготи и мъки (vii,76). Това означава, както Харнак казва в първата си лекция, постигането на „вечен живот във времето, чрез силата и в присъствието на Бога“ (i,5; xi,120). И тази вяра е едновременно вечна и универсална.

Ала в крайна сметка всичко това оставя без отговор основния въпрос: дали тези съждения са изказани от „християнина историк“ като историк, от „християнина историк“ като християнин, или може би от „християнина историк“ като богослов? Основното предизвикателство пред християнина историк е да живее с това напрежение, защото, както съм имал възможност да отбележа на друго място, всеки историк трябва да бъде полиглот, да говори един или повече от диалектите на „езика на миналото“ и едновременно да общува със съвременниците си на „езика на настоящето“.[57] А това потвърждава тезата на Отец Георги Флоровски в неговото заключение:

Християнинът историк следва да разкрива истинския ход на събитията, осветени от неговото християнско познание за човека, но също да бъде бавен и внимателен в откриването на „провиденциалната“ структура в реалната история в нейните детайли. „Ръката на Провидението“ е скрита дори в историята на Църквата, макар и да би било богохулно да се твърди, че тази Ръка не съществува или че Бог не е истинският Господар на Историята. Всъщност целта на историческото разбиране е не толкова да се види божественото действие в историята, колкото да бъде разбрана човешката дейност, тоест човешките действия в изумителното многообразие и обърканост, които се разкриват пред наблюдателя. Повече от всичко друго християнинът историк гледа на историята едновременна като на трагедия и тайнство – тайнството на спасението и трагедията на греха. Той настоява на дълбочината на разбирането ни за човека като предпоставка за разбирането на неговото съществуване, на неговите действия и съдба, вписани в неговата история. Задачата на християнина историк в никакъв случай не е лесна, но със сигурност е достойна.[58]

И аз също вярвам в това благодарение на двата портрета, окачени в кабинета ми.

Превод от английски: Теодор Аврамов

[57] Jaroslav Pelikan, "The Historian as Polyglot," *Proceedings of the American Philosophical Society* 137 (1993): 659-68.

[58] Florovsky, „Predicament,“ 65. Итализацията е на автора.

сп. *Икономист*, май 2025 г.

НЕОЧАКВАНОТО УВЕЛИЧЕНИЕ НА КРЪШЕНИЯТА НА ВЪЗРАСТНИ ВЪВ ФРАНЦИЯ

Сред европейските страни с католически корени Франция се отличава със своята сдържаност към религията си. Обявена за секуларна държава със закон през 1905 г., страната не допуска видими религиозни символи в държавните училища, общините и други официални институции. По-малко от 5% от населението на страната посещава богослуженията всяка седмица в сравнение с 20% в Италия и 36% в благочестива Полша. Сред всички тях Франция днес преживява неочакван възход на интереса към католицизма.

На Великден са били кръстени 10 384 зрели хора, което представлява ръст от 46% спрямо миналата година и почти два пъти повече от 2023 г. Това е най-високият брой, откакто Епископската конференция на Франция води такива статистика през последните двадесетина години. На последния Великден кръщение са приели 7404 тийнейджъри, което е два пъти повече в сравнение с 2023 г. и десет пъти повече в сравнение с 2019 г. Франция не е единствената европейска страна, която отчита ръст на кръщенията сред възрастните. Тази година Австрия и Белгия също отчитат ръст на кръщенията, но едва от 240 и 536 души. Тъкмо мащабът и контекстът превръщат тенденцията във Франция в толкова забележителна.

Възможно обяснение е дългосрочният ефект от COVID-19, преживяната изолация и търсенето на смисъл като изход от тях. Някои са започнали да практикуват йога, други – да търсят Бог. Тенденцията за увеличаване на кръщенията във Франция започва през 2023 г., две години след края на пандемията, което е препоръчителният период за подготовка на възрастните за кръщение. Соня Данизе Беше, израснала в секуларно семейство във Франция, посочва тъкмо COVID като искрата, накарала я да започне своя катехуменат (подготовка за кръщение).

Друг възможен фактор е твърде дългото време, прекарвано пред екраните (и работата от вкъщи). Възможно обяснение е, че днес хората започват да търсят невиртуална общност. Близо една четвърт от възрастните, кръстени на Великден във Франция през 2024 г., са били студенти (останалите са били служители и работници); 36% са били на възраст между 18 и 25 години; а три пети са били жени. Поразителното е, че почти една четвърт от всички произхождат от нерелигиозни семейства. „Работим с много хора, израснали без опит от вярата, които чувстват, че нещо им липсва“, казва един мирянин, който съпровожда подготовката на готвещите се за кръщение в Париж.

Ала защо това се случва тъкмо във Франция? Все пак Католическата църква в страната беше засегната от скандали, свързани със сексуални посегателства. В много църкви пейките остават празни, а по амвоните няма свещеници. Някои посочват като причина духовния ефект от пожара, опустошил катедралата „Нотр Дам“ в Париж през 2019 г., станал обаче причина за внимателното и успешно възстановяване на храма – според капелана на църквата това е било възкресение, възприето като приканване към вярата. Други търсят обяснение във възхода на католическо-националистически политици във Франция, които се противопоставят на строгата секуларна култура на Франция, или дори в спотаеното съперничество с исляма в страна, в която има голямо мюсюлманско малцинство.

Франция не възприема звездната и натрапчива телевизионна евангелистка култура на Америка. И все пак дори и тук някои по-млади свещеници са се превърнали в малки онлайн звезди, които разпространяват словото, но и се сблъскват с много по-уравновесената църковна йерархия. Един такъв инфлуенсър е брат Пол-Адриен, доминикански монах с брада и акустична китара, който има половин милион последователи в YouTube. Той казва, че около Великден е получавал по пет молби за кръщение всеки ден: „Смаяни сме от това, което се случва“, отбелязва той.

Източник: сп. *Иконъмист*

Превод от английски: Момчил Методиев

Здравка Михайлова е завършила журналистика и масови комуникации в СУ „Кл. Охридски“ и международна организация и дипломация в Атинския университет, където е специализирала и съвременна гръцка литература. Работила е като репортер и редактор в Радио София. От 1994 г. работи в Министерството на външните работи. Превела е на български повече от 50 книги от гръцки и кипърски автори, както и няколко български издания на гръцки език. Автор е на публикации предимно на културна тематика, пътеписи, есета и др. Отличена с наградата „Дедалос“ на Съюза на гръцките писатели (2019) за литературно и културно общуване между народите, с Държавна награда на Гърция (2010) за най-добър превод – за поетична антология със стихове на Янис Рицос, наградата „Ригас Велестинлис“ (2005) за най-добър превод на гръцки автор на език от Балканския полуостров.

Здравка Михайлова

ШЕ БЪДЕ ЛИ „ОТВОЮВАН“ МАНАСТИРЪТ „СВЕТА ЕКАТЕРИНА“ В СИНАЙ?

Отговорът на този въпрос продължава да бъде отворен, независимо от усилията на гръцката държава и Църква за неговото разрешаване. На 29 май в гръцките медии гръмна новината за взетото на 28 май от египетски съд в Исмайлия решение за конфискуване имуществото на манастира „Света Екатерина“ на Синайския полуостров. Атинското списание *Lifo* излезе със заглавие „Египет затваря Синайския манастир“, в което цитира острата реакция на Архиепископа на Атина и цяла Гърция, че става дума за ново историческо превземане на гърцизма и православието, правейки алюзия с падането/превземането на Константинопол на 29 май 1453 г. Предстоятелят на Гръцката православна църква безусловно осъди решението като „скандално и грубо потъпкване на човешките и религиозни свободи“, призовавайки към реакции гръцкото правителство и международни институции, като подчертава, че „имуществото на манастира бива ограбвано и конфискувано и този духовен фар на православието и елинизма реално е изправен пред въпроса за своето оцеляване … Манастирът „Св. Екатерина“ на Богопроходимата планина Синай навлиза в голямо изпитание, което препраща към други, мрачни времена“.

Убедени, че съдебното решение представлява сериозно нарушаване на правата им, монасите от Синайския манастир са се мобилизирали, за да осведомят всички християнски църкви, както и водачите на останалите монотеистични религии. Гръцкото министерство на външните работи направи изявление, че няма никакво поле за отклоняване от съществуващата съвместната договореност между Гърция и Египет по въпроса. Правителството бе

стъписано, тъй като въпросът вече е бил обсъждан на срещата на гръцкия министър-председател К. Мицотакис с египетския президент Ал Сиси на 7 май в Атина и се е очаквало да последва подписване на споразумение.

Делегация експерти от външното ведомство и министерството на културата и вероизповеданията, оглавявана от министъра на външните работи Йоргос Герапетритис, проведе разговори в Кайро на 4 юни с ръководителя на египетската дипломация Бадр Абделати, тъй като въпросът – коментират не само дипломатически фактори, но и анализатори политолози, както и от църковните среди – е смятан за изключително сериозен. От станалото известно след дипломатическата визита в Кайро египетският външен министър се е ангажирал да бъде запазен „свещеният религиозен характер на обителта“, но не е имало развитие по въпроса за нейното имущество, като този възлов проблем остава нерешен. Ще продължат да бъдат полагани усилия за намиране на решение на трудния въпрос, които има множество геополитически и междурелигиозни измерения.

Атина напомни на Кайро за задълженията по Конвенцията на ЮНЕСКО относно светата обител. Гръцката страна се позовава и на текста от официалното искане през 2020 г. за вписване на Синайската обител в списъка на ЮНЕСКО на паметниците на световното културно наследство, приет и признат от египетската държава, който определя манастира като законен притежател на неговата собственост: „Манастирът е собственост на Гръцката православна църква и принадлежи на Архиепископията на Синай, Фаран и Раитт (както е пълното ѝ наименование). В йерархическата система на Източноправославната църква той има независим статут на самоуправляващ се, не принадлежи към никоя патриаршия или синод и е под водачеството на своя игумен, който е архиепископ, ръкополаган от Йерусалимския патриарх“. На 10 юни председателят на парламента на Гърция Никитас Какламанис изпрати писмо до своя египетски колега, в което се изразява загриженост относно правния и имуществен статус на манастира и се подчертава, че въпросът за него е пряко свързан с международното право.

Правителственият говорител Павлос Маринакис заяви, че премиерът Кириакос Мицотакис „очаква непосредствено подписване на съответната спогодба, както тя е формулирана между двете страни, съгласно уверенията, които той е получил публично, както и „на четири очи“ от президента на Египет на 7 май в Атина, за запазване на културния гръцко-православен характер на манастира“.

Основан преди петнайсет века от византийския император Юстиниан, манастирът се ползва с международно признат статут. Въпреки историческите изпитания – войни, иконоборство, набези, световни конфликти, но и нападения на крайни мюсюлмански елементи, които Ал Сиси до момента съумява да потиска – светата обител е успяла да се съхрани до днес. При все това с това съдебно решение египетските власти нарушават фундаментални религиозни свободи в мирно време, като взимат решение да бъдат конфискувани негови земи. Според решението недвижимата поземлена собственост,

принадлежаща на манастира, трябва да премине във владение на египетската държава. Въпреки че египетското правителство гарантира безпрепятственото продължаване на неговите религиозни функции, при отнемане на земите му манастирът няма да разполага със средства, с които да се издържат не само монасите, но и да се погрижи за живеещите наоколо бедуини, чиято прехрана до голяма степен се осигурява от манастирското братство, тъй като те от векове изпълняват негласната роля на стражи на светата обител.

Светата синайска обител „Света Екатерина“, кацнала върху склоновете на планинския масив Хорив, е вековен символ на съжителството на трите монотеистични религии. Евреи, християни и мюсюлмани признават на това място единството на корените на вярата си, общото си съотнасяне към Един Бог. От деня на нейното основаване през шести век (между 527 и 565 г.) в нея се води монашески и аскетичен живот. Тя е смятана за най-стария действащ християнски манастир в света, обитаван без прекъсване, без никога да е бил разрушаван. В архитектурата му се вписва параклисът на Горящата къпина на мястото, където според преданието Моисей вижда Бог, Който го призовава да изведе израилтяните от робство в Египет. В абсидата може да бъде видяна икона, изобразяваща Моисей, получаващ скрижалите, и Моисей, събуващ сандалите си пред горящия къпинов храст. Този обичай се е запазил до наши дни – поклонникът, влизащ в светая светих на манастира, а именно параклиса на Горящата къпина, трябва да събуе обувките си в памет на Божията повеля към Моисей: „И рече Бог: не се приближавай насам; събуй си обущата от нозете, защото мястото, на което стоиш, е земя свята“ (Изх. 3:5).

Суровата Синайска пустиня, нажежена през деня и ледена през нощта, е играла ролята на канава, върху която е била избродирана надеждата на народа на Израил. Там цели четиридесет години той бродил и страдал, докато завърши дългото му пътуване (завръщане) към родината: от Египет към Обетованата земя. Простираща се между река Нил и Мъртво море и от Суец до залива Акаба, един огромен триъгълник суша, в нея Моисей се озовава между своя Бог и своя народ, там се изкачва на планината Хорив (Джебел Муса, араб.: Планината на Моисей), където вижда горящата, но никога неизгаряща къпина и чува през облаци и светкавици гръмовния Божи глас, там получава скрижалите да поведе израилтяните към сключване на завет с него.

От Юстинианова епоха, когато е построен, всички завоеватели, минали оттук – основателят на исляма Мохамед, арабските халифи, турските и мамелюшки султани и Наполеон, взимат манастира под своя закрила, спасявайки го от плячкосване. Така той е съхранил образа на свещено библейско място, където символичното значение на събитията от Стария завет е осветлено и тълкувано от култа към Христос и Богородица. Вътре в стените му се съхранява най-старата манастирска библиотека в християнския свят, втора по значимост след Ватиканската, разполагаща с безценен архив, известен с най-големия си брой чуждоезични ръкописи. Забележително е разнообразието на езици, на които са написани те: гръцки, грузински, арабски, славянски, етиопски, латински, коптски, арменски, сирийски, персийски и др.

Анна Диамандопулу

„Никакво успокоение относно Синайския манастир“

Анна Диамандопулу е председател на базирания в Атина мозъчен тръст DIKTIO – мрежа за реформи в Гърция и Европа, бивш европейски комисар и бивш министър в две гръцки правителства.

Дългогодишната съдебна битка между манастира в Синай и египетската държава е централен въпрос, който чака своето разрешение. Първоначалната преценка на хора, проучили внимателно превода на съдебното решение, е, че то не признава правото на собственост върху никакви поземлени парцели.

Огромни икономически интереси, планираното туристическо развитие на района и евентуални други политически цели превръщат въпроса в сложен възел от проблеми. Неотдавнашното решение на египетски съд, който заплашва статута и жизнеспособността на манастира, идва в период, когато християни и мюсюлмани в Близкия изток биват прокуждани и избивани. От Ирак до Сирия, от Египет до Ливан, християнските общности намаляват числено или изчезват под натиска на конфликти, безразличие или фанатизъм. В началото на XX век християните са били 13,6% от населението в Близкия изток, днес този процент е спаднал на 4,2%.

Светата синайска обител представлява жив символ на православието през вековете и същевременно паметник на световното културно наследство, включен в списъка на ЮНЕСКО от 2002 г. Отговорността за спасяването ѝ пада не само върху Египет и Гърция, които исторически са били нейните пазители, но и върху целия християнски свят, върху църквите, религиозните водачи и държавните глави. Мълчанието пред постепенното изличаване на християните от люлката на тяхната вяра би било равнозначно на съучастничество. Необходимо е мобилизирането на всички, за да бъде защитен манастирът, така че той да продължи да съществува като свещено място на единство и съжителство.

Отговорност по този въпрос също така носи и мюсюлманският свят. Впрочем манастирът „Света Екатерина“ е свещено място и за исляма, топос на съжителство. В този трагичен за Близкия изток момент, когато се проливат реки от кръв на невинни жертви, мюсюлманските водачи могат да покажат на дело, че разбират и зачитат вярата и историята на християнския свят в района. Религиозната и църковната дипломация може и трябва да изиграят важна роля за открояването на този въпрос в световен мащаб. Гръцкото правителство не може да се осланя на уверения в устен порядък, когато са налице съдебни решения. Изправени сме пред изключително сериозен въпрос от национално и религиозно значение, с множествени параметри, затова и действията трябва да бъдат в различни посоки, те следва да бъдат многостранни, а не само на двустранно равнище.

Иконом проф. д-р Теодор Стойчев е роден през 1973 г. в Русе. Завършва Богословския факултет на Софийския университет през 2000 г., когато е и ръкоположен за свещеник към Варненската и Великопреславска митрополия. Понастоящем е преподавател по Нов завет в Шуменския университет „Епископ Константин Преславски“. Основните му интереси в областта на библеистиката са насочени към проблемите на новозаветната христология, върху които е публикувал статии и студии в наши и чуждестранни издания.

о. Теодор Стойчев

ЦЪРКВА ИЛИ ЦЪРКВИ ПРЕЗ АПОСТОЛСКИЯ ПЕРИОД В СВЕТЛИНАТА НА НОВОЗАВЕТНИТЕ СВИДЕТЕЛСТВА

УВОД

В предходни мои изследвания се постарах поне частично да осветля изострения в съвременните библейски изследвания въпрос за разделянето между християнството и юдейството. С настоящата разработка ще се постарая да предложа гледни точки, които се налагат в науката по отношение на това, което стои зад новозаветното понятие „църква“. Това се налага, защото все повече се чуват гласове срещу съществуването на движение, което въпреки вътрешните несъгласия е имало общностно съзнание. Ранното християнство е мислено все повече като фрагментарно явление, което по-късно е постигнало онова единство, което днес ни е познато.

Стенли Стауърс например твърди, че научните ни предположения относно Павловото християнство са доминирани от „академичния християнски богословски модернизъм“, който приема религията като въпрос на правилни и погрешни убеждения. В съвременна богословска представа „общността“ предполага „идеята за силно интегрираната социална група, основана на общ етос, практики и вярвания“. Оттук той заключава, че това разбиране за общността е силно идеализирано и идеологически наситено.[1] Явно

[1] Stowers, S. Kinds of Myth, Meals, and Power: Paul and the Corinthians. – In: Ed. Cameron, R., Miller, M. *Redescribing Paul and the Corinthians*. Atlanta, 2011, p. 108.

според учения не може да се твърди, че през първи век има установена социална организация: „Според мен две неща са ясни от свидетелствата на писмата до коринтяните: първо, Павел много е искал хората, на които е писал, да бъдат общност и е поддържал теория, според която Бог по чудодеен начин ги е превърнал в общност „в Христос"; второ, коринтяните никога не са формирали социална общност и само частично са споделяли интересите и организацията на Павел. По моя преценка е много малко вероятно „коринтяните" някога да са имали някаква по-социална организация от домакинствата, които може да са имали предишни връзки с други домакинства, а след Павел са имали приблизително споделено знание, че Павел иска да бъдат църква в Христос и че той продължава да им казва, че Бог ги е превърнал в едно"[2]. Това виждане илюстрира част от критиките, насочени срещу идейните основания за раннохристиянска интегрираност. Въпросът безспорно е във връзка и с друг, не по-малко важен: каква е връзката на ранното християнство с юдаизма. Въпреки че последният не е част от настоящото изследване, той имплицитно носи в себе си тенденции, налагащи се в новите академични изследвания. От една страна, християнството не е автономно явление, мислено отделно от юдейството, от друга страна, то няма белезите на единно цяло. Като че ли съществуват отделни градски общини от домашен тип, които нямат сериозна структурна, верова и символична връзка.

Именно това обуславя актуалността на изследването поне според мен. Ако се признае липсата на интегриращи процеси, на връзки, водещи към Христос, ние реално трябва да допуснем едно насилствено, изкуствено оформено християнство, което е лишено от корени. По този начин въобще се губи съществената, изначалната вкорененост в Христос, защото тя просто не може да бъде проследена. Изглежда така, сякаш след Неговата смърт са се нароили фракции, които си съперничат в утвърждаването на собствената си интерпретация на преживяното.

Именно затова настоящото изследване ще се насочи към въпроси, които касаят възможни интерпретации на понятието „църква". Може ли да се приеме, че Павловите общини принадлежат към категорията, изучавана интензивно от съвременните социолози – „малки групи" или просто „групи". Ако под група се мисли „определен брой лица или членове, всеки от които, докато групата се събира, взаимодейства с друг или е в състояние да го направи, или поне може да се запознае лично с участниците в нея"[3], тогава би могло да се каже, че Павел се е борил тези групи да се превърнат в общини[4], смята Стенли Стауърс. За настоящото изследване не е толкова важно как групите

[2] Ibid., p. 109.

[3] Meeks, W. *First urban christians. The Social World of the Apostle Paul*. London, 1983, p.p. 74.

[4] В науката съществува разбиране, че понятието „общност" предполага идеята за силно интегрирана социална група, основана на общ етос, практики и вярвания. Павел е проповядвал Евангелието, хората са се обръщали и апостолът ги е споявал в общност. Според С. Стауърс тук се съдържа именно идеализираната представа за реалността от времето на апостол Павел. Концепцията за общност и общности е изключително ограничаваща за науката, разглеждаща ранното християнство. Според него съществуват много видове социални формации, които са не-общности. Stowers, S. Op. cit., p. 108.

се формират, а по-скоро: какво прави една група такава? Как се събира и как се задържа заедно? Как ранните християни са разбирали своята група и може ли въобще да се говори за групово съзнание? Една от спецификите на ранното християнство е, че сплотеният живот на местните групи се е разглеждал едновременно като част от много по-голямо цяло. Затова друг въпрос е как се е пораждала и укрепвала тази транслокална чувствителност?

Този предимно исторически преглед ще бъде допълнен с изследването на някои по-същностни раннохристиянски ритуали. За целта съм се обърнал към някои ритуални аспекти на кръщението и евхаристията, погледната в светлината на ритуалния подход към ранното християнство (когнитивни теории на ритуала)[5].

Единствените източници, които все още остават нормативни, са новозаветните свидетелства въпреки опитите самите те също да бъдат компрометирани.

Това означава, че подходът, който ще следвам, е историко-богословски, до-обогатен с разяснения, идващи от ритуалния подход. Целта ми е да покажа, че въпреки изворовата ограниченост и нееднозначост на информацията, залегнала в новозаветните свидетелства, могат да бъдат изведени заключения в полза на обединяващи тенденции в това, което е започнало твърде рано да се обозначава като църква. Избегнал съм наративи, които подкрепят формирането на това единство, защото това вече съм се опитал да постигна в други мои текстове. Текстът няма претенцията за изчерпателност, още повече че по темата едва ли е възможно да бъде постигнато научно съгласие. За мен е водещо желанието да се покажат възможни решения, подхранени с академични аргументи, в полза на онова, което се мисли като общност в Христос. В изложението ще се придържам основно към посланията на апостол Павел, защото техният характер отговаря на нуждите на изследването.

[5] Когнитивните теории за ритуала представляват алтернатива на повечето съвременни антропологични теории, като предлагат обяснителни модели на ритуалните действия, основани на последните постижения в областта на изучаването на човешкия ум. Тези модели имат потенциала да допринесат за напредъка на изследователската област, като формулират проверими хипотези относно психологическите механизми, които стоят в основата на ритуала и неговата динамика. В изследователската програма на когнитивната наука за религията ритуализацията се разглежда като полуавтоматичен процес, при който една обикновена дейност се модифицира в ритуализирано поведение, характеризиращо се с натиск (трябва да се изпълни определена последователност), твърдост (трябва да се изпълни по правилния начин), излишък (едни и същи действия често се повтарят в рамките на ритуала) и понижаване на целта (действията се отделят от обичайната им цел). Подобен процес включва ключов психологически компонент: ритуализираното поведение се управлява от определени вродени и еволюционно развити психологически механизми, които са отговорни за факта, че ритуализацията се случва по-често през определени етапи от живота (напр. бременност) и че някои видове дейности (напр. почистване) се ритуализират по-често от други. Приготвянето и консумирането на храна също се причисляват към дейностите, силно податливи на ритуализация. По този начин психологически обусловената ритуализация може поне отчасти да засегне културно споделени колективни ритуали, като например семейното или общностното хранене. Kaše, V. Meal Practices. – In: Uro, R., Day, J., Demaris, R., and Rikard, R. *The Oxford Handbook of Early Christian Ritual.* Oxford, 2019.

Значение на понятието εκκλισια

Добре известно е, че понятието *църква* (ἐκκλησία), обичайно възприемано като „събрание“, носи различни смислови значения.[6] Решаването на въпроса как би трябвало да се разбира нейното значение, се оказва трудна задача.

Начинът, по който ще възприемаме значение на еклесията, ще зависи до голяма степен от контекста, от който ще изходим при нейното определяне. Предпоставките, а оттук и направените изводи, могат да ни доведат до омаловажаване на тази иначе изключително важна титла за християнската идентичност. За някои учени, както ще стане ясно, думата въобще не обозначава общност, а събиране на хора. Следователно ἐκκλησία не е свързана с идентичност, а е мислена като сдружение с неясни граници. Мисля си, че подобни изводи, изхождащи от съвременна тенденция в научните библеистични, а и не само, среди, водят до възприемането на ранното християнство като полиморфно явление.

Самата дума ἐκκλησία, превод на קָהָל/qahal (събрание, свикване на народа), остава проблемна. Не всички учени се обединяват около тълкуването, което вижда в събранието/събирането „народ Божий“. Вместо това думата може да указва, както смятат някои учени, просто „събиране“, без специфични характеристики, означаващи народа Божий Израил.[7] Едни учени търсят смислови конотации в Стария завет, други – възможни връзки с понятието „синагога“ (συναγωγή), а не са малко и тези, които търсят препратки в различните асоциации, които са съществували в Римската империя.

Например Джеймс Бар, разсъждавайки върху връзката между qahal/събрание и kol (той вижда един и същ корен за qahal и kol (глас)), смята, че няма причина употребата на qahal/събрание да произтича или да се определя от говоренето на Бога, въпреки че Бог предава словото Си на Моисей, за да го сподели с qahal/събранието.[8] Както сам Дж. Бар твърди, преходът от „глас“ (kol) към „събрание“ (qahal) няма отношение към Бога.[9] В своето изложение авторът, стига правилно да съм схванал неговото намерение, цели да докаже, че qahal и ἐκκλησία не могат да се мислят в техния старозаветен контекст като означаващи „Израил на Бога“[10]. Предположението, пише той, че употребата на ἐκκλησία предполага истинския „Божий Израил“, почива на

---

[6] Думата „еклесия/църква“ може да се разглежда във връзка с други синонимни понятия, като δῆμος например, което в класическа Атина е мислено като „област“, „страна“, „село“, но включва също така и самите жители. Може да се предложи следната категоризация на демоса: 1) целият народ на даден полис, 2) всички пълнолетни граждани от мъжки пол на даден полис, 3) обикновените хора (т.е. бедните), 4) народното събрание (т.е. църква) и 5) управлението на народа (т.е. демокрация). Във всички значения тази дума е неизбежно свързана с думата „еклесия“. Park, Y. *Paul's Ekklesia as a Civic Assembly. Understanding the People of God in their Politico-Social World*. Tübingen, 2015, p. 5-6.

[7] Barr, J. *The Semantics of Biblical Language.* Oxford, 1967.

[8] Ibid., p. 121. Това се доизяснява от неговото мнение, че дори ако qahal се свързва с говорене, викане, гласове и други подобни, няма лингвистични основания да се отъждествява с „Божия глас“ Ibid., 120.

[9] Ibid., p. 120.

[10] Това, че Църквата може да е смятала себе си за „Божия Израил“, за разлика от Синагогата, може и да е вярно, а може и да не е ... но не мисля, че съществуването на такова убеждение е възможно да се проследи от употребата на ἐκκλησία вместо от συναγωγη, и няма причина да мислим, че употребата на ἐκκλησία вместо συναγωγη представлява такова твърдение. Ibid., p. 127.

разбирането, че qahal е терминът par excellence, в който се изразява природата на Израил като Божий народ[11], идея, с която той явно не е съгласен. Неговото намерение е да опровергае на езиково ниво възможни връзки между Израил в Стария завет, като народ Божий, и Църквата, като нов Израил: „Трябва да оспоря решението, че когато Християнската църква започнала да се нарича ἐκκλησία вместо συναγωγή (с едно или две изключения), тя ясно се обявила за „Божия Израил" за разлика от синагогата"[12]. Това идва да покаже, че според него ἐκκλησία и συναγωγή, като преводни думи на qahal, не позволяват да се предпочете първото понятие пред второто, поне не в контекста на старозаветната традиция. Както шотландският учен сам пише, това е така, защото συναγωγή се среща в много от старозаветните книги, въпреки че в историческите книги е предпочитан преводът ἐκκλησία.[13] Следователно, както става ясно, понятието ἐκκλησία, избрано от църквата, не означава на езиково равнище „истински Израил" за сметка на συναγωγή/синагогата, защото и двете думи препращат в старозаветен контекст към значението „събрание".

Въпреки тези нелишени от тежест аргументи, остава въпросът: защо се налага това предпочитание? Дали то е открито случайно, или е изведено преднамерено? Може ли въобще да се твърди, че думата ἐκκλησία е получила специфично значение в Септуагинта, което да е подготвило нейната употреба в Новия завет? Или пък тя носи специфични конотации за новозаветните текстове? Според Дж. Бар явно думата в Новия завет няма специфично значение. Тя трябва да се разбира буквално – „среща", „събиране на хора".

Пол Требилко задава именно въпроса, който ни интересува: защо е избрана думата ἐκκλησία, а не συναγωγή? Той доказва, че ἐκκλησία и συναγωγή имат до голяма степен синонимно значение. Въпреки това първото понятие се налага в християнските среди, тъй като συναγωγή вече е било в употреба от еврейските общности като описание на техните групи и сгради.[14] По този начин с ἐκκλησία елинистите са могли да изразят своята приемственост със „събранието" на Божия народ в Стария завет и да се разграничат от другите еврейски общности, без това да означава, че единствено те са наследници на този народ.[15] Става ясно, че според него понятието има по-общо, групово значение.[16] Това означава, че елинистите в Йерусалим[17] (Деян. 6:1) за първи

[11] Ibid.

[12] Ibid., p. 127. Трябва да кажа, че намерението на учения не е да обори идеята, че Църквата в новозаветно време е можела да мисли себе си като Израил, но това със сигурност не е постигнато чрез заимстването на понятието ἐκκλησία в Стария завет в неговата връзка с qahal. Ibid.

[13] Ibid., p. 128.

[14] Trebilco, P. Why Did the Early Christians Call Themselves ἡ ἐκκλησία? NTS, 2011, p. 450-453.

[15] Ibid., p. 440, 458.

[16] Ibid., p. 454. С понятието ἐκκλησία се обозначава „група": „... вероятно сред елинистите се е развило усещането да са отделна група с идентичност, която е доста отличителна в сравнение с по-широката еврейска общност". Ibid. Важно е обаче да се посочи, че според него тази „група" е възприемала себе си като част от по-широка еврейска общност, т.е. онези, които са били част от нея, са съхранили за себе си убеждението, че са евреи, поради което те „са разглеждали себе си едновременно като част от две групи – ἡ ἐκκλησία и ἡ συναγωγή". Ibid.

[17] Йерусалимските „елинисти" са юдеохристияни, които говорели само гръцки или малко еврейски, за разлика от „евреите", които говорели арамейски като свой майчин език или малко гръцки. Ibid. П. Требилко предполага, че елинистите вероятно са евреи от диаспората, които дошли да живеят в Йерусалим.

път са използвали това понятие за себе си[18], за да изразят своята съгласуваност със събранието на Яхве от Стария завет. Затова П. Требилко смята, че употребата на ἐκκλησία в Септуагинта е решаваща за новозаветния контекст. Израил е наречен „събрание на Господ“, като се среща и фразата „цялото събрание на Израил“[19]. Не трябва да се забравя, че за споменатия учен християнството не се разграничава от юдейството с въвеждането на това понятие: „ἐκκλησία може да се използва като допълнително обозначение – ние сме част от „ἡ συναγωγή“, но сме и част от „ἡ ἐκκλησία“, която се формира в рамките на синагогата“[20]. Характерно остава за П. Требилко виждането, че контекстът на ἐκκλησία трябва да се търси в Септуагинта, употребата на понятието произхожда от Йерусалим и има пред-Павлов произход, както и убеждението, че ἐκκλησία и συναγωγή са имали синонимно значение.

На горното разбиране се противопоставя Г. ван Кутен, според когото няма никакви убедителни основания да се приеме, че понятието произхожда от елинистите в Йерусалим.[21] По-скоро решаваща за избора е гръко-римската употреба на думата[22], за което впрочем има основание в текстовете на Йосиф Флавий, факт, който не пренебрегва дори П. Требилко[23].

Както посочва Стив Мейсън, в своите текстове Йосиф Флавий се стреми да покаже превъзходството на държавното устройство на евреите над това на римляните. Еврейската πολιτεία според него е най-добрата.[24] Предполага се, че онова, което занимава еврейския историк, кореспондира с очакванията на читателите, които със сигурност са близко до гръко-римските форми на управление. Именно затова и езиковите форми, използвани от Йосиф,

[18] Един от аргументите, с които съм съгласен, гласи, че Гал. 1:13,22 говори за пред-Павлова употреба на дискутираното понятие, и то именно в Йерусалимската община и между тези християни, които са в Юдея. Относно употребата на ἐκκλησία в Деяния изложението е познато и от други научни разработки: първият път, когато Лука използва ἐκκλησία, е в Деян. 5:11 за събранието в Йерусалим; след това го употребява за „събранието в пустинята“ в речта на Стефан в Деяния 7:38. За събранието в Йерусалим се говори в Деян. 8:1,3; 11:22; 12:1,5; 15:4,22, понякога използвайки действителната фраза „събранието в Йерусалим“ (Деян. 8:1; 11:22). Освен това в Деян. 9:31 четем за „църквите (буквално „църквата“) по цяла Юдея, Галилея и Самария“, докато от 11:26 нататък Лука говори за събранието/църквата в Антиохия. Така първоначално Лука свързва ἐκκλησία с Йерусалим и околностите. Като се има предвид, че Павел също използва ἐκκλησία за Йерусалим и Юдея, и то за ранен период, това според П. Требилко е потвърждение, че терминът се отнася към времето преди Павел. Ibid., p. 443. Оттук е важно да се каже, че според същия учен въпреки връзките на понятието с гръко-римския градски живот политическото значение е нямало решаващо значение за апостола. Ibid., p. 445. Аргументът е, че Павел никога не е асоциирал думата с друг политически език и не поставя категорична антитеза на една еклесия срещу друга. Освен това в контекста на елинистите, който, както стана ясно, е Йерусалим и Юдея, няма гражданска еклесия. Ibid. Именно затова библейските конотации според него са по-ясно изразени.

[19] Ibid., p. 448.

[20] Ibid., p. 459.

[21] Намирам за убедително възражението, направено от Г. Кутен, че независимо от факта, че Лука отначало свързва ἐκκλησία с Йерусалим и околностите му, това изобщо не предполага, че терминът е възникнал в Йерусалим, а може просто да се дължи на географското и хронологично оформяне на Деяния на апостолите от Лука, а би могло дори да е негова собствена терминология. Kooten, G. „Ἐκκλησία τοῦ θεοῦ: The ‘Church of God’ and the Civic Assemblies (ἐκκλησίαι) of the Greek Cities in the Roman Empire: A Response to Paul Trebilco and Richard A. Horsley“. – In: *New Testament Studies* 58, 2012, p. 524.

[22] Ibid., p. 524-525.

[23] Ibid., p. 458.

[24] Виж цялата аргументация на автора: Mason, S. Should any wish to Enquire Further (Ant. 1.25): The Aim and Audience of Josephus`s Judean Antiquities/Life. – In: Ed. Mason, S. *Understanding Josephus. Seven Perspectives.* Sheffield Academic Press, 1998.

кореспондират с онези, които са в употреба в гръко-римското общество. Следователно той се противопоставя на две познати форми на управление.[25] Такова виждане открива Г. ван Кутен и в богословието на апостол Павел. Следователно в новозаветните текстове ние имаме изразен познат технически термин за свикване на гражданско събрание, пише същият автор.[26]

Противопоставяйки се на Дж. Бар, гръцката изследователка Кириакула Пападемитриу взема под внимание оригиналното значение на думата ἐκκλησία, нейната древногръцка употреба, както и значението ѝ до времето на Христос.

Отначало думата се е превърнала в технически термин, използван за описание на редовното събрание на всички граждани в демократичен град (δῆμος), което решава обществени въпроси. Това значение запазва непосредствена и актуална препратка към етимологията на думата (съществителното ἔκκλησία, произлизащо от ἔκ и καλῶ, буквално означава обществено събрание, свикано от глашатай).[27] Първото срещане на думата е в текстовете на Херодот и Тукидид, въпреки че е известно, че ἔκκλησία е създадена за първи път от Солон (594 г. пр. Хр.) като събрание на всички граждани, които участват поравно в процеса на вземане на решения в атинската демокрация.[28] Аристотел адаптира този термин към Омировите конгрегации, въпреки че съответната дума в текстовете на Омир е ἀγορά или ἄγυρις.

Първоначалното значение обхваща семантичните характеристики на законност, публичност и политическо управление. Тези характеристики според древногръцките свидетелства са били запазени през цялата Античност и те разграничавали тази дума от всеки друг синоним, употребяван за обозначаване на обикновено събиране или среща, като думите σύλλογος, σύναξις, συνάθροισις, συνέδριον, някои от които се използват и в Септуагинта.

Обикновено тя е била асоциирана с думата δῆμος, която също е използвана за обществено събрание, макар и предимно на жителите на града, без да носи обаче юридически характеристики. Събирането на гражданите като δῆμος се е характеризирало с компетентността да се произнася и да взема решения като ἔκκλησία.[29] Зад тези сведения със сигурност стои идеята за

[25] Сходен извод с този, направен от С. Мейсън, по отношение на идейното изложение на Йосиф Флавий, дава и Пол Спилсбъри, а именно, че еврейският историк използва много елементи от гръко-римския свят в своето изложение. Spilsbury, P. God and Israel in Josephus – Client Relationship. – In: Ed. Mason, S. *Understanding Josephus. Seven Perspectives.* Sheffield Academic Press, 1998, p. 179.

[26] Този извод би могъл да бъде критикуван поради употребата на думата ἔκκλησία в Деян. 7:38 („Това (*Моисей* – к.м) е оня, който при събранието (ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ) в пустинята беше с говорилия му на планината Синай Ангел...“), текст, който безспорно е в старозаветен контекст. На това евентуално възражение може обаче да се отговори в съгласие с Г. Кутен, че ако същият се съпостави с Деян. 14:27 („Като пристигнаха и събраха църквата...“), се вижда, че действително може да се говори за технически израз (виж също Деян. 19:29-40), който за яснота е поставен в старозаветна наративна рамка.

[27] Papademetriou, K. The dynamic semantic role of etymology in the meaning of Greek biblical words. The case of the word ἔκκλησία. – In: Bons, E., Joosten, J, Regine, R. *Biblical Lexicology: Hebrew and Greek.* Berlin, 2015, p. 253.

[28] Относно споровете около демократичния характер на атинското общество виж: Монева, С. *Атинската демокрация – епизоди от историята.* Велико Търново, 2018, с. 9-27.

[29] Papademetriou, K. Op. cit., p. 253-254.

демократичния характер на събранието и въпреки мненията на някои учени, че от елинистичния и ранния римски период ἐκκλησία е загубила своята реална гражданска и демократична сила, това предположение не е достатъчно документирано.[30] Множество надписи, произхождащи от източните царства на потомците на Александър Велики, включват думата ἐκκλησία в контексти, които не оставят съмнение относно официалния и институционален характер на това събрание на гражданите.[31]

Може да се каже, че по време, когато еврейската Библия е преведена на гръцки език и особено в рамките на областта, където е извършен преводът, ἐκκλησία е действителна политическа институция, която функционира чрез допитване до народа след неговото свикване.[32]

В текста на Септуагинта думата ἐκκλησία се среща седемдесет и три пъти, главно, както бе споменато, като превод на еврейската дума qāhāl, „събрание". Думата συναγωγή, която произлиза от глагола συνάγω, „събирам", се използва в текста на Септуагинта не само като превод на qāhāl, но и на други еврейски думи, обозначаващи всякакъв друг вид събиране – например на вода. Така συναγωγή е по-скоро общо название, докато ἐκκλησία е много по-специфично. Трябва обаче да се каже, че политическият произход на значението на думата ἐκκλησία не е изцяло свързан с историко-религиозните внушения, които думата qāhāl, когато се използва за описание на събранието на еврейския народ, може да изрази.

Въпросът, който възниква от това, е дали етимологичният и технически смисъл на гръцката дума ἐκκλησία е бил определящ за специфичната ѝ употреба в текста на Септуагинта?

Прави впечатление, че думата се използва изключително във Второзаконие.[33] Фактът, че ἐκκλησία се употребява главно в т.нар. исторически книги, които разглеждат въпроси от правната и политическата организация на Израил, може да е показателен и да говори за характерното значение на гръцката дума. Възможно обяснение за нейното значение в гръцкия превод на Стария завет може да се даде въз основа на усилията, положени за развиване на политическа идентичност на еврейския народ. Докато в първите четири книги на Библията е използвана думата συναγωγή, във Второзаконие, където е описана организацията на Израил като държава и е необходим по-политически език за по-адекватно разбиране от страна на съвременниците, е предпочетена употребата

[30] Въпреки че демократичната свобода, свързана с народните събрания от класическата епоха (шести до края на четвърти век пр.Хр.), са намалели през периода на империята, политическото значение на еклесиите, не на последно място в Мала Азия, се е запазило. Korner, R. Reading Revelation After Supersessionism. An Apocalyptic Journey of Socially Identifying John`s Multy-Ethnic Ekklesiae with the Ekles – 45.

[31] Papademetriou, K. Op. cit., p. 254-255; Park, Y. Op. cit.

[32] Papademetriou, K. Op. cit., p. 255.

[33] В текста на Септуагинта думата qāhāl е преведена като ἐκκλησία главно във Второзаконие (с изключение на 5:22; 33:4), Съдии, Царе, Паралипоменон, Ездра, Неемия, два пъти в Езекиил и в единични случаи в Иисус Навин, Псалми, Иов, Михей, Иоил и Плач Иеремиев. В Петокнижието тя обикновено се превежда като συναγωγή, и като такава се среща и в някои псалми.

на думата ἐκκλησία.[34] Следователно може да се каже, че чрез този избор се е търсело развитие на политическата идентичност на еврейския народ.

Това означава, че ние имаме поне известно основание да отчетем политическото значение, което думата получава в Септуагинта. Въпреки че контекстите, в които тя се среща, са различни, този в Съд. 20:1 е показателен („Тогава излязоха всички синове Израилеви, и се събра цялото общество като един човек от Дан до Вирсавия и Галаадската земя пред Господа в Масифа“)[35]. Глаголът ἐκκλησιάζω, „свиквам събранието“, обозначаващ юридическо и политическо събрание на народа, в представения текст може да се разглежда като процес на семантичен преход от основното значение на думата συναγωγή към специализираното значение на думата ἐκκλησία: именно συναγωγή, т.е. събранието, включващо всички водачи на Израил, се събира, след като е официално повикано, за да стане ἐκκλησία.[36] Става ясно, че това значение на думата предполага политическо ангажиране на народа, което контрастира с изводите, направени от Дж. Бар. Това, че събранието участва във вземането на решения, се вижда от 2 Парал. 30:2: „А в съвета царят и князете и цялото събрание (πᾶσα ἡ ἐκκλησία) в Иерусалим решиха да направят Пасха на втория месец“[37]. Открояват се и други контексти, които поддържат именно идеята за колективна политическа ангажираност на народа.[38] Това, че зад думата стои народът като участващо в управлението тяло, е ясно и от Втор. 31:1 („Тогава Моисей отиде и говори тия думи на целия Израил“ לְאֵרָשְׁי־לְכָ־לֵא; според гръцкия текст „на всички синове Израилеви“ πρὸς πάντας υἱοὺς Ισραηλ). Израил, народът, всъщност е събранието, което слуша думите на Закона и ги изпълнява. Нещо повече, еклесията от Второзаконие не е събранието от мъжете, за разлика от гръцката еклесия, която изключва жените, децата, робите и чужденците, но цялото събрание, което може да се нарече революционно за онова време, или поне спрямо гръцкия демократичен модел.[39] В този ред на мисли еклесията е самата основа на вярващата общност на Израил, която се поддържа не единствено от познанията на управляващата група, а от постоянния ангажимент на целия народ към Бога и Неговите Закони.[40] Основната част от Второзаконие се състои в потвърждаване от Моисей на онова, което е било провъзгласено в „деня на Църквата“ на планината Хорив. Гръцкият текст хвърля повече светлина и придава специфично значение: „и поучи синовете си и синовете на своите синове, особено за деня, в който стояхте пред Господ вашия Бог на Хорив *в деня на църквата*, когато Господ ми каза...“ (к.м.).[41] Подобен смисъл откриваме и във Втор. 9:10; 18:16, откъдето става ясно, че „денят на църквата“ е времето, когато целият народ получава повелите на Бога.

---

[34] Ibid., p. 257.

[35] ... ἐξεκκλησιάσθη πᾶσα ἡ συναγωγὴ ὡς ἀνὴρ εἷς ...

[36] Papademetriou, K. Op. cit., p. 258.

[37] Виж още 2 Парал. 30:25

[38] Виж повече у: Ibid., p. 258-261.

[39] Park, Y. Op. cit., p. 89.

[40] Ibid.

[41] „καὶ συμβιβάσεις τοὺς υἱούς σου καὶ τοὺς υἱοὺς τῶν υἱῶν σου ἡμέραν ἣν ἔστητε ἐναντίον κυρίου τοῦ θεοῦ ὑμῶν ἐν Χωρηβ *τῇ ἡμέρᾳ τῆς ἐκκλησίας* ὅτε εἶπεν κύριος πρός με...“ (Втор. 4:10, мой превод).

Освен другите контексти, в които се среща думата, не бива да се пренебрегва и религиозният – еклесията като религиозна институция (Пс. 21:23; 25:12; 34:18 и др.). Всъщност характерно за теократичните общества е да съвместяват гражданските и социалните си дела с религиозните. Вероятно поради това думата ἐκκλησία не е използвана с едностранен политически смисъл. Има достатъчно доказателства, че същата запазва своя основен семантичен товар в употребата на Септуагинта, макар и в отслабена форма на нейните характеристики като политически термин. Тя не се използва единствено относно религиозни въпроси. Законодателното гражданско цяло се е свиквало на редовни интервали от време и е служело за изразяване на политическата идентичност на израелския народ. Следователно няма силна обосновка да не се обозначава ἐκκλησία като орган, който би могъл да се съгласува с гражданско събрание.[42]

В Ездра и Неемия е отразен нов етап в живота на народа, именно ролята на ἐκκλησία. Въпреки че функциите на свещениците и управляващия елит изглеждат доминиращи, мястото на общността не може да бъде пренебрегнато, защото тя участва в одобрението на лидерските решения (Ездра 9-10; Неемия 5, 8-9)[43]. Затова признаването на радикална теократична форма на управление се подлага на съмнение.[44] Осъществяването на Божията воля зависи от това дали народът ще бъде убеден. Без да се навлиза в излишни за настоящето изложение подробности, може да се каже, че в повечето случаи ἐκκλησία в Септуагинта означава събранието, което представлява целия народ.

Считам, че мнението на Йонг-Хо Парк съществено се припокрива с това на Кириакула Пападемитриу и кореспондира с моето. Той вижда в употребата на думата ἐκκλησία именно градски конотации, указващи преднамерено събиране на хора, характерно за гръцките полиси.[45] От своя страна той обръща внимание на съществената разлика, която трябва да се прави между οἶκος и ἐκκλησία. Според него гражданският мащаб и общественият характер на ἐκκλησία сериозно се различава от тези на οἶκος[46]. Парк развива своето изложение от предпоставката, че концепцията на Павел за християнските групи е била силно повлияна от гражданските идеали, което предполага, че те са функционирали по-скоро като обществени структури, отколкото като частни общности

[42] Papademetriou, K. Op. cit., p. p. 263. Виж по-подробно за управленското участие на народа у: Park, Y. Op. cit.

[43] Видно е например от текста на Неемия 5, че ἐκκλησία е и политическо събрание, в което влиянието на аристократите върху обществото е ограничено от властта на народа (на няколко места се споменава участието на ἐκκλησίαν μεγάλην 5:7 и πᾶσα ἡ ἐκκλησία 5:13). Park, Y. Op. cit., p. 73-79. Без значение как ще оценим ролята на двамата еврейски лидери в управлението на народа, е ясно, че те ръководят с неговото участие. Ibid., p. 76.

[44] Ibid., p. 78. Привежданият цитат от Йосиф Флавий, който действително използва думата „теокрация“, не дава основание да приравним неговото виждане със съвременното определение на теократичното управление: „Нашият Законодател не се е съобразявал с нито една от тези форми, а е постановил управлението ни да бъде нещо, което с един пресилен израз може да се нарече теокрация, като е приписвал властта и силата на Бога и е убеждавал целия народ да се отнася с уважение към него като към автор на всички блага, на които се радва или цялото човечество, или всеки отделен човек, и на всичко, което те самите са получили, като са Му се молели в най-големите си трудности. Той им съобщи, че е невъзможно да избегнем Божието наблюдение нито в някое от външните си действия, нито в някои от вътрешните си мисли“ (Contra Apionem 2.165–56).

[45] Park, Y. Op. cit., p. 100.

[46] Ibid., p. 101.

от домашен вид. Затова същият смята, че понятието „църква“ в богословието на апостол Павел е със силно изразен богословски характер.

В Новия завет употребата на понятието ἐκκλησία се среща предимно в съчиненията на апостол Павел и авторите, които са под негово влияние. Въпреки че думата преобладава в Павловите послания, не може да се каже, че той я въвежда. Още в 1 Сол. 1:1 той пише към църквата в този град (τῇ ἐκκλησίᾳ Θεσσαλονικέων). Апостолът свързва тази църква с по-рано основаните, наричайки вярващите „подражатели на Божиите църкви“ (2:14).

Напускайки статистичните данни, би трябвало в начало да се обобщи, че ἐκκλησία започва да се разглежда като средство за самообозначение на онези, които са събрани около Христос (Гал. 1:13; 1 Сол. 1:1; 1 Кор. 1:2 и др.), реалност, която апостол Павел разглежда като единство на онези, които са се обърнали. Именно затова смятам мнението на Удо Шнеле за особено обективно, когато той изтъква, че езикът на Църквата трябва да се разглежда в неговата способност да самоизразява новата реалност. Това се постига с помощта на различни езикови конструкти, между които стои и понятието, което ни занимава.[47]

Въпросът, който продължава да стои, е как ние ще разбираме това събрание в Христос? Дали се отнася до струпване на хора, подобно на това на доброволните сдружения[48], или в смисъл на събрание по примера на градските срещи? Дали в крайна сметка то има още по-широки, обединяващи смислови параметри? От написаното дотук бих могъл да изведа следното заключение. Има пълно право разглежданото понятие да се възприема в по-стеснен смисъл (събиране на народа за решаване на определени въпроси), както и в широк, означаващ народ.

Робърт Банкс е представител на онази група учени, които приемат, че формирането на групите е резултат от причини, различни от географските, расовите, природните и правните връзки. „Техният принцип е koinōnia, доброволното партньорство около общ интерес.“[49] Раннохристиянските общини

[47] Schnelle, U. *Die Entstehung des Frühen Christentum. Neue Studien.* Leipzig, 2024, S. 29-30.

[48] Изказвани са хипотези относно сходствата на колегиите в грърко-римските градове, но също са подчертавани и проблемите, които хипотезата създава. Изследователите на частните сдружения са единодушни, че основните им цели са били приятелството и общуването. Освен това културните сдружения са имали някои специфични функции във връзка с фестивалите, процесиите и светилищата на боговете. Целите на християните са били по-малко сегментирани: те са били свързани със „спасението“ в цялостен смисъл. Християнските групи са били ексклузивни по начин, по който никой клуб, нито дори някое езическо културно сдружение, не е бил. Да си кръстен в Иисус Христос е сигнал за изключителна ресоциализация на обърнатите от Павел, при която групата е трябвало да се превърне в основна за своите членове, измествайки всички други лоялности. Християнските групи са много по-инклузивни по отношение на социалната стратификация и други социални категории, отколкото доброволните сдружения. В сдруженията, особено по време на периода, който ни интересува, се наблюдава известно преминаване на социалните граници, така че списъците на членовете и официерите нерядко включват както мъже, така и жени или свободни, освободени и роби. Рядко обаче има доказателства за равнопоставеност и в по-голямата си част клубовете са имали склонност да събират хора, които са били социално хомогенни. Хетерогенността на статуса е била характерна за християнските групи на Павел. От друга страна, не може да се намери пример за ekklēsia, нито за епитетите, използвани от Павел в началото на писмото – „светите“, „призваните“ (или „избраните“) или „възлюбените на Бога“ – в именуването на клубовете. Meeks, W. Op. cit., p. 78-79.

[49] Banks, R. *Paul`s Idea of Community. Spirit and Culture in Early House Churches.* Michigan, 2020, p. 28.

са доброволни събрания.[50] Той безспорно признава, че произходът на думата трябва да бъде търсен в V в. пр.Хр., в неговия смисъл на редовното „събрание" на гражданите в даден град, което решава въпроси, засягащи тяхното благосъстояние[51], но *контекстът при апостол Павел предполага домашни събрания*, а не публични, общи събирания на християните[52]. Според него в Септуагинта гръцката дума предава еврейската за „събрание/събиране" на Израил пред Бога.[53] Изборът обаче на думата в ранната християнска община е направен с цел да се отграничи тя от събиранията на синагогата.[54] Въпреки това остава водещо за него разбирането, че еклесията в Павловото богословие е преди всичко сводима до отделни *домашни събрания и няма съществено отношение към единно цяло*. Дори случаите, в които се споменава цялата църква („Ако, прочее, се събере цялата църква наедно" ἡ ἐκκλησία ὅλη 1 Кор. 14:23; „Поздравява ви Гаий, мой и на цялата църква страннноприемник" ... τῆς ἐκκλησίας ὅλη Рим. 16:23), не означават, че малките групи трябва да се възприемат като части от голямо цяло. От това според мен логично следва, че не може да се говори за „Църква", а за „църкви", поради което, както сам Р. Банкс пише, „цяло" трябва да се разбира метафорично[55]. Именно поради това разглежданото понятие според него няма централно богословско значение за апостол Павел.[56] Единствено „... чрез събирането се създава и непрекъснато се пресъздава общността"[57].

Ричард Ласт посочва някои от непоследователностите в изложенията на Парк.[58] Той смята, че идеята, според която Павел и неговите последователи

[50] Ibid., p. 33.

[51] Ibid., p. 46. Той с основание вижда в Деян. 19:21-41 подобен пример. Думата обаче според него запазва секуларната си употреба дори в Септуагинта.

[52] Ibid., p. 49.

[53] Ibid., p. 46.

[54] Ibid., p. 47.

[55] Ibid., p. 51. Тази негова позиция проличава от следните думи: „Това означава, че църквата има ясно изразен динамичен, а не статичен характер. Това е по-скоро редовно явление, отколкото постоянна реалност. Думата не описва всички християни, които живеят в определено населено място, ако те не се събират. Тя не се отнася и до общия брой на християните в даден регион или разпръснати по света във всеки конкретен момент. И никога през този период терминът не се отнася за сградата, в която християните се събират. Независимо дали става дума за по-малките събрания само на някои християни в даден град, или за по-големите срещи, включващи цялото християнско население, най-често те са се провеждали в дома на някой от членовете, като понякога се споменава конкретната част от дома, където се е състояло събитието (т.е. „горната стая")". Ibid., p. 52.

[56] Ibid., p. 63.

[57] Ibid. Други автори също обръщат внимание на факта, че гръко-римските източници не използват думата еклесия в смисъл на постоянна групова идентичност, без значение дали тя е политическа, или доброволно сдружение. Korner, R. *The Origin and Meaning of Ekklēsia in the Early Jesus Movement.* Brill, 2017, p. 167.

[58] Една от непоследователностите, с които бих се съгласил, е, че идеята, според която Павел и неговите групи/църкви се разбират в граждански термини, е в противоречие с твърдението на Парк, че едновременно „в нейното социално организиране и самооценка, Павловата ἐκκλησία трябва да се разбира sui generis, а не да се категоризира под съществуващ преди това модел", като например асоциацията. Last, R. Review of Young-Ho Park, *Paul's Ekklesia as a Civic Assembly: Understanding the People of God in their Politico-Social World.* WUNT II/393. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015. – In: https://www.academia.edu/32024634/, p. 2-3. Бих се съгласил, че употребата на гражданския език е обща черта за групите на Павел и за сдруженията в римската градска култура. Като цяло определението на Парк, че аналогията със сдруженията/асоциациите има по-малка стойност от аналогия с градското устройство, е по-скоро прибързано. Ibid. Това не означава, че аргументите на Парк относно градските измерения на понятието ἐκκλησία трябва да бъдат пренебрегнати. Може би онова, което трябва да бъде признато, е, че другите сдружения също използват езика на градското устройство, но това пък не означава, че градските характеристики на ἐκκλησία трябва да бъдат пренебрегнати, както според мене прави Р. Ласт.

трябва да се разбират в граждански термини, е в противоречие с твърдението на Парк, че както в своето социално формиране, така и в самооценката си, Павловата еклесия трябва да се разбира по-скоро като sui generis („уникален“), отколкото да се категоризира под един предварително съществуващ модел, такъв като асоциацията. Употребата на градския език е обща черта на Павел и сдруженията.[59]

Мисля, че позицията на Ричард Ласт е до известна степен сходна с тази на Р. Банкс, тъй като според него основната конотация, заложена в названието еклесия от Павел, е призив за сплотеност, „идея, подчертана от почти всяка друга известна титла на древна асоциация“[60]. Той свидетелства, че не е редно да се отстоява разбирането, че ранните християни, респективно Павел, избират понятието еклесия, за да се разграничат чрез него от сдруженията, тъй като последните не прилагат към себе се същия идентифициращ маркер. Това е така, защото могат да бъдат открити доказателства за подобно обозначение от страна на сдруженията в Римската империя.[61] Въобще според него Павел не е обяснил защо е избрал ἐκκλησία, не е посочил какво означава тя за него и е пропуснал да определи какво би трябвало да означава за членовете. Следователно е трудно да се дефинира степента, до която неговата употреба на ἐκκλησία е предала връзката на тези групи с народа на Израел или символичния им статус на граждани с право на глас от мъжки пол в полиса. Също така е трудно да се прецени дали титлата е носител на съзнателен стремеж на групите да бъдат моделирани по подобие на гласуващите събранията на δῆμος в гръцките градове.

Според него възгледът, че ἐκκλησία изразява, че членовете на Павловите групи са съществували в приемственост с Израил, трябва по-добре да обясни липсата на етнически обозначения като Ἰουδαῖοι, Ἰσραήλ или Ἑβραῖοι, които да определят еклесията. Също ἐκκλησία/събранието „на бог (ът)“ не носи никакви етнически конотации, защото подобни изрази, пише той, се срещат и на други места през този период.[62] Дори институцията на ἐκκλησία κυρίου (когато в Септуагинта тя обозначава израилтянския народ) не се различава напълно от народните събрания в гръцките полиси. Тъй като по времето на Павел Йерусалим е имал институции на гръко-римски полис, всяко споменаване на „ἐκκλησία на юдейския народ“ (ако наистина ἐκκλησία τοῦ θεοῦ е трябвало да внуши някаква форма на тази идея) може да предизвика в съзнанието *народните събрания (δῆμος) в Йерусалим* през елинистическия и римския период.[63]

[59] Ibid

[60] Last, R. Ekklēsia outside the Septuagint and the Dēmos: The Titles of Greco-Roman Associations and Christ-Followers' Groups. – In: BL 137, no. 4 (2018), p. 959.

[61] Ibid., p. 961.

[62] Ibid., p. 965.

[63] Ibid., p. 966. Тук привежда следните примери: Josephus, J.W. 1.457 [Herod συναγαγὼν τὸν λαόν, „Ирод събра народа“], Ant. 18.279–283 [Petronius συγκαλέσας δὲ εἰς τὴν Τιβεριάδα τοὺς Ἰουδαίους, „Петроний повика юдеите заедно в Тиберия“], 19.332–334 [Симон събра ἐκκλησία в Йерусалим]; 1 Macc 5:16, 14:19.

Ричард Ласт категоризира титлите на сдруженията по следния начин:

1. „събиране“ (т.е. „среща“) на различни индивиди (напр. σύνοδος, συναγωγή, ἐκκλησία, συμβίωσις, συνέδριον)
2. колективна идентичност (collegium, corpus, sodalitas, sodalicium, φράτρα, κοινόν, ὁμότεχνον, σπεῖρα).
3. общи интереси на членовете (напр. (ἔρανος, θίασος, ἑταιρεία, cultores) или общи характеристики (напр. πλατεῖα, γειτνίασις, συνεργασία).

Титлите във всяка категория изразяват идеята за сплотеност на членовете, но същата е изразена от различни гледни точки.[64]

Ако тази типологизация е правилна, то ἐκκλησία, която е част от първата група, би трябвало да съдържа идеята за срещи или събиране на различни групи. Повечето други понятия препращам към родство или общ интерес. Тази хетерогенност на понятието ἐκκλησία като че ли предполага наличието на различни култови практики, етноси и др. Според автора на горната теория това определено е така. Ричард Ласт счита, че много от групите, в които са участвали последователите на Христос, са били отворени за лица с различни култови практики, като привежда следните примери (1 Кор. 10:14, 2 Кор. 6:14-18; Еф. 5:5; 1 Иоан. 5:21; Откр. 2:14-15; Polycarp, Phil. 11; Cyprian, Ep. 67.6). Концептуализирането обаче на тези групи като „църкви“ или „Христови групи“ предполага все пак ограничения за членство въз основа на култови предпочитания (т.е. преданост към Христос), които самите Христови последователи невинаги са въвеждали.[65] Терминът „групи от Христови последователи“ според учения е по-подходящ, тъй като включва всяко сдружение (професионално, квартално, културно и т.н.), към което са се присъединили един или повече последователи на Христос, и не предполага, че групите се определят от общи култови предпочитания.[66]

Някои сдружения използвали титли от първата група, но ги квалифицирали, за да изяснят основата за формирането на групата. В тези случаи пълните наименования изразяват обединение, основано на общи черти между членовете. Например τὸ σύστημα „на търговците на ленени изделия“ (τῶν λημενητῶν). Може да се каже, че подобни пълни изписвания се откриват и при апостол Павел, но те носят етнически характеристики или изразяват Божеството Покровител: „... до църквата на Солуняните в Бога Отца и в Господ Исус Христос...“ (τῇ ἐκκλησίᾳ Θεσσαλονικέων ἐν θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστω 1 Сол. 1:1)[67]. Среща се употреба на думата без култов класификатор, за което са

[64] Ibid., p. 969.

[65] Ibid., p. 980.

[66] Ibid.

[67] Също в 1 Кор. 1:2 „до църквата на Бога, която е в Коринт“. 1 Сол. 2:14 „Защото вие, братя, станахте подражатели на Божиите в Христа Иисуса църкви, които са в Юдея“ и др.

предлагани различни обяснения.[68] Ричард Ласт обобщава, че освен различията в акцентите между титлите в различните категории повечето имена на асоциации разкриват групова сплотеност и колективна идентичност. Затова според него думата ἐκκλησία е имала ограничен семантичен обхват и не казва много повече за групите на Павел от това, което съобщават по-общо имената на сдруженията: сплотеност и сродяване на членовете на групата. Освен това, смята той, тъй като последователите на Христос редовно се присъединявали към сдружения или създавали свои собствени групи, които са използвали названия, различни от ἐκκλησία, малко вероятно е ἐκκλησία да съдържа универсално определяне или съществена характеристика на християнската колективна идентичност.[69]

Безспорно текстовете на апостол Павел препращат към отделни събрания, осъществяващи се на различни места (Гал 1:2; 1 Кор. 16:19; 11:18). Ако това заключение бъде сведено до всички текстове на апостол Павел, това означава, че трябва да бъде изключена идеята за общностно мислене, и трябва да се признае, ако не радикална партикуларност, то със сигурност поместни структури, които не е ясно как кореспондират с другите градски църкви. Освен това, особено при последната теза, остава усещането за наличието на независимо функциониращи събрания, чиято идентичност въобще отсъства. Като че ли единственото, което обединява тези еклесии, е интерес към личността на Иисус Христос. Ако мога да свържа настоящата дискусия, която основно има отношение с характера на църковните събрания, с друга, именно за отношенията между раннохристиянските събрания и юдаизма, то картината придобива твърде абстрактни измерения – въобще се губят дори относителните граници на онова, което днес мислим като църква. Дори ако ни е трудно да докажем съществуването на структурно съгласувана общност, то текстовете на апостол Павел показват желание за съгласие, което предполага друг тип отношения, различни от заявените от Р. Ласт.

Според мене е безспорно, че през ранните години на християнството е отсъствала онази категорична демаркация, която е постигната през следващите векове. Въпреки това смятам, че през новозаветните текстове прозира езикът на съгласието, сплотеността, единството, дори ако той е от по-общ вид. Това означава, че въпреки отсъствието на категорични догматични конституции ние сме свидетели на наративна споделеност, която предполага съгласие за групова идентичност, която според мен има желание да се отграничава и да изгражда свой символичен профил. Освен това бих определил като грешка тенденцията винаги да се търсят модели, по които да

[68] Въпреки изведените обективни критични бележки по възможни обяснения на посочения феномен Р. Ласт пише, че с въздържането от определяне на груповата идентичност в зависимост от вярата в един Бог се е целяло да се разшири интересът към тези групи сред потенциалните последователи. Ibid., p. 971. Според мене това обяснение, първо, предполага преднамереност от страна на апостола, второ, изключва идентифициращи линии, които е трябвало да бъдат преодолени. Не мисля, че е необходимо да се търси сложно обяснение на явление, което може да е просто непреднамерено от страна на апостола или пък читатели да са имали ясно разбиране какво стои зад понятието „църква“, което на нас днес да ни убягва.

[69] Ibid., p. 973.

се съотнася раннохристиянската динамика. Направеното изложение говори категорично, че никой модел не може да препокрие Павловото разбиране.

Към стесненото смислово значение на думата могат да се приведат текстове, които имат инклузивен характер: („... и не съм достоен да се нарека апостол, понеже гоних църквата Божия“, 1 Кор. 15:9; Гал. 1:13 и Фил. 3:6). Затова „църква“ не означава единствено регулярна среща на хора с общи религиозни интереси, мотивирани от неясна вяра в Иисус Христос. Определителите „на Бога“ (1 Кор. 1:2; Гал. 1:13, 1 Сол. 2:14 и др.), „на Христос“ (Рим. 16:16) и „в Иисус Христос“ (1 Сол. 2:14) са важни. Събранието е на Бога[70], но единствено чрез и в Христос. Дори в случаите, в които то трябва да се мисли в смисъл на отделна/и домашна/и църква/и („Защото вие, братя, станахте подражатели на Божиите в Христа Иисуса църкви, които са в Юдея“, 1 Сол. 2:14), връзката между тях е безспорна и тя идва от общия наратив, който откриваме в новозаветните текстове, и от общите ритуали.

Когато става въпрос за конструкцията ἐκκλησία τοῦ θεοῦ (църква на Бога), трябва да се припомни, че тя се среща дванадесет пъти в Новия завет, но само веднъж в Септуагинта (Неем. 13:1). От друга страна, изразът ἐκκλησία κυρίου се среща седем пъти в Септуагинта, изключително във Второзаконие. Според Требилко „църквата на Бога“ е Павлова адаптация на „църквата на Господ“ от Септуагинта. Титлата „Господ“, която е податлива на погрешно христологично тълкуване, е премахната и заменена с „Бог“.[71]

Дали обаче трябва да се вижда връзка с народа на Израил, за много учени, както бе споменато, остава спорно, въпреки че аз лично съм склонен да предположа и такива алюзии от страна на апостола. Противниците на горното становище са склонни да търсят основание в гръко-римския контекст, което оставя винаги открит въпроса: ако събранието/ята, към които се обръща апостол Павел, са възприемани по подобие на градската гръко-римска еклесия, означава ли това, че църквите, към които пише апостола на езичниците, са винаги локални, не субстанциално свързани по характер?[72]

Въпреки че на формално ниво не може да се пренебрегне по-стесненото значение на Павловата ἐκκλησία, местните събрания са обединени на провинциално

[70] Относно старозаветния контекст на израза може да ни послужат следните текстове от Стария завет: Съд. 20:2; Неем: 13:1.

[71] Според автора това е било необходимо за апостол Павел, защото така се гарантира приемственост със Стария завет и употреба на „събранието на Яхве/Господа“. Trebilco, P. Why Did the Early Christians ..., p. 444.

[72] Апостолът дава основания за подобен извод в своите послания („до Божията църва, която е в Коринт“ 1 Кор. 1:2; 2 Кор. 1:1). Дори множествената форма „Божиите църкви“ (1 Кор. 11:16), „към галатийските църкви“ (Гал. 1:2), „асирийските църкви“ (1 Кор. 16:19) и т.н., не изключва горното заключение. Тук става въпрос за регионално, не универсално измерение на църквите. По този начин би могло да става дума за съзнателно съпоставяне на римските провинции, което показва алтернативна структура на Римската империя, ако се приеме трактовката на Г. Кутен, още повече че гръцката политическа система е познавала надлокални провинциални събрания. Kooten, G. Op. cit., p. 536. Дори обаче да се пренебрегне мнението на същия учен, за противопоставянето на две политически структури, тезата за локалния и провинциалния смисъл на понятието ἐκκλησία не е за пренебрегване.

ниво.[73] За разлика от Требилко, Г. Кутен счита, че фразата ἐκκλησία τοῦ θεοῦ е повтарящ се израз при апостол Павел, който му помага да определи християнската ἐκκλησία като алтернативна група, съществуваща наред с гражданските ἐκκλησίαι на гръцките градове, които продължават да бъдат важни през римския период. Това идва да покаже разликите между двамата автори. Онова, което намирам по-приемливо във виждането на Г. Кутен, е, че той изтъква стеснеността на всеки един от подходите. Именно затова признава, че освен модела на градската еклесия ние трябва да се вгледаме в доброволните и професионални асоциации, философски школи и дори синагогите.[74] По този начин ще се оцени по-цялостно онова, което вероятно апостолът влага в понятието ἐκκλησία.

За мене обаче остава по-решаващ въпросът дали все пак зад тези смислови изражения не се предполага цяло, към което може да се отнесе същото това понятие, както се случва на по-късен етап? Дали то не върви, така да се каже, с други определители, наративи и практики.

П. Требилко, както стана ясно, отстоява разбирането, че „църквата на Бога“ не може да се мисли отделно от старозаветното събрание на Бога. Малките „събрания“, с които Павел кореспондира, трябва да се разглеждат във връзка с Израил като общност и както в старозаветната история, са получатели на откровение, благодат, спасение, благословение и т.н.[75] Оттук следва, че Христос не е изместил Бога като основател на Църквата, но Той е посредник и Онзи, в Когото тя съществува („... църквите на Бога, които са в Юдея в Христа Иисуса“ ἐκκλησιῶν τοῦ θεοῦ τῶν οὐσῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ἐν χριστῷ Ἰησοῦ (1 Сол. 2:14)). Въпреки това събранието вече е съставено от евреи и езичници, което може да се отчете като новост. Във връзка с това стоят и следните думи, които авторът на Деяния приписва на св. Петър: „Симон обясни, как Бог изпърво се погрижи да вземе от езичниците народ за Своето име“ (Деян. 15:14 … πρῶτον ὁ θεὸς ἐπεσκέψατο λαβεῖν ἐξ ἐθνῶν λαὸν ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ). От този текст следва, че езичниците са същият този народ, за който четем в Стария завет.

Вземайки повод от преобладаващата в Стария завет форма „събрание на Бога“, откриваща се почти винаги в ед. ч. (изключение са Пс. 25:12 и Пс. 67:27), за разлика от множествената форма при апостол Павел, идва изводът, че без значение дали вярващите в Христа се събират за богослужение или по други причини, те са в единство със събранието на Израил, поради което те са същата тази общност на Бога.[76]

Иска ми се да обърна внимание на следния интересен според мен факт. Както се вижда от изложението, съгласно част от изследователите ние трябва да виждаме зад понятието „църква/събрание“ препратка към старозаветния Израил,

[73] Това е извод, който признава и Г. Кутен. Ibid., p. 536-537.
[74] Ibid., p. 547.
[75] Trebilco, P. Self-Designations ..., p. 174.
[76] Trebilco, P. Self-Designations ..., p. 175.

оттук към общността, която е събрана около/в Христос като нов Израил, а според други то има не толкова старозаветни, народностни конотации, а по-скоро такива, които са свързани с градските политически събрания. По този начин църквите са локални по характер, които обаче придобиват при Павел според Г. Кутен провинциално значение, за да преминат дори, както сам той пише, към „универсална, дори глобална идея за църквите“[77]. Тази универсална концепция („и всички църкви из езичниците/от народите“) τῶν ἐθνῶν Рим. 16:4) предполага „алтернативна, не етническа, глобална общност…“[78]. Така оставам с впечатлението, че поне при Г. Кутен и П. Требилко се върви към универсализация на раннохристиянското разбиране за църквата в текстовете на апостол Павел.

За мен водещ остава изводът, че при апостол Павел, дори в т.нар. автентични послания, можем да видим концепта за общността като цяло. Прави впечатление фактът, че Г. Кутен се движи към срещане на двете гледни точки, което според мен е приемлива позиция. Той пише, че изразът „Тъй е по всички църкви между светиите“ (1 Кор. 14:33) е в кореспонденция с Пс. 88:6 („в събранието на светиите“ ἐν ἐκκλησίᾳ ἁγίων), от което заключава, че първоначалната политическа терминология на понятието „събрание“ допълнително е била украсено със старозаветна идейност.[79] За него остава важно политическото значение въпреки нюансираността, която му придава изразът „събранието на светиите“, което води към отхвърляне на възможна вкорененост в историята на Израил, както и на радикална отчужденост на Павловата еклесия от тогавашния обществен порядък.[80] Затова той смята, че Павел принадлежи към онази мисловна линия, която разбира християнската общност като алтернативна политическа структура на съвременните граждански ἐκκλησίαι и земни πολιτεύματα. Явно при апостола може да се търси паралел със стоическата доктрина за двойното гражданство и две общности, което показва според Г. Кутен, че хората могат да принадлежат и към двете житейски сфери едновременно.[81] Г. Кутен съзира сходството по следния начин. Както гражданската, така и християнската ἐκκλησία функционират като места за обучение. Гражданската и християнската еклесия са достъпни за всички граждани, въпреки че и в двата вида общности жените нямат право да говорят.[82] Оттук следва логичният за Г. Кутен извод, че аналогично на градските събрания в Рим и Атина, това, което прави една еклесия такава, е, че тя е била свиквана тържествено от упълномощено лице, което в християнските събрания по всяка вероятност извършвали епископите, дяконите или презвитерите, т.е. официално упълномощени лица.[83]

[77] Kooten, G. Op. cit., p. 537.

[78] Ibid.

[79] Ibid., p. 537.

[80] Ibid., p. 538. Трябва да се съглася, че критиката, която апостолът отправя към морала, не е типична единствено за него. Такива са открити и в текстовете на философите по онова време (Dio Chrysostom, Or. 80.2; Philostratus, Vit. Apoll. 4.22).

[81] Ibid., p. 539.

[82] Ibid., p. 539-540. По-подробно горното негово изложение е разгърнато на следващите страници.

[83] Ibid., p. 545.

Връщайки се към темата относно начина, по който трябва да се мисли Църквата в новозаветните текстове, бих желал да се спра на темата, която заема сериозно място в новозаветните изследвания. Става въпрос за космологичните измерения, които събранието от вярващи в Христос приема в някои от Павловите послания. В Колосяни и Ефесяни се говори за Църквата като универсално тяло Христово (Еф. 1:22-23; 4:4; 5:23; Кол. 1:18, 24; 2:19). И друг път съм споделял виждането, че горните две послания, определяни от повечето съвременни учени като „девтеропавлови", не е задължително да стоят извън традицията на апостола на езичниците само защото не са написани от него, теория, която не е и категорично призната.[84] Тази хипотеза не може да намери според мене убедително потвърждение[85], защото въпреки мисленето за църквите като локални литургични събрания в безспорно Павловите послания[86] в същите ясно се откроява настойчивото му изискване за свързаност (Рим. 12:13; 16:16; 2 Кор. 8-9). Въпреки моето колебание по отношение разграничаването на посланията на апостол Павел, няма как да не бъде признато, че т.нар. девтеропавлови послания представят едно по-развито еклезиологично разбиране. Метафората „тяло", референт на Църква, напуска локалните си конотации и се разширява до космологични измерения, включвайки всички християни. Връзката между Христос и Църквата е по-пълно дефинирана. Ранните писания на св. апостол Павел оставят усещането, че общността, като отделно градско събрание, е цялото тяло, включително главата[87], докато в по-късните послания Христос заема главната позиция над цялата църква: „покори всичко под нозете Му и Го постави над всичко Глава на църквата, която е Негово тяло" (Еф. 1:22-23; друг възможен превод на καὶ αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ е: „и Го постави глава над всичко, което е в Църквата"); „Христос е глава на Църквата" (Еф. 5:23).

Не съм убеден, че трябва да виждаме задължителни сериозни наслагвания в концепцията на апостол Павел за църквата като тяло. В Ефесяни Духът е този, Който установява първенството на Христос в църквата и осъществява този живот и единство. По-късните позовавания на тялото, както и тези в по-ранните писания на Павел, говорят за вътрешните отношения между Христос и общността и между членовете на общността. Голяма част

[84] Със сигурност методологичният въпрос как ние трябва да периодизираме и използваме новозаветните текстове, е от значение, но дали сме сигурни в направените изводи? Например гръцкият православен библеист Христос Караколис пише, че ние трябва основно да се придържаме към безспорно Павловите послания, докато девтеропавловите, както и Деяния на апостолите, не могат да бъдат смятани за сигурни източници, защото, както сам той пише по отношение на Деяния, книгата е съставена 30–50 г. след събитията. Karakolis, Ch. Church and Nation in the New Testament: The Formation of the Pauline Communities. St Vladimir's Teological Quarterly 57:3-4 (2013) 361–380, p. 262.

[85] Стойчев, Т. *Въведение в Свещеното Писание на Новия Завет*. Шумен, 2018, с. 206 сл.

[86] Тази идея е застъпена от Робърт Банкс, който, разсъждавайки върху метафората „тяло" в евхаристийния контекст на 1 Кор. 10-13, пише, че апостолът има предвид коринтската община, която е част от по-голямо тяло. Banks, R. Op. cit., p. 74.

[87] „Защото, както в едно тяло имаме много членове, ала всички членове вършат не една и съща работа, тъй и ние многото съставяме едно тяло в Христа, а отделно един другиму сме членове" (Рим. 12:5); „Понеже хлябът е един, едно тяло сме ние многото, тъй като от единия хляб вземаме участие" (1 Кор. 10:17); „Вие сте тяло Христово" (1 Кор. 12:27).

от това, което Павел казва за общността като тяло, е формулирано в отговор на възможността за разединение. Това идва да покаже колко съществено е било единството между вярващите.

Взаимността трябва да бъде взета под внимание, което означава, че дори идеите на по-късните две послания не са чужди на по-ранните текстове на св. апостол Павел.[88] Според мене свързаността между християните, осъществявана на различни нива, трябва да бъде зачитана, вместо да се акцентира върху локалните измерения на еклезиологичния живот. Затова не смятам, че прекомерното вглеждане в домашните църковни срещи, както прави Р. Банкс[89], може адекватно да отговори на съществуващото съзнание за общност, каквото откриваме в писмата на апостол Павел. Това, че по всяка вероятност е нямало институционални свързващи структури, не означава, че не са съществували други механизми за изграждане. Да, ние няма как да не признаем, че първите християни са се събирали в частни домове, което предполага, че би трябвало да се следват социални модели, които са типични за семейството. Един от тях е признаване йерархичната уредба на семействата през онази епоха. Колкото и да е важно едно домакинство за християнството на Павел, то оставя редица аспекти от живота на групата необяснени. В чисто социален план има елементи, които са чужди на домашната структура. Необяснено е не само случайното изразяване на антийерархични настроения, но и чувството за единство сред християните в целия град, региона или провинцията и дори извън тях. Очевидно е имало и други модели и социални идеи, които са действали.

Според мен трябва да се помни, че всички християнски групи навсякъде по света са възприемани във връзка с града, към който принадлежат,

[88] Разсъждавайки върху Колосяни, Р. Банкс счита, че еклезиологичните текстове погрешно се тълкуват като препратка към универсална църква, разпръсната по целия свят. Според него се има предвид не земно, а свръхестествено явление. Целият пасаж според него се фокусира върху победоносния Христос и Неговото царство на светлината, в което вярващите вече са влезли (1:9-2:7). Перспективата за края, в който членовете на тази еклесия ще бъдат представени „святи, безупречни и непорочни“ пред Бога, зависи от настоящата реалност (1:11, 16, 22, 28). Те са описани като съществуващи в момента както в небесно, така и в земно измерение. Павел напомня на читателите си: „Вие сте се избавили и животът ви е скрит с Христос в Бога“ (3:3). Тъй като са „възкресени с Христос“, те трябва да „търсят онова, което е горе, където е Христос, седнал отдясно на Бога“ (3:1). Тъй като живеят с Христос в това небесно царство, „когато се яви Христос, Който е нашият живот, тогава и вие ще се явите с Него в слава“ (3:4). Картината, която Павел рисува тук, смята същият учен, е на небесно събрание, в което вече участват колосийските християни и чиято кулминация ще настъпи в последния ден. Banks, R. Op. cit., p. 58. Ефес. 2:5-6, смята същият учен, потвърждава подобно разбиране. Той развива идеята изцяло в духа на своето богословие за регулярни домашни събрания: „Следователно според Павел християните принадлежат както към небесната църква, която е постоянно действаща, така и към местната църква, която се събира периодично. Това означава, че християните са в съвместна връзка с Христос не само когато се събират заедно – или се свързват с Него индивидуално в молитва – но и по всяко време, където и да се намират и каквото и да правят. Това е възвишена концепция, една от най-дълбоките в цялото писание на Павел“. Ibid.

[89] Той пише, че местните събрания не са част от Небесната църква, както и не са част от която и да е предполагаема универсална църква. Според него Павел говори за тях като за църква, която се събира на определено място. Дори когато в един град има няколко събрания, отделните събрания не се разглеждат като част от църквата, която се събира там, а като една от тях. Това предполага, че местната църква е осезаем израз на Небесната църква, проявление във времето и пространството на това, което по същество е вечно и безкрайно. Ibid., p. 59-60.

но също така в тяхната свързаност с останалите групи от подобен тип. Павел говори за църкви (множествено число) на дадена провинция – Галатия, Азия, Македония, Юдея (1 Кор. 16:1, 19; Гал. 1:2; 2 Кор. 8:1; 1 Сол. 2:14), но също и за „всички църкви от езичниците“ (Рим. 16:4), „всички църкви на Христос“ (Рим. 16:16) или „на Бога“ (1 Кор. 11:16, 22; 2 Сол. 1:4). Фразата „църквата на Бога“ е използвана и за местна общност, както в случая с „еклесията на Бога, която е в Коринт“ (1 Кор. 10:32; 1:2). Корените на тази употреба със сигурност са в библейската фраза „събрание на Господа“ (ekklësia tou kyriou, превод qehal yhwh], която се отнася до официално събиране на всички племена на древния Израил или техни представители. Юдейските писатели, намиращи се близо до времето на Павел, повтарят тази библейска употреба с малки изменения, а кумранската общност използва фразата „събрание на Бога“, за да обозначи култово събрание на вярващите в края на дните, за последната война или за тържествена трапеза с помазания свещеник и княз. Точната връзка между тази употреба и тази на Павел е неясна, но няма съмнение, че концепцията за принадлежност към единния, вселенски Божи народ, която така отличава Павловите християни от другите клубове и култове, идва директно от юдаизма.[90]

2. Сакраментални аспекти, формиращи единството

В моя текст, озаглавен „Предизвикателства пред раннохристиянската идентичност през I в.“[91], обърнах внимание на наративната рамка, в която са поместени кръщението и евхаристията. Според мене това беше важно, защото показва начина, по който историята участва във формирането на идентичността. Не са достатъчни единствено формалните параметри на определена езикова конструкция, тъй като тя е част от сложен наративен, идеен и ритуален контекст. Езикът е твърде динамичен, за да бъде сведен до еднозначно определение. Затова в тази глава ще се спра на някои ритуални аспекти на кръщението и Господнята трапеза, така както те са дадени от представители на ритуалния подход към ранното християнство (когнитивни теории на ритуала). Няма да бъде изследвано тяхното идейно представяне, а основно идентифициращите ги сили, които те носят.

Преди да премина конкретно към темата, ще си позволя да приведа мнението на Ристо Уро, използващ т.нар. религиозен подход при осмислянето на ранното християнство, тъй като то илюстрира характерна тенденция.

Ристо Уро пише, че решаващият въпрос е дали писмата на Павел въпреки своя силно идеалистичен и реторичен език ни позволяват да направим заключения

[90] Meeks, W. Op. cit., p. 108.

[91] Текстът е публикуван в сп. *Християнство и култура*, брой 201, 2025 г.

относно сигналите за сътрудничество[92] в Коринт или в Павловите събрания като цяло.[93] Авторът привлича различни страни от текстовете на апостола, за да покаже, че важните сигнали и комунална ангажираност са важни за посланията на св. апостол Павел. Такива сигнали са изоставяне на семейството или имуществото заради Христос, идеята за преследване и мъченичество, метафората на жертвата, аскетични практики, които се увеличават в раннохристиянските източници към II в. сл. Хр.[94] Той взема под внимание затварянето на апостола заради Христос (Фил. 1:13); неговите и на събранието постоянни молитви (1:3; 2:19); отказа от личния интерес за благото на другите (2:4); Христовия кеносис (2:5-11); жертването на живота (2:17); несекващото служене на Евангелието (2:22); рискуването на живота (2:30); апостолът губи всичко заради Господа (3:8). Той упорито се стреми към целта (3:14); страда от недоимък заради Евангелието (4:11-14); филипяните дават материална помощ на Павел (4:15-20). Социалното единство е от особено значение за апостола на езичниците. Той използва древната реторика на съгласието и „политиката на тялото“, за да насърчи единството сред своите адресати. На транслокално ниво Павел работи усилено, за да организира събиране на средства за „бедните“ в Йерусалим в знак на междугрупова солидарност. Освен това Р. Уро взема под внимание важните ритуали, които разглежда в светлината на новите когнитивни теории. Признава евхаристийната трапеза като израз на социално единство, подчертавайки нейната обвързаност, особено в контекста на 1 Кор. 11-14, с други религиозни практики – пеенето на псалми и духовните дарове.[95] Участниците в това събрание са включени в общите дела на групата: „Когато се събирате, всеки има химн, урок, откровение, език или тълкуване“ (1 Кор. 14:26).

Литературата, развита в сферата на антропологията, доказва, че синхронната дейност или колективната емоция предизвикват чувствени състояния, които отслабват психологическите граници между „аз“ и групата.

[92] Теорията за значимите религиозни сигнали гласи, че важните религиозни поведения, знаци и забрани, т.е. религиозната практика, са сигнали за ангажираност към ингрупата и нейния морален кодекс. Приема се, че такива сигнали увеличават сътрудничеството. Религията традиционно се свързва със сплотеността и целостта на групата, например при Дюркем, но по-новите развития в социалните науки, породени от подновения интерес към биологичните детерминанти на човешкото поведение, създадоха теории, които разглеждат тази връзка по-пряко. Например в еволюционните религиозни изследвания религията се разглежда като продукт на естествения подбор (или страничен продукт на определени еволюирали когнитивни черти), който се е оказал адаптивен, подобрявайки индивидуалната или групова годност. Сред механизмите, които потенциално опосредстват този просоциален ефект на религията, е подаването на сигнали, най-често обсъждани във версията на „скъпо/значимо сигнализиране“. Адаптирана от еволюционната биология, тази теория предполага, че като се ангажират с рисково, трудно или по друг начин скъпоструващо поведение, индивидите сигнализират за своята ангажираност към групата, което от своя страна позволява на групата да елиминира „безплатните пътници“, повишава взаимното доверие и улеснява ефективното сътрудничество. В религиозен контекст скъпоструващите сигнали са трудни за фалшифициране знаци за ангажираност, надхвърлящи простото изповядване на вяра, като например участие в отнемащи време ритуали, безбрачието, поведенчески ограничения и т.н. Potz, M. Costly Commitments “Under His Eye“: Reconceptualizing the Costly Signaling Theory of Religion. – In: *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 90, Issue 3, September 2022, Pages 599–617. Текстът е използван през: https://academic.oup.com/jaar/article/90/3/599/7049418.

[93] Uro, R. Op. cit., p. 142.

[94] Ibid., p. 142-143.

[95] Съвременната наука приема, че подобни ритуални дейности са се извършвали в симпозиумната част на вечерята, посветена на развлечения, разговори и религиозни действия. Ibid., p. 148.

Анализът на Павловите свидетелства, особено тези в 1 Кор. 11-14, заедно с изследванията върху синхронността и емоциите, изглежда подкрепят мнението, че пророчествата и глосолалията заедно с други емоционални ритуали в Павловите събрания[96] са функционирали като свързващи сигнали. Пророчествата и глосолалията могат да се разглеждат като ритуали, които предизвикват синхронизирана възбуда, както е описано в коментарите, които апостол Павел дава на коринтската практика. Емпиричните изследвания позволяват да се предположи, че подобна синхронизация е накарала участващите в тези действия да си сътрудничат с останалите членове на групата.[97]

Ритуалните практики не могат да бъдат мислени отделно от вярванията, които стоят зад тях. Казано по друг начин – от учението, което те носят. Тук не става въпрос за категорична догматична конституция. Чрез жестове, формули и модели на говорене вярващите изразяват своята идентичност като „братя и сестри в Христос“, „Божия църква“, „светиите и избраните“, „тялото на Христос“ и т.н. Тази комплексност не трябва да бъде забравяна, когато разсъждаваме върху въпроса за християнското самосъзнание и себеизразяване. Въпреки че е трудно да се оцени по безспорен начин значението на ритуалните вероизповеди, както и на самите ритуали, все пак е възможно да се изведе имплицитно познание. Не бива да забравяме важен аспект на ритуала: той не е само или предимно предаване на информация. Той прави нещо. Затова трябва да бъде мислен като „перформативен“.[98] Оттук подходящият въпрос, когато се опитваме да опишем ритуалите, открити в Павловите писма, е: Какво правят те?

От новозаветните текстове може да се заключи, че кръщението се е извършвало „в (гръцки εἰς) името на Господ Иисус“ (Деян. 8:16; 19:5; срв. също 1 Кор. 1:13; Мат. 28:19). Едно от възможните разбирания на тази формула е, че кръстеният преминава „в собствеността“ на Иисус (гръцкият израз се използва в търговски документи). Може, разбира се, да се отнася до самото намерение или целта на акта, понякога използван в култова среда (акт на поклонение към друг; срв. еврейското Išm и арамейското Išwm). Такива словесни формули, подчертаващи кръщението в името на Иисус или в някаква друга

[96] Колективните ритуали често се състоят от групов мимезис, като всички участници синхронизират и координират действията си, танцувайки или пеейки заедно. Съществуват доказателства, че по време на тези синхронизирани преживявания емоционалните опити и вниманието на участниците са съгласувани, и това поражда възприятие за емоционален синхрон между тях. Конструктът „възприеман емоционален синхрон“ има за цел да обхване индивидуалното преживяване на това, което може да се нарече усещане за емоционална връзка, емоционално сливане и взаимна съпричастност, което възниква в резултат на взаимното емоционално стимулиране и взаимната емпатия, генерирани по време на колективни събирания. По този начин синхронът представлява психологически интерфейс, посреднически механизъм, който свързва колективните събития с индивидуалните реакции: ритуалът се превръща в мощно лично преживяване на тези, които активно участват в него, поради споделения му характер и засилващия ефект на колективните емоции. Zlobina, A., Davila, M. Preventive behaviours during the pandemic: The role of collective rituals, emotional synchrony, social norms and moral obligation. – In: British Journal of Social Psychology, 2022, 61 (2), p. 3.

[97] Виж повече по темата за емоционалния и кохезионен характер на екстатичните практики у: Ibid., p. 47-152.

[98] Meeks, W. Op. cit., p. 142.

личност (срв. 1 Кор. 12:3; Рим. 6:3), по този начин е възможно да означават поставянето на човека в отношение, което предполага властова връзка.[99]

В 1 Кор. 1:10-20 това обяснение намира известно потвърждение – забелязва се връзка между ритуалния агент и ритуалния реципиент. Апостол Павел критикува християните в Коринт, че са разделени на съперничещи си групи, които изразяват вярност към различни лидери – Павел, Аполос и Кифа. Някои от вярващите твърдели, че „принадлежат на Христос". В отговора си (1:17-20) Павел на няколко пъти споменава кръщението, питайки иронично дали въпросните коринтяни са били кръстени „в Павел". Тези коментари биха имали смисъл, ако верността, към която се апелира в Коринт, е свързана с ритуалната власт, упражнявана от ранните християнски водачи. Това обяснение е основание да предположим, от една страна, наличието на авторитети, които имат право да упражняват учителна, утвърждаваща активност, и от друга страна, да видим водещата позиция, която Христос упражнява за постигане на съгласие между вярващите.

Независимо от различните богословски интерпретации кой има право да извършва ритуалите[100], общата картина е, че ритуалното действие и лидерските роли се развиват ръка за ръка в историята на ранното християнство. Това е свързано с появата на църковни водачи, което води до йерархизиране на религиозната власт. В случая не е по-малко важно да се има предвид, че символичните знаци, съпътстващи и развиващи се през времето с кръщението, са получили определен когнитивен смисъл. Става въпрос за участието на човешкото тяло в ритуала, предварителни аскетични практики, екзорсистки обреди, помазване, потапяне и т.н. Всички те са носители на послание. За да бъдат координирани действията на вярващите, което е от основно значение за религиозната общност или всъщност за всяко общество, трябва да се споделят знания или да има общи такива. Следователно говорим за споделено знание, създавано от ритуалите. Ефективността на кръщелния ритуал е свързана с факта, че той генерира съгласувано знание за включването на кандидата в християнската общност. Не трябва да се пренебрегват всички онези съпътстващи кръщението дейности, които конституират познанието на реципиента. Става въпрос за институцията на катехумената, употребата на верови формули и вероизповеди[101], иконографски репрезентации, които имат явно дидактична функция, както и физическата и архитектурна среда на кръщението (тук археологията е изключително полезна)[102].

---

[99] Uro, R. Op. cit., p. 165.

[100] Трябва да се напомни иначе добре известен факт, че св. Игнатий Антиохийски предупреждава, че не е позволено да се кръщава без епископа (Smyrn. 8.2).

[101] От особено значение е употребата на троичната кръщелна формула, която откриваме не само като препоръка в евангелията, но и в Дидахи и други раннохристиянски източници: „По въпроса за кръщението кръщавайте по следния начин: след като научите всичко, което е казано преди това, кръщавайте в името на Отца и Сина и Светия Дух в жива [течаща] вода. Ако по някаква причина не разполагате с жива [течаща] вода, кръщавайте в друга вода; а ако не можете в студена вода, в топла вода (Дид.7:1- 2).

[102] Uro, R. Op. cit., p. 170-175.

Ако към тази информация прибавим и мнението на Ричард Демарис, че християнското кръщение се различава както от умиванията в грърко-римския свят, така и от тези на еврейските mikva'ot[103], това още повече засилва убеждението, че чрез този ритуал вярващите в Христос са преминавали определени демаркиращи линии, за да станат едно с онази група от хора, която апостол Павел нарича „църква". Павел изразява ефекта от кръщението най-пълно в Галатяни. Това писмо бележи принадлежността на вярващия към Христос и включването му в избрания от Бога народ като семе или потомство на Авраам.[104] Също така свидетелства за осиновяването на вярващите като Божии деца, което се изразява в даряването на Божия Дух върху тях (3:27 – 4:3). Същият език на осиновяването и Духа се повтаря в Римляни (8:15, 23) и в Ефесяни (1:5). Що се отнася до обръщението „братя и сестри", епистоларната литература е пълна с него, особено Павловите писма, Яков и 1 Иоан. Именно затова кръщението трябва да се възприема като обред, който създава родство, формира семейна връзка между не-роднини. Разбирано като такова, то е функционирало подобно на ритуалите за посвещение в мистерийните религии.[105]

Важно е да се обърне внимание на друг аспект от Галатяни, подчертаващ единството, осъществено чрез кръщението в Духа и Христос. Гал. 3:27-28 свидетелства, че кръстените в Христос са облечени в Него, в резултат от което „всички едно сте в Христа Иисуса". Ролята на Светия Дух е водеща в посланията на апостола, а и не само. Кръщението на Господ Иисус, по време на което слиза Светият Дух, може да е послужило като пример за християните след Неговото възнесение.[106] Духът е не само неотделим от живота на християните, но е тясно свързан с кръщението. В 1 Кор. 12:13 четем: „Защото чрез един Дух всички сме кръстени в едно тяло... и всички с един Дух се напоихме". Синове на Бога са не тези, които са под Закона, но тези, които имат Светия Дух (Рим. 8:14-16). Чрез Него сме кръстени в едно тяло, пише апостол Павел (1 Кор. 12:13). Вярата в Иисус Христос е неотделима от действието на Духа: „... и никой не може да нарече Иисуса Господ, освен чрез Духа Светаго" (1 Кор. 12:3). Духът е нормата и принципът на християнския Живот („Ако живеем духом, по дух сме длъжни и да постъпваме" – Εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ

[103] Demaris, R. Water Ritual. – In: Uro, R., Day, J., Demaris, R., and Rikard, R. *The Oxford Handbook of Early Christian Ritual.* Oxford, 2019, p. 391-405.

[104] Бих желал да обърна внимание на следния абзац: „всички, които *в Христа* се кръстихте, в Христа се облякохте. Няма вече иудеин, ни елин; няма роб, ни свободник; няма мъжки пол, ни женски; защото всички *вие едно сте в Христа Иисуса*. Ако пък вие сте Христови, тогава *Авраамово семе сте*, и по обещание наследници" (к.м. Гал. 3:27-29). Някой би възразил, че тук става въпрос за галатийската община, но аз не мисля, че риториката на кръщението е касаела единствено тях – тя по-скоро се е разпространявала до всички кръстени.

[105] Ibid., p. 403-404.

[106] Ibid., p. 400. Тук можем да си припомним следните думи на апостол Петър: „... покайте се, и всеки от вас да се кръсти в името на Иисуса Христа, за прошка на греховете; и ще приемете дара на Светия Дух" (Деян. 2:38). Също Евангелието на Йоан свързва кръщението и изпълването с Духа („ако някой се не роди от вода и Дух, не може да влезе в царството на Бога", 3:5). В ранната иконография на кръщението обикновено има гълъб, символ на духа, който се носи над главата и в някои варианти излива вода от човката си върху кръщавания. Ще оставя настрана въпроса за тясната връзка между кръщението и приемането на Светия Дух, тъй като е добре известно, че има примери в Новия завет, които говорят за две отделни ритуални действия. Онова, което е важно, е, че Духът е свързваш принцип и белег за принадлежност към тялото Христово.

στοιχῶμεν. Текстът може да се преведе „чрез/в Духа“). Тъй като вярващите и кръстените са въведени в сферата на Бога и общността, те са под изискванията на принадлежащата към Духа нова принадлежност. Апостолът определя знаците на новия живот на християните („А плодът на духа е: любов, радост, мир, дълготърпение, благост...“, Гал. 5:22). Изказванията на апостол Павел в Галатяни за Закона/Тората и оправданието чрез вяра са основани на новото съществуване на галатяните, постигнато в кръщението чрез Духа и свободата.[107]

Кръщаващият и кръщаваният образуват йерархични отношения. Иконографията на кръщението, в която кръщаваният обикновено е изобразен като младеж, потвърждава това споразумение. Ритуалите като цяло са инструментални за установяването и укрепването на социалния ред. Те не просто го изразяват, а го създават. В случая с кръщението съпоставката между активното и пасивното участие в ритуала е показател за това кой ръководи и кой е подчинен. „Следователно кръщението не просто въвежда хората в общността. Кръщението също така я структурира.“[108] В 1 Кор. 12:12-13 се открива същата идея: актът на кръщението създава единна общност, която Павел нарича „едно тяло“.

Друг важен ритуал за ранното християнство е свързан с разбирането на Господнята трапеза. Тук е важно да се каже, че познанията ни за ритуалните ястия на ранните християни се основават само на няколко уместни исторически източника. Раннохристиянските трапези през последните десетилетия все повече се разглеждат в светлината на културното обкръжение, а не толкова в контекста на по-късно оформената литургична и догматична практика.[109]

Темата за Господнята трапеза е от изключителна важност. Редовните срещи на група в определено време и на познато място се превръщат в ритуал. Събранието създава ритуали, които определят и акцентират върху дейностите му, сигнализират за началото и края му, привличат вниманието към авторитетните изказвания на лидерите. Апостол Павел често използва израза „когато се събирате“, особено в 1 Коринтяни (1 Кор. 10:14-22; 11:17-34). Глаголът συνέρχομαι, означаващ „събирам се“, се среща в 1 Кор. 11:17, 18, 20, 33, 34, явно се отнася за събирания „за ядене на Господнята вечеря“ (укорът на Павел в стих 20 показва, че това е трябвало да бъде целта на събранията). Някои изрази са важни, защото потвърждават комуналния характер на срещата: „Когато се събирате в църквата“ (11:18); „когато така се събирате заедно/на едно място“ (ἐπὶ τὸ αὐτό – 11:20); „къщи ли нямате, гдето да ядете и пиете? Или презирате Божията църква“ (11:22).

[107] Schnelle, U. Op. cit., S. 91.
[108] Demaris, R. Op. cit., p. 404.
[109] Kaše, V. Op. cit.

Трябва да се каже, че основният акт е яденето на обща трапеза, по време на която е възможно един да остане гладен, а друг да се напие (1 Кор. 11:21). Празничните трапези са били обичайна черта от живота на доброволните сдружения, поради което християнската вечеря е била разбирана по този начин още от Плиний, който в началото на II в. във Витиния забранява подобни трапези в съответствие със забраната на Траян срещу клубовете (Ер. 10.97.7). Трапезарията също е била отличителна и повсеместна характеристика на културовите центрове. За християните да се срещат със своя Господ Иисус от време на време за такава трапеза не изглежда да е необичайно.

Ритуалното действие имитира храненето на Иисус с учениците му „през нощта, когато бе предаден“ (1 Кор. 11:23). Обредът се фокусира върху два момента: разчупването и раздаването на хляба в началото на тематичната трапеза, придружено от благодарност и формулата: „това е Моето тяло, за вас преломявано“; и предаването на чашата с вино след края на храненето с паралелната формула: „тая чаша е новият завет в Моята кръв; това правете, колчем пиете, за Мой спомен“ (11:24 и сл.).

Повторената заповед „Това правете за мой спомен“ (която не се среща при Марк и Матей, показва, че в Павловата и дори в пред-Павловата традиция празникът се разбира като културово възпоменание на Иисус. Връзката между спомена и смъртта е доста типична за хората в древността, както е характерно храненето на семейството и приятелите да се разбира като средство за възпоменание. Въпреки това, за да се осмисли специфичната функция на възпоменанието за Иисус, може би е най-подходящо да се отбележи, че то повтаря с различни образи един от централните мотиви на кръщението. Това означава, че повторното тайнство на вечерята пресъздава това централно съдържание на инициалния ритуал. И двата ритуала поддържат в съзнанието на вярващите фундаменталната история на Господнята смърт.

Формулата съдържа алюзия за заместващото значение на смъртта в израза „Моето тяло, което е за вас“. Тя напомня за подобни изрази, за които често се смята, че възпроизвеждат раннохристиянски вероизповедни обобщения.

Освен това се откроява и есхатологичен аспект: „докато Той дойде“.

Апостол Павел цитира традициите за евхаристията само за да разреши някои конфликти, възникнали в коринтската общност, факт, на който се набляга в научните изследвания. Учените се стараят да реконструират социалните условия, които са довели до размириците, изобличавани от Павел в 1 Кор. 11:17-34. Приема се, че разделението в групата (11:18) е предимно между богати и бедни. По-богатите членове на църквата са били домакини на събранията и вероятно осигурявали храна за всички. В съответствие с очакванията в много от древните клубове и с практиката, която често се прилагала по време угощенията, когато са били канени подчинените на патрона, домакините осигурявали по-голямо количество и по-добро качество на храна и напитки на социално равните с тях, отколкото на участниците с по-нисък

статус. Така конфликтът е между различни норми на поведение – между характерни за статуса очаквания, от една страна, и нормите, които би трябвало да характеризират общността на любовта, от друга. Отговорът на Павел според някои учени е компромис, който изисква от богатите да се нахранят в своите домове, за да може в Господнята вечеря да надделее принципът на равенството. В същото време Павел вписва социалното напрежение в по-голяма символична вселена, като смята болестите и смъртните случаи в общността за резултат от поведението по време на трапезите (11:30). Болестите са резултат от нарушен ритуален сценарий. Социалното намерение на Павел се разкрива в 10:16 (Чашата на благословението, която благославяме, не е ли общение с кръвта Христова? Хлябът, който ломим, не е ли общение с тялото Христово) – превръщането на разнородното събрание в единство. Друг начин да се каже това, пише В. Миик е, че communitas, преживяна при кръщението, в която разделението на ролите и статуса се заменя от единството на братята и сестрите в новия човек, трябва да бъде видима, по намерението на Павел, в евхаристийната трапеза.[110]

За Павел последствието от единството в Христовото тяло е строгото изключване от всички други религиозни връзки. Това означава, че груповото единение води до строги граници. Затова апостолът на езичниците използва традиционен език от ритуала на сакралната вечеря, в който се говори за хляба като „общение с тялото Христово“ и за „чашата на благословението“ като „общение с кръвта Христова“, за да предупреди, че всяко участие в езически култови трапези е идолопоклонничество.[111] Св. апостол Павел използва символиката на ритуала на Господнята вечеря, за да засили вътрешната съгласуваност, единството и равенството на християнската група. Когато Петър, Варнава и другите юдейски християни в Антиохия са убедени да спрат да споделят общата трапеза с необрязани християни, на карта е поставено не само чисто духовното единство в ритуалната трапеза, но и социалното единство на Църквата. То насочва към живота на „новия човек“, който сега ще се прояви в живота на общините и в света. То е изразено в ритуалното хранене, а може би и в друг вид хранения, защото Гал. 2:12 не се ограничава единствено до Господнята вечеря.[112]

Заключение

Направеният анализ имаше за цел да проследи академичната динамика, свързана с разбирането на църквата в текстовете предимно на апостол Павел. Въпреки че всяка от трактовките има тежест, според мене апостолът умело съвместява различни смислови линии: на еврейското саморазбиране като народ на Бога и гръко-римската характеристика на еклесията като демократично градско събрание. Становището на много от изтъкнатите учени, че раннохристиянската еклесия не носи специфични белези, не може да намери

[110] Meeks, W. Op. cit., p. 159.
[111] Ibid.
[112] Ibid., p. 161.

адекватна подкрепа в цялостната наративна сложност в Павловите послания. Формалните кореспонденции с културната среда, от която е бил част апостолът, не дават основание да се приеме партикулярна структурираност на раннохристиянското движение. Има пълно основание да се предполага, че съгласието между градските църковни събрания не е от познатия ни днес вид, което означава, че е анахронизъм и насилие над действителността да се налагат идеализирани модели. Това действително би могло да значи, че понятията „ерес“ и „православие“ са до някаква степен условни. Въпреки това считам, че са били налични идентифициращи граници, отвъд които е „другото“. Така че понятието „ἐκκλησία“ носи конотациите на цяло, което е започнало конституирането на своята идентичност от Господ Иисус чрез апостолите към локалните събрания. Затова са способствали ритуалните практики, които, както бе подсказано, включват разнообразен фонд от активности. През тях се наслагват конститутиви, които създават модела, според който започва да се мисли ортодоксалността и същата да се различава от ереста. Самата функция на ритуала, като стабилен сигнал за споделеност, е да изгражда, въвежда, освещава, поучава и т.н. Кръщението е събитието, което създава родство, формира връзка между не-роднини. То въвежда в рамките на общност, която е „в Христос“. Затова, а и не само, ритуалното умиване на християните е уникално отграничаващо. То има троичен характер, който се откроява от познатите ни еврейски измивания. Освен това евхаристийната трапеза въпреки сложния начин, по който тя трябва да се разбира, е напуснала ежедневната си уместност и се е превърнала в израз на християнско единство и възпоменание на смъртта на Спасителя.

Кръщението и евхаристията са немислими без Светия Дух, Който обединява. Затова неслучайно поставих и тази тема, защото сочи към пневматологичните измерения на Църквата. Същата не е множествена експликация на живота на Иисус Христос, а се намира под властта на единия Господ Иисус Христос и е подхранвана от единия Негов Дух. Всичко това означава, че за моите разбирания е непонятно неприемането на църквата като Църква. Църквата с главна буква предполага общностно съзнание, основано на споделени ритуали и вярвания. Да, ние трябва да се съгласим, поне така мисля аз, че през онези първи години на християнството е имало много разнопосочни тенденции, предания със съпътстващите ги тълкувания, желание за себеидентифициране, но смятам, че писмата на апостол Павел, а и не само те, ни позволяват да прием наличието на обединяващи процеси и усещането за свързаност и отграниченост. Възможно е някои от локалните църковни събрания да са били повлияни от идеи, чужди на общностния дух, но те са били разглеждани именно като такива. Може да се предположи, че една традиция е надделявала над друга, т.е. наличието на противопоставяния (опонентите на св. апостол Павел, на св. Йоан Богослов), но това не означава, че ние трябва да отричаме способността на Неговите ученици да предадат и интерпретират чрез Светия Дух преживяното от тях, както и тяхната есенциална принадлежност към Господ Иисус Христос.

Протойерей Стоян Чиликов е роден през 1972 г. в Асеновград. Завършва Богословския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“, следва аспирантура в Московската духовна академия, където защитава дисертация на тема „Архиепископ Серафим Соболев и неговите сотириологични възгледи“. Специализира в Аристотелевия университет в Солун и Латеранския университет в Рим. В момента е доцент по патрология към Катедрата по теология при Пловдивския университет „Паисий Хилендарски“. Автор е на книгите: *Учението за Божията майка в богословието на св. Григорий Палама* (2003); *Спасението на човека според св. Йоан Златоуст* (2006); *Красотата на света* (2007); *Въведение в богословието на отците* (2007); *Православната вяра и живот* (2012); *Празникът Успение Богородично в православната богослужебна традиция. Богословско съдържание на празника на базата на химнографията и словата на отците* (2019). Служи като енорийски свещеник в столичния храм „Св. Георги“ в кв. „Дървеница“ и в параклиса „Св. Йоан Рилски“ в „Студентски град“.

о. Стоян Чиликов

СОТИРИОЛОГИЧНОСТ НА ПАСХАЛНИЯ КАНОН ОТ СВ. ЙОАН ДАМАСКИН И КАНОНА НА ВЕЛИКА СЪБОТА

Химнографските текстове притежават специфика на изказа, защото са създадени с цел да славословят Троичния Бог. Заедно с това в тях се съдържа централно ядро от основни догматични (антропологично-сотириологични) идеи, които предават учението на Църквата в песенна форма.

На първо място, молитвата (тъй като химнографските текстове са отправени към Бога) има ясно изразена цел и тя е да доведе народа Божий до общуване с Него. Молитвата в химнографските, както и въобще в литургичните текстове на Църквата има предимно доксологичен характер. Заедно с това в химнографските текстове имплицитно се съдържа и покаянието, като мелодиите, които предават химнографското съдържание, присъединяват към този молитвен вопъл и надежда, вяра, любов, признателност, упование, доверие, отдаване и посвещаване на човешката душа.

На второ място, химнографските текстове имат вероучителен характер. Трябва да се има предвид обаче, че мнозинството от църковните химнографи са също и отци и учители на Църквата и изразяват учението на Църквата, макар че всеки от тях може да набляга на различни нюанси, които да акцентират повече или по-малко върху различни специфики на общото църковно учение.

Предаването на догматични елементи с помощта на молитвата се наблюдава още в ранните християнски общини. Св. ап. Павел нееднократно използва в посланията си определени форми на молитви – химни, с които предава учението на Господ Иисус Христос.

> *Бог се яви в плът, засвидетелствуван бе от Духа, показа се на Ангели, проповядван биде на народи, приет с вяра в света, възнесе се в слава.*[1]

Предаването на вероучителните истини чрез текстове на химни и славословене на Бога се запазва в Ранната църква. Това е характерно и за края на посланията на св. ап. Павел, на св. ап. Петър, на св. ап. Йоан Богослов, в които се възхвалява Бог и се отправят молитви към Него. Има много сходни елементи с раннохристиянската практика от славословието на Троицата, с която често завършват молитвите на Църквата: *защото на Теб Отец, Син и Свети Дух отдаваме всяка слава, чест и поклонение, сега и винаги и през всички векове*.

Химнът „Свете тихий“ на Ранната църква е образец на догматическо определение, облечено в стихотворна форма и музика, с които заедно се славослови и възхвалява Богът и същевременно се предава истината за Неговото Божество като на Единороден Син Божи, Който е *Светлина от Светлина, Бог истинен от Бог истинен*[2]. Има изключително сходство на съборното вероопределение с молитвата на Църквата: *Тиха светлина от светата слава на Безсмъртния, Светия и Блажения небесен Отец, Иисусе Христе*[3]. И вероучителната част завършва със славословие: *възпяваме Отец, Син, Светия Дух – Бога*[4].

В следващите векове се запазват тези главни форми и цели на химнографските текстове. Те предават вероучителна истина и заедно с това славословят Троичния Бог, Който е дивен в Своите светии.

Пасхалният канон и канонът на Велика събота като химнографски произведения

Химнографските текстове от цялата Страстна седмица, както и тези от Светлата седмица, са богато наситени с вероучителни истини.

---

1 1 Тим. 3,16.

2 Символът в Никея.

3 Свете тихий (от Вечерната).

4 Пак там. Φῶς ἱλαρὸν ἁγίας δόξης, ἀθανάτου Πατρός, οὐρανίου, ἁγίου, μάκαρος, Ἰησοῦ Χριστέ, ἐλθόντες ἐπὶ τὴν ἡλίου δύσιν, ἰδόντες φῶς ἑσπερινόν, ὑμνοῦμεν Πατέρα, Υἱόν, καὶ ἅγιον Πνεῦμα Θεόν. Ἄξιόν σε ἐν πᾶσι καιροῖς, ὑμνεῖσθαι φωναῖς αἰσίαις, Υἱὲ Θεοῦ, ζωὴν ὁ διδούς, Διὸ ὁ κόσμος σὲ δοξάζει.

Сотириологията е основното ядро на този химнографски цикъл. Смъртта на Христос е непосредствено свързана с Неговото славно Възкресение.

Като химнографско произведение канонът на св. Йоан Дамаскин се отличава повече с поетичната си форма и богатство на богословско-сотириологични идеи. Вече през VIII век, когато е създаден канонът на Велика събота и Пасхалният канон, кондаците излизат от широка употреба. Св. Йоан Дамаскин се явява като систематизатор на вярата както с догматическите си текстове, така и посредством химнографските си съчинения, като не е случайно огромното влияние, което той оказва както в богослужебно-литургичния живот на Църквата, така и в разкриването и аргументирането на догматическите истини.

Св. Йоан Дамаскин пише Пасхалния канон, като за основа използва словото на Пасха на св. Григорий Богослов, което той произнася пред своето паство при завръщането си след бягството в Понт: *ден на възкресението е, да се просветлим чрез тържеството*...[5]

В Пасхалния канон на св. Йоан Дамаскин се съдържат не само сотириологическите възгледи на св. Григорий Богослов, но се разкрива учението за спасението и обожението на човека според църковната традиция.

Същото може да се каже и за канона на Велика събота – присъства изключително богато съдържание на сотириологични идеи и послания. Специфичното за канона на Велика събота е, че не е произведение само на един, а на няколко автори. Написан е от св. Козма Маюмски, еп. Марк Идрунтски и преп. Касия Константинополска. За разлика от Пасхалния канон, този на Велика събота съдържа акростих: „И днес възпявам Велика събота“.

Сотириологични предпоставки в химнографията на канона на Велика събота и на Пасхалния канон на св. Йоан Дамаскин

Сравнителният анализ на двата химнографски текста поставя на преден план догмата за смъртта и възкресението на нашия Господ Иисус Христос. Ако в канона на св. Козма Маюмски се съдържа предимно учението за смъртта на Богочовека, то в канона на св. Йоан Дамаскин се акцентира върху догмата за възкресението на Господ Иисус Христос, за спасението на човека и света и обожението на човека. В същността си обаче канонът на Велика събота има кръстно-възкресен характер, предвкусва се Неговото възкресение, което побеждава смъртта:

[5] Вж. Григорий Назиански. Сл. 1 PG 35, 396. Ἀναστάσεως ἡμέρα, καὶ ἡ ἀρχὴ δεξιά, καὶ λαμπρυνθῶμεν τῇ πανηγύρει, καὶ ἀλλήλους περιπτυξώμεθα· εἴπωμεν, ἀδελφοὶ, καὶ τοῖς μισοῦσιν ἡμᾶς, μὴ ὅτι τοῖς δι᾽ ἀγάπην τι πεποιηκόσιν…

Господи Боже мой! Ще Те възпея с погребално песнопение и надгробна песен, защото чрез Твоето погребение Ти ми отвори входовете на живота и чрез Твоята смърт Ти умъртви ада и смъртта.[6]

Заедно с кръстно-възкресния догмат св. Козма Маюмски изповядва вездеприсъствието на Господ Иисус Христос. Именно защото е Бог, а не само Човек, Той може да бъде и в ада, и в рая на престола с Отца, всичко да изпълва Неописаният[7]:

Всички надземни и подземни твари се потресоха при Твоята смърт, съзерцавайки Тебе, моя Спасител, едновременно горе на престола и долу в гроба, защото непонятно е за ума как Ти яви Се като мъртъв, Началниче на живота.[8]

Във връзка с Божието вездеприсъствие на Господ Иисус Христос св. Козма Маюмски изповядва истината на вярата за божествените енергии, които оживотворяват мъртвото тяло на Спасителя. Тези животворящи спасителни божествени енергии явяват своето действие над вярващите, които славословят смъртта и възкресението на Богочовека Христос, Който е разпънат на кръст, умрял за нас, за да ни извлече от тъмнината на адовата сила:

Ти, бидейки Невместим, доброволно бе задържан от гроба и печатите, но чрез божествените действия Си явил Своята сила на тия, които Те възпяват: „Никой не е свят освен Тебе, Господи Човеколюбче“.[9]

Пасхалният канон потвърждава казаното от канона на Велика събота. Авторите пеят и приканват вярващите в Христос за съпреживяване на сотириологичните събития, за участие в смъртта и възкресението на Господа Иисус Христос:

Вчера се погребах с Теб, Христе, а днес, когато Ти възкръсваш, с Теб възкръсвам; вчера се разпнах с Тебе, но Сам Ти, Спасителю, ме прослави със Себе Си в Твоето Царство.[10]

Химнографските текстове предават догмата на вярата, изразен още от св. ап. Павел, за кръщението на всеки вярващ в смъртта и възкресението на Христос. Тази истина на вярата е изповядвана и при извършване на тайнството Кръщение. Важното в конкретния случай е личното отношение и

---

6 Τριώδιον, Βενετία, 1856. Канон на Велика събота, 1стих 1 песен „Κύριε Θεέ μου, ἐξόδιον ὕμνον, καὶ ἐπιτάφιον, ᾠδήν σοι ᾄσομαι, τῷ τῇ ταφῇ σου ζωῆς μοι, τὰς εἰσόδους διανοίξαντι, καὶ θανάτῳ θάνατον, καὶ Ἅιδην θανατώσαντι“.

7 Проскомидия (от Литургия).

8 Стих 2 на първа песен „Ἄνω σε ἐν θρόνῳ, καὶ κάτω ἐν τάφῳ, τὰ ὑπερκόσμια, καὶ ὑποχθόνια, κατανοοῦντα Σωτήρ μου, ἐδονεῖτο τῇ νεκρώσει σου· ὑπὲρ νοῦν ὡράθης γάρ, νεκρὸς ζωαρχικώτατος“.

9 Стих 3 на трета песен: Μνήματι καὶ σφραγίσιν, ἀχώρητε συνεσχέθης βουλήσει· καὶ γὰρ τὴν δύναμίν σου, ταῖς ἐνεργείαις ἐγνώρισας, θεουργικῶς τοῖς μέλπουσιν· οὐκ ἔστιν ἅγιος, πλήν σου Κύριε φιλάνθρωπε“.

10 Πεντηκοστάριον,Βενετία, 1793. Канон на Пасха, стих 2 на трета песен от Пасхалния канон : „Χθὲς συνεθαπτόμην σοι Χριστὲ συνεγείρομαι σήμερον ἀναστάντι σοι, συνεσταυρούμην σοι χθὲς, αὐτός με συνδόξασον Σωτήρ, ἐν τῇ βασιλείᾳ σου“.

участие на всеки човек в смъртта и възкресението на Христос. Това е различно от тайнството Кръщение. Каноните на Велика събота и Пасха не са просто поезия и християнски текстове – те имат богослужебен характер. Предават и правят вярващите, които са заедно и се молят пред гроба, плащаницата, кръста, участници в библейските събития, участници в смъртта и възкресението на Христос не само чрез текстовете на каноните, но и на цялото богослужение на Страстната и на Светлата седмица.

Канонът на Велика събота предава по-подробно от този на Пасхата слизането на Христос в ада. Тази истина на вярата, която има сотириологично значение, е предсказана още от пророците. Авторът на канона на Велика събота прави аналогия с пророк Авакум, като поетично описва пребиваването на Христос в ада, казвайки „приобщи се", т.е. стана причастен на тези, които бяха там, със своето Божествено слизане и с престоя си в ада, за да ги изведе от смърт към живот:

> *Провиждайки Твоето божествено понизяване на Кръста, Авакум в страх зовеше: „Ти разруши властта на силните, Благий, приобщавайки се към намиращите се в ада, като Всесилен".*[11]

В Пасхалния канон също се правят препратки към пророчеството на св. пророк Авакум, като по много поетичен начин авторът отново описва състоянието на човешката душа, която заедно с пророка е на стража да види възкресението на Христос:

> *На божествена стража да застане заедно с нас боговдъхновеният пророк Авакум и да се покаже като светоносен ангел, който вика с ясен глас: „Днес дойде спасението на света, понеже Христос възкръсна като всесилен".*[12]

Св. Йоан Дамаскин преплита в своята поезия библейското събитие с Йона в китовата утроба като предобраз на възкресението на Господ Иисус Христос:

> *Ти слезе в земната преизподня, о, Христе, и съкруши вековните прегради, които държаха пленниците на смъртта, и както Йона излезе от кита, така Ти тридневен възкръсна от гроба.*[13]

Слизането в ада на Христос е свързано с освобождаването на всички, които адът е поробил и затворил. Христос ги привежда от смърт към живот:

---

[11] Ирмос на четвърта песен от канона на Велика събота : „Τὴν ἐν Σταυρῷ σου θείαν κένωσιν, προορῶν Ἀββακοὺμ ἐξεστηκὼς ἐβόα. Σὺ δυναστῶν διέκοψας κράτος Ἀγαθέ, ὁμιλῶν τοῖς ἐν Ἅιδῃ, ὡς παντοδύναμος".

[12] Ирмос на четвърта от Пасхалния канон: „Ἐπὶ τῆς θείας φυλακῆς ὁ θεηγόρος Ἀββακούμ, στήτω μεθ' ἡμῶν καὶ δεικνύτω, φαεσφόρον Ἄγγελον, διαπρυσίως λέγοντα· Σήμερον σωτηρία τῷ κόσμῳ, ὅτι ἀνέστη Χριστός ὡς παντοδύναμος".

[13] Ирмос на шеста песен от Пасхалния канон: „Κατῆλθες ἐν τοῖς κατωτάτοις τῆς γῆς, καὶ συνέτριψας μοχλοὺς αἰωνίους, κατόχους πεπεδημένων Χριστέ, καὶ τριήμερος ὡς ἐκ κήτους Ἰωνᾶς, ἐξανέστης τοῦ τάφου".

Когато Ти с висша сила удържа победа, душата Ти се отдели от тялото, но чрез Своето могъщество, о, Слове, Ти разкъса веригите на ада и смъртта.[14]

Христос е Богочовек и затова побеждава смъртта, извежда човека от ада и го води в новия живот:

Срещайки се с Тебе, огорчи се адът и погина от страх пред Твоя образ, защото видя Човек обóжен, уязвен от рани, но всесилен.[15]

Двата канона възпяват смъртта и възкресението на Христос, изповядвайки догмата за Неговото Богочовечество. Господ Иисус Христос е човек обожен не в смисъла на небесен човек, както гласи учението на Константинополския архиепископ от IV век Несторий[16], а защото е Богочовек. Човешката природа на Христос е обожена от божествената. В *Точно изложение на православната вяра* св. Йоан Дамаскин предава това единство на божествената с човешката природа като перихорезис (περιχώρησις)[17] – при което свойствата на божествената природа се придават на човешката, без да се сливат двете природи, без да се смесват, а бидейки в ипостасно единство, в едната ипостас на Въплътеното Слово.

Божествената природа на Господ Иисус Христос, пише св. Йоан Дамаскин, отдава на плътта своите свойства, но сама остава чужда на мъките – безпристрастна (ἀπαθής) и непричастна на плътските страсти.[18]

Именно защото Господ Иисус Христос е Богочовек и има ипостасно единство на двете природи, при което човешката природа е обожена, са разрушени веригите на ада, смъртта е победена, човекът е приведен от смърт към живот – към вечния живот.

В деня на Възкресението да се просветим, о, люде! Пасха, Господня Пасха! От смъртта към живота и от земята към небето Христос, нашият Бог, преведе нас, които пеем победната песен.[19]

Двата канона имат изключителни прилики по своето сотириологично съдържание. Въпреки това те са много специфични и оригинални текстове на химнографското изкуство. И текстът, и мелодията на канона на Велика събота

---

[14] Стих 2 на четвърта песен канон на Велика събота: „Ῥωμαλαιότητι τοῦ κρείττονος, ἐκνικήσαντός σου, τῆς σαρκὸς ἡ ψυχή σου, διῄρηται σπαράττουσα· ἄμφω γὰρ δεσμούς, τοῦ θανάτου καὶ Ἅιδου, Λόγε τῷ κράτει σου“.

[15] Стих 3 на четвърта песен, Канон на Велика събота: „Ὁ Ἅιδης Λόγε συναντήσας σοι, ἐπικράνθη, βροτὸν ὁρῶν τεθεωμένον, κατάστικτον τοῖς μώλωψι, καὶ πανσθενουργόν, τῷ φρικτῷ τῆς μορφῆς δέ, διαπεφώνηκεν“.

[16] Kotter, B. , Die Schriften des Johannes von Damaskos, Expositio Fidei. Berlin – New York.1973, p. 134; Коев, Догматическите формулировки на първите четири вселенски събора, С., 1968, с. 147 ; Чиликов, С., Христологическата теотокология в химнографията на св. Йоан Дамаскин. В: *Црквене студије, 11*, Ниш, 2014, с. 114.

[17] Kotter , B., op. cit. p. 126. Чиликов, С., пос. съч. , с. 113

[18] Пак там, с. 112.

[19] Ирмос на първа песен на Пасхалния канон: „Ἀναστάσεως ἡμέρα λαμπρυνθῶμεν Λαοί, Πάσχα Κυρίου, Πάσχα· ἐκ γὰρ θανάτου πρὸς ζωήν, καὶ ἐκ γῆς πρὸς οὐρανόν, Χριστὸς ὁ Θεός, ἡμᾶς διεβίβασεν, ἐπινίκιον ᾄδοντας“.

отговарят на сотириологичното послание на замисъла на автора, който предава скръбта от смъртта на Богочовека на цялата Църква, която състрадава в единство на това свещено събитие от Домостроителството. Докато от Пасхалния канон струи изцяло светлина, радост, тържество от победата над смъртта, от причастността на човешкия род към възкресението на Спасителя и привеждането на вярващите в Христос от „смърт към живот“[20], „от земята към небето“[21], във вечния живот, на който Жертвеният Агнец ни прави причастни всички в Неговото царство на славата:

> *Елате да вкусим от новия плод на лозата, от божественото веселие, в славния ден на Възкресението и да се приобщим към Царството на Христа, възпявайки Го като Бог во веки.*[22]

Светлината е основен мотив в Пасхалния канон. Ставаме причастни на нея по време на актуализирането и съучастието във Възкресението чрез богослужението през Пасхалната нощ и цялата Светла седмица, която се празнува като един ден. Светлината, за която пее св. Йоан Дамаскин, е светлината при Сътворението на света, същата тази светлина, която осиява при Възкресението на Спасителя, както и при Неговото Преображение на планината Тавор.

Това е нетварната божествена светлина, за която пишат отците на Църквата, предавайки ни своя мистичен опит от съзерцанието в молитвата. Светлината, която сега *виждаме* и всички ние, които участваме в богослужението в деня на веселието, на тържеството на Възкресението:

> *Днес всичко се изпълни със светлина – небето, земята и преизподнята; нека цялото творение празнува Възкресението Христово, в което се и утвърждава.*[23]
>
> *Наистина свещена и достойна за празнуване е тази нощ, спасителна и светозарна, предвестница на светоносния ден на Възкресението, в която вечната Светлина от гроба в плът за всички възсия.*[24]

Богословието на св. Йоан Дамаскин е емпирично – на базата на опита на боговедението. Призовава всички да участваме във Възкресението. Приканва в тази нощ светилниците на всички вярващи да са запалени, да бъдат готови за участие в Неговото възкресение:

---

[20] Ирмос на Пасхалния канон.

[21] Пак там.

[22] Стих 1 на осма песен на Пасхалния канон: „Δεῦτε τοῦ καινοῦ τῆς ἀμπέλου γεννήματος τῆς θείας εὐφροσύνης, ἐν τῇ εὐσήμῳ ἡμέρᾳ τῆς ἐγέρσεως, βασιλείας τε Χριστοῦ κοινωνήσωμεν, ὑμνοῦντες αὐτόν, ὡς Θεόν εἰς τοὺς αἰῶνας“.

[23] Стих 1 на трета песен на Пасхалния канон: „Νῦν πάντα πεπλήρωται φωτός, οὐρανός τε καὶ γῆ, καὶ τὰ καταχθόνια· ἑορταζέτω γοῦν πᾶσα κτίσις, τὴν Ἔγερσιν Χριστοῦ, ἐν ᾗ ἐστερέωται“.

[24] Стих 3 на седма песен на Пасхалния канон: „Ὡς ὄντως ἱερὰ καὶ πανέορτος, αὕτη ἡ σωτήριος, νὺξ καὶ φωταυγής, τῆς λαμπροφόρου ἡμέρας, τῆς Ἐγέρσεως οὖσα προάγγελος, ἐν ᾗ τὸ ἄχρονον φῶς, ἐκ τάφου σωματικῶς πᾶσιν ἐπέλαμψεν.

Нека със светилници в ръце да се приближим към Христа, Който излиза от гроба като Жених, и да отпразнуваме заедно с тържествуващите небесни чинове спасителната Божия Пасха.[25]

Заедно с това свещеният химнограф и тайновидец акцентира на свободната човешка воля, с която участваме в процеса на Възкресението, иначе не можем да видим светлината. Да очистим сетивата си, да ги направим способни за възприемане на светлината на Възкресението:

Да очистим сетивата и да видим сияещия в непристъпната светлина на Възкресението Христос, Който казва: „Радвайте се!"; ясно да Го чуем, пеейки победната песен.[26]

Да очистим чувствата си, сърцата си, пристъпвайки към богосъзерцанието на тази спасителна светлина, от която изгрява нетварната светлина на Възкръсналия Христос, която оживотворява, осветява и преобразява целия свят. Самите ние, вярващите, сме със запалени светилници и ставаме светила:

Вдигни очите си, Сионе, и погледни наоколо – защото ето, като божествено сияещи светила събраха се при тебе от запад и север, от юг и изток твоите чеда, които благославят Христа во веки.[27]

Богословието на св. Козма Маюмски разкрива в дълбочина спасителния промисъл от кенозиса, безкрайното смирение и саможертвата на въплътилото се Слово. Не само въплъщението на Словото, но Неговите страдания с човешката Му природа. Пред тази тайна е по-добре да се мълчи, защото драмата е пълна – страда Творецът на творението, Който е приел тварната природа в Своята ипостас:

Заключилият бездната лежи мъртъв и обвит с плащаница и смирна; в гроба Се полага като смъртен Безсмъртният.[28]

Тоя, Който всичко поддържа, бе издигнат на Кръста и цялото творение ридае, виждайки Го гол, висящ на Дървото; слънцето скри лъчи и звездите – светлината си, а земята се разтресе в страх велик, морето побягна и камъните се разпаднаха; много гробове се отвориха и възкръснаха телата на свети мъже. Долу адът стене, а иудеите замислят

[25] Стих 2 на пета песен на Пасхалния канон: „Προσέλθωμεν λαμπαδηφόροι, τῷ προϊόντι Χριστῷ ἐκ τοῦ μνήματος, ὡς νυμφίῳ, καὶ συνεορτάσωμεν ταῖς φιλεόρτοις τάξεσι, Πάσχα Θεοῦ τὸ σωτήριο".

[26] Стих 1 на първа песен от Пасхалния канон: „Καθαρθῶμεν τὰς αἰσθήσεις, καὶ ὀψόμεθα, τῷ ἀπροσίτῳ φωτὶ τῆς ἀναστάσεως, Χριστὸν ἐξαστράπτοντα, καί, Χαίρετε, φάσκοντα, τρανῶς ἀκουσόμεθα, ἐπινίκιον ᾄδοντες".

[27] Стих 2 на осма песен: „Ἄρον κύκλῳ τοὺς ὀφθαλμούς σου Σιὼν καὶ ἴδε· ἰδοὺ γὰρ ἥκασί σοι, θεοφεγγεῖς ὡς φωστῆρες, ἐκ δυσμῶν καὶ βορρᾶ, καὶ θαλάσσης, καὶ ἑῴας τᾶ τέκνα σου ἐν σοὶ εὐλογοῦντα, Χριστὸν εἰς τοὺς αἰῶνας".

[28] Кондак на канона на Велика събота: „Τὴν ἄβυσσον ὁ κλείσας, νεκρὸς ὁρᾶται, καὶ σμύρνῃ καὶ σινδόνι ἐνειλημμένος, ἐν μνημείῳ κατατίθεται, ὡς θνητὸς ὁ ἀθάνατος.

да оклеветят Христовото възкресение, но жените викат: „Тая Събота е преблагословена, в нея Христос заспа, за да възкръсне тридневен“.[29]

Авторът на канона на Велика събота се осмелява да плаче заедно с всяка вярваща душа, с всяка твар заради страданието и смъртта на Богочовека. Св. Козма страда, като описва и същевременно пее, възхвалява и богословства (колкото и дръзко да е това в този момент на страданията и смъртта на Спасителя), че въпреки смъртта на Богочовека, абсурдността от тази драма на страданията и смъртта на Въплътилото Се Слово **Той остава неизменен** – Неговата божествена същност е непроменена, страданието и смъртта са безсилни над Божеството:

Божеството на Христа едно и също бе в ада, в гроба и в Едем, неразделно с Отца и Светия Дух за спасение на нас, които пеем: „Избавителю Боже, благословен Си“.[30]

Но именно чрез страданията и смъртта (Бог, Който е приел човешката природа и страда с нея, смъртта докосва тялото, което само оживотворява) Той става причастен на страдащия смъртен човешки род и го освобождава от тлението, от смъртта, от робството на врага; привежда го от смърт към живот:

Чрез смъртта Си Ти изменяш смъртното, чрез погребението – тленното; но Ти пребъдваш неизменен, както подобава на Бог, правейки безсмъртно онова, което възприе, защото нито плътта Ти видя тление, Владико, ни душата Ти остана в ада.[31]

Грехът на прародителите Адам и Ева има съдбоносно значение за всеки човек, той оказва влияние на човешката природа. Христос, като приел пълнотата на човешката природа и в нея всеки един човек, умира, за да избави всеки, който има същата тленна природа, за да Му подари и възкресение, и нетление, и вечен живот. Заедно с това обаче Богочовекът е чужд на греха, защото Неговата личност е Личността на въплътилото се Слово.

Смъртоносно за човеците, но не за Бога бе Адамовото прегрешение, защото, макар и да пострада естеството на Твоята плът, създадена от пръст, но безстрастно остана Божеството, а тленното в Себе Си

---

[29] Икос на канона на Велика събота: „Ὁ συνέχων τὰ πάντα ἐπὶ σταυροῦ ἀνυψώθη, καὶ θρηνεῖ πᾶσα ἡ Κτίσις, τοῦτον βλέπουσα κρεμάμενον γυμνὸν ἐπὶ τοῦ ξύλου, ὁ ἥλιος τὰς ἀκτῖνας ἀπέκρυψε, καὶ τὸ φέγγος οἱ ἀστέρες ἀπεβάλλοντο, ἡ γῆ δὲ σὺν πολλῷ τῷ φόβῳ συνεκλονεῖτο, ἡ θάλασσα ἔφυγε, καὶ αἱ πέτραι διερρήγνυντο, μνημεῖα δὲ πολλὰ ἠνεῴχθησαν, καὶ σώματα ἠγέρθησαν ἁγίων Ἀνδρῶν. Ἅιδης κάτω στενάζει, καὶ Ἰουδαῖοι σκέπτονται συκοφαντῆσαι Χριστοῦ τὴν Ἀνάστασιν, τὰ δὲ Γύναια κράζουσι· Τοῦτο Σάββατόν ἐστι τὸ ὑπερευλογημένον, ἐν ᾧ Χριστὸς ἀφυπνώσας, ἀναστήσεται τριήμερος“.

[30] Стих 4 на седма песен от канона на Велика събота: „Μία ὑπῆρχεν, ἡ ἐν τῷ Ἅιδῃ ἀχώριστος, καὶ ἐν τάφῳ, καὶ ἐν τῇ Ἐδέμ, Θεότης Χριστοῦ, σὺν Πατρὶ καὶ Πνεύματι, εἰς σωτηρίαν ἡμῶν τῶν μελωδούντων· Λυτρωτά, ὁ Θεὸς εὐλογητὸς εἶ“.

[31] Стих 2 на пета песен на канон на Велика събота. Διὰ θανάτου τὸ θνητόν, διὰ ταφῆς τὸ φθαρτὸν μεταβάλλεις· ἀφθαρτίζεις γὰρ θεοπρεπέστατα, ἀπαθανατίζων τὸ πρόσλημμα· ἡ γὰρ σάρξ σου διαφθορὰν οὐκ εἶδε Δέσποτα, οὐδὲ ἡ ψυχή σου εἰς Ἅιδου, ξενοπρεπῶς ἐγκαταλέλειπται“.

Ти претвори в нетленно и Възкресението яви като извор на нетленния живот.[32]

Богословието на св. Козма Маюмски е богословието на отците от Четвъртия вселенски събор. То е изповед на смъртта на Богочовека, Който има две природи и затова в едната ипостас на Бог Слово страда въплътилото се Слово със Своята човешка природа:

Ти бе умъртвен, но не Се раздели с плътта, към която беше приобщен, о, Слове; макар че Твоят храм се разруши по време на страданията, но и тогава една бе Ипостаста на божеството и на плътта Ти, защото и в двете естества Ти пребъдваш един Син, Слово Божие, Бог и Човек.[33]

Единият от Троицата Сам се принася в жертва. Св. Йоан Дамаскин пее, че Словото, което е приело в Себе си човешката природа, доброволно се принася в жертва на Отца:

Спасителю мой, жива и незаколима жертва, Ти като Бог Сам Себе Си принесе на Отца и съ-възкреси родоначалника Адам, възкръсвайки от гроба.[34]

Двата канона – този на Велика събота и Пасхалният, акцентират на възкресението на Богочовека Христос. То има космологическо значение. Реално, действително възкръснал, победил смъртта в смъртното човешко тяло, Богочовекът преобразява вярващите в Него. И двата канона имат есхатологичен смисъл. Смъртта не е край. С Възкресението на Христос, което празнуваме, ще възкръснем и ние, ще бъдем възкресени, ще участваме във вечния живот на тези, които Го обичат, в царството на славата:

О, колко възлюбен и най-сладък е Твоят божествен глас! Защото Ти наистина обеща да бъдеш с нас до края на вековете, Христе; като Те имаме за опора на нашата надежда, ние, верните, се радваме.[35]

Празнуваме Празника на празниците, защото Христос възкръсна и ни направи причастни на Неговата слава и блага в Неговото царство, което живеем още тук и сега през всички векове:

---

[32] Стих 2 на шеста песен на канона на Велика събота: „ Βροτοκτόνον, ἀλλ' οὐ θεοκτόνον, ἔφυ τὸ πταῖσμα τοῦ Ἀδάμ· εἰ γὰρ καὶ πέπονθέ σου, τῆς σαρκὸς ἡ χοϊκὴ οὐσία, ἀλλ' ἡ Θεότης ἀπαθὴς διέμεινε, τὸ φθαρτὸν δὲ σου πρὸς ἀφθαρσίαν μετεστοιχείωσας, καὶ ἀφθάρτου ζωῆς, ἔδειξας πηγὴν ἐξ ἀναστάσεως.

[33] Стих 1 на шеста песен от канона на Велика събота: „Ἀνῃρέθης, ἀλλ' οὐ διῃρέθης, Λόγε ἧς μετέσχες σαρκός· εἰ γὰρ καὶ λέλυταί σου, ὁ ναὸς ἐν τῷ καιρῷ τοῦ πάθους· ἀλλὰ καὶ οὕτω μία ἦν ὑπόστασις, τῆς Θεότητος καὶ τῆς σαρκός σου· ἐν ἀμφοτέροις γάρ, εἶς ὑπάρχεις Υἱός, Λόγος τοῦ Θεοῦ, Θεὸς καὶ ἄνθρωπος“.

[34] Стих 2 на шеста песен на Пасхалния канон: „Σῶτέρ μου τὸ ζῶν τε καὶ ἄθυτον, ἱερεῖον, ὡς Θεός, σεαυτὸν ἑκουσίως, προσαγαγὼν τῷ Πατρί, συνανέστησας, παγγενῆ τὸν Ἀδάμ, ἀναστὰς ἐκ τοῦ τάφου“.

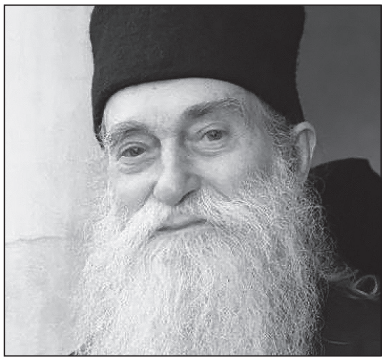
[35] Стих 3 на девета песен на Пасхалния канон: „Ὦ θείας! ὦ φίλης! ὦ γλυκυτάτης σου φωνῆς! μεθ' ἡμῶν ἀψευδῶς γάρ, ἐπηγγείλω, ἔσεσθαι, μέχρι τερμάτων αἰῶνος Χριστέ· ἣν οἱ πιστοί, ἄγκυραν ἐλπίδος, κατέχοντες ἀγαλλόμεθα“.

Ангелът в светла одежда викаше на жените: „Спрете да плачете, защото възкръсна Христос! О, Пасха велика и свещена, Христе! О, Премъдрост и Слово Божие и Сила! Дарувай ни съвършено да се причастяваме в незалязващия ден на Твоето Царство“.[36]

Основните идеи на Пасхалния канон и на канона на Велика събота са сотириологични. Възпяваме смъртта и Възкресението на Господ Иисус Христос, Който със смъртта Си разруши и победи смъртта; спаси човека и му подари вечен живот.

Догматиката присъства в славословието. Каноните са наситени с истините на вярата, с които се спасяваме, като ги изповядваме, живеем и затова съвсем естествено те са преплетени в песенно богословие. Вярващият човек е молещ се човек. Той не просто изповядва истините на вярата, а се моли, възхвалява Бога, благодари, славослови. Така както ще прави това и в бъдещия век – в царството на славата, в незалязващия ден на царството Христово.

[36] Стих 4 на девета песен на Пасхалния канон: „Ἄγγελος ἐξαστράπτων ταῖς γυναιξὶν ἐβόα· Παύσασθε τῶν δακρύων, ὅτι Χριστὸς ἀνέστη. Ὦ Πάσχα τὸ μέγα, καὶ ἱερώτατον Χριστέ· ὦ σοφία καὶ Λόγε, τοῦ Θεοῦ καὶ δύναμις· δίδου ἡμῖν ἐκτυπώτερον, σοῦ μετασχεῖν, ἐν τῇ ἀνεσπέρῳ, ἡμέρᾳ τῆς βασιλείας σου“. (В стиховете на църковнославянски има разместване, което не е според гръцкия оригинал.)



Архим. Арсений Папачок (1914–2011) е един от най-обичаните румънски духовници на нашето съвремие. Приема монашество през 1950 г. в манастира „Сихастрия“, по-късно в същата година е ръкоположен за йеромонах. Арестуван е през 1958 г. и е осъден на 20 години затвор за действия „против обществения ред“. Лежи в тъмницата на лагерите „Аюд“, „Жилава“ и др. През 1964 г. е пуснат на свобода. В определен период от монашеския си път живее отшелнически живот в планинските гори заедно със стареца Клеопа Илие, който наскоро бе канонизиран от Св. синод на Румънската православна църква. От 1976 г. пребивава в Текиргьолския манастир, където служи до своята кончина. Автор е на множество беседи и проповеди, които са духовен ориентир на няколко поколения православни румънци.

Настоящата беседа[1] под формата на разговор с негови ученици е публикувана в изданието *Отец Арсений ни говори*, том 3 (изд. Манастир „Сихастрия“, 1998).

ЗА ИНТЕЛЕКТУАЛЦИТЕ, ИНДИВИДУАЛИЗМА И НАПРЕДЪКА НА ЦИВИЛИЗАЦИЯТА

Разговор със стареца Арсений (Папачок)

Как трябва да участва един интелектуалец в живота на Църквата и какво е неговото призвание?

Да участва като един неинтелектуалец, да подхожда със смирение към християнското познание, да взима участие в Литургията от началото до края, да се изповядва като всеки християнин. Не е толкова важно да познавам дълбините на учението за Светата Троица, ако в сърцето ми Светата Троица я няма.

Тоест те нямат някакво специфично служение, различно от това на другите миряни?

Има един-единствен път: смирението. Особено прекрасно е да имаш познанието за Христовото учение и да усвоиш умението да го обясняваш на другите. Но смирението е задължително условие във всичко. Не го казвам аз това, а онези, които опитно го потвърждават: не в натрупаните знания се съдържа

[1] Заглавието е на редакцията.

стойността на един човек, а – принуден съм да кажа – в степента на неговото смирение. Колкото повече може да се смирява човек, толкова повече проблеми се решават. Един свети отец казва, че коренът на всяко зло е невежеството. И той е прав, но има предвид най-вече *науката на спасението*, а не теоретичното знание. Интелектуалецът, от своята си позиция, трябва винаги да има в себе си убеждението, че Господ му е дал силата да пише! И свързвам това с едни думи на Христос, които, ако той държи в ума си, би било много отрезвяващо: „... *без Мене не* можете да *вършите нищо".* Това е! Готово! „Аз съм лозата, вие пръчките!" Само Христос може да помогне „пръчките да родят плод". Тоест твоята цел е и Негова цел и Неговата цел е и твоя цел. За съжаление, това се пренебрегва. Човекът в своята арогантност казва: „Аз създадох, аз направих...". През 419 г. в Картаген има един поместен събор. Измежду многото правила, които са били обсъждани на него, един от разглежданите въпроси е и този, който е записан като канон: „Който казва, че без Мен (без Христос) може нещо – да бъде анатема!". Виждате колко внимание обръща Църквата на тези Христови думи от Евангелието... Така че интелектуалецът – там, където се намира, нека бъде убеден, че онова, което върши, го върши с помощта на Божията благодат, с Божията помощ. Не се изисква от него да прави хиляди поклони, а само „да бъде в себе си", да бъде в състояние на присъствие. Всеки миг може да бъде осъзнато време и всяка въздишка – да бъде молитва към и за Бога! Да кажем, че Бог не е създал специални молитви за монасите. Но монашеството не може да се обобщи с един цитат или да се опише чрез философско съждение. То е отвъд знанието, защото е *постоянна борба* с Господа. Ако влезете в манастир и отрежете волята си, това е борба със Създателя, Който ни е направил със свободна воля. Но това на Него Му харесва. Както Иаков се е борил с Бога и Го е победил именно в този смисъл – трябва да се изгубиш, за да се намериш. Говоря за монасите, но никой мирянин не е спрян от това.

Ако някой ме помоли да му кажа с една дума какво е култура, бих отговорил: хармония! Ако някой друг, по-взискателен, ме помоли да му кажа с една дума какво е Библията, бих отговорил: хармония! С други думи: ти си интелектуалец – бъди в хармония с Този, Който те е създал!

А какво ще кажете за философите?

За философите, от по-обща гледна точка, мога да кажа, че те са създали някои понятия, но не са решили никакви проблеми.

А дали са навредили?

Не, не са нанесли щети; нека се опитаме да ги обичаме и тях, тъй като говорят много красиво, макар и понякога повърхностно за нещата... Кант казва: „Две неща изпълват сърцето с ново и нарастващо възхищение и страхопочитание: звездното небе над мен и моралният закон вътре в мен". Това го казва един голям философ... Но един автентичен християнин докосва звездите, пребивава сред звездите, а не само им се възхищава.

Индивидуализмът сякаш е болест на това общество. Засяга ли той и християните?

Наистина това е дефект в този етап от човешката история. Но съвсем не вярвам, че той е непреодолим. Това, което е направил индивидуализмът, е да изолира една от основните цели на сътворението на човека. Човекът не е създаден сам за себе си, а за цялото човечество. Оттук и трагедията на цялото човечество трябва да бъде преживявана от всеки от нас като негово лично нещастие. Ние сме отговорни и за онзи, който е близо до нас. Основното в християнското разбиране за света е жертвата. Оттук условие за твоето спасение, да бъдеш истински просветлен, означава да си готов да се жертваш. На Преображение апостол Петър се обръща към Господа с думите: „Господи, добре е да бъдем тука; ако искаш, да направим тук три сенника". Като че ли небето и земята се били съединили в едно! Но Христос отговаря на Петър: *Добре, Петре, но какво правим с Голгота?!* Един фитил, за да свети, трябва да гори. Състоянието на просветление е състояние на жертвеност. Индивидуализмът е голяма загуба, означава сам да се изолираш от твоя Създател и да станеш маргинал. А светите отци казват, че маргиналните пространства принадлежат на бесовете.

Отче, защо днес възцърковените хора са толкова пасивни, липсва им всякаква инициативност?

Не се поддавайте на тези дефекти, така че да се прави проблем от това! Когато исках да вляза в манастир преди около 50 години, много неща и хора искаха да ме спрат. Един важен човек, министърът на вероизповеданията, ми казваше да не влизам, защото по манастирите имало много падения и изстъпления от различно естество. А аз му казах тогава, че отивам в манастира за Христос, не ме интересува кой друг е там, защото в Писанието се казва – *оставете майка си, баща си, братята си, сестрите си и Ме последвайте*. Срещнах се с този човек десет години по-късно и той ме попита: „Какво намери в манастира?". А аз му казах: „Каквото ти казах, това намерих! Но със сигурност не съм очаквал да намеря там светци". Ако е имало ангели, които са паднали; ако е имало светци, които са паднали; ако е имало апостоли, които са паднали – това не описва спасителното учение на Спасителя...

За да бъдеш Христов човек, трябва истински да се смириш. Без смирение няма да получим радостта на рая и вечното щастие! И ако живееш все повече и повече християнски живот – в смирението и любовта, ти вече живееш в радостта на вечността; в теб се изгражда вече и видимо царството Божие. Нека не говорим за вечното царство в бъдеще време, трябва да разпознаем радостта на царството вътре в нас.

Как да гледаме на прогреса, на развиващата се цивилизация?

Цивилизацията и християнският живот са различни неща. Но един човек на цивилизацията може по-добре и по-лесно да възприеме християнското учение. Защото в него има справедливост, ред и достатъчно аргументация, за да му

повярваш. Ето, говорим за това, че римляните са били справедлив народ, били са съзидателни и са искали да градят, а не да рушат. Затова и Спасителят им е дал бъдат победители и така да се каже – те да приготвят света за идването на това божествено, изключително учение, тъй като те са били по-цивилизовани от други народи. Тоест цивилизацията играе позитивна роля, но не спасителна. Тя учи да не се краде, да не се... въпреки това в сърцето на цивилизацията са достигнали такива тежки грехове, защото е имало липса на християнско въздържание. Имало е праведни народи, но не и спасителни. Харесва ми да пътувам с теб, защото знам, че няма да ме окрадеш, че няма да ме набедиш за нещо – защото знам, че си *цивилизован* човек. Но вижте, Християнската църква не поучава първо, а първо освещава. Защото тя има отношение не към завладяването на земното царство, а на небесното. Модерният напредък не ти е виновен, че си мързелив или че нещо друго ти е криво. Можеш да се подвизаваш и да се молиш на Христос и от пухеното си легло и духовно да си същият като този, който спи върху дъска. Все пак твърде много модерност не е препоръчителна, защото те приучва на удобство, на леност и може да доведе до упадък. Знай, че страданието те доближава повече до твоя автентичен образ като спасен, като вечен човек.

Как виждате при днешната ситуацията на обществото включването на един християнин в политиката?

Вероятно във въпроса ви се съдържа предпоставката, че да участваш в политиката, е грешка. Но това изобщо не е грешка. Политиката означава да държиш в ръцете си една везна и да отмерваш и да действаш справедливо. Колкото повече християни има в политиката, толкова по-добре.

Какво бихте казали за критиката в църковния живот? Има ли градивна критика в Църквата?

Под думата „критика“ разбираме, че някой бива осъждан. Но все пак критичният поглед завършва, увенчава всяко дело. Истината трябва да се отстоява от всеки християнин. Дори и това да означава да се конфронтираш с някой клирик, било то и архиерей. Когато говорим за православната истина, за спасителната истина – ти я отстояваш не пред клирик, а пред еретик. Критиката е позволена, но не и осъждането. Христос ни казва – обичайте се едни други, казва ни още – обичайте враговете си! Да обичаме враговете си – това е отговорът. Виж апостол Петър – той падна и се вдигна толкова по-нависоко от това, което е бил преди. Господ ни обича много повече, отколкото ни мрази дяволът!

И ето какво ще ви кажа сега – ние сме виновни, че този човек е виновен! Това е християнска позиция и така – имайки куража да го оцените, без да го осъдите, вие успявате да помогнете на този човек: „Господи, помилуй го!“. Но дори и дума да не сте казали, Божията благодат започва да действа над него...

Разговорът е публикуван със съкращения

Превод от румънски: Сандра Керелезова

Роман Кисьов (р. 1962, Казанлък) е поет, художник и преводач на поезия. Завършва Националната художествена академия в София, специалност „Живопис“, в класа на акад. Светлин Русев. Има самостоятелни изложби в София, Виена, Берлин и Скопие. Участия в колективни изложби в България, Италия, Унгария, РС Македония и САЩ (Ню Йорк и Вашингтон). Автор е на 20 поетически книги – 11 в България и 9 с избрани стихотворения в други страни – Украйна, Румъния, Хърватия, Сърбия, РС Македония и др.

Роман Кисьов

СТИХОТВОРЕНИЯ

ПРИШЪЛЦИ

Пристигат от селения лъчисти
сияйни светли пришълци
разпръсват мрака във душите
събуждат спомен за изгубен рай
и копнежа по забравена невинност

Пред тях стихиите притихват
в сенките им сухите дървета
раждат плодове
а от стъпките им сред безводната земя
никнат и цъфтят безброй цветя

Говорят на езика на сърцата –
всяка тяхна дума е огнен меч
който пронизва и изгаря греховете
На всеки който ги последва
те дават ново име и нова самоличност

Сияйни светли пришълци
предвождат армия от ангели могъщи
и шествие от пречистени душѝ
през времена и светове и бездни
ги водят те към новата земя и новото небе

на Вечността

ПЕТИЯТ СЕЗОН

И падат бели пера в снеговете…
Т. С. Елиът

Какво е това невероятно чудо –
небивало събитие от сътворението на света?
Каква е тази тайна, сбъднат сън,
реализирано въображение?…
Земята е облечена във бяло,
бяло, бяло като сняг,
като памук и пух от крила,
като небесни светли облаци,
слезли ниско под краката ни,
покриващи пръстта…

Като че ли цялата земя е Антарктида,
но е топло и птиците пеят.
Във въздуха танцуват бели цветове
вместо снежинки,
във въздуха танцуват
бели ангели.
Светлината на луната
е като светлината на слънцето,
а светлината на слънцето е седмократна.
По земята стъпва Божият Син,
толкова достъпен, че ако поискаш,
ще го докоснеш.

Наистина, какво е това невероятно чудо,
небивало от сътворението на света,
каква е тази тайна, сбъднат сън,
реализирано въображение?…
Какъв е този неопределим сезон
и всичко е така неузнаваемо –
нито пролет, ни лято, ни есен, ни зима…
И по земята стъпва Божият син,
така достъпен…

Иисус се приближи и рече:
„Това е Петият сезон
и не се заменя с друг.
Той съдържа в себе си
възраждането и новия живот на пролетта,
топлината и пламъка на лятото,
плодовитостта на есента и чистотата

на бялата зима...
Това е Петият сезон –
Вечността“.

ВЯРАТА

На планината казваш да се вдигне
и да слезе във морето
И слиза и потъва планината –
суровата и стръмна планина
на отчаянието и страха
потъва
във водите на душата

Заповядваш на дъжда да спре
Дъждът охотно ти се покорява
И спира в миг този страшен и съдбовен
дъжд от огнени изгарящи стрели
И след бурята от чувства грейва ярко
божествена дъга
във небето на душата

Казваш на камилата да мине
през иглено ухо
И минава тя – камилата на навика
преминала пустиня от безлични дни
минава тя през тясната врата
към лековити приказни цветя
във вечната градина на душата

Обръщаш се към себе си тогава:
Тръгни – ходи по водата!
И вече стъпваш по вълните
на житейското безмилостно море
и преминаваш ти над бездната от време
следвайки Гласа на Светлината
във тишината на душата

О, ние сме само едни
възрастни деца
в скута на своя Небесен Баща
който дарява само на най-верните
на най-смелите и послушни Свои чеда –
Чудеса

Леда Паташева

ЗА ДУХОВНАТА ЖИВОПИС НА РОМАН КИСЬОВ

Художникът, като носител на талант и извънредна духовна чувствителност, създава творби, които по своята същност са отражение на отдавна живяна и неизменно повтаряща се история, закодирана в символни знаци отвъд пределите на възприятията ни за тленност. Духът трудно може да бъде пресъздаден в линейност, цвят и структура, без вътрешната потребност да преосмислим органично допълващите се библейски сюжети и образи, разказани с майсторска живописна прецизност и технологични умения, каквито безусловно Роман Кисьов е развил и утвърдил като автентична, разпознаваема пластична идентичност. Пътят му на класически живописец, изразяващ се равностойно и чрез сакрална поезия, с дълбоко упование в Създателя, е единственият водещ мотив, характеризиращ го като мощен визуален портретист на извечните християнски теми. Някои от емблематичните си творби красноречиво е озаглавил: „Възкресение“, „Олтар“, „Мигове вечност“, „Сънят на ангела“, „Молитва“, „Тайната вечеря“ и прочее просветления, родени от силата на вярата му в Триединния Бог – Творец на всичко видимо и невидимо… Или, както казва самият Роман Кисьов за своите духовни търсения и посоки: „Изкуството за мен не е самоцел, а средство... Средство за самопознание и познание, за събуждане на вътрешните, духовни сетива и скритите божествени сили и елементи в човека... Аз търся Словото във всичко. Не само защото пиша поезия – аз търся Словото и в картината, в изображението, независимо от средствата. За мен Живописта е също Поезия – образна Поезия, а картината – визуална метафора. Но тази метафора е различна от метафората в поетическия текст и затова картината не е илюстрация. Картината е прозорец към невидими светове и реалности (от вътрешния живот на човека или от трансцендентни и метафизични измерения), които стават осезаеми... Аз не рисувам картини, аз рисувам своите мечти, молитви, сънища, видения, откровения... Но това не са илюстрации, а състояния и съзерцания... Това са мистични Знаци, съдържащи архетипите на Живота – Живо-Пис...“.