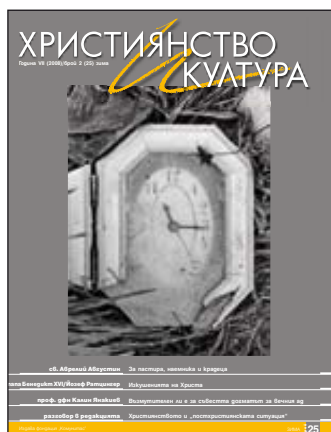




communitas
foundation



Абонамент за списание *Християнство и култура* за 2009 г.

Списание *Християнство и култура* излиза в 12 броя годишно.

Цени на абонамента за България:

За 1 месец	5 лева
За 3 месеца	10 лева
За 6 месеца	20 лева
За 12 месеца	30 лева

Абонаментът може да бъде направен в офисите на:

„Български пощи” ЕАД kam. № 1866 – <http://www.bgpost.bg/>

„Разпространение на печата” АД – <http://www.razprostranenie.com/>

„Доби прес” ЕООД – <http://namenti.com/>

За повече информация: Стефан Банков

Тел. 0884 00 9250, e-mail: sbankov@communitas-bg.org

Текстът на Карл Шмит *Политическа теология*, публикуван в брой 33 на *Християнство и култура* е превод от немски, осъществен от г-н Владимир Рагенов.

В същия брой е пропуснато представянето на г-н Даниел Митов. Даниел Митов е завършил СУ ”Климент Охридски”, специалност политология. Магистър е по европейска интеграция от университета в Падуа – Италия. В момента е зам.-председател на партия ”Демократи за силна България” и изпълнителен директор на фондация ”Демокрация”.

Редакцията се извинява на уважаемите си сътрудници за допуснатите неточности.



ВЛАДИМИР ГРАДЕВ

ПРОФЕСОР, ДОКТОР НА
ФИЛОСОФСКИТЕ НАУКИ



ЦОЧО БОЯДЖИЕВ

ПРОФЕСОР, ДОКТОР НА
ФИЛОСОФСКИТЕ НАУКИ



ГЕОРГИ КАПРИЕВ

ПРОФЕСОР, ДОКТОР НА
ФИЛОСОФСКИТЕ НАУКИ



КАЛИН ЯНАКИЕВ

ПРОФЕСОР, ДОКТОР НА
ФИЛОСОФСКИТЕ НАУКИ

ПРОФЕСОРСКО КАРЕ



СЪБОТА 20:30 ч.

ХРИСТИЯНСТВО КУЛТУРА

издава фондация „Комунитас“

София, бул. „Патриарх Евтимий“ 22

тел. 9815670

Редакция

Център за култура и дебат „Червената къща“

София 1000, ул. „Любен Каравелов“ 15

Тел./факс: 981 0555

e-mail: hkultura@communitas-bg.org

главен редактор:

проф. д-р Калин Янакиев

водещ броя:

проф. д-р Георги Каприев

редакционен екип:

проф. д-р Цочо Бояджиев

проф. д-р Владимир Градев

проф. д-р Георги Каприев

оформление:

Чавдар Пюзелев

Николай Киров

печат:

Полиграфически комбинат – София

Списание „Християнство и култура“ излиза в края на всеки месец и се подготвя от два редакционни съвета.

Екипът с главен редактор Явор Дачков подготвя осем броя и си поставя за цел да разглежда актуални и дискуссионни проблеми от областта на християнството и културата.

Екипът с главен редактор проф. д-р Калин Янакиев подготвя четири броя (пролет, лято, есен и зима), които имат академична насоченост. Списание то е свободна дискуссионна територия. Не бива да се очаква, че публикуваните текстове се вписват в една единна (и единствено възможна) коректност. Материалите в списанието отразяват личните позиции на своите автори и независимо от възможните различия трябва да бъдат възприемани като покана за диалог.

© „Християнство и култура“, 2009

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

Снимките на кориците и в броя са на Александър Иванов.

ХРИСТИЯНСТВО

съдържание

година VIII/2009/брой 2 (37)
ЗИМА

КУЛТУРА

Християнство и философия	6
Платонизмът във Византия За детерминизма и свободата на волята. Бележки върху една дискусия от последните десетилетия на Византия	Георги Каприев Цочо Бояджиев
Християнство и истина	28
Масиньон, или за гостоприемството Трите молитви на Авраам, отец на всички вярващи Диалог за вярата и неверието	Владимир Градев Луи Масиньон митр. Антоний Блум и Марганита Ласки
Нетрадиционно християнство	64
Църквата на Христос е една – с пастор Румен Борджиев разговаря Георги Каприев	
Християнство и морал	82
Две богословски традиции в осмислянето на брака Опит за богословски прочит на <i>Лекция по етика</i> на Лудвиг Витгенщайн	Калин Янакиев Свилен Тутеков
Християнство и история	105
Знаковото затваряне на света. Илюминираният инициал в средновековната книжнина	Антоанета Дончева
Пътища	115
Жертва (пиеса в две действия)	Димитър Коружиев
Галерия	140
Представяне на фотографа Александър Иванов	

Георги Каприве (Бургас, 1960) е завършил философия в СУ, специализирал е в Кьолн и Париж. От 1999 до 2007 г. ръководител на Катедра по история на философията към ФФ на СУ. Президент на комисията „Византийска философия“ на Международното общество за изследване на средновековната философия (S.I.E.P.M.). Член на Обществото за философия на средновековието и ренесанса – GPMR, в Германия. Член на Института за средновековна философия и култура (София). Съосновател на Европейския висш колеж за антична и средновековна философия (EGSAMP). Гост-професор в Кьолнския университет 2005/6 г. Гост-лекторати в университетите на Амстердам, Бари, Берлин, Бохум, Вюрцбург, Карлсруе, Кьолн, Хановер, Цюрих. Автор е на 14 книги в областта на средновековната християнска философия, между които *Philosophie in Byzanz, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2005*; *Id quo nihil maius cogitari possit. Философският свят на Анселм от Аоста, архиепископ Кентърбърийски*, София, УИ, 2005; *...ipsa vita et veritas. Der „ontologische Gottesbeweis“ und die Ideenwelt Anselms von Canerbury*, Brill, Leiden-Köln-New York, 1998.

Георги Каприве

ПЛАТОНИЗМЪТ ВЪВ ВИЗАНТИЯ

1. Философия във Византия

В изследователската литература за наличие на философска традиция във Византия се заговаря едва след 1949 г.¹, а през 60-те години се формира схващането за нейния съзнателно или несъзнателно платонически характер и във връзка с това се въвежда формулата „неоплатоническо-византийска философия“, просъществувала в периода между III и XV в. и стояла под знака едновременно на платонизма и християнството².

По този начин се дава тласък на безкрайни дискусии относно платонизма и аристотелизма във Византия. В тях добива тежест мнението, че византийската философия има преобладаващо платонически облик, което го отличава от уж аристотелистки фундираната западна традиция. По този начин се запречват пътищата, по които би могла да се дири спецификата на византийското философско мислене. Днес тази дискусия може да се гледа като приключила. Валидност доби тезата, че въпреки асимилирането на антични понятия и формули следва да се

¹ В. TATAKIS, *La philosophie byzantine*, Paris 1949.

² К. OEHLE, *Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter. Aufsätze zur Geschichte des griechischen Denkens*, München 1969, 15 сл.

говори за „автентична философска традиция във византийския свят”³. Обръща се внимание, че във Византия (поне до 1440 г.) няма платоници или аристотелици, макар мнозина мислители да цитират и интерпретират антични автори⁴. За да се разпознае действителното присъствие на Платон във византийската философска традиция, следва – свободно от идеологии и клишета – да се премислят спецификата на философската образованост във Византия, пътищата на рецепцията, експлицитните дебати относно Платоновите тези и най-сетне историята на византийския платонизъм.

Едно първо основание за разколебаване на убеждението, че философията във Византия има изразено платонически характер, би могъл да бъде фактът, че тъкмо платонизмът е единственото, и то трикратно официално осъдено философско учение (през 553 г., когато Платон е равноположен с Мани, Епикур и Маркион, а след това през 1082 г. и през 1351 г.). Следва да бъде напомнен и многократно репродуцираният вердикт на Григорий Богослов срещу „идеите на Платон, преселенията и кръговратите на душите ни, анамнезиса, съвсем не прекрасното еротично възхождане на душата, което преминава през прекрасните тела” като философски нищожни теми (Слово 27,10: PG 36, 24В, бълг. превод И. Христов). Тези факти обясняват обвиненията в платонизъм, отправяни напр. от Иоан Ксифилин срещу Михаил Псел или от Никифор Григора срещу Григорий Палама, както и разпаленото отхвърляне на тези укори. Църковните осъждания не са обаче в състояние да мотивират еднозначна опозиция срещу платонизма. Това следва от своеобразието на философското образование и статуса на философията във Византия.

Образователната структура съхранява античния модел заедно с принципно частния характер на образоването. Все пак през 425 г. се въвежда една решителна промяна чрез включването на две нови дисциплини: право и философия. След призоваването на Стефан от Александрия като учител в Константинопол, школското преподаване на елинската философия и копирането на антични текстове не се прекъсват чак до края на византийския период. Днес са съхранени 260 византийски ръкописа с Платонов диалози. В общите и висшите училища се осъществява обаче едно по същество рецептивно усвояване на античните учения, а повечето коментари са дидактични бележки на преподавателите, в които обикновено не е налице продуктивно, респ. оригинално философстване. Висшите философски нива се усвояват и придобиват в частните школи. По-високият степен на автономия на философията във Византия, сравнявано с латинския Запад, следва от нейния – както институционален, така и личен – частен характер, упражняването ѝ като частно дело. Във Византия не възникват философски школи, а всеки отделен мислител автономно поддържа своите философски авторитети, понятия, методи, които нерядко имат своя източник при различни традиции. Избягването на безпринципния еklektизъм се дължи на общата аксиоматична база на философските платформи, която се задава от християнското учение. Самите

³ L. BENAKIS, *Byzantine Philosophy*, in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 2 (1998), 162.

⁴ M. TRIZIO, “Byzantine Philosophy as a Contemporary Historiographical Project”, in: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 74/1 (2007), 258 сл.

мислителите определят своята философия като християнска⁵.

2. Пътища на Платоновата рецепция

Различни са каналите, по които платоническите понятия, теми и проблематики навлизат индиректно във византийската философия. На първо място следва да се отбележи масивната рецепция на Ориген през първите столетия, чрез която прониква александрийският неоплатонизъм. Достатъчно е да се споменат дори само имената на Евагрий Понтийски и Григорий Нисийски или фактът, че Василий Велики и Григорий Богослов изучават в тяхното усамотение след завръщането им от Атина именно и единствено Библията и произведенията на Ориген. Той е обаче първостепенен авторитет не просто за отделни фигури. Всъщност няма значим мислител от IV–VI в., който повече или по-малко да не се е влияел от Ориген. Осъжденията на Ориген и Евагрий (или по-скоро на крайния оригенизъм) през VI в. оказват решаващо отрицателно въздействие върху директното усвояване на Ориген в по-късната традиция. Въпреки това чрез екзегетическите си методи, чрез тринитарната, антропологическата и есхатологическата си спекулативност Ориген остава голямата „тайна“ на византийската традиция, залегнала в нейния фундамент, наистина, след активното ѝ „снемане“ в ученията на мислителите, които иначе следва да се причислят към сериозните критици на оригенизма, какъвто е напр. Максим Исповедник.

Пак в VI в., почти във времето на атаките срещу християнската версия на александрийския неоплатонизъм в текстовете на Ориген и неговите интелектуални наследници, стават известни *Ареопагитиките*, предлагащи християнска адаптация на атинския неоплатонизъм и най-вече на ученията на Прокъл. Цялата византийска традиция, за която иначе текстът има висока инструктивна сила, може да се гледа като едно деплатонизиране на Дионисий Псевдо-Ареопагит, започнато още при Иоан от Скитопол и Максим Исповедник.

Византийската рецепция на александрийския и атинския неоплатонизъм, както и осигуреното от образователната традиция усвояване на съчиненията на самия Платон, обясняват многообразието на проблематиките, които от перспективата на аналогизиращите школки познания биха могли да се тълкуват като „платонически“. Много поучителен пример в това отношение е тезата за платоническата база на енергийното учение при Григорий Палама⁶. Въпреки авторитетния му източник обаче сложно до невъзможност е това твърдение да бъде определено като философски коректно⁷. Трябва да бъде напоменено, че тежки авторитети като Максим Исповедник и Иоан Дамаскин усвояват елинските философи най-вече чрез посредничеството на християнски автори и сами препредават съответните тези в християнски версии, мощно отчуждени от същинския им произход. В такъв контекст следва да се тълкува и фактът, че

⁵ Вж. по-подробно Г. Каприев, *Латински влияния върху анти-латините. Философията срещу църковната политика?*, в: *Християнство и култура*, 8/2008 (лято), 72-80.

⁶ Cf. E. v. IVÁNKÁ, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964, 391-394.

⁷ Cf. G. KAPRIEV, *Philosophie in Byzanz*, Würzburg 2005, 278-279; 288-289.

В хода на иконоборческите спорове през VIII в. активно се усвояват и ползват Платонови и – най-вече – Аристотелови концепти, без обаче да се споменава, а още по-малко да се коментира техният източник, така че по-късно те вече не могат да бъдат разпознавани като собствено Платонови или Аристотелови. За да се установи действителното присъствие на Платоновото наследство във Византия, следва усилията да се насочват не към разшифроването на предпологаеми несъзнато усвоени подбуждания от страна на платонизма, а към изследването на размишленията и дебатите, в които Платон и платонизмът биват експлицитно проблематизирани.

3. Етапи на историческото развитие

3.1. Византийският класицизъм

През IX в. възниква една нова културна ситуация, която следва да бъде определена, наистина, не като начало на византийската култура и философия, установими като вече ясно структурирани още през VII в., а по-скоро като поява на т.нар. „византийски класицизъм“⁸. Собствената класика, наследеното от християнските отци, вече може да бъде обобщавана и систематизирана паралелно с дистанцираната и педагогически стилизирана употреба на античната литература и философия. Елинската философия вече не се гледа като нещо, актуално противостоящо на християнските мислителни, а като исторически гадена и приключила реалност. Нейните методи и понятийни построения биват абсорбирани и субординирани в перспективата на новите културни доминанти, без да е необходима някаква специална апология на християнската мисловност. Езическата активност вече не бива подражавана или атакувана, а се превръща в продуктивен фонд, произтичащ от една съдържателно напълно различна програма. В средата на IX в. ромеите, вече уверени в собствения си културен потенциал, се насочват по нов път към синтезирането на двете мисловни насоки. Синтезират се християнският фундамент и елинската култура, при което доминирането на християнската основа е еднозначно. В този контекст експлицитното реципиране и коментирание на Платон и платонизма е саморазбиращо се.

Около средата на IX в. Льв Математик пише една рецензия, респ. „корекция“ (διόρθωσις) на Платонови текстове. Той е първият известен ни автор, захващащ се директно с Платон. Много по-обширно е обсъждането на Платон в творчеството на Фотий Константинополски (810/20-891/98). Макар повечето философски текстове на Фотий да са загубени, респ. унищожени, налице са достатъчно свидетелства за това, че е съставял коментари към съчинения на Аристотел и – навярно – Платон. Съхранените му текстове и преди всичко *Библиотеката* и *Амфилохиите* дават убедителни доказателства за неговото изследване и преподаване на антична философия. Фотий обявява война на платонизма. На първо място категорично е отхвърлено учението за идеите, което се обозначава директно като „πλάτωνικά ὑψητέματα“, платонически шарлатании. Според Фотий Платоновите „идеи“ са философски и богословски негодни и вли-

⁸ P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin*, Paris 1971, 196 und 204; D.S. WHITE, *Patriarch Photios – A Christian Humanist*, in: *Greek Orthodox Theological Review* 25 (1964), 198.

зат в грастично противоречие с християнското учение за Бог като Творец. Същото отношение е показано и спрямо Платоновото учение за гържавата, което се осъжда като безнравствено, противоречиво и утопично. Дори литературният стил на Платон е отречен като претенциозен, вял и женски. Дисциплинираният ум на Фотий остава чужд на платоническата менталност и категорично отказва да се сближи с което и да е измерение на философската мистика, формирана по Платонов или неоплатонически маниер. Успоредно с това той се занимава интензивно с неоплатонически автори, при което представителите на александрийската школа с тяхното акцентирание на логиката и с позицията им спрямо Аристотел оказват влияние при структурирането на първостепенни Фотиеви учения. Неговият ученик Арета от Кесария ($\pm 850 - 925$) съставя схолии към *Въведението* на Порфирий и *Категории* на Аристотел и организира изготвянето на множество преписи на антични текстове, между които едно цялостно копие на съчиненията на Платон. Арета бива гледан като първорпоходец на класическите изследвания във Византия. Макар да няма запазени текстове върху Платон от X в. и първата половина на XI в., ръкописите от този период, между които и пълни издания на Платон, дават основания за твърдението, че изучаването на платонизма не се прекъсва през този период⁹.

3.2. Разцвет на Платоновата рецепция през XI – XIII в.

Втората половина на XI в. е време на философски разцвет, включително на заниманията с Платон, при което като двигател на този процес може да бъде гледан Михаил Псел (1018 – ок. 1096). Той твърди, че самостоятелно е изучил Платон, Аристотел и техните предшественици, а след това се приближил до Плотин, Порфирий, Ямвлих, Амоний, Сириан, Олимпиодор, Симплиций и „удивителния Прокъл“. Тъкмо Прокъл и Григорий Богослов са неговите основни философски авторитети. Псел схваща като своя задача да покаже близостта на Платон до християнската позиция и прокарва това си намерение с решителност, когато насочва към платоническите фрагменти най-вече в ученията на Кападокийците и на Максим Исповедник. Реформаторският елемент при Псел не е обаче неговият „платонизъм“. Несъмнено той познава текстове на Платон в оригинал, но философските му схващания са формирани не директно под влиянието на Платон, а по-скоро на неоплатоническите коментатори. Затова не бива да се тълкува като непоследователност обстоятелството, че се занимава усърдно с Аристотел и специално подчертава ролята на Аристотеловата логика и физика като необходима подготовка за занимание с по-дълбоки философски теми, каквато е напр. Платоновата метафизика, самата тя тълкувана като въведение в теологията. Той търси съгласуване на Аристотел с Платон и основателно изтъква, че пристъпва изборно към Платон и изобщо към елинската философия. От тази перспектива неговото отхвърляне на упреците, че е платоник, не следва да се гледа като хитруване. Псел е откровен, когато заявява, че не му е известен никакъв „негов Платон“ и заявява, че е ученик на Христа.

⁹ H. HUNGER, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, Bd. 1, München 1978, 18-20; G. KAPRIEV, *Philosophie in Byzanz*, Würzburg 2005, 160-161 и 174-176; И. Христов, *Неоплатонически елементи в съчиненията на патриарх Фотий*, в: *Неоплатонизъм и християнство II. Византийската традиция*, изд. И. Христов, София 2004, 79-108.

Докато Иоан Итал (ок. 1025 – 1082) търси по-скоро помирение на Аристотел с Платон и неоплатонизма, а времето след средата на XI в. се характеризира от разцвета на Аристотеловото рецепиране и коментирание, в хода на XII в. платонизмът и особено неговата Проклова версия се превръщат в интелектуална мода в сферата на популярния духовен живот, осмяна напр. от Теодор Продром (ок. 1100 – ок. 1158) като глуповата. Обратно на това, съчинението *Опровержение на теологическите начала на Прокъл, платоническия философ* на Николай от Метон († ок. 1165) не е осмиване, а компетентно оспорване. Подобно съчинение не се е появявало в гръкоезичния свят от времената на Иоан Филопон, критикувал Прокловите схващания за вечността на света. Желанието на Николай е да представи и реферира възможно най-коректно мисловните ходове на Прокъл. Той го прави сърчно и елегантно, което предполага образовани читатели, детайлно запознати с неоплатоническата философия и диалектика. Главната му цел е да изведе абсолютната несъвместимост на неоплатоническата и християнската теологии. Това той показва особено детайлно с оглед на тезите от първите шест групи, при което доказва, че мисленето, основано върху Прокловата аксиома за единството на принципа не изисква нищо друго освен радикално отхвърляне на християнската триадология. Николай обаче не напада вокабулара на съвременната му философия, формиран въз основа на понятийните системи на платонизма и аристотелизма. Той дори демонстрира готовност да признае няколко Проклови тези за съгласуващи се с християнското учение. При това той забелязва и посочва съвпадащи места при Дионисий Ареопагит и Прокъл, когото разглежда като девиантно мислещ ученик на Дионисий. Трябва освен това да се забележи, че самият Николай владее твърде сърчно системата на онтологическите категории, развита в Платоновия *Парменид*, и с удоволствие я ползва както срещу Прокъл, така също и продуктивно, за да аргументира фундаментални богословски въпроси. Вече достигнатото ниво е от такъв вид, че става възможно Платоновата диалектика да бъде насочена против самия платонизъм¹⁰.

След падането на Константинопол през 1204 г. мястото на културен и образователен център на Ромейската империя се заема до 1261 г. от Никея. Макар първоначално Никея да не е в състояние да удържа подобаващо образователно ниво в областта на философията, императорът философ Теодор II Дука Ласкарис (1222 – 1258, император 1254 – 1258) заявява, че там се философства както върху и чрез Аристотеловите, Платоновите и Сократовите учения на „външната мъдрост“, така и върху и чрез божествените догмати. Неговите собствени философски съчинения в областта на натурфилософията и епистемологията са силно повлияни от Платоновия *Тимей*. Наустина, Никифор Влемид (1197 – 1272), най-значимата философска фигура в Никея, слага чрез компендиумите си по логика и физика ударението върху Аристотеловата традиция, при което щедро се ползва от неоплатоническите коментатори, но той изучава старателно политическите учения на Платон, чрез които аргументира тезата си за императора, който трябва да бъде заедно с това философ и богослов. Другата водеща философска фигура в Никея, Георги Акрополит (1217 – 1282), продължава Пселовата позиция, според която Аристотел е големият авторитет в областта на знанието

¹⁰ Cf. NICHOLAS OF METHONE, *Refutation of Proclus' Elements of Theology*, Leiden – Athens 1984.

за контингентно и особено в сферата на логиката и физиката, докато Платон е меродавен при дълбините на теологията. Той дори признава, че Платон и неоплатониците са му помогнали да разбере някои затрудняващи го твърдения на Григорий Богослов¹¹.

Още през 1261 г. Георги Пахимер (1242 – 1310), роден в Никея и образован при Акрополит, се преселва в новия-стар културен център Константинопол. Големият полихистор на своето време съставя един екзегетичен компендиум, при което в 12 книги се занимава с целия *Corpus Aristotelicum*. Заедно с това пише една парафраза към писмата на Дионисий Псевдо-Ареопагит и коментари към втората част на Платоновия *Парменид*, както и към *Федър* и *Алкивиад*. Пахимер чете Платон в перспективата на Дионисий, при което добавя Аристотелови мотиви към концепциите на Платон. Към своя (все пак най-значим) коментар към *Парменид* той експлицитно следва Прокловата интерпретация, във всеки случай в Дионисиевия модел. За изходна точка служи връзката между Едното и Благото, от античността насетне – съществена точка на сблъсъка между платонизма и аристотелизма. Проблематиката се гоусложнява в контекста на християнското учение, доколкото Бог се схваща като единство и множество, както и като битие в същински смисъл и свръхбитие едновременно. Пахимер подчертава неотделимостта на Едното и Битието в перспективата на тяхната трансценденталност. Уточнява се, че допускането на различаване, а следователно на множественост в Едното не разрушава самото Едно и единството на Битието (като единство на множествеността). Въз основа на неразрушимата връзка между битието и единството на всички нива на действителността се конструира и една християнски формирана йерархична картина на света. Битието в собствен смисъл, като принцип на всичко, остава на границата на биването: то е битие, но заедно с това свръхбитие, а в този смисъл и небитие. От своя страна Едното е неограниченото множество на всички единства и заедно с това безусловното единство, свободно от всяка множественост. Парадоксът на това положение се заостря при конфронтирането на християнския възглед с Платоновото учение за идеите. Началото, организиращо този свят като космос, трябва да е нещо, стоящо над битието. Християнското решение се конструира в контекста на креационизма и каузалността. Битието е едно тъкмо като причина на всичко биващо. Платоновата концепция за идеите като пораждащи образци съдържа обаче допускането, че за Едното не е задължително да функционира и като първа причина. Пахимер преодолява това затруднение чрез един „превод“ на Платоновите конструкти на езика на енергийната метафизика на Дионисий. Едното и битието (както обаче и благото, истината, мъдростта, живота и т.н.) не са идеи, а сили и енергии на единия Бог Творец. Те имат трансцендентална позиция, защото Бог ги е сторил иманентни на творението. Първото Едно остава отвъд всяка множественост и всяко битие в тяхната изолираност и ограниченост. Първото Битие също не е дискретното битие, а целостта на всичко в смисъла на една вътрешно неразличима и абсолютно самотъждествена тоталност. Това решение се опитва да конструира една метафизика на битие-

¹¹ L. COULOUBARITSIS, *Platonismes et aristotélismes à Byzance dans l'empire de Nicée et sous les Paléologues*, in: *Philosophie et sciences à Byzance de 1204 à 1353*, ed. M. CACOUROS et M.-H. CONGOURDEAU, Leuven 2006, 148-149.

то като битие на мястото на една хенология¹². Посочените проблеми образуват смисловото ядро на дискусиите през XIV в. и набелязват точките на сблъсък между платоници и аристотелици през XV в.

3.3. „Платонизъм” и „аристотелизъм” през XIV в.

Като първа експлицитна схватка между анти- и проплатонизма във Византия могат да се тълкуват споровете между Никифор Хумнос (1250/55 – 1327) и Теодор Метохит (1270 – 1332). От позициите на християнската философия Хумнос се чувства свободен да усвоява и критикува Платон, Плотин и Аристотел, при което стои по-близо до Аристотел, отколкото до останалите. Това не му пречи да изгради една остра критика срещу Аристотеловото учение за началата и особено срещу тезата за вечността на несътворената материя, макар да е при това склонен да припише и това учение на платоническата традиция. Материята съществува от формите (отделени една от друга, те не притежават никаква действителна битийност) и не отделно от телесния свят, при което Бог създава формите и материята заедно от нищо. На този фон остро се отхвърля Платоновото учение за идеите. Идеите нямат самостоятелно съществуване извън творческата първосила. Те не са вечни същности, подражавани от нещата, и следователно нямат никакво битийно преимущество. Онова, което платониците наричат „идеи”, е първоформата, от която произхожда една континуируема последователност от същества с идентични същностни свойства. Тези свойства представляват творческата сила, логосът на нещата, носещ със себе си силата за създаване на еднакви формираны отделни същества. Идеята на човека е напр. създаденият едновременно в материя и форма първи човек, определен в своята природа, респ. в своя логос, винаги да поражда живи същества с все същите същностни свойства. Формите са непреходни само в този смисъл. Същата позиция мотивира и критиката му към Платиновото учение за душата. Основавайки се върху тезата за единството на душата и тялото, той отхвърля платоническите и неоплатонически учения за предсъществуването на душата и прераждането на душите (в полза на християнското учение за възкресението), както и за познанието като припомняне. В хода на критичното изложение обаче той си присвоява Платинови и Платоновы тези, наистина, преформирайки ги в християнски дух. Особено усърдно хвали Плотин заради тезата, че умът, тоест дианоетичната част на душата, представлява просто и единно биващо, съдържащо и живота и съществуващо независимо от развалата и смъртта. Извисеността на ума оказва въздействието си и върху телесната жизнена сила на човека. Целият човек – аргументира Хумнос, основавайки се на Платон и Плотин – се стреми към вечното¹³.

Теодор Метохит (1270 – 1332), един от най-популярните полихистори от Палеологовия период, проявява извънредна философска начетеност, при което също полага грижа да съхранява философската си свобода от всякакви философски школи. Още в началото на научния си живот той съставя текстове върху *Физика* и рег

¹² T. BOIADJIEV, *Georgios Pachymeres between Plato and Dionysius: the One and the Being*, in: *Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 30, Berlin – New York 2003, 501-510.

¹³ L. BENAKIS, *Texts and Studies on Byzantine Philosophy*, Athens 2002, 533-584.

други натурфилософски съчинения на Аристотел, при което подчертава превъзходството му над останалите философи при познаването на крайните същества. В основното си съчинение, т.нар. *Miscellanea* (Ἵπομνηματισμοὶ καὶ σημειώσεις γυναικαί), той прокарва строга епистемологична разлика между различните познавателни области, формиращи корпуса на философията. За генерална предпоставка му служи възприетата и от християнски автори теза на скептиците, че за всеки аргумент съществува контрааргумент. Метохит го насочва обаче безкомпромисно срещу цялата сфера на натурфилософията, обхващаща според него знанието за всичко, което подлежи на изменение и е съставно, вследствие на което се характеризира с амбивалентност и не може да бъде определено като истинно или неистинно само по себе си. Тук той се придържа към неоплатоническата схема на философията, погразделяща теоретичната философия на природна философия, математика и теология. С вътрешна последователност той заявява, че тази амбивалентност не засяга математическите обекти. Устройството на математическите аксиоми и теореми препятства възможността за формулиране на противоположни тези в областта на математическото. Тъкмо тук той признава своето предпочитание към самия „удивителен Платон“, макар да го представя в полемиката си срещу Хумнос всъщност чрез цитати от Ямвлих. Метохит критикува Аристотел за игнорирането на математиката и астрономията и показва, че учението му не е в състояние да изяснява адекватно числата и хармониите. Неговата метафизика бива укорявана в „ἀσάφεια“ (несигурност) и като „δοξοσοφία“ (мненийна мъдрост), а упреците му срещу Платон се отхвърлят като несправедливи, при което се показват и други несъответствия на Аристотеловата първа философия с християнското учение¹⁴.

Протагонистите в исихастките спорове през XIV в. не могат да бъдат определени като представители на платонизма или пък на аристотелизма. Наистина, може да бъде забелязано, че докато Варлаам (1290 – 1350) се придържа по-скоро към Аристотеловата логика и метафизика, Никифор Григора (1290/91 – ок. 1360) клони по-скоро към платонизма. Григора настоява, че изпълненият с благодат ум, който е чист и истинен, не се нуждае от никакви Аристотелови силогизми, защото знанието, изобщо достижимо с помощта на логиката, не е знание за самата действителност, а за отражения на действителността. Той се солидаризира с Плотин и неговото различаване между диалектика и логика. Според него диалектиката се занимава с биващото и е ценна част от философията. От тази перспектива той пробва една предпазлива реабилитация на платонизма заедно с типичния му литературен стил. И при него се среща мотивът, че Платон, който фаворизира математиката и астрономията, символизира в по-висока степен духа на ромейската култура, имащ пиетет към науките. Освен това Платоновата диалектика и диалогика е по-пригодна за християнската теология, продължава Григора тезите на своя учител Метохит. Григора се застъпва за постулирания от Платон идеален образец, при което ползва много предпазливо терминологията, за да не представи идеите като самостоятелни субстанции. Основавайки се на това, той обвинява в своята първа *Антиретика* (10, 6) Палама, че насочените

¹⁴ I. ŠEVČENKO, *Études sur la polémique entre Théodore Métochites et Nicéphore Choumnos*, Bruxelles 1962; L. VENAKIS, *Texts and Studies on Byzantine Philosophy*, Athens 2002, 666-670.

навън природни енергии на Божествеността, както ги мисли Палама, не са нищо друго освен Платоновите висши божества или идеите от *Тимей*¹⁵.

Специализираният интерес към платонизма и аристотелизма спада в хода на дискусиите между византийските томисти и техните опоненти, които дискусии доминират философската култура във Византия след 50-те години на XIV в. Обратно на това, през 40-те години на XV в. в тази култура за пръв път се появяват византийски платонизъм и византийски аристотелизъм.

3.4. За и против: платонизъм и аристотелизъм през XV в.

Георги Гемист (1360 – 1452) ползва псевдонима Плитон (Πλήθων в кореспонденция с Πλάτων) първом при публикуването на съчинението си *За различията (За начина, по който Аристотел се различава от Платон)*, написано през 1439 г. в хода на събора във Флоренция. Славеният като „втори Платон“ философ е радикален платоник, при което с течение на времето все повече и повече се насочва към автентичния езически патос на Платоновото учение. Принципът на каузалността и детерминизмът определят философската му система, при което той издига високо идеала за чистото интелектуално познание, който – според Плитон – е бил замъглен до неузнаваемост от страна на християнството. През своя последен период и особено в *Закопи* той прокламира една конструирана от него строго монотеистична религия, която трябва да превъзхожда християнството, езичеството и исляма.

Реанимирането на поохладената склонност към Платон той схваща като своя интелектуална, политическа и екзистенциална задача. Плитон е непримирим противник на Аристотел и на всички християнски мислители, повлияни от него. Мощните му атаки срещу Стагирита са насочени главно към метафизични, психологически и етически теми. Специалната си критика срещу Аристотел Плитон провежда от гледна точка на християнското учение. След 1443 – 1444 г., когато Георги Схолар (1405 – 1472/74) публикува рязката си критика срещу него под формата на оправдание на Аристотел от християнска позиция, Плитон заявява, че Аристотел е непоправимо безбожен, при което той не признава нито абсолютното божествено съществуване, нито свършената му природа. Плитон полага на унищожителна критика Аристотеловото отхвърляне на безсмъртието на душата, на божествената творческа дейност, на провидението и на други Аристотелови тези, включително схващанията му за телеология, каузалност и детерминизъм. Плитон подчертава, че Платоновата философия е свършеното философско учение, така че всякакви по-нататъшни развития са просто невъзможни¹⁶.

Спорът за мястото на Платоновата и Аристотеловата философии, започнат

¹⁵ H.-V. BEYER, *Einleitung*, in: *Nikephoros Gregoras, Antirrhethika I*, Wien 1976, 17–116; L. COULOUBARITSIS, *Platonismes et aristotélismes à Byzance dans l'empire de Nicée et sous les Paléologues*, in: *Philosophie et sciences à Byzance de 1204 à 1353*, ed. M. SACOUROS et M.-H. CONGOURDEAU, Leuven, 2006, 152-153.

¹⁶ Cf. G. KARAMANOLIS, *Plethon and Scholarios on Aristotle*, in: *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, ed. K. IERODIAKONOU, Oxford, 2002 254–255; Kapriev, *Philosophie in Byzanz, Würzburg 2005*, 335-337.

със съчинението *За различията* на Плитон, остро му оборване от страна на Схоларий и бурния отговор на Плитон в съчинението от 1450 г. срещу неговите възражения, не остава ограничен в дискусията между двамата мислители. Той всъщност се разгръща като последния голям философски дебат в историята на собствено византийската култура. Матей Камариот († ок. 1490), ученик на Схоларий, пише две изложения срещу фаталистичните учения на Плитон. Срещу Плитон се обявява и Теодор Газа (±1400 – 1476/8), и то с два текста. Още чрез неговото включване дебатът напуска границите на Източноримската империя или на онова, което е останало от нея по това време. Газа пребивава след началото на 40-те години в Италия и се числи към най-значимите гръцки хуманисти на Запад. Малко по-късно той се включва в кръга около Висарион и участва в подготовката на съчинението му *Срещу злонамерения обвинител на Платон*. Първ му отговаря Михаил Апостолиос (±1420 – 1480). Газа е защитен от Ангроник Калист, който застава зад Аристотел и против критиката на Плитон и Апостолиос. Навярно стилистично най-острият дискутант е Георги от Трапезунт (1395 – 1472/3), който първом се включва с текст срещу Газа, после обаче става антиплатоник и пише критикуваното от Висарион съчинение *Сравнение между философите Аристотел и Платон*. Той е първият в дебата, който пише на латински. Висарион (1403 – 1472), чиито философски и богословски методи на мислене са доминирани от принципите на Аристотеловото учение, насочва по-късно (той споменава влиянието на Августин, но приносът на Плитон също не бива да се подценява) вниманието си към Платон, без обаче да забравя Аристотел, когото защитава в конкретни ситуации от набезите на платоничите. Той е навярно единственият, търсещ чрез позицията си хармонизиране и оптимален баланс между Платоновата и Аристотеловата философии. Мащабите на дебата и обстоятелството, че той се води отчасти на латински и на Запад, дава възможност на мнозина италиански мислители да се включат в него. Аристотелистко-платоническата контроверзия във Византия влияе – най-вече чрез Плитон, Висарион и Газа – върху разгръщането на хуманистичния платонизъм в Италия¹⁷.

Дискусията обхваща всички големи теми на византийската философия от това време. В този случай не става дума за някаква само инструментална християнска рецепция на античното наследство. Сега протича формиране на самостоятелни философски системи в сферата на християнската мисловна култура, които следва да бъдат дефинирани като християнски аристотелизъм и християнски платонизъм (при Плитон във всеки случай преди откритото заявяване на неговия неопаганизъм). Претенцията за системност е особено лесно откриваема при Плитон затова, защото текстовете на Платон не предлагат никакво завършено системно учение. Цялото дело на Плитон е насочено обаче тъкмо към конструирането на система, прокламирана от него като единствено истинното и абсолютно съвършено философско учение. Този процес протича при това в рамките на радикално поляризиране на ученията на Платон и Аристотел. Освен Висарион никои не насочва внимание към столетните опити – както на

¹⁷ Cf. G. PODSKALSKY, *Theologie und Philosophie in Byzanz*, München 1977, 82–87; KARAMANOLIS, „Plethon and Scholarios on Aristotle“, in: *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, ed. K. IERODIAKONOU, Oxford 2002, 253–255.

езическия, така и на християнския неоплатонизъм – за хармонизиране на двете философски платформи.

Лесно е да се разпознае основата на позицията, защитавана от Георги Схолар. Той е не само убеден, че Аристотел е по-близък на християнското мислене, но даже почти отъждествява Аристотеловото и християнското учения. Подобно тълкуване на аристотелизма е възможно само поради това, че Схоларий чете самия Аристотел през интерпретацията на западната схоластика и особено на Тома от Аквино. Томистката адаптация на Аристотеловите тези му позволява да твърди, че християнският монотеизъм кореспондира с философията на Аристотел, а не с Платоновата, при което той е много по-рязък от Тома в опозицията си срещу Платон. Според него учението на Платон е образцов източник на паганизъм. Той иска да покаже, че платонизмът на опонента му е мотивиран от самото начало чрез един стремеж към отхвърляне на християнството. Затова цели да докаже, че Платоновата доктрина се опира не толкова върху самия Платон, колкото върху Прокъл, припознаван като радикално езически и антихристиянски автор. Това намира известно потвърждение в поведението на Платон. Неговата позиция е устремена към абсолютен антиаристотелизъм, и то на всяка цена. Той се запознава със *Сума против езичниците* на Тома още при своя учител Димитър Кигон и още от тогава му е ясно, че томистката интерпретация на Аристотел съдържа множество неоплатонически елементи. Основната нагласа на Платон е обаче антилатинството, при което е твърдо убеден, че латиняните фаворизират Аристотел, така че за него антилатинството и антиаристотелизмът са синонимни. Макар че и той, както и Схоларий, се опира на неоплатонически авторитети като Порфирий, Филопон и Симплиций, той неизменно настоява, че възкресява автентичното учение на Платон¹⁸.

И тъй, едва в 40-те години на XV в. възниква опозицията „аристотелизъм – платонизъм“, гледана от мнозина изследователи като валидна и определяща за цялата византийска култура. Византийският аристотелизъм и византийският платонизъм, които позволяват да бъдат схващани като резултат от византийската рецепция на Тома¹⁹, могат да се обозначат по-скоро като някакъв „късен урожай“ на философските развития във Византия. Тази фигура изглежда още по-сполучлива, ако се вземе предвид обстоятелството, че след началото на XVI в. продуктивността в парадигмата на византийската философия (за иновативност въобще не може да става дума) екстремно спада, за да стигне най-късно в средата на XVIII в. до окончателното си затихване.

¹⁸ J.A. ДЕМЕТРАКОПОУЛОС, *Georgios Gennadios-Scholarios Florilegium Thomisticum. His Early Abridgment of Various Chapters and Quaestiones of Thomas Aquinas' Summae and his anti-Plethonism*, in: *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, 69/1 (2002), 152-171; KARAMANOLIS, *Plethon and Scholarios on Aristotle*, 258-264 and 267-280.

¹⁹ J.A. ДЕМЕТРАКОПОУЛОС, *Georgios Gennadios-Scholarios*, 169.

Проф. д-р Цочо Бояджиев е един от водещите български учени хуманитаристи, основоположник на философската медиевистика у нас. Преподава история на античната и средновековната философия в СУ „Св. Климент Охридски“. Член е на Международното общество за изследване на средновековната философия (Лувен) и на Европейската академия на науките и изкуствата (Виена). Автор е на книгите: *Неписаното учение на Платон* (София 1984), *Студии върху средновековния хуманизъм* (София 1988), *Античната философия като феномен на културата* (София 1990), *Ренесансът на дванадесети век: природата и човекът* (София 1991), *Августин и Декарт* (София 1992), *Философия на европейското средновековие* (София 1994), *Две университетски лекции* (Велико Търново 1997), *Кръговрат на духа* (София 1998), *Нощта през Средновековието* (София 2000), *Loca remotissima* (София, 2007). Преводач е на Платон, Плотин, Тома от Аквино, Бонавентура, Майстер Екхарт и др.

Цочо Бояджиев

ЗА ДЕТЕРМИНИЗМА И СВОБОДАТА НА ВОЛЯТА. БЕЛЕЖКИ ВЪРХУ ЕДНА ДИСКУСИЯ ОТ ПОСЛЕДНИТЕ ДЕСЕТИЛЕТΙΑ НА ВИЗАНТИЯ

Въведение

Проблемът, върху който ще спрем нашето внимание в следващите редове, съставлява възлов пункт в контроверзиите през последните граматични десетилетия от развитието на византийската философия. Хронологичните рамки на интересувания ни период могат да бъдат очертани съвършено точно. Като начална точка ще ни послужи годината на създаване на съчинението на Георги Гемист Плитон *За различията между Платон и Аристотел*, сиреч пролетта на 1439 г., а като крайна – годината на смъртта на Висарион, 1472, когато дискусиите между въвличените в тях учени мъже заглъхват, а с това по същество се полага и края на византийската философия. В последвалия период на тюркокрацията могат, разбира се, да бъдат изброени имена на гостатъчно образовани люде, обитаващи територията на някогашната империя. Съдържателният потенциал на техните писания обаче, както и влиянието им върху европейската култура са повече от скромни. Тъкмо обратното, участниците в разглеждания от нас дебат са популярни имена, признати учители не само по гръцки език, но и по гръцка култура, а също учени с

безспорен авторитет в хуманистичните кръгове. Практически всички те са емигранти в Италия. В някаква степен именно пребиваването им на границата между две културни традиции предопределя тематиката на споровете, използваните източници, езика, а също стила на самото противоборство. Наистина, „жанрът“ на контроверзията – както е типично за водените във Византия дискусии – е достатъчно условен. В него съжителстват строгата логическа аргументация, теологическите общи места, примерите и аналозиите, позоваванията на философските и богословските авторитети, но също личните нападки, политическите внушения и съвсем неприкритото интригантство. В тази студия ще бъде проследена най-вече аргументативната структура на диспута. Същевременно тук ми се иска да отбележа, че темата му далеч не е чисто отвлечена и абстрактна. Старинният философски проблем за детерминизма и човешката свобода в средата на петнадесетото столетие е ситуиран за византийските интелектуалци без съмнение в едно граматично питане: Неотменно отредена от съдбата ли е гибелта на една толкова велика империя, или тя е следствие от злоупотребата на хората с еднотворен от най-скъпоценните Божи дарове, свободната воля?

Позицията на Плитон

През пролетта на 1439 г. Георги Гемист, нарекъл себе си Плитон¹, открива краткото съчинение *За различията между Платон и Аристотел*. Трактатът е съставен по време на принудителното – поради заболяване – отсъствие на автора от заседанията на Фераро-Флорентинския събор, в който той взема участие като член на византийската делегация. На този нахвърлян набързо текст, без строга последователност в изложението, с невинаги убедителни аргументи и цитирания по памет е съдено да положи началото на последната голяма интелектуална контроверзия във Византия, въвлякла в себе си неколцина от най-бляскавите умове на епохата. Основната идея на *За различията* е да бъдат съпоставени двамата най-велики мислители на античността, за да бъде показано безспорното превъзходство на Платон пред Аристотел. Посланието е отправено най-вече към онези съвременници на философа от Мистра, които, погледнати от арабина Авероес, ценят повече Аристотел и дори го смятат за достигнал съвършенство в натурфилософията. Това предпочитание обаче, убеден е Плитон, противоречи както на общото мнение на гревните, така и на действителното състояние на нещата. Тъкмо поради това той си поставя за задача да подкрепи и окуражи малобройните привърженици на Платон в Италия, възстановявайки при това историческата истина. Текстът проследява различните теми, в които се набелязват същностните различия между двамата елински философи: схващането за Бога, аналогията на битието, съпоставеността между общото и отделното, принципът на индивидуацията, възгледът за душата и познанието, въпросът за добродетелите и целта на човешкия живот,

¹ Плитон е роден ок. 1355 г. Юношеските си години прекарва в Константинопол, където изучава съчиненията на Платон и Аристотел, а се запознава също с възгледите на Авероес и на т.нар. „зороастристи“. Около четиридесетата си година се заселва в Мистра, столицата на деспотство Мореа в Пелопонес, където прекарва по-голямата част от живота си. През 1437/8 г. е член на православната делегация на събора във Ферара и Флоренция. Голяма част от времето си обаче вече възрастният учен посвещава на беседи с флорентинските интелектуалци. През 1441 г. Плитон се завръща в Пелопонес и повече не напуска Мистра чак до смъртта си на 26 юни 1452 г. През 1466 г. Сигизмондо Малатеста пренася тленните му останки в Римини и ги погребва в Темпио Малатестиано.

учението за физическия строеж на космоса и за движението, отношението между природа и култура, най-сетне многодискутирания проблем за идеите.

Между всичко останало Платон засяга мимоходом и въпроса относно това доколко всичко в света се случва по необходимост². Утвърдителния отговор на този въпрос последователите на Платон основават на две аксиоми: че всичко възникващо непременно има причина³ и че от друга страна, всяка причина води по необходимост до точно определено следствие⁴. На свой ред Аристотел признава безусловно валидността на втората аксиома, ала оспорва първата, заявявайки⁵, че има неща, които възникват не по необходимост, а стават случайно. Само че – възразява Платон – ако е вярно, щото всяка причина поражда точно определено следствие, то излиза, че възникващото не по необходимост е безпричинно. А това е очевидно нелепо не само за образования, но дори и за най-невежия човек. Нелогичността в позицията на Аристотел проличава в частност от собствено му учение за вечното движение⁶. Принципно положение в неговото схващане за движението е, че всяко движещо се нещо бива задвижвано от друго⁷. Това обаче би било така единствено при безусловна валидност на първата аксиома: че всичко случващо се в света има причина. Допускайки прецедента на безпричинно случващото се, Аристотел по същество отслабва самото понятие за Бога като първопричина. Той анулира по този начин по същество и едно от най-явните доказателства за съществуването на Бога: това от движението. От друга страна, Аристотел греша, когато обявява⁸ разумното планиране заедно с реалното действие просто за изходна точка, но не и за причина на бъдещите неща. В действителност разумното отсъждане не може да бъде изходната точка, тъй като преди него има причини и обстоятелства, които принуждават дадено действие да бъде планирано по точно определен начин. Кое ще рече, че самото планиране на дадено действие е строго детерминирано от предхождащи го причини. И още нещо. Когато доказва вечността на движението, Аристотел тръгва от следната предпоставка⁹: движението е прехождане от възможност в действителност. За да може обаче дадено нещо да преходи от възможност в действителност, преди него по необходимост трябва да има друго действително, което да го възведе в действителност, и така до безкрайност. Следователно движението е вечно, а значи вечно съществуващ е и светът. Само че цялото това разсъждение има смисъл единствено при предпоставеност на първата аксиома, а именно, че всичко случващо се в света има причина. Прецедентът на безпричинността дискредитира самото Аристотелово доказателство за вечността на света. Този логически конфуз превръща *Метафизика* в най-последователното и най-лошото от Аристотеловите съчинения. За Платон е важно

² De differentiis, VIII, in: B. Lagarde, Des differences entre Platon et Aristote, Paris 1976.

³ Cf. Platon, Tim., 28a.

⁴ Cf. Ps.-Platon, Epinom., 982c.

⁵ De generat. et corr., II 10, 336a27-29; De interpretatione, 9, 19a18-19.

⁶ Cf. Met., XII 7, 1073a3-13; Phys., VIII 8, 261b27-263a3.

⁷ Cf. Met., XII 8, 1073a26; Phys., VIII 5, 256a13-14. 19-21.

⁸ Cf. Met., V 1, 1013a14-19; De interpretatione, 9, 19a6-9.

⁹ Cf. Met., XII 6, 1071b7-12; 8, 1073a23-38.

специално да отбележи това, тъй като именно дванадесетата книга от въпросния опус с нейната теория за неподвижния първодвижател е оказала особено силно въздействие върху средновековната християнска теология и философия.

Първите реакции

Въпреки че трактатът *За различията между Платон и Аристотел* е адресиран на първо място до италианските хуманисти, в техните кръгове той има изключително слаб ефект. По всичко изглежда, че никои от италианците не е чел произведението приживе на Плитон, въпреки че (както свидетелстват мнозина от тях: Франческо Филелфо, Сигизмондо Малатеста, Николо Капраника, Батиста Платина, Джовани Корси, Мафео ди Волтера, Марко Антонио Антимахо) те били изключително респектирани от личността и от преподаването на философа от Мистра. Слабият интерес у италианците може да се обясни отчасти с възникналата по повод на това съчинение дискусия между византийските интелектуалци, която гонякъде погронва неоспоримия авторитет на Плитон; отчасти с официално изразената негативна позиция на авторитетни католически иерарси по отношение на „платонисткия елинизъм“; отчасти с трудността на дискутираната материя и сравнително слабата подготвеност на хуманистите в областта най-вече на метафизика от платонистки тип. Никакво въздействие Плитоновото произведение не оказва и върху късната схоластика: в продължение на още няколко поколения аристотелизмът остава официалната университетска философия. Платонизмът процъфтява на отделни места, например във Флорентинската академия, но общо взето, той задълго остава по-популярен сред художниците и поетите, нежели сред философите и теолозите.

Обратно, *За различията* предизвиква силен отзвук сред византийските интелектуалци. Първ съмненията си относно релевантността на Плитоновия радикален детерминизъм изказва бившият ученик на философа и отскоро назначен кардинал на Римокатолическата църква Висарион¹⁰. В едно свое писмо до някогашния си учител¹¹, което следва да бъде датирано между пролетта на 1440 и 1444 година, Висарион формулира с дължимата почителност четири въпроса към текста, сред които и следният: доколко Плитоновият строг детерминизъм съответства на виждането на Платон, а също така на християнството? Защото ако душата няма свободата да избира, тя няма как да бъде определена като самодвижеща се, а именно самодвижението и съставлява нейната същност. В тази лапидарна формулировка е засегната същността на проблема: радикалният детерминизъм

¹⁰ Роденото име на Висарион е Иоан или обаче – според най-новите изследвания – Василий. Роден е на 2 юни 1403 г. в Трапезунт. Първоначално учи в родния си град, а сетне в Константинопол. На 30 януари 1430 г. се подстригва за монах. В края на 1430 г. заминава за Пелопонес, където постъпва в школата на Плитон. През 1436 г. става игумен на манастира „Свети Василий“ в Константинопол, а една година по-късно – митрополит на Никея. По време на Фераро-Флорентинския събор е водач на униатската партия. На 18 декември 1439 г. е ръкоположен за кардинал на Римокатолическата църква. Последователно заема редица високи длъжности – протектор на Францисканския орден (1458 г.), латински патриарх на Константинопол (5 април 1463 г.), папски легат в Болоня, Германия, Венеция и Франция. През всички тези години усилията му са насочени най-вече към две неща: пропаганда на кръстоносен поход срещу турците и съхраняване на византийското културно наследство. Събраните с помощта на интелектуалци от неговия кръг 482 кодекса той предава на библиотеката „Сан Марко“ във Венеция. Висарион умира на 18 ноември 1472 г. в Равена.

¹¹ L. Mohler, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsman*, Bd. 3, Paderborn 1942, S. 455 sq.

снима свободата на волята, а с това разрушава и самата природа на човешката душа в смисъла, в който тя се схваща от платониците. Само имплицитно все още се промъква и съмнението доколко едно такова разбиране подлежи на хармонизиране с християнската догма. В отговора си¹² Плитон разгръща аргументацията от *За различията*. Аристотел съзнава много добре, че съдбата не може да бъде елиминирана, ако са верни двете взаимосвързани положения: че всяка причина по необходимост трябва да доведе до точно определено следствие и че всичко случващо се непременно трябва да има причина. Тъкмо поради това той опитва да дискредитира втората аксиома, приемайки без уговорки първата. Това обаче води до напълно неприемливи последици с оглед на човешкото поведение. Наистина, ако на човека е естествено присъщо да избира, то на какво се основава изборът му? Разбира се, че избира свободната воля – това признават и аристотелиците. Как обаче следва да бъде разбрана тя? Ако приемем, че човешката воля действа напосоки, без някакво специално основание, то такова действие е лишено от смисъл и при него, собствено казано, няма никакъв избор. Следователно волята непременно действа с основание, сиреч под въздействието на някакъв външен фактор. Това обаче означава, че тя действа по необходимост. Прочее самият Аристотел детерминира волята, дори двойно. За него тя действа по указание на интелекта, чието действие на свой ред бива детерминирано от сетивата и страстите. Тъкмо поради това Платон – както по-късно и стоиците – не вижда основание да се откаже от идеята за съдбата. Погрешният избор на човека според него е в резултат на незнание, което отново имплицира необходимост. Нещо повече, нашите избори са детерминирани от предразположения, оформени в предишния живот на душата, а това пак предполага верига от необходими причинни връзки. Последният аргумент влиза в очевидно противоречие с християнското виждане, отхвърлящо по принцип Платоновото учение за предсъществуването на душите. Затова Плитон бърза да върне разсъждението си в руслото на християнството. Отказът от съдбата, схващана именно като неразкъсваема причинна верига, означава да отречем Божието предзнание. Бог обаче знае всички неща тъкмо защото ги създава. При това той знае и създава единствено доброто, тъй като злото е отстъпление от битието, лишено от, и следователно не се нуждае от причина. Разсъждението прекъсва тук с едно куртоазно *sapienti sat*. Един допълнителен аргумент е приведен в отговора на второто писмо¹³, в което Висарион, впрочем, изразява задоволството си от дадените разяснения. Философът от Мистра се позовава на един от блестящите Платонов афоризми, а именно, че „желанието е по-силно от необходимостта“¹⁴. Възможно ли е обаче, пита Плитон, нещо, което не е необходимо, да бъде по-силно от необходимото? А щом това очевидно не е възможно, то следва, че самата воля също е подчинена на необходимостта.

Решителното възражение срещу съдържащите се в *За различията* тези идва оба-

¹² Ibid., S. 457 sq.

¹³ Ibid., S. 461 sqq.

¹⁴ Cf. Crat., 403c. – cf. Ps.-Platon, Epin., 982b.

че от другаде. Георги Схolariй, бъдещият патриарх Генадий II¹⁵, получава копие на Плитоновото съчинение вероятно едга през 1443 г., макар да е твърде възможно съдържащите се в него аргументи да са му били известни по същество още от времето на Флорентинския събор. Пак през тази година той започва да пише своя полемичен трактат в защита на Аристотел¹⁶, който изпраца в завършен вид на тогавашния патриарх Марк Евгеник малко преди смъртта на последния на 23 юни 1444. „Защитата” е адресирана до геспот Константин, който тъкмо се кани да заеме този пост в Мистра. Самият Плитон обаче получава гостъпа до едно – и то непълно – копие от текста едга няколко години по-късно с посредничеството на своя ученик Михаил Апостолий. Съчинението има по-широк замисъл от това просто да реабилитира Аристотел след нападите срещу него от страна на Плитон. Схolariй вижда в *За различията* пряка атака срещу православието. Това проличава от направения от самия автор припис към заглавието в един от ръкописите, съхраняван в Света гора: „и против елините и политеистите”. „Елин” е название, което Плитон сам с готовност отнася към себе си, доколкото същностният му конструктивен философски замисъл е именно създаването на своеобразна „елинска теология”. За Схolariй обаче „елин” е синоним на „езичник” съгласно традиционното във Византия противопоставяне на „елинската”, сиреч езическата, и „нашата”, сиреч християнската философия. Що се отнася до сравнението между двамата велики философи на древността, то Схolariй декларира, че лично той не отдава предпочитание на единия или другия, а ги разглежда като равностойни, съзнавайки същевременно, че нито единият от тях не е безупречен, тъй като и двамата са все пак останали слепи за истината, в смисъл за истината на християнството. Съизмерени обаче с тази последната, Аристотел все пак стои по-близо¹⁷.

Така е в частност и по отношение на въпроса за вменяването на Стагирит схващане за безпричинно случващото се. Наистина, в някакъв смисъл Аристотел признава, че някои неща в света възникват без причина¹⁸. Само че това следва да бъде разбрано правилно. Когато говори за възникване или за прехождане в битие, философът има предвид единствено естествените явления. За всичко останало той употребява термина „правене”¹⁹. Отчитайки различната словоупотреба на понятието за „причина”, ние можем да кажем, че при естественото пораждане някои неща са „направени” от семето, а груги се пораждат спонтанно без никакво външно въздействие. Такива са например някои растения, както и животни като осите и червеите²⁰. Спонтанното възникване може да бъде оприличено на онези случаи в медицината, когато лечебният ефект се получава като акцидентално следствие от действието на лечителя. Този ефект, разбира се, не е безпричинен,

¹⁵ Схolariй е роден ок. 1400 г. в Константинопол. По време на Фераро-Флорентинския събор се изявява като привърженик на унията. Осъзнавайки смисъла на съпротивата на клира и народа, той променя радикално позицията си и след 1447 г. написва поредица полемични съчинения срещу латиняните, като същевременно превежда от латински редица съчинения на Тома от Аквино. След падането на Константинопол през 1453 г. е избран за патриарх. По поръчение на султан Мехмед II съставя едно съчинение, излагащо кратко основните догмати на християнската вяра. Шест години по-късно е принуден да се оттегли от патриаршеския престол. Оттегля се в манастир, където умира през 1464 г.

¹⁶ George Scholarios, *Oeuvres completes*, ed. L. Petit, X. A. Siderides, M. Jugie, t. 4, Paris 1931, p.1 sqq.

¹⁷ Ibid., p. 4, 26-32.

¹⁸ Ibid., p. 105.21-29.

¹⁹ Ibid., p. 105.34-106.3.

²⁰ Ibid., p. 106.4-30.

ала не е резултат от въздействието на онази причина, която се е очаквало да доведе до него²¹. Тъкмо това по-разширително и по-детайлно разработено схващане за спонтанността сменя у Аристотел граматизма на противоположеността между безусловната каузална необходимост и акта на свободния избор, а с това обезсмисля и Платоновата критика срещу древния философ²².

В отговора си²³ Платон най-напред уточнява смисъла, в който Аристотел говори за спонтанността или самопроизволността. Той употребява думата в строго етимологическия ѝ смисъл (*automatos = autos+matēn*), назовавайки „самопроизволно“ или „автоматично“ онова, което се случва или съществува без определена цел²⁴. Изобщо, за да бъде разбран правилно Стагирит, е необходимо стриктно да внимаваме в словоупотребата на понятия, имащи най-често твърде различни значения. Така е и с понятието за причина, което – по признанието на самия Схолярий – Аристотел понякога²⁵ свежда до непосредствено предхождащото. Което, разбира се, съвсем не означава, че за него смисълът на причина има единствено най-близкото до следствието, а поради това и отъждествяването на причината с непосредствено близкото всъщност е ирелевантно с оглед на Аристотеловия аргумент²⁶. Вярата в съдбата и изобщо строгият детерминизъм – припомня Платон – се основава на две предпоставки: че всичко в света възниква или възхожда в битие благодарение на някаква причина и че всяка причина предизвиква с необходимост и по точно определен начин съответното следствие. Аристотел разбира отлично, че за да отстрани съдбата, той трябва да елиминира поне едното от тези две положения. Той избира да оспори първото, заявявайки, че някои неща възникват по необходимост, ала други не го правят така. Само че ако под причина се разбира непосредствено близкото до резултата, то дори въпросната причина да бъде отстранена, а по-отдалечената да остане, възникването пак ще става по необходимост. Впрочем самият Аристотел всъщност се съгласява с това, когато отбелязва, че привидно спонтанно самопораждащите се растения или животни все пак възникват от семе или от „нещо подобно на семе“. С това уточнение Стагирит по същество признава невъзможността да бъде отстранена съдбата, при условие че приемем вездесъщността на причината. При това редно е да отчитаме и още една отлика в словоупотребата. Когато говори за „възникване“ или за „прехождане в битие“, той обикновено има предвид противоположното на гибелта или унищожението. Ала когато говори за „възникващо без причина“, смисълът е съвсем друг. Като такава се разпознава онова, което е станало друго, а не възнамеряваното в началото. В единия случай той безспорно има предвид естествените явления, в другия – човешките действия. Именно спрямо последните според него следва да бъде минимализирана и дори отстранена ролята на съдбата. Случващото се там се основава на свободния избор. Само че Аристотел се заблуждава. Самият т.нар. свободен избор, както и предшестващото го разсъждение, става под диктата на външни обстоятелства или на вътрешни желания. Въпросът е

²¹ Ibid., p. 107.29-33.

²² Ibid., p. 107.34-108.16.

²³ Georgius Gemistus Plethon, *Contra Scholarii pro Aristotele obiectiones*, ed. E. v. Maltese, Leipzig 1988.

²⁴ Cf. Aristoteles, *Phys.*, II 6, 197b29.

²⁵ *Met.*, VIII 4, 1044b1.

²⁶ *Contra Scholarii*, 18, p.16.

за онтологическия статут на тези гетерминанти. В крайна сметка, желаејќи да елиминира ролята на съдбата в човешките дела, Аристотел предоставя нашите действия на произвола на случая. Самопроизволноста или спонтанноста на избора е за него равностепенна на случајност и непреднамереност. Със самото това древниот философ изключва значението на Божието провидение, а с това застава на позицията на Епикур, с когото, прочее, споделя и възгледа за удоволствието като върховна цел на човешкиот живот²⁷. За разлика от останалите философи, както обаче и от просто хората със здрав разум, които отъждествяват съдбата с божественото провидение, Стагирит свързва първата със случајноста и на това основание отказва да я отнесе към Бога, не забелязвайки, че Бог подготвя съвършено и справедливо всичко в света в една безупречна хармония, при която общото благо винаги стои по-горе от доброто за отделното съществуващо²⁸.

Трактатът За съдбата

В последните години на живота си Плитон работи върху голямо съчинение, наречено – като очевидна референция към едноименния късен Платонов диалог – *Закопи*. *Закопи* всъщност представлява своето рода сборник, включващ отделни трактати, както и обръщения и химни към боговете. В преобладаващата си част текстът не е достигнал до нас. След смъртта на автора неговият решителен опонент Георги Схolariй съумява да издейства осъждането и изгарянето на съчинението. Отделните съхранени откъси все пак позволяват донякъде да бъде възстановен общият смисъл на грандиозния замисъл – да бъде съградена величествената сграда на „елинската теология“, в която да бъдат съчленени в едно теологията по Зороастър и Платон, като философски претълкуваните богове бъдат назовани с древните им елински названия; етиката според същите мъдреци, а също и според стоиците; смекченото и обогатено в Платоновата доктрина лаконско политическо учение; един опростен и освободен от излишества религиозен култ; физиката най-вече според Аристотел; логиката, древното елинско предание и здравословният начин на живот.²⁹

Шестата глава от втора книга съдържа един сравнително обширен екскурс върху понятието за съдба³⁰. Проблемът, който следва да бъде разрешен, е доколко бъдещите събития са определени и предустановени и дали няма такива, които се случват без какъвто и да е ред, както гојде. Отговорът на Плитон е категоричен: всичко се случва по определен начин и с необходимост, тъй като ако нещо възникваше не по необходимост, то би се оказало, че то е възникнало без причина или че причината го е предизвикала неопределено и случајно. Нито едното, нито другото обаче е възможно. Не по-малко нелепо е допускането, че боговете променят мнението си относно бъдещите събития. Отричащите необходимостта и предопределението на бъдещите събития излагат себе си на опасността да откажат на боговете знанието за случващото се на земята или да ги признаят за причинители на злото. Ако няма спор по твърдението, че необходимото е по-добро от оново, което не е

²⁷ Ibid., 31, p. 43 sq.

²⁸ Ibid., 30, p. 42.

²⁹ *Traité des lois*, ed. C. Alexandre, Paris 1858, prol., p. 3 sqq.

³⁰ Ibid., II 6, p. 64 sqq.

необходимо, то висшето благо, сиреч Зевс, ще е самата върховна и всемогъща необходимост, необходимостта сама по себе си. В своята благост той предостава най-доброто на собствените си порождения – разбира се, в мярата на собствено-то им съществуване. Той в частност споделя с творението необходимостта на битието си, така че всичко съществуващо съществува именно по необходимост.

Единствено следването на такава строго детерминистична идея позволява да обясним как така хората, но и боговете могат да предвиждат бъдещето. Защото очевидно е, че не може да има знание за неопределеното. Ето защо боговете, разбира се, знаят бъдещето именно като онова, което те предстои да причинят точно по определен начин и с необходимост. Не е достатъчно следователно да се каже просто, че боговете съществуват и че те са причинители на случващото се в този свят. Нужно е да бъде добавено и че те нареждат и управляват света по необходимост и по точно определен начин, защото само в такъв случай те и могат да знаят със сигурност онова, което предстои да се случи, доколкото то е каузално налично в тях отвеки, още преди да се е осъществило като емпирично събитие. На свой ред те открояват това си знание на достойни да го придобият люде с помощта на пратени по тяхно усмотрение знамения. Дори да узнаят предстоящото да ги споходи обаче, хората не са в състояние да го избегнат, защото то е извечно заложено в Божието предопределение и тъкмо тази неотменност на случващото се ние наричаме съдба.

Тук обаче, забелязва Платон, е налице определена опасност. Ако всичко случващо се в този свят е необходимо и предопределено, с това изглежда да се снемат както човешката свобода, така и божествената справедливост. Защото ако хората във всички случаи постъпват в съответствие с една неотменна необходимост, то те няма как да са господари на самите себе си и не са свободни, а боговете на свой ред нямат основание да наказват или възнаграждават справедливо постъпващите по силата единствено на необходимостта люде. Само че такава разсъждение е подвеждащо. То се основава на недопустимото противопоставяне на свободата и необходимостта. Ако свободата беше просто отрицание на необходимостта, то би следвало да наречем самата необходимост робство. Това обаче съвсем не е вярно, доколкото именно на нивото на първопринципа, сиреч на върховния Бог, необходимостта изявява неговата пълна суверенност и неподчинеността му на каквото и да било. Оттук и служенето на тази върховна необходимост е не собствено робство, а по-скоро реализация на автентичното предназначение на човека. Впрочем робството следва да се определя не просто като подчиненост, а като невъзможност да живееш така, както би желал. Но в човека има една висша познавателна способност – разумът, който позволява да разпознаем и да следваме истинското си предназначение. Разумът ни подтиква да изберем доброто и този избор е реализацията на нашата свобода. Защото за нас е естествено да се стремим към щастие, а щастиято се постига именно когато се домогнем до онова, което е добро. Никой следователно няма да пожелае злото, доколкото злото носи нещастие. Ако хората все пак са понякога лоши, то това е защото те не разпознават доброто и се заблуждават. Но тъкмо заблуждението ни окува във веригите на робството. Свободен следователно може да бъде единствено разумният, което е равностойно на нравствено съвършения.

И така, понятието за съдба според Плитон следва да бъде запазено, доколкото то обяснява естеството на божественото нареждане и управление на света, както и предвиждането на бъдещите събития, а от друга страна, то не отрича човешката свобода, която единствена прави възможно нравственото поведение и следващите от него въздаяния или наказания. Друго Плитоново съчинение, т.нар. *Коментар върху Халдейските оракули*³¹, хвърля допълнителна светлина върху начина, по който според автора е възможно съвместяването на една радикално детерминистична позиция с идеята за свободата на човешката воля. Във властта на човека е да ориентира живота си по посока на божественото в себе си или да се устреми към „бездната“ на смъртното земно тяло. Доколкото тъкмо последното е подвластно на неотменимото въздействие на небесните тела, то отдалият се изцяло на плътските си желания човек става безволев роб тъкмо на онази необходимост, която ни обвързва безостатъчно със съдбата на тялото³². В действителност човекът е естествено предразположен да избира доброто. Тъкмо в това и се състои добродетелността, която е и основанието за загробното въздаяние. Автентичната цел на човешкия живот е свободният избор на доброто, което ще рече следването и подражаването на Бога, по пътя към когото са ангажирани всички човешки способности и най-вече благоразумието, доколкото именно разумността е вътрешното определение на човека. Човекът е свързващото звено на универсума и добродетелността му се състои тъкмо в реализирането на тази мисия чрез утържането на иерархичния порядък между двата онтологически пласта в човека така, че душата, сиреч по-висшето, да направлява по-низшестоящото тяло, оставайки обаче свързана с него³³. И така, автентичният свободен избор се състои в доброволното следване на естествената устременост на човешката душа към съприродните ѝ божествени същности, което единствено и гарантира успешното изпълнение на мисията на човека – да бъде свързващата връзка на вселената.

Това елегантно решение на дилемата позволява на Плитон да избегне традиционното за неоплатоническата традиция чак до Михаил Псел³⁴ субординиране на съдбата под божественото провидение. Тази идея, според която съдбата има статуса на производна от провидението детерминанта, така че в „зева“ между двете инстанции да бъде оставено място за свободната воля, е изцяло ненужна за нашия автор, доколкото той вече е хармонизирал свободата с необходимостта, разбирайки първата като доброволна подчиненост на диктата на доброто, към което, прочее, ние сме естествено предразположени.

(Продължава в следващия брой)

³¹ Oracles Chaldaïques. Récension de Georges Gémiste Pléthon, ed. B. Tambrun-Krasker, Paris-Bruxelles 1995.

³² Ibid., p. 5.15-6.4.

³³ Georges Gémiste Pléthon, Traité des vertus, ed. B. Tambrun-Kraskes, Leiden-New York-København-Köln 1987, p. 1 sqq.

³⁴ Michel Psellos, Philosophica minora, ed. D. J. O' Meara, t. 2, Leipzig 1989, p. 146 sqq.

Проф. д-р Владимир Граев преподава теория на религията в специалност културология на Софийския университет „Св. Климент Охридски“. От 2001 до 2006 г. е посланик на България при Светия престол и Малтийския орден. Автор е на книгите *Прекъсването на пътя* (2000), *Политика и спасение* (2005), *Между абсолютното тайнство и нищото* (2007).

Владимир Граев

МАСИНЬОН, ИЛИ ЗА ГОСТОПРИЕМСТВОТО

*„Кой е гост в този свят?
Кой приема? Кой заминава?“*

Паскал Киняр, Бутес

Животът, търсенето и мисленето, творчеството на Луи Масиньон несъмнено се отличават от обичайната творческа кариера на академичния учен. Изследванията върху мистика Ал-Халадж¹ са вратата, през която той влиза в дома на исляма, и духовният опит на големия ислямовеб остава завинаги белязан от вратата на изключените от наследството и все пак благословени от Авраам според тайнствения Божи промисъл Исмаилови синове.

През пролетта на 1908, след години на безверие и безпътица, Масиньон участва в археологическа експедиция в Месопотамия, но заподозрян в шпионаж, е арестуван и животът му е в реална опасност. Болен от малария, той е освободен и приютен от мюсюлманско семейство. И в двата случая Луи оцелява благодарение на гостоприемството и солидарността, застъпничеството и молитвата на християни и мюсюлмани. В нощта на 4 май, още в плен, той е „посетен от чужденец“: откровение на гостоприемството, възвръщане на вратата:

¹ Хусайн-ибн-Мансур ал-Халадж е роден през 858 г. в Иран, но прекарва живота си основно в Багдад. Като младеж се присъединява към мистичното движение на суфиите. Впоследствие обаче разкъсва и захвърля бялата дреха на суфи, скъсва с дисциплината на тайната, за да се изложи „гол“ и да разкрие свободно откровените истини на всички хора. Затворен от правоверните блюстители на реда, защото проповядва противно на закона, че всеки може да намери Бог, че трябва да се превъзмогнат предписанията на закона и ритуалите, които са само посредници, за да може да се вкуси божествената реалност, да се усети непосредственото присъствие на Бог в душата. Ал-Халадж е обвинен, че се смята за тъждествен с Бога, че високо провъзгласява: „Аз съм истината“, „моят аз е Бог“. Присъдата е смърт и на 26 март 922 г. на Ал-Халадж отрязват ръцете и краката, после го бичуват и разпъват, а той продължава да говори в екстаз с Бога, и на следващия ден обезглавяват, изгарят тялото и разпръсват пепелта му.

„Чужденецът, който ме посети една майска вечер пред Так, изгори раната на моето отчаяние, което Той разцепи носейки като въздигаща се от безгънната глът риба светлината, за да Го открие вътрешното ми огледало – скрит пог собствените ми черти – изтощен от пренускането в пустинята пътешественик, предаден в очите на своите домакини от дисагите научно обирджийство, шпионски камуфлаж – преди огледалото ми да потъмнее от Неговия пожар. Никое име не остана тогава в паметта ми (дори не и моето), за да Му го извикам, та да ме освободи Той от Своята страгата, да се измъкна от Неговата клопка. Нищо повече: само изповяването на свещеното Му усамотение – признание на изначалната ми недостойност, прозирен саван между двамата ни, женски недоволиво, разоръжаващо Го було от мълчание, вземащо с идването Му, пог съзидателното Му слово, цветовете на дъгата”².

И след полученото откровение Чужденецът остава Откриващият и Скриващият се, Явяващият и Изпълзващият се: „Никой не може да види Бог, без да умре”. Ликът на Чужденеца не може да бъде съзрян³. Бог не е от този свят, не е този свят и не може да бъде затворен в логиката на притежанието. Той е в отпращения към човека зов („Излез, та иди в земята, която ще ти посоча”, Бит. 12:1), за да открие, че е „единственият” в Киркегоровия смисъл, единственият, който може да посрещне и приеме Бога. Чужд е гласът, който зове в гъното на гушата и който изисква от нея да „пита” Чужденеца във и за Неговото Битие, да търси Неговото Име. Историята на Авраам е библейският образ на посещението на Чужденеца. Искаме да разберем името на Чужденеца и молитвата на Авраам е само форма на това дирене.

В Библията *гер* е търсещият закрила и подслон чужденец. Лишен от земя *гер* е беден, отхвърлен, слаб, нуждаещ се, поставен като вдовиците и сираците пог Божията закрила. Евреите трябва непрестанно да си спомнят робската си участ в Египет и да обичат в своята земя чужденеца като самите себе си. Свещенослужителят, левитът, също е чужденец, той не притежава своя земя, а е оставен на гостоприемството на другите евреи. Самите евреи са извечно чужденци: Авраам в Хеврон, Йосиф в Египет, Мойсей в Мадиан, целият народ в безкрайното си изгнание. Евреинът не е *гер* само в изгнанието, но както вече е казано за Авраам (Бит. 23:4), той е чужденец дори в Обетованата земя, която принадлежи единствено на Яхве. Но и Бог, творецът на всичко видимо и невидимо, е в изгнание, за да съпътства в „славата” Си Своя народ в непрестанните му странствания в света и историята, без скинията в пустинята и дори престолът, на който стои в Светая светих между херувимите, да бъдат негова трайна обител, защото Бог е *гер*.

После Той „живя между нас”. Сам Бог идва във времето, влиза в историята, приема онова, което не е, взема нашата плът, върви по нашия път, живее нашия живот, умира нашата смърт, само веднъж, само пътъом, като нас, за нас: чужденец и гост, светкавица в нощта.

² Louis Massignon, *Parole donnée*, Paris, Seuil, 1962, p. 282.

³ Лицето на Мойсей трябва да бъде забулено, защото Мойсей е видял Бога.

Днес християнинът, чужденец и гост в съвременния свят, възвръща своя изконен лик. „Християнините преди, отбелязва Масиньон, притежаваха всичко: политика, наука, изкуство, днес, люшкани от вълните на мрака, нямат вече нищо, нямат дори къде глава да подслонят, но нека не се качват на празния таван, където да търсят да запълнят своите липси. Те са бедни както техният Господ Исус Христос беше беден, това следва да им стигне”⁴. Същността на християнството е в споделянето на изключването. Състрадаващото заместване е християнското обръщане на етоса на Запада. На насилието може да се противопостави единствено даденото на най-бедните и лишените, на изключените от Божието наследство и прокудените от историята гостоприемство. В евангелските текстове на преден план изпъква първенството на това, което не е, на тези, които са почти нищо: унизените и оскърбените. Христос, без да бъде от този свят, приема всички негови болки, за да открие със свършено друг начин на разбиране и поведение едно ново пространство на свобода. „Бедният”, „чужденецът” е символ на промяната, на обръщането на погледа и действието.

Какво е гостоприемството? То е жестът, с който Авраам посреща и приютава незнайните и безименни странници, жест, който превръща неволната среща, мимолетното преминаване на непознатите през пустинята в богоявление. Гостоприемството е приемането на различния, изцяло другия, несводимия до всеобщото понятие. Разстоянието е непреодолимо, срещата уязвява, поражда желание, което никога няма да бъде утолено, безпокойство, което винаги ще гори сърцето.

Гостоприемството има съвсем конкретно измерение: то дава подслон, храна и вода (така както посреща Авраам изнурените пришълци под дървовете в Мамре). Следването на Христос е възможно само в обръщането към лишените и от най-малкото, в борбата за безкрайната ценност на онова, което няма никаква ценност. В евангелската сцена на Страшния съд не става дума за религия, вярвания и ритуали. От значение е единствено всекидневното служение и гостоприемство. Тайна на присъствието на Христос във всеки един от човешките синове. Христовото послание съвсем не се свежда до филантропията на милосърдните дела, до хуманизма за три гроша. Говори самият Христос: „Гладен бях и Ми дадохте да ям”. Във всеки от тези прокудени от безразличието на света братя блести ликът на Христос. Никаква йерархия в това световно „мистично тяло” на гостоприемството. Всички, които страдат, са получили „правото” да ги споходи Чужденецът. Странното съвпадение между безчетното анонимно множество на унизените и оскърбените и този даващ лице на всеки Аз е най-поразяващото откровение на този разказ за Съдния ден. Ето човека, ето Сина човешки в неговата крайна нищета и върховно достойнство. Христовият „Аз”, който преобразява бедния, е тайнствен, забулен във фигурата на Чужденеца. Той няма нищо общо с индивидуалния, трансценденталния или абсолютния Аз на западното мислене. Ала какво е тогава? Този въпрос традиционното богословие сякаш не си го поставя. Ала това е основното питане на всяко автентично богословие на гостоприемството, на всяко слово, което докосва Бога в неговата

⁴ *Opera Minora*, T III, Beyrouth, Dar Al-Maaref, Liban, 1963, p.796.

същност. Несъмнено е само едно: взаимността на Христос и бедния в Чужденеца променя образа на Бога, човека и историята. Истинското гостоприемство е действие на Христова справедливост. То подема първата Божия повеля: да бъде светлина и тя да озари лицето на всеки човек, чисто действие на превъзможване и забравяне на собствения аз в порива към „онези, които не са”.

Всичко това Масиньон е започнал да провижда в изключителната съдба на принеслия себе си в гар на мюсюлманската общност Ал-Халлагж, за да му се открие то край Так с изгаряща отчаянието и безсилието яснота. Оттук нататък животът и творчеството на Масиньон ще бъде отиващо отвъд знанието и религията свидетелство, излагане, поемане на риск, без грижа за собствения аз⁵. Думите на ислямоведа прекрочват анализа и аргументацията, за да се превърнат във възхвала, вопъл, зов, в запазило и днес пророческата си истинна свидетелство. Поглъща го идеята за заместването, за подражаващото на Христос жертвоприношение за изкупление на греховете и спасение на хората. Историята му се разкрива като скрито следване във всяко поколение на заместители, доброволци, поели със своето страдание греховете на света. Скрита, спасителна крива на света, който се гържи и благодарение на 36 праведника на юдейството и „опорите” на исляма. Мисля тук за радикалния опит на съвременниците на Масиньон: Павел Флоренски, Максимилиан Колбе, Дитрих Бонхьофер⁶, които повтарят христологичния образ на заместването, поемайки в състраданието, бъденето-за-другите чак до смъртта.

В пустинята Масиньон оцелява благодарение на гостоприемството на бедуините, на техния отворен за още по-бедните и обезправените живот в несигурност и оскъдица. Благодарение на тях и Ал-Халлагж, на Шарл го Фуко и Жорис-Карл Юисманс той стига до мистичното разбиране на връзката „състрадание и заместване” и основава през 1934 г. движението на състрадателното заместване (*бадалия*), свидетелство за присъствието на Христос и в земите на исляма. „*Бадалия* не е апостолическо мисионерство, но пълно духовно отваряне за желанието на Иисус да отговорим на мястото на мюсюлманите на Неговия зов. То е духовно *преселение (хиджра)*, за да Му дадем със смирение, свян и вяра гостоприемство в тези други души”.

Мюсюлманинът е най-отритнатият от хората, изключен от божественото наследство (историята на Агар и Исмаил), от свещената история на спасението. Намирам, че до тази фигура с още по-голяма сила приближава „мюсюлманина” в нацистките лагери на смъртта еврейният, който е подложен, отвъд предела

⁵ Както пише Жак Дерида: „Същността на свидетелството не се свежда до разказването, т.е. до описателните, информативни сведения, до знанието и разказа: то е налично действие”. Мъченикът, когато свидетелства, не разказва истории, а се принася в жертва.

⁶ В сталинския Гулаг о. Павел Флоренски (1882 – 1937) поема върху себе си изфабрикуваните от лагерните служби обвинения, за да спаси своите другари, и е разстрелян на 8 декември 1937 г. Малко преди смъртта си той пише: „Ясно е, че така е направен светът, че нищо не можеш да му дадеш, без да го заплатиш с преследвания и страдания. Колкото по-незаинтересован е твоят дар, толкова по-жестоки ще бъдат преследванията и ужасни страданията” (писмо от 13 февруари 1937). През юли 1941 г. в лагера в Освиенцим полският монах францисканец Максимилиан Колбе (1894 – 1941) става доброволно заложенник и замества съвършено непознат човек, който е бил осъден да умре за назидание на лагерниците от гладна смърт. Дитрих Бонхьофер (1906 – 1945) – протестантски теолог, обесен на 9 април 1945 за участието си в съпротивата срещу нацизма.

на човешкото, на унищожаването на всяка мисъл, чувство и воля и за който свидетелства Примо Леви в *Ако това е човек*⁷. Мюсюлманинът, идиотът, „този, който нищо не разбира и не познава останалите хора”, опитно животни, чудовишно предвестие на времето, в което всеки човек може да се превърне в *hoto sacer* в баналното зло на биополитиката, той е Чужденецът, който, без нищо да иска, ни превръща, нас, оцелелите, в заложници, надживели го, за да застанем на мястото, където той, не-човекът, е оставил своята следа. Споделянето на изключването изисква обръщане на начина на живот: наследникът, богатият, могъщият става заложник, поема върху себе си нещастие, мръсотията, не-дъга на отритнатия, бедния, презрения – не става дума просто за пренос на богатства, а за пренос на съдба.

От мистиците и мъчениците Масиньон взема „метода на всеобщото мистично гостоприемство”: не просто симпатия към другия и гостуване в неговия дом, но превръщане в негов заложник. Методът му е „вътрешен”: гуховният опит и традиция могат да бъдат познати само изотвътре, от онзи, който приеме да стане *заложник на другия*, да признае неговата святост и първенство. Става дума за „херменевтика на гостоприемството”, обръщане на перспективата, същинско „Коперниково разцентриране”. Гостоприемството изисква „да се влезе в системата на другия”, той да бъде разбран отвътре, да се избере без страх за собствената вяра и идентичност чуждата гледна точка. „Не мисля, казва ислямовецът, че можем да се разберем на основата на общи критерии и знаменатели. Търся, напротив, отделни единици и знаци. Вярвам, че можем да се разберем единствено ако намерим автентичното своеобразие на всяка религия”⁸. Разбирането на другия изисква не премахването, а допълването на различията. Сблъсъкът, сравнението трябва да позволи по-пълното осмисляне на собствената вяра и търсене на животворящото начало, на вдъхновяващия източник, на гара, на „кваса”, който не е от този свят. Другият може да бъде разбран само по пътя на гостоприемството: не просто като се приеме неговият свят, начин на мислене и форма на живот, но и като се страда заедно с него. Изследвателят несъмнено следва да умее да си служи с историята, филологията, социологията, психологията и др. науки, ала преди всичко трябва да е в състояние да изостави галечния поглед, който го гържи на безопасна дистанция от там, където се страда. Подходът на Масиньон е мистичен, съучастващ и той иска да назове своята *scienza nuova*: „наука на гостоприемството”, „естетика на състраданието”⁹. Плод именно на вътрешния метод, на промяната на перспективата в тази „херменевтика на гостоприемството” са *Трите молитви на*

⁷ Виж. още многотомното изследване на италианския философ Джорджо Агамбен *Ното Сасер* и особено разтърсващия трети том *Това, което остава от Освиенцим*, а също Вл. Градев, *Ако това е живот, Демократически преглед*, кн. 48, 2001/2002.

⁸ Louis Massignon, *Réponse à un ami musulman, Opera minora*, т. 3.

⁹ Ала не бива да забравяме, че съчувствието и състраданието може да бъде и форма на изтънчен, често несъзнаван, духовен колониализъм и инвазия. Вж. критиката на Едуард Саид в *Ориентализмът*, С., 1999, с. 320-340 (несъмнено много по-фино, нюансирано и постигащо същината на проблема е размишлението на Дерида за Масиньон в семинара му за *Гостоприемството* през 1997 г., *Acts of Religion*, New York, Routledge, 2001, р. 367-380. Благодаря на Дарин Тенев, който ми обърна внимание върху този текст на Дерида). Саид не отчита „вътрешния” метод на Масиньон, бдителната критика изотвътре, непрестанното „деконструиране” на собствената позиция, за да се отвори действително място за приемането на другия.

Авраам, отец на всички вярващи: впечатляваща фреска на трите вероизповедания на единия Бог, синтез на духовно вдъхновение и изследователска прецизност, на пламенна вяра и научна компетентност.

В продължение на 40 години Луи Масиньон пише и преправя *Трите молитви*, чийто първи вариант датира от 1923 г., а последният излиза едва след смъртта му. Тези *молитви на Авраам* са загъхано, вдъхновено, главозамайващо размишление, което връща трите монотеистични религии към времето на техния баща и трите места – Мамре, Вирсавия, Мория – където Авраам, вървейки, разговаря с близкия и все пак отдален на безкрайно разстояние Бог, за да измоли дял за всяко от трите си наследия. Историята на отношенията, на *полемос*-а между юдейство, християнство и ислям е предмет както на научно изследване, така и на интуитивно, „любомъдро” разбиране, вслушващо се през превратностите на историята в пламенните гуми на общия баща на всички вярващи, улавящо в граматичния библейски разказ (*Битие*: 16-22) тайнствения Божи промисъл за децата на Авраам. В тези пределно съгъстени страници, с магмен, често накъсван от изригвания или отлагач се в причудливи вкаменелости почерк, използвайки присъщи за семитските езици поетични и реторични средства, през дълги и криволичещи отклонения, загадъчни алюзии, многобройни позовавания, Масиньон изминава хилядолетния път, водещ от библейското време до настоящето, от Божественото обещание в отговор на Авраамовите молитви до днешните конфликти и противопоставяния на Обетованата земя.

Трите Авраамови наследства, заявява Масиньон, запазват своеобразието си и взаимно се допълват: „Корените на Израел са в надеждата, християнството е отпадено на любовта и ислямът – съсредоточен във вярата. Ислямът е преди всичко непрестанното спомняне на веруюто, юдейството ритуализира съблюдаването на предвидените в сключения Завет заповеди, а християнството, след истината на своето верую и дълга на заповедите, освещава живота чрез тайнствата”.¹⁰ И трите религии са легитимни, тъй като в основата им е идващата от Авраам вяра в Единия Бог и всяка от тях носи в себе си семената на спасението. Различията остават и не е оправдан и не е възможен никакъв синкретизъм, защото е съвършено ясно, че „петте стълба, десетте заповеди и седемте тайнства полагат верния в различни форми на живот”. Тяхното единство (живо присъстващо в Авраам) има единствено есхатологична стойност, устремено към времето, когато „последната хиджра ще съвпадне с второто пришествие на Христос”. Не става значи дума за обръщане във вярата на „другия”, а за ясното осъзнаване на тези три абсолютно разграничени неделими изповедания на едната истина. Всеки опит и трите да се сведат на този свят до мярата само на едно от тях е трагично следствие от неразбирането на съдържащото се в тях послание. Всъщност безусловната *вяра* на Исмаил, че ще отвоюва принадлежащото му по право първородство, безусловната *надежда* на Израил, че Обетованата земя ще бъде изцяло за него, безусловната *любов* на Сина Човешки към всички, включително необръзаните, са само земни образи на Троицата. Единствено в небесната слава ще бъде възстановена истина-

¹⁰ Louis Massignon, *L'hospitalité d'Abraham*, Paris, Cerf, 1997, p. 100.

та, единствено с възкресението ще бъде възстановен и последният косъм от главата на всеки един. Масиньон е убеден при все това, че евреи, християни и мюсюлмани могат да се срещнат и на този свят, така както изобщо могат да се срещнат хората и Бог да срещне човека, като тази възможност я дава не себе-утвърждаването и налагането на собствената истина, а себе-отдаването и разпъването на собствената истина.

В *Трите молитви* водещо е религиозното измерение, но ислямоведът има силата и смелостта със своите анализи, предложения и действия да се съизмери с потискащото гъвусмислие на настоящето. Ето как Масиньон обобщава съдържанието на трите молитви: „Три смущаващи факта господстват над нашия обществен живот: знаци на безплодие, война, смърт... Содом е уранизмът, културен, често болезнен скандал, който не е просто антиобществена зараза. Исмаил е ислямизмът, монотеизъм на изключените, без съзнание и без надежда, който не е просто расова арабска ерес. Исаак, накрая, е юдаизмът, асоциален и все пак прегопределен народ, който не е просто ръждива вода, която разяжда другите отечества”¹¹.

Молитвата за Содом е съставна част от житейския и духовния опит за Масиньон. „Сократическото” чувство явно е било от значение за него, ако съдим по дългия исторически *excursus* за формите на „обратната” любов. На херменевтиката на съпричастността са чужди и противни обективизиращите психологични и психиатрични определения и сърцеведът съвсем съзнателно не използва термина хомосексуалност, макар и той вече да е навлязъл във всекидневния език. За Масиньон уранизмът е изкривяване на изначално непорочния духовен порив към небесната любов, към мистичното единение на душите. Затова и предлаганата от него терапия следва техниките на монашеското овладяване на плътта и запазването на чистотата в човешките отношения. Всъщност големият грях на жителите на Прокълнатия град съвсем не е мъжеложството¹², а незачитането на *теоксенията*, погазването на свещения закон на гостоприемството, според който божествен е всеки гирещ погслон чужденец. При всички случаи Содом не е по-грешен от който и да е човешки град в миналото или настоящето и щеше да избегне наказанието, ако в него се бяха намерили необходимият брой праведници (само десет на брой благодарение на молитвата на Авраам, вместо нужните на Бог петдесет), през които да премине спасителната крива на Божественото милосърдие и Бог да пожали града. Праведни, уви, са само трима и отделени от

¹¹ Ibid., p. 9.

¹² Не бива да се забравя, че потърсилите подслон в този град Божии пратеници са ангели, т.е. свръхестествени същества, неподвластни на човешкото разделение на половете. Но дори и да приемем, че содомците са искали да имат именно хомосексуални отношения с пришълците (прочитът на Бит. 19:5 е твърде проблематичен и предмет на ожесточени екзегетични спорове), така и не са стига до това, а те са наказани още на момента за престъпното си намерение със слепота (Бит. 19:11), а остава в такъв случай съвършено неразбираемо защо ведно с мъжете са унищожени и жените и децата. Виж подробното изследване на различните интерпретации на содомитския грях от Джон Бозуел в *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*, University of Chicago Press, 1980, ch. 4.

злочестата *massa perditionis*, те единствено биват пощадени¹³. „Обещанието обаче за десетте праведника остава и трябва, казва Масиньон, да го припомним на Бог”, каквато и цена да е нужно, като Авраам, да платим за това.

Молитвата за Исмаил несъмнено лежи най-близо до сърцето и ума на Масиньон, станал самият той доброволен „заложник в дома на исляма”. Размишлявайки страстно и аргументирано над нея, той дава своя „Коперников” обрат на традиционния християнски възглед за исляма. Ислямът за Масиньон е преди всичко конкретното преживяване на гостоприемството, разтърсващият опит, който му дава достъп до разбирането и съпреживяването на този изключен от християнския Запад свят. Той не ще забрави никога нощния преход в пустинята на гърба на камилата, нито съня под благословената сянка на евкалипта в безвремието на жаркия следобед; не ще забрави намерения едва в пустинята извор, нито широко отворените врати на мюсюлманските домове; не ще забрави полъха на ръцете и молитвите над изгарящото от треската тяло, нито срещата с нищетата, чийто стон се издига чак до Божия трон; не ще забрави пронизителния вик на мюезина, от който въздухът трепери, а ангелите ликуват в славата на единия Бог...

Какво следва да бъде мястото на исляма в днешния свят, съвместим ли е той не само с християнството, но и с модерната цивилизация и демокрацията? Може ли изобщо ислямът, като гело на мира¹⁴, да обогати нашите духовни търсения и политически усилия за съхраняване на живота и мира? Ислямът, чиято централна ос е изградена от синовното подчинение на Единия Бог, носен – по глумите на Масиньон – от изключените, презрените, чужденците, звучи днес като отправен към Запада зов. Своевременно и несвоевременно предупреждение, че съвременната цивилизация е в опасна безизходица, че във все по-френетичното дирене на растежа разрушава земята и хората и е само симптом на активизма, на невротичното отричане на пасивността, на крайността, на смъртта, на съществуването: разорение на тайната на човека.

Изначалната обща сцена и за трите монотеистични религии е тъкмо гостоприемството на Авраам в гърбавата на Мамре. Това гостоприемство носи в себе си една група – по-жизнеспособна, по-споделена модерност. Обръщаме все по-често поглед, тъй като юдейството и християнството стават все по-невидими и все по-тихо се чува техният глас, към исляма¹⁵, тъй както преди век Масиньон

¹³ Спасяват се децата на праведника, но не заради собствената им праведност, а заради тази на техния баща, погиват децата на всички останали жители, но не заради собствената им вина, а заради тази на техните бащи. Не мога да не се запитам доколко е справедливо невинните, децата, да плащат за вината на своите бащи. Наистина, Бог казва в Изход, 20, 5-6, че „ще наказва за греха на бащите до трета и четвърта рода децата”, но казва още всеки сам да носи отговорност за своя грях и „децата да не бъдат наказвани със смърт за бащите” (Втор. 24:16). Струват ми се напразни опитите за помиряване на тази антиномия, която, без да бъде решена, намира своя изход в състрадателното заместване, в скока на вярата над зейналата в етическото пропаст.

¹⁴ Арабският корен „с-л-м” (а на иврит „ш-л-м”) означава „мир”, постигнат, подчинявайки се на Божията воля. Ислямът, а и всички изповядващи го, не бива да бъдат бъркани със специфичния проблем за ислямския тероризъм. То би било същото като да объркаме всички работещи с ленинския болшеvizъм или всички жени с радикалния феминизъм.

¹⁵ При условие, разбира се, че самият ислям отхвърли с всички сили чудовищната маска, която ислямизмът му налага.

съзерцаваше номадите да се молят в пустинята. И нека това бъде отворено, разумно, свободно отношение, родено не от религиозно насилие, а от необходимостта да оцелеем. Никой не е прозрял по-ясно от Масиньон връзката между интегрирането на исляма (образ на лишения от наследство, на отритнатия и презрения) и преодоляването на изчерпващия земните ресурси и човешки съдби западен модел на производство и потребление¹⁶.

Несъмнено ислямът също трябва да бъде на висотата на своето звание. Съвсем основателно е опасението от неговото сяло „антропоцентризиране“, от неспособността му да изяви действителната си същност. В не по-малка степен от другите две традиции и той изотвътре е разяждан от секуларизацията, от трудността да поеме многосмислието на петте стълба, от преминаването на устрема му в тероризъм, а не в *джихад* срещу мизерията и господстващия модел на растеж. Един от съдбовните въпроси на нашето време е: ще съумее ли ислямът да избегне грейфа на вече ясно и отчетливо разрушителната модерност, за да увлече юдейството и християнството в изграждането на една група, жизнеспособна за земята и хората „постмодерност“? Ясно е едно: ислямът никога няма да бъде повече това, което беше преди 11 септември, така както юдаизмът няма да бъде никога повече това, което беше преди създаването на държавата Израел...

Молитвата за Исаак¹⁷ накрая изисква прекъснатото жертвоприношение да бъде завършено не с проливане на кръв и материално притежание, а с обръщане на сърцата, да захти отново пророческият глас, който да разпръсне лошата трансцендентност на модерността¹⁸ и да я възвърне към автентичното ѝ звание: освобождаването от всяко господство и нарцисизъм, отхвърлянето на всяко идолопоклонничество.

С третата молитва Масиньон се моли Обетованата земя да се превърне в символ на възможна световна политика на гостоприемството. Политика, която предпоставя, че другият, дори и враг, може да ни донесе нещо добро, което изобщо не може да стане, ако го считаме за по-нисш от нас – тогава „пагаме един връз друг“ в смъртоносна схватка, а не в братска среща. Още повече че скоро няма да остане на земята чужденец, който да пренася със себе си „своите статуетки“, своя собствен мир тогава, когато ударите на глобалната икономика, на всепобеждаващата техника изличат своеобразието на различните жизнени светове.

Мирът може да бъде постигнат единствено ако максимата, че чужденецът не е

¹⁶ Модел, произвел в епохата на Масиньон колониализма, а днес глобализацията.

¹⁷ Масиньон не бива да бъде подозиран в антисемитизъм. Безспорно ционизмът безпокои големия ислямовец, но го тревожи със своя светски характер. Той с пророческа сила разобличава забравилите истинската мисия на избрания народ, от когото според Библията идва спасението, ционисти, които виждат завръщането като реституция, позволяваща да се изгонят наемателите, и се стремят да превърнат Израел в „нация като другите нации“. Масиньон е близък до еврейски мислители като равина Юда Магнес и философа Мартин Бубер, които говорят за смирено и уважаващо местните хора завръщане, за междусемитско помирение, което минава през равноправния диалог между евреи и араби.

¹⁸ Има лоша трансцендентност, тъй както има лоша безкрайност.

враг, а гост, Божи гост, стане основен принцип на политиката. Светата земя не трябва да бъде терен за безогледни националистически и икономически апетити, а „градина“, място на помирението на човечеството. Йерусалим е градът на свещения мир, градът на изначалното равенство на трите Авраамови религии пред единия Бог и ако там светското си спомни общия Принцип и отстъпи пред духовното, тогава в споделеното гостоприемство ще стане възможно единството и помирението. Еврейско-арабската вражда не е просто регионален конфликт, а сърбовният, обобщаващ социалните, икономически, екологически противоборства сблъсък, който поставя човечеството на кръстопът. Светата земя днес е крайният опит, ключът, който отвежда до апокалиптичната омраза, до съда на историята, до есхатологията¹⁹.

Предложенията и предупрежденията на Масиньон изглеждат несъмнено „донкихотовски“ със своята политика на индивидуално и колективно пречистване, на уважение към иновърците и удържане на гадената гума, на застъпничество и състрадателно заместване на жертвите, на високо викащ за справедливост и опомняне глас. Донкихотовска е най-вече несъкрушимата му увереност, че светът може да бъде издигнат и изцелен само с малко повече безкористност и себеотдаване²⁰. Почти нищо, в сравнение със силата и високомерието на геополитиците, на търговците на Апокалипсиса. Ала промяната е възможна само с несвоевременни решения. Пророк на *филоксенията*, която светът отхвърля, Масиньон непрестанно черпи вода от извора в Хеврон, при който Авраам, отец на всички вярващи и хора с добра воля, разкрива в свещеното гостоприемство, в посрещането и приемането на чужденеца модела за всяко съжителство между хората, пътя за тяхното спасение, доказателството, че братоубийственият конфликт няма последната гума. Неутралността в политиката е невъзможна: пред откритото се лице на Бога сферата на политиката също трябва да се открие в последните си възможности. Гостоприемството отваря пространството за друг, различен от човешкия Содом град, нова *politéia*, която със своята радикална новост подчинява всяка конкретна политическа ситуация и съди всяка светска политика. То счупва, както казва Паточка, логиката на „деня“²¹, на притежанието, на *roletos*-а. Човек е призван към нещо друго освен враждата и крайността на конфликта, той наистина е призван към приятелството и мира. Но този мир само Бог може да го даде, когато влезе отново в историята и унищожи най-последния враг – смъртта, „за да бъде Бог всичко у всички“. Един зов, едно възжеление, една надежда във всички Авраамови чада: „Да, гойди Господи!“.

¹⁹ Виж. Вл. Градев, *Политика и спасение*, С., Изток-Запад, 2005, с. 345-354.

²⁰ Ср. с посветените на *Своеобразния образец на живота на Ганди* страници в *Praole donée*, op. cit., p. 130-139.

²¹ Ян Паточка *Войните на XX век и XX век като война в Еретични есета*, С., 1994, с. 115-133.

Луи Масиньон (1883 – 1962), най-големият френски ислямовец на XX век, професор в Колеж дьо Франс. Масиньон открива за Запада духовното наследство на исляма чрез преводите и изследванията си на ислямските мистици и на първо място Хусайн Мансур Ал-Халлагж, които противопоставя на ортодоксалния легализъм. През 1908 г., след период на безпътица и духовна криза, самият той получава по време на престоя си в Месопотамия мистично озарение, което обръща неговия живот. През 1934 г. създава католическата религиозна общност Бадалия (араб. – „заместване“), която се вдъхновява от неговото схващане за свещеното гостоприемство, верността на гадената гума, застъпничеството и мистичното заместване, според което християните са призвани да принесат живота си на Бога, да заместят със свидетелство и състрадание, в молитва и пост своите отхвърлили Новия завет братя, за да продължи действената сила на благата вест на Христос в земите на исляма. Ето защо през 1950 г. избира да бъде ръкоположен за свещеник от мелхитския обряд на Католическата църква, което му дава право да служи литургията на арабски език. Сред книгите му следва да се изтъкне преди всичко неговият тагнит орус: *Страстта на Ал-Халлагж, мъченик и мистик на исляма* (1922), но също и *Лексика на мюсюлманската мистика* (1922), сборниците *Гадената гума* (1962), *Опера тинора* (1963). Завършено малко преди смъртта му, напрегнатото размишление върху *Трите молитви на Авраам* (1962) е връх в религиозното мислене и духовно завещание на този пламенен „католически мюсюлманин“, както често го наричат с подозрение или възхищение неговите съвременници. Преводът е направен по *Les trois prières d'Abraham in Louis Massignon, Parole donnée*, Paris, Seuil, 1962, p. 257-273.

Луи Масиньон

ТРИТЕ МОЛИТВИ НА АВРААМ, ОТЕЦ НА ВСИЧКИ ВЯРВАЩИ

*Patriarche nostri Abrahae
Omnium credentium Patri*
(9 октомври, Римски мартиролог)¹

Трима сред явилите се на прага на това поколение хора на молитвата и желанието оставиха на онези, на които говориха за Бога свидетелство за Святото Му Име – неподвластно на времето съкровище, духовен обет – и го повериха на подрастващите поколения, за да изпитат те на свой ред спасителната му

¹ „Патриарше наш Аврааме, на всички вярващи отец!“ (лат.). Римският мартиролог („списък на свидетелите“, гр.) е богослужебна книга, която съдържа подредени според деня на който се честват, имената на всички признати от Католическата църква светци и блажени (7000 до този момент) с кратки биографични бележки, славословия и молитви към тях. Сред многобройните позовавания на „нашия отец Авраам“ в Свещените книги на юдейството, християнството и исляма виж. Ис. 51:2, Рим. 4:16 и сурата Хадж (поклонението), където се изповядва „вратата на баща ви Ибрахим“, кораничният Авраам (Коран 22:78).

сила. Завръщайки се към Бога, Юисманс, Блоа, Фуко², бяха белязани от поста и молитвата на най-чистата и строга дисциплина, позната на латинския Запад, най-близка също до голямата, извечна аскеза на Изтока: тази на трапистите, чада, чрез свети Бернар и Рансе, на свети Бенедикт³ – наследници, чрез свети Августин значи, на свети Василий и свети Пахомий⁴. Това е последното убежище на човечеството пред растящата социална поквара и тайнството на запустението на сегашните времена. Многозначимо е също, че завършвайки цялата аскетична традиция на Индия и Далечния изток, изтръгвайки я от египетския солипсизъм на йоговата, за да я превърне в дисциплина на оздравяващото изкупление, способно, както видяхме, да надхвърли оръжията на колониализма, Ганди приобщи в своята величава смърт за бедните и преследваните усилието на големите, произлезли от свети Пахомий и свети Василий християнски отшелници, чието последно ехо му бе предал ведно с любовта към евангелските блаженства Толстой. Аскезата не е самотен лукс, с който се киприм пред Бога, но най-дълбокото дело на милосърдието, лекуващо сломените сърца със собственото си прекършване и рана.

Преди четиридесет години, докато се молах и се опитвах да подражавам на тези мои по-възрастни приятели, във Фао, кътче от пустинята на Горен Египет, където нявга бе Тавениси, обителта на свети Пахомий, първият исторически център на воюващата християнска аскеза, ми бе дадено да изпитам нейната сила: тогава там, в пустинята на четиридесетдневния пост, там, където се кове обетът на битката, на последната битка за всеобщото спасение, се отвори за миг пред нахлуването на Благодатта упорстващата безсъвестност на тегления готогава спътник. Спасение чрез пост и молитва. Пустинята е мълчание и ужас; постът е преди всичко смълчаване на гласовете на плътта, а молитвата е дете на страха от Съда и Съдията. Словото се възприема в

² Жорис-Карл Юисманс (1848 – 1907), френски писател, чийто роман *Наопаки* (1884) е ярък образец на краевековния декадентски естетизъм и „содомизъм“. Впоследствие Юисманс преживява духовна криза и се обръща в католицизма и в *На път* (1895) разказва за престоя си в трапистки манастир. Леон Блоа (1846 – 1917), френски католически писател и есеист. Сред многобройните му съчинения следва да бъдат отбелязани: *Чрез евреите спасението* (1892), *Кръвта на бедняка* (1909), *Поклонник на абсолютното* (1914). Шарл дьо Фуко (1858 – 1916), френски аристократ и офицер, през 1890 г. влиза в Ордена на трапистите, но го напуска през 1897 г., за да се посвети на мълчаливия живот в труд и молитва на Исус от Назарет, като отива да живее в алжирската пустиня в братско съжителство с бедуините. Основател на религиозната общност на „Малките братя от Назарет“. Загива мъченически от ръката на разбунтували се срещу френските колонизатори бедуини. През 2005 г. е провъзгласен за блажен от папа Бенедикт XVI.

³ Свети Бенедикт (480 – 547), основател на западното монашество и създател на основното правило за монашески живот в Католическата църква. Свети Бернар от Клерво (1090 – 1153), цистерцианец, църковен учител, автор на множество мистични съчинения, както и на *Възхвала на новото войнство* (1129), в която задава средновековния идеал за християнската „свещена война“ и монаха воин. Арман дьо Рансе (1626 – 1700), френски благородник и духовник, реформатор на траписткия орден. Шопенхауер пише за обръщането на Рансе следното: „Като млад Рансе се бил отдад на удоволствия и развлечения и поддържал страстна любовна връзка с някоя мадам Монбазон. Когато една вечер я посетил, намерил стаята ѝ празна, в безпорядък и тъмна. С крака си докоснал нещо, то било главата ѝ, отделена от тялото, защото трупът на умрялата внезапно жена не можел да влезе иначе в стоящия наблизо оловен ковчег. След като преодолел безграничната си болка, през 1663 г. Рансе станал реформатор на отклонилия се напълно от своите строги правила орден на трапистите, в който той веднага постъпил. Той върнал ордена към потресаващата строгост на отрочането“. Шопенхауер, *Светът като воля и представа*, С., 3. Стоянов, 2000, т. 2, с. 794.

⁴ Свети Василий Велики (331 – 379), велик богослов и църковен учител, основател на източното монашество и създател на Правилото за монашески живот, валидно и до днес в Православната църква. Преподобни Пахомий Велики (292 – 348), основал около 318 г. първата монашеска обител в Египетската пустиня.

мълчанието, Божият гар се разкрива в молитвата. Човек разбира в арабската пустиня мълчаливото оставяне на невинния гущер геко и на качулатия сокол в падащата върху тях Господня ръка. Застигната нощем в иранската степ от преследващите я фарове, газелата пада на колене и плаче. Разбираме ли божественото изискване, което ни застава да мълчим и да се молим? Това е зовът, с който Бог ни подава двете Си върховни оръжия, които бащински даде и на Своя Син, за да влезе в Страданието през публичния живот. А тези оръжия се коват само при отшелниците и затворените, доброволно или не: при кармитаните, картузианците, трапистите⁵. Когато упрекваха Фуко, че е напуснал трапистите, прекъсвайки лая на кучетата, той отговаряше, че Словото е излязло от мълчаливата затвореност на вечността по молба на мълчаливата Мария, за да се завърне отново там с Възнесението Си, прекъсвайки Своето мълчание между тези две събития едностовно по съвет на любовта.

Зовът на войнстващата Църква е най-напред напускането на дома, а после избирането на отечество. Не за всички е добре да останат в манастира цял живот (дори на самия свети Бернар не е било позволено да съблюдава напълно правилото) – същественото е едно достатъчно сериозно оттегляне, за да се запази през целия живот живият белег, образцовата следа на правилото, водещата насока, която да бъде предадена. Юсманс мина през манастира Ини, Блоа – през този в Солини⁶, Фуко също напусна Шейхле (днес пустиня; последният трапист, отец Филип, бе закован като сова на вратата от кюрдски разбойници през 1915 г.). Те бяха мобилизирани за върховната „свещена война“ (*джихад акбар*⁷ на арабите), те излязоха, за да изляят във душите си неустовото свидетелство за правдата, дошло от цистерцианския орден⁸, чиято действеност е свързана с изначалната чистота на трапистите. Когато строгите монашески правила отслабнат, тогава, както се видя във Франция преди 1789 и в Русия преди 1917 г., обществото се разпада.

⁵ Католически аскетични и съзерцателни ордени. *Орденът на братята на Света Богородица от планината Кармил* е основан в края на XII век от свети Бертолд и други отшелници на планината Кармил в Светата земя. Кармитаните посвещават живота си на съзерцателната молитва под особеното покровителство на Дева Мария. *Картузианският орден* носи името си от долината Шартрьоз (*Cartusia* на латински) във френските Алпи, където свети Бруно основал през 1084 г. първия картузиански манастир, съчетал отшелническата и общежитийната форма на монашески живот. Реформираният от Рансе *трапистки орден* строго съблюдава в „обет на мълчание“ бенедиктинското правило. Ето как описва Шопенхауер посещението си при трапистите, които имат за поздрав „Братко, трябва да умреш“ и всеки ден копаят по-малко с лопата собствения си гроб: „Методично провежданото, преминаващо през най-тежко въздържание и невероятно суров и мъчителен начин на живот, отричане на волята изпълва посетителя със свещен ужас, след като още при посрещането си е бил трогнат от смирението на тези истински монаси, които, изтощени от пост, студ, нощно бдение, молитви и труд, коленичат пред него, мирянина и грешника, за да измолят благословията му“. *Светът като воля и представа*, цит. пр. с. 795.

⁶ Ини, Солини, трапистки манастири в западна Франция.

⁷ Религиозно задължение на мюсюлманите, джихадът е тяхната „свещена борба“ и благочестиво усилие „по пътя на Аллах“ – свещената им битка срещу неверничеството, потисничеството и идолопоклонничеството. (Вж. Коран, 9:41). Цитатите от *Свещения Коран* са дадени по превода на Цветан Теофанов С., Главно мюфтийство, 2006. За превода на ислямските понятия е използван *Ислямът: кратък справочник*, съставител и научен редактор Симеон Евстатиев, Второ преработено издание, С., ЦИИП и издателство „Изток-Запад“, 2007. Благодаря на Симеон Евстатиев за допълнителните разяснения и коментари.

⁸ Католически съзерцателен орден на „белите монаси“, съблюдаващи бенедиктинското правило. Основан през 1098 г. от св. Робер в Сито, Франция (откъдето и името на Ордена), разцветът на Цистерцианския орден е през XII век и е свързан с дейността на свети Бернар от Клерво.

Така се случи, че тези трима свидетели са миряни (Фуко стана мирски и самоденен свещеник чак на 43 години⁹). Несъмнено гнес би било твърде желателно да можем да се облегнем в обществената си дейност на публичното свидетелство на създадените и благословени за тази цел общности; но именно злоупотребата с техните облаги ги вкаменява и ни лишава от тяхната помощ. Свидетелството струва нещо само когато е лично, въвличайки едно, най-често непризнато, докато човекът е жив, име. Блоа и Фуко знаят нещо за това, а ако Юисманс стана известен със закъснение, това се случи едва когато ракът го беше хванал вече за гърлото. Когато си избира свидетел дори в най-скромната сфера, Бог го прави неузнаваем и омразен за другите. Той забулва гушата му, за да я предпази от суетната слава, тъй както бедуинът се забулва срещу пустинния вятър, за да открие тя лицето си единствено за Него. Но същевременно тя замества с това прикриване другите гуши, за да носи, без те да разберат, техните грехове и да отклони от тях наказанието. Въпреки растящата токсичност на отровите на атеистичната техника Бог е достатъчен, за да дезинфекцира нашите рани с хомеопатични дози святост. Само трябва да ги намери. *Salutis ex inimicis*¹⁰. Той ще ги вземе от тези, чието покаяние е върнало горчивия вкус на греха. Той ги изтегля един по един от ямата и ги захвърля сами сред голямата гмеж.

Как? Той ги зове с приятелски гласове, тези на „предпазващите от зло“ свидетели, които се следват от поколение на поколение (това е една от най-силните уверености на Юисманс и именно тях арабската традиция нарича *абдал*¹¹ – „предпазващите от зло“ наследници на Авраам, надарени, често без да го знаят, с неговата застъпническа сила, с неговото възстановяващо състрадание), за да отведат го прага на тази тясна, почти невидима и сякаш непроницаема врата, която въвежда в отечеството: в Обетованата земя.

Сега, когато скриващият приближаването на края ужас ни връща назад към нашия произход, когато отровната злост на нашите разпри ни застава да дурим общи предтечи, мъдростта изисква да подемем една по една брънките на духовната верига от чисти свидетели, от които зависим (*series episcoporum*¹² при християнските ръкоположения, *иснади*¹³ в мюсюлманската традиция). А те толкова по-силно ни отвеждат към Авраам, колкото по-отчаян е нашият случай. Авраам повече от всеки друг защитник е покровител на отчаяните каузи. Другите светци, целители на отчаянията, оздравяват раните, а Авраам е призоваван като отец от бленуващите да притежават Обетованата земя дванайсет милиона обрзани евреи и от търпеливо доверяващите се на своя Бог,

⁹ А самият Масиньон е ръкоположен за свещеник на 67 години.

¹⁰ „Спасение от враговете ни“ (Лук. 1:71).

¹¹ Абдал (араб., ед. ч. бадал – „заместник“). Тъкмо за изпращането на тези „застъпници“, според ислямското предание, моли Авраам Бога със своята молитва в Мамре – 40 или 70 на брой са тези праведници, „благодарение на които Бог запазва жителите на земята“. Те трябва да се разкрият в края на времената, като тяхното идване ще предшества това на Махди (за царството на Праведните) и на Исус (за Съда с Меч, предхождащ Съдния ден).

¹² Епископското приемство (лат.): в Православната и Католическата църква непрекъснато следване на епископите, които произхождат директно от апостолите.

¹³ *Иснад* (араб., „опора“): веригата от религиозни авторитети, които предават разказите (хадиси) за живота, делата и словата на Пророка Мухаммад.

на петте молитви, бракосъчетанията, погребенията, поклонничеството четиритотин милиона мюсюлмани¹⁴. На евреите им е останала само Авраамовата надежда, а на мюсюлманите само Авраамовата вяра в Божията справедливост (отвъд всички човешки привидности). И тези две неподвижни като действащи вулкани вековни изповедания се извисяват в сумрачния залез на уголите¹⁵ над течението от преходни радости и грижи на необрязаните. Само ако търсим внимателно, ще открием още топлата, разпръсната навсякъде пепел от ужасяващото все тъй Авраамово изригване на самоизключилия се поради себелюбието си от Бога Прокълнат град¹⁶, чиито жители като заточеници вложиха цялата си вяра и надежда в междучовешкия договор, който ги свързва все пак с Авраам, заставащ на два пъти от него да се моли за тях, най-изоставените от всички божи твари; договор на каторжна вярност, изненадваща отправна точка за вселенското звание на Авраам. Дадена, зачетена гума, последно убежище на божествената трансцендентност, на вярното, оживотворяващо всяка вяра и надежда свидетелство. Молитвата за Содом е първата от трите величествени молитви на Авраам, която трябва да подемем без нездравословно любопитство, без лицемерно презрение на вечерния *Angelus*¹⁷, „*che volge il disio*“¹⁸: преди молитвата за Исмаил арабина и мюсюлманите, преди молитвата за Исаак и произлезлите от неговия син Иаков дванайсет племена.

Не му е тук мястото да изследваме условията на текстовото предаване на трите достигнали до нас молитви през всички превратности, на които са били изложени преписвачи и преводачи. Откритията на семитската археология все повече ни доближават до последователните етапи, които „външната“ история трябва да измине, за да достигне Авраамовата среда, и все по-силно подчертават изключителния характер, монолитната неподатливост на християнското послание на двете групи на обрезанието – евреи и араби. Пред нас, необрязаните, както за всяко дете, което иска да разбере своя баща, зее този разлом, който само богословската вяра (или със същата сила надеждата и любовта¹⁹) позволява да прекрачим, защото Бог е наистина Отец. Тук се намесва духовната верига на свидетелите, чрез която, *salva inerrantia*²⁰, се предава силата на тайнствата.

¹⁴ Във всички тези случаи мюсюлманите задължително произнасят молитвата: „Боже, благослови Мухаммад и рода на Мухаммад, както благослови Ти Авраам и рода на Авраам...“.

¹⁵ Ср. с *Götterdämmerung* – названието на четвъртата част на *Пръстена на нибелунгите* на Рихард Вагнер и с антивагнерианската реплика на Ницше *Götzendämmerung*, и двете творби са преведени на български като *Залезът на боговете*.

¹⁶ Масиньон дефинира прокълнатостта на Содом, като изхожда от фундаменталното противопоставяне на свети Августин между жителите на земния, прокълнатия град – обичащи само себе си и забравили за Бога хора, и жителите на небесния, благословения град – обичащи само Бога и забравили себе си хора (Ср., *За града Божи*, XIV, 28).

¹⁷ Ангел Господен (лат.): В Католическата църква сутрешна, обедна и вечерна молитва при звъна на камбаната, която започва с думите: „*Angelus Domini anuntiavit Mariæ*“ (Ангел Господен възвести на Мария). Масиньон, както сам споделя, от 1920 г. до края на живота си на всеки *Angelus*, три пъти на ден, произнася тройната молитва на Авраам: за Содом, за Исмаил и за Исаак.

¹⁸ „Който възвръща желанието“, Данте, *Чистилище*, VIII, 1.

¹⁹ Вяра, надежда и любов биват наричани богословски добродетели, защото постигат Бога в самата Му същност.

²⁰ „Освен с незаблудимостта“ [на Писанието] лат. Има се предвид християнското вярване, че Свещеното писание в нищо и никога не се заблуждава.

Успоредно на историята, гнешната география ни приближава до Авраам, насочвайки ни към това паметно място на човечеството, което от самото начало бе негово. Тук са също арабинът мюсюлманин с неговата двойна *кибла* (обръщане на молитвата към Мека и Йерусалим²¹) и пасхващият евреин, за когото „догодина в Йерусалим“²² става „днес“. Ето го телесното завръщане на враговете-братя на облагодетелстваното място за тяхното възкресение (джамията *Ал-Акса*²³ за мюсюлманите, Храма за евреите на 150 метра от нея на същия *харам*²⁴), на 350 метра от *Anastasis* или *Киѳама*²⁵ (Божи гроб) на християните, които, не осъзнали докрай „Авраамовото си осиновление“, все още нямат грижата да се завърнат там за Пришествието на Господа. И все пак там са арабските свидетели на тяхната вяра и географското събиране на поклонници от трите Авраамови религии в една и съща Света земя, раздирана от години от отвратителна война, за да намерят в нея Правдата, която Авраам чрез тройното си изпитание намери в своя Бог. Защо? Защото християните още не са изпълнили изцяло своя дълг към братята си в Авраама. Защото още не са им обяснили как да обичат тази Света земя, която е едно от двете обещани на Авраам неща. За нас, християните, които можем да наречем Авраам наш баща само по „осиновление“ и „договор на завета“, заместваме съюзниците му от петоградието²⁶ (бъдещото Мъртво море), които Авраам спаси веднъж с 318 войни (виж. Гедеон и пр.)²⁷ и не може да спаси втори път, е ясно, че Светата земя трябва да бъде за човечеството символ на „детска градина“²⁸, на подготвящо полета ни към лоното Авраамово²⁹ „човешко гнездо“, на чисто майчинство, където трябва да „влезем“ поне мисловно, ако искаме, както казва Христос на Никодим, да се родим от Духа³⁰. Нека християните, размишлявайки за явяванията на Богородица през последното столетие, разберат, че тя е истинската Света земя, че нейният действителен дом е Назарет, където с нея откриваме *fiat*³¹ на званието. Нека помислят още за онези, които ги заместваха по времето на Авраама, за неговите съюзници от прокълнатото Петоградие, за изгубените ни братя „там долу“³². Пред тях не

²¹ Установената от Мухаммад посока на молитвата на мюсюлманина с лице към Мека, след като до 624 г. е съблюдавал юдейската *кибла* към Йерусалим.

²² „Евреино, догодина в Йерусалим!“, завърщващите седеи (юдейската пасхална ритуална вечеря) думи, които пазят жива надеждата за предстоящото идване на Месията, при което всички евреи ще се съберат в Йерусалим.

²³ „Далечната, крайната“ (араб.): име на Свещената джамия в Йерусалим.

²⁴ Свещено за мюсюлманите „забранено“ пространство в подножието на планината Мория в Йерусалим.

²⁵ Възкресение на гръцки и арабски: име на храма на Божи гроб.

²⁶ Бит. 14:8.

²⁷ Бит. 14:14. Гедеон, шестият израилев съдия, спасява със своите, подобрани по Божие указание 300 войни евреите от мадиамците (виж. Съдии, 7:5-23).

²⁸ А не монопол на расова държава, на плътски Израел, отхвърлящ собствения си Месия като свой вожд. (Б.а.).

²⁹ Виж. Лук. 16:22. Място за блажен покой на починалите праведници, но също и убежище за доверилите се на Бога, като деца, седнали в скута на своя отец Авраам, вярващи (широко разпространен в християнската иконография образ).

³⁰ Виж. Йоан 3:5.

³¹ „Нека ми бъде“ (лат.) – виж. Лук. 1:38.

³² Алюзия за посветения на сатанизма роман на Юисманс *Там-долу (Là-bas)*.

стои въпросът да се съберат в поклонничество, дори духом, защото като не искат да намерят Бога като трети в дву-личното си приятелство, те могат да бъдат изцелени само поотделно. Ала след като бъдат отделени в сурово усамотение, задълбочавайки доброволното им безплодие, може да им бъде показана Назаретската девственост, за да възлюбят с чистата и прекланяща се любов на християните към Разпятието Девата, Върховния символ на трансцендиращата божественост (*ал-масал ал-а'ла*³³ в исляма), защото това преклонение, този плодороден славослов е мотивът, заради който Бог позволи съществуването на Содом.

Авраам отправя първата молитва за Содом при *Филоксенията*³⁴ в Мамре, която е богоявяване³⁵. „Този човек на всяко започване” и на всяко завършване е хванат тук между двете същностни думи на съюза му с Бога: *Лех-леха* (= „излез”: от Ур³⁶) и *Хинаини* (= „ето ме”: за да отиде в Мория³⁷). Той оставя градския живот в Халдея за този на скитащ се пастир; побежда първия стълб, който го установява в Обетованата земя, съвсем близо до бъдещия си гроб. Съвършеното му гостоприемство към тримата тайнствени посетители (*tres vidit et Unum adoravit*³⁸), дошли да му обещаят Исаак, ги кара да го въведат в изкушение: ще продължи ли дареният с потомство Авраам да бди над содомците, съюзници на племенника му Лот, които веднъж вече е спасил с оръжие в ръка, или като научи за лошия път, по който са тръгнали, ще се отвърне от сключения с тях договор? Съобщават му значи, че грехът им е ужасен и тежък и Господ ще ги погуби. Той самият обаче е дошъл в тази земя като чужденец, *гер*: гост. Те са били негови гости: гостът е и остава свещен. Авраам започва тогава нечуван спор, възвишен пазарлък с Бога. Авраам не може повече да ги спаси със своите 318 воина, но разпитвайки Божественото провидение, се опитва да открие спасителите сред самите тях и отправя една всепочиста молитва, за да породи в Содом петдесет или четиридесет и пет, или тридесет, или двадесет, или дори само десет праведници, за да бъде той спасен. Бог приема, ала праведни са само трима (сред които свети Лот от Сигор, както го наричат кръстоносците) и четири от петте града на Содом са изпепелени. Но както след избавянето на Исаак изискването за жертвоприношението на Авраам остава отложено до жертвоприношението на Голгота, така и обещанието за десетте праведници остава и трябва да го припомним на Бог от името на Авраам. Трябва да Му припомним с какво плати Авраам за това обещание: най-напред с изгнанието на Исмаил, прогонен от Сара в пустинята с Агар, после приношението на Исаак на олтара, без майка му Сара да знае: две жестоки изпитания на любовта, дължащи се на гръзката жар на неговата състрадателна молитва за Содом – два залога за благословието му на необръзаните.

³³ „Идеал, висш образец” (араб.), „върховенство”, ср. Коран 30:27.

³⁴ Любовта към чужденеца, приемането на чужденеца (гр.).

³⁵ Бит. 18:1, ср. и Коран 11: 69-73.

³⁶ Бит. 12:1.

³⁷ Бит. 22:1.

³⁸ „Трима вида и Един обожават” (лат.). (Неделно утринно славословие, *Римски бревиарий*). Литургична и теологична формула за богоявяването в Мамре (Бит. 18:1-3), изяснена от св. Августин, *За Троицата*, 2, 10, 19.

Согом е обичащият самия себе си град, който отхвърля посещението на ангелите, гостите, чужденците, който иска да ги насили. Това е градът на занаятчийските сдружения, на интелектуалните общества, в които се влиза не според родствения ред, а според техническото посвещаване, посредством „педагогия“, която, както Анри Мару³⁹ отбелязва по повод на възпитанието в гръцките градове, води до „сократизъм“, противопоставящ общественото занятие на домашното огнище, мъжката волност на женския свян. Цивилизацията често изисква сроденост между мъжете, която граничи с обет за безбрачие без каквото и да е целомъдрие, виждаме го уви, при твърде много лекари и музиканти. Докато домашната култура, частните нрави се предават само от жена на жена и тъй наречените „матриархални“ облаги не са под юрисдикцията на „патриархалните“ съдилища. Това смъртоносно разцепване на стагния инстинкт в цивилизацията е разобличено от свети Павел⁴⁰: уранизмът⁴¹ същностно „разединява“ обществото – платонизмът на мъжете, сапфизмът на жените довеждат до създаването, във от закона, на размирни групи: заговорници, каторжници, шпиони, посветени, медууми. Привидно доброволното съгласие на двамата съучастници свързва единствено два взаимно допълващи се нагона на умствен трагедизъм: ангелизмът, първоначалният идеал, води бързо, след неутолими и безплодни презръдки до задушавания искреността безплоден пакт, до „обладанието“, до душевната обсебеност от чуждата, заробваща, завистлива и извратена лъст на падналия ангел, който заблуждава обсебената душа с илюзорно бягство във от материята: според Писанието това е престъпление, което вика небето за отмъщение. Историята знае времена на подобни кризи: в Тива, Гърция, която започва с отвличането на Хризип от Лаи⁴², продължава с кръвосмешението на неговия син Егип и завършва с жертвоприношението на тиванската армия в Херонея⁴³; през *Quattrocento*, който започва с Жил дьо Ре⁴⁴ и Улрих от Юнгинген⁴⁵, за да спре пред мъченичеството на един

³⁹ Тук Масиньон се позовава на *Историята на възпитанието през античността* (1948) на френския историк Анри-Ирене Мару.

⁴⁰ Рим. 1:25-28.

⁴¹ От Афродита *Урания* (Небесната), евфемистично название на хомосексуализма в края на XIX и началото на XX век.

⁴² Според гръцката митология царят на Тива Лай похитил сина на Пелоп Хризип, който сложил край на живота си, с което предизвикал проклятието на боговете и Лай бил убит от сина си Едип, който след това седнал на трона му и взел за жена майка си.

⁴³ Свещеният полк на Тива бил елитната част на армията на Тива. Той бил съставен от 150 хомосексуални двойки. При Херонея през 338 г. пр. Хр., Филип II Македонски разбива тиванската армия. Обкръжени, войните от Свещения тивански полк отказват да се предадат и всички загиват, без никой да отстъпи от мястото си, притиснати един в друг. Костите им са съхранени и до днес в издигнатия след сражението паметник на мястото на тяхната саможертва.

⁴⁴ Жил дьо Ре (1404 – 1440), френски благородник, съратник на Жана д'Арк, оттеглил се след нейното изгаряне в замък си Тифож, Северна Франция, където отвлякъл, изнасил и принесъл в жертва на демона стотици деца, за което накрая бил заловен и осъден на кладата.

⁴⁵ Улрих от Юнгинген (1360 – 1410), Велик магистър на Тевтонския орден, нарицателен за своята педерастия.

Възхитителен доминиканец – Джироламо Савонарола⁴⁶, спасител на флорентинските юноши.

Молитвата трябва да намери лек вътре в това изкушение, чиито произход е благороден, гуховен, произлизащо от чист, но несъмнено и злонамерен гух, който внушава на хората да се примирят да не обичат трансценгентността, а да намерят утешение по своя мяра в асексуалното приятелство, където двамата партньори се разпознават като създадени от една глина и се опитват да пресъздадат първоначалното единство на човешкия род, разкъсано от раната на реброто Адамово, от което се роди Ева. Това опасно привличане може само да поквари, ако плътските жестове го захвърлят като маркиз дьо Саг в беса на разрушителното безплодие. Но в началото, в чистото състояние, това приятелство на човешката съприродност още не е „противоестествено“. Ако бъде задълбочено в свенливостта и целомъдрието, то може да достигне до обета за девственост и да го заобича, защото тази чиста мисъл влиза като умозрима светлина в човешката природа, *januis clausis*⁴⁷, без да я накърни, докато гетерогната сексуалност я ранява. В крайна сметка съ-естественото приятелство допълва свързващата с Бога свръхестествена любов и е образ на второто привечерие в Рая, на позволеното съблюдаване на договора за вярност.

За да се постигне то, трябва да се разбере обаче, че този договор не е цялото гостоприемство, което Бог иска да дадем на ближния, чужденеца, необрязания, „Божия гост“, в името на когото сам Бог ще ни приеме на Съда („гол бях и Ме облякохте“⁴⁸). Авраам разбира това и с молитвата си замества съюзниците на своя племенник, ала те не приемат жертвата, с която Лот принася гъщерите си, за да спаси гостите си от техните оскърбления.

Само десет да бяха праведниците в прокълнатия град, и той щеше да бъде спасен. Тази молитва на Авраам неизменно кръжи над погубващите се общества, за да породи тези десет праведни и да ги спаси въпреки тях самите. И вярваме, че ги намира от време на време, за да ги пожали небесният огън, тъй както отмина Капернаум⁴⁹. Много може да се каже за този „огън“, инструмент на откровението, език на особеното „изпитание на гроба“, както се изразяват символично мюсюлманите⁵⁰.

⁴⁶ Ренесансова Флоренция била прочута със „сократическите“ увлечения на своите младежи. През 1432 г. бил създаден дори специален *Нощен съд* за борба със „содомитството“, пред който до края на века били изправени 17 000 и осъдени 3000 младежи (наистина внушителна цифра за град от 40 000 души). Особено активен в освобождаването на града от „содомитската“ ерес бил доминиканският монах Савонарола (1452 – 1498), управлявал Флоренция от 1494 г. до смъртта си, ала на 4 май 1497 г. младежите се разбунтували и успели да запазят своя начин на живот.

⁴⁷ При затворена врата (лат.).

⁴⁸ Мат. 25:36.

⁴⁹ Срв. Мат. 10:23.

⁵⁰ Изпитание на гроба (*азаб ал-кабр*) според мюсюлманската есхатология е малкият съд над всеки човек непосредствено след смъртта му.

При втората молитва, във Вирсавия („клетвен кладенец“)⁵¹, където Бог налага прокуждането, „хиджра“⁵², на първородния му син Исмаил, Авраам се съгласява с изгнанието в пустинята, за да оцелее потомството му, дарено с дълготрайност от Бога, отличил Исмаиловата, арабската раса със звањето на меча, „желязото с огромна сила“⁵³, чиято заплаха нагвисва след възникването на исляма над всички идолопоклонници, срещу които се обявява неумолимата свещена война, докато не изповядат, че има само един Бог, този на Авраам, „първия мюсюлманин“⁵⁴. Войнствено позоваване на чистата трансцендентност, тайнствено възраждане на предшествашия Мойсеевия Закон и Блаженствата култ, пустинно оголване. За исляма несретен е мирът на този свят, ако не се основава на Бога на Авраам. Договорът, толерирането на християни и евреи е възможно единствено под заплахата на Божия съд, на васалната „капитулация“⁵⁵. Впрочем мюсюлманите с презрение отстъпват на тези две групи всичко в стопанската дейност, което идолопоклоннически се заиграва с „Божии дела“: морски застраховки, косвени данъци, търговия с ценни метали, лухварство, борси. Мюсюлманинът не желае подобни предимства, толкова погодрителни в неговите очи, колкото и религиозните облаги, от които тези две групи се възгордяват. Той иска да остане пред Бог воинът, който не желае друга отплата освен своя дял от плячката. Опакоето на свещената война, несъмнено много по-благородна от войните за захарта, петрола или калия, е, че тя води до експлоатирането на толерираните евреи и християни и до методичното заробване на идолопоклонниците. Именно от исляма християнството заема някои страни на кръстоносните походи и по-късно *Asiento*⁵⁶ за изпращаните в Новия свят черни роби. А професионалното човекоубийство при военните вика до небето за отмъщение, особено когато от презрение към пола погребва живи момичета (*Коран* 81:8).

В исляма на Исмаиловите потомци има път към спасението: това е *хаджж*⁵⁷. Свещената война е за мъжете, а за жените „свещената война е хаджж и еже-

⁵¹ Виж. кн. *Битие*, 21 глава.

⁵² „Преселение“ (араб.). На 23 септември 622 г. сл. Хр. – дата, която поставя началото на ислямското летоброе – Мухаммад, който първоначално бил отхвърлен от своите съграждани, трябвало тайно да напусне Мека и да се пресели в Медина.

⁵³ Срв. *Коран*, 57:25.

⁵⁴ Срв. *Коран*, 3:67.

⁵⁵ В *Корана* (3:62) се разказва, че Мухаммад поискал от юдеи и християни да изповядат в молитвата си единия Бог и да прокълнат неверниците. С приелите той сключил договор, който, макар и да ги покровителствал, ги поставял в подчинено положение. Правило, което се запазило и при по-нататъшното отношение на исляма към евреите и покорените християнски народи.

⁵⁶ „Съгласие“ (исп.): отнася се до даваното от испанската корона през XVI – XVIII в. разрешение за търговия с роби в испанските колонии.

⁵⁷ Поклонничеството в Мека, пети „стълб“ на исляма – задължение, което мюсюлманинът трябва да изпълни поне веднъж през живота си между деветия и тринадесетия ден на отредения за него месец зу-л-хиджжа. При неговото осъществяване поклонниците встъпват в състояние на ритуална чистота (*ихрам*) и изпълняват строго определени ритуали, сред които свързани с преданието за Ибрахим, кораничния Авраам са: седемкратно обикаляне на Каабата („черния камък“, който архангелът донесъл за основата на изградения от Авраам храм) в Мека, пробягане между хълмовете Сафуа и Маруа (където тичала Агар, търсейки вода за своя Исмаил), символично замеряне с камъни на трите стълба (жест, с който Авраам се противопоставил там на изкушаващия го дявол) и жертвоприношение на ритуално заколено животно в долината Мина (където Авраам положил за приношение своя син – според мюсюлманите Исмаил, а не Исаак – и той бил заменен с животно).

седмичното посещение на гробището”. *Хаджж* изрично се основава на Авраам и още от бгението преди жертвоприношението на животните издига над заколениите животни чистото приношение на сърцето на всеки поклонник, който на Арафат⁵⁸ се принася за цялата общност, за присъстващите и отсъстващите (чиито имена вика). В този миг жената е равна на мъжа. Разширявайки юдейската Пасха, без да бъде ревниво нейно расово подемане, в същината си мюсюлманският хаджж в Мека е духовното приношение на Арафат и „слизването на милосърдието” не очаква заколените жертви, за да даде юбилейното опрощение, чиято „Аврамова валидност” приема и великият юдейски учител Маймонид⁵⁹, благодарение на застъпничеството на няколко чисти, смирени и скрити души: така веднъж годишно се заздравява животът на общността. Благодарение на лъчезарните сълзи, привилегия на обожателите на трансцендентността, които не познават нездравите жалби на западния романтизъм. Историята на арабската раса започва със сълзите на Агар, първите сълзи в Писанието⁶⁰. Арабският е езикът на сълзите: на знаещите, че Бог всъщност е негостъпен и че това е добре. Знаещи, че Той идва сред нас като Чужденец, който прекъсва нормалния ни живот като отморяващо междудействие в работата и отминава. Задълбочавайки приношението на Арафат, някои намират в него, сами и в нощта⁶¹, път към Егинението.

Така дошлият след Мойсей и Иисус с пророка Мухаммад – вестител на отрицателното Откровение, на застигащия всичко сътворено Смъртоносен съг – ислям представлява тайнствен отговор на богатта на молитвата на Авраам за Исмаил и арабите. „Аз те послушах” (за Исмаил)⁶². Арабският ислям не е отчаяно, отхвърляно докрай изискване на отритнатите и тайнственото му проникване в Светата земя подсказва това. Ислямът има дори положителна мисия: да упреква Израил за това, че се счита за облагодетелстван до такава степен, че да очаква Месията да се роди от неговата раса, от Давид според бащинството на плътта. Ислямът твърди, че Месията вече е роден, непризнат, от предопределено девствено майчинство, че това е Иисус, синът на Мария⁶³ и че той ще дойде отново в края на времената като знак за Съда⁶⁴. Той упреква и християните, че не всички признават знака на Светата трапеза и че все още не са осъществили правилото на монашеското съвършенство, *рахбанийа*⁶⁵,

⁵⁸ Долина край Мека, където при хаджж поклонниците „престояват” преди деня на ритуалното жертвоприношение в молитва за опрощение на греховете.

⁵⁹ Маймонид (1135 – 1204), юдейски богослов, законодател и философ, най-голям авторитет в юдаизма след Библията и Талмуда.

⁶⁰ Бит. 21:16.

⁶¹ Такъв именно е ислямският мистик и мъченик Хусайн Мансур ал-Халадж (858 – 922), на чийто живот и учение Масиньон посвещава *Страстта на ал-Халадж* (1922).

⁶² Виж. Бит. 17:20.

⁶³ Иисус, синът на Мария (Иса ибн Мариам), така е наречен в 16 знамения на Корана Иисус.

⁶⁴ Ср. Коран 43:61: „Той е знак за Часа”.

⁶⁵ „Монашество, аскеза” (араб.) – в исляма монашеското целомъдрие е отхвърлено като религиозна практика и форма на живот: „няма монашество в исляма” гласи един прочут хадис, но отношението на Корана към християнското духовенство е нееднозначно: казва се също, че християните са най-близо до правоверните, защото сред тях има свещеници и монаси (виж. Коран 5:82) или се посочва монашеството като възможен път към Божието благоволение (виж. Коран 57:27).

което Иисус им дава с второто раждане⁶⁶, изпреварвайки в тях с идването на Божия дух Възкресението на мъртвите, чийто знак е Иисус. Двойното изискване на исляма към злоупотребяващите със своите облаги евреи и християни, сякаш те собствено им принадлежат, режешото като меч на божествената трансцендентност назидание, чието безусловно признаване, и само то, може да усъвършенства званието за святост, е есхатологичен знак, който трябва да ни накара с безкрайно повече благоговение да погемем втората молитва на Авраам: тази от Вирсавия.

При третата си молитва Авраам е в Мория, традиционно отъждествявана с мястото на бъдещия Соломонов храм. Това е мястото на приношението на Исаак. Авраам довежда докрай, на всяка цена, верността към Бога, в която се е клел при сговора на обрязването: обречен на Божията правда, той не изтъква своето звание, а изоставя всичко, което би могъл да мисли за Бог, дори нравственото окачествяване на действията, пред съгубния критерий на опита на Божественото⁶⁷. Обаче придържането единствено към Бог надхвърля Авраам, защото пожертваното от него генеалогическо бъдеще му е върнато: остава му само да убеди наследниците си да завършат прекъснатото жертвоприношение. Ала нито обзетият от свещен ужас Исаак, който се оставя да бъде завързан; нито Сара, която е оставена в неведение за приетия от Авраам „геноцид“, могат да бъдат извинение, а още по-малко са убедени в неговата необходимост наследниците на Исаак чрез Иаков и дванайсетте племена (за завършването му ще бъде нужно напълно невинното оставяне на една Дева Майка без човешки съпруг, която да приеме да принесе своя Син на смъртта). Така или иначе, със своето жертвоприношение Авраам направи расата си свещеническа, обрече израилтяните на свещеничество. Фарисейският буквализъм обаче, който пренебрегва „участието“, често ги потиква да се държат като лоши, „антиобществени“ левити⁶⁸, скандализиращи добрите. Така виждаме да расте през вековете, редом с филоюдаизма на иранците и александрийските гърци, наследеният от гърците от Пергам, Родос и Византия антиюдаизъм, породен от свещеническото презрение не само към самаряните и необрязаните, но и към считаните за по-нисши прозелити. А също и към женския пол: по-малко презиран все пак (поради месиянското обещание) от синовете на Сара, отколкото от синовете на Агар. Вкаменелостта на облагата (свещеничество или благородство), лицемерният и богохулен легализъм на мъжете потъмнява отвън с нездрав цвят историята на библейския Израил, докато отвътре, при синовете на Агар, зрее непозната чистота, състрадателно възраждане на Благотатта отпреди Закона. Вкаменелост на облагата (съгрешаващо духовенство): кръ-

⁶⁶ Ср. отговора на Иисус на недоумението на Никодим как може човек да се роди втори път: „Ако някой се не роди от вода и Дух, не може да влезе в Царството небесно“ (Иоан 3:1-8).

⁶⁷ В *Страх и трепет* Киркегор детайлно разработва проблема за снемането на етическото от чистото действие на вярата при жертвоприношението на Мория – виж. *Избрани съчинения*, С., 1992, с. 417-431.

⁶⁸ Юдейските свещенослужители били потомци на Левий, третия син на Иаков – виж. Втор. 10:8.

восмешение (Тамар⁶⁹), блудство (Раав⁷⁰, Естир⁷¹, Рут⁷²), прелюбодеяние (Вирсавия⁷³), доброволна проказа, прихваната от спасилата своя брат от водите, донасяйки на Израил пречистващата вода на всяка *Миква*⁷⁴, Мариам, сестрата на Мойсей⁷⁵; Вкаменелост, която избухва с Мария от Назарет, която се „отдава на Чужденеца“, за да бъде подозирана през целия си живот, с цел да съхрани заченатия от нея истински Храм, белега на първия храм: изграден, както ми припомня Мартин Бубер, от сина на прелюбодеянието⁷⁶. Назарет ще я прогони, ще я изличи от своите *мегилот*⁷⁷, Бар-Кохба⁷⁸ ще изстреби всички юдео-християни, които отказват да приемат, че Мария е прелюбодействала, и три пъти – при Константин, при Байбарс⁷⁹ и сега в Назарет – ще проехти протестът на законниците срещу Мария.

След четвърти век Новият Израил, Църквата, подражава на администраторите от Стария, където свещениците, на границата със светотатството и симонията, се издържат от гържавата и поверяват на светската власт налагането на тайнствата със сила, без убеждение и предварително обръщане на сърцата. Този метод позволи „колониизирането“ на езичниците в Европа, но се препъна в исляма и преди да си възвърне с оръжие Обетованата земя, Първият кръстоносен поход си въобрази, че ще може да приобщи към завоюваната с мир и благост люлка на Месията първите ѝ владетели, евреите. Това се случи в Рейнската област, където с нечуван жест еврейските майки предпочетоха равнините да удушат невръстните им рожби според обичая *акеда*, завързването на Исаак⁸⁰ (изследвано от Цуци): кърваво, смесващо геноцид и мъченичество, кръщение, което най-напред ме възмути. После моят приятел, равинът Морис Либер, ми обясни Авраамовата вяра, позволила на тези потиснати да намерят Бог, като Отец и Син, на мястото на техните принесени в жертва бащи и синове (така и аз малко по-добре проумях смъртта на баща ми и големия ми син). Но също и *Последният праведник*, разтърсващата книга на Андре Шварц-Барт

⁶⁹ Тамар, дъщеря на цар Давид, която била изнасилена от брат си Амнон (2 Цар. 13 гл.).

⁷⁰ Раав, блудница от Йерихон, съдействала на съгледвачите на Исус Навин (Иис. Нав. 2 гл.).

⁷¹ Юдейска девойка, жена на вавилонския цар Артаксеркс, спасила народа си от унищожение (виж. книга *Естир*)

⁷² Моавка, отишла сама в постелята на богатия Вооз (Рут, гл. 3), прабаба на цар Давид.

⁷³ Съпруга на хетееца Урия, която цар Давид пожелава и взема за своя жена, като изпраща мъжа ѝ на смърт (2 Цар. 11 гл.).

⁷⁴ Ритуална баня за религиозно очистване в юдаизма.

⁷⁵ Мариам бди над Мойсей, докато той е скрит в кошчето в тръстиката (Изм. 2:2-8), после се противопоставя на женитбата на Мойсей за нееврейка, за което е наказана от Господ с проказа (Чис. 12 гл.).

⁷⁶ Цар Соломон, син на цар Давид и Вирсавия.

⁷⁷ Свитък (евр.).

⁷⁸ Симон Бар-Кохба, водач на Второто юдейско въстание срещу римляните през 132 г. след Хр.

⁷⁹ Байбарс (1227 – 1277), египетски мамелюшки султан, разбил през 1250 Седмия кръстоносен поход, воден от френския крал св. Лудовик IX, сложил край на владенията на кръстоносците в Сирия и Египет, герой за мюсюлманския свят, нарицателно име за жестокост и кръвожадност за християнския запад.

⁸⁰ Завързването на Исаак (евр. *акедат Ицхак*). В юдейската традиция понятието *акеда* изразява готовността на евреите, ако е необходимо, да принесат в жертва по примера на Авраам живота на своите деца в името на Бога. Първият кръстоносен поход бил съпроводен от масови покръствания на евреи, но през 1096 г. във Вормс (Рейнска област) еврейските майки предпочели децата им да загинат пред това да бъдат насилствено покръстени.

за *Ламед ВаВ*⁸¹ и героичното самоубийство на евреите от Йорк на 11 март 1185 г.⁸².

Догматичното безсъргечие на християнски инквизитор, който се препъна в този свидетелстващ за гуха кървав знак, измисли компромиса със златото, позволавайки се на позволяващия да се дава с лихва на чужденца стиха (Втор. 23:20): стих, който Иисус премахна (Мат. 10:8), за да установи всеобщото братство, но който Израил приложи с основаването на банката за мюсюлманските халифи, „поемайки вместо тях лихварския грях”. По същия начин след Виенския събор⁸³ Израил замества исляма с християнството и организира своята колониална банка. Без да предвиди, че с течение на времето погромите на колонизираните и експлоатирани бедняци ще бъдат насочени срещу евреина лихвар, „пиец сиромашка кръв” (Леон Блоа) от покварените му съучастници: лошите християнски свещеници. Оттук и в еврейските, и в християнските среди ще гоиде злотворната лихварска симбиоза, злонамереното осъзнаване на греха: с черна магия, вешерски ритуали (символични убийства: масонските убийци на Хирам⁸⁴, убийството на Аман⁸⁵ или на християнско дете в средите на принудените и скептични *marrano*⁸⁶, черните меси на лошите християнски свещеници⁸⁷).

Възстановяването на Израел като обещаното на Месията на мира всеобщо братство включва премахването на облагата на Второзаконие 23:20, но както ми казва светият равин Юда Лаиб Магнес, осъждайки така своите братя от Базелския конгрес⁸⁸ на равинския *херем*⁸⁹, еврейската държава се консолидира със злато и кръв. За да се превърне във „всеобщ брат”, е нужно и достатъчно Израел да се откаже от облагата си от Втор. 23:20, и то не само по отношение на братята му в Авраам, арабите (преследвани или гонени), но и към всички хора.

⁸¹ Ламед – ל, и вав – ו, букви от еврейската азбука, чиято числена стойност (36) обозначава според юдейското предание 36 праведници, които във всяко поколение поемат на плещите си страданията на света.

⁸² В Англия подготовката за Третия кръстоносен поход, воден от крал Ричард I, също била съпроводена от погроми и насилствени покръствания на евреите в Англия. В Йорк евреите се затворили в крепостта и 6 дена героично се съпротивлявали, а когато положението станало безнадеждно, масово се самоубили, за да не попаднат в ръцете на християните.

⁸³ Събор на Католическата църква, свикан от папа Климент V по волята на френския крал Филип IV през 1311 – 1312 г. във Виен, Франция, осъдил Ордена на тамплиерите и позволил на евреите да заемат пари с лихва.

⁸⁴ Хирам, „синът на вдовицата”, строител на Соломоновия храм (3 Цар. 7:13-14), убит според масонската легенда от трима свои противници, на които отказал да разкрие тайната на масонството. Ритуалното представяне на убийството му е съставна част от масонския ритуал.

⁸⁵ Аман, везир на цар Артаксеркс, първи в историята решава да унищожи еврейския народ, но опитът му се проваля и той бива обесен на дървото, което е приготвил преди това за евреина Мардохей (виж. Ест. 7:10).

⁸⁶ „Свиня” (исп.): презрително название на испанските евреи, приели принудително през XV век християнството, но продължили да съблюдават скришом юдейската вяра.

⁸⁷ Сатанински ритуал, пародия на католическата меса, „служение на дявола”, извършвано от свещеник бо-гоотстъпник, при който името на Бога всеки път се замества с това на сатаната и се осквернява основното християнско тайнство – евхаристията – като то се извършва с осветено вече причастие на корема на легнала на олтара гола девица. В романа си *Там-долу* Юисманс дава подробно описание на черната меса.

⁸⁸ От 29 до 31 август 1897 г. в Базел се провежда Първия световен ционистки конгрес, формулирал програмата на ционисткото движение (т.нар. *Базелска програма*), с основна цел създаването на еврейска държава в Палестина.

⁸⁹ Отлъчване от синагогата по решение на равински съд на извършил тежък грях (като публично профаниране на Божието име, пренебрегване на предписанията на Закона, изкривяване смисъла на Писанието и пр.) евреин.

Израел трябва да стане отново есейска общност⁹⁰ (предизвестена от откритието на кумранските ръкописи, както и от откриването на есеиски следи в Ефес, там където Майката на Иисус намира убежище в своето изгнание).

Авраам се моли в крайна сметка основаващият града обществен договор да бъде чист, войните да стигнат до братския мир, свещеничеството да бъде наистина свято и тези три молитви – в Мамре, Вирсавия и Мория, са всъщност една-единствена, а третата запечатва другите две. Една гъщеря Авраамова гоуде: прокълнатият град отказа гостоприемство на чужденците ангели, но Тя прие Светия Дух, Любовта, която не пита „защо“, нито „как“. Расата на Исмаил избра да воюва в името на непостижимата в Своя мир трансцендентност. Тя получи радостния поздрав на този мир. Израел непрестанно, от гън гуша, е изтъквал нечуваното бреме от катастрофи, които възпоменават изпълващите литургията му пости и покаяния. Тя прие от първия път да бъде запозорената годеница, хулена от съседни, вписана като прелюбодейка в генеалогическите списъци на родния си град и подозирана (или пренебрегвана) от повече от две хиляди години от своята раса, която безкрайно възлюби, защото изложи, за да я спаси, тайния обет на едно безскверно сърце, което е повече, отколкото приношението на Исаак от Авраам. Така тя принесе за Израел самия корен на Божието оправдание спрямо своята единствена свършена твар, в духовно, невъобразимо и за ангелите жертвоприношение.

Бидейки тази девствена „глина“, предопределена, *sublimiori modo redempta*⁹¹, тя е също свършената Света земя, където ведно с техния Вожд са родени всички избрани. И тъкмо Тя, като линия на било, а не на разделение, в предчувствие за своето явяване, привлича дирещите правда по паметните места на Палестина поклонници: евреи, християни, мюсюлмани, без дори последните да го подозират. Като Авраам, тези прокудени от отечеството си, станали насила номади, намират в Светата земя своето избрано място и това е последното място на земята, откъдето без неправда могат да се изселват „преместваните лица“⁹². Ала ревността цари там и индустриализацията на калия и петрола, двама напращника в тази *kindergarten*. Палестина видимо се превръща в център на света, наред конфликта на двете свръхсили. И в тази позиционна война, осмозната линия на съпротивата на злото и възраждащото състрадание, тази линия, която Ганди се опита да съхрани в Индия със свободата на местата за молитва, има своите жалони в Палестина, Хеврон (на Авраам), Витлеем (на Рут), Йерусалим и Назарет (на Мария). Тя се извисява над Йорданската падина, от Мъртво море до равнината Армагедон на запад, между Кармил и Тавор, а на изток – до Езерото на Блаженствата.

⁹⁰ Аскетична юдейска секта, съществувала през I век преди и сл. Хр., която се противопоставяла на официалния култ и чиито членове живеели по бреговете на Мъртво море в целомъдрие, обща трапеза и общо притежание на всички блага и изповядвали вярата в безсмъртието на душата.

⁹¹ „Изкупена по най-възвишен начин“ (лат.), израз от булата *Ineffabilis Deus*, с която на 8 декември 1854 г. папа Пий IX провъзгласява *ex cathedra* догмата за Непорочното зачатие на Дева Мария, която гласи, че още в мига на зачеването ѝ Дева Мария е била освободена, по особена Божия благодат, от първородния грях и съответно „изкупена по най-възвишен начин“, приемайки в свършена чистота Спасителя в утробата си.

⁹² Както израелското правителство нарича принудително изселените палестинци.

Именно там трябва да отидем, за да чуем под пороя възвестяващи Съда осквернявания зова на нашия общ Баща, Който призовава всички гладни и жадни за правда сърца към поклонение в Светия град; зов, който повтарям при завръщането си от тринадесетото си посещение, направено не без едно голямо, все още неизпълнено желание: там да умра.

Превод и бележки: Владимир Граев

Митрополит Антоний Сурожски (рог. Андрей Блум) е роден през 1914 г. в семейство на руски дипломати. Революцията заварва семейството в Персия, откъдето то с много трудности се добира до Париж, където остава да живее. Във Франция бъдещият епископ се дипломира като биолог и лекар, но първият му практически опит в професията е като фронтов хирург от френската армия през Втората световна война. По време на германската окупация продължава да лекува, бидейки член на нелегалната Съпротива. Още през 1939 г. обаче, непосредствено преди заминаването на фронта, дава монашески обети и е постриган за монах под името Антоний в разгара на съпротивата през 1943 г. След войната, до 1948 г., продължава да е лекар, а след това е ръкоположен в свещен сан и изпратен от Църквата за служение в Англия. През 1957 г. става епископ на Руската православна църква, а от 1966 г. е митрополит и патриаршески екзарх за живеещите в Западна Европа православни под юрисдикцията на Руската (Московската) патриаршия. През цялото време на своето епископско служение митроп. Антоний неуморно проповядва и изнася беседи за сънародниците си в Русия по радио „Свобода“. След 1974 г. официално е освободен от служебни обязанности и се посвещава изцяло на проповед и словесно труженичество. Митрополит Антоний почина на 4 август 2003 г.

Митроп. Антоний, който бе един от най-големите православни богослови, не е написал за печат нито ред през живота си. Всичките му книги са сборници, събрали устните му беседи и разговори. Митроп. Антоний е бил в близки изповеднически отношения с редица от големите руски интелектуалци-дисиденти.

Марганита Ласки (р. 24 октомври 1915 г. – ум. 6 февруари 1988 г.) е популярна за времето си английска журналистка, радиоводеща и романистка. Автор е на литературни биографии (Джейн Остин, Джордж Елиът), пиеси и разкази. Известна е както със своята твърда атеистична позиция, така и с активните си действия в подкрепа на ядреното разоръжаване.

Митрополит Антоний Блум и Марганита Ласки

ДИАЛОГ ЗА ВЯРАТА И НЕВЕРИЕТО¹

Ласки: Вие вярвате в Бога и смятате, че това е добро и правилно. Аз не вярвам в Бога и смятам, че това е добро и правилно. Доколкото и двамата не сме лекомислени, а сериозни люде, ние сме достигнали до тези свои заключения възможно най-грижливо. Има много хора като мен и много – навярно много повече – като вас. Как си обяснявате това основно, бих казала, фундаментално различие?

¹ Превод по: Anthony Bloom, Anthony of Sovrozh, Metropolitan Anthony (Bloom), Marghanita Laski, *God and Man*, 2nd ed., repr., St Vladimir's Seminary Press, 1983, и представлява транскрипция на интервюта излъчени на 5 и 12 юли, 1970 г. по BBC

Митрон. Антоний: Наистина не знам как да го обясня, но ми се струва, че гумата „вяра“ е подвеждаща. Тя оставя впечатление за нещо произволно, което сме способни да изберем или да не изберем. Мое най-дълбоко убеждение е, че аз вярвам, защото знам, че Бог съществува, и се чудя как вие успявате да не знаете това.

Ласки: Това отвежда към следващия ми въпрос към вас, а именно въпроса за вярата. Зная, че вярата е основна християнска добродетел, но за мен тя е по-скоро порок и не разбирам защо ви е нужна. Казвате: „Знам, че Бог съществува“, както и мнозина – по една или друга причина – защото имат някакъв опит за Бога или защото във вселената разпознават Бога. Но ако знаете, тогава не се нуждаете от вяра. А пък ако не знаете – според мен, като невярваща – подмяната на незнанието с вяра почти означава отхвърляне на най-важното човешко качество. За мен е правилно, ако нещо не знам, да изчакам да науча или просто да кажа „не знам“. Ако пък знаете, че Бог съществува, то защо въобще да е добродетел вярата?

Митрон. Антоний: Струва ми се, че тук става въпрос за дефиниране на вярата. Спомням си, че бях прочел в една твърде остроумна богословска книга определение за вярата като способност на възрастните да твърдят, че нещо е истина, когато добре знаят, че не е.

Ласки: Много приятно...

Митрон. Антоний: Ако това е вярата, боя се, че не я притежавам. Вярата, мисля, най-добре се дефинира със словата на Посланието до Евреите, където се казва: *Вярата е убеденост за невидимото*². Тя е *убеденост* – това е съществено определение, а невидимото не е просто въображаемо. Що се отнася например до мен и мнозина други, сигурен съм, че започнахме с преживяването на един опит, който беше съвършено убедителен. В някакъв момент този опит избледня, както винаги става с преживяването на красотата, любовта, радостта или болката. Има един момент, от който това преживяване вече не съществува, но убедеността за него се е запазила. И това именно е моментът, когато вярата начева. Но вяра не означава доверчивост, лековерие; вярата е онази запазила се убеденост за нещата, които в действителност вече не изпитваме.

Ласки: Ако използвате гумата „вяра“, това естествено би означавало, че имате вярата си и пред лицето на евентуалното съмнение. Но ако имате убеденост, тогава не остава място за съмнение и поради това, извинете, но не виждам каквато и да било нужда от вярата – нима убедеността не е достатъчна?

Митрон. Антоний: В известно отношение и вие сте в моето положение. Вие имате убеденост в не-съществуването на Бога, което в някакъв смисъл е акт на вярата, защото на вас точно толкова ви липсват външни доказателства, колкото и на мен.

² по смисъл на Евр. 11:1, А вяра е жива представа на онова, за което се надяваме, и разкриване на онова, що се не вижда (е:legsoj – доказателство, убеденост)

Ласку: Не би ли могло да се каже, че има една фундаментална разлика в начина на мисленето за и подхода към проблема за невидимото; че би ли могло да съществува някакво коренящо се в темперамента предпочитание към убедеността или пък към въздържането от мнение за невидимото?

Митроп. Антоний: Не съм сигурен за това. Мисля, че моят подход към нещата се определя преди всичко от обучението, което съм получил. Обучен съм да бъда учен и се отнасям към нещата – правилно или не – като към опитно изследване. Що се отнася до вярата например, започнах с нещо, което беше опит, убеждаващ, че Бог съществува. Съмнението тук подлага на питане не фундаменталния опит, а интелектуалния му разбор. И в такъв смисъл съмнението за вярващия се явява така творческо, така смело, радостно и систематично, както и за учения, който, като открие дадени факти, бидейки убеден от тях за нещо, ще започне да открива слабостите в дотогавашното си разсъждение, грешката в своята система, или да намира новите факти, които ще отнемат валидността на дотогавашния му модел на вселената.

Ласку: Но онзи момент, в който на учения му се струва, че е открил някакво ново звено на вселената, е едновременно убедителен, независимо дали последвалото му обследване ще покаже неговата истинност или погрешност. Ученият несъмнено ще цени усещането си за новото откритие, но няма да приеме това усещане като валидиращо. Както сам казвате, той сетне ще го проверява и т.н. Но нали не бихте допуснали един опит на усещане за това, че сякаш Бог съществува, който не казва по необходимост дали Бог съществува или не?

Митроп. Антоний: Не мисля, че става въпрос само за усещане. Не смятам например, че някой ще се придържа безогледно към усещане, ако то е просто неоснователно или напълно абсурдно. Но бих казал, че ако например за момент се прехвърлите от вярата в Бога към друга сфера – музиката, да речем – то от гледна точка на учения музиката може да бъде изобразена с чертеж, с линия, с математическа формула. Когато я получите по този начин, това няма да ви даде никаква представа дали става дума за прекрасна мелодия или просто за неблагозвучен шум. Но в онзи момент, когато я чуете, ще можете да кажете, че това е музика, а не просто шум.

Ласку: Така е, макар че едно от нещата, които най-вече искам да науча, е защо добрата музика, добрата поезия, доброто изкуство имат такъв ефект върху нас и винаги допускам, че опитът за Бога е от подобно естество. При все че съм атеист, не бих си позволила да се усъмня в дълбинното познание за човешката природа, човешката мисъл, човешките физически реакции, което църквите, синагогите, джамиите са добили през вековете. Вие сте писали много за вътрешната молитва и дори още преди да прочета книгата ви, имах голям интерес към това, защото ми се струваше очевидно, че то дава резултати. С други думи, онези, които бяха опитали съзерцателната молитва, имаха полза от нея. Ето че и аз го опитах – при това твърде настойчиво напоследък, защото имах тежка дискова херния, а не обичам болкоуспокояващите. Смятах, че мога да облекча болката, като опитам съзерцателната молитва, която св. Григорий описва, като

медитирам върху Господнята Молитва например. И това наистина помогна. Така заключих, че тук Църквата е открила такава умствена техника, която има терапевтичен ефект и е полезна. Но струва ми се, че както този молитвен опит, така и други подобни, наричани религиозни, са, така да се каже, присвоени от Църквата, която казва: „Това е нашият опит, той води към Бога”. Аз и не претендирам моите преживявания да са сравними с нещата, които опитният религиозен би могъл да извърши, но не пазите ли вие само за себе си – като давате обяснения, неприемливи за атеистите – тези техники и способности на живот, които биха помогнали на цялото човечество и които може би дори в това наше време на постоянно прибягване към дрога и медикаменти биха помогнали на човечеството с още по-голяма необходимост откогато и да било?

Митроп. Антоний: Що се отнася до техники и методи, напълно съм съгласен с вас и мога да ви дам пример, така да се каже, във ваша полза, за група наркозависими, които случайно прочели *Облакът на незнанието* и се обърнали към един свещеник, не към мен, със следното: „Открихме точно това, което търсим, и ще ни е много по-евтино да го постигнем по този начин, отколкото чрез дрогата, която взимаме...”.

Ласки: ...И много по-здравословно.

Митроп. Антоний: Наистина, по-здравословно. И сега знаем за мнозина наркозависими например, които откриват чрез съзерцанието онова, което са търсели в наркотиците и преминават към един друг свят. Що се отнася до техниката, мисля, че това е свършено вярно, защото техниките се основават на общочовешкото. Каквито и да са целите ти, мисленето ти остава човешко, емоциите и чувствата ти остават човешки и т.н. Тук обаче вярващият би казал, че това е така по някаква причина, същата, която те кара да усещаш красотата на музиката, на природата, изкуството и т.н. Той би казал: „Този опит, който изпитах, не е нито от моите емоции, нито от моето пожелателно мислене, нито дори от физическото ми състояние в този момент; това беше среща с нещо различно, дълбинно различно от мен самия и което – дори чрез едно значително познание в социологията, психологията или биологията – не мога да проследя до мен самия или до нещо вътре в мен”.

Ласки: Та нали точно това е фундаменталното различие между нас. Дали усещането, с което сме се сблъскали, е нещо различно от нас самите: самоиндуцирано усещане ли е, или е предизвикано от друг, коренящо се в друг чувство? Нима не ни разделя най-вече този въпрос?

Митроп. Антоний: Да. Вярващият би казал: „Аз обективно знам, че Той съществува, което означава, че знанието ми е придобито отвън, а не изфабрикувано”. Но нима това не се отнася и до други неща като ирационалните преживявания в ежедневието например? Като любовта, като усещането за красота в изкуството, музиката и т.н.?

Ласки: Да предположим, че усещането за красота е ирационално само засега,

докато не бъде обяснено. Винаги си спомням за философа Хюм, който преди гвеста години е казал, че ние знаем, че хлябът е полезен за нас, но никога няма да знаем защо, а пък ние сега вече знаем това. И смятам също, че вероятно в не много отдалеченото бъдеще ще познаваме естеството на онова, което ни въздейства и което наричаме красиво.

Митрон. Антоний: Може и така да стане, но защо да не си представим, че чрез същия този процес можем да достигнем етапа, когато чрез изучаването, да кажем, на мозъчните вълни и подобни неща ще сме в състояние да открием, че в такъв момент нещо, което не е вътрешно присъщо на физическото ни тяло, навлиза в нашия опит. Логически погледнато, едното е толкова вероятно, колкото и другото.

Ласки: Това именно бих искала най-вече да знам и разбира се, ако експериментът проработи по Вашему, вярата няма да има алтернатива. Подозирам обаче, че ще бъде както аз предвиждам. Но да предположим, че бих преживяла – или който и да било от нас, невярващите – внезапен опит от вида, който описвате като убеденост, че Бог съществува. Да си представим също, че той не се случва в някакъв религиозен контекст. Да кажем, както при Игнатиј Лојола – докато сега на брега на река. Аз съм възпитана в иудаизъм, но живея в Англия, страната, както казват, на сто религии и един сос – защо от това да следва нещо? Разбирам, че е разумно човек да се присъедини към някоя религия от страх пред арогантната лудост, която застига хора, мислещи, че имат пряка лична връзка с Бога, но какво от този опит за Бога би ме насочило към мисълта, че съм срещнала християнския, иудейския или мюсюлманския Бог? Или че Той иска аз да бъда методистка, православна или англиканка? Какво би накарало човек след този опит да направи още една крачка и да каже: „Добре, сега имам убеденост, че Бог съществува“?

Митрон. Антоний: Вероятно ще има различни етапи – ако бихте имали такъв опит (а аз съм сигурен, че може да има опит за Бога извън всеки контекст на предишна религиозност или религиозно възпитание), тогава вероятно ще откриете, че ако Бог съществува, това има непосредствено значение за вашето положение спрямо хората като цяло...

Ласки: Моля, обяснете ми, защото точно това искам да разбера.

Митрон. Антоний: С готовност ще ви обясня. Моят детски опит беше за насилието, бруталността, безсърдечието на живота, за това, че хората са помежду си врагове и си причиняват страдания, че има само малцина, най-близките около теб, които са заедно и които не те заплашват. А в ранното ми юношество положението ми беше такова, че всички те представляваха заплаха. Трябва да се бориш, за да надделееш и да оцелееш, и накрая да отвърнеш на удара колкото се може по-силно, за да вземеш връх.

Ласки: Това, доколкото знам, е истинският ви опит, нали?

Митрон. Антоний: Това беше моят опит от изпадналото училище и ранните години на революцията и т.н. – не в Русия, а в чужбина. Когато открих Бога, а аз Го открих чрез Евангелието, първото, което ме потресе, беше, че това беше Бог, за Когото всеки имаше значение, Които не сегрегираше хората, Които не беше Богът на добрите срещу лошите, Богът на вярващия срещу невярващия, Богът на един вид срещу друг; че за Него всеки съществува като съвършено значима и ценна личност. И след като бях открил този Бог, значи такъв погход трябваше да открия и спрямо заобикалящото ме. И знаете ли, с изумление разбрах, че фактът, че съм открил този Бог и че такава е връзката Му с всички останали, ме преобърна напълно. Оглеждах се и вече не виждах противни омразни същества, а хора, които бяха свързани с Него и с които можех да се свържа наново, стига да вярвам за тях това, което Бог вярва.

Ласку: Факт е обаче, че невярващите могат да имат този опит на уважителна, милосърдна любов към всички същества, без да се нуждаят от Бога. Аз не съм добра социалистка, но мисля, че наистина добрите социалисти в базисния, а не в политическия смисъл на гумата, имат именно това чувство. Бог не е непременно необходим, за да чувстваш ценността на всяко човешко същество.

Митрон. Антоний: Не, нямах предвид, че това е необходимо. Бих казал, че не е необходимо да знаеш, че Бог съществува, за да си човешко същество, за да не паднеш в онази низост, в която съвсем определено бях аз. Нито е нужно, да кажем, да знаеш, че Бог съществува, за да съществува Той наистина. За мен проблемът за Бога е следният. Той не ми е нужен, за да имам светоглед. Не ми е нужен, за да запълвам празнотите в светогледа си. Открих, че Той съществува, и нищо повече не може да се направи, по същия начин както открих фактите в науката. За мен Той е факт и затова има значение и играе роля точно така, както като открия, че някой човек съществува и животът след тази среща става различен от този преди.

Ласку: Мога ли да ви помоля да бъдете малко по-конкретен по този въпрос? Това например, което ще кажа сега, е твърде спорно, но мисля, че е валидно. За последните петстотин години, откакто науката се освободи от Църквата, тя извърши такъв скок напред, че вече е общоприето да се казва, че технологичното и научното ни познание надхвърля нравствения ни капацитет. Църквата, от друга страна, е разполагала с две хиляди години, за да развива този нравствен капацитет, при положение че това е нейна функция. Но вие казахте, че човек може да осъзнае истински индивид – каква ли е християнската гума за това – да осъзнае съществуването, достойното за уважение съществуване на всяко човешко същество. И от това следва, струва ми се, едно определено отношение към човешките същества, което свързва вярата в Бога и морала. Необходима ли е непременно връзка между вярата в Бога и морала? Каква е тя? И доколкото Църквата изглежда не е успяла за две хиляди години да ни направи добри, аз фактически бих казала, че именно светската мисъл от последните двеста години е имала най-голям принос в нашето развитие. Може ли да се каже, че Църквата е изпълнила тази своя функция? С други думи, по какъв именно начин нравствеността следва от вярата в Бога? Как така Църквата не успя да ни

направи морални същества?

Митроп. Антоний: Убеден съм, че нравствеността трябва да следва вярата ни в Бога, защото ако виждаме, че светът е създаден върху реди велики принципи, това трябва да окаже влияние и върху нашето поведение...

Ласки: Кои са великите принципи?

Митроп. Антоний: Любов, да кажем... любов, справедливост.

Ласки: Защо чувствате любов в срещата си с Бога? Защо Бог представлява същество, преизпълнено с любов и справедливост? Искам да кажа: как се явяват тези добродетели при срещата с Бога?

Митроп. Антоний: Позволете ми да се огранича с Евангелието, което ще е по-лесно, отколкото ако опитвам да обхвана по-широк периметър. Цялото учение на Евангелието е наистина учение за любовта, за обичането. Фактът, че то не ни достига, осъжда нас, но не прави това утвърждение по-малко вярно. Аз съм напълно готов да се съглася, че както индивидуално, така и колективно ние сме много под нивото на този идеал. Това обаче, в което се съмнявам най-вече, са вашите гуми за секуларната мисъл, понеже моето впечатление е, че поне западната секуларна мисъл, или секуларната мисъл, развита от западноевропейската култура, е импрегнирана с Евангелието. Ето например идеята за ценността на личността е донесена от Евангелието – в античното общество тя просто не съществува. Има безброй неща, които са станали общи места, универсално приети, но които са били новаторство в своето време и сега действат като квас за обществото.

Ласки: Напълно съм съгласна с вас. Аз само казвам, че през последните двеста години, във всеки случай от средата на осемнадесети век, тези принципи, които за мен съставляват славата на западната цивилизация, практически са преминали от ръцете на религиозните люде в ръцете на секуларните; и че доколкото през този период се е осъществил един нравствен скок напред – а аз мисля, че е точно така – струва ми се, не на Църквите и на синагогите трябва да благодарим за това.

Митроп. Антоний: Две неща ме поразяват – едното е, че вярващите са имали и още имат твърде прискърбната склонност да избягват трудностите и проблемите на живота, укривайки се в „благочестието“ (в кавички).

Ласки: Да, радвам се, че заговорихте за това.

Митроп. Антоний: Това е положително така. Много по-лесно е да се оттеглиш в стаята си и да кажеш: „Боже, дай хляб на гладния“, отколкото да направиш нещо по този въпрос. Наскоро бях в Америка и там някой говореше за своята готовност да отдаде живота си за гладните и нуждаещите се, а аз го попитах защо, бидейки тежък пушач, не даде просто по пакет за тази кауза.

Ласки: Аз пък мога да Ви дам друг пример. Всички ние, които имаме деца и срещаме множество млади хора... срещаме хора, които жагуват повече любов за света, но смятат за непосилно да я отдават на по-старото поколение.

Митроп. Антоний: Да, това също е вярно. Така че е съвсем ясно. Ние търсим убежище в един свят на безотговорна молитва, вместо да проумеем, че ако казваме на Бога: „Ето нуждата. Помогни“, трябва да сме готови да чуем как Бог ни отвръща вътре в нас, а не да чакаме откровения. „Щом си видял това – върви и направи нещо“. Та ето това е един наш недостатък, който се числи към причините за нашия неуспех.

Ласки: Бих допуснала, струва ми се, и друга причина за вашия и на секуларните добротворци провал – поради отвърлянето на света. Не просто, както казвате, затваряйки се в стаята си и не правейки доброто, което е по силите ви, а защото смятате, че светът и особено урбанистичният днешен свят е ад – дяволска въртележка, място, което следва да се избягва. В религията например няма веселие, няма радост от живота. Няма ги онези общоприети удоволствия, които животът ни дава, дори ако искате, удоволствието от трупането на вещи, от това да седим в малките си замъци с хладилниците и с децата, играещи в краката ни – а това според мен са здравословни удоволствия. Но според мен сериозните хора, както религиозните, така и нерелигиозните, винаги са гледали на тези неща, на които ние, човешките същества, истински се радваме, като на пречка на пътя към добродетелта.

Митроп. Антоний: И аз мисля, че те до известна степен са прави. Понеже според мен е нужно голямо самовладеене, за да не забравиш най-дълбинното в себе си и да се възползваш от по-повърхностното. По-лесно е да си повърхностен, отколкото да си дълбок, по-лесно е да останеш на повърхността, отколкото да погледнеш в очите неща, които могат да се окажат трагични. Виждате ли, бедата е там, че ние сме превърнали това във фалшиво моралистичен възглед, в схващане, че ако си християнин, трябва обезателно да си суров, почти заплашителен, никога да не се смееш...

Ласки: О, трябва да си простодушен, така простодушен и невинен, че нещата от живота да не те засягат.

Митроп. Антоний: Да. Но ако наистина проумяваш нещата, проумяваш колко трагичен е животът, тогава и забавлението се възпира. Радостта е друго нещо. Можеш да притежаваш изобилно чувство на вътрешна радост и възторг, но мисля, че ще ти е трудно да се наслаждаваш на външните аспекти на живота, знаейки за страданието на толкова много хора. Когато работех професията си, с майка ми взехме решение никога да не живеем отвъд необходимия ни минимум от покрив и храна, защото смятахме, и аз още мисля така, че онова, което харчиш над този минимум, е откраднато от някой друг, който се нуждае от него, а ти не. Това не те прави мрачен, а ти дава чувство на радост от споделянето, от даването и получаването. Но аз вярвам, че докато има дори един гладуващ, излишеството на щастие – излишеството на удобства – е кражба...

Ласку: И все пак всеки е така уязвим, така близо до трагедията, така заобиколен от опасности, че когато виждам например на плажа хора преизобилно щастливи сред изобилните си вещи, усещам, че ето това е малкото сигурно щастие, миг на радост, който не може да е лош.

Митроп. Антоний: Не бих казал, че е лош. Мисля обаче, че може да е по-дълбок и по-постоянен. Един от проблемите на съвременния човек е, че при изобилието от неща вече не се радваме на малкото. Да кажем, в годините, когато животът ми беше непосилно труден, най-малката радост беше чудо. Сега нивото на чудесното се е вдигнало; много повече ми трябва, за да разбере, че нещата са така чудесни.

Ласку: Да, и все пак понякога хората преоткриват простотата чрез излишеството. От морална гледна точка аз съм съгласна с казаното от вас, но се чудя дали това – поставянето на такъв висок морален принцип – не цели насаждането на вина в повечето от нас, които не сме така аскетични. Това е принципен въпрос – не само към вас.

Митроп. Антоний: Чувството за вина винаги е лошо нещо и нездрав подход към живота. От него няма полза. То е разрушително и убива самото чувство, че всичко е възможно, че нещата са поправими. Да, мисля, че вината е лошо нещо, но също, че тя е предизвикателство за по-голяма радост. Ако кажа например, че няма да извърша нещо, защото мога да получа радостта от споделянето, вместо паразитно, хищно да го грабна единствено за себе си, с това аз не намалявам радостта си и не развивам чувство за вина.

Ласку: Ще кажа само, че ако вие извършите нещо лошо, ако сте виновен, че сте извършили зло, по-добре ще е да го понесете сам, отколкото да го прехвърляте на другите. Може да е нужно да понесете своята собствена вина и да я осмислите.

Митроп. Антоний: Мисля, че е по-добре да оставим на мира гумата „вина“ и да *направим* нещо...

Ласку: Наистина трябва нещо да се направи, но не натоварвайте другите с това.

Митроп. Антоний: Не виждам никаква полза от това да се товари другият, освен ако той не е готов поради привързаност, дружба или любов, наречете както искате тази свързаност, да сподели с теб проблема ти, затруднението ти, а не чувството ти за вина – не потъването ти, а твоето избавление.

Ласку: Аз ви натоварих с въпросите си и вие бяхте много великодушен, но останала ли – сигурно е останала – някоя важна тема, на която бихте се спрели? Не ви ли липсва от необходимото пространство да кажете онова, което е наистина важно за вас?

Митроп. Антоний: Не, мисля, че и така беше много интересно. Така или иначе,

ние никога няма да можем да се разпрострем върху всичко. Ако бих могъл да кажа какво мисля за Бога и религията в две кратки изречения, то ще е, че за мен Бог не е някой, който ми е нужен за запълване на празноти. Той е някой, Който се налага да приема, защото от моя жизнен опит знам, че Той съществува; не мога да избегна този факт. Второ: цялата нравственост, морал, който произтича от Неговото съществуване, не е част от някакъв дълг към Него или към хората – аз не харесвам гумата дълг – а акт на щастие, на благодарност за Бога, за хората, и това се свързва с благоговението – благоговейно отношение към Бога, благоговейно отношение към хората и благоговейно отношение към живота. Мисля, че именно това чувството за благоговение, радост и предизвикателство, подтикващо ме да израсна в пълна мяра, е и истински значимото в практическия живот.

Превод от английски: Слава Янакиева

Пастор Румен Борджиев е потомствен протестантски вярващ. Пастор е на Евангелската петдесятна църква в кв. „Подуяне“ от 1990 г. Той е заместник-председател на Съюза на евангелските петдесятни църкви в България, а също и заместник-председател на Управителния съвет на Обединените евангелски църкви. Румен Борджиев е женен, има дъщеря и син.

ЦЪРКВАТА НА ХРИСТОС Е ЕДНА

Интервю на Георги Каприев с пастор Румен Борджиев

Пастор Борджиев, бих искал в началото на този разговор да запознаем нашите читатели с възникването и общите принципи на Петдесятната църква, тъй като това не е кой знае колко известно у нас. Как възниква петдесятното учение в рамките на християнството?

Преди всичко искам да кажа, че петдесятните църкви са част от големия протестантски клон на християнството. Най-вече те са свързвани с присъствието и проявлението на Светия Дух на Бога. Не бива да търсим възникването на петдесятната доктрина в нашето съвремие. Тя има библейски корени и произход. Още по време на Своя земен живот Христос обещава на учениците Си, че след като се върне на небето, ще им изпрати ἄλλοσ παράκλητοσ, друг Утешител, идентичен с Него заместник. В Деяния на апостолите, глава 2, четем, че петдесет дни след Христовото възкресение и десет дни след Неговото възнесение, на иудейския празник Петдесятница Той изпълнява Своето обещание, като изсикава от Бог Отец и изпраща на учениците Си третото лице на Божествената Троица Бог Свети Дух. Вследствие на което всички присъстващи в Горницата приемат Светия Дух и като белег започват да говорят чужди езици.

Това събитие разтърсва силно жителите и гостите на Йерусалим, нагошли на празника. Всички те проявяват голям интерес. От страна на религиозните кръгове се оформя сериозна духовна опозиция. Хвърлят се обвинения, че това е една новозараждаща се секта. Но в действителност това е началото на новозаветната Христова Църква на земята. Коренът на петдесятната доктрина е там, а не както някои смятат, че е възникнала преди около един век.

Като паралел, искам да спомена за изявленията на някои, които казват, че Израел като държава съществува от 14 май 1948 г. Като определена форма на държавно управление – да, но като страна, като държава в по-общ смисъл, то-

зава е извършено само нейното възстановяване, а не създаване, защото знаем, че Израел е съществувал, и то с много по-мощно величие, още по времето на Давид, на Соломон... Така че когато говорим за петдесетното движение в съвременната му форма, това е само възстановяване на онзи облик, който Църквата е имала през I, II, III в., да кажем условно – до 313 г., когато християнството се приема за една от официалните религии в Римската империя. Въпреки това има сведения, че през всички векове са съществували петдесетни проявления на отделни вярващи.

Пог „петдесетно учение” трябва да разбираме...

Това е библейската формула за кръщение в Светия Дух с говорене на непознат език. Тук нямам предвид петдесетното движение като деноминация, като църкви или като структура. По-скоро, като проявление на Светия Дух в живота на вярващите по начин, по който Христовите апостоли го приемат на иудейския празник Петдесетница и го практикуват и по-късно в живота си. Това, което и днес се практикува от над половин милиард души на земята.

Все пак прави се някаква разлика между Петдесетничество и Петдесетна църква. Има тринитарни и унитарни петдесетници, тоест такива, които тълкуват Бог като Троица, и такива, които схващат Бога като монада, като монадичен Бог. Доколкото разбирам, вие представлявате тъкмо тринитарното схващане.

Петдесетните църкви в света са тринитарни, убедени в библейското триединство: Отец, Син, Свети Дух. Факт е, че през годините са възникнали учения, които не трябва да бъдат разглеждани като чисто петдесетни или протестантски, а по-скоро като учения извън канона на Библията. Това са еретични учения, които, както знаем, се зараждат още през първите векове на Църквата, като някои от тях под една или друга форма са навлезли и в някои протестантски църкви. Ако трябва да бъде точен, в САЩ наистина има движение, което се нарича петдесетно, но всъщност не принадлежи към никоя от официалните петдесетни църкви. Тези хора изповядват Jesus only, унитарянството, като отричат божествеността по начина, по който Библията изявява Бог – Отец, Син и Свети Дух, като едина Троица.

Ако заговорим вече за Петдесетната църква като структура, тя се появява, разбира се, в рамките на протестантството...

Възстановяването на петдесетното учение в съвременното става в протестантството в началото на XX в. Има доказателства обаче, че в Европа вярващи са приемали кръщение в Светия Дух с говорене на непознат език още през втората половина на XIX в. Но вече като за масово проявление от страна на вярващите и групирането им в общества и църкви, а след това в деноминация наистина следва да се говори в началото на XX в. Така че Светият Дух е обещан за всички вярващи в Бога, през всички векове, а не както някои твърдят, че това е било необходимо само за I век, и то с цел да се проповядва Христовото благовестие

В Йерусалим на гостите от другоезичните народи, дошли на празника Петдесятница.

А как се появява Петдесятната църква в България?

В България можем да говорим за поява на петдесятното движение още през 1920/21 г. По това време руски емигранти от САЩ, преживели кръщението в Светия Дух, решават да се завърнат в родината си и да предадат тази библейска истина и на своите сънародници. Но поради обясними по онова време причини им се отказват входни визи и те пристигат в България, специално в Бургас. Тук в Евангелската църква те започват да проповядват за кръщението в Светия Дух и Бог започва да благославя. След това те навлизат и в страната, в Сливен, Ямбол, Варна, Стара Загора, Пловдив, София... Така в рамките на пет-шест години има образувани около десетина петдесятни църкви. През 1928 г. вече се учредява Съюз на евангелските петдесятни църкви в България, а през 1934 г. Петдесятната геноминация влиза в състава на ОЕЦ (Обединени евангелски църкви – Алианса на евангелските църкви в България).

Вие избягвате да говорите за Петдесятна църква в България, а говорите за петдесятно движение и наричате църква всяка поместна църква...

Да. Εκκλησία е обществото от вярващите хора. Никъде в Новия завет гумата Εκκλησία не е употребена за сграда, за храм или за молитвен дом, а винаги за избрано общество от повярвалите в Бога хора. Така че по света има много отделни, местни църкви, но всички те представляват Едната Христова Църква на земята, защото Църквата на Христос на земята е една. Тя надминава границите на протестантските, на католическите и православни църкви. За мен тя е истинската, Христовата църква. Така че аз, ако и да се числя към местна петдесятна църква, гледам на християнството като на цялостна Христова църква. За мен не кръщението в Светия Дух определя дали даден човек принадлежи на Христовата църква, а по-скоро новораждането и кръщението във вода – това е, което прави човека духовно жив или част от духовното тяло на Христос.

Все пак Църквата има многовековна история в лицето на православието и католицизма, така че винаги се търсят приликите и разликите с тях, когато се заговори за другите църкви. Нека тръгнем с тайнствата. Известно е, че част от протестантските църкви не приемат тайнствата, някои пък ги приемат – всички или само част от тях. Какво е отношението на Петдесятната църква?

Според мен има проблем в понятието 'тайнство'. Никъде в Библията не откриваме точно определение на това понятие и още по-малко критериите, които да определят дали дадена християнска практика е тайнство или не. Така че ако има разлика между църквите, кое се приема за тайнство и кое не, то е поради определението на понятието 'тайнство'.

Μυστήριον, тайна, тайнство. Тайнството е нещо, в което непременно при-

съства божествеността, божествената сила, видим акт, чрез който се дава невидимата спасителна благодат. Тайнството е придаване – с посредничеството на Църквата и нейните служители – на духа, благодатта, дадена като дар на църквата. Ето затова първоначално Католическата църква, а после – с известни уговорки – и Православната, приемат седем тайнства за безвъпросни: кръщение, миропомазване, евхаристия, покаяние, свещенство, брак, елеосвещение. Сигурен съм, че вие приемате поне кръщението и причастието като тайнства. За брака не зная...

Не, бракът не, защото там Бог присъства, Той е, Който благославя, но не в онзи истински смисъл на тайнство.

Мисля си, че понякога определени християнски общества неусетно преминават от понятието тайнство към мистичност. И ако погледнем реално към католицизма и православието, ще открием, че госта в техните практики и обряди наблягат на тази мистичност. Но реално учението на Христос и животът на Неговата църква през първите векове е бил много по-опростен, естествен и открит. Нека да погледнем към самия Христос. Той не се представи на света като някаква тайнсвена и мистична личност, а съвсем открито и естествено застана на брега на Галилейското езеро и говори гумите на вечния живот на събралите се рибари. Тогава защо ние, като Негови последователи, трябва да обличаме в мистичност духовните практики в Църквата. Аз съм убеден, че ако днес Христос е на земята, ще води един много по-опростен и естествен духовен живот от този, който виждаме да е канонизиран в госта от църквите.

Свещенство, разбира се, в смисъла на православието и католицизма, при вас няма.

По-скоро искам да говоря за ръкополагане в сан, отколкото за свещенство в някаква обща форма. Нека пак да погледнем към Библията! Там реално има две ръкополагания. Едното е презвитерско, другото е дяконско. Презвитерското е в посока на служението със словото, в молитвите, в кръщението, в евхаристията, във венчавките... Презвитерите могат да имат различни служения: апостол, пророк, благовестител, пастир, проповедник, мисионер, учител и т.н. Докато дяконското е повече в помощната, в социалната и материална сфера от живота на Църквата, затова се и казва „*diakonos*” – служител. Така го откриваме първоначално в живота на ранната църква. Някога апостолите казаха на вярващите в Йерусалим: братя, изберете измежду вас седем души с одобрен характер, изпълнени с Духа и с мъдрост, които да поставим на тази работа (раздаването на ежедневните потребности за вярващите), а ние ще постоянстваме в молитвата и в служение на словото – Деян. 6:4. Тогава се казва, че апостолите се помолиха за избраните мъже и ги ръкоположиха за първите дякони. Разбира се, че дяконите могат да извършват някои от свещенослуженията на презвитерите, но като техни помощници или упълномощени от тях. Ако трябва да търсим някакъв аналог от епохата на Стария завет, можем да погледнем към служенията на свещениците и левитите в храма. Така че в госта от петдесетните църкви се практикува тази гвустепенна форма на ръкополагане. Но съм глъжен да спомена,

че има и немалко петдесетни общества, които практикуват и тристепенната форма на ръкополагане, и пастор, в смисъл на „επίσκοπος” – епископ, на духовен надзорник над църковното общество.

А изповедта? Как стоят нещата с изповедта в Петдесетната църква?

Никои не трябва да отрича нещо, което е библейско, а определено изповедта е учение на Библията. Тук искам да цитирам апостол Иаков, който казва: изповягайте един на друг греховете си и молете се един за друг, за да оздравеете. Трябва да знаем, че изповедта има за цел да изяви скрития грях на човека, да го направи публично достояние, за да бъде той намразен и вече да не бъде практикуван. Изповедта помага на човека да преживее, ако е нужно, дори и срама заради греховното си деяние. Така че тя е едно от мощните духовни оръжия, които Христос е завещал на вярващите в борбата с изкушенията на дявола. Дори изповедта трябва да бъде разглеждана като съставна част от цялостното покаяние на човека.

Затова изповедта се прави пред цялата общност?

Начинът на практикуване е различен. Ако даден грях засяга само изповядващия се и той желае, може да го изповяда пред цялата църква. Но има грехове, свързани с други хора, които не биха желали да гадат своето съгласие за публичност. Така че изповедта може да стане и пред един човек. Но този човек трябва да бъде духовно силен, който да запази в тайна споделеното, а най-вече да поеме и отговорността на духовен наставник...

Но не задължително пастор?

Разбира се, че може да бъде и пастор, но не е задължително. Пак искам да цитирам апостол Иаков: изповягайте ЕДИН НА ДРУГ греховете си. Тук обаче искам да отбележа, че този, пред когото се прави изповедта, не може да прости греха. Това може да направи само Бог, а определено Той няма Свой пълномощник на земята, който да опрощава грехове. Аз мога да простя греха на някого, който ме е обидил лично, понеже грехът му е и спрямо мен, но грехът като духовно деяние – Словото ясно ни казва – може да бъде простен единствено и само от Бог.

А онова: каквото вържете на земята, ще бъде вързано на небесата; и каквото развържете на земята, ще бъде развързано на небесата...

Не мисля, че тези думи на Христос трябва да се тълкуват буквално в смисъл, че дават право на служителите да прощават грехове. А по-скоро, че ако ние „развържем” хората от това, с което те са се провинили спрямо нас, ще бъдат съответно развързани и от Бога на небето. Апостол Павел пише до църквата в Коринт по повод на някой, който се е провинил и му е била наложена дисциплинарна мярка: а на когото вие прощавате нещо, прощавам и аз – 2 Кор. 2:10. Истина е, че повечето грехове, които извършваме, не са само към Бога, но и спрямо ближните. И Христос иска да ни внуши, че ако ние ходим в любов и се приемаме един друг и си прощаваме един на друг, то и Той ще прости на нас.

Нека сега обърнем внимание на причастяването. Забелязал съм, че при вас всеки от вярващите се причастява сам, сам взима причастие.

В Библията нямаме, как да кажа, требник, който да ни казва нещо по този въпрос. Дори има установени практики, които през годините могат да бъдат променени, стига да не се излиза извън постановленията на Божието Слово. Къде и как да се практикува кръщението, причастие, венчавката? Понякога християните издребняваме в отделни детайли и достигаем до положението на фарисеите, които Христос изобличаваше много остро. Според мен за Бог е важна вярата и вътрешната нагласа на човека, а не толкова второстепенните детайли на самия ритуал, които понякога се поставят на по-предна позиция от същината. Разбира се, във всяка църква трябва да има установен ред, за да не се омаловажава и обезценява самият обряд, но в никакъв случай това не трябва да бъде за сметка на същината.

Това, което ние практикуваме при причастие, е общо благославяне от презвитерите на хляба и виното и след това те ги раздават на присъстващите вярващи в църквата...

Мен ме интересува не технологията, а как се тълкува причастие. Има различни варианти. Има ли действително присъствие на Христа в хляба и виното, или причастие е само един символ или спомен? При Лутер ще чуем, че става дума по-скоро за символ, докато православието и католицизмът ще кажат, макар и по различен начин, че в причастие има действително или реално присъствие на Бога.

Относно хляба и виното ние приемаме повече Лутеровото убеждение: че става дума за символи, а не за буквално преобразяване или трансформиране на хляба в плътта и на виното в кръвта на Христос. В обратния случай, ако този хляб е самото тяло на Христос, би трябвало него да го разчупваме всеки път. Някои тълкуватели наблягат буквално на думите на Христос на Тайната вечеря: това е Моето тяло..., това е Моята кръв... Обаче аз питам: на тайната вечеря този хляб, който Христос разчупи, наистина ли беше Неговото тяло, след като Той още не беше пожертван на кръста? Според мен Христос тук влага идеята за символиката, макар да не го казва директно. Той сочи към хляба и към виното и иска да каже: вижте, открийте Мен в тях...

Момент! Този спор е проигран в девети и единадесети век на Запад. Друго е тълкуването. Разбира се, никой не смята, че се поглъщат буквално плътта и кръвта Христови, че се яде и пие буквално Христос. Това много отдавна е преодоляно като несериозно. Онова, което сериозно се говори, е, че това са хляб и вино. Въпросът е как в тях действително или реално присъстват тялото и кръвта Христови. И тогава католическото тълкуване ни казва, че Божествената същност, като проста и неделима на отделни качества, приема акциденциите на хляба и виното, за да бъдат те достъпни за сетивата на човека и да се причасти той към Бога, докато православните казват: силата Божия, неговата природна енергия е в тях и затова Той е там

действително. Божествеността обаче присъства и при двете тълкования в причастието действително. И сега питам: това ли приемат петдесятните вярващи, или по-скоро интерпретацията на Лутер, който казва: това е спомен...

На първо място Господната вечеря е споменът за това, което Христос направи за грешника на кръста. Христос казва: това правете за Мое възпоменаване. По време на самото причастие вярващият следва да си спомни, че е бил духовен роб на Сатана и чрез Христовите страдания и смърт на кръста и възкресението Му от гроба е получил освобождението от греха и спасението от Ада. Да си спомни и за цената, която е била платена от Божия Син чрез Неговото тяло и кръв за това духовно освобождение.

Разбира се, че има и втори много важен момент по време на самата Господна вечеря и това е съпричастността или отъждествяването с Христос. Така както Той, невинният и свят Бог, дойде и се отъждести с грешния човек, така сега грешният човек се отъждествява със светия и праведен Бог. Така че хлябът и виното не са и само едни обикновени символи, но в тях трябва да се види олицетворен самия Христос, с Когото преподновяваме своето духовно единение. И във всичко това активно участва вярата.

Сега – за водното кръщение. То е, разбира се, също библейски засвидетелствано, и то гръмотевично. И вие го практикувате. Тук обаче се появява един проблем. В отношенията между православието и католицизма и доколкото знам, между католицизма и някои от протестантските геноминации кръщението се зачита взаимно. При евентуалното конвертиране се прочита една формула, която променя геноминативната определеност. Доколкото обаче знам, в Петдесятната църква се практикува второ водно кръщение. Пример: кръстен в Православната църква, влизайки в Петдесятната, се подлага на второ водно кръщение...

Мисля, че тук не трябва да говорим за първо и второ кръщение, а за библейски издържано и библейски неиздържано кръщение. Искам да бъде разбран много ясно. Навсякъде, където в Новия завет се среща думата „баптизъм“, тя винаги е употребена на второ място. Винаги преди това стои „който повярва“, „който се покае“, „който приеме Христос за Спасител“... Ето, Самият Христос казва: който повярва и се кръсти, ще бъде спасен. Той слага кръщението като елемент от цялостното спасение на човека, но то винаги стои на второ място. За да бъде човек кръстен, трябва да има вяра, вече да се е покаял за греховете си и вече да е решил да следва Христос до края на живота си. Трябва да знаем, че само по себе си кръщението не прави човека християнин, а новородението на неговия дух. Независимо към коя Църква се числи даден вярващ, ако той е новороден от Божия Дух и след това се кръсти, той е християнин.

Тоест, ако кръщаваме едно дъщеринско или четиридесетдневно дете...

То още няма лична вяра. Освен изповед на вяра водното кръщение е и завет

с Бога. Не мога да отида и да погпиша от името на моето тригодишно дете кредит от банката и да обещавам вместо него, че то ще го изплаща по-късно в живота си...

Но бидейки тайнство, кръщението на това дете е извършено в името на Отца, Сина и Светия Дух. Не възниква ли от тук сериозен богословски проблем?

Не, защото това не е съзнателен акт на самата личност. Фактът, че след смъртта всеки един от нас лично ще застане пред Бога, означава, че и сега лично всеки трябва да вземе решение за своето кръщение. На последния съд пред Бога няма да бъде нито кръстникът ни, нито свещеникът ни или пастирът ни. Между нас и Бог тогава ще бъде само Неговото Слово. Заради това Библията ни учи, че водното кръщение във всички случаи трябва да бъде в съзнателна възраст. Кръщението е наистина тайнство, но въпреки това то е недействително и пред Бога, и за човека, ако е извършено в несъзнателна възраст. Дори си мисля, че има нещо отрицателно и негативно при кръщаването на бебета и деца в несъзнателна възраст. Ако по-късно в живота на такъв човек му говорят за Бог, за Христос, за вечния живот, той със самочувствие заявява: аз съм християнин, защото още като бебе съм бил кръстен. А това, че не живее с вяра в Бога, че не се моли, че не чете Библията, че не посещава църква, че не се причастява, че не води богоугоден живот...? Или всички тези неща нямат значение? Или той просто си е християнин с един ритуал, извършен над него без неговата свободна воля...!? Според мен при тези случаи има много голяма опасност човек да премине във вечността, без да се е примирил с Бога.

А предприема ли се второ водно кръщение при влизането в Петдесетната църква в съзнателна възраст, идвайки от друга деноминация?

Да, когато това кръщение не е било на основата на истинска вяра в Бога. Един действителен случай от практиката: гоюде преди време човек, който вече беше повярвал в Бога, и поиска да бъде кръстен. Попитах го дали няма кръщение. Той ми каза, че има. Попитах го кога, дали като бебе или в съзнателна възраст. Той ми каза че е бил в съзнателна възраст. За мен това вече е много сериозен въпрос, защото Библията казва: един Господ, една вяра, едно кръщение. Тогава го попитах, а защо въпреки това иска отново да бъде кръстен. Той ми разказа, че първото кръщение е било поради факта, че е трябвало да кумува на сватба, но свещеникът не му разрешил, понеже не бил кръстен. И тогава те го кръстили, но без да знае за какво точно става въпрос. Но казва, че сега, след като е чел Библията и е повярвал истински в Бога и Го е приел за свой Господ на живота си, иска да направи своя личен завет с Бога на основание на вяра.

А ако кръщението е прието от верски позиции?

Този въпрос вече би трябвало да се остави на личното убеждение на самия човек. След като го е направил, макар и в друга Църква, но с истинска вяра и в съзнателна възраст, таква кръщение наистина е библиейско. Оттук нататък

самия човек трябва да реши дали приема кръщението за реално, или иска, след като е бил наистина новороден духовно, да бъде кръстен отново. Но не кръщение на всяка цена само защото идва от друга църква или друга деноминация.

Нека изтълкуваме това ново раждане!

Въпреки че съм петдесетен пастир и въпреки че има половин милиард население с кръщение в Светия Дух с говорене на непознат език по библейския модел, описан в *Деяния на апостолите*, никога не съм твърдял, че кръщението в Светия Дух прави човека християнин или че то е входната виза за небето. Не смятам, че ако някой не говори чужди езици, той не е християнин и че не може да бъде спасен за вечността. Много ясно, когато Христос говори за кръщението в Светия Дух, каза едно-единствено нещо: ще приемете сила, когато дойде върху вас Светият Дух. Значи кръщението в Светия Дух с белега говорене на непознат език е сила за служение. Всеки, който казва нещо повече от това или пък по-малко, излиза извън контекста на кръщението.

Тоест той не е, така да се каже, аристократ сред християните, а по-скоро е натоварен с по-тежка отговорност? Но относно тези езици имам – как да кажа и интелектуално, и емоционално притеснение. Знам, виждам съм такива случаи. За мен при това остава много странно, как се изготвя критерият за различаването между силния емоционален порив, който би могъл да ме направил да изпадна в такова състояние, и силата на Духа, за която говорите. Защото – проговорил език, питал съм и хора от вашите среди, проговорил, но той самият не е наясно какво произнася. Къде минава границата? Пак казвам: че е възможно с мошенически цели някой да се престори, е ясно, но сега не говоря за това. А за случая, в който човек съвсем искрено, по силата на позитивен емоционален устрем и защото около него се случват подобни неща, изведнъж тръзва и артикулира пет гуми или изречения. Къде е яснотата, която ми казва: да, това е от Духа, а онова – под влияние на емоцията?

Присъствал съм на стотици кръщения в Светия Дух и съм виждал сигурно десетки хиляди хора, кръстени в Светия Дух. За мен нещата са изяснени що-годе. Не мога да твърдя за безпогрешност във всеки случай. Но! Искам да започна от връзката с емоционалността, която е като че ли най-неразбираема от хората встрани. От факта, че ние сме създадени с ум, чувство и воля, когато човек получава кръщението в Светия Дух с говоренето на непознат език, участва цялата му гуша. Духът и гушата, включително и тялото, защото човекът е изцяло едно. Така че и емоционалността у човека е докосната. Няма обаче човек, при когото ум, чувство и воля да са идеално балансирани. Това би бил най-добрият вариант, но почти не се среща. Така че и самите преживявания се „оцветяват“ през специфичната душевност на човека, в зависимост от това дали е по-емоционален, по-волеви или по-силен умствено. Кръщението в Светия Дух не може да бъде прието без емоционалността му. Все пак това е самият Бог, третото Лице на Светата Троица, Който слиза, докосва, изпълва гушата на човека и заживява в него. Духовният свят е нещо повече от това, което можем да видим и

да чуем, а той се преживява и с чувствата. Понякога отстрани това изглежда по-скоро като емоционално преживяване, отколкото реално изпълване с Духа.

И все пак не се ли предвижда вариант, в който някой присъстващ се увлича от ставащото с другите, така че да е изпълнен не с духа Божи, а да е повлечен от духа на случващото се, на присъстващите?

Разбира се, че е възможно в такава обстановка човек да бъде увлечен, но не може да се говори за някакво нереално, фалшиво кръщение в Светия Дух. Аз си мисля, че първото кръщение в Светия Дух на Петдесетница беше трудно разбираемо и за самите апостоли, както и за хората около тях, които бяха толкова впечатлени от техните проявления. Някои ги наричаха „луди“, други „пияни“...

Говоренето на непознат език при кръщението в Светия Дух е гадено като белег и доказателство, че наистина Божият Дух вече обитава в самия човек. Това го виждаме като описание на няколко места в Библията. Дори св. апостол Павел отделя специално място в своето първо послание към Коринтяните, с което не им забранява да говорят непознати езици, а ги съветва как да практикуват тази гарба на Божия Дух, като казва: не забранявайте да се говорят езици, аз говоря повече от всички вас, но нека не бъде от всички едновременно в църквата. А някои тълкуват тези думи на апостола едва ли не като забрана, противопоставяне срещу кръщението в Светия Дух.

Схващам, че говоренето на чужд, непознат език е за вас гар на Духа, чрез който се засвидетелства приемането на духовно кръщение. Или по-скоро това е знакът на това кръщение. Тоест говоренето на чужд език е възлово, ключово за Петдесетната църква.

Да, обаче говоренето на непознат език не е най-същественото в самото кръщение. То е само белегът, доказателството за нещо много по-съществено. И това е самото присъствие на третото лице на Бога. Аналогията, която искам да направя, е като дипломата и знанията, които гаден студент придобива примерно във Философския факултет. Разбира се, че дипломата е важна, но по-важни от нея са знанията, които гаден студент е придобил, а дипломата само доказва тяхното наличие. Въпреки че има християни, които акцентуват повече върху феномена говорене на непознат език, а не толкова върху Светия Дух, но по-важното тук е кръщението, потопяването в пълнотата и силата на Светия Дух. И пак казвам: сила за служение, за благовестие, за изграждане на църква, за водене на чист и свят живот, за успяване във вярата.

Ето това исках да питам. Апостол Павел [1Кор. 12:4-10] в кореспонденция с пророк Исаия [11:2-3] казва: различни са даровете, има гар на знание, гар за езици, гар на мъдрост, на разум и т.н. Това как се приема? Не се ли фаворизира в случая един от даровете?

Терминологично в Новия завет това е напълно изяснено. Там, където се говори за кръщението в Светия Дух, се говори за гар (в единствено число) и се употребя-

ва гумата, δωρεά. А където се говори за дарбите на Светия Дух, винаги се говори в множествено число и там вече се употребява гумата χάρις, χάρισματa. Разбира се, че една от деветте свръхестествени дарби на Светия Дух, за които говори апостол Павел в 1 Кор. глава 12, е дарбата говорене разни езици, но това е различно от гара δωρεά – кръщението в Светия Дух, съпроводено с говорене на непознат език. Така че едно е дарът, кръщението в Светия Дух, друго са дарбите на Светия Дух. Никои не може да има която и да е от дарбите, ако няма гара – кръщението в Светия Дух с говорене на непознат език, защото всички тези дарби се реализират от Светия Дух, който идва и остава да живее в човека с духовното кръщение. И тук искам да изтъкна един недостатък на някои петдесетни вярващи, които приемат кръщението в Светия Дух и спират дотам, без да осъзнават, че това всъщност не е таванът, а само основата на един изобилен духовен живот в пълнотата и силата на Светия Дух.

Добре: Вярващ, член на общността, който не получава духовно кръщение, това възможно ли е?

Разбира се, че има вярващи в петдесетните църкви, които нямат кръщението в Светия Дух.

С това се движа към въпроса за второто рождение. Пред този човек има ли риск по пътя към спасението?

Пак се връщам към темата за новорождението. Кръщението в Светия Дух не допринася с нищо към моментното спасение на човека. Въпреки че в някои крайни петдесетни общества може да се срещне тълкувание, че ако гаден вярващ няма кръщение в Светия Дух с говорене на непознат език, той не е спасен. Това становище е библейски незащитимо. То може да бъде оборено с ясни примери от Словото. Например: когато апостол Павел отиде в град Ефес, се срещна с дванадесет човека, на които загаде директния въпрос: приехте ли Светия Дух, като повярвахте? А те му отговориха, че даже не са чули за Светия Дух. Те дори нямаха и правилното водно кръщение. Тогава той ги кръсти наново и след това положи ръце над тях и те приеха Светия Дух и започнаха да говорят на непознати езици (*Деян. 19*). Ако кръщението в Светия Дух е част от спасението на човека, означава, че апостолът е кръстил не спасени хора, нещо, което той не би допуснал. Подобен случай имаме описан и в *Деян.* глава 8. Така че библейски кръщението в Светия Дух не представлява спасението на човека, нито е съставен елемент от него. Присъствието на Светия Дух в човека може да помага за съхраняването на вече придобитото спасение чрез вяра, но не е правилно да се твърди, че то е самото спасение. По-скоро аз бих се съгласил да приема водното кръщение като елемент от цялостното спасение на човека, защото Христос казва: „който повярва и се кръсти, ще бъде спасен”, отколкото кръщението в Светия Дух. Никъде, на нито едно място в Библията не се казва, че който няма кръщение в Светия Дух, няма да бъде спасен. Въпреки че някои тълкуват гумите на апостол Павел, който казва: ако някой няма Христовия дух, той не е Негов, като поглеждат именно към кръщението в Светия Дух. Но тук аз имам коментар: в гения на своето възкресение Христос се яви на учениците

Си при заключена врата и каза: мир вам! И след това духна върху тях и каза: приемете Светия Дух! В този момент той им предаде от Светия Дух, като на същите тези хора четиридесет дни по-късно в деня на Своето възнесение им каза: стойте и чакайте изпълването със Светия Дух! Значи тези хора бяха получили някакво присъствие от Светия Дух в живота си, но те още не бяха кръстени в Него, не бяха изпълнени до краен предел, нещо, което Христос им даде на Петдесетница. Така че явно апостол Павел с гумите си за Христовия Дух има предвид онова Негово присъствие като новораждане. Аз съм абсолютно убеден, че не без кръщението в Светия Дух, а без новорождение човек не може да бъде спасен за вечността. Нека да си спомним какво каза Иисус на иудейския равин Никодим, записано в Йоан 3: ако не се роди някой отново (или: отгоре), не може да види Божието царство. Ето, новорождението е онази входна виза за небето, а не говоренето на непознат език, придобито при кръщението със Светия Дух!

И тук вече отиваме до големия въпрос за новорождението на човека, какво означава и как практически се получава. За да разберем истинския му смисъл, трябва да осъзнаем какво точно се случи в Едемската градина при първото за познаване на доброто и злото. Тогава, когато Ева и Адам ядоха от забранения плод, те не умряха физически, а духовно. Божият Дух, който беше поставен да осъществява непрекъснатата връзка на общение с Бога, вече си беше отишъл от духа на човека. Връзката с Бога вече беше прекъсната. Така че ако оттук насетне човекът умре физически, Светия Дух вече го няма в него, за да „заведе“ душата му при Бога в небето. И сега, за да има човек надеждата, че след края на своя земен път ще бъде за вечността на небето, трябва отново Божият Дух да се завърне в него. Това Христос нарича ново, или повторно, духовно раждане на човека. Затова и Той каза на Никодим: ако не се роди някой отново, не може да види Божието царство.

Следователно не членуването към една или друга църква, не практикуването на някои обряди и ритуали, дори не кръщението само по себе си, а новорождението е актът на спасението. Новорождение, което се извършва именно от Светия Дух на Бога. Той е, който изобличава човека за грехове, довежда го до покаяние и след това го новоражда. Тогава става и възстановяването на прекъснатата връзка с Бога и човек оживява духовно. Такъв човек вече има вярата, че греховете са му простени и че той е спасен от вечното осъждане на Ада. Сега вече този опростен грешник може да направи завет с Бога чрез кръщението и да иска от Бога и кръщението в Светия Дух като сила за служение.

Понеже става дума за спасение в два смисъла: единият е този, за който говорихме досега, за спасението тук, а другият отнася понятието към вечния живот, пребиваването в него, искам да питам: какво точно влага Петдесетната църква в изрази като „второ идване на Христос и последен съд“, „ново небе и нова земя“? Има ли нещо специфично в нейното учение?

Нека преди това да кажа няколко думи какво трябва да се разбира под понятието спасение на човека. Когато говорим за спасение на грешника, трябва да се разбира отмяната на неговата участ за вечността в пъкъл, на която впрочем

поради първородния грях на Адам и Ева всички хора са обречени. И сега: Божието Слово говори за три аспекта на спасението на човека. Първият е спасението на целия свят чрез Христос на кръста. Тук, в потенциала, целият свят е спасен. На второ място се говори за конкретното спасение на отделната личност, когато човек, повярвал в благовестието, се покайва за своите грехове и бива новороден от Светия Дух. Третият аспект е окончателното спасение, когато човек, привършил вече своя земен път, премине в духовния свят, където няма никаква опасност да изгуби своето спасение. Третият аспект на спасението завършва с възкресение на мъртвото тяло на човека, когато и духът, и душата, и тялото отново са заедно, но вече в Божията слава в небето.

А тялото? Какво разбираме под тяло след това възкресение на мъртвите?

Библията говори за две възкресения на човешкото тяло – първо възкресение – възкресението на праведните, и второ възкресение – възкресение на нечестивите. Явно, че независимо къде човек ще бъде за вечността, той е „обречен“ да бъде със своето тяло. Какво е възкресенското тяло? Мисля, че най-добрият пример е Христос. Той бе погребан с Неговото плътско (макар и безгрешно) тяло, но възкръсна с духовно прославено тяло. То можеше да бъде видимо и да се подлага на физическите закони, да яде и да пие с апостолите, но можеше да бъде и невидимо, да минава през заключената врата и т.н. Божието слово учи, че с такива тела ще бъдат възкресени и всички праведни светии пред Бога, тела без никакви белези на греха.

В тази връзка, ако споменем иконите, свещените образи нямат силата си за протестантството и за Петдесятната църква. Какво е обаче отношението към светците? Защото гумата „светец“ се чува в тази църква.

В Библията се говори за две групи светии. Едните са тук, на земята, и това са тези вярващи в Бога, които са се покаяли за своите грехове, новородени са и са приели Христос за свой личен спасител. Именно към тези светии на земята апостол Павел се обръща в много от своите послания, като казва: до светиите и верните на Бога... Това не са хора, вече преминали в духовния свят и канонизирани за светии, на които трябва да се изработват икони и вярващите да им се молят. Другата група светии са тези, които са водили християнски живот и вече са преминали при Бога в небето. Никъде обаче Божието Слово не ни казва, че светиите на небето могат да бъдат наши посредници и закрилници. Това е едно от съществените практически различия между протестантството, от една страна, и православие и католицизма, от друга страна. Разбира се, ние приемаме светиите. Вглеждаме се в светлината на техния живот, стараем се да подражаваме на техните дела, за нас те са пример за подражание, за устояване в трудни моменти. Също, те могат да бъдат за нас добро средство за насърчение, но не приемаме светиите в смисъла на ходатаи за нас в небето, защото Словото ясно ни казва, че няма друг посредник между човека и Бога освен Иисус Христос.

И още нещо, за което някои неправилно упрекват протестантските църкви, като казват: вие не уважавате Дева Мария. Това не е истина. Как може да не приемаме и да не се възхищаваме от тази жена, която сам Бог избра като чист съд за раждането на Неговия Син. Ако Бог я е приел за светия, кои сме ние, та да я отхвърляме? За мен тя е най-святата жена, живяла на земята. Аз се възхищавам пред нейния живот и подвиг. И мисля, че тя трябва да бъде съвършен пример за подражание за много християнки. Но никъде в Словото на Бога не се казва, че хората трябва да се молят на Дева Мария. Ако това е трябвало да бъде практика в Църквата, Христос щеше да загатне това или щеше да бъде записано в Евангелието, че първите християни са го практикували.

Нека поговорим за мисията на Църквата. За служението и евангелизирането. Поне през XX век и в наше време протестантските църкви са, ще го кажа направо, по-агресивни, по-активни в своята евангелизаторска дейност в обществото от традиционните геноминации. Това е елемент от духовното служение или е някаква вътрешна задача на Църквата, нейно правило?

Мисля, че и двете. Само че не чрез някаква агресивна форма. Христос остави една много важна заръка към всички Свои последователи: идете по целия свят! Той не каза: вие, вярващите, си стойте някъде и които искат, нека идват при вас, а каза: идете! Първоначално учениците на Христос не бяха склонни да изпълнят това Негово послание. И се наложи Бог да допусне преследване и гонение против тях, за да може те да напуснат Йерусалим и да тръгнат да разгласяват името и учението на Христос. Това послание на благовестие е прието от петдесетните вярващи и днес. Понеже всеки човек трябва да чуе за Христос и да има правото чрез свободната си воля да направи своя личен избор за вечността. Но не евангелизиране чрез някакви насилствени методи, а под формата на убеждението и най-вече чрез личния пример на един правилен богоугоден живот.

Има и друга много важна причина, поради която евангелските вярващи благовестват активно. И това е поради факта, че те са осъзнали истинската стойност на Божията любов и спасителното дело на Христос. Например, когато даден човек е бил болен от някаква много тежка и коварна болест и след това е открил лекарство за себе си, няма ли веднага да отиде и да сподели и с всички други, които подобно на него страдат от същата болест. Така че поради тези две основни причини – веднъж, като заръка от Христос, и второ, като лично преживяване, вярващите от петдесетните църкви продължават и до днес да бъдат едни от най-активните мисионери по света.

А търси ли се дебат, търси ли се дискусията както в рамките на протестантизма, така и с другите геноминации?

Поради това, че протестантството като цяло няма онази йерархическа шапка по подобие на православие и католицизма, то всяка отделна църква има своята самостоятелност. И може би именно поради това в протестантския свят се наблюдава една духовна палитра, която за някои от страни е трудно разбираема. Това обаче не означава, че между отделните църкви се създава някакво проти-

Вопоставяне или има разминаване, а по-скоро евангелските църкви в своето разнообразие взаимно се допълват.

А по отношение на православие и католицизма, протестантството винаги е търсило контакти и сближаване. Защото знаем, че имаме един Господ, една вяра, едно кръщение, една Библия, един вечен живот, един Спасител. Напоследък много се говори за обединяване на християнството. Искам ясно да заявя, че ние сме за такова обединение, с една-единствена уговорка: да бъде върху основата на Библията, а не върху исторически наслаждания през вековете. Защото факт е, че доста от практиките в християнството, навлезли през годините, е невъзможно да бъдат защитени със стихове от Библията. И тук според мен е най-важната разлика между протестантството и другите деноминации, особено с православие. Защото протестантството изгражда своите доктрини и практики единствено върху Божието Слово, докато православие казва: върху Светото писание и светото предание. Аз уважавам и приемам преданието, но пак с едно условие: ако то отговаря на Словото. Ако има явно разминаване между записаното Слово и устното предание, преминало през вековете, логично е, че трябва да остане Словото. Например: в Словото ясно се казва, че няма груг ходатай между човека и Бога освен Иисус Христос. Но всички знаем, че в голям брой църкви вярващите се насърчават да търсят ходатайството на груги лица пред Бога, понеже така било прието от преданията...!? Въпреки всичко ние търсим контакти и сме готови за сближаване и единство, но пак казвам, върху основата на Библията. Дори вече можем да се похвалим, че имаме добри контакти и с православни, и с католически свещеници...

Тъкмо исках да питам: в международен план съществува някакво обединение на Петдесятничеството...

Когато казвам, че петдесятните църкви нямат йерархическа шапка, това не означава, че те нямат никаква връзка помежду си. Напротив, доста от тях са обединени в деноминации. Ето например има Европейски съвет на петдесятните църкви, съществува на световната сцена и обединение на голяма част от петдесятните църкви, но това не означава, че тази структура има правото да се намесва в живота и служението на отделната поместна църква. Ето, в България ние имаме Съюз на евангелските петдесятни църкви, в който членуват около 500 църкви...

Толкова много?

Да, в почти всички градове... Но ръководството на този съюз по никакъв начин не господарува над която и да е от църквите. Най-вече тези обединения са с цел общение и единодействие в конкретни проекти или служения, а също и с цел материално подпомагане на някои финансово по-слаби общества.

А какво е отношението към Петдесятната църква на другите религиозни общности и кръгове в България – православните, католическите, тези на традиционните протестантски изповедания? Има ли някакъв дискомфорт,

някакви търкания?

Да, първоначално е имало, при зараждането на петдесетните църкви в България, дори в рамките на самото протестантство. Някои са приемали кръщението в Светия Дух, други не. Поставяло се е под въпрос дали тази практика е библейска или не. Някои от вярващите, получили духовното кръщение, първоначално са били отделили от традиционните протестантски църкви и така са се образували нови петдесетни общества. Донякъде това противопоставяне е било естествено. Докато идва времето, когато се установява, че това е една библейска практика, а не нещо антихристиянско, антибиблейско. Днес вече няма подобни явления. Даже през 1993 г. беше възстановен Алиансът на протестантските църкви в България (ОЕЦ), в който доскоро членуваха пет, а сега вече сме девет геноминации, при което на ротационен принцип всяка една от геноминациите председателства Алианса за мандат от по две години. Така че днес вече няма разногласия на богословска основа.

А как стоят нещата с официалната позиция на Православната църква?

Този въпрос е малко по-труден за обяснение. Православието като цяло има негативно отношение към целия протестантски свят. Поради факта, че православие никога не е преживявало своя реформация, нещата там са доста закостенели. Така че сигурно там има отрицателно отношение към протестантските църкви, но то е по-скоро субективно, отколкото богословски...

Или е официална политика?

По принцип официално Синодът поне аз не знам да е изказал ясно свое мнение. Особено сега, когато България е член на Европейския съюз, в който един значителен процент от народите са протестантски християни и е трудно да се правят антипротестантски изявления. Макар с промяната на Закона за вероизповеданията през 2002 г. чл. 10 да създава предпоставки за неравнопоставеност между религиите в България, все пак това не би трябвало да фаворизира едно вероизповедание над друго.

Въпросът ми целеше и едно друго измерение. И в православие, и в католицизма има, особено в Средните векове, хора, които говорят за кръщение в Светия Дух. Ядрото на цялото учение на св. Симеон Нови Богослов например е разликата между водното кръщение и огненото, кръщението в Духа Свети. Такъв е и Никита Ститат, неговият ученик. Могат да се посочат подобни автори и на Запад. Търсят ли се някакви допирни точки с тези учения? Доктринално, исторически и т.н.?

Както вече казах, макар и в много по-малък мащаб, но най-вероятно кръщението в Светия Дух никога не е преставало през вековете. Разбира се, че това е било най-силно изразено през ранните векове от историята на Църквата, а също и през последните сто години. Много тълкуватели на Библията сравняват тези два етапа от историята на Църквата с ранния и късния гъжг върху земята на

Израел – първият при посяването на нивите, а вторият – малко преди жътвата. Също, през вековете, както и сега, в православието има вярващи, които получават кръщение в Светия Дух, но това е по-скоро изключение, отколкото практика, а още по-малко проповядвана библейска доктрина от амвоните. Обикновено на такива вярващи не се гледа с добро око и някои от тях биват принуждавани да напуснат църквата. В католицизма нещата стоят малко по-различно. Там вече има значителен брой вярващи, особено сред младите хора, които редовно четат Библията, приемат истината за духовното кръщение и се молят за Светия Дух. Такива вярващи не напускат католическата църква, а остават там, за да проповядват петдесетната истина и сред другите вярващи. Това в значителен процент може да бъде наблюдавано в католическа Латинска Америка и особено в Бразилия, където има хиляди католици, приели кръщението в Светия Дух.

Нека поговорим сега, макар и накратко, конкретно за Подуенската църква.

Първата петдесетна църква в София възниква през 1928–29 г., като някои от нейните вярващи са от кв. „Подуяне“. Но понеже в онова време им е било доста трудно да пътуват до града, през 1934 г. те започват да се събират в квартала и така се полагат основите на Петдесетната църква в „Подуяне“. За десетина години обществото от вярващи нараства на около 50–60 човека. А през 1949 г., когато църквата се настанява на сегашния си адрес ул. „Острово“ 10 в кв. „Хаджи Димитър“, числеността на църквата е около 80 души. Днес църквата наброява около 500 членове. За всичките тези близо 75 години, от 1990 г. аз съм третият пастир на църквата.

Специфичното при протестантските църкви е, че поклонението в тях не е толкова индивидуално, всеки да влезе да се помоли и да си замине, а е по формата на общо богослужение. Най-вече в неделя, но също и през седмичните дни почти всички вярващи се събират заедно. Заедно се пеят хваления, четат Библията, проповядва се, принасят се молитви, въобще се води един по-общ духовен живот, отколкото вярващите да се насърчават да водят индивидуален начин на поклонение. Обикновено богослужението трае около един-два часа.

Също ние се стремим да бъдем и извън църквата, в обществото. С различни социални проекти, насочени към отделни групи хора, като инвалиди, сираци, възрастни хора, с лишени от свобода и т.н. Опитваме се да ползваме и професионалните способности и умения на вярващите. Пример за това са безплатните медицински прегледи, от които всеки може да се възползва. Понякога организираме събиране на грехи за хора в нужда. По никакъв начин обаче с тази социална дейност не искаме да привличаме хора или да си правим евтина реклама, а чрез нея целим да покажем на хората Божията любов, и то не само на гуми и чрез проповеди, а най-вече на дело.

Прави впечатление, че църквата има сайт, работи се с модерни технологии, а в същото време е много трудно да се срещне нейно присъствие извън вашите вътрешни медии. Това на какво се дължи?

Мисля, че това е следствие на една неофициална политика в страната. В желанието на някои кръгове България непременно да остане православно ориентирана се забелязва един флирт между православие и държава, което довежда до настройка против протестантските църкви като цяло. Това отношение може да бъде забелязано и в дейността на някои медии. Истина е, че вратите за протестантството в България се отварят много трудно.

Търсят ли се такива възможности?

Разбира се, че се търсят, но се реализират много, много трудно. Когато се чуе, че става дума за протестантство, директно се заявява: ние сме православни... Понякога е трудно е да се доказва с факти и свидетели, но имаме десетки и дори стотици случаи на хора, дискриминирани поради това, че ясно са заявили своята геноминационна принадлежност като християни. Разбира се, че в една правова държава, част от Европа, това става неофициално.

Пастор Борджиев, благодаря Ви за този разговор.

Аз също благодаря за Вашето внимание.

Калин Янакиев, професор сфн, преподавател във Философския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“, член на Международното общество за изследвания на средновековната философия (SIEPM). Автор на книгите: *Древ-ногръцката култура – проблеми на философията и митологията*, *Религиозно-философски размишления*, *Философски опити върху самотата и надеждата*, *Диптих за иконите. Опит за съзерцателно богословие*, *Богът на опита и Богът на философията*. *Рефлексии върху богопознанието*, *Три екзистенциално-философски студии*. *Злато*. *Страданиято*. *Възкресението*. *Метафизика и християнство*, както и на много студии и статии в областта на православната духовност, философията и средновековната история.

Калин Янакиев

ДВЕ БОГОСЛОВСКИ ТРАДИЦИИ В ОСМИСЛЯНЕТО НА БРАКА

В класическата средновековна теология – както на Изток така и на Запад – е съществувала една тенденция за радикално-аскетическо принижаване на спасителната стойност на брака. Макар и силна обаче, тази тенденция е останала на Изток, в рамките на православията, в сферата на богословските мнения и не е дала отражение върху официалната църковна доктрина и дисциплинарната практика. Напротив, на Запад, в католицизма, нещата не са се развили дотам благополучно и тази богословска тенденция, която – както ще покажем – се основава по-скоро на платонически, отколкото на библейски фундамент, е проникнала в официалното църковно законодателство и по същество представлява най-дълбинният мотив за специфично католическото учение за задължителния целибат на всички клирически чиновци. В днешно време следите от това негативно отношение към брака в католичеството са практически напълно заличени, за което говорят както официалните документи на Рим по този въпрос¹, така и специалните усилия на папа Йоан-Павел II за едно просветляващо философско осмисляне на отношенията между мъжа и жената пред лицето на съвременната им либерална деструкция. Толкова по-любопитно в този смисъл е продължаващото – имплицитно – присъствие на негативистичната доктрина за брака в католичеството посредством поддържаната и до днес каноническа регулация на свещеническия целибат. Защото обосноваването на въпросния целибат не почива на нищо друго

¹ Вж. Енцикликата на папа Павел VI *Humanae vitae* от 1968 г. и обширния *Катехизис на католическата църква*, София, 2002, стр. 470-487.

освен на споменатото радикално-аскетическо принижаване на брака, което, от друга страна, не се поддържа от католиците в свода на общата теология. Става дума следователно за присъствието на едно учение, което, най-малкото днес, не е в кохеренция с богословската система и ни отвеща галеч назад в историята на християнското мислене върху междуполовите отношения.

Ето защо аз първо ще изкажа накратко пунктовете на това учение, а след това ще се опитам да експлицирам техните по-дълбоки предпоставки.

Първо: Дори и узаконено, дори и благословено, брачното съжителство **неизбежно и по необходимост** е проява на плътската похот (concupiscentia). Дори когато връзката между мъжа и жената е узаконена, тя е практикувана на похот помежду им².

Второ: Плътската връзка между мъжа и жената като определена от Твореца, т.е. като естествена проява на човешката природа, фиксирана в Божествената заповед към първата двойка „плодете се, множете се, пълнете земята” (Бит. 1:28), е била осъществявана свободно от похот единствено до тяхното, на хората, грехопадение. Още по-точно казано, тя **би била** осъществявана свободно от похот тогава, до грехопадението, защото фактически до изгонването на Адам и Ева от Рая те не встъпват в плътско съжителство. Твърди се: ако те биха изпълнили тази Божия заповед – „плодете се, множете се” – преди да съгрешат или ако я бяха изпълнявали, без да съгрешат, тогава и само тогава нейното изпълняване би се извършвало без похот.

Защо това е така?

И ето тук е главното. Защото, казва се, **единствено** гарът на свръхестествената благодат (donum supernaturalis) е удържал неизбежната без този гар страстност и разтлителна сила на материята върху формата, душата. Сиреч, според Тома от Аквино, например, при грехопадението се случва така: свръхестественият гар се оттегля вследствие на падението, оттегля се свръхестествената благодат, която е поддържала в необходимата йерархическа съподчиненост човешките способности и нещата се преобръщат – неразумните части на душата започват да се съпротивляват на разумната душа и я въвличат в своите желания; плътта престава да се подчинява на волята. Това цялостно разстройство най-общо носи наименованието concupiscentia³. В потесен, собствен смисъл обаче concupiscentia, проявата на това неподчинение на плътта на духа, е именно половата страст, където то се проявява най-очевидно и най-ясно. Според Тома от Аквино, значи, без тази благодатна (подчертавам,

² Съвкуплението (coriū) всякога е съединено с оскверняване на разума; ето защо бракът се нуждае от оправдание – пише Тома от Аквино и разбира се, посочва като такова оправдание преди всичко благото на раждането на потомство. По този въпрос вж. *Summa Theologica* II-II, 153, 2. Бонавентура също заявява, че бракът не узаконява влечението към жената, но само (и едва) го оправдава. Влечението само по себе си е гнусно нещо, то е препятствие за любовта към Бога, която е единствената законна любов. Вж. редица свидетелства в този дух в С. Троицкий, *Християнска философия брака*, Париж, 1933, стр. 125-126.

³ Вж. Тома от Аквино, *Сума на теологията, Част I*, София, 2003, прев. Ц. Бояджиев, стр. 1499-1500 (въпр. 95, разд. 1). Също блаж. Августин, *De civitate Dei*, XIV, 16, 18.

свръх-естествена) сила от Бога на човешката природа е присъща похотта на плътта. Но доколкото човек след грехопадението няма тази благодат, похотта е неотделима по какъвто и да било начин от него. Тя не престава да съществува и тогава, когато връзката между мъжа и жената се узакони в брака.

Трето: Но тогава в какъв смисъл въобще е оправдана връзката между мъжа и жената? Бракът, макар да е законно съжителство, също е след грехопадението неминуемо упражняване на похотта. Как и с какво тогава може да се оправдае това упражняване на похот? Защото в края на краищата да се придаде юридически, дори църковно-юридически статут на нещо не означава то да се промени като съдържание. Ако е похот – то какво, като законът я е признал? Това пак си е похот и следователно – пак е грях. Как се оправдава бракът? Единствено оправдание – казва ни средновековната латинска доктрина – е, че посредством, да, греховната похот Бог достига доброто на чадорождението, изпълнява се Божията заповед „плодете се, множете се“. Чадорождението е единственото оправдание на брака след грехопадението. Но то, разбира се, е **външно** оправдание, доколкото сам в себе си бракът е *concupiscentia*. Раждането на потомството е само инструментално оправдание на брака и следователно бракът е оправдан и осмислен не **сам по себе си**, а **във връзка с** нещо друго, произтичащо от него.

Ето защо брачното състояние макар и не неоправдано, макар и имащо смисъл, все пак не може да е равностойно на девствеността и на непорочното житие. Последното е високо и ценно само по себе си. Въздържащото и победата над похотта е добродетел сама по себе си, докато брачното състояние е ценно и осмислено само във връзка с нещо друго, т.е. с потомството, произтичащо от него. Оттук естественото заключение в дисциплинарната, църковно-правната сфера на католицизма е:

Четвърто: Пастирът, бил той епископ, но също и презвитер, и дякон, трябва да живее в по-съвършеното състояние, т.е. да е свободен от брачна свързаност и отношение. Нещо повече – ако онова, което става в брака от плътската връзка с жена само по себе си е похот, т.е. нещо нечисто, то дори ако за мнозинството от хората то може да се допусне, за свещенството като цяло обаче неговото допускане е изключено. Щом – разсъждават – никаква нечистота не бива да се съединява със служенето на олтара, то макар и да има оправдание по принцип, нечистотата в частност, която неизбежно съпровожда брачното съжителство след грехопадението, специално за свещенството, доколкото то ех *professo* пристъпва към светостта на олтара, не може да бъде допусната⁴. Откъдето накрая следва, че за свещенослужещия от който и да било чин брачното съжителство е несъвместимо със служението му.

Нека да добавим тук и това, че от западното богословие за брака в съвре-

⁴ „И по какъв начин онзи, който по всяко време трябва да принася Тялото и Кръвта Господни, може да остава в съпружество“ – възкликва Ратрамн от Корви в полемичния си отговор на *Посланието* на патр. Фотий, защитаващ брачното свещенство. И сетне привежда и библейски аргумент. „Защото нали когато Давид дошъл при Авимелех, не можел да се докосне до осветените хлябове преди да заяви, че момците му, които били с него, от три дни вече не били имали сношение с жена. А кой не знае доколко тайнството на Тялото и Кръвта Христови е по-възвишено от онези хлябове!“ Вж. *Contra graecorum opposita Romanam ecclesiam infamantam*.

менността произтича (защото в съвременността тя и става възможна) също стриктната и безусловна забрана за каквато и да било контрацепция. Това е така, тъй като всяка възможна контрацепция лишава половия живот от единственото му оправдание в брака, което е чадорождението. Контрацепцията не се приема в католицизма и днес, дори като семейна икономия на двойки, имащи вече деца. Ако семейството не може да си позволи по обективни причини да има повече потомство, единственото, което разрешава католическата църква е пристъпването към въздържание.

* * *

И тъй, какви са основанията на въпросното учение и дали те са само западни? Тук трябва да се каже напълно искрено, че по отношение на брака библейското учение и средновековното богословие в най-голяма степен се раздалечават едно от друго и това се дължи на обстоятелството, че в тази област най-силно се проявява зависимостта на средновековното богословие от античната рационалистична философия и произтичащата от нея форма на аскетизъм, съвсем не покриваща се с християнския аскетизъм. Направо трябва да се каже, че има определено привнасяне на рационализъм в богословието за брака и тенденции за това има както на Изток, така и на Запад, макар че на Изток тези тенденции, оставащи си в сферата на богословските мнения, не са кристализирали канонически в сферата на църковното право.

Както на Изток, така и на Запад се питат: възможно ли е изобщо безгрешно, лишено от грях и нечистота брачно съжителство. Има две традиции на отговаряне на този въпрос.

Едната е загадена още от св. Григорий Нисийски в труда му *De homini opificio*. Според св. Григорий бракът поначало е учреден по промишление Божие като институция **във връзка с грехопадението**. С други думи, според светителя трябва да се каже, че ако човек не би грехопаднал, брак не би имало. Св. Григорий припомня тук фактическото положение, че действително в книга Битие не се говори за брачно съжителство и за раждане при първозданната двойка чак до изгонването ѝ от рая. За първи път Адам и Ева, както е известно, встъпват във връзка и раждат сина си **ногип** грехопадението. Адам, според библейския израз, „познава” жена си вече извън рая, в земята на изгнанието. С този факт св. Григорий Нисийски (трябва да подчертаем, че той пише всичко това, като особено настоява, че само предполага нещо, което за човека е непостижимо) подкрепя схващането си, че без грехопадението човешкият рог или не би се размножавал изобщо, или би се размножавал по някакъв коренно различен от сегашния, немислим, непорочен, ангелски начин. Разбира се, на това се противопоставя фактът – защото и това е факт – че в Книга Битие Бог казва и казва **преди** грехопадението на мъжа и жената „плодете се, множете се, пълнете земята и я обладавайте” (Бит. 1:27-28).

Как да се обясни това благословение за умножение още преди грехопадението, щом родовият живот е практически невъзможен без похот, а похотта е **признак** и **следствие** на грехопадението?

По два начина. Св. Григорий Нисийски разсъждава така: едната възможност е, че Бог е **предвидял** изначално, че човекът ще падне, а това ще го направи неминуемо плячка на смъртта и човешкият род ще изчезне. Поради това Си предвегение Той е дал родовия живот, т.е. гарантирал е добрия плод на сама по себе си греховната похот. Ако това е така, ясно е защо благословението на родовия живот е гадено преди грехопадението, но този родов живот започва фактически – както показва последователността на събитията в Битие – **след** изгонването на първите люде от рая.

Още веднъж обръщам внимание, че дълбинната предпоставка за тези мисли е, че брак и въобще полово съжителство без похот не може да има; че половите отношения между мъжа и жената са **по определение** похотни. Как е възможно тогава бракът, половото съжителство между мъжа и жената, да би съществувало, ако човекът не би съгрешил? Отговорът е: той **и не би съществувал**, ако човекът не би грехопаднал.

Свети Григорий Нисийски допуска и една втора възможност (защото всичко казано той гради като богословско предположение), а именно: че Бог е пожелал умножаването **и не само** като спасително средство срещу смъртта, но и безотносително към нея – т.е. като нещо само по себе си желано. Но тогава това умножаване, разсъждава светителят, което би имало място и в райския живот (ако той бе продължил за човека) с необходимост **не би могло** да става по начина, по който то става сега на земята, т.е. чрез сношаване. Нали последното е невъзможно иначе освен чрез похот? И затова, ако в действителност Бог е пожелал човека да се множи не просто като едно промислително средство срещу смъртта, но дори и той да не би паднал, то брачният живот на човека при това последното положение по нищо не би приличал на следгрехопадналия. Св. Григорий Нисийски тук предполага, че така например, както Бог е умножил ангелите по безплътен начин, така Той би умножил тогава и човешкия род.

Да повторим още веднъж основните предпоставки в тази богословска постройка. Ние трябва непременно да ги видим, защото непосредственият текст на Битие съвсем не ни навежда към необходимост да утвърдим тази постройка.

Брачното съжителство е по същността си – и затова принципно и винаги – свързано с греховната похот. Това е първата предпоставка на това богословие. Следващата произхождаща от нея е: а казаното в първата предпоставка е така, защото половото влечение осъществяващо се в брака е **непроизволно, неподчиняващо се на духа (на разума, на волята)**, което пък е възможно единствено след като йерархическото съподчинение на по-низшето на по-висшето е нарушено. А това става **в** греха и **след** греха, **в резултат** на греха. Затова половото отношение между мъжа и жената е могло да възникне само след грехопадението, **когато** именно тази йерархия се е преобърнала и разумът и волята вече не господстват над плътта, а плътта живее независим от разума и волята живот.

По начин подобен на св. Григорий Нисийски мислят и много други свети отци. Така например блаж. Теодорит Кирски (V век) пише дори: „Предвиждайки греха,

Бог устроил мъжкия и женския пол. Безсмъртната природа няма нужда от женския пол”. Св. Иоан Дамаскин пък утвърждава: „Девството е господствало в рая и едва когато смъртта е навлязла в света, Адам е познал жена си. „Плодете се и множете се” обозначава не онова умножение, което произлиза чрез съвкуплението – защото Бог може и по друг начин да разпространи нашия род, ако той би спазил заповедта Му. Но като предвидил греха, Бог създал мъжа и жената”. По аналогичен начин пише и св. Симеон Солунски през XV век (за да покажем, че тази традиция е била жива до края на средновековното богословие): „Бог не е желал ние да имаме произход неразумен и от семе и нечистота, но тъй като ние доброволно сме станали смъртни, то Той допуснал предаването на рода да става така както у животните, за да знаем от къде сме изпаднали”.

В тази статия аз си позволявам да утвърдя, че разгледаната дотук традиция в средновековното богословие в дълбинните си мотиви плаща дан на древногръцкия философски рационализъм и респективно на грещната **елинска, платонистка**, рационалистично мотивирана аскетика. Това е платонизъм в християнското богословие. Действително половото влечение у човека е свързано с непроизволност и със сила, налагаща се върху съзнанието, разума и волята – кой не знае това. Ето защо значи – и тук чуваме античния платонизъм в християнското богословие – тя и не би могла, такава каквато е, да бъде черта на **богозданната** човешка природа.

А защо? Откъде е нещо несъмнено, че несъзнателното, налагащото се като сила на съзнателността е равно на нечистота?

Трябва смело да се каже, че това произтича само от рационалистическата предпоставка, че първенстващ при всички случаи трябва да е разумът, че нормално е само онова, което може да се контролира от разума, съзнанието и волята, и не може да бъде нещо нормално онова, което не се поддава на контрол от тях. Това обаче е платонистка предпоставка. От нея естествено вече следва, че ако родовата способност е такава, каквато я познаваме – т.е. сила, довеждаща до затъмняване на съзнанието и непроизволно отвлечане на волята – тя не би могла да бъде черта на първозданната човешка природа, не е можела да бъде вложена в човешката природа от Бога, защото Бог, разбира се, не твори нищо ненормално. Кое то пък значи, че половото желание не е било налице в догрехопадното състояние. То е черта на увредената човешка природа и ако не е грях, то поне е **болестна последица** от греха. От това следва накрай, че същинското здраве в цялата тази сфера може да бъде само въздържанието и победата над половата стихия. От което пък следва – монашеското житие е по-висше в сравнение с брачното. Както видяхме, това направо е било утвърдено на Запад и е послужило като аргумент за целибатността на свещенослужителите. Тридентският събор, увенчаващ през XVI век средновековното католическо богословие, направо предава на анатема онези, които твърдят, че целомъдреното и монашеското житие не е по-висше в сравнение с брачното. Вярно е, че тази анатема е била формулирана и насочена тогава срещу възникналия протестантизъм и неговата атака срещу свещеническия целибат, но тъй или иначе, казва това, което казва.

Ще трябва сега да направим критика на тази традиция в богословието на брака

и в този смисъл да кажем:

Първо: благословието Божие „плодете се, множете се” и т.н. едва ли действително би могло да бъде произнесено само във връзка с предвидяността на последиците от грехопадението, т.е. да е дадено само за да не изчезне човешкият род, предал се на греха, който води до смърт. Едва ли, казваме, това би могло да е така, защото в библейския текст обсъжданото благословение е непосредствено свързано с благословието за господството над земята и е даже **едно еднно** благословение с него. Мястото, припомням, гласи: „Плодете се и множете се, изпълвайте земята и я обладавайте” (Бит. 1:28). Как е възможно, ще се попитаме, първата част от това благословение – а то е несъмнено **едно** благословение – да се отнася за следгрехопадналото състояние, да е резултат от Божието **предвиждане**, че то ще се случи, след като то продължава направо, след запетая, с нещо, което при всички случаи няма място след грехопадението? Нали именно господството над земята се изгубва след греха? Смесът следователно на „плодете се, множете се” изглежда е много по-скоро такъв: плодете се и множете се, **за да** господствате над земята, бидейки в чина си на венец на творението. А не: плодете се и множете се, **за да не умрете**, когато светът ще ви се съпротивлява, когато няма да сте в чина на венец и няма да господствате над него.

След туй трябва да се отбележи следното: допускането, че дори роговата способност да е била дадена от Бога като способност и за негрехопадналия човек, тя все пак не би могла в райското състояние да действа така както действа сега (а по някакъв свършено различен начин), не почива на никакви основи в библейския текст, а е извод от чисто философска, рационалистическа, платоническа предпоставка, а именно: че произволно действащата сила-вличение **не може** да има място в неувредената човешка природа. Щом има произволност, значи има и увреденост. Къде обаче в библейския текст има основание за подобен възглед?

Освен че тази предпоставка не се подкрепя от нищо в свещения текст, в него по-скоро има податки за тъкмо обратното. Произволното, дори безсъзнателното, иманентно свързано с роговата и с половата сфера не е неестествено за библейския текст, който описва създаването. То дори е **естествена** черта, която е присъща на нещата от тази сфера още в рая и даже сам Бог я придава. Когато Бог завежда жената при Адам, човекът, артикулирайки създаденото от Твореца, казва така: „ето, това е кост от костите ми и плът от плътта ми; тя ще се нарича жена, защото е взета от мъжа (си). Затова ще остави човек баща си и майка си и ще се прилепи към жена си; и ще бъдат (дватамата) една плът” (Бит. 2:23-24). Както се вижда, онтологичното влечение, причинявано от онтологичното сродство („кост от костите ми”, „плът от плътта ми”), е тук нещо абсолютно естествено, нещо вложено от самия Творец. И това онтологично-предопределено **влечение** води до естественото „**прилепване**” – т.е. все думи, които свидетелстват, че връзката между мъжа и жената се описва и в райското състояние по начин аналогичен на познатото ни след грехопадението. „Ще бъдат двамата една плът”, „ще се прилепи” мъжът към жена си – както се вижда, тук няма нищо подобно на ангелското безплътно умножаване.

Нека се забележи също, както е отбелязал руският богослов Сергей Троицкий⁵, че в библейския разказ се съдържа в имплицитен порядък прадревната представа за първоначалния андрогинизъм на човека. До създаването на Ева в текста му не се говори за „Адам“ и дори не се говори за „мъж“. Говори се за „човека“. Сравни: „След това Господ Бог взе човека“ и го заведе в рая (Бит. 2:15); „Господ Бог направи *да произлязат*... всички полски животни и всички небесни птици, и (ги) заведе при човека за да види, как ще ги нарече“ (Бит. 2:19); после: „но за човека не се намери помощник, нему подобен“ (Бит. 2:20). И едва след като от страната на „човека“ е направена жена, в артикулацията на завършеното вече Божие творение, за първи път човекът, който говори, се самоименува „мъж“. Когато му е заведена жената, която е създадена, той казва: „тя ще се нарича жена, защото е взета от мъжа“ (Бит. 2:23). За „мъж“ и „жена“ т.е. започва да се говори едва когато „човекът“ става два пола.

Всичко това говори, че в изпълненото му докрай сътворение, човекът съвсем не е единица, но той, **човекът** като такъв, като **природа**, е двойка, двоица. И това ни отправя към първото описание на творението в първа глава, където се казва: „И сътвори Бог човека ... мъж и жена ги сътвори“ (Бит. 1:27). „Човекът“ сиреч е „мъж и жена“. В Божието творение човекът като такъв не е единица. Той е такъв само докато творението му още не е завършено докрай. Човекът е **двоица** и това е Божието определение за него. При това човекът е една „плът“, на която са съчленове мъжът и жената, „прилепнали“ един към друг. Човекът е **съединеността** на двамата, човекът не е нещо само. И е много важно, че тази двоица не е безплътен съюз, а „една плът“, постигана чрез „прилепването“ на „мъжа“ към „жена“ си. Двойката, която човекът е в завършеното си сътворение, е „мъж и жена“, слепена до едност плът, съединение **на плътта** на мъжа и жената. Следователно направо може да се каже, че бракът не просто не е нещо предвидено за след грехопадението и само при неговото, на грехопадението, условие съществува, а е първична онтологична форма на човешкото битие, такава, каквато е пожелал Бог и е създал Бог. Човекът не е „сам“, не е „сам“-ост изобщо. Това – нека отново се върнем към библейския текст – за човека „не е добро“ (Бит. 2:18).

Друго възражение срещу тезата, че междуполовото, т.е. брачното влечение между мъжа и жената е признак на, едва, увредената човешка природа, е, че в Свещеното Писание е казано ясно какви са всъщност последиците от грехопадението, сполетели мъжа и жената. А сред тях не са споменати брачното тежнение и съединяването в една плът. Казано е другояче. На прогонения от рая мъж, Адам, Бог казва: „загдето си послушал гласа на жена си и си ял от дървото... проклета да е земята поради тебе; с мъка ще се храниш от нея...; с пот на лицето си ще ядеш хляба си, докле се върнеш в земята, от която си взет“ (Бит. 3:17-19). На жената пък е казано: „ще умножа и преумножа скръбта ти, кога си бременна; с болки ще раждаш деца; и към мъжа си ще тегнеш, и той ще господарува над тебе“. Вижда се, че не прилепването, ставането една плът, сиреч брачното **съжителство**, а житейските трудности и грижи, т.нар. „бит“ и болезненото раждане, **подчинеността** на жената в съюзничеството с мъжа

⁵ С. Троицкий, „Брак и грех“, в: *Путь*, 1929, 15, стр. 3-38

са последиците от грехопадението. Напротив, според платоническата концепция, присъща на мисленето на мнозина средновековни богослови по този въпрос, самото междуполово влечение е такава последица.

* * *

Противоположният отговор на въпроса възможно ли е по принцип брачно междуполово съжителство, което да не е греховно, дават наистина по-малко на брой свети отци на Изток (а на Запад почти никои), но затова пък сред тях е такъв първостепенен авторитет като св. Иоан Златоуст. Св. Иоан отбелязва, че именно за брачния съюз Бог има, при това от самото начало, „особено попечение“, че Сам го създава и него именно лично благославя. Особено важно е, че междуполовото влечение светителят поначало вижда не като чисто и просто „страст“, а като „любов“. Това му позволява, въпреки че отчита огромната сила на това влечение, същевременно да я оценява не негативно по принцип, както обикновено се прави от платонически позиции, според които, ако влечението е силно до степен да потъмнява разума със себе си и да влече волята, то значи е лошо. Св. Иоан Златоуст казва: „Силни са и груги влечения, но това влечение има такава сила, която никога не отслабва“. И продължава: „Нищо не украсява нашия живот така, както любовта на мъжа и жената“. Както се вижда, тук от силата на влечението се заключава **за красотата**, а не за патологичността му. Именно на св. Иоан Златоуст, трябва да се отбележи, принадлежат навлезлите в православното богословско осмисляне на брака понятия като това, че християнският брак и семейството е „малка“ или „домашна църква“. Той също говори за това, че верните съпрузи и в бъдещия живот ще пребивават вечно с Христа и един с друг в голяма радост. Много тънко е и това, че св. Иоан Златоуст избягва оправдаването на брака единствено с раждането, което е почти повсеместно при другите разгледани по-горе свети отци. Бракът е природен, онтологичен **съюз** на мъжа и жената, онтологична **връзка**, за която те са и създадени като мъж и жена. Бракът е по същността си **свързване в една плът**, което Бог е учредил вследствие на това, че е видял, че „не е добро за човека да бъде сам“. Това е особено важно. Мотивът е съвсем груг според св. Иоан Златоуст. Според платонизиращата концепция, която по-горе разгледахме, мотивът за учредяването на брака е, че той е предвидяно средство да се спасим от най-страшната последица на грехопадението – смъртта, изчезването на човека. А тук се посочва груг мотив и той е: Бог е видял, че не е добро за човека да бъде сам. Тази връзка в една плът т.е., е добро сама по себе си, **гоколкомо** самотата не е добро.

Ето защо тук и тайнството вече не се състои в „оправдаването“ и няма нужда от оправдаване на междуполовата връзка, защото тя премахва **злото** да бъдеш сам. Ето защо тайнството „увенчава“ обвързаността, увенчава влечението в брака. Добро за св. Иоан Златоуст е самото това, човекът да е мъж и жена, да е двойка, двамата да се влекат един към друг. И св. Иоан Златоуст поради това обръща внимание, че благославянето на брачната връзка и благославянето за раждане са два различни Божествени акта. Бог е благословил човека да се множи преди създаването на жената. Брачната връзка, самата връзка е създал с груг акт и по груга причина: за да не бъде човекът сам, за да имат мъжът

и жената в свое лице **ближен, близък**, в собствен смисъл на тази дума – кост от костите и плът от плътта. Ето за тази **добра и сама по себе си** връзка се отнася вече даденото преди това благословение за умножаване. Бракът следователно се гледа тук не като чисто и просто инструментална връзка, съюз-средство за раждането, който само в тази си средственост е осмислен и оправдан. Бракът е връзка за близост, връзка любов, връзка едноутробие, висша степен на близост, която е благословена **и да** плодonoси, да умножава човека. Благославянето за умножение следователно е придадено на връзката, но връзката е създадена по друг мотив – не просто за да се множи човекът, а за да не бъде той сам, защото това не е добро.

* * *

И тук наистина, нека се запитаме, след като разгледахме и тази втора традиция по отношение на осмислянето на брака: оправдано ли е действително рационалистично-аскетическото свеждане на междуполовото влечение и връзка до чисто произволната и затова нечиста похот. Онези, които извършват това свеждане, виждат именно само неподлежащата на контрола на волята **сила** на това влечение. Виждат единствено и само неговата произволност. До този момент ние чувахме именно това: междуполовото влечение е произволно, затова не може да е имало място преди грехопадението, когато страстите не са воювали с разума и не са надделявали над висшите способности. Нека си дадем сметка обаче, че ако въпросното влечение би било само това, то би било изобщо именно само влечение към другия **пол**. А такова това влечение е по-скоро у животните, а не у човека. Животните са създадени съгласно Писанието „всяко според рода си”, т.е. за да бъдат род, а не за да бъдат индивиди. Индивидът няма самоценност у животните – такава има у тях само родът. При човека обаче не е така. Ако влечението, за което става дума, се състоеше само в плътското междуполово влечение, сиреч можеше да се сведе до и да се отъждестви с родовата сила, би била необяснима присъщата именно на **човешкото** междуполово влечение **избирателност**, а пък тя е налице и даже съществено е присъща на това влечение на човека. Човекът е готов дори да се лиши от плътско общуване изобщо, ако не би могъл да го има точно с **тази** избрана от него личност от другия пол. Ако влечението беше чисто и просто плътско, полови, **родово**, какво значение в него би имала конкретната личност? Би имал значение само полът, а не индивидът от този пол. Мъжът би желал чисто и просто жената, женската **упроба**, и би било абсолютно безразлично коя именно е тази жена. А не е така.

Сетне, дори ако се каже, че влечението тук се състои не само в неговата родовост, но то е и влечение **към насладата** и затова е похот и бъде сведено до тази наслада, ние отново няма да се съгласим с това, защото и насладата у човека изисква индивидуален избраник, който да я гостави. И нещо повече. Остава необяснимо защо в това влечение на човека не му е безразлично дали ще получи тази наслада доброволно или насилствено. Ако, както се твърди, просто насладата бе субективната цел на това влечение, нямаше да има никакво значение как тя се получава – доброволно или насилствено. Но при човека, доколкото той е нормален, т.е. човек съобразно нормата за него – желанието, именно **желани-**

ето е за **гоброволен** отведен акт на избраника, за **личен** акт. Следователно е невярно априорното свеждане на половото влечение у човека до чистата половост, до чистата произволност и до чистата похотност – жажда за наслада. Именно у човека това влечение е индивидуализирано и това е влечение не просто към индивид от другия пол, избраник, а към **личността му**, към желания от нас негов личен акт. Следващата грешка следователно в осмислянето на брака е в твърде лесното му рационалистично, платонистки мотивирано негово свеждане до чисто ирационалната родова или хедонистична стихия. Откъдето идва заключението, че то е било невъзможно преди грехопадението.

Накрай ще припомним също и това, което се вижда от библейския текст. Едва след създаването на жената от мъжа и след довеждането ѝ при мъжа, двамата получават имена. Адам и Ева готовогава не се споменават **като лични** имена⁶. Тоест те стават един за друг личности в момента, в който стават брачна двойка.

Изобщо според нас най-дълбокото ядро в обосноваването на тайнството брак е в тази наистина тайнствена „самота“ на първоначалния човек. Защото нека си помислим: човекът има имената на всички създания в себе си и от себе си. Той нарича цялото мироздание. Той обладава, така да се каже, вселената „отвътре“. Той със своята воля е способен да определи себе си и цялото битие към спасение или към погубел. Той е микрокосмос, микровселена. И въпреки това, а според библейския текст излиза сякаш, че именно **поради** това „за него не се намери помощник нему подобен“ (Бит. 2:20). Какво болезнено и лошо има в това – тъкмо **защото си** съвършен, **защото си** върхът на творението, **защото си** микровселена – да няма никой подобен на теб? Това би било по-скоро естествено. И все пак Бог вижда, че съвършеният е сам и това не е добро за него. По тайнствено Божие определение **субективността, аз-ът**, който наистина е безусловна ценност (защото за разлика от животните, при които родът е ценност – човекът е създаден като индивидуалност, като личност), **не е нещо гостатъчно**. „И видя Бог, че не е добро за човека да бъде сам“; и видя Адам, че не се намери „помощник нему подобен“ тъкмо защото е съвършен. **Това е** изворът на влечението към брак. И то е в нормата си влечение не само към чистия пол или към чистата наслада, а към другата по пол личност, единението с нея в брак, в една плът. Брачната връзка е любов, а не похот.

Кое то съвсем не отменя поставянето на тежкия проблем за похотта, за нейния произход и същност в грехопадналото състояние на човека, но нека това остане предмет на една бъдеща работа.

⁶ Подробно езиковедски по този въпрос разсъждава М. Алмалех в *Кога човекът става Адам, а жената Ева?*, в: *Литературата*, бр. 1, 2007, стр. 54-72.

Д-р Свилен Тутеков е роден през 1974 г. и е завършил богословие и философия във ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“. Преподавател е по християнска етика в Православния богословски факултет на същия университет. През 2003 г. защитава докторска дисертация, посветена на аскетическата антропология на св. Йоан Лествичник. През 2005 и 2007 г. е специализирал в Богословския факултет на Белградския университет. Автор е на монографията *Литургични измерения на нравствеността* (ВТ, 2000) и на над двадесет студии и статии (в страната и чужбина) в областта на християнската антропология и етика. Превежда съвременна богословска литература от сръбски и руски език.

Свилен Тутеков

ОПИТ ЗА БОГОСЛОВСКИ ПРОЧИТ НА ЛЕКЦИЯ ПО ЕТИКА НА ЛУДВИГ ВИТГЕНЩАЙН

Делото на Лудвиг Витгенщайн¹ трябва да се разглежда преди всичко като усилие за освобождаване от метафизиката, която до негово време е доминирала над всяко философско мислене и език. Основна предпоставка на това метафизично мислене (което определя западната философия и богословие) е абсолютното онтологично различие между природното или материалното, от една страна, и духовното или нематериалното – от друга, различие, което има своите корени в богословието на бл. Августин и по-късно е утвърдено от Декарт². Витгенщайн се противопоставя на метафизичното отъждествяване на същността на човека с неговата мислеща нематериална гуша, която

¹ В научната литература съществуват редица задълбочени изследвания върху философията на Витгенщайн, по-представителни от които са: Kenny, A. *The Legacy of Wittgenstein*. Blackwell, Oxford, 1984. Ayer, A. *Wittgenstein*. Weidenfeld and Nicholson, London, 1985. Cavell, S. *The claim of Reason; Wittgenstein, Scepticism, Morality and Tragedy*. Clarendon Press, Oxford, New York, 1979. Hacker, P. *Insight and Illusion: Themes in the philosophy of Wittgenstein*. Clarendon Press, Oxford, 1986. Haller, R. *Questions on Wittgenstein*. Routledge, London, 1988. Hilmy, S. *The later Wittgenstein*, Blackwell, Oxford, 1987. Winch, P. (ed.), *Studies in the Philosophy of Wittgenstein*. Routledge and Kegan Paul, London, 1969. Specht, E.K. *The Foundations of Wittgenstein's late philosophy*, New York, 1969. Rorty, R. *Philosophy and the mirror of Nature*, PUP, Princeton, N. J., 1979. Philips, P. *Belief, Change and forms of Life*. Hick, J. (ed.), Macmilan, London, 1986. Passmore, J. *Recent Philosophers*, Duckworth, London, 1985. Sidiropoulou, Ch. *Wittgenstein, the Self and Religious*, Wales, 1995.

² По-подробно вж. Λουδοβίκος, Ν. Ἡ κλειστή πνευματικότητα και το νόημα του εαυτού. Αθήνα, 1999, σσ. 27 - 59. Става дума за една екстатична онтология на Аз-а, която превръща човешкия субект в един втори абсолютен носител на абсолютната духовна мощ, наред с божествения абсолютен и напълно независим от това, което Витгенщайн е нарекар *форми на живот*.

властва в историята и се разпростира (посредством мисленето и езика) над материалния свят³. В този контекст той обосновава своя възглед за *етиката* и си поставя за цел да я „освободи“ от традиционния ѝ философско-метафизичен смисъл и от *частния* религиозен език.

Опитът на Витгенщайн да деконструира метафизичното мислене и език има важно значение не само за философията, но и за богословието⁴, тъй като през последните столетия то често е прибягвало (а и днес прибягва) към рационалистични метафизически предпоставки и вербалност⁵. Пример за това са както опитите за „затварянето“ на истината за Бога и човека в метафизични категории, така и усилията за създаването на „система“ на християнска етика, основана върху обективни рационалистични принципи и представена с един *частен* религиозно-нравствен език⁶. Прочитът и осмислянето на делото на Витгенщайн в една богословска перспектива⁷ може да помогне на богословието (или поне на православно) да се освободи от философско-метафизичното мислене и език⁸, да превъзмогне *затворената духовност* от августиновски или оригенистски тип⁹ и да следва по динамичен и отговорен начин *еклесиологичния* език, с който църковните отци изразяват истината и етоса на Църквата. Такъв богословски прочит на философията на Витгенщайн – и в случая на неговото разбиране за етиката – може да бъде коректен само ако има за критерий светоотеческото богословско прегаение, което единствено може да ни предложи автентичен богословски смисъл на етиката. За тази цел тук ще обърнем внимание на неговата известна *Лекция по етика*¹⁰, където той изразява най-ясно своята философска позиция относно етиката, и ще предложим кратък богословски коментар на основните тези в нея.

1. По пътя към апофатическата етика

Възгледът на Витгенщайн за етиката трябва да се разбира в контекста на цялостното му усилие да отхвърли предпоставките на западната метафизика

³ Големият принос на Витгенщайн се състои в усилието му за *де-идеализиране* на субекта – усилие, за което имат особена заслуга Мартин Бубер и Емануел Левинас.

⁴ По-подробно вж. Kerr, F. *Theology after Wittgenstein*. 1986, 1997, Cromwell Press, England.

⁵ В традицията на западното богословие има немало примери за преподчертаване на душевно-рационалистичния човешки Аз с паралелното подценяване на телесния, историческия и социален елемент. Подобни примери обаче могат да се открият и в традицията на озападненото през последните столетия православно богословие. По-подробно вж. книгата на о. Николаос Лудовикос *Затворената духовност и разбирането на Аз-а: Λουδοβίκος, Ν. Η κλειστή πνευματικότητα και το νόημα του εαυτού*.

⁶ Тази тенденция е анализирана подробно от Христос Янарас. Вж. напр. Янарас, Хр. Хајдегер и Дионисије. Врњачка Бања, 1997.

⁷ Пример за подобно богословско осмисляне на философията на Витгенщайн е текстът на проф. д-р Г. Каприев *Мълчанието при Лудвиг Витгенщайн и Григорий Палама*: Kapriev, G. „Das Schweigen bei Ludwig Wittgenstein und Gregorios Palamas“// *ΦΙΛΟΘΕΟΣ*, vol. 1, Beograd – Nikšić – Trebinje, 2001, s. 144 – 149.

⁸ Много от същностните характеристики на православно богословски език са наследени от западното богословие след XVII век. За значението на Вж. също Γιανναράς, Χρ. Η Απολογητική στα όρια της ορθόδοξου θεολογίας. Αθήνα, 1989, σ. 24.

⁹ По-подробно вж. Λουδοβίκος, Ν. Η κλειστή πνευματικότητα και το νόημα του εαυτού.

¹⁰ Тази лекция е подготвена в периода между септември 1929 и декември 1930 г. и вероятно е била четена пред дружеството, известно като „Еретиците“. Тук ще бъде използван българският превод, публикуван в *Сказки по логика*, С., 1991, с. 193 - 210.

и едновременно с това да оспори възможността на философския език да „констатира“ света, като създава метафизични системи. В своя *Логико-философски трактат* философът последователно настоява, че метафизичното мислене и език остават неспособни да обхванат висшето Битие и по никакъв начин не могат да изразят света на Ценностите и на Етиката. В случая своеобразният философски апофатизъм на Витгенщайн има за цел да запази съдържанието на естетиката и религията от философския *логос*, който е неспособен да опише както опита, така и онова, което е отвъд опита¹¹. Философията може само да говори за обектите, но те никога не могат да бъдат изказани; философският език може само да констатира, че едно нещо *е*, но не може да каже *какво е* то, не може да изрази неговата същност (3.221). Така Витгенщайн стига до извода, че философията може да говори само за *начина на съществуване*, но не и за *същността* на нещата, което според о. Николаос Луговикос е една „напреднала фаза на апофатизъм, до която философската мисъл някога е стигала“¹².

Философският апофатизъм води Витгенщайн до заключението, че повечето мисли и въпроси относно философски проблеми не са *погрешни*, а *непонятни* и затова „ние не можем да отговорим на такъв вид въпроси, а само да констатираме, че те са непонятни“, което означава, че „най-големите проблеми всъщност не са проблеми“ (4.003). Философията има за цел словесното изясняване на мислите и затова „тя не е *учение*, а *дейност*“ (4.112), която има за цел да покаже „непонятността“ на всяко метафизично занимание. Тук философският апофатизъм стига до извода, че по своята същност логиката остава винаги *трансцендентна* (6.13), което важи с пълна сила и за Етиката. „Затова – пише Витгенщайн – не може да има и пропозиции на етиката. Пропозициите не могат да изразяват нещо висше. Ясно е, че етиката не позволява да бъде *изказвана*. Етиката е *трансцендентна*. (Етиката и естетиката са едно и също.)“ (6.42 – 6.421). Тук етиката е отъждествена с естетиката не само защото е неизказуема, а защото е резултат от едно мистично отношение на *удивление* пред факта на съществуването на света (6.421 – 6.45). Трансцендентността на етиката и естетиката произтича от констатацията, че истинските ценности съществуват извън света, техният носител е една метафизична воля и затова те се отнасят непосредствено към *смисъла* на света. „Смисълът на света – пише Витгенщайн – трябва да се намира извън него... В него няма никаква ценност, а ако би имало, то тя не би имала никаква стойност. Ако има ценност, която притежава стойност, то тя трябва да се намира извън всичко, което се случва, и извън така-битието“ (6.41). В резултат на този радикален философски апофатизъм етическото *мислене* или *пропозициите* на етиката не могат да съществуват (6.42), което до голяма степен се определя от твърдението на Витгенщайн, че светът остава напълно безразличен към трансцендентното и „Бог не се разкрива в света“ (6.432). Тази философска позиция е кулминация на усилието на философа да отхвърли всяка

¹¹ Витгенщайн анализира подробно този проблем в първа книга на своя *Логико-философски трактат*, където всяка мисъл е образ на реалността, описание на някакво състояние на нещата. Вж. 4.0.23. Образът на реалността трябва да има своята словесна форма (2.18.22), защото всяка мисъл е словесен образ на събитията, така че целостността на истинските мисли е образ на света (3.0.1).

¹² Λουδοβίκος, Ν. Από τίς όνειροπολήσεις τής ίδιωτικής θρησκευτικής γλώσσας στήν έκκλησιολογία τής *Wittgenstein* και Μάξιμος Όμολογητής// Λουδοβίκος, Ν. Αποφατική έκκλησιολογία του όμοουσιου. Αθήνα, 2002, σ. 336.

метафизика, но от друга страна, в нея прозира невъзможността да се видят онтологичните *следы* на Бога в света и в историята, както и невъзможността да се открият основите на каквато и да било онтология¹³.

Философският апофатизъм води Витгенщайн до убеждението, че метафизичното и трансцендентното не може да се изрази чрез езика, а само да се покаже като нещо *мистическо*¹⁴ и затова единственият „метафизически“ и гносеологически инструмент е *мълчанието*, защото за това, „за което не може да се говори, за него трябва да се мълчи“ (7)¹⁵. За разлика от Хајдегер той поддържа абсолютното различие между Битието, Ценността или Доброто от *реалността*, което води философията до абсолютното *мълчание* на човека¹⁶, неспособен да осмисли и изрази опита от Битието или Доброто. Така Битието и Доброто остават напълно трансцендентни и *непостижими* и поради това философията не може да прави заключения, а само „да констатира“ това, което всички приемат. Те остават загатнати само в общите *езикови игри*¹⁷, които изразяват общите форми на човешкия живот¹⁸, конституиращи общата *истина* на живота и следователно неговия *смисъл*. В същността си тази позиция на Витгенщайн е радикално отхвърляне на *частния* философски и религиозен език¹⁹, който често води към *обективация* на религиозния мистичен опит – обективация, към която е склонна както философията, така и богословието²⁰. Но въпреки че успява да деконструира *частния* религиозен и философски език (подчинен на метафизичното мислене), Витгенщайн не успява да различи „следите“ на онтологията в езика, с което оставя възможност за пълното отчуждаване (и дори противопоставяне) на философския апофатизъм и мистицизъм от онтологията²¹. В този общ философски контекст той формира своя възглед за *етиката* и неговият *Логико-философски трактат* остава ярък пример за *апофатическото* издигане на етиката и запазването на мълчание по отношение на нея. Окончателният и по-

¹³ Срв. Λουδοβίκος, Ν. Από τίς όνειροπολήσεις τής ίδιωτικής θρησκευτικής γλώσσας στην έκκλησιολογία της *Witgenstein* καί Μάξιμος Όμολογητής, σ. 337.

¹⁴ „Разбира се, има нещо неизразимо. То се показва; това е мистическото“ - 6.522.

¹⁵ Правилният философски метод е прекратяването на всяко метафизично търсене поради неминуемите логически празноти, които предиспозициите на философията съдържат. Срв. 6.53.

¹⁶ В *Логико-философски трактат* Витгенщайн стига до един своеобразен солипсизъм – метафизичният субект се разглежда като предел на света, като граница между нещата и битието посредством езика. Макар по-късно да се опитва да излезе от своя езиков индивидуализъм, той продължава да поддържа радикалния си мистицизъм.

¹⁷ Т.нар. *езикови игри* са границите, които могат да се поставят на трансцендентното самосъзнателно и интровертно Аз и на неговия *частен* език. Езикът (както и дейността, и мисленето) не е откритие на индивидуалната душа, а начин за въвеждане на човека в *общите практики* на общността.

¹⁸ Констатацията на Витгенщайн, че общите принципи на езика изразяват общите форми на живот, е твърде важна, защото тя преодолява разбирането на езика като индивидуално-метафизичен подход към онтологията – а следователно и към етиката. Но въпреки че открива социалната структура на езика, Витгенщайн все пак не оставя никакво място за Абсолютното. Вж. Kerr, F., *Op. cit.*, p. 58.

¹⁹ Човекът научава истината за Бога не от никакви метафизични доказателства, а от конкретния религиозен живот на служещата общност с нейните обреди и обичаи. Вж. Kerr, F., *Op. cit.*, p. 155.

²⁰ Тази позиция има важно значение за богословието, тъй като в наше време православният духовен живот и етос често се изразяват именно чрез подобен частен религиозен език, което не позволява да се проникне в техния подчертано *кинонийно-еклисиологичен* характер.

²¹ Срв. Λουδοβίκος, Ν. Από τίς όνειροπολήσεις τής ίδιωτικής θρησκευτικής γλώσσας στην έκκλησιολογία της *Witgenstein* καί Μάξιμος Όμολογητής, σ. 341.

ясен отговор относно етиката обаче се намира в известната *Лекция по етика*, към която сега ще се насочим.

2. Основните тези относно етиката

Още в самото начало на *Лекция-та* Витгенщайн подчертава, че темата за етиката е „от всеобщо значение“, и си поставя за цел да посочи едновременно и *пътя* на своята философска мисъл, и нейната крайна *цел* – определяне предмета на етиката²². По методологически причини той приема определението на Джордж Мур за етиката: *Етиката е изследване какво е добро*²³, но в случая „разширява“ неговия смисъл по един *апофатически* начин чрез използването на *синонимни* изрази²⁴. Чрез тях Витгенщайн се опитва да определи характерните черти на етиката, но в духа на своя философски апофатизъм (обоснован в *Логико-философски трактат*) той е категоричен, че предметът на етиката е *непостижим* и *неопределим* (посредством логиката и езика) и затова той отнася нейния предмет към „най-съществената част на естетиката“²⁵.

Радикалната апофатическа позиция на Витгенщайн относно етиката има за цел да покаже, че *ценностите* или *доброто* остават отвъд границите на логиката и езика, защото те са отвъд описанието на фактите и следователно не могат да бъдат „част“ от някаква философско-метафизична система. Той постига това посредством ясното разграничаване на *относителния* и *абсолютния* или *етическия* смисъл на понятията „добър“ или „добро“, защото етиката бораби с абсолютното съждение за ценност (а не с относителни съждения)²⁶. Описанието или мисленето за *фактите* може да доведе до някакви психологически състояния, които все пак остават само факти, но не и етика²⁷. Тук философският апофатизъм на Витгенщайн води до *първия* важен тезис в разбирането му за етиката: етиката е *невъзможна* като продукт на логическото философско мислене или като част от някаква рационална философска система. Според него това е напълно *очевидно* – и тази *очевидност* е последица от апофатическата *невъзможност* на етиката да съществува като наука и усилие на човека да изрази най-възвишената *ценност* и *смисъл* на живота²⁸. Очевидно философският апофатизъм и дори мистицизъм на Витгенщайн се корени в неговата абсолютна увереност, че този *смисъл* и *ценност* остават винаги *отвъд* логиката и езика

²² Витгенщайн, Л. *Лекция по етика*, с. 194.

²³ Срв. Мур, Дж. *Основи на етиката*. С., 1996, с. 26.

²⁴ Синонимните изрази са: Етиката е изследването какво е ценно или какво е действително важно; Етиката е изследване на смисъла на живота или на това, което осмисля живота, или на правилния начин на живот. Вж. *Лекция по етика*, с. 194.

²⁵ *Лекция по етика*, с. 194; вж. също *Логико-философски трактат* (6.421).

²⁶ Според Витгенщайн всяко отсъждане на относителна ценност е просто излагане на факти, а никое излагане на факти не може да бъде или да предположи съждение за абсолютна ценност. Вж. *Лекция по етика*, с. 195.

²⁷ Вж. пак там, с. 196.

²⁸ „Трябва да кажа – пише той, – че ако размишлявам какво трябва да бъде всъщност етиката, ако имаше такава наука, този резултат ми се струва съвсем очевиден. Струва ми се очевидно, че никое от нещата, които някога можем да помислим и да кажем, няма да бъде това нещо, че ние не можем да напишем научна книга, предметът на която би могъл да бъде вътрешно възвишен и над всички други предмети. Аз мога да опиша моето чувство с метафората, че ако човек може да напише книга по етика, която действително ще бъде книга по етика, то тази книга с взрив би унищожила всички други книги в света“ – пак там, с. 196.

на философско-метафизичното мислене и затова човекът остава пред тях в *мълчание*. Философското мислене оперира с *понятия*, които изразяват *фактите* и са само *съдове*, които могат да съдържат и пренасят *естествено* значение и смисъл, докато по своята природа етиката винаги остава *свръхестествена*²⁹. Така стигаме до *втория* основен тезис в разбирането на Витгенщайн за етиката: *етиката има свръхестествен и трансцендентен характер*.

Философът обосновава идеята за *свръхестествен* и *трансцендентен* характер на етиката в контекста на апофатическото отрицание на *абсолютното* добро. Съотнасянето на *доброто*, *ценното* и *справедливото* към фактите и твърденията ги прави *относителни*, а това превръща всяка мисъл за абсолютно добро в *химера*³⁰. Според Витгенщайн философската мисъл разбира понятията абсолютно *добро* и абсолютна *ценност* по-скоро в психологически контекст, докато всъщност изразите *абсолютна* или *етическа* ценност остават отвъд своята конкретност, отвъд логическите и езикови конструкции на конкретните факти и ситуации. Те обаче изразяват един „конкретен“ опит, който е *par excellence* *моят* опит – опит, който никога не може да бъде обхванат докрай от метафизичното мислене и език. Затова според Витгенщайн предметът на етиката може да бъде отнесен само към общия (социалния) *опит*³¹, който съдържа *примери*, представящи нейните характеристики – констатация, която води до извода, че етиката се поражда от екстатичното *удивление* от съществуването на света³². Отнасянето на етиката към *общия* (социален) *опит* ни води до *третия* тезис на философа относно етиката: *основните характеристики на етиката се откриват в общите форми на човешкия живот и затова тя има опитен характер*.

Когато подчертава *опитния* характер на етиката, Витгенщайн прави уговорката, че *примерите* на социалния опит често водят до очевидна злоупотреба с езика и затова този опит не може да бъде изразен докрай от *частния* философски и дори религиозен език. Философската мисъл стига до границите на този *опит* и остава в *удивление* и *мълчание* – *мълчание*, породено от апофатическото и дори мистично съзнание за *свръхестествен* и *трансцендентен* характер на етическото. Удивлението и мълчанието са своеобразният гносеологически инструмент, чрез който философският апофатизъм преодолява ограниченията относителен характер на метафизичното мислене и език и се опитва да отиде *отвъд* безсмислиците, до които те неизбежно водят философията. Тук целта на философския апофатизъм е преодоляването на характерните злоупотреби с *нашия* език, които пронизват всички етически и религиозни понятия и изрази, като ги прави да изглеждат просто *сравнения*³³. В частния религиозен и етически

²⁹ Вж. пак там, с. 196.

³⁰ Вж. пак там, с. 197.

³¹ Според Витгенщайн вътрешният живот на човека не е „частен“, а зависи от обичаите, институциите и общите форми на живот. Затова и езикът не може да бъде частен, а само израз на дейността в съдействие, която ражда и запазва човешкия начин на живот. Вж. Kerg, F., Op. cit., p. 58 - 59.

³² Вж. Лекция по етика, с. 197 - 198.

³³ Вж. пак там, с. 199. В този контекст Витгенщайн ясно разграничава например изразите *добър човек* от *добър футболист*.

език всички изрази се използват по-скоро като *сравнения* или *алегории* (винаги за нещо), като описания на религиозния, нравствения и естетическия опит. Философският апофатизъм обаче отива *отвъд* ограниченията на този език, докосва се до същността на *опита* и застава в мълчание пред тайната на неговия смисъл и ценност. Сравненията в частния философски език остават *безсмислица*, защото не могат да обхванат и изразят фактите на религиозния и етическият опит, а единственият изход от тези безсмислици е да се приеме, че опитите всъщност са *факти* и доколкото са се случили в определено време, те могат да се опишат. Тези *опити-факти* обаче нямат абсолютна ценност и затова, когато говори за етиката, Витгенщайн е категоричен: нашите опити да изложим етическите факти водят до извода, че *няма* такива факти³⁴. Парадоксалното в случая е, че опитът или фактът има някаква *свръхестествена* ценност. Така се налага изводът, че удивлението от фактите на етиическия опит е аналогично на удивлението от съществуването на света, но и в двата случая философският апофатизъм³⁵ разглежда тези *опити-факти*, преди още те да са станали част от някаква цялостна научна система. Философският апофатизъм констатира невъзможността за коректен логически анализ на *предмета* на нашите етически и религиозни изводи³⁶ и ясно отнася религиозния и етическият опит към *чудото*. Следователно *безсмислеността* се отнася към самата същност на понятията и изразите на *частния* религиозен и етически език и затова те имат смисъл само доколкото ни позволяват да отидем *отвъд* границите на нашето мислене и език. Всички опити за създаването на философска етика се провалят на границите на метафизичната логика и понятийност, което обрича философията на безизходица и безнадеждност. „Етиката – пише по този повод Витгенщайн, – доколкото тя произлиза от желанието да се каже нещо за върховния смисъл на живота, абсолютното добро, абсолютното ценно, не може да бъде наука. Това, което тя казва, не добавя нищо към нашето познание”³⁷. Така той отрича всяка философска претенция за създаването на етика, основана върху метафизични принципи и изразена посредством *частния* религиозен и етически език; етиката има смисъл и право на съществуване само ако е *опитна* и *трансцендентна* и следователно, ако може да артикулира – макар и по *парадоксален* начин – фактите на общия религиозен и етически опит. Това кара Витгенщайн да определи етиката като „*документ* за един стремеж на човешкия дух, който аз лично не мога да не уважавам дълбоко и с цената на живота си не бих принизил”³⁸. По този начин етиката остава едно противопоставяне срещу всяко обективно философско-метафизично положително *определение*; тя остава „апофатическо противопоставяне на крайния смисъл на всеки логически или философски опит за

³⁴ „Опитаме ли да захвърлим сравнението и просто да изложим фактите зад него, ние намираме, че няма такива факти” – пак там, с. 199.

³⁵ Витгенщайн е категоричен: „Всичко, което казваме за абсолютно чудесното, си остава безсмислица” – пак там, с. 200.

³⁶ Срв. пак там, с. 200.

³⁷ Пак там, с. 201. Същата мисъл откриваме и в *Логико-философски трактат* (6.42).

³⁸ Пак там, с. 201.

нейното поробване”³⁹.

Възгледът на Витгенщайн за етиката е сериозен удар срещу богословско-философските предпоставки на западната обективна „катафатическа” етика и е противопоставяне на средновековния и по-нов западен морализъм. Той е ярък пример за огромното усилие на философската мисъл през XX в. да отговори на въпроса за етиката, което бележи своя връх със стремежа на екзистенциализма (религиозен и атеистичен) да освободи човека от задушаващата прегръдка на обективното съществуване. Възгледът на Витгенщайн е огромна крачка в цялостното философско разбиране относно етиката, защото той остава израз на усилието на философската мисъл за излизане от безличната тоталитарна етика на западната философска метафизика⁴⁰. Следващата крачка по този път прави френският философ Еманюел Левинас, който настоява етиката да бъде не само *опитна* и *апофатическа*, но и *диалогична* етика на *другия*, да бъде *отговорност* и *жертва* за другия в безкрайното междуличностно отношение на религиозно-нравствения опит⁴¹. Пример за такава апофатическа, опитна, трансцендентна и диалогична етика в православното пространство откриваме във философията на Николай Бердяев, който свързва етиката с творческата индивидуалност на личността отвъд всички форми на обективация (природна, социална, морална) и осъществяването ѝ като *дух* и *свобода*⁴². Несъмнено усилието на Витгенщайн да освободи етиката от традиционните метафизически предпоставки, логика и език остава предизвикателство пред богословието и творческото преосмисляне на апофатическата етика – в един правилен еклисиологичен контекст – може да помогне за преоткриването на автентичното съдържание и смисъл на православния етос и едновременно с това да открие нов хоризонт и пред самата философска мисъл.

3. Еклисиологичният хоризонт на апофатическата етика

Богословското осмисляне на *апофатическата* етика – такава, каквато откриваме в мисълта на Витгенщайн – е възможно и то трябва да се разбира в контекста на усилието на съвременното православно богословие да преодолее *частния* религи-

³⁹ Λουδοβίκος, Ν. Ἡ Ἀποφатικὴ ἠθικὴ καὶ ἡ ἐκκλησιολογία τοῦ Ὀμοουσίου. Κεφάλαια γιὰ τὴν ἠθικὴ ἐξατομίκευση στὴν Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία// Λουδοβίκος, Ν. Ὀρθοδοξία καὶ ἐκσυγχρονισμός. Αθήνα, 2006, σ. 127. Витгенщайн открива и социалното измерение на етиката отвъд нейния индивидуален и мистичен характер, но в крайна сметка в същността си етиката остава винаги трансцендентна. Социалната употреба на етиката не може да обясни докрай нейното необятно мистично съществуване и затова общият живот не може да има за основа (нито дори да бъде обяснен) обективни етически принципи. Wittgenstein, L. Culture and Value, ed. G. Von Wright, Blackwell, Oxford, 1980, p. 60.

⁴⁰ Вж. Λουδοβίκος, Ν. Ἡ Ἀποφатικὴ ἠθικὴ καὶ ἡ ἐκκλησιολογία τοῦ Ὀμοουσίου, σ. 125.

⁴¹ По-подробно вж. Llewelyn, J. Emmanuel Levinas. The Genealogy of Ethics. Routledge, London, New York, 1995; Перовић, Д. Левинас *versus* Хајдегер: онтолошка и етичка диференција и питање људске заједнице. Београд, 2006.

⁴² Това усилие на Н. Бердяев може да се види в книгата му *Преназначението на човека (опит за парадоксална етика)*, С., 1994. Не е сигурно дали Бердяев познава философията на Витгенщайн и на Левинас, но със сигурност познава добре мисълта на Мартин Бубер, който е учител на Левинас.

озен език, посредством който обикновено се артикулира православният етос⁴³. Възгледът на Витгенщайн за етиката остава предизвикателство за богословското съзнание; то е предизвикателство към опитите за отъждествяването на православния етос с обективната „катафатическа“ етика на Аз-а, която превръща етоса от екзистенциално *събитие* в логическа *система*. Всъщност то е призив и дори императив за преоткриването на православната „апофатическа“ етика, свободна от категориите на философско-метафизичното мислене, но едновременно с това *диалогична* и *еклисиологична*, или с други думи, диалогична *етика на ближния*⁴⁴. Внимателният прочит на светоотеческото богословско предание може да открие елементите на такава опитна, апофатическа и диалогична етика, която е способна да артикулира етоса на новия живот в Христос⁴⁵, да „опише“ личното екзистенциално усилие на човека да участва в диалогичната есхатологична среща и общение в Духа с Христос и ближните в евхаристийното тяло на Църквата. Подобно богословско начинание обаче е възможно само в контекста на задълбоченото изследване на автентичната православна еклисиология, а това означава – в контекста на църковния *опит* и на свидетелството за спасението на човека в Христос.

Опитът на Църквата води богословското съзнание към именно такава опитна и диалогична етика, която може да изрази най-дълбоката тайна на личната диалогична среща с *другия* – с Христос и ближния – в пространството на личната *свобода* и взаимно *общение* в благодарението и любовта. Доколкото православният етос е винаги плод и опитно потвърждаване на *истината* за новия начин на съществуване на Христос в Светия Дух, то всеки опит за неговото описание и артикулиране трябва да изхожда от *апофатическото* богословско съзнание за неговата несводимост и неподвластност на логиката и на *частния* религиозно-етически език. В случая обаче православното богословие не се ограничава до настояването на Витгенщайн относно това етиката да бъде *апофатическа* и *трансцендентна* – нещо, което богословското съзнание очевидно предполага, – а отнася нейния опитен диалогичен характер към *кинонията* евхаристийна реалност на Църквата като Тяло Христово, т.е. изисква етиката да бъде *еклисиологична*. Само ако бъде *еклисиологична*, етиката може да разкрие истината за *агапичния* начин на съществуване и да го артикулира по автентичен начин в *онтологичните* категории *личност*, *свобода*, *общение*, *любов*.

В опита на Църквата *етосът* е винаги проявление и въплъщаване на *истината* (срв. Йоан 3:21)⁴⁶ и затова светоотеческото богословие разбира добродетелта в контекста на една подчертано *онтологична* етика⁴⁷, т.е. като екзистенци-

⁴³ Пример за това са многобройните опити за създаване на „система“ на православната етика в традицията на „новото“ (от XVII в. насам) в условията на богословска схоластика. Огромна заслуга за преодоляването на този схоластически подход към етиката в съвременното православно богословие има Христос Янарас с книгата си *Свободата на етоса: Yannaras, H. The Freedom of Morality. New York, 1984.*

⁴⁴ Срв. Λουδοβίκος, Ν. Ἡ Αποφатική ηθική καί ἡ ἐκκλησιολογία τοῦ Ὁμοουσίου, σ. 131.

⁴⁵ Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 6,56.

⁴⁶ Св. апостол Йоан Богослов говори за този, който твори истината (ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν)(Йоан 3:21).

⁴⁷ По-подробно вж. Λουδοβίκου, Ν. Ἡ εὐχαριστιακὴ ὄντολογία. Ἀθήνα, 1992, σσ. 131-139.

ално–нравствено усилие да се потвърди истината⁴⁸ за диалогично-кинониината природа на личностното съществуване. В светоотеческото богословско предание можем да открием една етика, която изразява борбата в Духа за *него*-истинното приемане на истината за битието на *новата твар* в Христос (срв. Гал. 6:16) – етика, която проявява опита от *участието* на човека в диалогичното *общение* с Христос и ближните в тялото на Църквата. Борбата или подвигът за живот *заради истината* е личното екзистенциално-нравствено усилие за придобиване на живота в Христос⁴⁹, за непрестанно напредване в диалогичното отношение/общение с *другия* (Христос и ближния) – *дело*, което потвърждава опитно истината за личността и общението. По този начин етиката се отнася към неизразимата тайна на христоробния кеносис, в който човекът разпъва своето нарцислично *себелюбие* и дава „място“ на Другия в пространството на собственото си съществуване, като го приема *гостоприемно* и с *любов*. По този начин православната етика наистина е *трансцендентна* и *апофатическа* – точно както настоява Витгенщайн, – но не остава в безнадеждност пред безсилието на философско-метафизичното мислене и език, а се подхранва от съзнанието, че тайната на евхаристийното общение с Христос и ближния (в тялото на Църквата) остава непостижимо есхатологично събитие. В пространството на това евхаристийно общение човекът преживява тайната на своята истинска *ипостасност* (= персоналност) в многобройните лични срещи с Христос и ближните и възпява любящите призови на Бога за *общение*⁵⁰ като онтологично съдържание на истинския църковен етос.

Етиката, която можем да открием в светоотеческото богословско предание, има подчертано апофатически и мистагогичен (= тайноводствен) характер и това я прави много по-опитна и диалогична, отколкото я мисли Витгенщайн, и тя е такава благодарение на нейния дълбоко *еклисиологичен* характер. Тя проявява и изразява опита от многобройните срещи на човека с Христос в неговите многобройни *евхаристийни възпявания*⁵¹ и вижда в този *опит* онтологичната истина за личността. Истинският православен етос се създава в опита от евхаристийното общение и затова той е историческо *събитие*, знак и отблясък на есхатологичната пълнота на живота в Христос, той е предвкусване още *тук* и *сега* на есхатологичното общение с Христос и ближните в Светия Дух в Царството Божие. Това означава, че етиката – както и философията, и антропологията, и психологията – е наистина *документ* за един стремеж на човешкия дух (според определението на Витгенщайн) за *общение* (както трябва да го даде богословието); тя е един *документ* за човека и неговата *ситуация* (в см. начин на съществуване), който свидетелства за истината на неговото съществуване

⁴⁸ Св. Максим Изповедник е категоричен, че добродетелта е винаги заради истината. Вж. *Въпроси и отговори към Таласий* 30 (PG 90, 369 A). Тук добродетелта или етосът е отнесен към самото Битие. Вж. Γιανναρά, Χ. Τό πρόσωπο καί ὁ ἔρως. Αθήνα, 2001, σ. 361 и сл.

⁴⁹ Това е основната мисъл в 6 и 7 слово от *За живота в Христос* на св. Николай Кавасила.

⁵⁰ Вж. Λουδοβίκος, Ν. Ἡ Αποφατική ηθική καί ἡ ἐκκλησιολογία τοῦ Ὁμοουσιοῦ, σ. 135.

⁵¹ Вж. св. Максим Изповедник, *Тълкувание на Господната молитва „Отче наш“* (PG 90, 896 D – 897 A); *Мистагогия* 1 (PG 91, 657 – 668), 4 (PG 91, 672); вж. също св. Симеон Нови Богослов, *Химни* 15. Според св. Максим Бог Логос се възпява всеки път по различен начин във вярващите в зависимост от тяхната своеобразност и възрастването им в духовния живот.

и живот⁵². Етиката е наистина *документ*, но не документ, който показва философската безпомощност и мълчание пред трансцендентното, а документ за човека и неговия начин на живот (= етос), за най-дълбоката тайна на общението с Бога и ближните в Христос, чрез благодатта на Духа, за истинския живот като любящо приемане на другия. В опита на Църквата етосът е личният *отговор* на човека на неговата уникална църковна харизма; личното му екзистенциално усилие да стане *място* и *начин* на срещата с Бога и ближните – опит, който остава дълбоко мистагогичен и еклисиологичен. В Църквата всеки вярващ има своя уникална църковна харизма (дарувана му в Кръщението и Миропомазанието) и етосът се отнася към неговото усилие да „активира” тази харизма и затова етиката е винаги завръщане към *благодарението*, благодарствено отдаване в любов и посвещение⁵³. Като участва в светотайнствения живот на Църквата, вярващият дава като плод достойното желание за добродетел и в съдействие с благодатта на Светия Дух напредва към все по-пълното уподобяване на Христос в Неговото богочовешко тяло. Етиката може да *опише* напредването на човека към все по-дълбокото му засаждане в църковното тяло на Христос и в този смисъл тя остава *документ* за човека и неговата еклисиологична *ситуация* (т.е. за неговата *еклисиална ипостас*) и затова този документ трябва да бъде написан (и може да бъде прочетен!) на еклисиологичен език. За да завършим нашия богословски коментар относно възгледа на Витгенщайн за етиката, трябва да кажем, че в опита на Църквата е култивиран един *богословски* език, който е изцяло *христологичен*, защото изразява събитието на Въплъщението⁵⁴ и става *логос* (= смисъл) на общността. Този богословски език *иконизира* събитието на общението⁵⁵, „*иконизира* Божиите действия за въвеждането на творението в общение в еклисиологичното тяло на Христос”⁵⁶ и така изразява тайната на спасението. Следователно езикът, на който трябва да бъде написан *документът* на православната етика, е *par excellence еклисиологичен*⁵⁷, защото само такъв език може да *иконизира* по автентичен начин църковния етос като реално преобразяване на съществуването и живота *по подобие* на Христос. В тази перспектива всеки опит за артикулирането на православния етос посредством някакъв *частен* религиозен (и етически) език⁵⁸ неминуемо води до неговото ин-

⁵² Св. Николай Кавасила подчертава, че ние можем да познаем човека само като познаем неговия начин на живот. Вж. *За живота в Христос* 7,1.

⁵³ Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 6,27.

⁵⁴ Христологичният език на църковните отци не е просто езикова игра на някаква конкретна форма на живот (както е у Витгенщайн), а иконологично събитие, непосредствено свързано с реалното присъствие, и иконизира делото на въплътения Логос в творението. Вж. Лубардић, Б. *Хришћанство, инкултурација и биће књиге*, - од језика до Личности// *Богословје*, св. 1 и 2, Београд, 2000, с. 104 и сл.

⁵⁵ Нека припомним, че според Е. Левинас езикът е отношение с другия (вж. Левинас, Е. *Тоталност и безкрайност*, С, 2000, с. 39 - 44) и затова езикът винаги е свързан органично с общността.

⁵⁶ Λουδοβίκος, Ν. Από τίς όνειροπολήσεις τίς ίδιωτικής θρησκευτικής γλώσσας στήν έκκλησιολογία της Wittgenstein και Μάξιμος Όμολογητής, σ. 349.

⁵⁷ Езикът на Църквата е винаги еклисиологичен и мистагогичен (вж. Лубардић, Б., *Цит. съч.*, с. 101 и сл.) и затова о. Николаос Лудовикос настоява не просто за онтология, а за еклисиология на езика. По-подробно вж. Λουδοβίκος, Ν. Από τίς όνειροπολήσεις τίς ίδιωτικής θρησκευτικής γλώσσας στήν έκκλησιολογία της Wittgenstein και Μάξιμος Όμολογητής, σσ. 350 - 353.

⁵⁸ Под влиянието на Августиновото разбиране (а и на Оригеновото) за „духовността” православният етос често се описва посредством такъв частен религиозен език и се свежда до индивидуалистично благочестие и различни форми на харизматичен индивидуализъм.

дивидуалистично и идеалистично отчуждаване от автентичния църковен опит. Богословският опит на Църквата ни предлага онези понятия, които позволяват на богословието да иконизира реалното събитие на общението и общността, а оттам и личното съществуване, свободата и любовта като онтологично-екзистенциални категории на църковния етос⁵⁹. Богословският език позволява – за разлика от Витгенщайн⁶⁰ – да се открие най-дълбокият смисъл на етиката като *документ* за еклисиологичния кинониен опит от есхатологичната диалогична среща на Бога и човека в Христос, като опитна и диалогична проява на едно еклисиологично събитие. Въпреки това и днес като че ли се нуждаем от един „богословски Витгенщайн“, който да запази еклисиологичния език на църковния опит от агресивността на *частния* религиозен език, за да можем да продължим да говорим за православния етос по автентичен църковен начин.

⁵⁹ В евхаристийното събитие на Църквата се открива и проявява пълнотата на човешката ипостасност (персоналност) в общението (= общността) – събитие, което е изразено и иконизирано на един църковен кинониен език.

⁶⁰ В мисълта на Витгенщайн се забелязва известна неяснота при описанието на отношение между субекта и общността.

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

Антоанета Дончева

ЗНАКОВОТО ЗАТВАРЯНЕ НА СВЕТА

Илюминираният инициал в средновековната книжнина

Илюминираната книга и специално илюминираният инициал са средновековно изкуство *par excellence*. Става дума за особения тип колорирание на началните букви на абзаците и най-вече на буквите, стоящи в началото на отделната книга, характерно за времето между VI и XVI в.¹ Във всеки случай, съхранен е един изработен през 90-те години на V в. евангелиар, дарен от папа Григорий Велики на Августин Кентърбърийски, който носи цялата знакова и смислова програма на средновековната илюминирана книга.



Илюминираният инициал (от *illuminate*, т.е. просветлявам, изпълвам със светлина), който тълкувам като основната семиотична единица, носеща метафизичната структура на словото през средновековния период, не е идентичен с миниатюрата (макар, разбира се, да се развива успоредно с нея) и в никакъв случай не може да бъде схващан като илюстрация. Тъкмо напротив, той е не разясняваща добавка, а неотделим елемент от писменото слово, негов най-ярък изразител.

Първоначално илюминираният инициал може да бъде срещнат само в сакрални текстове. Парадигмалната илюминирана книга е Библията, съответно Евангелието и Псалтирът. Наистина, още в Ранното средновековие се срещат илюминирани книги с проповеди, менологии, мартирологии, при които обаче преобладават

¹ Благодаря на Георги Каприев за насочването към тази тема и общата ѝ интерпретация.

миниатюрите.

Следва да се забележи, че за разлика от всички други визуални знаци в сферата на сакралното, например от стенописта и иконографията, които са предназначени за масово гледане, и то на цялата изобразителна програма наведнъж, илюминацията предполага един читател, възприемащ я отблизо, страница по страница². Общуването с илюминирания инициал има интимен характер. Дори когато текстът се произнася на глас, а през Ранното средновековие той загължително се вокализира, даже в случаите когато читателят е сам със себе си, възприемането на илюминацията си остава чисто персонален, неартикулиран външно жест.

Както е известно, за Средновековието текстът и особено сакралният текст не е средство просто за комуникация и информация, той има по-висок смисъл. Следва да се напомни, че християнският Бог е пишещ Бог. Старозаветният Бог сам пише скрижалите със своите заповеди. Новозаветният Бог също пише, обаче „не с мастило, но с Духа на живия Бог, не върху каменни скрижали, а върху плътени скрижали на сърцето“³. Той е възплътеният Бог Слово, Логосът, за когото е казано: „всичко чрез Него стана и без Него не стана нито едно от онова, което е станало“⁴, а Писанието е неговото персонално откровение, дадено като текст, който трябва истинно да изпълни сърцето, плътта и цялото същество на човека и да зададе действителното му битие. В Него има живот и този живот е светлината на човеците⁵. Той е светлината, която свети в мрака, а мракът я не обзема⁶.

В свещения текст е дадено непосредствено откровението на самото Слово, но посредством него самото Слово не може да бъде непосредствено познавано. Чрез грехопадението човекът е изгубил способността си да познава пряко Бога и истината, а заедно с това е изгубил и езика, с който е можел да изказва и разбира нещата според истината, вложена в тях от Логоса и съдържаща се в последна сметка в самия него.

Интелектуалецът от средновековния Запад възприема откровението на латински, езикът, превърнал се през VIII в. в официалния език на публичното общуване и бързо установил се като културния език изобщо. Той е „домът“ на учеността. Средновековният латински е при това по самия си генезис език на религията, на нейния култ, на сакралността. За интелектуалците той е не техният майчин, а бащиният им език⁷ – езикът на Бога. Латинският – като *communitas universalis* – е призван да възстановява интелектуалния и духовен космос, разпаднал се след рухването на Вавилонската кула. Той е инструмент за възстановяване на единния универсум, за приближаване до Бога. Никои обаче не си прави илюзията,

² Cf. D. Diringier, *The Illuminated Book. The History and the Production*, London, 1955, 26.

³ 2 Кор. 3:3.

⁴ Иоан. 1:3.

⁵ Cf. Иоан. 1:4.

⁶ Cf. Иоан. 1:5.

⁷ W. von den Steinen, *Notker der Dichter und seine geistige Welt. Darstellungsband*, Bern, 1948, 20.

че латинският съвпада с Агамовия език или че може директно да компенсира неговата загуба. Откровението, дадено на латински, е знаково загадено и изисква напрегната интерпретация, разчитане на знаковата структура, отвещаща към истината на битието на света и божественото присъствие в него.

Тълкуването на словото през този период е мистично структурирано, то е мистицизъм. Насочената към съзерцание на безкрайното в крайното умствена активност може да се нарече най-общо мистицизъм⁸. Съзирането на Бог в крайното извират от самата същина на християнството, което гири Бога не чрез издигане на крайността в безкрайност, а чрез крайносттаване (Endlichwerdung) на безкрайното, чрез въплъщението (Menschwerdung) на Бога⁹. Мистицизмът е процесът на напрегнатото интуитивно-разумно (следователно интелектуално) взирание в тайните на битието заради постигане на висшата и безкрайна тайна, на истината в нейната конкретност и пълнота.

Християнството носи със себе си нещо уникално: едновременно историческата и метафизична определеност на светоусещането. Историята е метафизична ценност, трансцендентното е в историческото. Бог като личностен абсолютен е Бог на историята и се ангажира с нея; вечността нахлува в света и времето; времето се приема напълно сериозно. Защото обаче светът е създаден от нищо, всяко историческо събитие и всяка историческа даденост е доловима теофания – в историята се познават действията на самия Бог. Историческите реалности са еднократни, преходни и ситуативни, но във всяка от тях може да бъде тълковно доловен божественият план за творението, извечно наличен в божествения Логос. Светът е средищен между абсолютното битие и нищото. Всяко творение като теофания е като че ли крайна безкрайност, то е концентрирано знамение за Твореца, негов знак и следа и човекът трябва да го познава чрез него. Светът е история и познанието за битието минава през отговора на въпроса за смисъла на историята. Във всеки исторически миг, във всяко „сега“ са съгнати всички времена, но за да бъдат видени те там, пред погледа следва да бъде тоталността на времената в нейната актуална разгърнатост.

Абсолютният център и пълнота на битието е Иисус Христос. В него е цялата Троица и цялата вселена. С присъствието си той прави вселената обител на тази пълнота, а човешката природа – неин представител и говорител. Въплъщеният Логос става космически център на историята, съдържащ всички времена. Земният живот на Христос е пребиваващият в плът идеен свят на световната история, светът на създаващите я идеи. Христовата жизнена ситуация е историческият пункт, който концентрира в себе си цялата човешка история и я прави възможна. Чрез своята рекапитулация на историята Христос става нейна норма¹⁰. В жизнената грама на Иисус живее цялата история на човечеството, тя е разгърнатата биография на Христа, от която човешката история добива

⁸ „Wir können diesen auf das Anschauen des Unendlichen im Endlichen gerichteten Sinn allgemein Mystizismus nennen.“: Cf. F. W. J. Schelling, Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt, in F.W.J. Schelling/G.W.F. Hegel, Kritisches Journal der Philosophie, Leipzig, 1981, 174.

⁹ Пак там.

¹⁰ H. U. von Balthasar, Theologie der Geschichte, in Münchener theologische Zeitschrift, 3 (1950), 31.

смисъла си. Би могло да се каже, че Иисус Христос е „смиловата основа на творението“, така както Бог изобщо е „неговата битийна основа“¹¹.

Затова концентрираното присъствие на тази смисловост, сакралният текст, не се реципира дистанцирано, а върху него се медитира. За монашеската култура на Ранното западно средновековие медитацията е възможна само като медитиране върху текст – върху свещен текст, върху словото Божие. Тя е lectio divina в собствения смисъл на думата. Тя е опит за вливане в текста и за неговото поглъщане, за пропиване с него. Тя е четене-проникване-запомняне на целия текст при неговото прогласяване чрез изцяло мобилизираните ум, тяло, памет, воля. Тя е чуване-вкусване-виждане-вдишване на божественото слово, изпълване с него. Това слово трябва да бъде не само възприето с умно зрение, но да бъде и



проникновено произнесено – изразявайки се в своята акустична пластика, в звуковата си плът, то твори битие. Така то има своето тяло, то е въплътено слово, *verbum incarnatum*, а доколкото е откровение-то и благовестието Господне, то е *incarnatum verbum Verbi incarnati*. Само в такава чуване е провиждането на гласа на самия Бог, имането на Словото в плът. Това е познаване-преживяване на духовно-телесната му цялост. Тази е целта на медитацията. Тя е преживяне (*ruminatio*) на словото *in ore cordis*, в устата на сърцето. Тя е неговото трепетно поглъщане. В медитацията Бог се преживява екзистенциално, той се познава в любовта. Познанието в любовта е взаимно познаване, то е взаимна устременост към всецяло обладаване. Така става възможно безумното от всяка друга гледна точка положение да се заговори на „ти“ на трансцендентното начало. Да се стане едно с него. Медитативното слово, подобно на литургичното, не е знак в общия смисъл на думата, то е значещо битие, стоящо в основанието на съществуването в истината и на истинното съществуване.

Това слово не може да бъде безразлично артикулирано навън. Напрежението между *litteralis* и *spiritualis intelligentia* е постоянно актуално. Записването на словото в текст се уговаря специално, защото то е тип отчуждаване, другост на екзистенциално преживяното. То е стилизирането му в знак, който обаче може да заживее. Той може да заживее, когато бива медитиран персонално, когато бъде оживотворен в духа, прониквайки през записаните думи и букви към духовното им ядро. Защото медитиращият средновековен интелектуалец е служител на Новия завет, не на буквата, а на духа, защото буквата убива, а духът животвори¹².

¹¹ Вж. Н.-Г. Fritzsche, *Lehrbuch der Dogmatik*, Bd. 2, Berlin, 1984, 311.

¹² 2 Кор. 3:6.

Записаното слово е през Средновековието винаги персонално. Всеки текст е ново самостоятелно слово и средновековният скриптор, дори когато преписва, се осъзнава като пишещ всяка от книгите. Текстът става негово, на пишещия интелектуалец, Слово. Неговата обладаност и обладаността от него са персонално навлизане в истината. Знанието е зададено отнапред чрез съвършенството на Словото, което се изразява чрез себе си и при което няма напредване в истината (защото е самата Истина), няма движение нагоре или надолу, а само възвишено повторение. Пишещият интелектуалец предава себе си на следовничество на едното Слово, въплътило се в словото, потапя се благоговейно в него, докато се изпълни с него и стане негов пълномощник. Средновековният текст в никакъв случай не е просто набор от литерални знаци, които невъзмутимо, във всеки случай еднакво носят значението и смисъла на записаното чрез тях. Напротив, този текст е пределно наситен с персонализирано материално съдържание. Той е винаги това, а не някое друго, кое да е анонимно слово, има собствено лице и осанка. То се обвързва както с духа и телесността на своя създател, така и с материала, в който е изпълнено. Създаването на средновековния текст действително предполага изтощително телесно усилие, напрежение, изнуряващо цялото тяло, ангажиращо го толкова изцяло¹³, колкото цялостно в това производство е включен умът.

Писаното слово има персонален характер не само за пишещия, но и за четящия. Не само за scriptor, но и за lector. Самата структура на стола за четене, придаваща напрегнатост на неговата телесност, изискването за артикулирана вокализация на четеното, интелектуалното и емоционално медитативно усилие и т.н. ангажират цялото същество на четеща, предопределят неговата безостатъчна обвързаност със словото. Наглед парадоксално, все пак би могло да се твърди, че четенето предполага по-мощно персонализиране на словото от самото писане. Ако пълноценната медитация изисква цялостното, безостатъчното усвояване на текста, тогава читателят е съществено привилегирован. Scriptor и illuminator са две различни лица от самото начало. Те дори представляват различни школи, даже да работят в един и същи манастир. Илюминаторът започва работата си, след като скрипторът е приключил своята. Илюминираната книга няма своята завършеност с полагането на текста. Илюминаторът от своя страна илюминира слово, изписано от другия. Читателят обаче притежава цялото тяло на текста наведнъж.

Словото, намиращо в целостта на текста своята explicatio, бидейки разгърнато, има своята complicatio, сгръща духовната си плът в единичната гума, а на следващо ниво се дестилира в буквите, в отделната буква. Тя е концентрат на качествата и структурата на словото. Затова от пределна важност са формата и размерът ѝ, последователността, в която е включена, материалният контекст, в който бива ситуирана. Тя – като съсредоточие на словото – обхваща битието в уравновесено единство. Ето защо изписаните по напречните трегери на църквата букви от гръцката и латинската азбука придават на ограниченото

¹³ Cf. K. Schreiner, *Vom Körper zur Schrift, von der Schrift zum Körper. Leibhafte und symbolische Dimensionen mittelalterlicher Schriftlichkeit*, in M. Schnitter, E. Vavra, H. Wenzel (edd.), *Vom Körper zur Schrift*, Sofia, 2007, 93-100.

пространство пълнотата на света в качеството си на символ на космоса, на космически символ¹⁴. Подобна функция изпълняват надписите в иконографските изображения. Словото в изображението като че спира времето; бидейки „изобразено“, словото се само като че ли удържа и удържа изображението¹⁵.

Върховната концентрация на словото е числото. То е преди всичко буква, и то главна буква. Израз на най-висока сакралност е изписването на името с число. Така следва да се изразява не всяко име, а само най-величествените и най-ужасните, както и най-високите символи¹⁶. Висша истина през Средновековието е, че Бог е наредил всичко с мяра, брой и тегло¹⁷. Тъкмо числото е основно потвърждение на божествените ред и разумност в света. То е вечно и неизменно. То е единството; то събира в себе си множествеността и тя се разгръща от него. Словото и числото очароват мистика със сетивно изразената си несетивност. Числото не е мярка на изчислението, а концентрирана проява на царящата в света божествена хармония.

И тъй, висшето битийно-знаково съществуване на словото-текст е главната буква. Тя е начало на текст. Особена значимост имат, разбира се, буквите, откриващи целия текст, защото – бидейки най-първи, те го съ-държат целия. Именно те биват илюминирани най-пищно и внушително – осветени, защото светлината на словото е сбрана в тях. Те се изрисуват, оцветяват, при което тук, за разлика от миниатюрата например, не могат да липсват златото и среброто.

Първоначално може да е изненадващо, че изрисуваното в илюминирания инициал не е задължително свързано със съдържанието на текста, който той предхожда. Появяват се изображения на Спасителя и лукавия, скриптора и шута, светеца, мъченика и воина, на животни и растения, на чудовища и инфернални същества. Това не бива да изненадва, защото илюминирането на инициала има медитативно-мистичен характер. Словото-буква обхваща в себе си не просто текста, а света на видимото и невидимото, на отсамното и отвъдното в тяхната логосност, в тяхната първо-принципност, съдържаща се в самия Логос. Неговата цел е да включи динамиката и структурата на цялото творение в отнесеност към неговия принцип, да ги включи процедурно обездвижени, устойчиви, цялостни, представени в един-единствен образ на крайното, който да вмества в себе си универсалното и безкрайното. Затова не може да липсва и златната багра – защото затваряйки в себе си творението в неговата логосна принципиалност, инициалът вмества в себе си и божественото.

Инициалът е поглед от гледната точка на Бога към творението, вместващо в себе си божественото. То е поглед към първопринципния Логос откъм самия този Логос, в който и чрез който е цялото творение. От тази перспектива всяко от творенията е равноценно с останалите. Тяхната вътрешно-космична

¹⁴ Cf. F. Möbius, H. Scieurie, *Symbolwerte mittelalterlicher Kunst*, Leipzig, 1984, 65.

¹⁵ Д. С. Лихачев, *Избранные работы*, т. 1, Ленинград, 1987, 286.

¹⁶ F. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Leipzig . Berlin, 1925, 91 sq.

¹⁷ Прем. 11:21.

Иерархия се сменя под въздействието на много по-решаващото разделение на битието – хиатуса между несътворената природа и сътворените природи на нещата. Тъкмо затова едно-единствено, и то произволно избрано биващо може с равностепенна мощ да сизнифицира присъствието на творението в Логоса при самооткрояването на Логоса в писаното слово, концентрирано в буквата и илюминиращо читателя и света през инициала. Защото Логосът е forma formatum, затова илюминираният инициал е чисто формален знак, съществено индиферентен към конкретното си образно съдържание.

Този мистичен знак на тоталността трябва необходимо да бъде вписан в буквения, да се обхваща изцяло от него. В някои случаи това е технически безпроблемно, както е например в една от най-често илюминирани букви – В, с която започва Псалтирът: *Beatus vir, qui non abiit in consilio impiorum*. Много по-сложно е например с С и L, заради чието „правилно създаване“ средновековните автори раздават щедри хвалби. Сложно стоят от техническа гледна точка нещата и с най-често илюминираната буква: I. I от *Битие* 1:1: *In principio creavit Deus...* и от *Евангелие от Йоана* 1:1: *In principio erat Verbum*. Илюминирането следва да става в ствола на буквения знак и тук илюминаторите демонстрират изключителна изобретателност.

Наистина ли целият образен знак трябва да се вписва задължително в буквения? Не е трудно да се посочат изключения. На какво се дължат те? На неумение на илюминаторите? Или на не общата валидност на извежданото тук правило? За да се отговори на този въпрос, трябва да се види какви образи или части от образи се изобразяват извън очертанията на буквата, без да се числят към декоративното им оформяне. Най-напред трябва да се види, че това е почти задължително при изобразяването на Спасителя. Почти във всички такива случаи някаква част от неговата фигура остава извън рамката. Сякаш в контраст с това, извън нея остават изцяло или частично и инфернални същества. То се наблюдава и при някои изображения на светци. В една миниатюра от XII в. извън рамката остават нозете на монасите, поднасящи на епископа калема и восъчната гръска... Всички тези „излизания“ са изцяло в перспективата на описваната тук парадигма. Спасителят естествено не се вписва изцяло в света, той е и много отвъд него. Оттатък него са, разбира се, и светците. В погледа на цитирания илюминатор на Анселмовия *Монолог* такива изглежда са и благочестивите монаси. Същата логика, но в другия неин спектър, обяснява „външността“ на инферналните същества, чудовищата на ада. Те са по дефиниция във „външното“, във външния мрак – външен не само за царството Божие, но и за Божието творение, подлежащо на спасение, т.е. за обитаемия от човека свят. Изобразителните „излази“ извън буквения знак само подчертават строгостта на нормата, според която мистичният знак на света задължително остава изцяло вписан в рамката на концентрираното слово.

Един перфектен пример в това отношение е въвеждащият I-инициал от т.нар.

Manerius-Bibel, произведена в Англия към края на XII в. и съхранявана днес в Париж¹⁸. Този инициал обхваща цялата лява половина на първата страница и представя в шест централни кръгли медальона и осем съпровождащи ги във формата на 3/4 кръг цялото творение на шестоднева. Инициалът обхваща освен това и буквения ред 'in principio', вписан в десния рамкиращ вертикал¹⁹. Тук образът се затваря в инициала и привлича към себе си текст. Той едновременно се осветлява от словото и сам илюминира това слово, обхващайки го в себе си – самото слово Божие, най-първата му дума, началото, в което е сътворено всичко. Този и подобните му инициали най-отчетливо свидетелстват за характера на илюминирания инициал като основна семиотична единица на метафизичната структура на словото. Оттук се обясняват поне още два възлови факта.

От една страна, става дума за емпирично установимото положение, че още в най-първите школи и през цялото Ранно средновековие се наблюдава категоричен отказ от реализма при изобразяването. Тъкмо реалистичното представяне на изписване на изобразявания конкретен образ не би следвало да има място, защото той е не само представляващ тоталността, но я и представлява в нейната логосна принципност. Той няма как да бъде реалистичен, защото е мистико-символичен. От друга страна, става дума за факта, че в ранносредновековния период илюминацията, т.е. образът, включван в инициала, е била наричана просто „история“, откъдето води произхода си съвременният термин „initial hystorisée“²⁰.

Подобно на ранносредновековния историограф, илюминаторът свързва слово и време. Удържайки цялото слово в неговия концентрат – инициала, той обхваща в него и цялото време, всички времена в тяхната процедурна обездвиженост, санкционирана от Логоса, който е над всяко време. Овладяването на хронологоса, обхващайки цялото слово на всички времена, задава привилегированата позиция, от която става възможно персоналното умопостигане на ratio temporum, на смисъла на времената, на техния принцип, на тяхното основание, на вложената в тях висша разумност, видима само откъм „края на времената“, откъм перспективата, удържаща целостта им. Тогава светлината, илюминираща инициала, ще аналогизира по битие с онази светлина, светеща в мрака, която мракът не може да обземе. Инициалът цели не да гоуточнява текста, а да приютивя света в Словото и да го изпълва със светлината на Логоса. Бидейки свръхконцентрация на целия текст, бидейки най-концентрирано единение на творението и Твореца, да излъчва божествената светлина в света, за да бъде той свят на светлината.

В този контекст може да бъде мислена в цялата ѝ пълнота отдавна забелязаната връзка между илюминиранията книга и архитектурата, както в романския,

¹⁸ Bibl.Nat.Ms.lat. 11535 fol.6v.

¹⁹ Cf. J. Zahlten, Zur christlichen Kosmologie in der Kunst des Mittelalters, in J. Hübner, I.-O. Stamatescu, D. Weber (edd.), *Theologie und Kosmologie: Geschichte und Erwartungen*, Tübingen, 2004, 170-172.

²⁰ I. P. Mokretsova, V. L. Romanova, *Les manuscrits enluminés français du XIII^e siècle dans les collections sovetiques 1200-1270*, Moscou, 1983, 11.

така и в готическия стил²¹. Историкът на изкуството обръща съвсем естествено вниманието си върху структурните аналогии, които несъмнено са налице. Те обаче са изобщо възможни заради тъждествеността на начините, по които тези две литургични пространства, текстуалното и архитектурното, фиксират смисловата си концентрация. Както романското, така и готическото сакрално пространство имат в самата си програма задължителната способност да се свиват до точка. Те се сгръщат в централния кораб, той в централния път през него, той в източния олтар, в разпятието, в Разпнатия. Колапсираният олтар е място-Слово. Църковната сграда, бидейки масивно вещественна, се оказва носител на най-възвишената и безвъпросна безтелесност. Също както изискващият медитативно тълкуване текст, самото пространство на сакралната постройка, чрез аркадните рамки, подредбата на молитвените места, украсата на пода (хоризонтални линии, правоъгълници), ниските и широки стъпала около входа и олтара и т.н. създава „естествени“ препятствия пред изискването от олтара движение напред към точката на логосната смислова концентрация, поглъща неговата устремност, обездвигва го, успокоява го. И го разпалва.

Цялата църковна сграда е спомен за земния живот на Христа и вградена свещена история. Литургичният път през централния кораб – от Рождество до Възкресение – е с фиксирано начало и цел. Той е *via regia*, той е по същество път, който е място. Но той е и път-Слово. „Аз съм пътят и истината и животът“²², твърди самото Слово и вярващите усърдно стъпват в него, в пътя на словесното откровение и богослужението, един път, за който няма гаранции, че може да бъде извървян докрай. Този път е различно стилизиран в романския и готическия период.

Разбира се, когато се говори за различия в илюминирането на текста в стила на романтиката или на готиката, винаги се има предвид и една друга особеност. Докато през Ранното средновековие, асоциирано с романския стил, илюминаторите са основно хора, принадлежащи на клира, което обяснява концентрирането им върху сакралната литература, нещата в готиката се променят.

От една страна, техническото умение постига своето ниво на съвършенство през XIV и XV в. Последните три столетия на Средновековието са златното време на илюминиранията книга, особено в Италия, Франция и Фландрия. Тъкмо тогава обаче става популярно пищното илюминиране на секуларни сюжети. Появяват се илюминатори миряни. Художниците се подписват с имената си (най-ранният известен подпис е от 1285 г.). Илюминирането започва да става светско изкуство и да губи декоративен характер. Освен Библии и Евангелиари, илюминират се Книги на часовете, бестиарии и т.н.. Още през XIII в. се появяват илюминации в светска (истории, хроники, романи, шансони и други поетични сборници) и езическа литература (текстове на Плавт, Цицерон и др.). През XIII в.



²¹ Cf. D. Diringier, *The Illuminated Book. The History and the Production*, London, 1955, 284 sq.

²² Иоан. 14:6.

вече са налице специализирани работилници на скриптори и илюминатори миряни, при което извънцърковни институции, напр. университетите (шампион тук е университетът в Париж) имат собствено производство на книги. Все XIII век е и времето, в което се появява частното колекциониране на книги. Съвсем естествено на този фон е въвеждането в илюминациите на нови цветове, композиции, пейзажи. Влиянието на това секуларно изкуство върху книгите с религиозни текстове може да бъде видяно в много произведения. През XIV в. става популярно илюминирането на грамоти, а още преди това на нотни записи. Илюминацията започва да съпровожда практически всеки по-скъп ръкопис. През Ренесанса средновековните чаровни, но нереалистични изображения се заменят с мъже и жени от плът и кръв. Изобразяването на телесността става триизмерно. Започва артистична напревара в изобразяването на човешки чувства, без при това да става гума непременно за неверие. Тъкмо във времето на технически най-високото си развитие илюминацията обаче престава да бъде иновативна. Ранният XVI в. не въвежда нови стилове или насоки в книжната изобразителност. Някои от книгите съдържат просто копия или имитации на миниатюри от груги, по-стари произведения. През XVI в., и то почти едновременно в Италия, Франция и Фландрия, изкуството на илюминацията стига до предела на своя декаданс и фактически отмира²³.

И тъй, през XV и XVI в. се случва нещо, имащо впрочем своите начала още в XIII в., което ни принуждава да релативираме широко разпространената теза, че изкуството на илюминацията пада жертва на книгопечатането. Напротив, първата печатана Библия от 1456 г. (т.нар. Gutenbergbibel или 42-редовата Библия /В 42/, издадена от Йохан Гутенберг заедно с Йохан Фуст и Петер Шьофер) е богато украсена с илюминирани инициали. Печатната книга не е убиецът на тази знаково-метафизична програма, макар че, трябва да признаем, тя е ефект от същото изместване на преживяването на словото. Проблемът, довел до загиването на изкуството на илюминацията, не е технологичен. Напротив, то умира тъкмо в момента, когато е постигнало технологическия си връх. Проблемът е чисто смислов, той е на нивото на антропологическото. Става гума за загуба или – по-недраматично – промяна на семантичната и онтологическа парадигма на словесността. Словото, заедно с цялата си знакова система, от източник на човешкото битие и генератор на истинната екзистенция се превръща в носител на информация и посредник между информационни кванти.

²³ Cf. D. Diring, *The Illuminated Book. The History and the Production*, London, 1955, 284, 321, 378, 415, 449.

Димитър Коруджиев е роден в София. Завършил е българска филология в Софийския университет. Бил е редактор в литературните списания *Пламък* и *Съвременник* и в издателство *Български писател*. От 1997 до 2001 г. е член на Националния съвет за радио и телевизия. Основател на СДС и на в. *Демокрация*, където отпечатва стотици политически и християнски есета в периода 1990 – 1997 г. Автор е на 25 книги – романи, сборници с разкази и есета, книги за деца. Носител е на много литературни награди, неговите книги са превеждани на различни езици. Написал е четири пиеси за театър, една от които, *Стаята*, е играна в Театър *София*, другите са публикувани. *Жертва* е последната му пиеса.

Димитър Коруджиев

ЖЕРТВА

Пиеса в две действия

Действащи лица:

Иван, после монах **Игнатий**

Амвросий, игумен на български манастир в Атон

Василий – монах

Григорий – монах

Иван – българин, жител на Цариград

Съдия

Трима **слуги** в съда

Първи пазач

Втори пазач

Група **християни**

ПЪРВО ДЕЙСТВИЕ ПЪРВА СЦЕНА

Български манастир в Атон през XIX век. Килията на игумена.

Игуменът чете книга, подвързана в кожа. Вратата се отваря, влизат монах и млад човек на 20–22 години. Игуменът се изправя.

Игуменът: Кого водиш, Василий?

Василий (*целува му ръка*): Момчето идва от България.

Игуменът (*към момчето*): Нашенец ли си?

Василий (*отговаря вместо момчето*): Нашенец, по име е Иван.

Иван внезапно пада на колене и целува ръка на игумена.

Иван: Вземи ме в манастира, отче свети!

Игуменът (*вдига го*): Много бързаш. Откъде си?

Иван: От Котел. Свещената книга учих в Пловдив.

Игуменът: Защо в Пловдив?

Иван: Там отидохме. Тати беше калпакчия.

Игуменът: Почакай... Чувал съм за вас. Иван, разбойникът от Котел, да ти се пада чичо?

Иван (*тихо*): Така е, отче.

Игуменът (*високо*): Хубав рог... Да знаеш колко глави е затрил?

Иван: Той сега е в манастир. Покая се и сложи расото, а с парите си вдигна църква.

Игуменът (*мрачно*): Чувах го и това. Настанил се е в Рилската обител. Баща ти де е?

Иван: Агаряните му отрязаха главата. Поискаха да го вземат във войската, да се бие с въстаналите в Гръцко. Не вдигам пушка, рече им, срещу християни.

Игуменът: Така, така... А майка ти?

Иван: Мама и сестрите тогава ги отвлякоха...

Игуменът: Кога беше? Мина ли година?

Иван: Толкоз.

Игуменът (*тихо*): А на теб... Какво ти сториха?

Иван (*разридан, отново пада на колене*): Обрязаха ме, отче... И с нож в гърлото им рекох, че приемам Моха-меда...

Игуменът: Ти се отрече от Спасителя?!

Иван се свлича в краката му. Плаче.

Игуменът прави няколко стъпки из стаята.

Игуменът: Можеш да се покаеш тук. А друго има ли? Омърсен ли си?

Иван заплаква още по-силно, опрял чело в пода.

ВТОРА СЦЕНА

Игуменът стои на колене пред иконата на Спасителя. Мястото е неопределено.

Игуменът: Познах го! Той е, Господи! Ти го пращаш – за слава на името Си!

Игуменът се изправя, стои замислен. Ръцете му все така са склучени за молитва.

ТРЕТА СЦЕНА

Килията на игумена. Влиза Василий.

Игуменът: Нарег ли е всичко?

Василий: Дадох му килия.

Игуменът: Мисля, че е този, който търсим.

Василий (*колебае се*): Да не сбъркаме, някак...

Игуменът: Не, Господ ни го праща. Сърцето ми се късаше, но аз се въздържах. Баща му да заколят, взели майка му... (*вдига глава нагоре, склучва пак молитвено ръце.*) Докога ще ни мъчат неверниците?

Василий: Само Бог знае срока.

Игуменът: Всичко е за наше добро. Ще призова небесно наказание за оня, който вдига нож, та да мъсти. Ние ще дадем обаче сила на народа и той ще претърпи всяко злодеяние. (*Замислено.*) Съдбата от четири века ни изпитва...

Василий: Момчето ми се струва доста нежно.

Игуменът: Нежно? Има характера на баща си. И решава като чичо си. Ще отиде докрай. На кого да го поверим? Пак ли на Григорий?

Василий: На кого другого? Григорий

винаги успява.

Игуменът: Успява. Ние ще помагаме с молитви. А новото му име?

Василий: Да видим по-напред за чичо му. Какво име е взел в манастира...

Игуменът: Игнатий.

Василий (изумен): Не си излизал от Света гора, а знаеш какво става из България!

Игуменът: Само важното (*изправя снага*). Аз съм игуменът на българския манастир в Света гора. Единственото място, където изповядваме Вярата свободно. Някой ден ще имаме своя Църква и Патриарх – както е било. Но засега Ангелът Хранител български е тук.

Василий: Значи ще бъде Игнатий.

Игуменът (слага ръка на рамото му): Когато го подстрижем. Името е сила. На него ще му трябва много сила.

ЧЕТВЪРТА СЦЕНА

Килията на Григорий. Григорий, Иван.

Григорий е седнал на леглото си. Иван стои прав.

Григорий: Дедо ти, казваш, имал сума гобитък?

Иван: Три хиляди глави, тъй го знам от тати. Откраднали ги най-лошите разбойници – черкезите.

Григорий: Ей, много бе... Греховно е. Видя ли какво ви сполетя?

Иван свежда глава. Григорий го наблюдава.

Григорий: Ходи ли при чичо си на Рила?

Иван: Ходих.

Григорий: Що не те остави там?

Иван: Грехът ми бил голям. Ще идеш, вика, на Света гора, за да го изкупиш.

Григорий: Голям и страшен е грехът ти. По-страшен от неговите миски-нлъци. На вярата си изменил.

Иван (пада на колене): Помогни ми, дедо Григорий! Искам да спася гушата си!

Григорий: Не знам да има спасение за такива като теб. Поганците, ако ги бе оставил като гергьовско агне да те колят, сега щеше да си с ангелите!

Иван (тихо): Нощес сънувах, че съм с тях.

Григорий: С кои?!

Иван: Ангелите...

Григорий (изправя се възмутен): Покай се, грешнико! Бесове са те заробили! Може ли на теб да се явят, най-презрения от всички?!

Иван е ужасен. Григорий го гледа няколко секунди.

Григорий: Затънал си в скверност и гордост. Демоните ти се подиграват, като взимат изражения на ангели. С теб ще ми е трудно, ала ще опитам, че надежда и бездруго нямаш. Ще изрежа всяка гнилота. Наемаш ли се?

Иван: Наемам се.

Григорий: Трябва да останеш без желаня. Очите ти да се обърнат в гва чисти извора на сълзи. Да оплакваш греха си всеки миг.

Иван: Наемам се.

Григорий: Добре. Започваме веднага.

ПЕТА СЦЕНА

Килията на Иван. Полутъмно. Свещ. Малко кандилце с икона. Иван е сам, облечен във вретинце. Голям часовник виси над килията му, като че ли изплувал от една невидима реалност.

Иван се кланя пред иконата до пояс и казва всеки път: „Господи, помилуй“

мене грешния!”. После се прекръства. Държи броеница и прехвърля зърната – по едно на поклон. Часовникът показва три. Иван задремва. Бие клепало, но той не го чува. Вратата се отваря и в килията влиза Григорий.

Григорий: Какво правиш, окаянико! Братята се бужат за нощна служба в църквата, а ти...

Иван, стреснат, започва наново да се кланя.

Григорий: Не си дошъл да спиш, а да се отречеш от греховете си! Колко поклона стори?

Иван (без да престава): От одевете седмстотин.

Григорий: Хайде сега на колене... И ако ме лъжеш, веднага ще те прогоня.

Григорий излиза. Иван е на колене, кланя се до земята и повтаря същите думи. Стрелките на часовника се въртят – четири и половина. Иван променя кратката си молитва. Казва: „Помилуй, Господи, и мен, безчестния!”. Малко по-късно: „Помилуй, Господи, и мен, безчестния, окаяния!”. Стрелките на часовника продължават да се въртят. Пет и половина. Разсъмва се леко. Той пак задрямва. Вратата се отваря, влиза Григорий.

Григорий: Стани, нещастнико!

Иван, обезумял от умора, се изправя.

Григорий: Дяволът е влязъл в теб, Иване. Ти даде ли обет пред Господа да се каеш ден и нощ, та да излезе отровното жило от сърцето ти?

Иван стои с наведена глава.

Григорий: Парче хляб носех. (В ръката му се появява парче от сто грама, извадено от джоба на расото.) Няма да ти го дам. За днес и вода няма да получиш. До обяд искам още две хиляди поклона. И да видя коленете ти в

рани.

Григорий излиза.

Иван (със слаб глас): „Помилуй, Господи, и мен, най-лошия от хората...”

Пада на колене и прави поклони. Отвън долита православна песен на монаси. Гласовете се засилват.

ШЕСТА СЦЕНА

Килията на игумена. Игуменът, Григорий.

Игуменът: Как върви, Григорий?

Григорий: Не се е навел докрай пред Господа.

Игуменът (разхожда се): Гледай да не пресолиш в началото. Мъките трябва да отприщят бурното желание за святост. (Помълчава.) Забелязва ли се омраза към теб?

Григорий: Не, това не. Обаче е нещастен.

Игуменът (кима): Ясно. Не забравя себе си, не мисли всекиминутно за позора си. Но като се старее, плаче и отслабва, един ден ще изпита чиста радост... Бог обръща тъй човешките души, ние сме слугите Му.

Григорий: Кажу ми за предишните момчета? Истината ли съм следвал винаги?

Игуменът (мрачно): Няма човек на земята, Григорий, чиито дела да ѝ прилягат всеки път. И не е имало... Освен Един. Какво те тревожи?

Григорий: Остарявам, Амвросий. Не издържам като едно време.

Игуменът: Пак ще се справиш. Често ли го посещаваш нощем?

Григорий: През час или през два.

Игуменът (сяда): Ти чу ли? Имало размирици в България. В Търновско.

Григорий (малко безразлично): Ще ги изколят, както винаги, и всичко ще

утихне.

Игуменът: Ще се представят гушите християнски пред всеблагия Отец. И Той ще ги попита: „В Мое име ли го сторихте?“. А те в страха си ще отговорят: „В Твое“. „Но защо с нож в ръката“ – ще запита Господ. „Искахме да защитим себе си и вярата ни“ – ще рече най-смелият измежду тях.

Игуменът помълчава малко.

Игуменът: По цели дни мисля за това, Григорий. Малко знаят за вярата нашите хора. И за пътищата Господни и за Промисъла Господен. За Бога умират, а не на Него се нагяват. В мъгла живеят. Колко са обаче смелите юнаци, та ги съдя? И аз се лутам...

Григорий: Кога ли хората не са живели в мъгла? Нищо не зависи от човека.

Игуменът: Какво решава всичко в живота? Да викнеш Спасителя на помощ и силите небесни, и светите ни застъпници. Но да знаеш как. Щеше ли да е останал спомен даже за България и българите, ако не се молахме в манастирите за тях?

Григорий: Казал си ми го поне сто пъти.

Игуменът: Сто пъти съм го преживявал като истина. Ние говорим, както се е говорило тук от много години. Ново няма. Само гето пътищата ни към Истината са си лични. Но всички сме ухо на Бога за воплите човешки.

Григорий (*не го слуша*): Може сега да не успея.

Игуменът (*учуден*): Защо да не успееш?

Григорий (*бавно*): Любов нямам вече. Уморих се.

Игуменът (*поразен*): Но какво става с теб, Григорий?!

Григорий: Моля се, а в гърдите ми е

празно. И очите ми са сухи. Нищо не ям, вече четиридесет години. Почти нищо. Една цяла нощ не съм спал в леглото си. Не ме гледай така, недей... (*бурно*). Полудявам сигурно, Амвросий! Аз га мисля за това презряно тяло! (*Ридае, но без сълзи.*) И не жая момчето! Заповядвам му, без нищо да усещам... Не се моля на Небето да ми прости за строгостта...

Григорий захлупва лицето си в ръце.

Игуменът: Хубаво е, че го изповяда. Изхвърли го от себе си. Странно е наистина, че мракът ти внушава тези мисли. На теб ли да повтарям, че всичко, което отказваме на тялото заради Бога, се обръща в радост. Сън, храна. Нали това правиш с Иван? Мислех, че живееш в радост постоянно.

Григорий: Тъй беше, Амвросий... И как стигнах дотук?

Игуменът: Минута невнимание често е фатална. Изгубил си от бесовете. Трябва да оправим изгорялото крило на манастира, там се крият. Внушават ни да съжаляваме за себе си, а това за любовта е погубел. И най-опитните падат в такива мрежи.

Григорий: Доидох, за да поускам наказание.

Игуменът: Ще влизаш през половин час при момчето. През два часа ще четеш покаяния канон. После ще видим. Иди си, Григорий.

Григорий излиза.

Игуменът сяда замислен.

СЕДМА СЦЕНА

Килията на Иван. Иван се моли на колене, с поклони до земята. Тихо влиза Василий. Носи нещо, завито в кърпа.

Василий: Христос помага, братко.

Иван го гледа няколко секунди стреснато и неразбиращо.

Василий: Прости ми, че нахълтвам. Нося ти поздрав от игумена и няколко маслинки. От месец си на хляб и вода.

Оставя глинена паничка с маслините на пода – до паничката с вода.

Иван става замаян. Стои несигурно.

Иван: Игуменът... още ли ме помни?

Василий: Да, знае погвизите ти. И в евангелието пише, че най-скъпоценна е за Господа изгубената овца. Всеки ден се молим за теб, братко.

Иван (изумен): За мен?

Василий: Скътай тази вест в сърцето си.

Иван: Може ли... да посегна малко?

Ваасилий кима. Иван лази до маслините, взима паничката.

Иван: А може ли... да изям една?

Василий: Разбира се. Но другата след час. Не бързай.

Иван слага много несигурно една маслина в устата си. Затваря очи.

Василий: Май я глътна бързо?

Иван: Не разбрах. Не ми трябва храна.

Василий: Защото всичко в теб се променя. Имаш нужда само от молитва вече, както другите от хляб.

Иван: Залудо ли се старая пред Господа?

Василий: Как залудо?!

Иван: Дедо Григорий ми каза, че за мен няма надежда.

Василий: Тъй ли? Ама съвсем никаква?

Иван: Съвсем.

Василий: Нарочно го е сторил, за да проумееш колко си виновен. Та може ли? Исус те гледа в този час с огромна любов и състрадание.

Иван (потресен): Мислех се забравен...

Василий: Небето никого не е забравило. Щом стана чудо с разбойника на кръста, защо да не стане и с теб?

Иван (пада на колене): Ти ми връщаш живота, отче...

Василий (повдига го внимателно): Няма вяра без надежда, брате.

Иван: И Бог ще се смили някога над мен?

Василий: От теб зависи.

Иван: Какво още да направя?

Василий: Само за Него да живееш от сега нататък, не за себе си. Един ден ще получиш и напътствие. Искам моя път да те помажа...

Изважда памуче от една кутийка.

Василий: Натопих го в елея от чудотворната икона на Богородица.

Иван затваря очи. Василий прави кръст на челото му с памучето.

Василий: Помазва се Божият раб Иван за опрощение на греховете му и за душевно спасение. Смили се, Майко Божия, над голямата му окаяност.

Иван му целува ръка.

Василий: Пак ще гойда, братко.

Излиза.

ОСМА СЦЕНА

Килията на игумена. Игуменът и Василий

Игуменът: Как е Иван?

Василий: Григорий го е смачкал госта. Трябва ли да го наричаме Иван?

Игуменът: Изнатий още не се е родил. Има ли желание за храна?

Василий: Вече не.

Игуменът: А за сън?

Василий: И за сън.

Игуменът: Спи, без да знае кога. Спасен ли е от гневливост?

Василий: Да, приема всичко. Не празнослови, не се забелязва гордост.

Игуменът: Григорий си върши работата.

Василий: Тъй е. Но няма възторг към Господа.

Игуменът: Това е винаги слабото място на Григорий. Ти какво направи?

Василий: Дадох му надежда.

Игуменът: Време беше. Да не си прекалил?

Василий: Дано не съм (*малко виновно*). И го помазах.

Игуменът: Помаза го? Когато усеща телесната и душевната смърт най-близо, трябва да бъдем внимателни. Стъпка по стъпка. Ще го спасим, за да се роди наново. Но един нежен стрък, ако го залееш с много вода, увяхва.

Василий: Сбърках.

Игуменът: Щом и ние бъркаме, какво ще стане със света?

Василий: Уплаших се, че може да не издържи пред бесовете.

Игуменът: Знам аз кога ще го нападнат. При възбунтуването му, сега е рано.

Василий: Не премислих всичко.

Игуменът: Нито с гума, нито с постъпка да не го отделяш вече от прахта. Той е последният пред Господа, но ще разбере величието Божие. Всяка секунда ще се удивлява, че Оня, който мисли за Вселената, мисли и за него. Както си му казал. Ще опита да заслужи тази милост.

Василий (*целува ръка на игумена*): Прости за недостойнството и за греха ми. Искях той да разбере, че има по-добри хора в манастира от Григо-

рий.

Игуменът: Подгал си се на самолюбие. Срещата ни с всеки груг човек е изкушение – да дадем свидетелство за нас, а не за Бога. Питал ли си се защо мълчат светците?

Василий се оттегля заднишком с ръка на гърдите и сведена глава.

Игуменът: Една седмица ще четеш канона за смирение.

Василий излиза. Игуменът се усмихва и поклаща глава. Това е първата усмивка, видяна от нас в манастира.

ДЕСЕТА СЦЕНА

Василий стои до вратата на Ивановата килия. Преди да влезе, зад гърба му се появява Григорий. Разговорът е остър, но се води тихо.

Григорий: Какво търсиш насам?

Василий: Отивам при момчето...

Григорий: Момчето е дадено на мен. Друг не може да идва при него. Разреши ли ти игуменът?

Василий (*колебае се*): Не, не съм го питал.

Григорий: И ти се осмеляваш?

Василий: Иван не е излизал оттук трети месец. Всяка вечер залезът позлатява кубетата на храма. Защо и той да не го види?

Григорий (*презрително*): Всяка вечер... Ти за душата си се погрижи. Ето, провини се в непослушание.

Василий: Отново, знам. Но така се спуска небесната благодат.

Григорий: И аз съм застанал между нея и момчето? Тя не прониква в затвората му, погребал съм го жив? Светът все още управлява твоите мисли, Василий. Една е светлината само, Божията. За да блесне тя в сърцето на човека, останалото трябва да по-

мръкне...

Василий: Бог е дал на всекиго отделна стойност, а ти не я зачиташ.

Григорий (*бесен, но говори сдържано*): Едно говориш тук, друго пред игумена. Затова – внимавай като съдиш мен, да не осъдиш себе си. Не трябваше да ти оказваме доверие. Залагаш само на човешките му качества за делото. Съмняваш се, че Бог ще му даде в оня час и слово, и подкрепа?

Василий: Не ме заплашвай, аз си знам греха. Ще ме накажат пак, но и час не мога да се сдържам... Страх ме е, че той не вижда никого друг и може да обърка Истината с теб...

Григорий: Ще скрия Пътя Господен от него?! Хайде, кажи го!

Василий: Не зная защо го водиш само в отчаянието. А голямата, нетърпимата обич към Христа?

Григорий: Млъкни, еретико! Отдавна гледам как изпълняваш своите повинности в храма! Как задрямваш нощем в часовете на светата служба! Не се навеждаш ниско пред чудотворните икони! Погледът ти е безсрамно жив! Очите на братята винаги отичат в сълзи и молитвена умора...

Василий (*възмутен*): Ще приема всяко твое обвинение, но не съм еретик! Наречи ме крадец, блудник, убиец! Обрекъл съм се като теб на Господа, а еретическият грях е най-страшният от всички! Нямам право...

Василий се разплаква, обръща се и си отива, криейки лицето си.

Григорий (*смутено*): Какво става с мен? Къде бъркам, Господи?

ЕДИНАДЕСЕТА СЦЕНА

Килията на Иван. Той прави своите поклони до пояс с думите: „Господи, помилуй мене, грешния”. Влиза Григорий.

Григорий: Помилуй, Господи... Нося ти няколко фурми. Една да е за гнес.

Иван го гледа смаян и сяда вдървено на леглото си. Григорий му подава фурмите и той захвапва една. Другите оставя настрана.

Иван (*тихо*): Хубава е. Много хубава.

Григорий (*веднага се ядосва*): При теб няма оправяне, безчестнико! Хубава! За плод ли ми говориш сега или за плът? За блуд ли мислиш постоянно?

Иван (*уплашено и уморено*): Тогава вечни мъки ме очакват. Нищо не може да ме спаси.

Григорий: Добре е, че го разбираш, но полза няма. Ето, чревоугодие то е живо.

Иван (*виновно*): Фурмата има вкус, не е като маслините...

Григорий: Маслини?! Кога си ял маслини?

Иван: Нали ми донесе? Не ти... Василий. Някой ми донесе.

Григорий: Не се прави сега и на безпаметен. Защо не си ми казал? Не ти ли беше заповядано да нямаш от мен даже скрита мисъл? А си мълчал за игването на Василий.

Иван стои с наведена глава.

Григорий: Колко пъти се е вмъквал тук като разбойник?

Иван: Мислех, че игуменът го праща.

Григорий: Отвориш ли уста, изричаш веднага сквернословия. Да не смяташ, че игуменът те помни? Трябва да се отречеш от всяка гордост. Знаем аз какви ги приказва Василий.

Иван: Той каза, че игуменът се моли за мен и Христос не ме забравя. Сигурно ми се е привидяло, може и да полудявам.

Григорий: Такива като теб даже не ги

погребват. Църквата не разрешава.

Иван (*в ужас*): Три месеца се моля денонощно...

Григорий: И смяташ, че нещо си направил? Свети Антоний се е молил хиляда дни и нощи, коленичил върху камък. Дај фурмите!

Иван му ги дава, плаче.

Григорий: Така. Понеже си ме лъгал и си крил от мен за посещенията на Василий, от днес ще получаваш толкова вода, колкото га си навасиш езика. Ще донеса и пепел, за га си посипваш коравата глава. Чак сега ще разбереш какво е поругание за греховете. Ето ти молитвеник, намери сам гумите, с които ще оплакваш престъпленията си, защото аз не мога. Утре си го взимам.

Григорий вади молитвеник от расото си. Иван го взима, паднал на колене, целува му ръка. Григорий излиза. Иван се свлича бавно на пода. Тялото му се тресе от тихи ридания. Постепенно затихва. И в този момент от тъмното долита глас.

Гласът: Смири се, грешнико! Смири се...

Иван се произправя стреснат, лази на колене до своето обичайно място под иконата и там горецо, с шептене започва да се моли. Отвсякъде се чуват вече гласове.

Гласовете: Смири се... Смири се... Смири се... Смири се...

Иван се свиба и остава така – неподвижен.

Гласовете постепенно сменят своя тон. Говорят остро, съскат.

Гласовете: Безчестник! Блудник! Антихрист! Предател! Потурнак! Согомист! Обрязан! Изверг!

При всяко поругаване Иван потръпва

като човек, улучен от стрела. Накрая пада върху пода.

Тъмнина. Песен на монаси, хвалещи Бога.

ДВНАДЕСЕТА СЦЕНА

Иван седи приведен на леглото си и гледа в пода. Влиза Василий. И се стъписва пред купчинката с пепел.

Василий (*внимателно*): Спаси, Господи... Как си, братко? Дали точно сега е време за почивка?

Иван: Ти ли каза онова?

Василий (*обезпокоен*): Да се надяваш? Аз, нима не помниш? Винаги говоря според вярата си.

Иван: Толкова месеци съм тук и нямам знак.

Василий: Какъв знак искаш?

Иван: За спасение.

Василий: Може да минат и години. Знаеш естеството на вината си.

Иван: Много съм измъчен...

Василий (*строго*): Ами иги си.

Иван: Ще си ига... При тат... Не, при чичо... Не...

Василий: Твоят чичо няма да те приеме.

Иван: Ще ига някъде.

Василий: При кого?

Иван: При някои добри... (*прехапва устни*).

Василий: Добри християни? Кои християнин ще отвори вратата си за теб?

Иван (*отчаян*): Нека ме изядат тогава вълците! Само га изляза...

Василий (*прави кръст над него*): Вече си изяден, но от бесовете. Истина ти казвам. Искаш земна свобода вместо гушевно спасение. Никоу не те спира.

Иван: Искам да изляза оттук.

Василий: Добре ге, излез! В Христовото Царство всеки влиза и напуска граговолно. Ще се почувстваш ли по-добре? Къде ще избягаш от греха си?

Иван (вика): Защо нямата милост към мен? Чии служители сте вие? (*Бавно се изправя.*)

Василий: Божи. А към себе си имаме ли милост? Спи ли Григорий нощем, та през час те навестява? Ти запита ли се някога?

Иван мълчи.

Василий: Не отговаряш. И заради кого се старае той, нали заради теб?

Иван: Не съм помислял за това.

Василий: Мислиш все за себе си. Пожали ли поне веднъж Григорий? Той е на седемдесет години...

Иван: Не...

Василий: Ето защо нямаш знак. Вярвай, че работим за доброто ти.

Иван: Вярвам в Господа. Но докога с тези поклони?

Василий: Докато усетиш радост.

Иван: Каква радост, отче? Нали оплаквам греха си?

Василий: Радост от всеки поклон. Не се кланяш нито на Григорий, нито на мен, а на Бога!

Иван (плахо): Аз я усетих, отче... Но тогава се уплаших...

Василий: Да те плаши радостта от службата на Господа?! Ами че тя не се отказва и на последния човек! (*Хваща Иван за ръцете.*) Не се връщай към старото, братко! Ти си стъпил на пътеката. Бог ни прекарва по стръмници и каменни пустини, но когато, изранени до смърт, видим светлината Му, вече не сме същите.

Иван: И аз стъпих на пътеката?

Василий: Да. Затова е този бяс на гемоните. Затова те изкушават.

Иван пада на колене, с ръце, сключени за молитва.

Иван: Благодаря Ти, Господи Иисусе...

И Василий застава на колене.

Василий: Нека се помолим, братко!

Двамата: Отче наш, Които си на небесата! Да се свети Твоео име! Да гоиђе Твоео царство! Да бжде Твоята воля, както на Небето, така и на земята...

ТРИНАДЕСЕТА СЦЕНА

Килията на Иван, осветена от свещ. Иван спи.

Ласкав глас: Иване, Иване...

Иван се стряска, сяда на леглото си замаян.

Иван: Да, гего Григорий... Ставам...

Опитва се, но не може да стане. Пада на леглото.

Иван (бърбори): Ей сега... Нали каза да поспя... Много съм ленив... Сега веднага...

Той е с помътено съзнание и не забелязва, че в килията му няма никого. С големи мъки успява да седне.

Иван: Ето, ето... Ще се изправя аз, бързо ще се изправя...

Гласът: Не се изправяй. Уморен си.

Иван, много изненадан, разтърква очи.

Иван: Кои говори?

Гласът: Аз съм Ангел Господен. Доидох нещо да ти известя.

Иван, внезапно добил сила, наистина се изправя. Понечва да се прекръсти...

Гласът: Чуй ме първо! Не прави още Христовия кръст!

Иван пада на колене.

Гласът: Ти ще ме видиш. Но знай, силите, на които служа, са всемирни.

Иван (*тихо*): Зная.

Гласът: Тукашните монаси са добри Господни слуги. Но и те са слепи хора. Скоро ще те умъртвят.

Иван (*потресен*): Как?! Игуменът... Василий...

Гласът: Искат да се забрави скверността ти. Не го правят от злина.

Иван: Но аз страдам, за да се пречистя от греха... С тяло и душа...

Гласът: Даже Иван Рилски не се е мъчил така. А по-голям светец за българите няма. Чувал ли си колко от светците са били в началото големи грешници?

Иван: Не.

Гласът: Някои от най-порочните жени, когато заживяват като праведници, нашият Господ им прощава всичко и ги нарежда сред избраните. Всемилоствиият помни отстъплението ти, но ти си много млад. Беше неопитен, Иване, и се страхуваше от физическата смърт...

Иван (*все така потресен*): Значи наистина ме помни... Та аз съм жалък червей.

Гласът: Всемилоствиият поставя върху теб Своята десница и ти казва: „Излез оттук!”

Иван (*разтреперан*): Къде да отида? Всяка християнска гуша ме е презрела.

Гласът (*много строго*): Не слушай повече твоите наставници, а се покори на Господа!

Иван пада по очи.

Иван: Ще направя всичко, което ми се заповяда.

Гласът: Виж ме!

Иван се надига. В килията става светло. Пред него стои красив младеж, облечен в чисто бели грехи, с крила на гърба. Иван е онемял.

Младежът: Сега е нощ. Слез по пътеката и спри на морския бряг. Отслабнал си, но до съмване ще стигнеш. Там ще получиш нова заповед. И ще станеш най-великият подвижник из земите български, а хората ще те помнят вечно, както Иван Рилски. Името му носиш.

Иван, затворил очи, прави в унес Христовия кръст.

Младежът (*уплашен*): Защо го прави?! Аз какво ти казах?!

Младежът панически изчезва.

Иван, безумно уплашен се изправя. Отива до вратата, връща се – няколко пъти.

Иван (*силно вдишва с носа си*): Ама че смрад! (*Пада на колене.*) Прости ми, Господи! Да не разпознай демоните, които вземат всеки образ! Какво щях да сторя?!

Пада по очи на пода и ридае.

ЧЕТИРИНАДЕСЕТА СЦЕНА

Килията на игумена. Игуменът, Григорий, Василий.

Тримата седят и разговарят.

Игуменът: Викнах ви, за да решим за Иван. Дошло ли е времето?

Григорий: Не е дошло.

Василий: Дошло е, шест месеца изминаха. Радостта се е родила в него. Какво още да чакаме?

Григорий: Да стане вярата му непоколебима.

Игуменът: Григорий, не е било да гържим по-дълго от шест месеца някое момче. Сега защо отлагаш?

Григорий: Може да ми е последен уче-

ник. Нека да съм сигурен. Той ще завърши делото ми.

Игуменът: И така да е, груг ще продължи след теб. Пък и не си без сили.

Григорий: Копнея за Христовия мир, Амвросий. Да си отида и всички да забравят, че е живял Григорий.

Игуменът: Не се знае кога ще те повикат. Защо ме изкушаваш? Не мисля ли и аз за същото? Но ние се трудим и за Господа и не ни се дава нито ген напразно.

Василий: Обичта на момчето към Христа е вече нетърпима. Нищо няма да го спре.

Игуменът: Трябва само да го напътим.

Василий (*колебливо*): Малко съм смутен, Амвросий...

Игуменът: Какво има, Василий?

Василий: Той ли решава за съдбата си, или ще го подчиним на нашето желание? Ти сигурен ли си, че желанието ни е и Божие?

Игуменът: Да вършим тук нещата, както биха станали в небесния свят? Но има ли там презрени християни, робство и безчетни мъки? Защо Отец изпрати Агнеца между нас?

Василий: И все пак трябва одобрение.

Игуменът: Как да разбере, Василий, приема ли Бог човешките ни намерения? Ако дадат плод, значи ги е одобрил. Но ние няма да сме вече в земно тяло.

Григорий: Има братя в манастира, които се молят единствено за себе си. Да не погине собствената им гуша след края. Друго не ги интересува. И няма как в нещо да сгрешат.

Игуменът: А ние тук грешим, защото

вършим работа. Как обаче да постъпим, като не забравяме сълзите на народа си? Само да се молим за България, то дали ще е достатъчно?

Василий: Искрица в безкрая може да са нашите молитви.

Игуменът: Не е така, зависи кой се моли. Атонският плач пред Бога е голяма сила, но и той не стига. Учудвах ме, Василий.

Василий: Да не насилваме с нашето човешко нетърпение Божието царство?

Григорий: Късно е да се колебаем.

Игуменът: Да, не можем да отстъпим.

Григорий: И делото трябва да остане тайна.

Игуменът: Василий да внимава, той е млад. Ние опазихме тайната го днес. Даже и от братята. Питали са ме къде е новият послушник, аз мълча. Добре е, че и слуховете от света не стигат тук. Смятат те за некадърен, Григорий, решиха, че младите бягат от теб.

Григорий: Неизказано съм благодарен Богу за тези обвинения.

Василий: От мене нищо няма да изскочи. Едни ще ни осъдят, ако разберат какво се готви тук, други ще ни хвалят. И още първата похвала ще събори стореното. Ще излезе веднага, че сме работили за себе си, а не за Бога.

Игуменът: Лявата ми ръка да не знае какво прави дясната. Нека хвалят Иван.

Василий: Аз пък ще река, Григорий, и за твоите страхове, а и за моите: „Който иска да спаси душата си, ще я погуби; и който изгуби душата си заради Мене, ще я намери”.

Григорий: Всеки ден си повтарям тези думи. На тебе ти е лесно, време имаш. Струва ти се, че са ясни. Станеш ли на моите години, сигурно ще се изгубиш в тях.

Василий (*натъртва*): ...заради Мене.

Григорий (*с внезапна нервност*): Да, заради Него. Но трябва и той да го е искал.

Василий (*разстроен*): Нали и аз го казах преди малко! Нищожни сме, Григорий. Прости за всичко, издумано от мен! Не бях достоен да те съдя...

Игуменът: По-младите винаги забравят, че монахът сам се съди с най-голяма строгост.

Григорий: И ти прости, Василий... Малко си ми казал, много малко. А пък аз, окаяният, вместо да благодаря, че сочиш престъпните ми слабости, го земята да се поклоня, какво направих? Обругах те!

Василий: Аз да соча твои слабости?! Никога вече, Григорий...

Игуменът: Да успокоим сърдечната си болка с молитва! Тази вечер над Иван се спуска Светият Дух. Ще идем в килията му.

Тримата падат на колене. Игуменът произнася молитвата с лице, обърнато към иконата. Другите двама се молят почти безмълвно, с наведени глави.

Игуменът: Господи, дай ми душевно спокойствие да посрещна всичко, което ме очаква. Дай ми всецяло да се предам на Твоята света воля. Каквито и вести да получа, научи ме да ги приема със спокойна гуша и с твърдото убеждение, че всичко е според Твоята воля. Ръководи ме във всички Твои дела, думи, мисли и чувства. Не ме оставяй да забравя, че всичко е изпратено от Теб, Господи, дай ми сили да понеса настъпващата умора и всички

събития, които предстоят. Ръководи моята воля и ме научи да се моля, да вярвам, да се надявам, да търпя, да прощавам и да обичам. Амин.

ПЕТНАДЕСЕТА СЦЕНА

Килията на Иван. Той се моли, като прави поклони до земята. Шепне думи, които не се разбират. Вратата се отваря, влизат игуменът, Григорий и Василий. Иван се стъписва.

Игуменът: Спаси, Господи! Спокоен бъди, синко! С голяма обич игваме при теб.

Игуменът отива при Иван, прекръства го. Иван му целува ръка.

Игуменът: Доиде часът да те запитаме – искаш ли да се подстрижеш и да влезеш в братството ни?

Иван (*пада на колене разплакан, пак му целува ръка*): Отче свети, как може да ме питате? Нищо друго не желая, друг път нямам! И сега за това се молах...

Иван се навежда и целува края на игуменовата греха. Амвросий го изправя.

Игуменът: Най-добре е да поседнеш. Ето, сядам го теб.

Настанява го до себе си на ниското легло.

Иван: Но как... Прег гедо Григорий...

Григорий (*доста благо*): Прави, както игуменът ти казва!

Игуменът: Благословен е този час, Иване. Тук сме, светът не знае нищо, ала Бог присъства. Обричаш се на свята служба.

Иван (*тихо*): До мен ли е сега Иисус?

Игуменът: Да. И повече от нищо не се бой!

Григорий: Пак започна...

Игуменът му прави знак и Григорий млъква.

Игуменът: Въпросът ти бе гързък, но

иге от голямата необходимост да се съединиш с Господа. Така ли е?

Иван: Да, но моят грях... (*разплаква се наново*).

Сега Василий понечва да каже нещо, но игуменът го спира.

Игуменът: Опростен си.

Иван (*не на себе си*): От Него ли?

Игуменът: Да, той те избра.

Иван: Той ме избра?

Игуменът: Нима не знаеш, че без помощта Му човекът не би мръднал и малкия си пръст? Потърсил си Го в Света гора? Не, Той те е повикал.

Иван (*дълбоко разтърсен*): За да ме спаси...

Игуменът: Отдал си Му гушата си. Но виждам, че не разбираш напълно повеленията Му.

Иван: Помогни ми, отче...

Игуменът: Вслушай се в себе си, защото Той е в теб. Ние тук отдавна не живеем. Той живее в нас.

Иван: Ако мога да Го чуя, ще бъда най-щастливият човек.

Игуменът: Денят е дошъл.

Иван (*със страх*): Какво значи това, отче?

Игуменът: Бог е вложил тайна в тебе, синко. Как да ти помогна? Каквото ни беше заповядано, ние го изпълнихме. Ако Исус е решил да ти говори, може да го направи и в тая минута. Каквото каже, стори го!

Григорий и Василий стават неспокойни.

Иван (*поразен*): Искях да живея в манастира...

Игуменът: Човешкият ни ум е ограничен. Само ти ще чуеш, ако ти изпрати нова заповед. Извършил си най-

големия от греховете и сега от теб най-много се очаква.

Иван: Ако трябва, ще стоя в килията още шест години.

Игуменът: Отново бързаш. Простено да ти е. Защо да не повториш гуми от Евангелието? Той ги е изрекъл. Не е чудно да те стигне тогава и гласът Му.

Василий: Ние ще помагаме, Иване.

Игуменът: Повтаряй след мен блаженствата!

Той се изправя, Иван също. Четиримата сключват молитвено ръце. Амвросий говори, другите повтарят след него.

Игуменът: Блажени вие, бедни духом, защото ваше е Царството Божие... Блажени, които гладувате сега, защото ще се наситите... Блажени, които плачете сега, защото ще се развеселите... Блажени ще бъдете, когато ви намразят човеците... кога ви отлъчат и хулят...и изхвърлят името ви като лошо... заради Сина Човечески...

Четиримата дълго мълчат.

Игуменът: Е, Иване... Благословен да си! Ти наистина се отрече от себе си, взе кръста си и последва Господа. И ще получиш сега своята награда. Но до небесната награда има още дълъг път.

Амвросий понечва да си тръгне, но Иван го спира плахо.

Иван: Отче, искам нещо да призная...

Игуменът (*много внимателно*): Нещо, което си крил и от Григорий?

Иван: Едно желание. Изгаряше ме даже и в килията...

Игуменът: Какво желание?

Иван: Да убия някой от насилниците, дето влязоха в къщата ни.

Игуменът: Хм... И досега ли го изпитваш?

Иван: Не, не... Само в началото.

Игуменът: Отмъщение... Тъй се прави в този свят. Но едно желание често се замества с друго.

Иван: Ти виждаш в гушата ми, свети отче.

Игуменът (с голям интерес): Още нещо ли таиш?

Иван: Моля се за себе си от половин година. А мога да направя повече...

Игуменът, Григорий и Василий се споглеждат.

Иван (пада на колене): Грешни гуми ли изрекох, отче?

Игуменът (отново го повдига): Чакай, изправи се! Душата ти беше много болна и ние общо я лекувахме. Кои погвиг обаче изразява най-пълно любовта ни към Христос?

Иван (радостно): Точно това се питах!

Игуменът: Похвално е, че си задаваш такъв въпрос.

Иван: Той е Спасителят на хората! Как да Го прославим с малките си сили?

Игуменът (бавно): Велик стремеж на човешката гуша... Част от Завета, който сключихме с Него на Тайната вечеря.

Иван (треперейки): Готов съм на всичко, отче...

Григорий: Не те ли води суета човешка, Иване?

Иван: Само Той е в гушата ми.

Василий (внимателно): Но моя път може да те изведе до мъченичество.

Иван: Всичко ще издържа заради Него... Исус превърна и смъртта в живот.

Тримата монаси отново се споглеждат.

Игуменът (внимателно): А как ще Го прославиш?

Иван (хвърля се в краката му): Насочи ме!

Игуменът (този път не го повдига, а слага ръце на раменете му): Той ще те насочи...

Иван стои на колене, със затворени очи. Лицето му е обърнато нагоре. Ръцете на игумена са върху него като че ли го благославя.

Иван (внезапно): Чух Го, отче! Ей сега Го чух! Каза да отида при ония, които се погавриха с вярата ми, и да заявя високо името Му!

Иван припада.

Василий: Благодарим Ти, Господи!

Тримата се прекръстват. Внимателно го слагат на леглото. Амвросий го погалва по главата.

Игуменът: Всичките ни мъченици ще са с тебе, синко. Стягай се, Григорий!

Василий: Сега трябва да добие малко сила.

Игуменът: Григорий знае как. Храна е нужна. Остава да решим къде ще иде.

КРАЙ НА ПЪРВО ДЕЙСТВИЕ

ВТОРО ДЕЙСТВИЕ ПЪРВА СЦЕНА

Към от църквата на манастира.

Игуменът, Григорий, Василий и Иван стоят пред светите врати на олтара. На една масичка са поставени Евангелие и ножица.

Игуменът (сочи Евангелието с ръка): Ето, Христос стои невидимо тук. Виж, че никои не те принуждава да сториш това. Виж, че доброволно искаш обр-

чението на великия и ангелски образ.

Иван: Да, Владико свети, доброволно.

Игуменът: Взemi ножиците и подай ми ги.

Иван подава ножиците, като му целува ръка.

Игуменът: Ето, от ръцете Христови ги приемаш. Внимавай с кого се съединяваш, към кого пристъпваш и от кого се отричаш!

Игуменът поставя ножиците обратно върху Евангелието, Иван пак му ги подава. Игуменът казва същите думи. Всичко това се повтаря три пъти. След третия път ножиците остават у игумена. Той отрязва кръстообразно малко кичурче от косата на новия монах.

Игуменът: Нашият брат Игнатий подстригва косите си в името на Отца и Сина и Светия Дух. Да речем за него: „Господи, помилуй!”

Игуменът, Григорий и Василий пеят три пъти „Господи, помилуй!”. Игуменът подава на Иван пограсника.

Игуменът: Нашият брат Игнатий облича хитона на доброволната нищета, отказа от притежание и претърпяването на всички беди и неудобства в името на Отца и Сина и Светия Дух. Да кажем за него: „Господи, помилуй!”

Всички: Господи, помилуй!

Игуменът подава на Игнатий кръста, който всеки монах носи на гърдите си. Игнатий го целува. Игуменът го слага на гърдите му.

Игуменът: Нашият брат приема знаменieto на Кръста Господен на своите гърди, за да си спомня всякога страданията и униженията, заплъванията, оскърбленията, раните, плесниците, разпятието и смъртта на Господа Бога, нашия Спасител Иисус Христос, които Той заради нас добро-

волно претърпя, и да се стреми да подражава на всичко това, доколкото е възможно. В името на Отца и Сина и Светия Дух. Да речем всички за него: „Господи, помилуй!”

Всички: Господи, помилуй!

Игуменът подава расото на Игнатий.

Игуменът: Нашият брат Игнатий се облича в одеждата на веселието и духовната радост, за да отхвърли и потъпче всички печали и смущения, идващи от бесовете, от плътта и света, за да се весели и радва в Христа всякога, в името на Отца и Сина и Светия Дух. Да кажем всички за него: „Господи, помилуй!”

Всички: Господи, помилуй!

Гръмва православната песен „В Христа се кръщава”. Четиримата стоят неподвижно, прекръстват се само по веднъж. Над главите им прозвучава силен глас:

Гласът: Господ е крепост на моя живот, от кого ще се плаша? Господ е моя светлина и мое спасение, от кого ще се боя?

Сцената бавно потъва в тъмнина.

ВТОРА СЦЕНА

Килията на игумена. Игуменът, Григорий, Василий.

Игуменът: Много съм развълнуван, братя. Виждам как възсиява на небето българско свети Игнатий.

Василий: Казано е, че последните ще бъдат първи. Нас ще ни забравят, а Игнатий ще се помни.

Григорий: Но през какво ще мине той... И аз покрай него.

Игуменът: Ще се молим деннонощно за вас, Григорие.

Григорий: Казах ти и преди, Амвросий, нещо става с мен. Изпълних епитимията, но пак се чувствам вътрешно

объркан.

Игуменът: Колкото са повече мъчениците ни горе на небето, толкова ще е по-голяма духовната ни сила на заемата.

Григорий (*малко наивно*): Още един застъпник наш пред Господа, нали?

Игуменът: Свикна да питаш за онава, което винаги си знаел.

Григорий: С каква мисъл е най-добре да ни напусне? Че с нея ще се представи горе.

Игуменът: Е, да, прославата на Иисус е свързана със земен подвиг. Ти какво говореше по-рано на момчетата?

Григорий: Да... Че е за славата на християнството... И победа над друговерците.

Игуменът: Друговерците ли? Странно, не съм знаел. Такива неща тук не сме обсъждали.

Григорий: Е, и за България. Русия ще ни забележи, християнска Европа. Нас кой ни помни?

Василий: И ще дойде някой да ни освободи?

Игуменът: Ти не се намесвай.

Василий: Но тази цел е политическа!

Игуменът (*замислено*): Григорий малко ме учудва, но кой от нас се е издигнал истински над земните въпроси? Плачът на българите ни застига всеки миг.

Василий: Какво искаме за народа ни? Да научи християнска Европа, че го колят? Да укрепим духа му, та да се вдигне на въстание?

Игуменът: Не, разбира се. Не дирим победа в този свят. Вечно го повтаряме. И все пак у нас, в България, е обикновено повседневно да се колят християни.

Василий: Признавам го.

Игуменът: Бог чака да превърнем жертвата в подвиг. И все заради Него. Когато онзи друговерец влиза в къщата на християнин и го убива въпреки молбите за пощада, умира никому неизвестен роб. Когато християнин отиде сам при своите убийци, за да им каже, че изповядва истинската вяра, това е победа на Иисус. Ето за какво е работил винаги Григорий. Нека мъченикът да помага и за земното спасение. То ще дойде за народа ни, но кога и как ще му се въздаде за мъките, не знаем.

Василий: Щом е победа на Иисус, защо се радваме, че този подвиг се разчува и между човечите?

Игуменът: Как ще отделиш напълно Божието от човешкото и небесното от земното? Как ще създадеш християнски народ, който не яде, не пие и не ражда деца? Можеш ли да спреш слуха за жертвата? Народът трябва да познава своето светийско войнство и да му подражава. Ние му даваме мъченици и светци. Останалото е сила и търпение.

Василий (*въздъхва*): Ти си по-опитен, Амвросий. Утешава ме, че нас поне някой не ни знае. Наистина ще е ужасно, ако се сдобием със земна слава.

Игуменът: И занаят, Василий, ще си останем неизвестни. Прости ми, че преди ти изказах недоверие. (*Прекръства се.*) Тук нямаме постоянен град, но бъдещия търсим...

Григорий: И само слухът за Атон ще живее. Ако трябва, придружи го ти, Амвросий.

Игуменът: Не, кръстът си е твой. И все пак, кажи ни... каква е тази победа над друговерците?

Григорий навежда глава.

Игуменът (*чака отговор няколко секунди*): Ние побеждаваме себе си, Григорий. И никои друг. Такъв е подвигът ни. И на това учим българите. Друговерците Бог ги е създал. А сега върви!

ТРЕТА СЦЕНА

Килията на Игнатий.

Игнатий спи на грубото си дървено легло. Влиза Григорий, застава до вратата и го гледа. Игнатий се събужда и бавно се изправя. Целува му ръка.

Григорий: Добре ли си вече?

Игнатий: Добре съм. Колко спях?

Григорий: Три дни.

Двамата сядат.

Игнатий: Три дни... Все едно, че се родих наново.

Григорий: Чувстваш се пречистен?

Игнатий: Зная, тежкото отмина. Трябва да умреш в мъката си, та да се явиш открит пред Господа. Вече не усещам гняв. Един спомен ми остана само отпогава. От оня ужас.

Григорий: А помниш ли какво ни каза, преди да ти прилошее и да паднеш?

Игнатий: Трябва да отида при онези, които се погавриха с вярата ми, и да заявя високо името Му...

Григорий: Това е чудо, ти повтаряш думите си. Да отидеш... Къде, Игнатий?

Игнатий (*малко учуден*): Аз ли трябва да река?

Григорий: Кои друг?

Игнатий: Но как да избира? Още съм глупаво момче...

Григорий: Сега стоиш пред Бога. Като Авраам, нашия праотец. Знаеш изпитанието му, което Бог поиска.

Игнатий: Най-страшното. Но Бог

поне му каза всичко.

Пада на колене с ръце, увиснали надолу, затворени очи и ниско сведена глава. И двамата мълчат. Григорий се моли тихо.

Игнатий (*тихо*): Какво ще постигна?

Григорий (*вдъхновено*): Повече от една християнска армия... Ще застанеш срещу тях и ще ги обвиниш в Божието Име. Ще си един и те ще се объркат. Един срещу всички.

Игнатий: Това велико ли е?

Григорий: Да не те е страх от нищо. Нямай друга защита освен вярата си в Бога. Те ще са безсилни, даже ако те разкъсат.

Игнатий: Отче, тези гуми...

Григорий: Откъде ги намира сухият и жесток Григорий? Изворът е един, синко.

Игнатий: И ще чуят ли за станалото много българи?

Григорий: Да, за Игнатий ще се паят свещи във всяка църква. Ще гадеш на народа си кураж.

Игнатий се свлича по очи на пода. Григорий чака и се кръсти. Игнатий се изправя на колене.

Игнатий: Аз съм готов. Щом като удряме, нека да е в самото сърце. Да вървим в Цариград. Така най-силно ще се разчуе...

Григорий (*развълнуван*): Благодаря ти, синко! За Цариград не смеех да помисля.

Прегръща го. Светлината бавно угасва.

Григорий (*на себе си*): Прости ми, Господи! Прости ми, Амвросий! Пак сгрехих. Посочих му славата.

ЧЕТВЪРТА СЦЕНА

Действието се развива пред спуснатата завеса.

Григорий и Игнатий в монашески грехи влизат от единия край на сцената. Носят по една торба и вървят бавно. Григорий се подпира на тояга.

Григорий: Тук трябва да спрем. Ще гоиде човек. Не казвай, че си монах и че си живял при нас. Извикал си ме за кураж и благослов.

Игнатий: Но това ще е лъжа, гедо Григорий.

Григорий: По-скоро неистина. Ние ще измолим га ти се прости.

Сяда, поставя до себе си торбата.

Игнатий: Близо ли е Цариград?

Григорий: По тъмно ще влезем.

Игнатий: А кой ще гоиде сега?

Григорий: Един добър християнин, за да ни отведе до някоя къща. В Цариград живеят доста българи.

Игнатий: Навсякъде ни чакаха такива хора.

Григорий: Мнозина знаят вече и помагат. Иисус няма толкова слаба зашита на земята.

Игнатий: Но кой ги известява?

Григорий: Може га е ангелска работа. Ти мисли за подвига си.

От другата страна на сцената влиза скромно облечен човек.

Човекът: Спаси, Господи! С теб, отче, идва светлината на Атон.

Пада на колене пред тях. Целува ръка на Григорий.

Човекът (гледа Игнатий): Това ли е агнецът? Родът български ще те помни, синко! *(Покланя му се.)*

Григорий: Ти как се именуваши?

Човекът: Иван.

Григорий: Иван? Да, добре.

Човекът: Аз съм кундурджия.

Григорий: В коя къща ще ни водиши?

Иван: В моята. Така поусках, а другите се съгласиха.

Григорий: За теб не е ли опасно?

Иван: Опасно? В която къща влезете, тя ще е благословена. И родените в нея занаят ще са благословени.

Григорий: Да вървим тогава.

Надига се. Игнатий също се изправя.

Иван: Как се реши, момче? Виждаш ми се слабичък.

Григорий: Много е пострадал. Вие ще чуете историята му. Силата му от другаде ще гоиде.

ПЕТА СЦЕНА

Бедна стая. Две легла, маса, три стола. Григорий, Игнатий.

Григорий: Един ден ще те изобразят на икона, Игнатие. Но и тогава гушата ти няма га намери покой, ако не си отсега самото смирение.

Игнатий: Не се възгордявам, гедо Григорий. Разбрах отдавна, че съм прах пред Господа. Така ще се преселя горе.

Григорий: Ти какво виждаш в иконите? В очите на светиите?

Игнатий: Ами... Сигурно и на небето се молят постоянно.

Григорий: Тъй е.

Игнатий: И отвътре са били с голяма сила.

Григорий: И то е вярно.

Игнатий: Тихи и кротки.

Григорий (зарадван): В душите им е царувал мир и друго няма.

Игнатий: Няма друго ли?

Григорий: Светецът е безстрастен.

Игнатий (малко уплашен): Не са се

вълнували?

Григорий: Светецът знае, че ще гоиде ген на абсолютната справедливост Божия и земното ще остане без значение. Сърцето му кърви само от любов.

Игнатий: Така кажи... А като знаят хората, че са обичани от тях, получават и надежда.

Григорий: Любовта на светците само подсказва на хората колко ги обича Бог.

Влиза Иван. Носи грехи и обувки.

Иван: Ето, момче. Преоблечи се. Взех ти червени обувки.

Игнатий влиза с грехите в съседната стая.

Григорий: Дано не разберат все пак, че ти си ни приел.

Иван: Щом си от Атон, за мен идваш от Небето. Казвам ти, не се страхувам. А откъде е момчето?

Григорий: От Котел.

Иван: Как се събрахте?

Григорий: Добри хора ми проводиха вест какво е решил, за да го срещна по пътя и подкрепя! Да не е сам в страшния час.

Влиза Игнатий, облечен в градски грехи, на главата с фес.

Иван: Добре изглеждаш. Нека види Цариград какъв човек се е обрекъл за вярата Христова.

Григорий (изправя се): Трябва да вървим. Пет дни почивка, стига ни.

Иван: Ти се върни, отче.

Григорий: Ще си гоида.

Иван: Да влезе при съдията и да говори бързо. Сине...

Прегръща Игнатий, после го прекръства.

Иван: Знам как ще победиш. Коего ще падне върху теб, да се превърне в святост. И ударите, и хулните им думи...

ШЕСТА СЦЕНА

Съдийска стая в Цариград.

Кагията е сам и пише нещо. Игнатий нахлува, дърпан от един слуга.

Съдията (сърдито): Каква е тази тупурдия?

Слугата: Казвам му „не влизай“, той намира...

Съдията (към Игнатий): Султанският съд не работи. Ела след два дни!

Игнатий: След два дни ще ми речеш – ела след седмица. Свърши тя. Нищо вече не ме плаши. Ни законите, ни хитрините ви.

Съдията (заинтересуван): Че много си ербап... (Към слугата.) Я, я го пусни, но стой тук! (Оглежда Игнатий.) Какво искаш? Давам ти минутка.

Игнатий: Имам гавия.

Съдията: Срещу кого?

Игнатий: Срещу теб, Мохамед и всички турци!

Съдията (скача): Вън! (на слугата) Стой... Иде ми нещо на ума. Тия гяури нарочно правят така. Пуснем ли го, ще се запъти към двора на султана.

Игнатий отхвърля разколебания слуга и се изправя гордо.

Игнатий: Позна! И там ще викам, колкото ми стига силата! Може да чуе и да каже „говетете го“...

Съдията: Ако разберат, че съм те изтървал, ще ми вземат главата. Ни тъй, ни инак. Ни да те слушам, ни да не те слушам. Такъв ми е късметът открай време. Защо при мен гоиде бе, пезевенк, има толкова кагии в Цариград?

Игнатий: Все някъде трябваше да вляза.

Съдията (*плахо*): Чувал съм и за други като теб. (*Хитро и умолително.*) Гледай сега, аз трябва да си ходя. Осман ще те почерпи с кафе и ще те изпробови. Па иди при друг съдия.

Игнатий (*побеснял*): Искаш май да те пожаля? А кой от вас ме жалеше, когато ме почернихте? А баща ми като заклахте? А мама и сестра ми като отвлякохте?

Съдията: Чакай, чакай, ти си минал през беди. Виждам аз, не съм от камък. И за какво дойде?

Игнатий: Искам да осъдиш тук убийците, искам да осъдиш Мохамед!

Съдията (*скача отново*): Защо бъркаш Пророка в тия работи?!

Игнатий: Всичко правите в негово име и в името на Аллах. Всичко престъпно! Какво е това учение?

Съдията (*побеснял*): А ти знаеш ли християните колко народ са изклали?! А? Колко правоверни са затрили? Откъде ще знаеш, всички сте овчари...

Игнатий: Сега да, но някога сме имали държава!

Съдията: Нас ли обвиняваш, че си прост?

Игнатий: Обвинявам ви, че ме обрязахте и омърсихте. И ме притиснахте насила да река, че вярвам в Мохамеда...

Съдията: Хубаво са направили, глупако! Ти сега си един от господарите... По-добре ли е да си презрян неверник?

Игнатий (*тихо и остро*): Плюя на господарството ви, на джамиите ви, ханъмите ви, диваните и баклавите... (*Сваля феса, хвърля го на пода и го стъпква.*) Има една истина на земята и тя се нарича Христос! Другите са

лъжци! Лъжци!

Съдията: Ваї! (*към слугата*) Викай Али и Мустафа! (*Слугата излиза бързо.*) Слушай, момче, съвземи се... Знаеш ли на какви мъки ще те пратя? Умът ти няма да го побере!

Игнатий: Че аз нали точно тези мъки търся? Нали аз тях копнея? Как ще изкупя инак своя грях и ще покажа любовта си към Спасителя?

Съдията: Момче, отметни се! Още имаш време.

Нахлува слугата с още двама турци. Повалят го на земята и започват да го бият. Това продължава една минута.

Съдията: Стойте... (*Боят преставя, Игнатий лежи на пода.*) Момче, кажи откъде те пращат и ще стана милостив.

Игнатий: Ти какво чакаш от мен? Да кажа, че ме пращат от Русия?

Съдията: Някъде ви готвят за умиране. Не си първият, но преди ги водеха в други градове. Никога в столицата.

Игнатий: Сам дойдох.

Съдията: Ясно, ти сега ще криеш. Да видим докога... Водете го в кауша и започвайте. Утре пак ще го разпитам.

Гавазите извличат Игнатий.

СЕДМА СЦЕНА

Сцената е тъмна. Един прожектор осветява пребития Игнатий. Затворникът лежи на пода.

Игнатий: Имало и други преди мен... И други... Питаше откъде съм пратен... Ще мълча... Защо и други... Всичко не си спомням... Аз реших, нали... Тъй беше... Нищо не ми казаха Василий, игуменът... Само рекоха: „чуї гласа Му”, и аз го чух... Не, не... Аз реших. Сега съм свободен, Иисусе, Ти ме направи сво-

боген. Не са ме пратили... Нали, Господи... *(преобръща се трудно)*. На Теб служа, Иисусе. Те може и да искаха... *(отново се преобръща)*. Нищо не зная за Мохамед... Кои е Мохамед... Той ли е виновен... И чалмите не знаят за Христос... Как да живеем с тях... Но Христос е кротък... Той не мрази... Какво искам тогава... Защо бяха жестоки с мен... Да уважавам вярата им... Ами моята... Уважавайте моята вяра... Не ме е страх, Иисусе... Тръгнал съм вече... Армии не могат да ме спрат... Нищо не стои между Теб и мен... Този светъл път... Прибери ме...

ОСМА СЦЕНА

Игнатий все така лежи пребит. Влиза Григорий. Пада на колене пред него, прегръща го.

Григорий: Какво ти направиха?! Страхни ли са мъките? Кажу ми нещо...

Игнатий *(изумен, говори бавно)*: Как те пуснаха?!

Григорий: Парите... Не питай! Дадох много пари.

Игнатий: Откъде намери толкова?

Григорий: Как откъде? Всички българи в Цариград се молят за теб. Събраха ги.

Игнатий *(сяда)*: Пари... Но пак е чудо. Бог е искал да те видя.

Григорий: Разбира се...

Игнатий: Ти не знаеш какво е за мен да си тук.

Григорий: Искан на всяка цена да ти благодаря. Когато влезе оня ден в съда, за да погубиш младостта си, Христовата любов се събуди в душата ми. Върна ме в живота. А толкова жестоко се държах...

Игнатий: Не се сърдя за нищо. Подготви ме добре за изпитанието.

Григорий *(внимателно)*: Искан да се покаеш, груго нямаше.

Игнатий: Иисус защо ни каза истината? Защото ни обичаше.

Григорий *(разплаква се)*: Да, подготвих те, Игнатий... Ще ми простиш ли?

Игнатий: Прощавам ти. Не страдай сега заради мен. Много съм щастлив.

Григорий: Пет момчета още съм подготвил.

Игнатий: Разбрах. Тайният план на Атон. Бог ме е определил.

Григорий: Разбрал си?

Игнатий: Има ли значение? Точно това съм искал винаги, но без да зная. Ако не бяха погубили семейството ми, какво би събудило душата ми? Всичко ме е водило към този час. Вие само ми помогнахте.

Григорий: Да бях довел и чичо ти от Рила, но не остава време...

Игнатий: Няма нужда, не съм сам.

Григорий: Цялото Небе е с теб. Ако пожелаеш, вратата ти сама ще се отвори и ще си отидеш.

Игнатий: Не, не. Искан най-великото. Нищо по-малко.

Григорий: Блажени гонените заради Божията правда.

Игнатий: Моята плът умира вече, близо съм до Него.

Григорий *(изправя се)*: Блажен си ти, Игнатие! *(Покланя му се.)*

Игнатий: Нали ще бъдеш там?

Григорий: Да, ще те видиш. Пак ще дадем пари, за да узнаем кога ще те изведат.

Игнатий: И ще вземеш тялото ми.

Григорий: Обещавам.

Игнатий: Ще те чакам после, гедо

Григорий.

Григорий: Скоро ще е, синко. (*Прекръства го.*) Щом чуеш небесната литургия, знай, че е за теб. Така започва истинският живот.

ДЕВЕТА СЦЕНА

Стаята на съда. Съдията, Игнатий. Свирели викове отвън. Игнатий седи на стол срещу съдията. Ръцете му са вързани.

Съдията: Чуваш ли? Правоверните искат главата ти. В тая част на града всички разбраха за теб. Разбуну хората, а не признаваш кой те праща. И да искам, не мога да те спася.

Игнатий: Пусни ги, нека ме убият.

Съдията: Не ставай нахален! Трябва да уважаваш султанския съд.

Игнатий: Да уважавам хора, които ме измъчват заради моята вяра в Спасителя?

Съдията: От какво ви е спасил вашите спасители?

Игнатий: От страха и смъртта.

Съдията (става, приближава до Игнатий): С теб няма да се разберем. Искаш ли да ти освободя ръцете?

Развързва го. Игнатий трие китките си.

Съдията: Сигурен ли си, че има смисъл толкова да страдаш?

Игнатий: Бог ме намери трудно. Не искам сега да си отиде.

Съдията: Как те подкрепя твоят Бог?

Игнатий: Страда заедно с мен. Ще ми разрешиш ли да седна зад твоята маса?

Съдията: Да не си луд?!

Игнатий: За минутка. Само да разбера как се чувстваш там.

Съдията: И защо ти е? Ако разбият вратите и те видят на моето място, и гвамата сме мъртви.

Игнатий: Нищо не зная за теб. И ти не ме познаваш. Но зная, че Бог обича и неверниците.

Съдията (шокиран): Добре, седни...

Игнатий сяда на мястото на съдията. Стои известно време със затворени очи.

Съдията: Е?

Игнатий (става): Странно, не се помолех. А си мислех точно тук...

Съдията (доволно): Видя ли? Това е силата на Аллах.

Игнатий: Исус го няма там. Присъствието Му изчезва.

Съдията: Аллах е по-силен.

Игнатий: Кой е Аллах?

Съдията: Богът, на когото се покланят всички мюсюлмани.

Игнатий: Възможно ли е истините да са две?

Съдията: Не, една е само. Защо ли викаш толкова навън? Някой им е казал, че те разпитвам.

Игнатий: Или моето е истина, или твоето. Ще признаеш ли, ако те измъчват християни, че говорят истината?

Съдията: Никога.

Игнатий: А ти ме измъчваш.

Съдията (смутено): Обиди Пророка. Не мога да те пусна.

Игнатий: Какъв начин има, за да се открие истината?

Съдията: Няма да ти доказвам коя е правата вяра. Ти си гяур.

Игнатий: И не би могъл. Истината на Христос е в сърцето ми, а то не лъже.

Съдията: А моята къде е? А? Да не ме мислиш за идиот?

Игнатий (*протяга ръце*): Завържи ме! *Съдията връзва ръцете му. Игнатий сяда на стола. Съдията отива на мястото си. Вслушва се уплашено във виковете.*

Игнатий: Измисли нови мъки! Нека радостта ми да е пълна!

Съдията: Ще измисля. Това искам правоверните. И после ще те убия.

Игнатий: Ще ми направих голяма услуга. Прекрасно е да страдаш заради Христос.

Съдията: Бъди спокоен, ще ти осигуря най-страшното. Ти ме плашиш малко.

Игнатий: Плаши те онова, което правиш. Сигурен ли си, че твоят Аллах го желае?

Съдията: Аз имам гълг. Ще те обеся според закона. Тайно, инак няма да стигнеш до площада, навън ще те разкъсат. Много рано сутринта.

Игнатий: Помилуй, Господи! Нека изпитанията ми надминат всяка мярка! Стори ми тази милост!

Игнатий затваря очи. Съдията го гледа дълго. Влизат двама от слугите.

Съдията: Вземете го!

Слугите извличат Игнатий. Съдията слага ръце на очите си. Остава дълго неподвижен. Виковете не спират.

ДЕСЕТА СЦЕНА

Завесата е спусната.

Игнатий се качва на сцената с пазачите от двете му страни и с вързани ръце.

Първи пазач: След малко ще умреш.

Игнатий (*възторжено*): Заслужих го! Нямам право да живея! Дойде часът на Божията справедливост!

Първи пазач: Рагваш се, че ще умреш?

Игнатий: Рагвам се, че с наказанието ми Бог доказва съвършенството си.

Втори пазач: Съдията го реши.

Игнатий: И малкия си пръст не можете да вдигнете без Бога.

Втори пазач: Гяур, истина не заслужаваш да живееш. Съдията добре постъпи.

Игнатий: Много добре постъпи. Даже смисъл на всичките ми дни, а вие му помагате.

Вторият пазач го удря. Игнатий пада на колене.

Игнатий: На теб се уповавам, Господи... Удостой и моята душа да зърне светлината Ти...

Вторият пазач го удря наново. Игнатий пада на земята.

Игнатий: Окажи ми тази милост...

Втори пазач (*рита го и прави кръг с ръце*): Къде е? А? Къде е?

Продължава да го рита.

Игнатий: В мен... В мен...

Първи пазач: Вдигай го, че закъсняхме! (*Вдигат го.*) И защо тия, дето са те пратили, гяур, защо не отиват те на смърт?

Игнатий: Те отгавна са разпънати на Кръста. Отгавна са ме изпреварили.

Втори пазач (*хваща го за гърлото*): Да знаеш как те мразя, свиньо...

Завесата се вдига. Бесилката, група християни, между тях се крие и Григорий.

Всички: Ето го...

Григорий се придвижва към Игнатий и пада на колене.

Григорий: Тук сме, синко, както ти обещах. Прости ми...

Игнатий иска да каже нещо, но първият пазач удря Григорий, който пада на земята, а вторият пазач удря осъдения. Жените плачат. Двама-трима мъже вдигат малките деца, за да видят и те Игнатий. Той върви много бавно и се кланя на всеки поотделно с думите: „Простете ме, добри християни...”, „Простете ме, българи...”, „Молете се за мен, грешния...”.

Егин от мъжете: Ти се моли за нас, светецо! Всичко ли им каза на поганците?

Егна от жените: Застъпи се пред Светата Дева за децата ни!

Друга жена изтичва, пада на колене и целува крайчеца на дрехата му. Вторият пазач я удря. И трета жена пада на колене, когато минава покрай нея. Първият пазач я удря.

Егна от жените: Имаш ли майка, чедо?

Игнатий: Взеха ми я... Всичко са ми взели...

Вторият пазач го удря през устата.

Егин от мъжете: Бог ще те послуша Горе! Помогни на българите!

Егна от жените: На теб се уповаваме.

Пазачите с псувни и удари карат хората да се отдръпнат. Спират пред бесилката и тогава изниква палачът.

Игнатий (към народа): Едно чуите от мен, християни! Без Бога в себе си човек не струва нищо! И няма да сте българи! Но вашият Бог е кротък... Никого не мрази... И вие не мразете никого, за да не сте като тях!

За миг настъпва тишина. И българите от Цариград, и пазачите са стъписани.

Григорий: Славата ти, синко, не я забравяй! На България ѝ трябва славата

ти! Не говори така!

Игнатий: Христос повели да я забравя, татко!

Егин от мъжете: А тия, дето взеха майка ти?!

Игнатий: Не ги мразя... Това ви завещавам... Тогава Бог ще ви спаси!

Пак настъпва тишина. Пазачите го отвеждат до бесилката, той се качва на бурето, палачът слага въже на шията му.

Завесата бавно се затваря. Всички стоят неподвижно, с очи, заковани в Игнатий.

Целият народ, присъствал на обесването, минава пред завесата – хората се прибират у дома. Последните двама мъже разговарят високо.

Първи мъж: Герой, герой... Светило българско... Какво ни заръча накрая?

Двамата спират. Гледат в земята.

Втори мъж: Не чух добре...

Първи мъж: И аз не чух добре. Плачех и не бях на себе си.

Втори мъж: Каза нещо за неверниците...

Първи мъж: Да не им прощаваме, нали?

Втори мъж: Да, говореше за престъпленията им. Майка му изчезнала.

Първи мъж: Горките християни. Кога най-сетне ще изправим глави? Колко ще търпим?

Втори мъж: Да разкажем за него на всички... На всички...

Първи мъж: И само истината. Каквото сме видели.

Излизат.

КРАЙ

ГАЛЕРИЯ

Фотографският образ е реалистичен по природа, но често в него присъства и авторът с отношението си към обекта. Тогава снимките са живи, пълни с взаимни откровения, независимо дали става дума за портрет, пейзаж или улична сцена.

Александър Иванов е посветил творчеството си на пейзажа, на общуването с природата. Нея той познава, цени, обича и снима през целия си живот. Обикаля България на шир и дълж, издига погледа си от годината на розите, през заснежените очертания на Балкана до кристалните висоти на любимия Пирин. И така до петдесет и петата си година, когато полита над България, създавайки великолепните си фотографии, които го превърнаха в най-популярния за момента български фотограф.

Погледът отгоре обобщава, превръща в завършена красота дори най-безумните и уродливи „постижения“ на съвременна България. Той снима пристрастно, обича родината си и я показва със самочувствие.

България е в това незавидно положение поради занемареното отношение към богатствата, с които е надарена. Те са скрити, забравени, непопулярни. Мисията на фотографа е да ги преоткрие, представи в достоен образ и разпространи. Задача, на която Александър Иванов служи ежегодно, осъществявайки изложби, албуми, календари и т.н.

В този брой на списанието са подбрани последните му творби, представящи български църкви и манастири. Видени от птича перспектива, те приличат на малки изящни фигурки, пръснати в колорита на природната среда. Неоценени съкровища, които съхраняват от векове както християнството, така и културата на България.

Николай Трейман