



communitas
foundation

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. дфн Калин Янакиев

водещ броя:
проф. дфн Калин Янакиев

редакционен екип:
проф. дфн Георги Каприев
проф. дфн Цочо Бояджиев
Николай Трейман

оформление:
Чавдар Гюзелев
Николай Киров

разпространение:
Стефан Банков

печат:
Полиграфически комбинат – София

През 2012 г. списание „Християнство и култура“ излиза в 10 броя и се подготвя от два редакционни екипа.

Редакционният екип с главен редактор Момчил Методиев в състав В. Домусчиева, Д. Спасов и Т. Николов подготвя шест броя и си поставя за цел да разглежда актуални и дискуссионни проблеми от областта на християнството и културата. Редакционният екип с главен редактор проф. К. Янакиев в състав проф. Г. Каприев, проф. Ц. Бояджиев и Н. Трейман подготвя четири броя с академична насоченост.

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

© „Християнство и култура“, 2012

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

Фотографиите в броя са от Александър Иванов, Тодор Русинов, Нина Комарова, Александър Николов.

ХРИСТИЯНСТВО

съдържание

година XII/2013/брой 1 (78)
ЗИМА

КУЛТУРА

Миряните в Църквата

5

Божият народ като общност в перспективата на Книга Деяния на св. апостоли	Емил Трайчев
Служението на лаоса в евхаристийното събрание на Църквата	прот. Добромир Димитров
Клерикализмът и лаицизмът – две крайности в разбирането на служенията в Църквата	прот. Зоран Кръстич
Светинята е за светите	презв. Стефан Стефанов

Проблеми на съвременното Православие

36

„Няма нищо да върша по принуда, макар и от силни на гения“ (От епископската клетва до клетвопрестъплението)	Дилян Николчев
Архонтите като част от неофеодалната перспектива на Българската църква	Горан Благоев
Всеpravославният събор не бива да е парадно мероприятие (интервю)	архим. Кирил (Говорун)

Християнство и истина

57

Тайната вечеря. Богословско-екзегетичен опит върху хронологията на нейното протичане (втора част)	Калин Янакиев
---	---------------

Християнството в глобален контекст

68

Възможни ли са не-теократични режими	Реми Браз
Философът и светлините от Изтока	Владимир Граев

Християнство и философия

89

Вкусът като антиномия между свобода и необходимост	Орлин Йорданов
--	----------------

Християнска проза

99

Всичко това	Дейвид Ф. Уолъс
-------------	-----------------

Преглед

107

На 2 и 3 ноември 2012 г. в София се проведе конференцията „Църква, миряни и общество в България“, която беше организирана от списание *Християнство и култура* и Фондация „Конрад Агенауер“, а нейни съорганизатори бяха богословските факултети на Софийския и Великотърновския университет. Конференцията си постави за цел да провокира сериозна църковно-богословска и обществена дискусия по темата за ролята на миряните в живота на Църквата, като заяви съществуването на православно обществено мнение като един от гласовете, които могат да спомогнат за преодоляване на кризата в общественото доверие към Църквата. На форума бяха разгледани историческите, богословските, социалните аспекти на проблема през погледа на свещеници и миряни от различни професионални поприща (богослов, историци, интелектуалци, журналисти). В настоящия брой на списанието продължаваме представянето на основните доклади, изнесени на конференцията.

Емил Трайчев е професор в Богословския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“. Чете основен курс по Свещено писание на Новия завет. Специализирал е в Солун, Виена, Регенсбург и Оксфорд. Бил е декан на Богословския факултет. Автор на монографии, студии и статии в областта на библеистиката и православно богословие.

Емил Трайчев

БОЖИЯТ НАРОД КАТО ОБШНОСТ В ПЕРСПЕКТИВАТА НА КНИГА ДЕЯНИЯ НА СВ. АПОСТОЛИ

За да добием по-пълно разбиране за значението на библейската терминология относно т.нар. миряни в Църквата, трябва да имаме предвид отношението между отделния човек и общността в Стария завет, което значително се различава от отношенията в днешния свят. Докато днес човек се опитва чрез изтъкване на индивидуалното да се изгради като личност, в Стария завет няма и следа от подобни идеи.¹

В Стария завет Бог говори на общността (общината), а не на отделни нейни представители. Традиционно вярване в Израил е, че в религията човешкият фак-

¹ Кубат, Р. *Основе старосавезне антропологије*. Београд/Нови Сад, 2008, с. 133.

тор е народът. Бог се интересува от хората като народ (общност) и се грижи за отделния човек само доколкото той е член на този народ. Заветът при излизането на израилтяните от Египет се сключва между народа и Бога. Целият живот на старозаветния човек се движи в категориите на общността и всеки друг начин на живеене е неприемлив. Смесът на колективната отговорност произлиза от тази концепция². Хората нямат директна морална отговорност пред Бога. „Човек е отговорен генетически за стореното от общността, от неговите отци.“³ Грижа на целия народ е да стои настрана от греха, като съблюдава завета. Тази идея за корпоративна личност в религията означава, че ако някои хора или народът съгрешат, всички, дори и невръстните деца трябва да бъдат наказани без разлика; и обратно, че всеки израилтянин няма индивидуална морална отговорност пред Бога, с Когото фактически не би могъл да има лична връзка⁴. Известното изказване в Книгата на Иеремия – „бащите ядоха кисело грозде, а зъбите на децата скоминясаха“ (Иер. 31:29) – е свършено показателно в това отношение. По същия начин разбирането, чрез което гревната Църква възражда тенденцията да се отнася към себе си, е това на народ или общност, а не на религиозна организация с различни йерархично структурирани служения⁵.

Друг фактор, който разграничава библейския „народ“ от организацията или институцията, може да се открие във второстепенната и помощна роля на институцията в рамките на израилската общност. В гревния политеистичен свят политическата царска власт и храмът са основата на социалното здание. Но в Израил, въпреки всички опити на царя и свещенството да придобият погребен статут, нито царската власт, нито храмът притежават санкцията на неизменяемост, която би им дала възможност да бъдат адекватни символи на вътрешния живот на народа. Израил като Божи народ съществува, преди всяка от тези организации (институции) да е създадена, и впоследствие продължава да съществува без тях. Времето на Давид и Соломон е смятано за Златен век за Израил. Въпреки това пророците не се позовават на него като образец на обществен живот, а насочват вниманието към времето на странстването на израилтяните в пустинята, когато връзката между народа и Бога е особено близка⁶.

През първите две десетилетия след Петдесетница гревната християнска община разбира съществуването си като свършено и истинско изражение на Божия

² По-късно – при пророците Йеремия (31:29-35) и Йезекиил (гл. 18; 31:1-20) – повече се подчертава отговорността на отделния човек, но в никакъв случай не може да става дума, че те са основатели на някаква нова индивидуална отговорност (вж. Кубат, Пос. съч., с. 137, бел. 644).

³ Вече в апокалиптичната есхатология индивидуалната отговорност е на преден план. „Оттук се възприема на първо място възкресението на отделния човек, но все пак не отделно от общността“ (Шиваров, Н. *Старозаветната есхатология – поява, развитие и значение*. /Православно библеистично изследване/. – ГСУ, БФ, Т. 3, 1999, с. 117).

⁴ Както отбелязва Н. Шиваров, за пророците „отделният човек намира не само уют в общността на народа, но и своята естествена среда на развитие. Окончателното откъсване от народа означава откъсване и от вярата, и от народността съпринадлежност“ (пак там).

⁵ Vassiliadis, P. *New Testament ecclesiological perspectives on laity*. *Θεσσαλονικη*, 1988, p. 340; вж. също така Boman, T. *Hebrew Thought Compared with Greek*. Philadelphia, 1960, pp. 69-71; Kaminsky, J. S. *Corporate Personality*. – In: Freedman, D. N. (ed.). *Eerdmans' Dictionary of the Bible*. Michigan/Cambridge, 2000, pp. 285-287.

⁶ Vassiliadis. *Ibid.*

народ. Чрез поредица от термини, заимствани от Стария завет, в Новия завет се подчертава, че Църквата е „Израил Божи“ (Гал. 6:16), „светии“ (Деян. 9:13; 32:41; 26:10; Рим. 1:7; 8:27; 12:13; 15:25-16:5; 1 Кор. 1:2; 6:1-2 и др.), „избраниците“ (Рим. 8:33; Кол. 3:12 и др.), „род избран“ (1 Петр. 2:9), „царствено свещенство“ (1 Петр. 2:9), т.е. светият Божи народ (λαὸς τοῦ θεοῦ) от последните времена, за когото са валидни всички обещания в Писанието. Древната християнска община вярва, че всичко, което книга Изход отнася до Израил (19:6; 3:12 и сл.) има валидност за самата нея. През този домостроителен период древната Църква разбира себе си като народ, а не организация или дори религиозна система. Старозаветната и новозаветната терминология съвършено ясно подчертават това. Богоизбраният Божи народ е ‘ам („етническа социална група с гостатъчен числен потенциал и единство, за да бъде считан като корпоративно цяло”⁷) или λαὸς, докато хората отвън се обозначават в МТ (Масоретския текст) с термина гоі (народ, в мн.ч. обикновено за народи, различни от израелтяните) и гръцкия ἔθνη. Доминиращата изразна форма е, че Бог избира или взема λαὸς от ἔθνη⁸, както се подчертава в Книга Деян. на св. апостоли (15:14).

В тази връзка съвършено показателно е, че древната християнска община използва термина ἐκκλησία в старозаветен смисъл. Неслучайно този термин (ἐκκλησία) в Септуагинта съответства на думата qahal в МТ, основното значение на която е събор, събрано множество от хора, и изразява събрания пред Бога избран народ на Израил като богослужебна и света общност. В Септуагинта никога не се превежда с „ἐκκλησία“ думата 'edah, обичайният превод на която е „συναγωγή“. Самата дума ἐκκλησία се среща 23 пъти в Книга Деян. на св. апостоли, повече от всяка друга дума в Новия завет; и за св. Лука „църквата“ е главно „събранието на Божия народ на дадено място“. „Църквата – пише А. Loveday – е нещо, което се случва, когато група от хора на дадено място започва да се събира и да действа заедно като Божи народ под ръководството на Божия Дух. Църквата е основана в пребиваването на Бога на конкретно място: бихме могли дори да кажем, че Църквата е форма на местно въплъщение (онтологично, историческо и вселенско) на Божия народ”⁹. Това съзнание, че когато Бог съгражда нова община, Той събира народ, отличава древната Църква от гилдиите, клубовете или религиозните общества, така типични за гръко-римския свят. Защото „където няма възможност за лично взаимодействие между членовете на една група, тогава тя престава да бъде общност. Започва да се променя от организъм в организация”¹⁰. През този ранен период, без абсолютно никакво съмнение, членовете на християнската общност не просто принадлежат към Църквата, т.е. те не са само членове на една религиозна организация или институция, администрирана от свещеническо съсловие, *те са Църквата*.

Тук особен е приносът на св. Лука, в частност идеите му, изложени в Книга Деяния на св. апостоли. Чрез характерния образ на термина „λαὸς“, наред с други

⁷ Кайзер, В. *Богословие на Стария Завет*. С., 2002, с. 123.

⁸ Vassiliadis. pp. 340-341.

⁹ Alexander, L. *Community and Canon: Reflections on the Ecclesiology of Acts*. – In : Alexeev, A. A., Karakolis, C., Luz, U. (Hrsg.). *Einheit der Kirche im Neuen Testament*. WUNT 218, Tübingen, 2008, pp. 52-53.

¹⁰ Ibid., п. 22.

термини, с които си служи (напр. „път“), геописателят очертава измеренията на Христовата Църква. Този термин заема особено място в юдейската книжнина. Приемането му с оглед пълнотата на съдържанието, както и на рамките, в които той се поставя, изразява общите моменти, но и същевременно новостта в разбирането му от страна на св. Лука.

1. В Книга Деян. на св. апостоли спасителната Божия воля е неразривно свързана с историческата приемственост. Времето на Църквата, т.е. времето на Св. Дух, довежда до завършек епохата на Стария завет и продължава присъствието на Иисус Христос в настоящето. И тази приемственост се определя от категорията на обещанието и на частичното му изпълнение, т.е. от една вътрешна тенденция към приключване. Следователно Божиите действия в историята установяват необходимост от един постепенен ход на тази история, която, започвайки от сътворението, се разгръща – благодарение на непрестанните намеси на Бога – в едно непрестанно обогатяване и всеобхващаща пълнота. Тази историческа постепенност на божественото действие до определеното и окончателното му изпълнение в Христос може точно да се проследи в историческото предназначение на Израил, избрания (ἐκλογή) Божи народ (λαὸς τοῦ θεοῦ). Този факт предполага обаче, че историческият живот на Израил не е само едно в рамките на времето и пространството развитие, следващо естествения поряък на установените условия и местни човешки закони – индивидуални или обществени – преживяване, ръководещо съществуването на един определен народ. Такива възможности за съществуване не произтичат исторически от необходимостта на възможното и вследствие на това не могат да изградят единствения надлежен смисъл на Божественото домостроителство. В книгите на св. Лука (Евангелие и Деян. на св. апостоли) явлението „Израил“ надвишава термините на „историческото“ и придобива своя истински смисъл, като се поставя в рамките на „свещената история“. Тази история обаче определя волята на Бога, разкриваща се в нея, направляваща всяка нейна гънка, осветляваща отделните ѝ подробности и накрая издигаща я в спасителен хоризонт. Събитието на божествената намеса в историческия ход на този народ има за св. Лука съвършено решаваща важност и в резултат на това изгражда основата на богословската му визия за историята, предпоставката за еклесиологичния му размисъл, както и подчертаването на неизменното достойнство на вярата в Христос.

От историческа гледна точка е необходимо да се отбележи, че съответните свидетелства в Книга Деян. на св. апостоли за предназначението изобщо на Израил са поставени – в широката употреба и тясната връзка помежду им – в беседите както на св. апостоли Петър и Павел, така и на св. архидякон Стефан, председателя на Йерусалимската църква Яков и законоучителя Гамалиил. Прозиращата в тези беседи керигматична цел на св. Лука обаче не се налага грубо императивно, а точно, систематично и чрез подробен анализ на основните ѝ богословски смисли¹¹.

¹¹ Вж. Χρήστος, Π. Η προέλευσις τῶν ἐν ταῖς Πράξεσι τῶν Ἀποστόλων λόγων. – Θεολογία, № 24, 1953, σ. 94-116; Γαλίτης, Γ. Εἰσαγωγή εἰς τοὺς λόγους τοῦ Πέτρου ἐν ταῖς Πράξεσι τῶν Ἀποστόλων. Αθήνα, 1962.

На второ място в Книга Деян на св. апостоли непосредствено се налага разбирането, че Израил занимава св. Лука в цялото му историческо проявление, като общ исторически феномен, а не в отделните подробности на неговата историческа съдба. По този начин сглобяването на сотериологичната постройка не става чрез отделни камъни, т.е. специфичните обстоятелства в историята на Израил. Тази вътрешна връзка не интересува св. Лука. Събитието само по себе си, богоизбраният „Израил“, в изключителността на историческата и религиозната му мисия, е предмет на богословския размисъл на деписателя.

Всеки път, когато в Книга Деян. става дума за израилския народ, проличава своеобразието на употребяваните термини. Така в първата част (гл. 1-13) надделява терминът „Израил“, който се определя от гумите „λαός“ (народ) или „ἔθνος“ (тълпа, народ). Във втората част (гл. 14-28) обратно, преобладават определенията „ἰουδαῖοι“ и „ὄχλο“ (тълпа, множество). Чрез термините от първата част се изразява сотериологичния изобщо характер или мисия на Израил, било сам по себе си, било във връзка с Християнската църква, докато чрез термините „юдеи“ и „тълпа“ се приема историческата връзка на израилския по рождение народ с Църквата.

2. Думата „λαός“ се среща в книгите на св. Лука 84 пъти (36 в Евангелието и 48 в Книга Деян.), т.е. надвишава по употреба половината от използваните гуми в целия Нов завет. Тя напълно отсъства от разказите за пътувания (Лук. 9:51-18:14) и от „пътеписните бележки“ в Деян., а в Евангелието се среща почти изключително в собствения на св. Лука материал. Следователно трябва да се отбележи факта, че терминът „λαός“ има първенстващо значение у св. Лука.

Гръцкият превод на Стария завет – Септуагинта, оформящ смисъла на термина, има осезаемо влияние върху деписателя. Първоначално той се среща в обичайното му значение за указване на един племенно и национално единен народ, един етнически обединен сбор според правилния превод на гумата 'am в МТ (срв. особено Бит. 34:22), било на миряните, било на тълпата (множеството), за разлика от владетелските или управляващите го класи. Това значение терминът „λαός“ има в онези места, където той е поставен в единствено число (2:47; 3: 9, 11, 12; 4:1, 2, 17, 21; 5:13, 20, 25-26, 34, 37; 10:41; 12:4; 19:4; 21:30). Понякога към единственото число св. Лука добавя определението „цял“, като по този начин вниманието се насочва към множеството от мирските слоеве („и цял народ го видя да ходи“, 3:9; „Гамалиил, законоучител, уважаван от цял народ“, 5:34; срв. 4:10, 21; 10:41; 13:24 и гр.), или си служи с гумата „πλήθος“ (множество) без (2:6; 5:16; 6:2, 5; 14:1; 15:12; 17:4; 25:24), или в съчетание с „λαός“ („множеството народ“, 21:36), изразяваща същата идея за множество хора, навалица, тълпа. Това е с цел да се подчертае както екзалтацията (възбуденото състояние) на присъстващите, така и активността им като участници в описваните събития. Всеки път, когато терминът „ὄχλος“ (конкретно тълпа, множество) се употребява, тази екзалтация се засилва. Този термин се явява като анонимен помощник в делото на апостолите или като поле на дейността им: „народът... внимаваше на това, що говореше Филип“ (8:6); „и госта народ се присъедини към Господа“ (11:24) (срв. 1:15; 6:7; 11:26; 13:45; 14:, 11, 13, 14, 18, 19; 17:8, 13; 19:26), както и по отношение на

враждебно настроения към Христовото учение народ (срв. 16:22; 19:33, 35; 21:27, 34, 35). Понякога гумата „ὄχλος“ се употребява и за отделяне на народните слоеве от по-висшите класи в обществото (така например в 13:45 юдеите се сравняват с „тълпа“, в 5:17 първосвещеникът и с него садукееите се отделят от общата тълпа, множество, срв. 13:50; 14:2; 17:5; 19:9) подобно на гумата „λαός“ (в 6:12 стареите и книжниците се отделят от народа; също в 10:41: „целия народ“, в контраст на избраните свидетели на Христовото възкресение, или в 13:15: в синагогалното събрание народът се сравнява с началниците на синагогата). Това сравнение на народа с водачите му се среща само в първите три (синоптичните) евангелия и в Книга Деян. и има собствен богословски смисъл.

3. Направеното лексикографско проучване показва, че в общата употреба на гумата „λαός“ не се прави разлика между считания за единен народ на Израил и други чужди (неюдейски) общности. На много места в Книга Деян. обаче се предполага или загатва за такава разлика. Тук непосредствено забелязваме езиковото влияние на превода на Септуагинта върху преписателя, в който тази разлика е характерна и където гумата „λαός“ не означава народ в смисъл на тълпа или населението на дадена територия, а народ в неговото единство¹².

Това непосредствено става ясно всеки път, когато в Деян. гумата „λαός“ се среща в единствено число, в сравнение с многообразните „ἔθνη (народи, племена, в Новия завет – езичници)“. В тези случаи имаме пряко или косвено позоваване на Израил, като един изключителен „народ“ (например, 26:17: „като те отнемам от народа *иудейски* и от езичниците“, срв. Иер. 1:7; 1 Парал. 16:35, или 26:23: „да възвести светлина на народа и на езичниците“, срв. 28:17, 28). Това важи и за онези места, където „λαός-ът“ конкретно се определя (4:10: „народ израилски“, срв. 13:24; 28:26: „тоя народ“, срв. 28:27-28; Ис. 6:9-10; Лука 21:23; 13:17: „израилския народ“; 12:11: „иудейският народ“). Понякога там, където Израил се характеризира изобщо или конкретно, вместо „λαός“ може да се срещне и гумата „ἔθνη“ (така в 10:22: „народ иудейски“ – тук говорят изпратените от стотника Корнилиу; 24:3: „тоя народ“ – говори риторът Тертил, след това: „тоя народ“ или „моя народ“, 24:10, 17; 26:4; 28:19 – говори св. апостол Павел). За разлика от св. евангелист Йоан¹³ у св. Лука терминът „ἔθνη“ има специфичен смисъл: използва се или от неюдеи, или по отношение на поведението на неюдеи, или в изказвания пред неюдеи (с изключение на 28:19, където св. апостол Павел говори пред юдейските първенци). Изключение е 4:25, 27, където термините „λαός“ и „ἔθνη“ са отнесени към бъдещи събития¹⁴.

Характерни са също така онези свидетелства, в които гумата „λαός“ се употребява като *terminus technicus*, така че без специални определения се разбира

¹² Theological dictionary of the New Testament. 1964 - 1976. Vols. 5-9 edited by Gerhard Friedrich. Vol. 10 compiled by Ronald Pitkin. (G. Kittel, G. W. Bromiley & G. Friedrich, Ed.) (electronic ed.) (Vol. 4, p. 33). Grand Rapids.

¹³ Който използва термините „λαός“ и „ἔθνη“, без да се изтъква специфичното значение на израилския народ (срв. Йоан. 11:48-52; 18:14).

¹⁴ Това се дължи, от една страна, на първоначалния смисъл на тук цитирания Пс. 2:1-2, и от друга, на факта, че това псаломско пророчество се разбира като изпълнило се. Тук „царете“ представят Ирод (ст. 27), „князете“ Пилат Понтийски, „езичниците“ римските войници и „народа“ племената на Израил, възпиращата роля, която той играе в рамките на Божественото домостроителство.

конкретно Израил. Чрез тези свидетелства се изразява както историческата изключителност, така и религиозната своеобразност на Израил. Така в 21:28 асийските юдеи обвиняват св. апостол Павел пред народа, че той учи „против народа, против Закона и против това място (храма – б.а.)”. Тук терминът „λαός”, поставен наред с Моисеевия закон и храма, изразява това своеобразие и изключителност на Израил, като очевидно самопонятно. Подобен е случаят и в 28:17, където св. апостол Павел се защитава пред юдеите в Рим, че нищо не е сторил „против народа или отеческите обичаи”, т.е. „народът” и „обичаите” представляват свят завет или достояние за всеки израилтянин и оскърблението или хулата против тях подлежи на наказание. В съгласие с това Корнилий (10:2) прави „на народа много милостини” (срв. Лук. 7:5). По същия начин в 3:23 (срв. Лев. 23:29; Деян. 10:41, 42, 46); 13:17, 31 (срв. 13:46) и 19:4 се разбира израилският народ, като богоизбран и особен народ. Този богословски смисъл се прикрива по изразителен начин посредством изказванията: „началници народни и стареи израилски” (4:8; 23:5), „началници, стареи и книжници” (4:5), „първосвещениците и стареите” (4:23) и гр. Във всички тези случаи става ясно, че вниманието е насочено към израилското население¹⁵. Всеки път обаче, когато става дума за неюдеи, с изключение, разбира се, на християните, никога не се използва думата „λαός”, а „ἄλλο” (тълпа, множество, простолюдие) или „τῆλι” (например 13:45 – слушащите проповедта в Антиохия Писидийска; 14:11-19 – в Листра; 16:22 – във Филипи; 17:8 – в Солун; 17:13 – в Берия; 19:26 – в Ефес; 11:24, 26 – присъединените към християнската община елини от Антиохия, Сирия; 8:6 – самаряните). Тази констатация обяснява защо идиоматичната употреба на термина „ἄλλο” се среща много по-често във втората част на Книга Деян. на св. апостоли (включваща християнското благовестие към гругите народи), отколкото в първата (изключение правят 1:15 и 6:7), в която преобладава терминът „λαός”. Това означава, че св. Лука има винаги на ум – дори и там, където употребява термина „λαός” в общ смисъл – неговото своеобразно значение – богоизбрания народ на Израил.

4. Терминът „λαός”, както стана ясно, се отнася по принцип до характерните особености на юдейския народ – етническата и особено религиозната му изключителност, оформени в течение на неговия исторически път. Като се има предвид, че този термин характеризира изключително Израил, за разлика от останалите племенни или национални общности, забележително е, че той съзнателно се отнася в Книга Деян. на св. апостоли към Християнската църква. По-конкретно, става дума за местата 15:14 от речта на Яков брат Господен на Апостолския събор и 18:10, във връзка с пребиваването на св. апостол Павел в Коринт (срв. също така Рим. 9:25-26; 2 Кор. 6:16; Тим 2:14; Евр. 4:9; 8:10; 10:30; 13:12; 1 Петр. 2:9-10; Откр. 18:4; 21:3). В евангелията отсъства този метафоричен смисъл на термина „λαός”, срещайки се само у св. Лука – по-конкретно в думите на Ангела Господен към Захария, с оглед предсказанието за раждането на св. Йоан Кръстител: „та да приготви Господу народ съвършен” (Лук. 1:17)¹⁶.

¹⁵ Срв. Dahl, N. A. A People for His Name (Acts 15:14). – NTS, № 4, 1958, pp. 324, 327.

¹⁶ Мястото може да се определи по-добре богословски, ако се вземе предвид свидетелството на св. Йоан Кръстител в Евангелието според Лука 3:8, т.е., че „Бог може от тия камъни да въздигне Аврааму чеда”, когато историческият Израил не е „образуван” като Божии народ.

Това свидетелство хармонира с друго характерно място в Деян. 15:14, речта на Яков, брат Господен: „Бог изпърво посети езичниците (ἔθνῶν) да Си избере от тях народ (λαὸν) за Свое име”¹⁷. Ясно е, че тук се погръзва Църквата Христова, докато терминът „ἔθνος” (езичник) има значението на социологично съдействащ фактор на този „народ”. Интересно е, че тези два термина, които в юдейската изказност са противоположни сами по себе си, в християнската Църква взаимно се допълват. Сега в името на Бога изсред другите народи се събира „народ”. Тук автоматично се премахва поляризацията и взаимното изключване на двата термина. Това гледище на св. Лука е разбираемо в светлината на централното място на „името” в неговото богословие, където в основата е поставен цялостният завършек на Божественото домостроителство чрез исторически прославения Иисус Христос. Ясно е, че тук не се изключва израилският „народ”; чрез него обаче, благодарение на свободното и безспорно Божие действие, законно навлиза един нов „народ”. Този нов „народ” се различава обаче от другия, защото предпоставка за образуването (изграждането) му е вярата в „името” на Иисус Христос. По този начин „народът” разрушава националистичните и религиозни ограничения на гревния Израил и получава строго богословска основа. Тази идея се изяснява и укрепва социологично с помощта на приведеното от Яков пророчество от книгата на пророк Амос (9:11-12), където словото за възстановяването на „пагналата Давидова скиния”, чрез свободното Божие действие, е с цел „търсенето” на Господа от „останалите човеци” и всички „народи”, на които е възвестено Христовото Евангелие. Така се определя както христологичната позиция, така и изобщо еклесиологичният принцип на св. Лука относно богоустановената съборност на Църквата.

Тези образи на „λαὸς” се допълват от другото свидетелство в Книга Деян. на св. апостоли (18:10), където Господ заповядва във видение на св. апостол Павел да продължи енергично благовестническата дейност в Коринт, „понеже имам много народ в тоя град”. Това означава, че в Коринт има много бъдещи християни, които може да произхождат било от юдейските, било от езическите кръгове. Важното тук е отново събирането на същия „народ” благодарение на действието на Бога, който косвено съдейства чрез проповедта на св. апостол Павел („не бой се... защото аз съм с тебе”, Деян. 18:9-10).

Тази образност отговаря на богословската идея, която срещаме и в Евангелието според Лука 1:17 („та да приготви Господу народ съвършен – κατεσκευασμένον, т.е. изграден, основан, създаден”). Бог приготвя за Себе Си народ, като исторически го „изгражда/събира”. Темата се разбира в светлината на нейната богословска перспектива. За „да се приготви” Божият народ, той „се изгражда/събира” от „всички народи”. Социологичното и богословско значение на тук подчертания „народ” се приема също от юдейското богословие. Новият момент обаче – понеже се въвежда богословско диференциране – е „името”. Св. Лука, въз основа на социологичните си разбирания, разглежда темата не в перспективата на историческото ѝ развитие, а от намиращата се в нея есхатологична необходимост, която присъства в действителното значение на употребяваните

¹⁷ Вж. също така мястото в 1 Петр. 2:10 („вие именно, които някога бяхте не народ (λαὸς), а сега сте народ (λαὸς) Божий”), на което обръща внимание П. Василядис (Op. cit., p. 341).

от него термини. Затова той не отрича историческата връзка между Църквата и юдаизма, нито диференцира приетата проблематика. Св. Лука обаче вижда вътрешната им връзка от гледището на есхатологичното изпълнение, в рамките на което тази връзка вече не представлява трънлив и решаващ проблем.

Главният принос на почти всички богослови на древната Църква, изтъкнат и подчертан най-ярко от св. Лука, е, че благодарение на Христовото възкресение и особено на Петдесетница есхатонът вече влиза в историята. С други думи, древните християни са убедени, че тази очаквана месианско есхатологична общност става действителност всеки път, когато Църквата, новият Израил, разпръснатият свят Божи народ, се събира на едно място, особено когато се извършва св. Евхаристия. Отношението между историята и есхатологията и преди всичко между богослужението и социалната отговорност е много ясно изразено още в началните глави на Книга Деян. на св. апостоли, където се говори за живота на първата християнска община и за общата собственост на благата у първите християни (2:42-47; 4:32-35).

Божият народ, св. апостоли и всички християни впоследствие, бидейки есхатологично, динамично, радикално и корпоративно събитие, е упълномощен да възвестява не набор от гадени религиозни убеждения, учения, етични предписания и т.н., а настъпващото Божие Царство, благата вест (εὐαγγέλιον) за една нова есхатологична действителност, която има за средоточие разпнатия и възкръснал Христос, възплъщението на Божието Слово и пребиваването Му сред нас хората, както и Неговото постоянно присъствие чрез Св. Дух, в живот на общение, преживяван в техния евхаристиен (в широк смисъл) живот.

Без съмнение, още от първите дни на живота на Църквата тази хоризонтално-историческа есхатология се преплита с едно вертикално измерение, което поставя ударение върху по-личното разбиране на спасението, факт, който, разбира се, повлиява на обществения живот и отговорности. Но трябва да се отбележи, че винаги тази вертикално-социологична перспектива, която има допълващ, подпомагащ характер, е неразбираема без социалния опит на литургическия живот на Църквата (срв. Деян. 2:42 и сл.; 1 Кор. 11:1-2; Евр. 13:10-16). Вярващите са наречени „светии“, „царствено свещенство“, защото в есхатологичния век всички те (а не само някоя привилегированата класа в обществото, като свещениците и левитите) вярват, че притежават свещен и духовен авторитет да извършват в диаспората делото на свещениците, и същевременно, напомняйки, че са гостойни за избора им благодарение на примерния (образовия) живот и трудове¹⁸.

Църквата продължава историята на Божия народ в Стария завет. Обещанията и заветите на Бог, различаващи Израил от останалите народи и мотивиращи религиозната му изключителност, се усвояват от Църквата, тъй като те, разбирали по същество, свидетелстват за необходимостта от настъпването на есхатологичното време. По своя исторически генезис, като нов Божи народ,

¹⁸ Вж. Vassiliadis, P. *The Eucharist as an Inclusive and Unifying Element in the New Testament Ecclesiology*. – In: Alexeev, Karakolis, Luz, Op. cit., pp. 138-140.

Църквата не отхвърля Израил, нито смята себе си за революционно, реформаторско движение вътре в него. Връзката с наследството на предците на Израил е непоколебима. Благата на месианското спасение са адресирани на първо място към юдейския народ и Йерусалим остава центърът на месианската Църква. Болезнената констатация за втвърдяването и затлъстяването на сърцето на Израил достига накрая в Книга Деян. до отхвърлянето на християнското учение от по-голямата част от юдейския народ. Тоест връзката с Израил е и богословска необходимост за Църквата. Окончателното отделяне от него не става поради радикално ревизиране от страна на гревната Църква на богословските му основания, а се дължи на историческото отричане на коравосърдечния и вкаменен Израил, т.е. то е историческа необходимост. По този начин на мястото на гревния Израил, в продължение на историческата му приемственост (наследяване), влиза Църквата, като трети народ (*tertium genus*)¹⁹, лишен от юдейското националистично и номистично благочестие и езическото политеистично злощастие. Така събранието на Божия народ в пълен смисъл се явява новозаветната еклесиологична общност в Христос, ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ. То не е само предобраз, защото оттук изниква Църквата Христова като изпълнение и легитимен потомък²⁰.

¹⁹ Флоровски, Г. *Библия, Църква, Предание (Православно гледище)*. С., 2003, с. 41.

²⁰ Вж. Кубат, Пос. съч., с. 141.

Протоіерей Добромир Димитров е роден през 1976 г. в гр. Русе. Завършил е магистратура по иконография (2002 г.) и магистратура по теология (2006 г.) в Православния богословски факултет на ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“. От 2008 година е редовен асистент по църковно право към катедра „Историческо и практическо богословие“ към Православния факултет във Велико Търново. Ръкоположен е за клирик на Българската православна църква през 2001 година.

Протоіерей Добромир Димитров

СЛУЖЕНИЕТО НА ЛАОСА В ЕВХАРИСТИЙНОТО СЪБРАНИЕ НА ЦЪРКВАТА¹

Преданието в Православната църква не е автоматично и автоматизирано следване и възпоменаване на миналото, а живо, динамично осъществяване на вечната истина на Боговъплъщението. Преданието в Църквата е дарът, който приемаме от Христос – чрез апостолите и предстоятелите в евхаристийното събрание, и залог, който се пази *от* и *във* Църквата. Св. ап. Павел говори за него: *Аз приех от Господа това, що ви и предадох, а именно, че Господ Иисус през нощта, когато бе предаден, взе хляб и поблагодари, преломи и каза: Вземете, яжте, това е Моето тяло, за вас преломявано; това правете за Мой спомен...*(1 Кор. 11:23-27).

Като подчертава този евхаристичен характер на Преданието, св. Иринеи Лионски, епископ на църквата в Галия (ок. 140–202), казва, че то обхваща Христос, т.е. Църквата, Кръщението, епископите и верните, правата истинска вяра, даровете на Светия Дух, църковния и богослужебния порядък и организация². Тази евхаристийна непрекъснатост на Преданието е възможна само в св. Литургия (= Евхаристията) и се явява единственото автентично богословие, което се реализира и потвърждава в литургичния опит на Църквата. Така формулировката *Lex orandi est lex credendi*³ не е някакво отвлечено размисление за Литургията, а

¹ Настоящият текст е част от студията *Мястото и служението на лаоса в евхаристийното събрание според раннопатристичните свидетелства и 9-ото апостолско правило*, издадена в сборника *Свидетелства на традицията*. В.Т., 2011, стр.84-128.

² Св. Иринеи Лионски. *Изобличение и опровержение на лъжливото знание*. 3, 24, 1 (PG 7, 966) – прев. Пено, Здр. *Основи на Православната вяра*. В.Т., 2008, с. 31.

³ Законът на молитвата е закон на вярата (лат.). – Б. ред.

критерий, конституиращ църковния живот.

От позицията на днешното време с безпокойство можем да отбележим, че през последните няколко века този критерий е бил подменен, като в резултат на това в християнското съзнание се е подменило също и самото възприемане същността на Църквата.

Този проблем естествено е довел и го промени във възприемането на самото Предание. Първопричината на тази дълбока криза е в проникването през последните няколко века на западното, схоластическото богословие в Православието. „Вавилонски плен на православното богословие“⁴, за какъвто говори прот. Г. Флоровски, е изменил църковния живот до неузнаваемост, тъй като е разкъсал органичната му връзка с Евхаристията като същност на Преданието. Така св. Литургия се е превърнала във велика мистерия, но не в автентичния християнски смисъл, а в грубия езически елинистичен смисъл. Вследствие от това за повечето християнин днес Литургията е сведена до един формален ритуализъм, примесен с пиетизъм, основан на психологията и облечен в назидателно-мистичната атмосфера на богослужението. Автентичният църковен *етос* (начин на живот) е подменен с практическо индивидуално благочестие.⁵

Така църковният живот се ограничава до чисто индивидуални религиозни преживявания, които нямат никаква връзка със св. Евхаристия. Нещо повече, Евхаристията престава да се възприема като Литургия, като общо дело на народа (ἐργον του λαού) и събрание (σύναξις) на верните в Христос, а като символично представяне на земния живота на Спасителя и Неговата жертва. Светото Причастие не се осъзнава като единение с Христос, като общение (κοινωνία) с Бога и един с други, а се възприема като част от „личното“ усъвършенстване и награда за морален живот след определен вид индивидуална аскеза. След всички тези негативни последствия трябва да изтъкнем и най-главното.

Със загубването истинския смисъл на Преданието самите верни са престанали да възприемат себе си като *лаос* (λαός), народ, който има специално място в Евхаристийното събрание, който в съслужение със своя предстоятел извършва Евхаристията и става *народ – тяло Христово* (1 Кор. 12:27), а *верните – Негови членове*. Помрачено е и съзнанието, че само и единствено в Евхаристията *лаосът*, народът Божи (λαός του Θεού), може да потвърди себе си като „*царствено свещенство, народ свет, люде придобити*“ (1 Петр. 2:9), и че това е уникалната му идентичност, място и служение в Църквата. От всичко това може да се заключи, че е загубено съзнанието за онтологичния статус на *лаоса* и за това, че той има решаващата роля в църковния живот да избира от себе си епископи, презвитери и дякони, което е залог за правилното функциониране и възрастване на Църквата.

Възвръщането към един автентичен начин на живот в Преданието и открива-

⁴ Вж. Флоровски, Г. *Пути русского богословия*. Изд. 3-то. Париж, 1983, с.92; 84–98; 102–106.

⁵ Вж. Тутеков, Св. *Православното богословие и наследството на пиетизма*. – В: *Личност, общност, другост*. В. Т., 2009, с. 244-250.

нето на *изначалното* – а това означава и *правилното* – място на *лаоса*, е възможно само ако се преоткрие отново богословието на Отците, които никога не са разделяли богословието от живота. Нещо повече, ще видим, че за тях Евхаристията винаги е била център на богословието *par excellence*, център, чрез който се разкрива цялото Прегане и функционирането на църковното тяло и служенията в него⁶. За това св. Иринеи Лионски свидетелства, като посочва истинския център и извор на богословието и живота в Църквата: „Нашата вяра (ή γνώμη – мнение, убеждение) е съгласно с Евхаристията и Евхаристията потвърждава (нашата) вяра (ήμῖν δέ σύμφωνος τῇ γνώμῃ ἡ Εὐχαριστία καί ἡ Εὐχαριστία βεβαίωσι τὴν τῇ γνώμην)”. Тук под израза „нашата вяра (убеждение)” св. Иринеи означава вярата на отците на Църквата, а оттам – и вярата на *лаоса*, чиито евхаристийни събрания те предствоятелстват, т.е. на Светата католична (καθολική) Църква⁸.

Екклесиологичен анализ на понятието *лаос*

Съществуват тълкувания, че старозаветната *скиния* е претобраз на Църквата, но според някои св. отци Моисей по Божествено откровение е видял Църквата есхатологично, като по неин образ е създал *скинията*. Това се потвърждава и от гумите на св. Максим Изповедник, че „Старият Завет е сянка, Новия Завет е икона, а Бъдещият век е истината”⁹. Тези тайновидни слова винаги са обрисували Църквата като образ на бъдещата реалност, която е възможна само в Светия Дух.

Господ говори: „*Ще излея от Моя Дух върху всяка плът...*” (ср. Йоил 2:28 и Деян. 2:17) и с тези думи обещава на човешкия род една непрестанна Петдесетница, която изгражда, актуализира и обновява¹⁰ Църквата – събранието на верните, народа (*лаоса*) Божий¹¹. За да разкрием по-пълно какво е понятието *лаос* и какво е мястото на *лаоса* в структурата на Църквата, ще трябва да се върнем още в „сянката” на Стария завет.

⁶ Св. Василий Велики пише: „Всички ние сме членове помежду си и имаме различни харизми, които са ни дадени по Божията благодат... Така както членовете се съединяват в едно тяло, така и ние поотделно се съединяваме в Духа; всички сме се кръстили като едно тяло в един Дух” – Св. Василий Велики. *За Светия Дух*. 26,61 (PG 32, 181).

⁷ Св. Иринеи Лионски. *Изобличение и опровержение на лъжливото знание*, 4, 18, 5 (PG 7, 1028 A). Вж. лат. версия – *Nostra autem consonans est sententia Eucharistiae, et Eucharistia rursus confirmat sententia nostram (Adv. haer. iv. 18,5)*. С тези думи св. Иринеи Лионски ни посочва взаимовръзката между Правилната вяра и светата Евхаристия. Св. Иринеи още свидетелства, че вярата, богословието на Църквата и Тайната на Църквата не могат да съществуват едно без друго, т.е. само в истинската вяра и Църква, на която Христос е Глава, може да има Божествена Евхаристия.

⁸ Йевтич, еп. Ат. *Учението на св. Иринеи Лионски за Църквата* – В: Църква, Православие, Евхаристия – кратка антология на съвременното сръбско богословие. Ч. I. С., 1999, с. 51-52.

⁹ Св. Максим Изповедник. *Коментар към съчиненията на св. Дионисий Ареопагит*, 3, 3, 2 (PG4, 137 D).

¹⁰ Обновяването на човешката природа се осъществява по благодат (т.е. по харизматичен начин) в Ипостаста на Въплътения се Син и получава даровете на Духа, Който конституира екклесиологичното тяло на Христос и дарува на неговите членове плодовете на новия изобилен живот. Вж. Тутеков, Св. *Богословие на харизмите в мисълта на св. Василий Велики// Личност, общност, другост*. В.Т., 2009, с. 132.

¹¹ Думата *лаос* (λαός) е употребена в превода от Седемдесетте на Стария завет и означава избран Божий народ, като този избор е изцяло Божия воля.

Четейки свещените старозаветни текстове, виждаме, че Сам Господ избира Израил и чрез този Си избор го прави свят, избран народ, различен от другите народи, призван да стане „*царство от свещеници* (תַּמְלֵחֶת כֹּהֲנִים) *и народ свет*” (Исх. 19:6). Въпреки това за служение на скинията е посочено само Левиевото коляно, род, който трябва да извършва богослужението на Израил (Вж. Втор. 10:8). Царството от свещеници е обещанието, което ще стане възможно в новия Израил, в лицето на *лаоса* – който е изпълнението на това обещание и *икона* на бъдещото Царство.

Св. ап. Петър се обръща към цялата Църква с думите: „*Но вие сте род избран, царствено свещенство, народ свет, люде придобити, за да възвестите съвършенствата на Оногова, Който ви е призвал от тъмнина в чудната своя светлина; вие именно, които някога бяхте не народ, а сега сте народ Божи* (λαός τοῦ Θεοῦ); *които бяхте непомилвани, сега сте помилвани*” (1 Петр. 2:9-10). Това е основният новозаветен текст, с който понятието *лаос* може да бъде анализирано – текст, насочващ ни и към Осия 2:23, като му придава нов смисъл. В контекста на новозаветното откровение св. ап. Петър говори за народ, събран чрез Божествено действие, чрез покана, чрез призив от Бога, който е единствената основа за съществуването му. Този народ – *лаос*, е призван не заради своята съвкупност или индивидуални качества, а за да участва в тайната Христова, да стане тяло Христово, да бъде общност на Св. Дух и икона на Света Троица.¹²

Отговорът на този призив има раг excellence евхаристиен характер.

Чрез пренасянето и приемането на св. Дарове по време на Благодарението *лаосът* отговаря на този Божествен призив и така, свързани чрез Христос в Неговото тяло, верните се свързват и един с други, стават живи членове, подържани в Христовото тяло от благодатните връзки на Св. Дух (вж. Еф. 4:3). Затова и *лаосът* нарича себе си *призвани* и *светии*¹³, което показва съзнанието за принадлежност към Църквата.

Самоидентифицирането на верните като *лаос* до голяма степен зависи от това доколко те се съсъзнават като призвани и колко често се *отзовават* на Христовия призив за общение, защото *отзоваването* се съизмерва с *участието* на верните в св. Литургия като общо дело. Това означава, че *отзоваването* винаги е свързано с участието в Евхаристията, което дава на *лаоса* идентичност на „*царствено свещенство, народ свет, люде придобити*” (1 Петр. 2:9), които стават наследници и граждани на нетленното Царство. Като следва този евхаристиен принцип за принадлежност на верните към *лаоса*, Църквата е установила начин за влизане в този свещенически народ, органично свързан с Литургията като общо дело на този народ.

Влизането, встъпването в *лаоса* става посредством Кръщението и Миропомаза-

¹² Вж. Пенев, Здр. Цит. съч., с. 137-138.

¹³ Св. ап. Павел нарича членовете на *лаоса* *светии* (1 Кор 1:2; Еф. 1:1-4), т.е. свети по благодат, причастявайки се е с Единия, Който е Свят и благодарение на Когото *лаосът* се освещава (вж. Евр. 12:1; 2 Петр. 1:4), а не поради никакви особени негови характеристики (напр. морални, интелектуални или физически).

нието, при което Миропомазанието е реално посвещаване в свещен сан и в свето служение¹⁴ (ἱερά διακόσμησις) и прогължава да се разглежда като единственото посвещение в свещенство¹⁵, като помазание и запечатване със Светия Дух.¹⁶ Тайнството Кръщение променя радикално човешкото битие. То е ново раждане, а новокръстеният (новозасаденият – νεόφυτος) получава нови сетива, нови чувства, изпълва се с нов живот, става член на ново Тяло и гражданин (πολίτης) на едно ново царство. Органичната връзка на кръщаването и миропомазването с Евхаристията разкрива техния литургичен *характер*¹⁷ и по този начин те се потвърждават като целокупно тайнство на общността, чрез което вярващият става член на народа Божи, на евхаристийното събрание на общността на светиите. В този смисъл литургичният общностен характер и на Миропомазанието (което се извършва неразделно от Кръщението във връзка с Евхаристията) е идентичен на литургичния общностен характер на тайнството Свещенство и именно поради това *функционалното*¹⁸ свещенство не променя човека в неговата същност, а му дава харизмата да служи на *лаоса* и едновременно с това – харизма да го води и напътства, да му преподава богатата чрез тайнствата и словото на служението си. Получаването на този дар се засвидетелства в ръкоположението (хиротонията) на епископа, извършвана винаги в евхаристийното събрание на *лаоса*. Именно *лаосът* заедно с предстоятелите на другите евхаристийни събрания измолва за този, който влиза в чина на функционалното свещенство, нови богатства и способности. Тук обаче трябва да отбележим, че от антропологична гледна точка с това действие изобщо не му се дава някакво ново измерение, а ръкоположената личност си остава част от царственото свещенство на *лаоса*. Богатата, която епископът или презвитерът получава, е не толкова привилегия, колкото отговорност на конкретното служение в общността на Църквата.

За да стане ясно защо в *лаоса* има това разделение на царствено и функционал-

¹⁴ Още Ориген недвусмислено говори за връзката на Миропомазанието и свещеническото достойнство на *лаоса*, който сам себе си принася в жертва на Божия олтар в Евхаристията: „Всички, над които е било извършено помазанието със светото миро, са станали Свещеници <...> всеки от тях носи в самия себе си жертвата и пали огън на олтара (Евхаристията), за да бъде тя погълната без остатък. Ако аз се отричам от всичко, което притежавам, ако нося своя кръст и следвам подир Христа, аз съм принесъл жертва на Божия олтар; ако давам тялото си <...>, ако обичам братята си толкова, че давам живота си за тях, ако се боря до смърт за справедливост и истина, ако умъртъвявам себе си <...>, ако светът е разпнат за мен и аз за света, аз съм принесъл жертва на Божия олтар и ставам свещеник на собствената си жертва“ (Октавий, гл. 32, PL 3, 339–340). От поетичните думи на Ориген разбираме, че да си *лаик* означава и да си свещеник, който жертва самия себе си и принася сам себе в Църквата – Тялото Христово.

¹⁵ Свещениците в Стария завет са били посвещавани в това служение чрез помазание: „И изля (Моисей) от помазния елей върху главата на Аарона и го помаза, за да го освети“ (Левит. 8:12).

¹⁶ Ранната Църква посвещава своите служители епископи, презвитери и дякони чрез възлагане на ръце, което категорично потвърждава, че Миропомазанието е единствено посвещението в царско свещенство. Ако се окаже, че свещенослужителите, макар и ръкоположени, не са *посветени*, т.е. са некръстени и следователно не са част от Божия *лаос*, ръкоположението им се смята за недействително. Вж. Евдокимов, П. *Православието*, С., 2006, с. 215.

¹⁷ В древността тези тайнства винаги са били свързани с Литургията.

¹⁸ В по-горните редове се опитахме да изложим, че между различни служения и дарове в Църквата съществува пълно равенство, когато те са в действие и в съгласие с Божията воля. Следователно разликата между тези служения е функционална, а не се базира на онтологична природа. Всяко отделяне и налагане на някакъв дар или служение спрямо другия е пагубно не само за единството на Църквата, но и за съществуването и действието на този дар. Вж. Пено, Здр. Цит. съч., с. 152.

но свещенство, трябва да се анализират самите понятия, които са гостатъчно красноречиви и обясняват смисъла на самите служения. В Стария завет терминът *иереи* (ἱερεὺς), свещеник, се използва както за евреюското свещенство на гревния Израил, така и за свещенството на езичниците, като термин, обозначаващ свещенство, предлагащо жертвени приноси на олтар. Другият термин – *презвитер* (πρεσβυτέρους – ‘старейшина’¹⁹), който се използва в Новия завет (Вж. Деян. 20:17), обозначава онези, които са избрани от Светия Дух и от *лаоса*, като им е предложено да бъдат пастири и *надзорници* (ἐπισκόπους – ‘надзорник’)²⁰ на поместните църкви, престоятели на Божествената Евхаристия.²¹ Първото свещенство, на гревния Израил, е представено от особен чин свещеници, служещи в Скинията или Йерусалимския храм. Този вид свещенство Христос е отменил, или по-скоро го е приел само за Себе си.

Това се потвърждава от посланието на св. ап. Павел до евреите, където Христос е единственият Свещеник, или по-точно Първосвещеник, Архидиакон, и то не по чина Ааронов, а по чина Мелхиседек, т.е. Свещеник, който черпи Своето свещенство направо от Бога (срв. Евр. 2:5). Оттук е и изводът, че чрез общението с Христос, чрез причастието с Него *лаосът* се отъждествява с тялото Му (1 Кор. 12:27), което е и Църквата. Това показва, че целият Божи нарочен именно по причастност става свещен нарочен (βασιλείον ἱεράτευμα) (ср. 1 Петр. 2:9)²². Нещо повече, служението, което *лаосът* има, ще продължи вечно, т.е. то е есхатологично (както самата Църква има есхатологичен начин на съществуване) и се засвидетелства чрез Откровението на св. Йоан Богослов, където *лаосът* е представен като нарочен от царе и свещеници, поставени от Христос пред Бога и Отца (Вж. Откр. 1:6). Това е още едно свидетелство, че в Новия завет характеристиката *свещеник* (ἱερεὺς) преминава чрез Христос към всички

¹⁹ Презвитерите са старейшините на една евхаристийна общност, които са събрани около своя епископ и образуват синодиона (συνέδριον) – съвета на епископа.

²⁰ В апостолско време още няма такова разделение между термините *епископ* и *презвитер* и ако анализираме новозаветните текстове, ще видим, че с тези термини се обозначават едни и същи лица. В книгата Деяния на светите апостоли е описано как св. ап. Павел праща да повикат презвитерите църковни от Ефес (Деян. 20:17) (τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας), а в 28 стих той се обръща към тях с думите „Внимавайте, прочее, върху себе си и върху цялото стадо, сред което Дух Светий ви е поставил епископи (ἔθετο ἐπισκόπους) да пасете църквата на Господа и Бога, която Той си придоби със Своята кръв” (Деян 20:28). Св. ап. Петър говори: „Ония, които между вас са презвитери, моля аз, съпрезвитер техен и свидетел на Христовите страдания и съучастник в славата, която има да се открие” (1 Петр. 5:1). Съвременният гръцки богослов Николаос Лудовикос пише по този повод: „Всъщност, както е известно, в древното християнство става въпрос за едно и също служение – това на епископа презвитер. Епископът презвитер и дяконът са двете свещенически степени в древната Църква. Разграничаването на днешната степен на епископа произтича от вътрешното разделяне на степените на епископа презвитер”. Λουδοβίκος, Ν. Ἀποφατικὴ ἐκκλησιολογία τοῦ ὁμοουσίου. Ἀθήνα, 2002, σ. 38.

²¹ Вж. Νέλλας, Π. Βασιλείον ἱεράτευμα. Μελέτη ἐπὶ τοῦ προβλήματος τοῦ λαϊκοῦ στοιχείου// Σύναξις (Αθήνα), № 83, 2002, σ. 50.

²² Големият съвременен богослов, духовно чадо на преп. Иустин Попович, еп. Атанасий Йевтич анализира термина βασιλείον ἱεράτευμα и категорично го свързва с единствено възможното свещенство на Христос: „... гръцките изрази ἱεράτευμα ἄγον и βασιλείον ἱεράτευμα не означават „свето свещенство” и „царско свещенство” (1 Петр. 2:9), защото тогава би трябвало да пише: ἱεράτειον, вместо „свето освещение”, „царствено освещение” (от ἱερατεύω > ἱεράτευμα), защото като тяло на Христос Първосвещеника и Царя, ние сме плод и дело на Неговото Архидиаконско-Царско свещенодействие, йерургия, и освещаване на природата на човешкия род” – Јевтић, Ат. Канонско право, Београд, 2005, с. 26.

верни и само Христос остава истински **свещеник**²³ в пълнотата на тази гума, тъй като всички членове на *лаоса* са *свещеници* по причастност, по общение (κοινωνία) и участие в Неговото тяло.

Така както всички членове на Църквата са лаици, така са и свещеници поради факта, че са *засадени*²⁴ в Църквата и живеят в единствения Велик Свещеник – Христос. По този начин *лаосът* определя себе си като Божий народ, избран и призван за служение от Самия Бог. Отговаряйки на този призив, *лаосът* възприема сам себе си като божествено установление. Той вече е Божий народ, възвещаващ Божиата воля и изпълняващ Божието дело на Спасението в света.²⁵

Тук обаче е мястото да бъде разяснен по-обстойно вторият вид свещенство – функционалното, за което стана въпрос по-горе и което произхожда от *лаоса*.

Функционалното свещенство е *харизма*, която се дава на отделни членове на *лаоса* – добродетелни, почитани и призвани от Светия Дух да изпълняват служението на епископи, презвитери и дякони²⁶, и които чрез възлагането на ръце приемат даровете на Божиата благодат. В Църквата тези избрани членове на *лаоса* се наричат *клир*²⁷ и макар поставени за отговорно и свето служение в Църквата, те винаги остават част от народа Божий²⁸.

Тук трябва да се поясни, че функционалното свещенство на *лаоса* се различава коренно от старозаветното свещенство, което е ограничено в избора на един род и едно племе. Служението на функционалното свещенство е нужно за цялата Църква, която се разраства и обхващаща различни култури, вкоренявайки ги в самата себе си. Така Църквата от самото си начало, от геня Петдесетница и до днес живее във времето и пространството, в *мире сем*, но същевременно запазва своята правилна посока към нетленното Царство, отвъд времето и пространството. Именно за да функционира нормално в света, Църквата има нуждата от една конкретна организация, от йерархия, но йерархия, която е свързана неразривно с харизмите на Светия Дух и която се съзидва и реализира в

²³ Св. Дионисий Ареопагит пише, че: „Самият Исус – пребогочалният и свръхсъщностен ум, (е) начало и същност на всяка йерархия, осветение и теургия” – (св. Дионисий Ареопагит, *За църковната йерархия* (PG 3,1,372 A); вж. св. Дионисий Ареопагит. *За църковната йерархия*. I, 64, 1, С., 2001, с. 63.

²⁴ ...насади го насаждение на истината в светата Твоя съборна и апостолска Църква, и не позволявай да го изтръгнат, та като преуспява в благочестие ... („...καὶ φύτευσον αὐτοῦς φύτευμα ἀληθείας ἐν τῇ ἀγίᾳ σου καθολικῇ καὶ ἀποστολικῇ ἐκκλησίᾳ, καὶ μὴ ἐκτίλης, ὅπως, προκοπῶντων αὐτῶν ἐν εὐσεβείᾳ...” – *L'Eucologio Barberini*, Gr. 336, 97 v (Iniziazione Cristiana. С. L. V. Edizioni liturgiche. Roma, 1995, p. 110), също и в: *Требник, Последование на тайнството Кръщение* (С., 1929, с. 51-52). Това е част от прошение за лаика в първата молитва на св. Кръщение, в която епископът или презвитерът моли прошка, помощ и подкрепа за извършване на великото Тайнство (Кръщение) и за засаждане на новопросветения (новозасадения – νεοφύτος) в тялото на Църквата, за да възраства във вярата и благочестието. Безспорно цитираното е древно прошение, отразяващо уникалността на всеки новокръстен в Църквата.

²⁵ Шмеман, Ал. *Историческият път на православие*. С., 2009, с. 23.

²⁶ Евдокимов, П. *Цит. съч.* с. 215.

²⁷ Клир (κλήρος) буквално означава ‘жребий, избор’, т.е. клирик е някой, който е избран от Духа и събранието на верните (*лаоса*) да представлява в Благодарението – епископ или презвитер, или да служи на олтара (дякон). Вж. Деян 1: 25-26.

²⁸ Днес съществуват редица проблеми поради факта, че служенията на лаика и клирика са разделени на благодатни и безблагодатни.

Евхаристията, в присъствието на Живия Бог. Ето това отличава Църквата от всички други обществени организации с техните йерархични структури. Христос не поверява организирането на Църквата на човека, а го запазва за самия Себе си. Следователно Той призовава конкретни членове от Своя народ, от Своя лаос, и чрез тяхното царствено свещенство насажда новопосветените, включва ги в Своето свещенство – не по по-близък и по-сроден начин от другите верни, а по енергиен (действен) начин. Така с тях и чрез тях Той е Онзи, който действа във всички детайли и подробности в живота на Църквата (вж. Иоан. 15:5) и гарантира своето постоянно присъствие сред лаоса до *скончания мира* (вж. Мат. 28:20). Йерархическото устройство на Църквата, разкрито по този начин, се разбира не като структура, породена от авторитета на отделните личности (както твърдят мнозина либерални богослови), а като организъм с различни членове и тяхното служение в тялото, защото „...ако всички членове бяха само един, де щеше да е тялото?” (1 Кор. 12:19). Изборът на предстоятелите, възглавяващи евхаристийното събрание, се осъществява от самия Христос „*Не вие Мене избрахте, но Аз вас избрах...*” (Иоан. 15:16), и този избор става чрез избора на целокупния лаос, което е основа за авторитета на самия предстоятел. В чина на ръкоположението (χειροτονία) лаосът се моли и свидетелства за достойнството²⁹ на предстоятеля пред Христос, за да може Той да го приеме и да го направи свидетел на апостолството в Църквата. Апостолството е именно връзката, чрез която се осъществява непрекъснатото и категорично Божие присъствие в църковната общност. Чрез молитвата на лаоса и ръкополагащите епископи Христос действено и реално приема предстоятеля и го включва в Своето свещенство. Така Самият Той, като Велик Архидякон, присъства в личността му, за да може всичко, което по-късно този човек ще извършва като свещенослужение в евхаристийното събрание на лаоса, да бъде извършвано от Самия Христос. Лаосът действително избира своя предстоятел, като този избор органично ги свързва заедно в Христос, т.е. те не могат да съществуват един без друг. В евхаристийното събрание лаосът се явява съслужител на епископа и заедно с него са *един* народ, който принася Благодарението като *общо дело* (=литургия). В ранната Църква е било немислимо принасящият да извърши Приношението *сам*, както и народът да е на Евхаристия без своя предстоятел. Съслужението между тях се състои в това, че лаосът потвърждава и се съгласява с гумите на епископа като ги запечатва с общото *амин* (истина е, така е, да бъде), което не е само дума, а белег за принадлежност към лаоса. От друга страна, епископът е единственият, който притежава харизмата да извърши Приношението³⁰ в Църквата. Така предстоятелят винаги е начело на лаоса и без него Евхаристията е невъзможна, а верните като лаос притежават тази *разпознаваща* харизма да „съдят, изпитват и свидетелстват” (1 Кор. 14:29; Сол. 5:21) за гумите на епископа. По този начин целокупният народ осъществява себе си като пазител на Преданието на Църквата и проявява общото си свещеническо служение в Евхаристийното събрание, възглавявано от избрания от него предстоятел.

²⁹ Това изразява възгласът *Достоен (Αξιός)*, с който лаосът потвърждава истинността на хиротонията.

³⁰ Или онзи, на когото лично епископът е наредил да го извърши поради болест на епископа или някаква друга уважителна причина.

Тази православна концепция е далеч от антийерархичното изравняване на служенията при протестантизма, както и от клерикалното раздвояване (на посветени и непосветени) при римокатолицизма³¹. Предстоятелят на Евхаристията в православното предание е начело на царското свещенство на свещениците, т.е. неговото свещенство е *харизмата* на предстоятел и надзорник над поместното евхаристийно събрание, което, пак ще повторим, е немислимо и непълно без него.

От всичко казано дотук се вижда, че за да функционира църковният организъм нормално, са нужни разнообразни харизми, които по никакъв начин не се явяват разделяне на църковното тяло. Харизмите не са индивидуален дар³², а обратно – те представляват част от пълнотата на евхаристийното събрание, пълнота на служенията, и биват осъществявани в единния Христос и припознавани от членовете на *лаоса и припознавани от клира*. От това следва, че църковните харизми заемат онтологично място в Църквата, проникват до нейната същност, изливат се от нея и са нейна проява. Единствено в тази съборната пълнота на харизмите е възможно съзиждането на „светото свещенство“, което принася духовни жертви” и „възвестява съвършенствата на Оногова”, който призовава народите „от тъмнина в чудната Своя светлина” (1 Петр. 2:5-9)³³. Без таква припознаване ни очаква горчивият западен опит.

³¹ Евдокимов, П. Цит. съч., с. 215.

³² Вж. Стоядинов, М. *Божията благодат*. ВТ., 2007, с. 262.

³³ Евдокимов, П. Цит. съч., с. 356.

Д-р Зоран Кръстич е роден на 20 юни 1962 г. в гр. Канижа. Богословско образование и магистърска степен по богословие придобива в Богословския факултет на Аристотелевия университет в Солун (Гърция). През 2001 г. защитава докторска дисертация на тема *Отношенията между Църква и общество в съвременна Сърбия* в катедрата по социология на християнството в същия университет. От 1997 г. е преподавател, а от 2001 г. – ректор на Семинарията „Св. Йоан Златоуст“ в г. Крагуевац. През 2002 г. е избран за доцент по канонично право, а от 2006 г. преподава и социология на християнството в Богословския факултет на Белградския университет. Има редица публикации в областта на каноничното право и социологията на християнството. Последната му книга е *Православие и модерност (Теми на практическото богословие)* (Белград, 2012).

Протоіерей проф. д-р Зоран Кръстич

КЛЕРИКАЛИЗМЪТ И ЛАИЦИЗМЪТ – ДВЕ КРАЙНОСТИ В РАЗБИРАНЕТО ЗА СЛУЖЕНИЯТА В ЦЪРКВАТА

В западното богословие от Реформацията до днес много пъти е бил „откриван“ проблемът за лаиците. Първо самата Реформация остро въвежда този проблем във фокуса на интереса, а векове по-късно нещо подобно прави и Вторият Ватикански събор. Достатъчно е да споменем само тези две кулминационни точки на поставения проблем в рамките на западното богословие, макар и той да присъства в различни форми и с различна интензивност в продължение на векове чак до днес.

Православното богословие не е придавало на темата толкова голямо значение. Това обаче, което не се е случило в богословието, се е случило в църковната практика, особено в областта на църковното управление. Като своеобразна реакция и отговор на тази западна богословска проблематика по-новите законодателства на поместните православни църкви отделят достатъчно място на лаиците и по този начин е „било неизбежно да се появи и несъгласуваност между църковната практика и богословското учение. Църковната практика се е оказала без богословско основание, а богословското учение не е в съгласие с църковната практика”¹.

¹ Афанасјев, Н. *Служење мирјана (лаика) у Цркви*. Превод са руског Коста Симић. Вршац, 2001, с. 5.

Целта на този текст е да посочи и анализира крайностите в разбирането за служенията в Църквата, представени чрез понятията *клерикализъм* и *лаицизъм* като два противоположни полюса, и чрез този анализ да стигнем до едно балансирано, еклесиологично оправдано съдържание и смисъл на понятието за служение.

1. Клерикализъм

Самото понятие *клерикализъм* – както и неговата противоположност – *анти-клерикализъм*, се използва често, но не винаги с едно и също съдържание. Това понятие не е толкова лесно да се определи в исторически, обществен и богословски контекст, при ясното съзнание за разликите между Изтока и Запада, а също и в историческата, обществената и църковната реалност. Както и всеки „-изъм“, клерикализъм означава някаква идеологическа абсолютизация, а най-често и девиация, и приема отрицателна конотация.

Най-общо казано под клерикализъм разбираме надмощието на клира в Църквата и в обществото. Антиклерикализмът може да се определи сравнително лесно, тъй като той е същностна характеристика на изначалния граждански либерализъм и на епохата на Просвещението, и така в някакъв смисъл е враг на самите основи на модерността. Доколкото обаче той не е предмет на нашия анализ, се връщам към въпроса за клерикализма и формите, в които той се появява.

2. Клерикализмът в обществото

Влиянието на клира в обществото се проявява в много по-ясни форми и по-изразително на Запад, отколкото на Изток, вследствие на което, погледнато исторически, в християнския Запад можем да говорим за три форми на клерикализъм: икономически, политически и културен².

Икономическият клерикализъм се развива в епохата на феодализма, който е превърнал клириците в собственици на големи имоти, от които те са получавали приходи. През този период на Изток собственици на големи имоти са били не индивидите, а манастирите, които обаче във всеки случай са били управлявани от клирици, та и в двата случая един от стълбовете на феодалното стопанство е бил клирът. С изчезването на феодалния строй изчезва и тази форма на средновековен клерикализъм.

Като политически клерикализъм определяме голямата светска власт на свещенството в предмодерните общества. В тях Църквата е заемала централно място, като е формирала мирозгледа на индивидите и е имала решаващо влияние във всички сфери както на личния, така и на държавния живот. Доколкото е легитимирала и е сакрализирала обществената власт, Църквата си е осигурявала политичност и конкретна светска власт, било директно, какъвто е по-често случаят на Запад, било индиректно – чрез близостта, а в по-новата история дори и пълната подчиненост на носителите на властта, какъвто е по-често

² Вж. Mardešić, Ž. „O klerikalizmu i protuklerikalizmu danas“, *Nova Prisetnost* 1/1, Загреб, 127-131.

случаят на Изток. Тази форма е изчезнала или по-скоро изчезва с отминаването на традиционните общества, а с отделянето на Църквата и държавата, с демократизацията на обществото и преди всичко с факта, че политическата власт вече няма нужда от сакрален извор и легитимност. В модерните общества на власт се идва по волята на народа, изразена на демократични избори, а не по Божията милост.

Под културен клерикализъм разбираме културното и образователното надмощие на клира, което векове наред е било обичайно явление във всички общества. Клириците са били най-образованите, а в отделни периоди и единствено грамотният слой на обществото. Тази форма на клерикализъм изчезва с въвеждането на общото и задължително образование. Знанието става достъпно за всички и елитаризмът е строго лично, а вече не съсловно достижение³.

Така както са възникнали, така и с времето и с развитието на модерността всички тези обществени форми на клерикализъм са изчезнали, така че днес е трудно да говорим за каквото и да било надмощие на клира в публичната сфера. Модерността е разградила всички обществени механизми, които в миналото са осигурявали на клира надмощие в обществото и затова е абсолютно неоснователно твърдението например за новата клерикализация на сръбското общество – твърдение, което понякога се чува в публичното пространство.

Завършвайки темата за формите на обществената клерикализация, нека да видим как е изглеждал през втората половина на XIX и първата половина на XX в. последният опит на Римокатолическата църква да се пребори с модерността и да запази влиянието на клира в обществения живот. Доколкото Църквата вече не е можела да се отъждестви със света, който я е заобикалял и който е бил все повече секуларизиран, а понякога и неприятелски настроен, самата Църква се е опитала да формира идеално общество (*societas perfecta*), което е създавало вътре в себе си един втори свят. Както казва Алтермат, тогава е можело да се случи някой католик да се роди в католическа болница, от детската градина до университета да посещава католическо училище, едновременно с това да чете католически списания и вестници, по-късно да избира кандидати на католически партии и да участва като активен член в многобройните католически сдружения. Освен това не е било необичайно същият този католик едновременно да се осигурява в някой католически социален фонд в случай на нещастие и болест и да държи спестяванията се в католически трезор... Така католическото пообщество предлагало на отделния католик нещо като резервни домове⁴.

Втората половина на XX век е разсеяла всички надежди, че нещо подобно е възможно, а и е желано.

³ Пак там, с. 129.

⁴ Altermatt, U. „Abschied vom katolischen Blockdenken“, *Civitas* 30, 1975, с. 564, цит. по Gisbert Greshake, *Biti svećenik u ovom vremenu*, KS, Zagreb, 2010, с. 210.

3. Клерикализмът в Църквата

Нагмощието на свещеническото съсловие в религиозния живот е обичайна характеристика на всички религии – от анимистичните до сложните монотеистични религии. Посредническото положение, ролята на посредника между небето и земята, в какъвто и религиозен ключ да се тълкуват тези понятия, осигуряват на свещенството особено положение в религиозната общност. В християнството такива тенденции навлизат посредством теорията за посвещението, която смятам, че трябва да се анализира по-детайлно и исторически, и богословски.

Девето правило на Неокесарийския събор, състоял се през 315 г., казва следното:

Ако презвитер е ръкоположен, след като телесно е съгрешил и грехът си изповяда, след като бъде ръкоположен, такъв не бива да свещенодейства, но да му се запазят останалите предимства заради другите му добродетели, понеже с ръкоположението, както мнозина казват, се опрощават и останалите грехове...⁵

Както виждаме, твърде рано, още в началото на IV в., е налице предвестие за паралела между Кръщението и Ръкоположението, че светото тайнство Свещенство също променя природата на ръкоположения и подобно на Кръщението опрощава предишните грехове освен телесните, т.е. блудството, както тълкува този канон Алексий Аристин през XII век⁶. Последницата от такава богословска позиция, която впрочем е същността на теорията за посвещението е, че вече самото църковно тяло се разделя на такива, които са ръкоположени, т.е. посветени, и на останалите непосветени членове на Църквата.

На Запад това схващане е кулминирало с решенията на Тридентския събор през XVI в. относно невъзможността да се разчинва клирик. Като смекчаващо обстоятелство трябва да имаме предвид историческите обстоятелства, създадени от антиреформаторския дух на този събор и опита за повторното възстановяване на разклатения авторитет на клира от реформаторския лаицизъм. С тези решения напълно се установява паралелът между Кръщението и Ръкоположението: така както никои не може да бъде „разкръстен”, така и веднъж ръкоположеният вече не може да се върне в чина на лаиците.

Още на пръв поглед е ясно, че такава позиция никога не е и със сигурност никога няма да бъде приета в Православната църква. При по-големи престъпления на клирици свещените канони във всеки случай предвиждат разчинване и връщане в служението на лаиците, и то без изключение, и то винаги в един и същ ред – епископ, презвитер, дякон. Оттук можем да заключим, че за разлика от Запада, на Изток теорията за посвещението никога не е преобладавала, да не кажа, че е била официално богословско учение. Тя е останала в рамките на израза на гореспоменатия канон, че „някои казват”, което, от друга страна, не означава, че това разбиране не е имало сериозни последици за църковния живот.

⁵ Правила на св. Православна църква под редакцията на прот. Иван Стефанов. С., 1936, с. 240.

⁶ Пак там, с. 236.

Първата последица е терминологията. Ние наричаме членовете на Църквата, които не са ръкоположени, *миряни*, т.е. светски люде. Те следователно принадлежат на света, което в богословската терминология предполага отсъствието на Светия Дух. Светско е онова, което е непосветено, извън Църквата и което се противи на Духа. Нека се запитаме как тогава кръстените и миропомазаните хора, християните, са светски? Такава позиция е невъзможна въз основа факта на Кръщението, но тя е напълно възможна въз основа на факта на Ръкоположението. Ако искаме още повече да окарикатурим нещата, въз основа на терминологията можем да кажем, че при Кръщението и Миропомазанието не се получават даровете на Светия Дух, както това се случва при Ръкоположението. Това разбиране противоречи на опита на Църквата, както и на непрекъснатата многовековна практика на кръщаване било на деца, било на възрастни. Кръстеният става член на Божия народ, лаик, и получава даровете на Светия Дух, което ще рече, че той е ръкоположен да извършва служението на лаиците в тялото на Църквата.

По-нататъшните последици от теорията за посвещението, които можем да отбележим, са различните дисциплини и честотата на причастяването и т.н., което, обобщено погледнато, означава по-малката или по-голямата пасивизация на лаиците в областта на богослужението. Интересна е още една разлика между западния и източния опит. На Изток епископът или презвитерът не може да служи сам Евхаристия, тя предполага събранието на Божия народ, което на Запад не е така. Каноничният свещеник може да служи действителна Литургия сам-самичък. И все пак на Изток лаиците в Църквата също се превръщат в ползватели на сакрални блага, които свещениците произвеждат. Трябва да се признае, че професионализацията и разделението на труда, които модерността донесе, вървят ръка за ръка с един такъв възглед за отношението между клира и лаиците. Клириците са експерти за свещеното. Ако лаикът, който днес се разбира като неориентиран, невежа, непрофесионалист, има нужда от някаква услуга от областта на свещеното, той отива и търси помощта на професионалистите точно както и във всички други области.

Да се върнем сега към саморазбирането на Църквата, т.е. как тя сама вижда собственото си добро функциониране. Църквата е общност на служенията. Тя се състои от онези, които свободно са се определили да служат на Господа и на ближните, но не изключително въз основа на техните знания и способности – макар те да не се изключват – а преимуществено въз основа на Божията воля, която се проявява чрез даровете на Светия Дух. Даровете се дават за активност, за „съзидане на Тялото Христово” (Еф. 4:12), а не за пасивност. В Църквата са пасивни само оглашените и каещите се. Служението и дарът се отъждествяват до такава степен, че е невъзможно институционалното да се отдели от харизматичната структура на Църквата. И доколкото структурата на Църквата е органична, това предполага различието на даровете: „И Той постави едни за апостоли, други за пророци, други за евангелисти, други за пастори и учители, за усъвършенствуване на светиите в делото на служението, в съзидане на тялото Христово” (Еф. 4:11-12). Цялата структура на Църквата

та⁷ се основава и произтича от структурата на евхаристийната общност, която е икона на есхатона. Лаиците, презвитерите и дяконите, събрани около епископа, т.е. всички служения заедно съставят народа Божий, който служи на своя Господ. Различието на служенията не нарушава единството на Църквата⁸, а напротив. Различаването на народа от предстоятеля също не нарушава единството на Църквата. Нито едно от служенията не е само по себе си Църквата. Служенията не могат да се класифицират нито по значение, още по-малко пък по „количеството“ благодат, която предполагат. Различните служения не създават онтологични разлики между техните носители. Логиката на теорията за посвещението – че главната последица от ръкоположението е промяната на природата на ръкоположения, а едва второстепенната е служението⁹ – не е в съгласие с опита на Православната църква. Онтологична разлика съществува само по отношение на кръстени-некръстени, а не в рамките на Тялото Христово. В него всички са свети и свещеници, т.е. служители на своя Господ. Последиците от такава позиция на преданието е, че служението на лаиците, за което те са ръкоположени чрез Кръщението, се осъществява в областта на свещеноедействието, където те съслужат на своя предстоятел.

4. Лаицизмът в Църквата

И наред с по-малката или по-голямата пасивизация на лаиците през историята, съзнанието за нуждата от тяхното активно участие в живота на Църквата никога не е изчезвало от църковното съзнание. Така пасивизацията в една област е наложила активирането на лаиците в другата област – църковното управление. Повечето канонисти от традиционното направление смятат, че това е областта, в която лаиците трябва да бъдат максимално ангажирани. Тук човешката логика, а във всеки случай и духът на времето и тенденцията към демократизация на обществото, които влияят върху Църквата, е последователна и ясна. Сакралното е недостъпно за непосветените, а посветените не трябва да се занимават с профанното. Всекиму своето – на посветените сакралното, на миряните – профанното. От тази логика са се водили и много от новите църковни законодателства на поместните православни църкви и тя широко е отворила вратите за управлението на лаиците, и то не само да участват в управлението, което във всеки случай е добро и желателно, но и самите те да управляват. Уставът на СПЦ от 1931 г., който все още е в сила, на равнището на енориите подразбира два елемента – енорията като богослужебна общност, начело на която е енорийският свещеник, и църковната общност като административна общност, начело на която стои лаик, директно стигайки така до противоречие с каноничното предание, което не познава този дуализъм и което на практика знае, че предизвиква остри конфликти. Такъв лаицизм, който прилича на протестантското разбиране за Църквата, е реакция срещу прекаления клерикализъм, който обикновено приписваме на Римокатолическата църква. Питам се има ли тук място за Православието, или ние, православните, сме осъдени да лавираме

⁷ Вж. Зизјулас, *И. Православъе*. Београд, 2003, 20-33.

⁸ Вж. Афанасиев, Н., *Цит. съч.*, с. 17 и сл.

⁹ Пак там, с. 26.

между тези два полюса, отстоявайки веднъж едното, а веднъж другото становище?

Решение на проблема не може да се намери в човешката логика. Човешката логика казва, че и в Църквата, както и във всички други колективи, съществуват различни интереси. Служенията изразяват тъкмо тези различни съсловни интереси, за които всеки трябва да се бори, по възможност цивилизовано в демократична процедура. Тази логика се проявява в много свещенически или лаически сдружения през XX в.

Решението на проблема се намира в повторното откриване на Божията воля. Ние не влизаме в Църквата, за да прокараме своята воля или да задоволяваме собствените си интереси. В Църквата може да съществува само Божият „интерес“, на който ние сме активни съработници, но не и противоположни съсловни интереси. Всеки в Църквата действа въз основа на и в рамките на своето служение, защото това е Божията воля и именно за тази отделна служба всеки от нас е получил даровете на Светия Дух и не е станал това по свои заслуги. Проблемът за управлението на Църквата от лаиците или за лаицизацията на църковния живот се състои в това, че лаиците не притежават даровете на Светия Дух за управление на Църквата. Служението на управлението, т.е. пастирското служение, е част от епископското служение, за което епископът получава дарове при ръкоположението, и за което лаиците отново нямат дарове. Следването на Божията воля, изразено чрез различните служения, е условие за доброто функциониране на Тялото Христово.

Като заключение мога да кажа, че ако като вярващи хора, които изповядват вярата в Църквата, наистина желаем нейното напредване, тогава следващата крачка се състои в повторното откриване на значението, а преди всичко на съдържанието на отделните служения, за да можем на практика да избегнем и двете крайности в тяхното разбиране – клерикализма и лаицизма.

Превод от сръбски: Свилен Тутеков

Отец Стефан Стефанов е свещеник в Русенска епархия. Служи в храм „Св. Николай Мирликийски Чудотворец“, на който дълги години е бил предстоятел. Бил е депутат във Великото народно събрание.

Презвитер Стефан М. Стефанов

СВЕТИНЯТА Е ЗА СВЕТИТЕ

След края на анафората и молитвата „Отче наш“ на Литургията свещеникът повдига светия Агнец и тържествено възглася: Светинята е за светите (Τά ἅγια τοῖς ἁγίοις). Какъв смисъл влага в тези думи? Какво си мисли и какво си представя, когато ги изговаря? Тези въпроси, разбира се, имат смисъл само когато свещеникът осмисля това, което изговаря. Във всеки друг случай (а това се случва нерядко) те са просто механично, формално и папагалски изговорени – защото така е написано в служебника.

Кои са светите? За кого е Светинята? За кого се отнасят тези думи?

По традиционното разбиране на повечето свещеници в нашата църква Светинята не бива да се дава на миряните на всяка Литургия. Но защо тези думи се казват на всяка Литургия? За кого ги отнася тогава свещеникът, който е с предварителната нагласа и убеденост, че няма да даде Светинята на миряните?

Сам по себе си се налага отговорът, че ги отнася единствено за себе си, защото единствено той ще се причасти със Светинята. Но в такъв случай той би трябвало да произнесе думите в единствено число – Светинята е за светия, тоест за него самия.

В същото време никои не би гръзнал да произнесе този литургичен възглас в единствено число. Какво следва от това – че свещеникът казва едно, а върши друго. Това е очебиен пример за двоен стандарт, за формализъм, за инертност. Има твърде голямо изобилие от подобни примери, но този е като че ли най-фрапиращ и най-краен, защото се отнася до Светинята, защото светите се

лишават от Светинята. Свещеникът е преценил, че единствено той е свят и единствено той може да се причасти със Светинята, и го прави със спокойна съвест и със спокойна съвест лишава всички други от нея. Той е убеден, че те не са свети, следователно не са достойни, следователно Светинята не е за тях. И ако някой от тях откликне на неговия призив да пристъпи към Светинята със страх Божий, вяра и любов, както той приканва, такъв бива безцеремонно върнат и нахокан – този, който току-що е повелил: „Пристъпете!”, в следващия момент раздразнено и гневно повелява: „Отстъпете!”.

Има и друга практика – скенер на светостта: свещеникът започва разпит на пристъпилите към Светинята. Разпитва ги дали са постили, колко са постили, как са постили, дали са се изповядали непосредствено преди Литургията, и ако са се изповядали по-рано, не им е позволено да пристъпят към Светинята. Все въпроси, които свещеникът със свръхусърдие задава на мирянина пред Светинята, но не задава на себе си. Защото е свещеник и по неговата представа – нещо различно от несветите миряни, специално осветен.

Ако попитате такъв свещеник единствено той ли е свят, след като не разрешава причастие на никого другого, той с престолено възмущение ще отхвърли такъв въпрос. Но в същото време без притеснение причастява само себе си.

В своята представа, като лишава от Причастие миряните, той се грижи за тяхното спасение. Преценява, че за миряните е достатъчно да се причастяват няколко пъти в годината. Св. Тимотей, епископ Александрийски (†385 г.), в своя трети канонически отговор постановява относно причастяването на бесновати така: „Ако не нарушава тайната, нито по някакъв друг начин хули, нека се причасти, но не всеки ден, а достатъчно му е от време на време”. Днес, като поучаваме, че за миряните е достатъчно да се причастяват от време на време, не ги ли третираме като бесновати?

Тук явно има нещо неразбрано, недоразбрано.

Явно трябва по-дълбоко и по-сериозно да се замислим **кой** са светите и **защо** са свети.

Още в началото на Светата литургия, когато внасяме на престолното Свето евангелие, при т.нар. Малък вход, свещеникът благославя така: Благословен е входът на твоите светици (Εὐλογημένη ἡ εἰσοδος τῶν Ἁγίων σου). Кой са тези светици? Как би могъл свещеникът да изрече тези думи, а да не се замисли кой са светиците? Нима самата дума „светици” не е достатъчно сериозна, за да не бъде произнасяна така формално и инертно? Може би причината за този сакрализиран формализъм се крие в това, че през вековете много неща от Литургията са претърпели промени и днес вече не усещаме истинския смисъл на това, което казваме и извършваме. Днес изнасяме Евангелието от олтара и пак го внасяме в олтара – за да има „вход”, пък макар този вход да е формален. През това време народът си стои по местата, наблюдава като зрител и целува фелона на свещеника. Нито свещеникът, нито народът разбират защо Евангелието се изнася от

олтара и пак се внася в олтара. Как тогава да разберат гумите: „Благословен е входът на твоите светици?“.

И така постепенно през последните векове се е наложило разбирането, че светици са само тези, чиито имена са в Житията на светиците и в календарчето, че светици могат да бъдат само умрели хора, сякаш смъртта прави светиците, а не животът. На погребение се молим „със светиците, упокой, Господи...“. Как така се молим след смъртта Бог да ни упокои със светиците, а докато сме живи, се смятаме непричастни на светиците? Постепенно и неусетно сме се уподобили на садукеите, на които Иисус Христос гневно отговаря, че „Бог не е Бог на мъртви, а на живи“ (Лук. 20:3). До такава степен се е изкривила нашата представа, мисленето ни, ценностната ни система не съответстват на Евангелието, че ни звучи неправилно, неприемливо, неправославно, ако приемем, че светиците са всички реални, живи членове на Църквата. Дори и това понятие – членството в Църквата, ни е станало непознато, до такава степен всичко се е схематизирало и формализирало. Още едно фундаментално понятие на християнството сме забравили и неглижирали – „верни“. Изговаряме го няколко пъти в Литургията, самата Литургия се нарича Литургия на Верните, но в живота употребяваме друго понятие – „вярващи“, но това съвсем не е едно и също, защото и мюсюлманите са вярващи, дори бесовете са вярващи (срв. Иак. 2:19). Древната църква е имала съзнанието, че благославя входа на влизания Божий народ, така, както си е и до днес молитвата на входа – „направи щото с този наш вход да се извърши и вход на светите ангели“. Днешното разбиране е, че благославяме т.нар. царски ввери. Затова съзнанието ни се смущава, ако отнесем гумата светици към Божия народ, лаоса, верните, входа на които всъщност благославяме.

До днес ние четем на Литургията ясните гуми на св. апостол Павел, всичките послания на когото са адресирани до „светите и верни в Христа Иисуса братя“ (I Кол. 1:2) и който пояснява, че сме повикани към „свето звание не заради нашите дела, а по Божието благоволение“ (II Тим. 1:19). Като упреква коринтските християни за срамните им грехове, казва дори нещо повече за същите тези грешници – „Не знаете ли, че светиците ще съдят света?... Не знаете ли, че ангели ще съдим?“ (I Кор. 6:1-2). Да се отказваме от святото звание светици не е признак на смирение, а на неразбиране.

В тези именно гуми на Апостола, в това разбиране на светостта е отговорът на въпроса кои са светите и за кого е Светинята. Светинята е за всички верни. Пред нея никой няма предимство или привилегия. Църковно-каноничните условия за пост и изповед са абсолютно еднакви за клирици и миряни. Със Светинята всички ние, лаос, презвитери и епископи, се освещаваме. Затова именно всички в един глас отговаряме „Един е свят, едничкият Господ Иисус Христос, за слава на Бога Отца. Амин“. Всички се причастяваме, за да се осветим със Светинята, а не защото сме се осветили с пост и изповед. Защото колкото и усърдно да сме постили и изповядали, без Светинята не можем да се осветим. Единствено Светинята дава смисъл и на поста, и на изповедта, и на молитвата, и на вярата. Затова така се молим, преди да бъде въздигнат светият Агнец, преди да се причастим: „Погледни Господи Иисусе Христосе, Боже наш, от светото Си

жилище и от престола на царството Си, и дойди, за да ни осветиш”. В същата тази предпричастна молитва се молим Господ да ни преподаде Своето пречисто Тяло и честна Кръв „и чрез нас – на всички люде”. И след тези ясни гуми, които сами са изrekli, мнозина свещеници гръзват да причастят само себе си и да откажат да преподават Светите дарове на всички люде.

Тъкмо пред Светинята няма място за пиетистки или моралистичен подход и двоен стандарт. В заповедите на блаженствата Спасителят на първо място каза, че са „блажени бедните духом, защото тяхно е царството небесно” (Мат. 5:3). Светата Литургия е иконата тук на земята на царството небесно. Светите дарове са за бедните духом, защото именно това е да си беден духом – да усещаш, че си обичан от Бога, без да си заслужил това, че всичко ти е дадено даром. Затова наричаме Светото причастие Свети дарове. Като ни дава тези Дарове, Бог ни дава Себе Си. Дава ни ги, за да ни направи „народ свет” (I Петр. 2:9), „народ Божий” (I Петр. 2:10).

Затова, преди да приемем Светинята, всички, целият народ Божий, се молим: „дай ни с едни уста и с **едно сърце** да славим и възпяваме пречестното и великопечно Твое име...”. Как бихме могли да славим с едни уста и с едно сърце, ако за един е достъпна Светинята, а за всички останали недостъпна, отказана, забранена, и то именно защото не са свети, а не са свети, само защото не са свещеници.

Сърцето може да стане едно само когато гори, както сърцето на пътниците за Емаус. Като скриваме Светинята, с това се обричаме да не станем едно сърце и така попадаме в един омагьосан кръг – преди да започнем да служим Литургията сме решили, че няма да гадем Светинята на миряните, а в самата Литургия се молим всички с едни уста и с едно сърце да славим и възпяваме Бога. Как така преди да повдигне светия Агнец, презвитерът отправя молитва от името на всички верни: „дойди, за да ни осветиш”, а веднага след тази молитва се оказва, че само той единствен е осветен?

При този подход къде остава съзнанието, че всички сме недостойни, че винаги сме недостойни „слуги негодни” (Лук. 17:10)?!

Едно стриктно спазвано и до днес правило е, че свещеникът не може да служи сам Литургия. А ако храмът е пълен с народ, но никой от присъстващите не се причастни, свещеникът не служи ли сам? Смисълът на това правило не е някой просто да присъства телесно, а да участва евхаристийно. Присъствието и свещопаленето още не е участие в Литургията.

Молитвите на Литургията дават най-ясен отговор защо се причастяваме – „за бодрост на душата, за опрощение на грехове, за приобщаване със Светия Дух, за наследяване на царството небесно, за гръзновение пред Тебе (Бога), а не за съд или за осъждане”. За да е молението ни усърдно, но и за да не остане някакво съмнение за целта на причастяването, тези прошения се отправят два пъти – веднага след епиклезата и още веднъж почти същата, на втората просителна ектения.

Всичко изглежда толкова естествено и просто – Литургията е общо дело, пред Светите гарове всички сме равни, защо се е наложил този двоен стандарт клириците да се причастяват на всяка Литургия, а Божият народ – от време на време, като му се налагат допълнителни изисквания и условия, при това неоправдани от каноните и традицията? Защо е нужно в трудните времена на вярата да се издълбава и задълбочава това разделение, тази пропаст между клира и Божия народ? Ако оправданието е, че към Светинята не трябва да се пристъпва недостойно, от това не следва, че недостойно може да пристъпват само миряните, а клириците по подгрозбиране пристъпват достойно. Напротив, попадаме в абсурдната ситуация, сякаш клириците се причастяват служебно, по привилегия и по презумпция неосъдително.

И нещо още по-печално: нерядко сме ставали свидетели на това – в някои големи храмове на Тодоровден биват причастявани християни, които идват на Литургия само на този ден, само за Причастие, без да имат представа нито за Светинята, нито за Литургията; биват причастявани дори некръстени, защото в навалищата от причастници на този ден „строгийт контрол“ става невъзможен.

Накрая ще добавя още нещо. За подобни неща казваме, че щеше да бъде смешно, ако не беше тъжно. Ако все пак разрешат на миряните да се причастят, неведнъж сме чували свещеници да казват, че като се причастяват там, където е предвидено – след повелителния възглас „Със страх Божий, с вяра и любов, пристъпете!“, Литургията се „разкъсвала“. До каква степен трябва да нямаш понятие от смисъла на Литургията, за да смяташ, че може да я „разкъсва“ това, което е нейната цел, нейната същност, нейният смисъл! Така е възникнала порочната практика миряните да бъдат причастявани накрая, по-точно след края на Литургията и всъщност извън Литургията. По този начин не само се нарушава и разрушава структурата на Литургията, но тя се и обезсмисля. Защо я служим, след като няма да причастим миряните тогава, когато ги призоваваме да пристъпят? Така все едно на всяка Литургия – Общото дело – казваме на миряните, че те не са участници в това Общо дело. Казваме им, че са недостойни, маловажни и ненужни за Общото дело.

Участието на миряните в Литургията е практически елиминирано. Участието на миряните в Литургията е било заменено с присъствие. Така царственото свещенство, Божият народ са се превърнали в безправни и безропотни „миряни“. Верните са се превърнали във вярващи. Така Литургията не се „разкъсва“, но се разкъсва единството на клира и народа Божий. Забравили сме, че като се причастяваме с Тялото и Кръвта Христови, ние ставаме причастни не само с Христос, но и един с друг. Всъщност забравили сме най-важното – че по това ще познаят всички, че сме Христови ученици, ако любов имаме помежду си (срв. Иоан. 13:35).

Молим се и сме длъжни да преподаваме верно словото на Божията истина. „Защото Бог не е Бог на безредие, а на мир, както и поучавам по всичките църкви на светите“ (I Кор. 14:33). Затова, със страх Божи, с вяра и любов, пристъпете! – Светинята е за светите.

Дилян Николчев е доцент по църковно право и устройство и управление на Българската православна църква. Специализирал е в Испания. Понастоящем е член на редакционната колегия на сп. *Богословска мисъл*, издание на Богословския факултет на СУ. Автор на редица статии и студии, посветени предимно на църковно-правни въпроси, история на каноническото право, църковния брак и др., а също на монографията *Брак, развод и последващ брак в православната църква* (София, 2006 г.).

Дилян Николчев

„НЯМА НИЩО ДА ВЪРША ПО ПРИНУДА, МАКАР И ОТ СИЛНИ НА ДЕНЯ“

(От епископската клетва до клетвопрестъплението)

„Няма нищо да върша по принуда, макар и от силни на деня“ – това е извадка от даваната епископска клетва при последованието по време на архиерейската хиротония. В контекста на историята с разсекретяването досиетата на родните ни митрополити, разкрити като сътрудници, доносници и щатни служители на комунистическата Държавна сигурност, каноничният въпрос за характера на тяхното деяние вече не звучи така просто и абстрактно. Размишлявах върху това как максимално открито да доближа въпросния каноничен проблем до същинското съдържание на това църковно по своя характер престъпление и как да убедя слушателя още с първите си изречения, че днес просто не е възможно преодоляването на кризата с досиетата на родните ни владици да се сведе единствено до многоочакваното от мнозина вярващи двустранно волеизявление и действие на покаяние и опрощение – от страна на агентите митрополити, като съгрешили, и от страна на даващите прошка – от тези православни християни, които не са се поддали на изкушението да служат на атеистичната комунистическа власт. Лично – една такава перспектива не отговаря на професионалните ми познания и очаквания като член на Църквата и работещ в областта на Църковното право. Това определи и кръга от въпросите ми към поставения проблем.

Спомнете си – всички вие – клетвата от последованието на архиерейската хиротония, която епископът дава в Божия храм по време на акта на ръкоположе-

нието си. Припомнете си я и не забравяйте тези единадесет наши митрополити, членове на Св. синод на БПЦ, оказали се служители на Бога и на мамона – на Църквата и на дявола. Те са заставали по време на хиротонията си в центъра на храма, по правило в патриаршеската катедрала „Св. Александър Невски“, обърнати на запад, лице в лице към целия сонм на всички български архиереи и в присъствието на голямо множество народ. Сред вас вероятно има свидетели на някои от тези хиротонии, при които кандидатът за епископ отговаря на три патриаршески въпроса. На първия въпрос – какво иска кандидат-епископът от сонма на архиереите – той отговаря: „Хиротонията (т.е. ръкоположението) на архиерейска благодат”. На втория въпрос на патриарха – „Как вярваш?” – ръкополаганият отговаря с произнасяне „Символа на вярата”, а на третия въпрос – „Кажете ни и още как вярваш и какво обещаваш?” – той произнася т.нар. каноническа епископска клетва, чието съдържание с малки съкращения е следното: „Към това мое изповедание на светата вяра аз се обещавам да пазя каноните на светите апостоли и на светите седем Вселенски и на поместните събори [...], ще ги пазя крeпко и ненарушимо до края на моя живот; при това обещавам, че **няма нищо да върша по принуда, макар и от силните на деня [...]** и от множество народ, **ако и със смърт да ме застрашават, когато ми заповядат да сторя нещо, противно на свещените и божествените правила [...]** Аз се обещавам и съм длъжен да пазя непременно всичко, предложено в Устава на Българската православна църква [...]. **Всичко това ще върша по съвест, без да служа на лицепрятия и без да се увличам от никакви страсти, но със страх Божий, като винаги имам на памет Неговия страшен съд,** – и с искрена любов към Бога и към ближния, като поставям за крайна цел на всички мои мисли, думи и действия Славата Божия, спасяването на човешките души и назиданието на цялата Църква, **не търсейки нищо за себе си, но което е за Господа Исуса [...]** Обещавам се пред живия Бог, че като помня винаги страшните Негови думи: „Проклет да е всеки, който върши делото Господне с пренебрежение”, във всяко дело на това звание ще постъпвам като в дело Божие, безленностно, с всяко усърдие, по крайните мои сили [...]. **Ако ли престъпя нещо от онова, което тук обещах, или се окажа непослушен и противящ се на Божествените правила, особено пожелая да отстъпя [...], тогава веднага да бъда лишен напълно от моя сан и власт [...]** да бъда чужд на небесния гар, който ми е даден от Св. Дух чрез възлагане ръцете на посвещението [...]. Нека сърцеведецът Бог бъде свидетел на моето обещание, че то не е лъжливо. Ако ли то е лъжливо [...] нека Същият Той, Правосъдният, да ми бъде отмъстител [...].”¹

За някои от вас цитираната епископска клетва в контекста на разкритите митрополитски досиета е „изненадващ опит”. Много православни богослови и интелектуалци днес всъщност стават жертва на „примиренческа илюзия” – съгредили са тези владици, но пък какво да се прави, щем не щем, ще трябва да им простим, дори и при тяхното мълчание и липса на каквото и да е покаяние. Напр. Варненският митрополит Кирил, известен още като секретен сътрудник и

¹ За епископската клетва при хиротонията на епископ вж. Чифлянов, Бл. *Православна литургия*. С., 2008, с. 276 сл.; също Авксентий, архимандрит. *Литургия*. Част втора. Пловдив, 2007, с. 111 сл.

агент на ДС с псевдонимите „Ковачев“ и „Владислав“, в предаването на Националната телевизия „Вяра и общество“ на 6 окт. т.г. без капчица срам и страх от Бога заяви: „Аз нямам опетнена съвест, аз няколко пъти заявявам, че не съм служил на когото и да е било освен на Българската православна църква“².

Но емпиричните данни, т.е. разсекретените агентурни досиета на единадесетимата членове на Св. синод, задават като гневен рег няколко сериозни канонични въпроса, които ще търсят от тук нататък публичен отговор независимо от мълчанието на владиците. Тези въпроси могат да се обединят в един: **трябва ли епископите, които са нарушили своята клетва, да бъдат низвергнати и гори отлъчени?** Предварително правя обаче уговорката, че така поставен, въпросът задължително трябва да се разглежда в контекста на персоналната агентурна история на всеки един от този „отбор от чекисти в расо“, защото са различни съдбите им, активността на тяхната съпричастност и дейтелност през годините, когато са сътрудничили на Държавна сигурност. Това обаче ще се изясни, след като посочим съответните постановления от Вселенския каноничен кодекс, така както са утвърдени в православната канонична традиция.

Във Вселенския каноничен кодекс, т.е. сборника от канони на св. апостоли, на всички Вселенски и поместни събори и на св. Отци на Църквата, са посочени възможните деяния на един епископ, който управлява епархия. Тези деяния всъщност се квалифицират като църковни престъпления, като за всяко от тях се предвиждат съответните наказания. За най-тежките престъпни деяния в Църквата са предвидени и най-строгите наказания. Най-суровото наказание за духовно лице, следователно и за епископа в Църквата, е лишаването му от духовен сан – низвержението му, при което той става обикновен мирянин, т.е. запазва членството си в Църквата, но се изключва от йерархически чин. За самите миряни пък най-тежкото наказание е отлъчването им от духовно общение завинаги, т.е. те се лишават от членство в Църквата. Общ принцип в правото, следователно и в Каноничното право, е, че за едно престъпно деяние може да се налага само едно наказание. Каноничният опит и правило на Църквата прави обаче едно изключение от този принцип в два случая, отнасящи се за духовните лица. При тях съответното духовно лице се лишава не само от духовния си сан, власт, права и преимущества, като се низвежда в състояние на обикновен, редови мирянин, но и се изключва от църковно общение, т.е. лишава се от членство в Църквата, става за нея нещо като някогашен езичник. Първият от споменатите два случая е визиран в пр. 30-о на св. апостоли: **„Епископ, който си послужи със светски власти и чрез тях получи епископска власт в Църквата, да се низвергне и да се отлъчи, както и всички ония, които се съобщават с него“**.³ Това апостолско постановление се повтаря близо 5 века по-късно от 3-то правило на VII вселенски събор: **„Всеки избор на епископ, презвитер или дякон, вършен от светски власти, да е недействителен според правилото, което казва: Епископ, който си послужи със светски власти и чрез тях получи епископска власт в Църквата, да се низвергне и отлъчи, както и всички**

² Вж: http://bnt.bg/bg/productions/44/edition/25749/vjara_i_obshtestvo_6_oktomvri_2012

³ Правила на Св. Православна църква. (събрал и превел протоиерей Иван Стефанов), С., 1936, с. 69.

ония, които се съобщават с него...”⁴

Алексий Аристин, знаменит канонист и светски юрист от XI век, тълкува тези канони по следния начин: „**Който е станал епископ чрез светски началници, подир низвержение да бъде отлъчен**”⁵ и – „**Всеки избор, извършен от мирски началници, да бъде недействителен**”⁶. Други двама авторитетни тълкуватели на каноните на Православната църква, чиито интерпретации тя е приела за задължителни – Теодор Валсамон и Йоан Зонара, живели и творили през XI–XII век, считат, че получените свещенство „**чрез властта на мирски началници [...] заедно с низвержението от клира, съвсем се изгонват и от Църквата**”⁷. Валсамон дори припомня: „**А окръжното послание на светейшия патриарх Генадия подхвърля такива и на анатема в следните думи: и така да бъде и да е отхвърлен, чужд на всяко свещено достойнство и служене, и подхвърлен на проклятието на анатемата и даващият, и приемащият продаваната благогат на Духа – клирик било той или мирянин**”⁸. В известния средновековен номоканонически сборник *Кормчая книга*, в коментара към същия този канон (30-о пр. на св. апостоли), четем: „**Ако някой епископ чрез мирски власти бъде избран и от тях приеме църквата Божия [...], такъв, като извършил велико престъпление, да бъде низвергнат и да се отлъчи**”⁹. В известния като *Алфавитна синтагма* сборник от канони (употребяван и по нашите земи до края на по-миналия век), голяма част от които се отнасят до въпроса за отношенията между Църква и държава, респ. до издадените от византийските императори закони, познатият в историята на Църквата Матей Властар († ок. 1360), византийски свещеник, монах, химнограф, автор на множество богословски трактати, преводач на ранните гръцки отци и един от най-авторитетните канонисти в Православната църква, в гл. 7-а и 9-а отбелязва също, че **тези епископи, получаващи църкви по ходатайство на началниците, трябва да се низвергнат, отлъчат и дори да се предадат на анатема**.¹⁰

По въпроса за същността на епископското клетвопрестъпление има още какво да се каже, но в случая не бих рискувал да бъда заклемен и „анатемосан” от същите тези владици, агенти и доносници, и ще „дам гумата” на най-добрия канонист от новата и най-новата история на Православната ни църква – Далматински епископ Никодим Милаш, прочут със своите тълкувания на каноните, които са поместени във всички съвременни православни сборници с правилата на Църквата. Ето как той тълкува проблема за сътрудничеството на епископите със светските власти, поставяйки го в исторически контекст: „Влиянието

⁴ Пак там, с. 214.

⁵ Вж. Правилата на Св. Православна Църква с тълкуванията им. Т. I, С., 1912, с. 86.

⁶ Вж. Правилата на Св. Православна Църква с тълкуванията им. Т. II, С., 1913, с. 431.

⁷ Цит. по Зонара: Правилата... Т. I, с. 86.

⁸ Пак там.

⁹ Вж. Правилата... Т. I, с. 87.

¹⁰ Срв. *Собрание по алфавитному порядку всех предметов, содержащихся в священных и божественных канонах, составленное и обработанное смиреннейшим иеромонахом Матфеем, или Алфавитная Синтагма Матфея Властаря (Перевод с греческого священника Николая Ильинского)*, в: <http://www.agioskanon.ru/sintagma/001.htm#a9>

на светската власт, или по-точно, на държавната власт при поставянето на епископи било нормирано съобразно каноничните предписания на Църквата и следователно само в определени граници това влияние се приемало и признавало от Църквата. В случаи пък, когато държавната власт преминавала определените от закона граници или пък когато лица, желаещи как-и-как да станат епископи, като не могли да постигнат това по правилен път [...] се обръщали за помощ към светската власт – във всички такива случаи Църквата решително повдигала гласа си за произнасяне тържествена отсъда на тия и тем подобни нарушения на едно от основните ѝ права [...] **Щом Църквата осъжда незаконното влияние на светската власт при поставяне на епископ в онова време, когато императорите били християни; толкова повече, следователно, тя трябва да осъжда това, когато последните били езичници, и толкова по-тежки наказания трябва да налага на виновниците, които не се срамували да се обръщат за помощ към езически господари и подчинените им власти само за да получат епископство**¹¹.

Цитатът от тълкуванието на еп. Никодим ни води, ще кажат някои, към проблема с българските владишки досиета – актуално, поразително съотносимо. Гледната ми точка обаче е малко по-различна. Става дума за това, че светските началници у нас през периода на тоталитаризма не бяха нито християни, нито тези езичници, за които епископ Никодим говори, а атеисти. С други думи, езичниците все пак са вярвали, макар и във фалшиви богове, а нашите комунисти атеисти си бяха поставили програмна цел да унищожат в корен самата вяра и най-вече православната християнска вяра, както и институцията, която я представлява и проповядва, т.е. обобщено, Църквата. В крайна сметка според данните от архивите на Държавна сигурност, отнасящи се до Православната ни църква, тайната комунистическа милиция е успяла в голяма степен да постигне целта си, ако не да унищожи Църквата (а това от православна гледна точка не би могло да стане, защото Църквата има вечността в себе си), то да я увреди и маргинализира до такава степен, че излекуването ѝ в следващите десетилетия да е дълъг и мъчителен процес.

Вторият случай, при който в резултат на точно определено престъпно деяние на епархийски епископ, а също и на свещеник и дякон, от каноните се предвижда двойно наказание, се съдържа в 29-о правило на св. апостоли: **„Епископ, презвитер или дякон, който е получил това си достойнство за пари, нека да бъде низвергнат и (сам) той и оня, който го е ръкоположил, и нека бъде напълно изключен от общение като Симон вълхвъ от мене, Петра**¹². Този канон се повтаря от 2-ро правило на IV вс. събор, от 22-ро на VI вс. събор, а по смисъл и от много други. Споменатият канонист Йоан Зонара в коментарите си към тези правила посочва, че **няма по-лош от оня, който получава божествена благодат като вещ, прогажна за пари, а също и онзи, който я прогава. Затова според него именно получилите свещенство (т.е. епископ, презвитер и дякон), а също и прогалите го по такъв начин, заедно с низверженето из**

¹¹ Правилата... Т. I, с. 87.

¹² Правила (1936)... с. 68.

клира се изгонват и от Църквата: такива на анатема¹³. Валсамон и Аристин също са единомислени: „Двете тия правила, 29 и 30, не само низвергват, но и от общение отсичат, т.е. отлъчват ония, които са станали епископи, или презвитери, или дякони за пари, а също и ония, които са станали епископи при посредството на светски началници”¹⁴. Славянската *Кормчая книга* също коментира и повелява, че „които епископ, поп или дякон приеме срещу възнаграждение („имением”) сан, да бъде низвергнат, както и оня, който го е ръкоположил”¹⁵. Цитираният вече Далматински епископ Никодим Милаш в твърде обширните си коментари по този проблем обобщава, че **симонията превъзхожда всички най-тежки престъпления, както и получаването на епископско достойнство посредством светските власти. Ето защо правилото налага двойни наказания за такива престъпления**¹⁶.

Умишлено представих тези канонични извадки, отнасящи се до придобиване на йерархически чинове чрез обещания и награди, тъй като в немалка част от персоналните досиета на разсекретените владици – лични и работни – се срещат десетки примери и доказателства, че в голяма степен тяхното сътрудничество с Държавна сигурност е било продиктувано от възможността не само да заемат властови позиции в Църквата, но и да придобиват материални облаги. Във всички тези случаи се откроява в диспозицията на правилата текстът, който визира вината на „**оня, който го е ръкоположил**”, както и на **онзи, който се е възползвал от това, за да получи благогатта си**. Подчертавам: независимо че в случая не става буквално въпрос за епископи, плащали за своето избиране и ръкоположение, то фактически те са се „продавали” на ДС, като в замяна на това са „получавали” епископска власт, което по този начин се оказва изтъргуване не само на йерархическия пост, но и на благогатта на Св. Дух, т.е. извършили са одиозното за Църквата престъпление симония.¹⁷ Следователно, който е станал владика у нас по време на тоталитарния режим посредством съдействието на „някай силен на геня”, подлежи на изключване от църковното общение и дори на анатема.

Без никакво съмнение приведените канонични примери дотук имат пряко отношение към цитираната в началото на доклада епископска клетва. Следователно не е възможно да избягаме от отговора на въпроса като какви трябва да се третираат обявените за агенти и доносници единадесет български митрополити от гледна точка на Църковното право, както и какви трябва да са санкциите, които същото това право предвижда да се наложат върху тях заради техните престъпни антиканонични деяния. В коментара си по тези въпроси епископ Никодим отбелязва, че „ако някое духовно лице наруши някоя клетва, произнесена в име Божие [...] и ако при това бъде доказано чрез съд, че от това лице тя (клетвата – б.м.) действително е нарушена, тогава това на-

¹³ Срв. коментарите на Йоан Зонара към посочените правила.

¹⁴ Цит. по Валсамон, Правилата... Т. I, с. 86.

¹⁵ Срв. тълкуването от *Кормчая книга* на „Послание Тарасия, святаешаго патриарха Константинополя, новаго Рима, к Адриану, папе древняго Рима”, в: <http://www.agioskanon.ru/otci/024.htm>

¹⁶ Срв. тълкуванията на еп. Никодим Милаш към пр. 29-о на св. апостоли, пр. 22-ро на VI в. събор и др.

¹⁷ Срв. в този смисъл тълкуването на Зонара на 2-ро пр. на IV в. събор в Правилата... Т. I, с. 512 сл.

рушение става толкова по-тежко и престъпно, колкото по-тържествено е била произнесена гадената клетва и колкото по-важен е случаят, при който е била гадена (тук нека да припомним произнасянето на епископската клетва, по правило в патриаршеския ставропигиален храм „Св. Ал. Невски“ – б.м.), и обратно (тук Милаш цитира 82-ро правило на св. Василий Велики – б.м.). **Това престъпление строго се наказва и по отношение на миряни (64-то пр. на св. Василий Велики – б.м.); толкова по-понятна е строгостта на правилото по отношение на духовни лица за същото престъпление, понеже, освен това, те биха послужили за съблазън за верните, оставайки да служат на Бога на правдата, а сами пребъдвайки в неправда**.¹⁸ В тълкуванието на Далматинския епископ неслучайно се посочва хипотезата и за миряните, които са нарушили обета си към Бога – нека да припомним, че немалко известни български богослови професори също се оказаха активни сътрудници, агенти и доносници на Държавна сигурност.

И накрая, докато разсъждавах върху проблема с клетвопрестъплението на единадесетимата български митрополити, оказали се във „Вавилонски плен“ на ДС, в контекста на самата епископска клетва, която те са гали, вниманието ми постоянно се съсредоточаваше върху думите „няма нищо да върша **по принуда**”. След личния ми прочит на досиетата на всеки един от тези епископи уверено мога да твърдя, че – с относителното изключение на един от тях – относно доносниците владици **въобще не може да става каквато и да е реч за „принуда”, за принуждаване „от силни на гения**”. Всички те не са били принудени, а напротив – съвсем съзнателно са търсели контакт с тези „силни на гения”, т.е. с репресивната комунистическа институция Държавна сигурност. Дори някои, както четем в архивите, са почерпили с кутия бонбони за това.¹⁹ Следователно, продължавам с разсъжденията си, питам се **дали тези лица в епископски одежди, дали клетва без принуда и съзнателно пред Бога, са епископи въобще, дали произнасянето на същата клетва не е било само „театър”, поредно „представление”, което да проправи път към завоюване на власт и лично благополучие; дали в крайна сметка коментираният готук проблем с тяхното клетвопрестъпление може да се разглежда през горепредставената канонична традиция, или това са люде, които още с полагане на същата тази клетва сами са отпаднали от Църквата, сами са се поставили в категорията на лъжеепископи**. За мен лично, с много малко изключения, те в

¹⁸ Вж. тълкуването на еп. Никодим Милаш на 25-то пр. на Св. Апостоли, в: Правилата..., Т. I, с. 75.

¹⁹ Напр. секретен сътрудник на ПГУ на ДС „Благоев” – „митрополит Натанаил”, вербуван от полк. Христо Кирилов Маринчев през април 1980 г. Още през есента на същата година ДС пристъпва към „кадровото израстване” на все още йеромонаха Натанаил. Ето какво се съдържа в личното и работното му досие, огласено от (съкр.) Комисията по досиетата, ф. 1, а.е. 7038. В докладна записка от водещия го офицер полк. Маринчев до началника на отдел 14, ПГУ-ДС полк. Г. Авджиев, четем следното: „Казах му, че ние имаме желание след завършване на образованието си да го изпратим за няколко години за игумен на Зог. манастир. Той каза, че е готов да отиде където го изпрати Св. Синод и ще изпълнява задачи, каквито му възложим. За укрепване на служебното му положение казах му, че ще предложа на патр. Максим да го повишат в звание. Междувременно на 6 октомври т.г. посетих патриарх Максим за разговор по въпроси на Зог. манастир и между другото му предложих да направят повишение на Натанаил. Той прие без резерви, като направи бележка, че трябва да му се обърне внимание по-малко да кокетира с гърците и да не се обвързва материално [...] На 10.10. т.г. беше направена официално служба във връзка с повишението на СС „Благоев” в архимандритско звание. Това му подействувало много положително и вечерта дойде при мен в Комитета да ми благодари и да почерпи с шоколадови бонбони. Той се убеди още веднаж, че връзките му с нас ще му помагат за неговото утвърждаване и стабилизиране”.

действителност са именно такива – лъжеепископи, и като такива още дълги години ще продължават да бъдат рушители на Църквата. Всъщност решително нямам намерение да правя внушения по тази неприятна тема, всеки от вас би могъл сам да определи своята позиция – дали тя ще е съгласна със страната на тези, които дадоха епископска клетва, че нищо няма да вършат „по принуда, макар и от силните на геня”, дори и със смърт да ги заплашат (а такива заплахи очевидно не са били отправяни към тях от ДС, видно е от разсекретените архиви), или ще се съгласят с моя извод, че тези агенти и доносници на ДС не заслужават да бъдат епископи. Преценете вие, а аз ще припомня: **„Ако ли престъпя нещо от онова, което тук обещах – се заклева пред Бога епископът, – или се окажа непослушен и противящ се на Божествените правила, особено пожелая да отстъпя [...], тогава веднага да бъде лишен напълно от моя сан и власт [...] да бъде чужд на небесния дар, който ми е даден от Св. Дух чрез възлагане ръцете на посвещението [...] Нека сърцеведецът Бог бъде свидетел на моето обещание, че то не е лъжливо. Ако ли то е лъжливо [...] нека Същият Той, Правосъдният, да ми бъде отмъстител [...]”**. И още, да припомня, каноните повеляват да се низвергват и отлъчват не само епископите, нарушили епископската клетва, но и **„всички ония, които имат общение с него”** (30-о ап. пр.).

Горан Благоев е автор и водещ на предаването „Вяра и общество“ по БНТ. През 2003 г. защитава докторска дисертация на тема *Курбанната традиция в културата на българските мюсюлмани*. Бил е хоноруван преподавател в Софийския университет „Св. Кл. Охридски“ и в Пловдивския университет „Преп. Паусий Хилендарски“. Автор е на книгите: *Курбанът в традицията на българските мюсюлмани* (изд. БАН, 2004) и *Истории за плач и за надежда* (изд. „Сиела“, 2011).

Горан Благоев

АРХОНТИТЕ КАТО ЧАСТ ОТ НЕОФЕОДАЛНАТА ПЕРСПЕКТИВА НА БЪЛГАРСКАТА ЦЪРКВА

На 20 юни 2012 г. Светият синод на БПЦ гласува **ПРАВИЛНИК за принципите и правилата за отличаване на заслужили православни християни с отличието „архонт“**¹. С това решение митрополитите денонсираха своето становище от 24 януари 2007 г., което приеха като отговор на самоволните действия на няколко архиереи. Тогава те обявиха произвеждането на архонти за противоуставно деяние, което няма оправдание и място в Църквата: *В наградния фонд на Българската православна църква и нейните поделения – епархии, манастири и пр. не съществува званието „архонт“, то не може да бъде давано от нейно име и не се признава за българско църковно отличие*. Пет години по-късно правилникът за „архонтите“ бе приет от същия Свети синод по време на редовната лятна сесия – по-точно от 11 митрополити на заседание, председателствано от Йоаникий Сливенски, в отсъствието на българския патриарх Максим и още трима синодални архиереи, които отказаха да подпишат „решението“². Безпрецедентният в историята на Българската православна църква документ стана факт вследствие на предложение, внесено от Пловдивския митрополит Николай, след като дни по-рано въздигна първия архонт на своята епархия – крупния бизнесмен Петър Манжуков.

След приемането на архонтския правилник от Св. синод на БПЦ в *Църковен вест-*

¹ Заседание на Св. синод в пълен състав – Протокол № 19/20.06.2012 г.

² Натанаил Неврокопски, Неофит Русенски и Йосиф – Митрополит на САЩ, Канада и Австралия.

ник и на синогалния сайт бе публикувана информация, която се опита да убеди читателите в историческата достоверност на „архонт“ като почетно църковно отличие, обявявайки го за синоним на всички звания, давани през вековете от Църквата: *Всички църковни отличия, офикии, и уреждането на тяхното връчване чрез специално последование в хода на църковната история е архонтство. А носителят на дадено църковно отличие е архонт на Църквата. Като организиран и структуриран църковен институт се формира от Константинополската църква през IX век, във времето на Византийската империя, по подобие на съответния държавен, императорски институт. Отличията тогава били разделени йерархически в три групи от по пет офикии (пентади)*³. Фактите достатъчно ясно показват, че през византийския период архонтството е преди всичко административна длъжност и в много малка степен отличие (офикия) – публикациите в синогалните официози не отговарят на историческата истина и представляват груба манипулация на изворите.

„Архон“ (ἀρχων, мн.ч. ἀρχοντες), както всъщност е правилното название, е термин, който византийската административна система наследява от античността. Превежда се като началник и е общо название за редица длъжности в императорската и църковната администрация, както и в армията. Архон е и военен командир (походният щаб на византийската армия се наричал архонтарий), и управител на архонтия – административна единица през VII–X в., който е своего рода носител на автономна местна власт, но едновременно с това и представител на централната власт.

Редом със светските архонти във Византия съществували т.нар. църковни или патриаршески архонти. Трудно е обаче да се даде точна дефиниция на тази длъжност за целия период от съществуването на империята, имайки предвид подчертаната променливост на византийската църковна администрация. Според Ж. Дарузес патриаршеските архонти съществували още към IX век, но едва през XI век те започват да изграждат единна група (Darrouzès, 68)⁴. По времето на Андроник II Палеолог (1282–1328) архонтите са включени в петата, предпоследна пентада (петица) от ранглистата на патриаршеската администрация според списъка на известния канонист Матей Властарис. В нея фигурират архонтът на манастирите, архонтът на църквите, архонтът на евангелието, архонтът на антиминос, архонтът на светлините (Божилев, 213–214). Това по всяка вероятност били длъжности, заемани от мирски лица и имали помощни функции спрямо длъжностите от първата пентада (петица) – т.нар. архонтът на манастирите бил подчинен на върховното ръководство на великия сакеларий, който управлявал всички ставропигиални имоти на Константинополската патриаршия. Групата на архонтите имала своето неизменно участие при избора и интронизирането на Константинополските патриарси – те били своего рода императорски пратеници, които свеждали до знанието на Църквата кой от тримата кандидати е посочен от василевса, а след това съпровождали като свита новоизбрания патриарх (Соколов, 173 и 179). Първият, който използва свързания с *архон* термин

³ www.bg-patriarshia.bg/reflections.php?id=324%20.

⁴ Напр. в борбата си срещу отделните митрополити, които се съпротивлявали на императорската власт, Алексей I Комнин (1081–1118 г.) използвал структурата на църковните архонти.

за обозначаване на *отличия за църковни длъжности*, е византийският хронист и богослов Йоан Зонара (кр. XI в. – ср. XII в.). В тълкуванието си на правило XVIII на Първия вселенски събор той нарича ἀρχοντίκια отличията за презвитери и дякони⁵.

Светият синод на БПЦ дори не намери за нужно да потърси достоверни исторически сведения за използването на термина *архон* в средновековната българска гържава и Църква. В своите послания патриарх Фотий наистина се обръща с *архон* към новопокръстения български княз Борис-Михаил, наричайки го владетел на българите (ἀρχωννα Βουλγαρίας). Върху един от печатите му четем: *Господи, помагай на Михаил, архонт на България* (Бакалов, 144). Преди всичко архонтии се образували в пограничните части на империята и вероятно по тази причина това обръщение византийците използвали и за чуждестранни владетели, предимно езичници, в смисъл на племенен глава – т.е. вожд. По тази причина се смята, че архон съдържа и определена идейна окраска, съчетаваща дипломатичния византийски респект към авторитета на чуждестранния лидер с елегантно пренебрегване на неговия владетелски статут спрямо императора. В новопокръстена България несъмнено са познавали този нюанс на византийската дипломация и в писмената практика чуждото название *архон* е заменено с *княз*, подчертавайки суверенитета и християнската принадлежност на българския владетел – при превода на Номоканона на български език през X в. Вместо ἀρχων се използва княз (Бакалов, 144).

Очевидно е, че с легализирането на архонтството като църковно отличие Светият синод напълно машинално и съвсем грубо пренесе практика, която няма нито исторически, нито културни корени в българската гържавна и църковна традиция. *Архонти има във Вселенската и Александрийската патриаршия, защо ние да нямаме – Българската да не е по-долна категория църква?* – изтъкна като аргумент за легализиране на архонтството вгъхновителят на синодалното решение митрополит Николай в блиц интервю за предаването „Вяра и общество”. Това по същество бе признание, че висшият клир на БПЦ е копирал отличие на Вселенската патриаршия, което тя въвежда за първи път през 1966 г. за изтъкнати представители на диаспората си в САЩ с цел да засили влиянието си над тях като основен източник на финанси и геополитическо влияние⁶. Тит-

⁵ Цит. по Каравълчев, В. *Синодният сайт манипулира текст на Цариградската патриаршия в угода на архонт-мейкърите* – цит. по http://dveri.bg/component/com_content/Itemid,100664/catid,49/id,15377/view,article.

⁶ През 1966 г. от името на Вселенския патриарх Атинагор архиепископът на патриаршията за САЩ – Яков – въздига първите 30 архонти от средите на гръцкия православен диоцез отвъд океана. Инициативата е провокирана от стремежа на Вселенската патриаршия да не допусне отцепването на православната гръцка диаспора в Северна Америка и да засили влиянието си сред нейните представители, тъй като те са основният източник на приходи за Фенер. С титлата „архонт”, отвъдокеанската архиепископия на Вселенската патриаршия започва да отличава магнати, търговци, конгресмени, интелектуалци от средите на гръцката православна общност в Съединените щати, които оказват различна, но най-вече финансова подкрепа на патриаршията. – www.arhons.org

лата се дава единствено от Вселенския патриарх⁷ и понастоящем неговите архонти са обединени в два органа – *Св. Андрей*⁸ за архонтите в САЩ и *Св. Богородица Паммакаритос*, обединяващ архонтите от останалите гържави по света⁹. Двамата органа, особено презокеанският „Свети Андрей“, работят за решаването на проблемите на Вселенската патриаршия с турската гържава чрез неформалното посредничество на определени влиятелни кръгове в САЩ и Европа, включително ръководството на Европейския съюз. Едва ли е случайно, че членове на Органа на американските архонти са бившият директор на ЦРУ – Джордж Тенет, и директорът на американската Агенция за международно развитие Анджо Нацис. И доколкото паството на Вселенската патриаршия в Турция е малцинство, тук очевидно не става въпрос за опазване на православното в неговия верови аспект, а като етнофилски инструмент – т.е. борба за съхраняване на една историческа традиция – патриаршията като наследник на Византия и проводник на гърцизма в днешна Турция. Т.е. несъмнено е желанието на Вселенската патриаршия да има своя армия от международен политико-финансов светски елит, опитвайки се да възкреси угасналия блясък на Византия и да поддържа едно статукво от времето на поствизантийския, къснофеодален период, когато Цариградският патриарх е имал абсолютната власт над православните народи в Османската империя като *рум-милет баши* (букв. глава на православните народи).

Българският висш клир очевидно направи свой прочит на титлата, давана от Вселенския патриарх, и я прекрои според своите нагласи, дори я провинциализира. Съгласно синодалното решение званието може да бъде давано само от епархий-

⁷ След залаза на Византия *ἀρχων* продължава да бъде в употреба в смисъл на първенец, влиятелен човек, съдейки от две грамоти на цариградския патриарх до монасите от созополския манастир „Св. Йоан Предтеча“ от 1555 и 1565 г. В тях той упреква братята, че на поляните край обителта ядели, пиели, танцували бесовски хора и вършели други непристойни Богу неща заедно с млади жени и архонтите (т.е. градските първенци) на Созопол – град, за който се твърди, че приютява част от византийската аристокрация след падането на Константинопол (Димиров, 13). Като светски длъжности, архонтите били посредници между османската власт и местното население, архонти се наричали събирачи на данъци и арбитражни съдии, действащи от името на патриарха. Патриарх Самуил I Хандзерис (1764–80 г.) включва в състава на цариградския Синод и четирима миряни архонти от средите на влиятелните и заможни гърци и търговци в османската столица. Той въвежда и светска йерархия в патриаршеския двор, чиито титли до голяма степен копират ранглиста на йерархичните длъжности от императорската и патриаршеската канцелария (Тальберг, 78). Моделът, въведен от Самуил I Хандзерис, се спазва и досега от Вселенската патриаршия – в своята ранглиста тя има 28 звания, с които удостоява своите архонти според заслугите им. Най-високопоставен е Великият логотет, изпълнявал някога ролята на премиер-министър и посредник между патриаршията и Високата порта в Османската империя. Следват длъжности като Велик ритор, Велик хартофилак, Велик протекдик. Титлата Велик ритор например носи и бившият съветски лидер Михаил Горбачов, който също е архонт на Вселенската патриаршия от 2005 г. (Благов, 249–251). Архонтите били част от финансово-политическия елит на Цариградската патриаршия през османския период, а отношенията им с нейния глава се основавали на неписани, но ясни правила. Така например пет пъти в годината – на определени големи църковни празници (Богоявление, Неделя Православна, Неделя Кръстопоклонна, Цветница и Пасха), патриархът разпрашал при архиерите и архонтите в Истанбул свои доверени лица с дискуси, които събирали под формата на дарения точно определени суми, при това „дарителите“ били подробно упоменати в поименен списък. На Възкресение Христово патриархът на свой ред изпрашал във всички архонтски къщи пасхални яйца и по едно печено агне, събирани като „подаръци“ от редовите свещеници и монасите (Лебедев, 314).

⁸ По името на христовия апостол, смятан за основател на църквата на Бизантион, приет за патрон на Вселенската патриаршия.

⁹ Те се обединяват в Орден на св. Андрей. Той е създаден на 19 ноември 1991 г. и е сред първите значими инициативи на току-що избрания Вселенски патриарх Вартоломей. Орденът носи името на една от старите константинополски църкви, средище на патриарха в известен период през османското владичество – „Света Богородица Паммакаритос“.

ския митрополит – т.е. архонтите са местни, епархийски или „лични архонти” по думите на Тиверополския епископ Тихон, въздигнал първия български архонт – Джеймс Велков. Светият синод създава предпоставка около всеки митрополит да бъде изградена група от „отличени” и привилегирани миряни, които всъщност служат не на Църквата и Патриаршията, която я представлява, а на интересите на гагената епархия – т.е. на нейния архиерей: *Св. синод не ми е отпуснал и стотинка, а Велков толкова пари е дал на епархията. Подари и свой терен на о-в Тенерифе за българска църква* – казва епископ Тихон за първия си архонт Джеймс Велков. Епархизацията на архонтите е твърде изгодна, при това регламентирана предпоставка от гледна точка на мирополитския сепаратизъм, чиито проявления все по-отчетливо се голявят в живота на Българската патриаршия и избуяха в гните след кончината на нейния предстоятел патриарх Максим.

С въвеждането на архонтството Светият синод потъпка основни евангелски принципи. В трета точка от синодалния правилник за архонтите изрично се заявява, че *Почетното звание „архонт” се присъжда за **видими, доказани и направени публично достояние заслуги** по подпомагане дейността на Православната църква на територията на БПЦ*. Подобна формулировка е в явно противоречие с думите на Спасителя за анонимност и смирение в християнското милосърдие и благотворителност: *Внимавайте да не вършите благодеянията си пред хората, за да ви виждат... И така, когато правиш милостиня, не тръби пред себе си, както правят лицемерите по синагогите и по улиците, за да бъдат похвалени от хората... А когато ти правиш милостиня, нека лявата ти ръка да не узнае какво прави дясната, за **да става твоята милостиня в тайно**; и твоят Отец, който вижда в тайно, ще ти въздаде наяве* (Мат. 6:1-4). В шеста точка на архонтския правилник е направено уточнението, че *удостояването с това звание не създава неравенство спрямо останалите миряни или ако създава такова, то е неравенство в отговорностите. От архонтите си църквата очаква повече от останалите*. Така се подценява основният принцип на еклесията – съборът на свободни, равноправни и независими индивиди, имащи еднакви права и еднакви отговорности в делата на Църквата, всеки призован активно да участва в нейния литургичен и социален живот без очаквания за нещо повече от останалите – принцип, формулиран още в Стария завет: *Той не гледа и на лицата на князете и не предпочита богат пред беден, защото всички тия са дело на ръката Му* (Иов 34:19). С легализирането на архонтите Църквата предложи на обществото един погрешен прочит на притчата за талантите и вместо да се еманципира от историческата обремененост на православието по отношение на властовите елити и да преодолее своята изолираност от Божия народ, тя предпочете да създаде предпоставка за формирането на модерна прицърковна светска йерархия. За каквато самите архонти имаха претенция далеч преди тяхното легализиране. Тук ще си позволя да припомня само един от „апологетичните” текстове, които са публикувани на сайта на архонта евродепутат Слави Бинев: ***Титлата „архонт” се дава за заслуги към човечеството и към Църквата. Архонтите са светската сила на Църквата. На тях се поверява защитата на църквата, грижата за храмовете, църковната дипломация... църковното определение на длъжността му е „велик пазител на Църквата и човека, аристократ с ангелски криле, сиреч най-висшата земна награда. Дава се за „велико минало, добро начало и силно***

бъдеще”. Очевидно, без да приема официално този текст, Светият синод по същество призна основното, което той съдържа – архонтите са светската сила на Църквата. По друг начин трудно бихме тълкували решението, че от архонтите си Църквата очаква повече. Но какво се случва с редовия православен, който не разполага с възможност *да изгражда нови храмове, обслужващи духовните потребности на голямо множество миряни, да ремонтира епархийски манастири до степен на възстановяване на монашеския живот в тях, да изгражда или поддържа образователни центрове, социални кухни, сиропиталища и други подобни благотворителни институции*?! Цитирам обстойно, защото това са заслугите, срещу които се дава почетното звание „архонт”. Регламентираното от самата Църква „неравенство в отговорностите” между архонтите и останалите миряни дали всъщност не води до притъпяване на способността на миряните да се самоорганизират като общност, която със собствени сили да се грижи за своята енорийска църква. При един все още слаб, натрапчиво слаб енорийски живот, при липсата на интерес за възстановяване на някогашните енорийски братства сред „нарога Божий” може да се загълбочи чувството, че от него почти нищо не зависи, а защитата на Църквата и вярата е поверена на хора с отговорности; че единствената отговорност на този църковен лаос е чинно да се черкува в неделя, за да си вземе нафора, да се изповядва и причастява само четири пъти в годината и да очаква, че парите за ремонта на храма, за лечението на някой събрат или за помощ на някой изпаднал в нужда винаги ще дойдат от щедър благодетел, а не от доброволния труд и волни пожертвувания – просто да последва примера на „духовните” си пастири, които превиват гръб пред мощните спонсори. Поражда се шизофрено усещане за малоценност, което може да сведе общността от вярващи до безинициативна и раболепна маса, каквото по същество е състоянието на българското общество.

Раздаването на отличия и награди за конкретни заслуги, в списъка на които на първо място са имуществените достояния на Църквата и едва на последно е „прославата на Бога”, стимулира възникването на **християнски материализъм**, превръща благотворителността в **църковен пиар**, противно на християнското *да става твоята милостиня в тайно*, поругава добродетели като скромност и смирение: *да не се похвали силният със своята сила, нито богатият със своето богатство* (Иер. 9:23-24). Затвърждава се исторически насложената представа, че Църквата не е общност от равни, а средище на елити и приближени – модерна версия на средновековното йерархично членене на социума. И това добре се вижда в неприкрития альянс между българските архонти и различни неорицарски ордени, нарочил се през последното десетилетие – като например Оргена на тамплиерите, оглавяван от бившия офицер от УБО Румен Ралчев, или AssisiPax – Федерацията на рицарите на мира от Асизи (Италия), подвизаваща се и под името Конфедерация на кръстните рицари. В този альянс се долавя присъствието и на членове на масонски ложи, което всъщност отразява зависимост, описана още през 1863 г. от бившия масон Дьо Кантельо: *тайните общества образуват верига и се пресъздават едно друго*. В съвременния български вариант веригата, очертана от Дьо Кантельо, несъмнено се изгражда и чрез посредничеството на архиереите, които се явяват духовен парапан на тези организации, за да се им се придат някаква легитимност пред църковния народ. Основоположникът на

собствено българското архонтство – Старозагорският митрополит Галактион, се титулува едновременно *Върховен свещеноначалник на Великия архонтски орден* и *Духовен настояник на Ордена на рицарите тамплиери от Йерусалим*. Видинският митрополит Дометиан, който също прибегва до финансовите услуги на архонта Слави Бинев, е духовен ментор на *Международния християнски орден „Св. цар Борис Михаил“*. Същият митрополит благослови първото по рода си обединение на тайните организации у нас, на което техните лидери публично застанаха един до друг по време на благотворителната акция за пострадалите от земетресението в Хаити, организирана от БЧК по инициатива на архонта Слави Бинев през януари 2010 г. (Благоев, 240).

Целенасочено търсеният съюз на църковния елит с финансово-властовите елити независимо от тяхната репутация може да породи изкушението – както у някои миряни, така и у нецърковните хора – че всичко в света се движи от някакво Върховно тайно ръководство, чието проявление на повърхността са богатите спонсори, хората с архонтски и рицарски мантии. Дали това не е една наклонена плоскост, безпросветно несъзнателно подкрепяна от висшия клир? Плоскост, по която хързулваме упованието във всемогъществото на Този, Който ни отрежда заслуженото според делата на вярата ни, а не според банковите ни сметки? Плоскост, която ще ни срине в апатията, че Божията истина не съществува и че светът се движи от лъжата и неправдата, които са обявени за благочестие? Подобно изкушение погубва надеждата, че всички човешки съдбини са в ръцете на Бога, а не на силните на деня. Изкушение, което се подсилва и от невъзможността на висшия клир да се разграничи категорично от довчерашните гонители на Църквата и да продължава неформалните си контакти с тях, започнати далеч преди 1989 г. Това се вижда не само в липсващото покаяние на митрополитите – агенти на бившата Държавна сигурност. А и в натрапчивото присъствие на бивши служители от същата тази ДС в най-близкото обкръжение на митрополитите, нерядко отличавани с „почетни звания“:

- Великият приор на Ордена на тамплиерите Румен Ралчев до 1989 г. е бил офицер от УБО – Управление безопасност и охрана, началник на личната охрана на Тодор Живков.
- Основателят на Международния християнски орден „Св. княз Борис Михаил“ – Стефан Николов, е бил щатен служител на Първо главно управление на ДС, преминал курс през разузнавателната школа на КГБ през 1988 г., през 1996 г. заедно с други видни офицери от бившето Първо главно основава с църковни пари Международната ортодоксална банка „Свети Никола“.
- Първият архонт на Пловдивската епархия – Петър Манджуков, също е бил агент на Първо главно управление на ДС и задграничен представител преди 1989 г. на специализираната в търговия с оръжие „Кинтекс“.

Довчерашните гонители или най-малкото отрицатели на Църквата сега се явяват нейни „пазители“ и „благодетели“ – при това с благословията на нейния висш клир. Очевидни са тенденциите към една нова феодализация на Църквата, при която тоталната власт отново е концентрирана в ръцете на висшия клир и светски

силови среди, сплотени в мощен финансов альянс. Съществената отлика между неофеодалната перспектива на Църквата и Средновековието е, че новоформираният прицърковен елит няма елементарна компетентност в църковната практика и догматика – религиозната му непросветеност е очебийна. И в този смисъл въведеното от Светия синод „почетно звание” *архонт* е истинска пародия на някогашното византийско архонтство – за разлика от съвременната, средновековната православна аристокрация най-малко е имала познание върху Свещеното писание или поне е знаела наизуст Символа на Вярата. Да оставим настрана високата богословска подготовка на отделни владетели или висши сановници, които виждаме като инициатори на църковни събори или участници в тях. Включително и като се позовем на собствено българския пример с иначе исторически маргинализирания цар Борил, който свиква първия в историята на Българската църква събор срещу ересите. Четейки Синодика, въпреки литературните топоси на времето няма как да не прозрем догматичната подготовка на владетеля, който отвърщал на *сеячите на безчестието с мъдри въпроси от божествените писания*. Съдейки от архонтския правилник на Светия синод, подобна мъдрост от съвременните църковни аристократи и носители на „почетни звания” не се очаква. Към тях изискването е да са направили *публично достояние заслугите си към БПЦ*. По тази причина се стига до абсурда личности, които не водят църковен живот и са религиозно неграмотни, да не говорим за противоречивия им морал, са възвеличавани като благодетели на Църквата и пример за подражание. *Вие сте един нов Ной* – публично похвали Пловдивският митрополит Николай друг свой спонсор – бизнесмена Георги Гергов, при освещаването на построената с негови средства църква „Св. Климент Охридски” в пловдивския жилищен комплекс „Тракия” през 2008 г.

Решението на Светия синод да легализира архонтите предизвика две подписки в социалната мрежа – едната беше иницирана от благоевградския свещеник Стоян Бербатов с мотива: *„Архонтството” беше заченато на тъмно и скришом, неговото извеждане на светло няма да промени това явление, а напротив – ще укрепи беззаконието, което вече ще се крие зад авторитета на светата Българска православна църква*. Тази подписка бе подкрепена от свещеници от всички епархии, включително и тази в Средна и Западна Европа¹⁰. Инициатори на втората подписка бяха осем миряни, сред които видни интелектуалци и общественици¹¹. Първите хиляда подписа бяха внесени още на третия ден в деловодството на Светия синод след едночасово мълчаливо бдение със свещи пред Синодната палата в София. Последваха още две мълчаливи бдения под надслов „Православие или архонти”. Съпротивата срещу архонтите беше първата спонтанна реакция от страна на народа Божий в най-новата история на БПЦ! За разлика от разкола например тя не бе нито провокирана, нито дирижирана от висши клирици или фактори от политическото настояще в България. Кое не попречи на синодалните среди да заклеят тази реакция като посегателство върху БПЦ. Стигна се до абсурдната ситуация миряни и духовници с очевидно църковно поведение да бъдат заклеявани като рушители на Църквата и на православието само

¹⁰ http://dveri.bg/component/com_content/Itemid,71/catid,55/id,15393/view,article/

¹¹ Подписка срещу узаконяването от Св. синод на скандалната псевдоблагородническа титла „архонт” и срещу отстъплението от православието – www.peticia.com/arhonti

защото гръзват да поставят наболели въпроси: *На практика, срещу архонтския институт, който по произход и същност е чисто църковен и по места действия, формирайки различни активни църковни братства, застават и се опълчват само недоброжелатели на Църквата. Като се вземе предвид, че явното гонение срещу Църквата е приключило с прекратяването на атеистичните режими, очевидно е, че нейните врагове ще предприемат неявно и особено лукаво гонение срещу нейните изяви и разпространение в света, представяйки се дори за горещи нейни членове, които се борят за „истина и правда”¹². Истеричните опити на митрополитите и тяхното обкръжение да защитят взетото решение всъщност издават тяхната догматична и интелектуална неподготвеност. Отхвърлянето на свещеническо-мирянската реакция срещу архонтите гоби облика на словесен екзорсизъм срещу смутителите на клерикалния порядък. Подобно поведение от страна на Светия синод на БПЦ подсъказва тенденция към институционален авторитаризъм, който превръща висшия клир в абсолютна еманация на Църквата. Синодалната позиция се представя като единствено възможната и правилната с претенции за духовно менторство над паството, основани върху някакви мисловни и следователно спорни интерпретации за свещена недосегаемост на йерархичната власт, граничещи със суеверие и магия. Налице е потъпкване на апостолския дух на Църквата, изразен в посланието на ап. Петър: *пасете Божието стадо, което имате, като го надзиравате не принудено, а доброволно (и богоугодно)... и не като господарувате над причта, а като давате пример на стадото* (1 Петр. 5:2-3). Цялата история на православието предлага безброй примери за интелектуално противопоставяне на духовните авторитети от низш ранг срещу висшата йерархия. В епохата на балканското Средновековие изразители на това противопоставяне по дефиниция са елитните монашески кръгове, чиято лоялност към патриарха или епископите никога не е била безусловна, а поведението им винаги е било коректив срещу възможни посегателства спрямо вярата, догмите или морала (Мајендорф, 289). Те винаги са отстоявали, че абсолютизирането на властта на висшия клир е несъвместимо с православната еклесиология и не са смятали патриарха и епископите за непогрешими (Мајендорф, 291). В модерните времена тази тенденция изглежда възможна единствено сред атонското монашество или групи големи монашески общности. В поместна църква като Българската, където монашеството се превръща във все по-незначителен духовен фактор – от една страна, поради неговото чисто физическо намаляване, а от друга – поради йерархичната зависимост на монасите от епископата и потенциалната възможност за карьерно израстване, ролята на духовен коректив в Църквата могат да изграт богословски просветени общности от миряни и/или свещеници. Затова и мирните протести срещу архонтския правилник на Светия синод могат да бъдат осмислени точно в тази светлина – по думите на протоiereй Й. Мајендорф *във всички времена източното християнство запазва твърде явната полярност – присъща на самата християнска вяра въобще – между личния опит и църковните институции...* (Мајендорф, 291). Макар и заклеймена като антиклерикално поведение, реакцията бе израз на прогласеното от апостолски времена служение на народа Божий, според което предстоятелите (т.е. епископът) учи, а народът разсъждава – т.е.*

¹² www.bg-patriarshia.bg/reflections.php?id=324%20

проверява, приема или отхвърля (Мајендорф): *Всичко изпитвайте, о доброто се држте* (1 Сол. 5:21) или *Пророци тъй да говорят двама или трима, а другите да обсъждат* (1 Кор. 14: 29). Опитите да се оспорва апостолският дух на свободата в Църквата и търсене на Истината са пагубни за цялата църковна общност, защото превръщат народа Божий в безсъзнателна маса, която превръща послушанието в раболепие, смиреннието – в апатия, и любовта – в лицемерие.

Легализирането на архонтството е съвременен прочит на една исторически наложена се тенденция в православието: откъсването на висшия клир от паството (Мајендорф) и превръщането му във властови придатък на държавата, започнало още през IV в. с официализиране на християнството като религия. В различните столетия тази зависимост е превръщала Църквата в инструмент на империума, на самодържавието или на атеистичните тоталитарни режими, срещу което тя е получавала нужните ѝ властови протекции и привилегии. В демократични общества, където политическата власт има мандатност и не предлага сигурна опора на Църквата, както в отминалите епохи, висшият клир я открива в носителите на неформалната власт в обществото – представителите на едрия, понякога сенчест бизнес, чиято финансова обезпеченост ги прави теоретически независими от политическата конюнктура и следователно ги превръща в безспорно траен фактор на влияние. Чрез раздаването на почетното звание архонт висшият клир създава перспективи да скрепи по неформален начин съюза си с носителите на алтернативна власт в обществото. Това е поредната стъпка към превръщането на Църквата във все по-клерикално-феодална и все по-малко събрание на народа Божий. Една тенденция, която е заложена още от времето на атеистичното опитомяване на Църквата и има само една цел – нейното деградиране. В този ред на мисли, както никои не прогнозираше, че след първите самочинни въздигания на архонти процесът ще кулминира в тяхното легализиране, така е може би само проблем на близко бъдеще да видим носителите на „почетното звание“ като свита на новите български патриарси... Поне така изглежда неумолимата перспектива на отчуждаването на висшия клир от своето паство и злостните нападки срещу всеки почтен опит да се отстоява чистотата на вярата и морала...

Използвана литература:

- Бакалов, Г.** *Средновековният български владетел*. С., 1995.
- Благоев, Г.** *Хроника на едно падение*. – В: *Истории за плач и за надежда*. С., 2011.
- Божилков, И.** *Византийският свят*. С., 2008.
- Димитров, Б.** *Християнският Созопол и мощите на св. Йоан Предтеча*. НИМ, б.г.
- Лебедев, А. П.** *История Греко-восточной церкви под властью турок*. Кн.1. Санкт Петербург, 2004.
- Мајендорф, Й.** прот., *Византийската църква – между небето и земята*. Изд. на Руенския манастир, 2007.
- Мејендорф, И.**, *Иерархия и народ в Православной Церкви*, Париж, 1955 – цит. по www.lib.pravmir.ru/library/readbook/1171.
- Соколова, И. И.** *Избрание патриархов в Византии*. Санкт Петербург, 2003.
- Тальберг, Н.** *История християнской церкви*. Ч. II, Москва-Ню Йорк, 1991.
- Darrouzès, J.** *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople*. 1, Les actes des patriarches. Fasc. 2 et 3, Les regestes de 715 à 1206, Paris, 1989

Архим. Кирил (Говорун) е зам.-ректор на Общоцърковната аспирантура и докторантура „Св. Кирил и Методий“ към Московската патриаршия. Бил е председател на Отдела за външноцърковни връзки на Украинската православна църква, зам.-председател на Учебния комитет на РПЦ и член на Междусъборното присъствие на Московската патриаршия. Завършил е богословие в Киев и Атина, защитава докторска дисертация в университета Дърам на тема *Богословските спорове през седми век за действията и волята в Христос*. Член на комисията „Вяра и църковно устройство“ към ССЦ.

ВСЕПРАВОСЛАВНИЯТ СЪБОР НЕ БИВА ДА Е ПАРАДНО МЕРОПРИЯТИЕ

С архимандрит Кирил (Говорун) разговаря Златина Каравълчева

През последните две години Константинополската патриаршия сондира мненията на поместните православни църкви за ускоряване на подготовката за провеждането на Великия Всеправославен събор. Патриарх Вартоломей смята, че това ще бъде възможно само ако двете най-спорни теми – за автокефалията и диптисите, бъдат пропуснати и не се включат в дневния ред на Събора. Как мислите, ще възприеме ли Руската православна църква подобна позиция като вариант за провеждането на Всеправославния събор? Защо според вас тези административни въпроси се оказват най-трудни в отношенията на поместните църкви?

Въпросите, свързани с организацията на вътрешната структура на Църквата, изглеждат второстепенни в сравнение с мисията на Църквата като такава, като Богочовешки организъм, който се храни с живителните сокове на богатта и спасението. Въпреки това по един парадоксален начин те се оказват най-важни в програмата на междуправославните диалози и най-трудно разрешими. Към тях се отнасят автокефалията и диптисите. Неслучайно са включени сред проблемите за разрешаване от Всеправославния събор. Докато православните църкви не постигнат предварително съгласие по тях, едва ли има смисъл да се представят на Събора, тъй като съществува много голям риск Съборът да не постигне консенсус по тях. Предстоятелите на църквите добре разбират

това и именно с това е свързана споменатата позиция на Константинополския патриарх. От друга страна, Съборът не може да бъде само парадно мероприятие, свикан само за да бъде свикан. Той трябва да реши конкретни проблеми на Църквата. Всички вселенски събори на Църквата са решавали едни или други животрептящи проблеми, които е било невъзможно да се решат по друг начин освен съборно. Именно пред такава дилема – да се проведе Съборът просто като парадно мероприятие или да поемат риска Съборът да не постигне съгласие по реалните църковни проблеми – се оказаха предстоятелите на Църквите. Как ще разрешат тази дилема – аз не знам. Но много би ми се искало Съборът все пак да помогне на Църквата да реши проблемите си, а не да ги задълбочи.

В Русия, а и в другите традиционно православни страни е много популярна съвременната православна митология за Всеправославния събор – според това мнение осми вселенски събор няма да има и не може да има, тъй като вселенските събори са само седем. И ако такъв събор все пак се състои, той задължително ще бъде лъжесъбор. Как бихте отговорили на подобни опасения?

Безусловно подобни страхове, свързани с провеждането на Всеправославен събор, нямат нищо общо с православната традиция. Те са антиправославни и свързани с лъжлива есхатология, култивирана във фундаменталистски кръгове. Никъде в Православната традиция не се говори, че вселенските събори трябва да бъдат седем. Даже обратно, преп. Максим Исповедник смятал например, че Латеранският събор от 649 г., осъдил монотелизма, бил вселенски. Някои отци считали за вселенски Събора, свикан по времето на патриарх Фотий през 869–870 г. По този начин в Преданието има основания да се предполага, че вселенските събори са били повече от седем. Църквата провежда вселенски събори точно толкова пъти, колкото счита за необходимо, и не гледа цифрите. Поредният номер на събора никога не е бил критерий за признаването на един събор за Вселенски. Тези, които считат, че осмият вселенски събор (ако наистина бъде осми, а не девети или даже десети) ще бъде безблагодатен само защото е осми, вярват в магията на числата, смятайки ги за по-силни от благодатната природа на Църквата. Това е нехристиянско, езическо възприемане на природата на Църквата.

Идеологизацията на Православието и подчиняването му на националността е вече утвърдена реалност, която дотолкова присъства в нашия живот, че според някои няма смисъл Църквата да противодейства на тези явления, но те трябва да се приемат, а свидетелството на вярата да се съобрази с тях.

Възприемането на идеологията или националността от мнозина православни християни като част от собствената идентичност без съмнение е проблем. Тук обаче има два различни проблема. Отъждествяването на църковната поместност с границите на националните държави става в периода на формирането на националните държави, на първо място на Балканите в средата на XIX век. После, в периода на развитие на модернизма и формирането на обществено-политическите идеологии, тези идеологии преминаха и в църковната среда, съз-

давайки вътре в нея допълнителни разделения, които съществуват и досега. Това е преди всичко разделението на условни „консерватори“ и „либерали“. Във вида, в който съществува сега, това разделение без съмнение е привнесено от политическия свят и е чуждо на църковното съзнание. Също така за църквите, преживели периода на комунизма, е характерно, че много бивши „комунисти“ или „комсомолци“ са дошли в Църквата, но не са се избавили докрай от наследството на своите бивши идеологии. И по-конкретно, идеологизацията на Църквата в най-ново време е свързана с дейността именно на тези хора. Аз смятам проблема за идеологизацията на Църквата за по-сериозен, отколкото този с нейната национализация. Рецепцията на националната идентичност от Църквата е форма на реализация на поместността, макар и с крайности. Докато идеологизацията внася в Църквата много по-дълбоки разделения.

Как оценявате изминалата година – какви бяха най-важните събития и проблеми в живота на Православието и какви са вашите надежди и опасения за бъдещето?

Православието е традиционно и неговите проблеми също остават „традиционни“. Това е вече споменатото от вас свикване на Всеправославния събор, смесването на привнесените идентичности като националната и идеологическата с християнската, която за членовете на Църквата е най-важната, и други. И през тази година ние ще трябва да търсим решението на тези проблеми. За съжаление мисля, че за една или даже за няколко години те не могат да бъдат решени. Но осмислянето на това какво означава да бъдеш православен християнин в условията на днешния свят, как да съхраниш верността към Традицията, от една страна, и да не се затваряш в свое гето, от друга. Необходимо е с нова сила да се повдигне въпросът за влиянието на политическите идеологии върху живота на Църквата и нейните членове. Необходимо е със съвместни общоправославни усилия да започнем обсъждането на проблема за фундаментализма в църковна среда. С тези проблеми се сблъскват всички православни църкви, но засега поотделно. Списъкът на задачите за бъдещето може да продължи. Църквата има отговори на всички тези въпроси. Тези отговори трябва да бъдат дадени и доведени до съзнанието на всички членове на Църквата.

Калин Янакиев, професор, дфн, преподавател във Философския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“, член на Международното общество за изследвания на средновековната философия (SIEPM). Автор на книгите: *Древногръцката култура – проблеми на философията и митологията*, *Религиозно-философски размишления*, *Философски опити върху самотата и надеждата*, *Диптих за иконите*. *Опит за съзерцателно богословие*, *Богът на опита и Богът на философията*. *Рефлексии върху богопознанието*, *Три екзистенциално-философски студии*. *Злато*. *Страданието*. *Възкресението*, *Метафизика и християнство*, *Светът на Средновековието*, *Генезис, история, общество*, *Res vitae, res publicaе*, *Философски и философско-политически етюди от християнска перспектива*, както и на много студии и статии в областта на православната духовност, философията и средновековната история.

Калин Янакиев

ТАЙНАТА ВЕЧЕРЯ. БОГОСЛОВСКО-ЕКЗЕГЕТИЧЕН ОПИТ ВЪРХУ ХРОНОЛОГИЯТА НА НЕЙНОТО ПРОТИЧАНЕ (II ЧАСТ)

След като в предишната част на нашето изследване установихме последователността и хронологичното място на най-решаващите гуми и действия на Христос на Тайната вечеря, ще се опитаме сега, за пълнота, да погредим и останалото, което ни е разказано за нея от евангелистите.

Особено място сред това останало заема епизодът, в който Иисус прави Своего предсказание за предателството на Иуда.

Съществено е, че този епизод единствен присъства в разказа на св. Иоан почти точно така, както ни е предаден и в разказите на тримата синоптици, а освен това е ситуиран на едно и също място в протичането на вечерята както от тях, така и от Иоан. *И когато ядяха – съобщава ни св. ев. Матей – [Иисус] рече: истина ви казвам, един от вас ще Ме предаде; те се много наскърбиха, и всеки от тях почна да Го пита: да не съм аз, Господи? А Той отговори и рече: който топна с Мене в блюдото, той ще Ме предаде...* (Мат. 26:21-23). У Марк същият епизод е предаден така: *И когато бяха седнали на трапезата и ядяха,*

Иисус рече: истина ви казвам, един от вас, който яде с Мене, ще Ме предаде. А те почнаха да скърбят и да Му казват един след друг: да не съм аз? А Той им отговори и рече: един от дванайсетте е, който топи с Мене в блюдото (Марк 14:18-20). Но по същия начин и в разказа на св. Иоан, който иначе започва повествованието си за вечерята едва от умиването на нозете на учениците, Иисус седна пак на трапезата (както става ясно от следващото, за да започне собствено угощаването Си с дванайсетте) и малко след това като се смути духом, засвидетелствува и рече: истина, истина ви казвам, че един от вас ще Ме предаде. Тогава учениците взеха да се споглеждат един други, недоумявайки, за кого говори. А един от учениците, когото Иисус обичаше, беше се облегал на гърдите Иисусови. Нему Симон Петър кимна да попита, кой ли ще е, за когото говори. Той, като припадна върху гърдите на Иисуса, рече Му: Господи, кой е? Иисус отговори: онзи е, комуто Аз натоля зальк и подам. И, като натоли залька, подаде го на Иуда Симонов Искариот. И тогава, подир залька, сатаната влезе в него. А Иисус му рече: каквото ще вършиш, върши по-скоро. Никой обаче от насядалите на трапезата не разбра, защо му каза това (Иоан 13:21-28).

Както се вижда, макар безспорно да става в един и същи момент у евангелистите, т.е. *когато ядяха*, когато Иисус *пак седна на трапезата*, разговорът за предателството има малко по-различно звучене у св. Иоан. Това различие обаче тук по никакъв начин не е смуцаващо и дори по щастлив начин хвърля светлина върху едно обстоятелство, което иначе би ни оставило в недоумение при четенето на Матей и Марк. Защото не може да не се забележи, че при тях, макар да ни е казано, че учениците развълнувани питат Учителя кой би могъл да е предателят, за когото говори (*да не съм аз, Господи*), те все пак никак не реагират, когато Христос им дава Своя отговор. Защо е станало така, ни осведомява следователно именно по-детайлното разказване на случката от св. ев. Иоан. В неговото повествование, както се вижда, въпросът, който е смутил всичките дванайсет, в последна сметка след кимването на Петър е зададен на Господа само от едного, а именно – от *ученика, който Иисус обичаше* и който на трапезата *беше се облегал на гърдите Иисусови*, т.е. от самия евангелист Иоан, именуващ по този характерен начин себе си в своя разказ. И ето значи именно **само нему**, и то очевидно шепнешком, лице в лице, Христос отвърща: *онзи е, комуто Аз натоля зальк и подам*. С други думи, не всички ученици, а само стоящи-ят непосредствено до Иисус, възлегнал на гърдите Му Негов любим ученик чува отговора и вижда знака, който Господ дава със залька. Ето защо също *никой ... от насядалите на трапезата не разбра, защо му каза* (на Иуда) *това – каквото ще вършиш, върши по-скоро*. Ние трябва да заключим следователно, че знакът на Иисус със залька, подаден на предателя, най-вероятно е станал известен на останалите ученици едва впоследствие, в края на земното гело на Спасителя, когато им е бил разказан от св. Иоан и когато най-вероятно е бил и включен в повествованията им, но не като нещо, което те тогава сами са видели и разбрали, а по неговото свидетелство.

По-голяма трудност в ситуирането на предсказанието на Иисус за предателството създава разказът на третия от синоптиците – св. Лука, който по изненадващ начин единствен, макар също да помещава епизода по време на извърш-

ването на вечерята, го привежда **не преди**, а **след** гумите на Христос за хляба (*Това е Моето тяло*) и даже след гумите Му над *чашата след вечеря*. При това в повествованието на Лука гумите на Христос са предадени по такъв начин, че може да се остане с впечатлението, че те са казани дори **във връзка** с чашата, а Иуда, освен че е бил по това време на трапезата, даже е бил съадресат на тези установителни слова. *Също взе и чашата след вечеря* – казва св. Лука, – *като рече: тая чаша е новият завет с Моята кръв, която за вас се пролива. Но это, ръката на тогова, който Ме предава, е с Мене на трапезата* (Лук. 22:20-21). И после следват вече познатите гуми *и те почнаха да се питат помежду си, кой ли ще е от тях оня, който ще направи това* (Лук. 22:23).

Във връзка с това, както изглежда, грастично противоречие между св. Лука и останалите синоптици (повтарям, и при Матей, и при Марк диалогът между Христос и учениците за предателството **предшества** установителните гуми за Тялото и Кръвта), и което при това апострофира споменатото вече всеобщо, идващо от най-дълбока гревност убеждение на преданието, че Иуда е бил вече напуснал трапезата, когато Христос произнася въпросните гуми над хляба и над чашата, трябва да бъде казано следното.

Не може да не се забележи, че в сравнение с останалите синоптици разказът за Тайната вечеря у св. Лука въобще се строи по доста по-различен начин. Така при едно по-внимателно вглеждане трябва да видим, че той сякаш доста отчетливо се члени на две части. В първата (ст. 14-20 от гл. 22), гумите и действията на Христос са ни дадени в същата хронологична последователност, каквато намираме и у Матей и Марк, само че тук вниманието на третия евангелист се концентрира изключително само върху онези гуми и действия на Христос, с които Той обяснява уникалността на тази Своя последна пасхална вечеря с дванайсетте и преосмисля нейните основни ритуали. Ето защо в стихове от 14 до 20 са подредени едно след друго: първо – встъпителното обяснение за сърдечно пожелание на Учителя да направи със следовниците Си „тая“ пасха, преди да пострада, и в тази връзка – отдаването на въвеждащата в нея чаша „Кидуш“ тям, от които предстои скоро да бъде взет, поради което няма да пие *от лозовия плод, докле не дойде царството Божие* (Лук. 22:18). Сетне: вземането на хляб от тази трапеза и идентифицирането му с новата – собствено Неговата жертва: *това е Моето тяло*, съпроводено с изричната заповед *това*, т.е. това угощение *правете за Мой спомен*. Накрай, вземането на *чашата след вечеря* със знаменателното указване, че тя вече е чашата *на новия завет* (единствено тук, у Лука), с която Той, Господ, се завещава на учениците Си. Едва след тези решаващи гуми и действия, които са преосмислили традиционната иудейска пасха в ново, посветено на *истинския Агнец* тържество, у Лука идва и разказът за останалото, което е имало място на нея (и за което, представено в различни епизоди, ние знаем също от останалите евангелисти).

Че това обаче е вече разказ за вечерята с друга композиция ни показва най-вече повествователният маниер, по който в него се въвеждат гумите и случките. Трябва да се забележи, че те вече не са свързани в строга последователност едни с други, или пък се въвеждат с едно характерно „а имаше и“ –

казано е например в стих 24 – *препирня помежду им, кой от тях да се смята за по-голям* (Лук. 22:24). С това „а имаше и” евангелистът сякаш иска да ни каже: освен главното, което Исус направи онази вечер на трапезата, на нея „имаше и”, „казани бяха и” определени **други** неща, които си заслужава да бъдат предадени и които ето сега разказвам едно след друго. На мен лично ми се струва достатъчно очевидно например, че „препирнята”, за която ни разказва св. Лука в няколко стиха от този 24-ти нататък, едва ли е следвала чисто хронологически **непосредствено след** тревожните въпроси на учениците кой ли от тях ще предаде Учителя и след тържествените Му думи над *чашата на новия завет*. В това няма **психологическа** логика, а и ние ще се опитаме по-нататък в този текст да покажем, (обръщайки се и към разказаното за вечерята и в Иоановото евангелие), че има друго, много по-поблаващо място в нейното протичане, където въпросната конфузна „препирня” би могла да е избухнала. Но да обърнем внимание по-нататък и на това, че тутакси след разказа за препирнята и поучаващите слова на Христос към препиращите се – без каквато и да било хронологическа връзка (но в съгласие с онова, което казахме за маниера на разказване в ключа на „а имаше и”) – Спасителят се обръща към св. ап. Петър с думите *Симоне, Симоне! Ето, сатаната поиска да ви сее като пшеница; но аз се молах за тебе, да не оскъднее вярата ти* (Лук. 22:31-32), очевидно имайки предвид предстоящото след арестуването Му разбягване на учениците. Още по-нататък следват пък думите *и рече им* (т.е. вече на всички ученици) : *когато ви пратих без кесия, и без торба, и без обуца, останахте ли лишени от нещо?* (Лук. 22:35) и т.н. – следва предупреждението да бъдат готови за бъдещото си и все още неясно за тях самостоятелно служение. С две думи, напълно очевидно е, че от един момент нататък в разказа си св. Лука започва да ни предава думите и нещата, които **са имали място** на тази последна вечеря на Исус, но са имали място именно **освен** словата, с които Той я е преосмислил и завещал на последователите Си. Тях обаче той разказва вече без да спазва точния хронологичен ред на тяхното произнасяне и извършване. Кое то накрай, ако се замислим, е особено логично да присъства тъкмо в разказа **на този** евангелист, който, както е известно, сред тримата синоптици записва историята на земния път на Исус по думите **на св. ап. Павел** – на онзи, значи, който естествено я е разказвал не като неин свидетел (какъвто не е бил), а по чулото от все още живите непосредствени ученици на Господа. Именно така, като **предаващ предаденото на учителя му**, пише св. Лука когато ни съобщава „а имаше и” (разказаха ни билите), „Христос рече и” (предагоха ни чулите Го). Разбираемо е защо от този начин на разказване на случилото се на Тайната вечеря изключение прави само свързаното с установителните действия и думи на Господа, които – като основното и решаващото направено от Него нея вечер – са приведени в точната им хронологична последователност (и които – както това с най-голяма основателност може да се допусне именно за св. Лука – сам той е запааметил по-скоро от **евхаристийната анамнеза** в първохристиянските църковни събрания, в които е участвал и където те са били припомняни с благоговейност в тяхната най-строга букввалност).

След казаното за специфичната композиция на разказа за Тайната вечеря у св. Лука (и което, повтарям, не бива да остане незабелязано от един грижовен

изследовател) ние вече можем да поставим още веднъж въпроса: би ли могъл епизодът с предсказанието за предателството, което **само** в това евангелие заема смущаващото място **не преди**, а **след** установителните слова за Тялото и Кръвта, да бъде отнесен също към тази **втора** композиционна част, за която е характерно, че нещата в нея не са ни предадени в техните точни хронологични места, а значи, макар нареден след въздигането на *чашата след вечеря*, епизодът е имал все пак място преди него и преди разчупването и подаването на хляба.

Само при най-първ поглед това изглежда трудно, предвид споменатата вече непосредствена свързаност на Христовите думи за предателството със словата Му над чашата: *Също взе и чашата след вечеря, като рече: тая чаша е новият завет с Моята кръв, която за вас се пролива. Но ето, ръката на тогова, който Ме предава, е с Мене на трапезата* (Лук. 22:20-21). От друга страна обаче, не бива да останат незабелязани и определени детайли, които навеждат мисълта по-скоро в полза на хипотезата, че св. Лука, предавайки думите на Христос: *но ето, ръката на тогова, който ме предава, е с Мене на трапезата след* словата за *чашата на новия завет*, все пак не ги привежда като казани след тях **хронологически**, а именно като първа случка между онези, които разказва **вече** в ключа на „а имаше и“, „бе казано и“. Така на първо място следва да се отбележи, че при св. Лука, във връзка с думите на Христос за предателството характерно **отсъства** указанието, което както при Матей и Марк, така също и при Иоан, ги локализира недвусмислено като казани във време на самото угощаване с пасхалните ястия: *когато ядяха* (Мат. 26:21) и *когато бяха седнали на трапезата и ядяха* (Марк. 14:18). Веднага трябва да съобразим, че ако то присъстваше и у Лука, то чашата, над която Христос произнася думите за Своята кръв, като чаша, която **прегхожда** яденето и топенето на зальци в блюдото, щеше по неизбежен начин да се идентифицира не вече с чашата на „Великото благодарение“, а с онази, над която се провежда комеморативният разговор на председателя на трапезата и най-младия участник в нея за смисъла на настоящия празник. Защото само тази **прегпоследна** в реда на ритуално въздиганите на пасха чаши **прегхожда** яденето на празничните храни, когато – според свидетелството на останалите евангелисти – се и провежда разговорът за предателството. У Лука обаче подобно идентифициране на *чашата на новия завет* с тази **втора** чаша, едва след която се топят зальци в блюдото, е напълно изключена, защото именно в неговото евангелие чашата на новия завет изрично е атрибутирана като *чашата след вечеря*. *Също взе и чашата след вечеря* (Лук. 22:20), казва ни евангелистът. Излиза така, че св. Лука ни предава думите, с които Христос преобразува традиционната иудейска пасхална трапеза, започвайки с онези, с които отдава „Кидуша“, и завършвайки с онези, които казва над чашата след вечеря (сиреч чашата, която се въздига, **след** като ястията са изядени и в благодарност към Господа за тях), и едва подир тях нарежда думите Му за предателството, които пък и според другите двама синоптици, и според св. Иоан са произнесени *когато те ядяха* и са съпроводени с натопяване и подаване на зальк от трапезата. Заслужава да се отбележи още, че и у Матей, и у Марк след думите за чашата, които Христос казва: *Това е Моята кръв, следва И като изпяха хвалебна песен, излязоха на Елеонската планина*. Кое то въпреки че

при тях чашата не е изрично означена като чашата *след вечеря*, ни позволява да я идентифицираме именно като **последната** от ритуално изпиваните (като *чашата след вечеря* на св. Лука), подир която при изпяването на втората част от пасхалния „Халел“ (собствено „хвалебната песен“) трапезата се напуска от сегашните на нея. Но гумите за излизането на Елеонската планина присъстват и при св. Лука, като **и** при св. Лука те са **след** въздигането на чашата **след** вечеря, само че между тях, между въздигането на чашата и напускането на трапезата, са ни приведени още много и много гуми на Христос към апостолите, начеващи именно с гумите за предателството. Какво излиза? Че след като препосвещава чашата *след вечеря* за чаша *на новия завет*, вместо, както е логично, щом тя е чаша накрая на вечерта, да разпусне събранието и да излезе с учениците си на Елеонската планина, Христос произнася още гуми – още гуми **след** вечеря и при това (ако приемем, че те действително и хронологически са следвали) – **твърде много** гуми след вечеря. Защото, пак припомням, освен предсказанието за предателството Христос умирява тук и препирня между учениците *кой от тях да се смята за по-голям*, като им рече: *царете на езичниците господаруват над тях, а ония, които ги владеят, благодетели се наричат; а вие недейте тъй* (Лук. 22:25-26). Обръща се към Петър с гумите *Симоне, Симоне! Ето, сатаната поиска да ви сее като пшеница* (Лук. 22:31). Говори на учениците да си вземат кесия и торба и дори да си купят нож (Лук. 22:36) и едва след, след всички тези гуми, произнесени все *след вечеря*, след чашата, която се благославя **след** вечеря, *тръгна, както обикновено, за Елеонската планина; след Него тръгнаха и учениците му* (Лук. 22:39).

Всичко това, повтарям, е твърде нелогично, за да бъде прието, и с гостатъчна сила налага убеждението, че св. Лука, както и останалите евангелисти, е разказал за пророчеството за предаването, само че за разлика от тях, без да го включва в един хронологически последователен разказ за протичането на Тайната вечеря, в която то, пророчеството, както научаваме от Матей, Марк и Иоан, е направено, когато сътрапезниците *бяха седнали на трапезата и ядяха, топейки зальци в блюдото*.

Установявайки след всичко това мястото на гумите на Христос за предаването Му от едного от дванайсетте, ние трябва сега да се обърнем към следващия по важност епизод от Тайната вечеря, който намираме единствено у св. ев. Иоан и който чисто текстологично напълно отсъства (след малко ще видим дали и контекстуално е така) у синоптиците.

И тъй, разказът на св. ап. Иоан за последната вечеря на Господа с учениците Му започва с разтърсващия епизод за умиването на нозете.

От описанието на ритуалния ред на извършването на празничната вечеря у иудеите обаче ние вече знаем, че в него е предвидено по-точно измиване **на ръцете**. При това не едно, а пак, както вече се осведомихме, **две** такива измивания. Разбира се, смисълът на изменението, което извършва в този ритуален ред Исус, е ясен. Защото с измиването вместо просто на ръцете **на нозете** на учениците Той с още по-голяма сила демонстрира Божествения кенозис – нещо

Впрочем, което и съвсем непосредствено е засвидетелствано от собствените Му гуми веднага след това: *Знаете ли какво ви направих – пита Иисус потресените ученици, – вие Ме наричате Учител и Господ, и добре казвате, понеже съм такъв. И тъй, ако Аз, Господ и Учител, ви умих нозете, то и вие сте длъжни да умивате нозете един другиму. Защото ви дадох пример, да правите и вие също-то, каквото Аз ви направих* (Иоан. 13:12-15). Да, чисто текстуално епизодът с умиването на нозете отсъства от разказа на синоптиците. Но дали наистина при тях не може да се открие нещо от разказаните неща, което да би могло да ни наведе на мисълта, че те също са знаели за тази случка. Мисля, че определено таква указание може да се види именно в повествованието на св. Лука, което разгледахме по-горе. Защото нека да припомним, че последният, предавайки ни във 22-ра глава в своето Евангелие първо основното, което Господ е извършил и изрекъл на Тайната вечеря, в стих 24 от тази глава, т.е. сред нещата, които разказва като станали на нея „освен това”, пише: *А имаше и препирня помежду им* (между учениците), *кой от тях да се смята за по-голям* (Лук. 22:24). След което привежда в порядъка на отговор поучението на Иисус Христос. Пак казвам, макар че разказът е поместен едва след разказа за благославянето на хляба и гумите за Тялото и даже след разказа за взимането на чашата след вечеря и смута сред учениците по повод гумите за предателството, начинът, по който тази *препирня* е въведена в повествованието, говори за това, че споменаването за нея е приложено тук не хронологически, а по-скоро в качеството на **прибавка** към общото описание на вечерята. Казва се (след гумите за предателството и смущението сред учениците): *А имаше и препирня помежду им, кой от тях да се смята за по-голям*. Сиреч **освен** разказаното за вечерята най-съществено, което Иисус направи и каза на нея, бяха изречени **и още гуми**. Така *имаше и* (имаше също) *препирня* между учениците. И ето, именно тази *препирня* и гумите на Иисус по повод на нея ни въвеждат в ситуация, определено свързана (можеща да бъде свързана) с епизода за умиването на нозете, с който започва разказа си св. ев. Иоан. Защото трябва да забележим, че в него именно „най-големият”, Предстоятелят на обществото на учениците, Господът и Учителят постъпва тъй, както според ритуала на пасхалната вечеря (за който ще кажем след малко) е редно да постъпи слугата, прислужникът – „най-малкият”. Но нали у Лука сътрапезниците спорят именно за това кой от тях е „по-големият” и кой е „по-малкият”. Не е ли логично следователно да си помислим, че умиването на нозете, извършено от Христос, за което ни разказва Иоан, е било предшествано (ако не дори предизвикано) от въпросната избухнала на масата *препирня*, която пък е запомнена у ев. Лука. Подредени един след друг, епизодът с препирнята за старшинството у св. Лука и този за ставането на Христос от вечерята, наливането на вода в умивалницата, препасването с убрус и навеждането, за да умие нозете на учениците у Иоан съставят удивителна консеквентност един спрямо друг. Умиването на нозете, за което ни разказва св. Иоан, се оказва тогава потресаващият урок, който Иисус е дал на започналите да се препират на трапезата ученици – конфузният епизод от нея, който пък не ни е спестил св. Лука. Нека прочетем отново тези места едно подир друго. *А имаше и препирня помежду им, кой от тях да се смята за по-голям* – разказва ни св. ев. Лука – а Той [Христос] *им рече: царете на езичниците господаруват над тях, а ония, които ги*

владееят, благодетели се наричат; а вие недейте тъй: но по-големият между вас да бъде като по-малкия, и който началствува, да бъде като оня, който слугува. Защото кой е по-голям: който седи на трапезата ли, или който слугува? Не е ли оня, който седи? Пък аз съм среди вас като прислужник (Лук. 22:25-27). След тези последни гуми на Господа у св. Лука, че Той е посреди тях като прислужник, гумите, с които св. Иоан започва разказа си за умиването на нозете, звучат направо като тяхно продължение и дори хвърлят ясна светлина върху **повога**, по който препирнята между учениците *кой от тях да се смята за по-голям* въобще е започнала. [Христос] *стана от вечерята, съблече горната Си греха и, като взе убрус, препаса се; после наля вода в умивалника и почна да мие нозете на учениците и да ги отрива с убруса, с който бе препасан* (Иоан. 13:4-5). Та нека обърнем тук внимание върху примера, с който у Лука Христос характеризира белезите на „по-големия“ и на „по-малкия“. Той е взет именно от поведението, което им се полага да имат на трапезата, при това – както ще покажем след малко – в един ритуален момент тъкмо **на пасхалната** трапеза. Избраният от Христос в разказа на Лука пример за това кой е по-голям и кой по-малък следователно, отчетливо е свързан с вършеното на трапезата и може ясно да ни обясни **по какъв повод** (а значи и **в кой точно момент**) от нейното протичане препирнята за старшинството е избухнала. Това очевидно е бил моментът, в който е трябвало да се извърши ритуалното измиване на сътрапезниците и за която цел – поради едно специално изискване на ритуала в този случай – е трябвало да бъде уточнено кой от всички тях е „най-малък“ (най-младши).

И все пак кой точно е бил този момент? Ако се придържаме към убеждението, че вечерята е била извършена именно ритуално, по чина, отреден за провеждането на иудейската пасха, ние ще трябва да си припомним, че на тази празнична трапеза се е предвиждало **гвукратно** умиване (на ръцете). Първото, както бе казано в предишната част от това изследване, всички събрали се извършвали след изпиването на „Кидуша“ и то имало за цел да ги направи ритуално чисти за участието им в тази особено тържествена вечеря и нейните основни обреди – разчупването на безквасния хляб, потапянето на горчивите треви в харосета, благославянето на чашите и припомнянето на уникалния характер на тази вечеря. Едва след изпиването на втората чаша и разказа на старейшината за избавлението на Израил от робството се извършвало и второто измиване на ръцете – както казахме, с по-прагматичен характер, защото предшествало собствено пристъпването към угощаването с вече благословените блюда. И ето, сега трябва да отбележим, че именно по отношение на това второ измиване ритуалът изисквал то да се извърши **от едного** за всички възлезнали на трапезата, при това или от прислужник, или ако такъв в дома нямало – от **най-младшия** член от празничното събрание, който наливал вода в умивалницата и обхождал сътрапезниците, възливайки на ръцете им.

Ако сега се вгледаме отново в текста на св. ев. Иоан, ще видим, че в него за умиването на нозете е разказано по следния начин: *И във време на вечеря, когато дяволът бе вече вложил в сърцето на Иуда Симонов Искарот да Го предаде, Иисус, знаейки, че Отец всичко Му е предал в ръцете, и че от Бога е излязъл и при Бога отива, стана от вечерята, съблече горната Си греха и, като взе убрус,*

препаса се; после наля вода в умивалника и почна да мие нозете на учениците и да ги отрива с убруса, с който бе препасан (Иоан. 13:2-5). Както се вижда, в този разказ ние имаме ясното указание (припомнено от нас и във връзка с непосредствено следващите го думи за предателя), че случващото става *във време на* (вече започнала) *вечеря*; че *Иисус стана от вечерята*, а веднага след умиването на нозете и думите, разменени със Симон Петър, *седна пак на трапезата и им рече* (Иоан. 13:12). Недвусмислено ясно е следователно, че измиването на нозете прекъсва вече започнала вечеря, че присъстващите вече са сигнали на трапезата, от която Иисус става, за да извърши ритуала, и пак сяда на нея. Тези указания не могат да не ни убедят, че умиването на нозете, за което ни разказва св. Иоан, е именно **второто** измиване на пасхалната вечеря, следващо припомнянето на историята на Изхода над втората чаша и изпяването на първата част на „Халела“.

Струва ми се, че това локализиране на епизода (в такъв случай непосредствено предшестван от препирнята кой да се смята за по-голям и съответно – кой да остане на трапезата и кой да стане, за да обслужи останалите) е несъмнено.

Че умиването на нозете непосредствено предхожда самото угощаване с пасхалните храни, се вижда също и от разказа, който следва у св. Иоан. Той е изпълнен със свободен, небелязан от ритуалност разговор, какъвто на празник пасха може да се води единствено по време на собствено ягенето и едва в края на което пак тържествено ще бъде разчупен и раздаден „афигомонът“ и ще бъде въздигната „чашата на благодарението“. Всъщност цялата глава 13 след разказа за умиването на нозете, когато Христос *седна пак на трапезата*, а след това и глави 14, 15 и 16 от същото Евангелие представляват подробното предаване на пасхалната беседа на Господа с учениците Му – онази прогължителна беседа, изпълнена с изключително дълбоки богословски мисли и послания, която синоптиците не са ни предали, (с изключение на онази част от нея, в която се казани потресаващите думи за предателя, и за чието локализиране точно по време на тази беседа преди установителните слова за Тялото и Кръвта вече говорихме).

По повод на тази обширна беседа на Христос с учениците Му и смущаващия не малко екзегети факт, че тя ни е предадена в пълнота единствено у св. Иоан (някои даже смятат, че тя е богословска прибавка, **съчинена** от самия евангелист), ще кажем следното. Въпросното обстоятелство не бива да ни изненадва кой знае колко, ако си припомним, че с изключение на Матеевото, именно Иоановото Евангелие е написано от непосредствен очевидец и участник в последната вечеря на Господа. При това от този ученик, *когото Иисус обичаше* и който на нея *беше се облегнал на гърдите Иисусови*, очевидно именно за да поипе всяка дума, казана от Учителя. Нека си припомним също така, че според преданието Евангелието на св. Иоан е написано не просто по-късно от останалите три, но е било написано и със специалната цел да извърши, вече от дистанцията на времето и във връзка с появилите се спорове, едно по-дълбоко разкриване на тайната на Богочовека. А за нейното разкриване именно, думите на Христос от гългата Му прощална беседа на Тайната вечеря имат изключително значение.

В Евангелието от Иоан след края на тази граматична и очевидно провела се по време на угощаването с пасхалните бюда беседа, както е известно, следва – в 17-ата глава – фактически съединената с нея, но различна по характера си – тъй наречена в екзегетическата литература Първосвещеническа молитва на Господа Христа. Тази молитва, макар, повтарям, в разказа на св. Иоан да следва без каквото и да било вмъкване на нещо друго между беседата и нея (от синоптиците ние бихме очаквали тук гумите над хляба – афигомона, и над *чашата след вечеря*), все пак има отчетливо различен от беседата адресат – Отца, и се различава с особена тържественост и приповдигнатост. Дали тя наистина е следвала непосредствено дългата беседа на Иисус с учениците Му (изведнъж прекъсната от Него), или е била казана след други Негови гуми, непредадени от св. Иоан? Ние не можем да утвърдим в тази връзка нищо със сигурност. Можем обаче да направим няколко догадки.

На първо място, възможно е подир края на граматичната беседа (която, с изключение с изреченото в началото ѝ предсказание за предателството, синоптиците не са ни предали) Христос, напълно логично, именно тук да е посегнал към оставения за края на угощението афигомон и да е запечатал всичко казано с великите гуми: *Вземете, яжте: това е Моето тяло*. След тъй да е взел и чашата след вечеря и след като е благодарил, да я е подал на събеседниците си със словата *Това е Моята кръв* – слова, които пък св. Иоан не ни е оставил. Такова допускане е достатъчно оправдано, защото, макар че четвъртият евангелист не привежда точните гуми на установлението, тъкмо те по най-изразителен начин биха приключвали предадената от него беседа, в която така интензивно и трагично се говори за *заминаването* на Учителя оттук, за *оставянето* на учениците в този свят, за *разридаването* и за последващото им *възраждане*. В такъв случай тъй наречената Първосвещеническа молитва би могла да бъде поместена в порядъка на събитията на Тайната вечеря като **последвала** установяващите новата Пасха гуми, като лична заключителна молитва на Предстоятеля на тази трапеза.

У нас може да се породи и благоговейната (дори възторжена) догадка, прочитайки отново толкова познатото на всеки вярващ: *Това като каза Иисус, дигна очи към небето и рече...* (Иоан. 17:1) – а дали тази запазена само от св. Иоан тирада на Иисус не е съхранила за нас всъщност оригиналните гуми, с които Господ, като е взел *чашата след вечеря*, е **благодарил** над нея? Защото нали и Матей, и Марк специално за чашата специално добавят – *и като взе чашата и благодарил, даде им и рече*. Излиза така, че Христос е изрекъл онова *пийте, това е Моята кръв*, след като е *благодарил*, след като е казал някакви **други**, непредадени ни от синоптиците гуми на благодарение, **предхождащи** провъзгласяващите тайната на Кръвта слова. Разбира се, познавайки реда на иудейската пасхална трапеза и знаейки вече коя тъкмо чаша е взел тогава Христос – чашата на заключителното „велико благодарение“, ние сме длъжни по-скоро да решим, че въпросните гуми на благодарността над нея са били традиционните, установените, запазени и за нас от Талмудическия трактат слова, приключващи трапезата. Ние вече ги цитирахме в първата част на това изследване. Но нима не бихме могли да допуснем и това, че подир превръщането на традиционната

иудейска пасхална трапеза в едно ново Тайнство, в един днес и занаяпред влаган *нов спомен* за новата истинска Пасха с току-що произнесените слова за Тялото и Кръвта, Христос не е произнесъл при вдигането на заключителната чаша и една нова, нечувана дотогава, **лично Своя** благодарност – благодарност към Бога-Отца от Неговия единороден Син? И че ето, гумите на Първосвещеническата молитва са всъщност гумите, с които Христос, като *взе чашата подир вечеря, благодари и* – чак след това – *рече*. И какво от това, че гумите в тази Първосвещеническа молитва не са просто и само гуми на благодарност, но също и на желание, на воление. Това е съвсем естествено, доколкото тук, пак повтарям, на Отца говори именно Неговият единосъщен с Него Син. Във всеки случай, ако ние си позволим да приемам това завладяващо предположение (към което, нека добавим, ни навежда и многозначителната бележка, че Иисус *вдигна очи към небето и рече*, както именно се прави при произнасянето на великото благодарение от предстоятеля), то тогава вече не ще имаме основание да недоумяваме защо св. ев. Иоан единствен не е съхранил в разказа си за Тайната вечеря нито едно от уникално Собствените новопасхални слова на Господа, установяващи собствено църковното Тайнство. Защото тогава би могло да се окаже, че св. Иоан ни е предал именно онези гуми, които у синоптиците са отбелязани единствено от онова *и като взе чашата и благодари*, т.е. оставил ни е **самото благодарение**.

Разбира се, ние не бихме могли да се наемем с утвърждаването на тази хипотеза като нещо сигурно. Няма текстуални подкрепи в Евангелието на Иоан, които биха ни позволили да направим това. Каквото и да мислим обаче за Първосвещеническата молитва, все пак не бихме могли да се усъмним, че тя е прозвучала в друг някой момент освен **в самия край** на Тайната вечеря, най-вероятно след установяващите *това* за Христов спомен гуми на Господа и непосредствено преди изпяването на „хвалебната песен“, т.е. втората част на пасхалния „Халел“, като е възможно също – и това е третата дотадка – Христос да я е казал като своеобразен свой личен „халел“ (алилуарий), докато учениците Му са пеели традиционно отредения. В такъв случай Той е възпял на Отца Си хвалебната песен на увенчанието на Своето спасително дело – песента, с която веднага след ставането от трапезата е поемал към разрешаващите цялата земна история Свои страсти.

Реми Браг (рог. 1947) е професор по антична и средновековна философия в Сорбоната, където ръководи изследователския център „Традиция на класическата мисъл“. Едновременно с това е титуляр и на катедрата „Романо Гуардини“ в Университета „Лудвиг-Максимилиан“ (Мюнхен), където преподава история на европейското християнство. Бил е гост-професор в Университета в Бостън (САЩ). Изтъкнат познавач на средновековната арабска и еврейска философия, както и на античната мисъл, Реми Браг е автор на множество книги, сред които: *Мъдростта на света. История на човешкия опит за всемира* (*La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Fayard, Paris, 1999.), *Законът на Бога: философска история на един Завет* (*La loi de Dieu: Histoire philosophique d'une alliance*, Gallimard, Paris, 2005.), *За Бога на християните и един или два груги* (*Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres*, Flammarion, 2008). Публикуваният по-голям текст представява пленарен доклад, изнесен на миналогодишната международна среща на философите медиевисти в Кьолн, който бе любезно предоставен от автора за публикуване в сп. *Християнство и култура*.

Реми Браг

ВЪЗМОЖНИ ЛИ СА НЕ-ТЕОКРАТИЧНИТЕ РЕЖИМИ?

Нашите демокрации са въввлечени в една борба, при която трябва да воюват на няколко фронта едновременно. Врагът, който може би заслужава най-високо място, често бива характеризирани като теокрация. Съществува разбиране, че битката се води между демокрация и теокрация. Както обаче е добре известно, етимологически това означава: властта на народа срещу властта на Бога.

В този доклад ще се опитам някак да притъпя острието, като покажа, че истинският проблем е природата на Закона. Двете противоборстващи схващания за Закона почиват на едно общо основание, което именно е идеята за божествения Закон.¹ Следователно излиза, че нашите демокрации също представляват някакъв вид теокрация.

Първоначалното значение на „теокрацията“

В разговорната реч и независимо от лексикографите² „теокрацията“ е гобила при-
 нязяващ отменък на значението си. Да се нарече един режим „теократичен“ оз-

¹ Настоящият доклад черпи някои от идеите си от последната ми книга: *La Loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Paris, Gallimard, 2005; английският превод следва да се появи от The University of Chicago Press.

² Вж. *Oxford English Dictionary*, s.v. “theocracy”.

начава да бъде наруган. Обичайно „теокрацията“ се дефинира като онзи вид политически режим, при който властта се гържи от някаква жреческа каста, събрана съобразно ортодоксалността на членовете ѝ по отношение на някакво религиозно изповедание. В Иран след времето на Хомейни например така наречената *wilaya-e faqih* се описва като теокрация, защото властта се гържи от шиитските клирици (моллите) – непосредствено или чрез Съвета на революцията, който проверява съобразността с исляма на всеки закон, приет от правителството, и контролира работата на изповеданието на всеки кандидат за висок пост.

Първоначално обаче „теокрацията“ е била далеч от сегашното си положение на нарицателно. Дори напротив, когато тази дума е била изкована за първи път, тя определено е била замислена като похвала. Това се е случило през първия век на нашата ера. Творецът на въпросната фраза е иудейският историк Флавий Иосиф. Роден Иосиф бен Матитяху, той е воювал с римляните, бил е техен пленник, сменил е страните и по-късно е бил осиновен от фамилията на император Веспасиан. Освен историческите трудове за войната, в която сам е взел участие и за иудейската история като цяло, той пише и една защита на иудаизма в отговор на полемичната работа на египтянина Апион. В това си писание Иосиф възхвалява законодателното дело на Моисей, като казва, че единствен сред всички нации иудейският народ, който се покорява на този закон, не живее под някой от политическите режими, определени от гръцките философи, а непосредствено под Божиите заповеди. Затова политическото управление, основано от Моисей, не е нито монархия, нито демокрация, а онова, което той нарича теокрация, власт на Бога.³ Единственият суверен на Израил е Бог, и по-точно Божият закон.

Това е значението на „теокрация“, което би се приело и от сега съществуващите ислямски режими и което бленуват онези, които искат да наложат така наречения *sharia*.

Западната теокрация: идеята за Божествения закон

Макар обичайно да гледаме с пренебрежение на „теокрациите“, нашите законодателни системи също са, или бяха (ще се върна отново на тази тема), в известен смисъл теократични. Те са, или са били, основани в последна сметка на предпоставки, които са теологични по произхода си.

Идеята за божествения закон съвсем не отсъства от нашата западна традиция. Напротив, тя подчертано присъства и в двата източника, ако вземем изтърканата фраза: и в „Атина“ и в „Иерусалим“, не само във Ветхий завет, но и у Софокъл, Платон, Цицерон и т.н. И най-сетне, тази идея е била налице до едно сравнително скорошно време, доколкото последният значим автор, споменал Божествения закон сред различните видове закони, които той различава, е бил Джон Остин, ученик на Бентам, в своята лекция от 1832 г. върху юриспруденцията.⁴ Изключение обаче в западната интелектуална история правят по-скоро последните два

³ Вж. Josephus, Flavius, *Contre Apion.*, II, 16, §165; ed. T. Reinach, Paris, Société d'édition "Les Belles lettres", 1930, p. 86.

⁴ Вж. J. Austin, *The Province of Jurisprudence Determined*, ed. H. L. A. Hart, Indianapolis, Hackett, 1998.

века, през които идеята за Божествения закон се е изпарила от нашия кръгзор.

И все пак, макар тази идея да е била налице в голяма част от нашата традиция, тя се е развивала по начин, нямащ нищо общо с ислямското разбиране за това какъв трябва да бъде Божественият закон (*sharia*). Нека сега сравним накратко идеята за Божествения закон на Запад и в исляма. Ще започна с нашата собствена традиция.

Еволюцията на западната идея за Божествения закон достига връхна точка в работата на Тома от Аквино. В съчинението си за законите от *Сума на теологията*, той различава четири вида закон: законът може да бъде вечен, божествен, природен и човешки.⁵ Вечният закон не е нищо друго освен Законът, по който Бог Сам живее и на който Той е някак подчинен: Любовта. Божественият пък закон е, грубо казано, юридическото съдържание на Ветхия и Новия завет.

Онова, което Тома от Аквино има предвид под третия вид закон, „природния закон“, не е същото като това, което той е започнал да означава в Новото време, т.е. фикцията за едно го-политично състояние на нещата, при което човешките същества са били направлявани единствено от стремежа си за съхранение. Идеите за природата, които стоят в основата съответно на класическата и на модерната политическа мисъл, са в ожесточено противоборство. Ето какво отбелязва Лайбниц, възразявайки на Хобс: „според Аристотел ние наричаме „природно“ онова, което е най-съответно на съвършенството на природата на едно нещо; но Хобс прилага понятието „природно състояние“ към онова, което има най-малко изкуство, вероятно без да взема предвид, че човешката природа в своето съвършенство носи със себе си изкуството”⁶.

За Тома от Аквино природният закон извира не от Природата въобще, а от природата на човека. Тази природа обаче не означава суровото или (евентуално) чистото биологическото измерение на човешките същества. Тя по-скоро се предава от класическото определение: човекът е разумно животно. В настоящото определение онова, което предава по-добре човечеството на човека, не е неговата животинска страна, която човекът някак споделя с останалите живи същества, а това, което Тома нарича *ratio*, гума, стандартно избирана, за да се предаде значението на гръцкото *logos*.

Като следствие от това природният закон има две страни: за онова, което е животинско в човека и в другите живи същества, той означава го голяма степен същото, което и за Хобс, или що се отнася до това, за Епикур: грижата за самосъхранението.⁷ Но при човека като такъв, природният закон се намира в *ratio*-то, т.е. в разума и свободата. Природният закон е разумният закон.

⁵ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I-II, q. 90-97.

⁶ Leibniz, „Essais de Théodicée, » II, §220, in: *Œuvres Philosophiques*, ed. P. Janet, Paris, Alcan, 1900, vol. 2, p. 234.

⁷ Вж. *Ethica Nicomachea*. In Thomas Aquinas, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, V, lect. 12, §1019, ed. R. Spiazzi, Turin, 1964, p. 280a. Тази дистинкция е налице у по-ранните Юристи.

Сега, Тома от Аквино определя природния закон като „участие на Вечния закон в разумното същество” (*participatio legis aeternae in rationali creatura*). Следователно, доколкото отразява Вечния закон, природният закон, като такъв, е божествен.⁸ Той – не по-малко, отколкото в божественото – участва във Ветвия и Новия завет, чийто законодателен принос е да напомня на човечеството за природния закон, който то не е трябвало да забравя.

И накрая, четвъртият вид закон, човешкият закон, обозначава стремленията на човечеството да прилага към различни народи в различни обстоятелства природния закон на разума, който отразява Божия вечен закон.

Западната теокрация: Идеята за съвестта

Естествено, ние вече не основаваме опитите си да правим закони, отговарящи на изискванията за справедливостта, върху идеята за Божия закон. Препочитаме да говорим за морална съвест на човека. Това е резултат от една дълга и криволичеща история, която някои хора се опитаха да разкажат и която не ми е възможно да преразкажа тук.⁹

Нека само да припомним, че идеята за съвестта дълго време е била разбрана като следата на нещо божествено в човека. В един прочут пасаж Савойският викарий на Русо възкликва: „о съвест, божествен инстинкт, безсмъртен и небесен глас”.¹⁰ Но идеята за връзка между съвестта и божественото не е нова и собствено няма нищо общо с Просвещението – период, на който Русо, както е добре известно, е бил по-скоро възнесен, отколкото характерен мислител. Идеята можем да открием както в Античността, така и в Средновековието, и сред езическите философи, и сред християнските Отци на Църквата и схоластическите богослови.

Вероятно първият, който споменава за това, е стоическият философ Сенека, който пише: Бог (или гаден бог) е близо до теб, с теб е, в теб е. Свещен дух седи в нас – наблюдател и пазител на лошите и на добрите ни дела” (*prope est a te deus, tecum est, intus est. [...] sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos*).¹¹ Първите гуми странно напомнят едно известно място в Петокнижието, според което Законът е „твърде близо до тебе: той е в устата ти и в сърцето ти” (Второз. 30:14).

Преминаването от езичество към християнство не повлиява граматично на тази идея. Напротив, ап. Павел заема стоическата идея за съвестта (*suneidèsis*) като имаща за езичниците същата роля, каквато има и Моисеевият закон за

⁸ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, lallae, q. 91, a. 2, c; ad 1m; a. 4, началото.

⁹ Вж. P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, Il Mulino, 2000.

¹⁰ Rousseau, Emile, IV, in: *Œuvres complètes*, ed. B. Gagnebin et M. Raymond, Paris, Gallimard, vol. 4 (1969), p. 600.

¹¹ Seneca, *Ad Lucillum epistolae*, 41, 1-2; ed. L.C. Reynolds, Oxford, t. 1, p. 108.

иудеите (Рим. 2:15)¹². Доколкото Моисеевият закон е от Бога, по аналогия следва да се предположи, че съвестта има същия произход.

Августин експлицитно идентифицира гласа на съвестта с Божия глас. „Няма душа, колкото и да е увредена, при положение че може да разсъждава, в чиято съвест Бог да не говори. Защото кой друг е написал природния закон в сърцата на хората, ако не Бог? ([...] *nullam esse animam, quamvis perversam, quae tamen ullo modo ratiocinari potest, in cujus conscientia non loquatur Deus [...]* *Quis enim scripsit in cordibus hominum naturalem legem, nisi Deus?*)”¹³

Разбира се, идеята за божественото, която присъства във всички тези различни изказвания за съвестта и нейния произход от „божествения” принцип, не е една и съща.

Богът на Сенека е стоическият Зевс, който не се различава радикално от света, който еманира от него. Ние притежаваме тази божествена искра на съвестта в гърдите си, защото, буквално казано, ние сме искри от първичния творец-Огън, който е идентичен с бога.

От този бог е налице само далечен отзвук при Бога на Павел, Августин и Тома. Това вече е преди всичко библейският Бог, който не просто се обръща към човешката съвест чрез безмълвния вътрешен глас, но встъпва в потока на историята, първо при Израил под Ветвия завет, а в пълнотата на времето – в живота на Исус. Той е Богът, който връща Закона на природата и/или разума обратно в съзнанието във време, когато той е бил изличен и забравен, давайки Десетте заповеди на Моисей.

Демокрацията и нейните теократични основания

Както и да е, независимо дали идеята, залегнала в основата, е тази на Закона или пък на съвестта – те и двете имат теологически основания. Следователно нашите демократични идеали за Управление на Закона или на моралното съзнание, което би следвало да функционира като последна инстанция в ума на всеки човек, независимо дали той или тя е гражданин, съдия или нещо друго, имат богословски произход.

Някои аспекти на средновековните корени на демокрацията могат да бъдат и всъщност са били оценени от историята. Например историците ни припомнят, че нашите съвременни процедури на избор за първи път са били изобретени в манастирите. Монасите са избирали своя игумен, особено просещите ордени като доминиканците и францисканците, според правилото на мнозинството.

Какво е пределното основание за подобно доверие към гласуването? Това добива смисъл, когато гържим в ума си факта, че принципът на моралния избор в човека,

¹² Рим. 2:14-15 „... защото, щом езичниците, които нямат закон, по природа вършат законното, те без да имат закон, сами на себе са закон; че делото на закона е написано в техните сърца, те показват е туй време, когато тяхната съвест свидетелства, и мислите им една друга се обвиняват, или се оправдават...”.

¹³ Augustine, *De Sermonibus Domini in monte*, II, ix, 32; PL, 34, 1283 [c]; see *Sermo XII*, iv, 4; PL, 38, 102.

т.е. съвестта, е бил дълго време приеман като някак участващ в божественото.

Законът при един западен режим изхожда от волята на народа. Народът се съставява от свободни люде, за които се предполага, че знаят какво правят, защото слушат гласа на съвестта си. Оттук Законът се основава в последна сметка на човешката морална съвест.

Идеята „един човек, един глас” лежи в основата на известната поговорка *vox populi, vox Dei*. Тази формула прочитаме за първи път при Алкуин, английския монах, когото Карл Велики кани в двора си в началото на IX век и му поверява организирането на образователната система.¹⁴

Това не е било просто популярен израз. През XV век кардиналът и философ Николай от Куза брани значимостта на Съборите като принцип на непогрешимостта в Църквата (пред тази на папата), като казва, че самият критерий за божествения характер на едно решение е фактът, че то носи съгласието на народа: „всеки легитимен авторитет изхожда от избирателното съгласие и свободното подчинение. В людето е налице божествено семе по силата на общото им рождение и равното природно право на всички човеци, тъй че всеки авторитет – който идва от Бога, както и самия човек – се приема за божествен, когато изхожда от общото съгласие на поданиците”.¹⁵

Ислямската идея за Божествения закон

Нека сега се обърнем към ислямската концепция за Божествения закон.

Според исляма установяването на Закона, „законодателстването”, означава някой да приписва на дадени действия някаква стойност (*hukm*), която е неразделно юридическа и морална: по принцип всяко едно човешко действие може да бъде ясно определено според следните пет варианта: позволено, похвално, но не задължително, строго задължително, осъдително, но не забранено, строго забранено.

Единствената власт обаче, която може да припише на човешките действия определена стойност, е Бог. Следователно единственият законодател (*hâkim*), който въобще може да съществува, е Бог. Така казва Ал Газали в своето съчинение за принципите на Ислямския закон¹⁶, с което той не предава нищо повече от сложилото се вече общо мнение. В някои случаи, не много на брой, Бог експлицитно е емитирал законодателните решения в Корана. Това се отнася до женитбата, наследството, наказателното право. В преобладаващото мнозинство от случаите обаче юридическото решение трябва да бъде извлечено или от Книгата, или от корпуса на Преданията за Мохамед, или пък от взаимодействието на двете, заедно с някои други източници на Закона, които се различават според различните общоприети правни школи. Системата от правила, която в предел се основава на

¹⁴ Алкуин от Йорк, *Epistolae*, 166, 9; PL, 101, 438.

¹⁵ Николай от Куза, *De concordantia catholica*, III, 4, §331 (*Opera Omnia*, vol. 14, p. 348); Engl. P. E. Sigmund, Cambridge U.P., 1991, p. 230.

¹⁶ Вж. al-Ghazali, *Al-Mustasfa min 'ilm al-usûl*, ed. I. M. Ramadân, Beyrouth, Dar al-Arqam, s.d., vol. 1, p. 222f.

тези божествени и човешки източници е Ислямският закон, *sharia*.

Във всеки случай, човешката съвест сама по себе си никога не е достатъчна за нас, за да разсъдим адекватно между добро и зло.¹⁷

Аргументът на поддръжниците на *sharia* притежава определена убедителност. Той се свежда до формулата на св. Петър пред Синедриона: „трябва да се покоряваме повече на Бога, нежели на човеци” (Деян. 5:29). В християнския свят Хобс осигурява един фундамент за модерната политическа философия, вземайки като имплицитна цел на своята критика самите тези слова на св. Петър, които току-що цитирах и които той, естествено, госта рядко цитира.¹⁸ Според него, докато настояваме, че има авторитет, по-висок от секуларната държава, т.е. Църквата, докато можем да се боим от санкции, по-лоши от смъртта, т.е. ага, на политическия живот ще му липсва надеждна почва.

Хобс се заема да покаже, че няма друг път за нас да се покоряваме на Бога, освен като се покоряваме на светския авторитет, под който живеем. Той може да твърди това, защото ние никога не сме сигурни дали нашето частно въгнание произлиза от Бога и защото Библията може да бъде интерпретирана по множество начини. Тази същата операция обаче би била много трудна при исляма. Защото, ако Бог например е проговорил и още по-точно, ако е диктувал Книгата на един апостол; ако освен това Той е избрал и „очистил” този апостол, тъй че целият му живот да има стойността на пример за човешко поведение, защо ни е да се доверяваме на нашите собствени сили? Това е още по-малко вероятно, при положение че силите на човешкия разум са наистина ограничени.

Следователно Западът и ислямът нямат и не са имали никога спор относно пределния източник на законодателството. И едните, и другите го основават или са го основавали в последна сметка върху божествените неща. И все пак заложените в тях идеи за Закона и за ролята, която Бог играе за него, са и винаги са били на огромно разстояние една от друга. Това зависи от начина, по който двете религии възприемат Божественото слово: В двете библейски религии Бог говори чрез историята, чрез гласа на съвестта и за християните – чрез живота на Исус Христос, въплътеното Слово (Иоан. 1:1-14); при исляма Бог говори в писаното слово на Книгата.

Аз настоявам, че тези идеи за Божието слово и съответно – за Божествения закон – са се различавали от самото начало. Западът и ислямът *никога* не са били в съгласие относно тези базисни въпроси дори през Средните векове, и нещо повече – те навярно никога не са били тъй категорично различни, както през Средновековието. Можем дори да си позволим да кажем, че някои аспекти на *модерните* политически идеи са по-съзвучни с ислямските идеи, отколкото западните средновековни теории.¹⁹ Вследствие на това ще се наложи да се разделим с ленивото допускане, че ислямът не е нищо повече от някаква „средновековност”, която просто не би

¹⁷ Вж. М. 'Abduh, *Risâla al-Tawhîd* [1897], Beyrouth, Dâr Ihyâ' al-'ulûm, 1986, p. 85, 95,

¹⁸ Hobbes, *Leviathan*, III, ch. 39, ed. M. Oakeshott, Oxford, Blackwell, 1960, p. 306; ch. 42, p. 378.

¹⁹ Вж. похвалата на Русо към Мохамед в *Contrat Social*, IV, 8, in: loc.cit., t. 3 (1964), p. 462f.

могла да се сработи с обратата, който Западът е осъществил в Новото време.

Демокрацията като страничен въпрос

Сега можем отново да се върнем на конфликта, който споменах в началото. Дали политическият режим, който се сблъсква с теокрацията, е именно демокрацията? Дали истинският проблем е демокрацията? Липсата на демокрация е факт във всички ислямски страни, а впрочем също и в много гържави, които не са ислямски. Още повече че трябва да вземем под внимание факта, че нашите тъй наречени демокрации далеч не са идеални режими и Чърчилото остроумие, макар и тривиално, все още е актуално.

Моята теза е следната: въпросът за демокрацията като политически режим е страничен въпрос.

Ако погледнем с очите на Античността и Средновековието и по-специално, основавайки се на Платон и Аристотел, демокрацията е само един измежду шестте възможни режима. Това е управлението на целия „народ“ (*demos*) в отличие от управлението на една малцинствена група, наречена аристокрация, и управлението само на една личност, което се нарича монархия. Всеки от тези режими получава според античния възглед морална квалификация: демокрацията е приемливата версия на управлението на целия народ, докато нейното изкривяване, управлението на тълпата, е наречено охлокрация. По същия начин аристокрацията, управлението на най-добродетелните, може да дегенерира в олигархия, управление на малцина (и най-вече управление на богатите, т.е. плутокрация), а монархията, която би могла да бъде най-добрият режим, може да дегенерира в най-лошия от всички – тиранията.²⁰

Демокрацията, заедно с останалите пет режима, принадлежи към областта на политическата наука. Политическата наука от своя страна е част от практическата философия, схващана като изкуството на управлението. Средновековните мислители са я разделяли на три части.²¹ Управлението може да е управление на индивида – онова, което наричаме „етика“. Може да е управление на домохазяйството (*oikos*), което античните са наричали „икономия“. То се е състояло в правилното ръководене на три основни отношения: съпруг и съпруга, баща и деца, господар и роби.²² И накрая, управлението може да е управление на града (*polis*) и това е, което все още наричаме „политика“.

Във всеки случай практическата философия се заема да отговори на въпроса относно доброто управление: Какво трябва да правя, за да управлявам правилно в трите сфери? Колкото до етиката, въпросът е: Как трябва да управлявам себе си? А при „икономиката“ – малко по-модернизирано: Как трябва да се отнасям към жена си? Как трябва да възпитавам децата си? Как трябва да се

²⁰ Вж. Аристотел, *Политика*, III, 7.

²¹ Вж. al-Kindi, in Rosenthal, *From Arabic Books and Manuscripts*, VI, "Istanbul Materials for al-Kindi and as-Sharakhshi," in: *Journal of the American Oriental Society*, 76, 1956, col. 27b and n. 6; Маймонид, *Трактат върху логиката*, гл. 14; Тома от Аквино, *Коментари върху Никомаховата етика*, I, i, 6, ed. C. Spiazzi, Turin, Marietti, 1949, p. 4a; Nasir ud-Din Tusī, *The Nasirean Ethics*, ed. G. M. Wickens, London, Allen & Unwin, 1964, Preamble, p. 25, 28.

²² Аристотел, *Политика*, I, 3, 1253b6-7.

гържа спрямо хората за които съм отговорен в заниманията си? Що се отнася до политиката: Как трябва да се гържа като гражданин, като магистрат и т.н.

Следователно демокрацията е един сред други режими в една област – политическата – която сама представлява част от едно по-голямо цяло, а именно – практическата философия.

Възгледът на исляма

Възгледът на исляма обаче не се отнася само до политическите проблеми. Дори не се отнася най-вече до тези проблеми. Ислямският възглед се разпростира до цялата област на това, което бихме нарекли „нормативност“, до всички правила на поведение.

Ислямът като такъв, ислямът като идея, не противоречи на идеята за демокрацията, доколкото демокрацията е ограничена система на управление в отличие от аристокрацията, монархията и т.н. Естествено, ранният ислям, така както често бива излаган и показван като парадигма на идеалното минало, е бил монархия: Мохамед е управлявал сам. И по-точно Бог е управлявал чрез него. Същото се е отнасяло и до халифите, които са го наследили. Още повече че съвременният ислямски свят се състои предимно от монархични режими, независимо с какви имена се кичат. И все пак много ислямски мислители – не само тъй наречените „модернисти“ или „реформатори“ – изтъкват, че Коранът не съдържа никаква ясна податка за това кой режим има Божието благоволение. Някои от тях подчертават факта, че някои халифи са били избирани от комитет (*shura*), още повече че дори Мохамед е искал съвет в някои случаи – факти, от които те храбро заключават за предпочитанието на исляма към представителството на парламентарната демокрация.²³

Освен това същите тези мислители ясно подчертават някои черти на ислямския светоглед, които могат да се опишат като егалитарни. Те ги приемат като отправни точки за по-сетнешно развитие на демократичната идея. Можем да простим някои леки анахронизми в тази аргументация; можем да съжаляваме, че ислямският егалитаризъм бива съпоставян с някои карикатури на християнството относно, да кажем, значението на монашеския живот и ролята на клириците в Църквата. И все пак подобни черти наистина присъстват в исляма: всеки човек е отговорен пред Бога без посредството на какъвто и да било управник или свещеник, и т.н.

Демокрация, лаокрация, уммакрация

Опитах се да покажа, че до някаква степен ние живеем или може би сме живели под една теокрация. Навярно следва да се вгледаме по-внимателно в демокрацията и да се запитаме дали това название е правилно. Модерните „демокрации“ наричат себе си така, основавайки се на понятия, които са гръцки по произход. Може обаче да се окаже, че идентичността на тази дума (демокрация) крие един

²³ Вж. H. Laoust, *Le Califat dans la doctrine de Rashid Rida. Traduction annotée d'al-Hilâfa aw al-Imâma al-'uzma* (Le Califat ou l'Imâma suprême), Beyrouth, IFAD, 1938, p. 126.

разлом между античните и модерните времена. Онова, което сега наричаме с името „демокрации“, вече не са точно демокрации. В антична Гърция *demos*-ът е бил не повече от клуб на свободни, често робовладелски възрастни мъже.²⁴

Кой е субектът на модерните демокрации? Нашите модерни демокрации може би не осъзнават какво представляват в самата си сърцевина. Навярно те дори не искат да признаят собственото си основание. Искат ми се да заема една интуиция на френския философ Анри Бергсон (ум. 1941), за когото демокрацията е „евангелска по същество“²⁵. Моето подозрение е, че истинският субект на модерните демокрации е всъщност народът като конституиран от Божието избиране. Съществува гръцка дума за тази идея за народа. Тя е била избрана от авторите на гръцкия превод на Библията, Септуагинтата: за да преведат евреятското *‘am*, те са взели епическия термин *laos*, който е бил твърде старомоден и провинциален по това време. Гръцкото прилагателно *laikos* („принадлежащ на *laos*-а“) е дал латинското *laicus*, все още живо в английския като „lay“, а също и в други езици. Ако бих си позволил да изкова една некрасива дума за целта, бих казал: нашите тъй наречени „демокрации“ са в крайна сметка „лаокрации“.

От друга страна, онова, което ислямският народ изисква се изразява чрез понятието *umma*, „нацията <на исляма>“. Такъв народ се конституира от Божия призив (*da'wa*) и чрез отговора на този призив, който се състои в това да поемеш върху себе си изгото на закона (*sharia*). И пак, ако бих посмял да изкова друг един, още по-малко удачен неологизъм, бих казал, че ислямската демокрация, при положение че може да съществува, би била една „уммокрация“. При подобен режим всеки от индивидуалните граждани би бил управляван в последна сметка не от своята съвест, а от Божия позитивен писан закон.

Колкото до техническите процедури на избора, подобен режим трудно би бил различим от „лаокрацията“ в западен стил. Но съдържанието му би било в голяма степен различно.

Секуларизацията на съвестта

Съвременните ни демокрации все още подчертават идеята, според която последна инстанция е човешката съвест. Те обаче са разсекли връзката, обединяваща съвестта с божеството, тъй че властта на съвестта вече не бива гледана като божествена. Управлението на съвестта е изгубило и последния оттенък на теокрация. Това е резултатът от един дълъг процес, който тук мога едва да нахвърлям. За да бъда кратък, ще спомена само най-крайните случаи, доколкото има много мислители с далеч по-компетентни концепции. За да постигна цялостна картина, ще трябва да притъпя много ъгли.

При лирическия изблик на Русо, който цитирах по-горе²⁶, божественото вече не е съществително, а едно твърде неясно прилагателно.

²⁴ Вж. Аристотел, *Политика*, IV, 4, 1290b1.

²⁵ H. Bergson, *Les deux Sources de la morale et de la religion* [1932], p. 300.

²⁶ Вж. бел. 9.

Фихте споменава с голяма емфаза „гласа на съвестта в мен, който ми казва какво трябва да правя във всяка една ситуация на моя живот“²⁷. Но този глас вече не е непосредствено Божият. Наистина, онова, което говори чрез съвестта ни, е някаква „сублимна воля“, която е „сама по себе си закон“. Но Фихте се въздържа да спомене Бога като източник на съвестта. Намираме се в новата перспектива, очертана от Кант: Бог вече не е източникът на моралния закон. Съществуването на Бога е един от принципите, които трябва да постулираме, поради дълг да бъдем в съгласие с благо, като другите са – свободата и безсмъртието на душата.

Последният важен философ от континенталната традиция, който е представил теория за съвестта, е Хајдегер. Неговата интерпретация на съвестта (*Gewissen*) обаче систематично отбягва и дори изключва каквото и да било позоваване на същества, които екзистират по начин, различен от човешкото *Dasein*, били те Бог или Закон. *Dasein* няма нужда посредством гласа на съвестта да слуша никакъв глас отвън; на него дори не трябва да му бъде припомняно нещо подобно на „Благо“, „ценностите“ или както и да се нарича то. То просто извиква себе си от разсеяние в неавтентичното съществуване.²⁸

В настоящето „съвестта“ често просто бива развенчавана в качеството си на резултат от естествения подбор, социалния натиск и какво ли не. А когато все пак се споменава, тя означава на всекидневен език онова, което индивидът решава съобразно собствената си прищявка. И няма особено значение дали тази прищявка се рационализира от някаква идеология.

Възможен ли е радикално не-теократичен режим?

Съвременните ни режими в западния свят може да са лаократични в един твърде пикуиански смисъл, защото са преминали през процеса, който обичайно наричаме „секуларизация“. Това понятие повдига точно толкова въпроси, колкото и решава, но аз засега ще го оставя настрана.²⁹ Настоящото състояние на секуларизация на нашите демокрации е проблем, защото остава под въпрос дали една човешка общност въобще може да продължава да приема себе си като *laos* без някакви повече или по-малко експлицитни богословски основания.

В заключение бих искал да задам един неприятен въпрос: възможно ли е в крайна сметка един радикално не-теократичен режим?

Ако вземем гумата „теокрация“ в обичайното ѝ неогобрително значение на „управление на религиозни клирици“, опитът на вековете показва *ad oculos*, че не-теократичният режим е възможен. Възниква дори съмнение дали някога въобще е имало такова нещо като теократичен режим. Дори и при исляма. Обичайно се приема, че религията не прокарва ясна граница между политическото и рели-

²⁷ Fichte, „Die Bestimmung des Menschen“ [1800], III, 4, in: *Ausgewählte Werke*, ed. F. Medicus, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962, vol. 3, p. 394.

²⁸ Heidegger, *Sein und Zeit* [1927], Tübingen, Niemeyer, 1963, §54, p. 269; §57, p. 275, 278; §59, p. 291.

²⁹ Вж. Rémi Brague, „La sécularisation est-elle moderne ?“, in: M. Foessel, J.-F. Kervégan, M. Revault d'Allonnes (ed.), *Modernité et sécularisation*. Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss, Paris, Editions du CNRS, 2007, p. 21-28.

гиозното. Това може и да е вярно на ниво принципи. Но що се отнася до твърдите исторически факти, тъждеството между религиозното и политическото водачество, при положение че не става дума за някакъв ретроспективен блян, е продължило не повече от десетте години на личното управление на Мохамед над неговите последователи в Медина. Дори за философ, живеещ под ислямско управление като Ал Фараби, съществуването на подобни режими принадлежи към едно далечно минало: ако можем да се доверим на свидетелството на покъсните автори, той е споменавал режим, който се доближава до този тип управление, наричал го е „режим на имама“ (*imâmiyya*) и е твърдял, че този режим е съществувал в древна Персия, т.е. преди исляма.³⁰

Въпросът става още по-заплетен, ако вземем „теокрация“ в значението ѝ на режим, при който се смята, че нормите почиват на някакви божествени основания – независимо дали това ще е Законът в ислямски стил, или съвестта в западен.

От времето на модерната политическа мисъл пределният източник на политическа легитимност е негласният договор между гражданите. Съвременните мислителци правят, имплицитно или експлицитно, още една крачка по-нататък: подобен договор може да бъде определен източник на която и да било норма, включително на моралните правила. Подобен договор трябва да остане вътре в границите на човечеството. Той дори има за цел да елиминира всеки случай, който би претендирал за извън-човешки произход.

Това радикално изключване на всеки извън-човешки случай обаче води със себе си тежко последствие. Основавайки се на подобен договор, ние навярно бихме могли да изградим една система от норми, способстващи хората да живеят в мир един с друг. Те трябва само да се грижат за интереса си, т.е. за интереса на настоящите индивиди. Оттук завръщането на сравнението от времето на Хобс – който може би го е изобретил – с играчите, които седят около масата и се договарят за правилата на играта.³¹ Кое то предполага едно предварително договаряне: никой не бива да подлага на съмнение правото на играчите, които вече са там, да участват в играта.

От друга страна, подобен договор, именно защото няма външна референтна точка, въобще не би могъл да реши дали самото съществуване на вида *homo sapiens* на тази земя е нещо добро или зло.

Превод от английски: Слава Янакиева

³⁰ Вж. Al-Farabi, цитиран в: Ibn Bâjja, *Tadbîr al-Mutawahhid*, 1, в: *Opera metaphysica* [Arabic], ed. M. Fakhry, Beyrouth, Dar an-Nahar, 1991 (2d ed.), p. 43, 6; Авероев, *Коментар върху Платоновата Република*, II, xvii, 5, ed. E. Rosenthal, Cambridge, 1969, p. 79 и *Риторика* [I, 8], ed. M. Aouad, Paris, Vrin, 2002, p. 69, 17-18.

³¹ Вж. Hobbes, *Leviathan*, II, 30, p. 227; вж. още Adam Smith, *A Theory of Moral Sentiments*, VI, ii, 2, 17; ed. D. D. Raphael & A. L. Macfie, Oxford, Clarendon Press, 1976, p. 234.

Проф. д-р Владимир Граев преподава теория на религията в специалност културология на Софийския университет „Св. Климент Охридски“ и философия на религията в НБУ. 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

ФИЛОСОФЪТ И СВЕТИНИТЕ ОТ ИЗТОКА

*Планините винаги вървят.
Доген*

Живеем в глобален свят. Все по-често срещаме хора с различен облик, които разбират живота по различен начин, четат странни за нас книги на странни езици или дори влизат в нашата аудитория. Вече дори не Изтокът чука на вратата ни, а ние на неговата, като някои виждат там лека за болестите на нашия свят. Колкото и да сме предпазливи и недоверчиви към лесни решения, може би трябва да се запитаме за това какво действително би могъл да ни донесе контактът с Изтока, с това идващо отдалеч и съвсем далечно за нас мислене, въпрос, който, мисля, не може да бъде избегнат.

Все още не се смущаваме много от това, рядко четем писани в Азия текстове, нашите департаменти гледат своите програми върху изучаването и овладяването на собствената ни традиция. Несъмнено това е нужно, нейното познаване е основа на философското формиране, но като всяка близост тя и скрива онова, което, без да рефлектираме, споделяме с нея. Дистанцията във времето и пространството може да освети нашите отношения с философската традиция, в която работим, да ги обогати с нови измерения, да ни помогне без лесни амалгами да осъзнаем своеобразието и оригиналността на собственото ни мислене. Без дистанция никога не можем да поставим под въпрос собствените си предпоставки, което е възможно само когато сме достатъчно отдалечени от изследвания обект, за да сме в състояние да го видим по-цялостно и да забележим това, което непосредствената близост не позволява. При далечното въпросът не е какво ми е близко, а на какво се чувствам близо аз, към какво съм готов да отида. Очевидно при срещата ни със свършено чуждо за нас мислене много от това, което ни остава скрито и недостъпно, е непосредствено разбиране за

онези, към която култура то принадлежи, ала навярно част от това, което пък остава скрито за тях, ще бъде видима за идващия отдалеч.

Всичко това е така, но ето и някои съвсем реални проблеми, които възпрепятстват философите да предприемат подобно пътуване на Изток:

1. Налице е, смятат мнозина, отчетлива разлика между философия и религия и това, което минава като източна философия, всъщност е религия, а самата философия следва да е независима от религията, защото е рационално, религиозно неутрално изследване на фундаменталните въпроси за природата на реалността и т.н. Подобно разграничение води до заключението, че по съществото си работите на Декарт или Паскал са рационални и влизат в полето на философията, докато тези на Нагарджуна или Доген остават религиозни, освен ако изследователите не извлекат и посочат рационалното ядро на тяхното мислене. Пък самата философия се е обособила професионално като академична дисциплина в началото на модерността, когато решително напуска не просто канона, но органа на религията, за да застане на страната на науката. Това е особено ясно в критическата философия на Кант, в която областите на разума и трансцендентното са ясно обособени и оградени. Философията определя тогава религията като своя антитеза: тя е рационална, прогресивна, хуманистична; религията е догматична; статична и авторитарна, философията – методологически атеистична, религията – епистемологически теистична и пр., накратко, двете се различават като светлината и мрака на разума.

При все това и „след Кант” отношението между философия и религия остава сложно и напрегнато. Религиозното измерение е ключово за разбирането и осмислянето на границите на самата философия и тя продължава да черпи своята проблематика от религиозни идеи и съдържания (религиозната философия) или превръща религията в експлицитна своя задача (философия на религията). Така или иначе, философията никога не се освобождава напълно от своя религиозен (и то монотеистичен) корен или сянка, разводът никога не е толкова пълен и плодотворен и на днешната философия остават юдейски или християнски и радикално философски умове като Левинас и Рикьор, но и Хабермас и Роулс могат да бъдат разбрани само ако се вземе на сериозно тяхното отношение към религията.

2. Другият отговор е чисто практически: уважаваме Изтока, но не познаваме източните традиции, не умеем да четем и изследваме техните текстове, затова е по-добре да се занимаваме с това, което можем, отколкото да се превръщаме в шарлатани. Действително компетентността съвсем не е, подобно на общия разум, най-споделяното нещо на света и е важно да не се прекрачат границите. Това е силен аргумент, но означава ли той, че никога не трябва да четем или преподаваме това, което не сме учили в университета; или че не бива изобщо да се доверяваме на преводи и коментари (за какво служат те тогава), така както постъпваме най-често с гръцката или средновековната философия.

Може пък и да е илюзия, че разбираме гръцката философия или монотеистичната традиция по-добре от тези на Изтока. Самата близост с тях може да ни мами,

както е мамила много, и то големи учени, ако съдим по нестихващите и до днес критики, спорове, оборвания.

Ясно е, че за да разберем другата традиция, трябва да познаваме историческите условия и развитие, конкретните характеристики и филологическите, културологичните и пр. сведения несъмнено са необходими и не можем да ги пренебрегваме. Разчитаме, разбира се, на специализирани изследвания, виждаме, че и сред тях има качествени и добри, на които можем да задавам въпроси, да правим хипотези, на свой ред да интерпретираме. Знанието ни несъмнено няма да бъде сигурно и пълно, ала философът не иска да трупа просто информация, а да разбира. Затова тясната специализация не бива да се превръща във високо вдигната бариера (най-вече от самите специалисти, които ревниво охраняват своята територия от любопитството на философията), нито в алиби за подминаването на истинските въпроси, онези, които изискват не само спекулативна, но и екзистенциална смелост.

Ала как по отношение на източното мислене можем изобщо да сме сигурни, че казваме нещо стойностно? Тук определено се намираме в ситуация, както би казал Рорти, на философска абнормалност¹. За да изясни това понятие, американският философ дава пример с епистемологията: нормален дискурс, който е изграден на ясни критерии за това какво е добър аргумент, отговор, хипотеза, докато при херменевтиката липсват такива критерии. Ала това не е страшно, защото в сферата на духа истината е опит, който надхвърля контролирания от науката метод и не може да бъде нито проверен, нито оборен от нея (което за Попер е слабост, а за Гадамер е сила), всъщност гаже е богатство, защото херменевтичното мислене не остава в прокрустовото ложе на позитивизма и тясно специализираното знание, а позволява да играем със собствените си предпоставки, да варираме гледната точка. Това мислене изисква обаче, както казва Кийтс, негативна способност, а именно способността да живеем и мислим в несигурност и известен мрак, без при това да искаме на всяка цена да стигнем до здравия терен на фактите и ясното и отчетливо познание.

3. Въпрос от Изтока: ако философите не мислят, че философията може да ги отведе към освобождение от кръговрата на съществуването, защо философстват, и навярно източният ни приятел ще ни отговори със смях, ако се опитаме да обосновем заниманията си с вътрешноприсъщата стойност на знанието... Действително философите, особено в университета, днес често бягат от реалните, дълбоките, съществени въпроси на безопасното равнище на метатеорията!

Затова мисля, че подобни, угващи от Изток, но не само², въпроси са полезни дори само с това, че биха могли да събудят от „сциентифисткия сън“ и преосмислим отношението на философията с религията и различните духовни системи.

¹ Рорти, Ричард. *Философията в огледалото на природата*. С.: Наука и изкуство, 1998, с. 21.

² Така в пиесата на Харолд Пинтър *Завръщане вкъщи* Лени задава на силно смутения си брат философ множество въпроси от типа „Какво е маса, Теди, философски казано?“, които целят да покажат, че проблемите, които философията разглежда, са празни и даже безсмислени.

ми, като потърсим отново тяхното послание в този разوماгьосан, но дълбоко недоволен и объркан свят.

Проблемът е, че досега с източното мислене ни дава усещането, че не става дума за друга философия, а за „другото“ на философията (което при това не е „изцяло другото“ на монотеизма, с което сме свикнали). Какво отношение тогава може да има нашето мислене с източното, още повече че самото това мислене определено не се интересува от философията и не изглежда да се нуждае от нея.

Разбирането, учи Гадамер, винаги е взаимно, ала при досега ни с тази съвършено чужда за нас традиция взаимността е видимо нарушена. Не споделяме общи грижи, за които да очакваме да получим отговор. Самата източна традиция си остава непрониклива за нашите питання и коментари и каквото и да кажем, ще бъде ирелевантно за самата нея. Прекъсната е спиралата на взаимния прочит и обогатяване: изглежда сме се оказали в задънена улица.

Какъв е изходът? Може би не трябва да се съсредоточаваме толкова върху откриването на смисъла (взаимен процес), а да се насочим по-скоро към продуктивната употреба на нашето незнание, към това, което бихме могли да вземем от това мислене и да се запитаем какво целим с нашите занимания и какво можем да направим с тях: какъв е например техният ефект върху досегашното ни знание, при сблъсък от какво се отказваме, какво променяме? Единствено конкретните резултати (а не авторитетът, на който се осланяме: традицията или академичната ни позиция) могат да валидират нашите занимания, каквито и да са те. Убеден съм, че традициите и текстовете могат да бъдат продуктивни по много начини, защото и най-непроницаемите граници могат да се превърнат само в „препятствия“ (като на бягане с препятствия), в случай че съзнаваме защо бягаме по тази писта, накъде сме се устремили, с каква практическа и интелектуална цел го правим: само от професионален интерес ли, или търсим и в тази посока разбиране, за да живеем по-щастливо или поне да бъдем по-малко нещастни и т.н.

Как бихме могли да се приближим до източното мислене?

– Методът на „гурото“: ставам ученик, приемам безусловно, което откритият от нас и екзотичен гуру ми казва. Докато е гуру, за мен той е непогрешим, пък във всеки случай кой съм аз, за да му задавам въпроси и да го изследвам критично. Подобна убеденост е несъкрушима (докато не дойде време за смяна на гурото) и няма какво да ѝ се отвърне. Бихме могли да се запитаем обаче не само откъде идва тази необходимост от гуру, но и защо тези култури толкова обилно и масово произвеждат подобни наставници, които така се стремят към нашите ширини?

Философският подход несъмнено е различен от предлаганите в източните школи техники. Той изисква търпеливата работа на понятието, което насочва добрата употреба на разума, като за разлика от осланянето на знанието на гу-

руто, взема на сериозно доктрината и схващането за света, изследва мястото им в мисленето.

– Интелектуално любопитство: това, което виждаме, остава извън нас, макар то да ни изглежда смислено и ценно. Лично при мен симпатията ми към някои източни форми на мислене и духовен живот не минава отвъд външната точка, в която се намирам спрямо тях, мога да ги посещавам и да им се възхищавам, но не и да живея в тях. Илюзия е да смятаме, че лесно можем да се пренесем в чуждите начини на мислене и ориентиране в света и да станем евро-даоисти, както ни насърчава Слотердајк, за когото това е мисленето на бъдещето.

При какви условия би могло да се състои едно отваряне към Изтока, което да не е просто израз на захлас или учтива толерантност.

1) Трябва да интерпретираме, казва френският философ Паскал Енжел³, мислите и вярванията на другите, като предпоставим, че са последователни и смислени, а не вътрешно противоречиви и абсурдни, като се стремим да ги преведем максимално коректно и търсим да постигнем максимално съгласие с тях. Принципи на „обичта“ (*charity*), които възприемам като „златно правило“ на философията.

2) Лесното съгласяване е гибелно за философа. Нужен е коректив. Посочването на различията, въпросите, които те пораждаат, ми се струва най-обогатяващият дар, който философията дава. Би трябвало например да ни учуди липсата на какъвто и да е интерес към историята в източното мислене, докато нейната функция на критика е важна и полезна не само за нашето, но и за всяко мислене.

Различията не възпрепятстват само по себе си разбирането, но лесно водят до неразбиране, затова трябва да се осъзнават. Не бива да забравяме различните времена и пространства, нито да потапяме различията в абстрактната универсалност. Няма нужда да търсим непременно общото сечение, да се стремим да слеем двата свята, както Слотердајк. Нещо повече, трябва да си даваме сметка за тяхната разнородност (а не просто различие) и приближаването към Изтока е възможно само ако избегнем клопките на „Ориентализма“ като оставим своята само-достатъчност и само-увереност само ако бъдем в състояние, упражнявайки се, да снемем своето „в себе си“.

Всеки, който е превеждал, знае възторга в началото и все по-обезсърчаващото изправяне пред трудностите на превода в хода на работата. Това би трябвало да ни помогне да осъзнаем относителността на това, което ни е възможно и като личности, и като култура. Границите въпреки всичко остават, без това да ни води непременно до отчаяние или пълен скептицизъм. Всъщност проблемът на превода е само вариант на големия философски въпрос за възможния достъп до другия, до неговото съзнание, за солипсизма (гранично понятие, важно за рефлексията). Ала не мога да се мисля „сам“, без да извикам в мисълта си другия, онзи, който не съм, с което невъзможността се превръща в своето обратно: другостта не е непроницаема бариера, а необходимо за моето мислене и живот движение.

³ Engel, Pascal. *Norme du vrai*. Paris: Gallimard, 1989, p. 394.

3) Вторият принцип също има нужда от коректив. Той обаче не е диалектически – синтез на предните два – първият препраща към общото съгласие, вторият ни кара да изпитаме силата на съпротива на другостта, ако действително е друга, тя се съпротивлява. Ала и на двата им липсва топлина и вдъхновение (каквито имаме при живото общуване). Абсолютността на позициите отравя атмосферата (знаем го от религиозните абсолютизми). Нека затова се радваме, че другият е, че го има такъв какъвто е, че съществува и съществува като различен, и майки с него общото качество да бъдем различни.

Накратко, приближаването към това друго мислене е възможно, ако не се боим от метода на „перспективизма“, на стремежа да изследваме собствените си нагласи, предразсъдъци, практики откъм перспективата на друга духовна и мисловна система. Перспективизъм, на който учи не само Ницше, но и Доген. Да познаваме света единствено от обичайната ни гледна точка (с „едно око“, както казва Ницше⁴) е „все едно да гледаме през бамбукова пръчка към крайче от небето“⁵. Затова Доген препоръчва да се заема перспективата на другите същества, като планини и капки вода, риби, гракони, духове. Ала трябва ли винаги да се стремим да видим всяко нещо по много начини, не е ли по-добре, както често твърди западната философия, да се минава през разнообразието на явленията, за да се иде към тяхната същност, за да се видят с други многото неща като едно. Отговорът за Ницше и Доген е ясен: да, действително много са начините, по които можем да видим всяко нещо, и най-вече няма основание да се смята, че някой сред тях е най-адекватният, в състояние да постигне същностно битие или субстанцията на нещото, просто защото нещата нямат такава изначална същност.

Независимо дали ще приемем или не този основен принцип на будизма и философията на Ницше, е несъмнено, че виждането на феномена по определена перспектива неизбежно релативизира начина, по който го разбираме, тъй и самата перспектива, методите не са по-абсолютни от обектите и субектите на изследването. Така или иначе, перспективизмът позволява да избегнем прекалената близост, да променим както анализа на изследвания феномен, така и метода, с който подходим към него, да го обходим от различни ъгли, да варираме фокуса, за да се опитаме да го разберем в неговата сложност.

И все пак кои са основните линии, по които бихме разположили западното и източното мислене, пресичат ли се изобщо те и къде? Ще предложи съвсем схематичен идеалтип, който, разбира се, реално не съществува, но би могъл да ни ориентира, давайки ни просто възможност да видим някои значими тенденции в хаотичното разнообразие и необозримост на емпиричния материал, да установим модели на подобие и различие около едно съществено смислово ядро.

Западната философия е господствана от мисленето на битието (колкото и то да е било забравено, изкривено и пр.), от несъмнено безкрайното усилие да се разбере природата на света, знанието, истината, човека. От другата страна

⁴ Ницше, Ф. *Генеалогия на морала*. III, 12. С.: З. Стоянов, 2000, с. 130-131.

⁵ Dogen. *Moon in a Dewdrop*. New York, North Point Press, 1985, p. 99.

на Инд (докъдето стига Александър Велики, т.е. Аристотел) има не пренебрегване на онтологията (не бива да смятаме, че азиатците никога не са мислили, както гърците и немците, за природата на нещата), а воля за нейното превъзможване. Става дума не толкова за отказ, колкото за въздържане, „поставяне в скоби“ (*елохе*) на метафизичните въпроси.

За нас са реални нещата, индуската и будистката мисъл отрича „нещото“, но и не вижда ясна разлика между съня и това, което ние наричаме реалност (и двете за нея са майя). Проблемът ѝ е друг: не битието или биването, а нещастие то на съществуването поради преходността и неспирната изменчивост на света: това е сърцевината на индийската мисъл: налице е определен ресентимент към света, към неговото битие, откъдето и критиката, която трябва да премахне заплениването от майя, да освободи от веригата от нейните обуславяния (*самсара*).

Ала „освобождението“ е възможно само ако мисленето престане да се заблуждава от видимата реалност и постигне истинската природа на нещата, откъдето и активното занимание с анализ на фундаменталната природа на реалността: епистемологичните проблеми са централни и за тези традиции.

Онтологически нашето мислене е формирано от реализма и здравия разум, но и по-дълбинно от схващането за Творението, т.е. от даряването от страна на Бог (Абсолютното е превъзходната, съвършена личност – причина на самия себе си, творящ в пълна свобода, Господ – господар на света) на живот и благославянето на Творението, което от наша страна изисква не просто благодарност, но внимание и грижа за това, което е: оттук и онтологията – и Бог видя, че сътвореното е добро (това е основното понятие, фундаменталната интуиция на Запада). Докато светът съвсем не е добро място за източното мислене, а Абсолютното е отвъд противоположностите: природа и дух, отвъд битието (*сам*) и небитието (*асам*).

Западният човек наследява от християнина съзнанието, че живее, разбира се, в несъвършен свят, но именно според гадената на Агам сила и отговорност той трябва да го преобрази. Западният човек е гражданин, отговорен за обществото и света, в които живее, и би могъл да упрекне източния мъдрец за безразличието, за липсата на решимост и решения за промяна на този свят. Пък и не е ли твърде лесен и удобен този опортюнизъм? Ала усмивката на източния мъдрец ни сочи опасността от отдаването телом и духом на своите инициативи, от трескавата и заробваща дейност. Но не казва ли и Евангелието: „Каква полза на човека да спечели света и изгуби душата си?“. Не е ли и то критика на трупането на всевъзможни богатства, на волята за наслада и господство?

И докато западната традиция се опитва да реши проблема за злото, като го обясни чрез неговата причина и разбере неговия смисъл, то Индия избира друг път – търси причината вътре в нас, а не в някаква външна трансцендентност (както и да се описва тя) и нейното голямото откритие е, че причината за всяко зло е всепоглъщащото желание. То е радикално, защото е в човека (Кант),

ала намерена причината, това означава, че то е решим, и то по човешки решим проблем.

Източното мислене (особено будизмът) е преди всичко терапия – неговата „деконструкция“ не е самоцелна. Диагнозата на заболяването е привързването към света; неговият произход: несъзнаваната сила на желанието; лечението: поредица упражнения, чрез които тялото (за разлика от разделянето на интелекта от тялото на Запад), именно тялото в различните негови степени на телесност, е инструментът, с който може да се разхлаби менгемето на заробването от този свят, за да дойде накрая спасението като освобождаващо просветление, което постига истината за света и премахва причината за болестта.

Голямото зло за Изтока е самата абсолютност на обвързването с трансцендентната личност на Бога, за него самият монотеизъм е абсолютното зло. Ала как е възможно освобождението, щом сме в плен на самсарата, т.е. затворени в цикъла на иманентността? Може ли автентичният духовен живот да мине без Бог? Може ли той, затворен в самия себе си, да постигне освобождението, да се изгърпа сам (като барон Мюнхаузен) от блатото на съществуването на този свят, след като крайните сили на човека не са на висотата не само на нагона на желанието, но и на неговия духовен порив и необходимост (затова в християнството Божията благодат идва да го издигне до истинската му величина)? Не откривам ясен отговор на този въпрос на Изток, а само насърчението: щом има освобождение, значи то е възможно, няма нужда от предварително умуване, единствено вървейки, изпитваме реалността на движението.

Ако обобщя: източното мислене (индуизмът и будизмът) като философията цели да разбере фундаменталната структура на реалността, природата на човешкия живот и дава онзи контекст или хоризонт на разбиране, в който израсналите в будистките култури изграждат и разбират смисъла на своя живот. Те, за разлика от философията, но като християнството, са религия и имат сходна задача и цел: спасението. Целта и на страдащия Раб (на пророк Исаия), и на Бодхисатва (постигналия просветлението, но даващ обет да облекчи страданието) е „да бъде лечител и лек за всички болни по света“⁶.

Основна задача на философията пък е разбирането, неговото проясняване и преобразяване, тя учи да се разплита обърканото, а не да се разчита на утешението на окончателната истина, която религията дава, и особено превръщането ѝ в назидание. Възможният напредък във философията е единствено, както посочва Кант, в по-ясното схващане на илюзиите и границите на нашето мислене. Това е парадоксалната ѝ същност: убеденост в силата на разума и също толкова силна убеденост в неговите граници.

Не бива да забравяме обаче, че философията не търси само да познае висшите причини, да схване битието като битие, а се стреми чрез това разбиране да бъде духовност на добрия живот, което всъщност е мъдростта, която тя обича и към която се стреми. Урокът на източната мъдрост е осъзнаването на тес-

⁶ Шантидева. *Пътят на Бодхисатва*. (VIII век).

нотата и неадекватността на нашите определения, избавянето от тяхното прокрустово ложе. Тя е подриващо знание, защото подрива егоцентричното ни настояване на разделянето субект-обект, а с него и на желанието да бъдем „господари и владетели на света“.

В своите изследвания френският философ Пиер Адо⁷ припомни, че в Древна Гърция философстването е преди всичко начин на живот и като философското размишление не просто го обосновава и подкрепя, а самото то е духовното упражнение, което преобразува възприемането на света, мисленето и начина на живот: Намирам, че подобно духовно упражнение с неговата изплъзваща се от теоретизиране и систематизиране екзистенциална плътност е в сърцевината на философията, а не академичните публикации за епистемологическия позитивизъм или релативизъм и пр.

Мисля, че философията е по-близо до религията в усилието си за разбиране на човешката участ, отколкото до господстващата псевдонаучна докса днес. Пагубно за философията е усилието ѝ да стане част от природните науки. Действително научната и политическа революция на модерността заставиха философията да се преобрази и пречисти, ала може би е дошло времето Изтокът да въдържи нашето мислене за нова критика и пречистване.

Визията за философията като слугиня на науката трябва да бъде заменена с разбиране за философията като „синоптична“ дисциплина, в състояние да даде интерпретативен контекст в нашата рефлексивна култура не само за епистемическите, но и за етическите и политическите, естетическите и духовни практики. Философията е упражняване на мисълта сред контексти и традиции, винаги с известна иронична дистанция, но и с чувствителност към тях. Тя е опит да се живее и мисли на пресечната точка на несводимостите, опит, който започва с удивление и апория, стреми се към разбиране, ала то не е самоцелно, а за да се опита да постигне чрез него добрия живот, или казано на езика на Индия, тя започва с незнание и самсара, стреми се към мъдростта заради освобождението или просветлението.

В края на *Марсианските хроники* на Рей Бредбъри едно семейство бяга на Марс от опустошаващата земята ядрена война. Приближавайки се със своя космически кораб, гледат жадно каналите на новия си планетен дом с надеждата да видят марсианци. Действително съзират някакви образи, ала се оказва, че това са собствените им отражения. Така и ние, чужденци на самите себе си, най-често сме изненадани, когато видим собствените си образи там, където не очакваме. Ала днес имаме шанс не само да видим отразеното във всичките му различия човечество, но и да познаем в него това, което сме, стига само да гледаме достатъчно дълго и внимателно.

⁷ Hadot, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel, 2002.

Орлин Йорданов е роден през 1971 г. в гр. Силистра. През 1990 г. завършва НГДЕК „Константин Кирил Философ“, а през 1997 г. – специалност „Философия“ във Философския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“. От 1994 г. е преподавател по философия и култура в НГДЕК, а от 2008 г. е докторант по естетика и изследвания на културите към Института за философски изследвания на БАН. Автор е на статии в областта на християнската философия и теологията.

Орлин Йорданов

ВКУСЪТ КАТО АНТИНОМИЯ МЕЖДУ СВОБОДА И НЕОБХОДИМОСТ

Възнамерявам да разгледам проблема за вкуса през понятието „антиномия“. От една страна, самият вкус е антиномично понятие, а от друга – антиномията като концептуална форма на разума представя по най-ясен начин вътрешната проблематика на вкуса като естетическа категория. Понятието „антиномия“ обикновено се асоциира с Кантовата критическа философия¹ и предполага противоречие между две валидни положения. При понятието „естетически вкус“ е налице такава антиномия между **свобода** и **необходимост**. Понятията „свобода“ и „необходимост“ отпращат към Хегеловата диалектическа философия, но тук те не са взети с това съдържание. Става дума за следното: от една страна вкусът на всеки човек – и ние долавяме това почти интуитивно – е **на този човек, принадлежи** му и се мисли като **субектно** даден. Нещо повече – вкусът е не просто субектно даден, а е даден **субективно** на този субект, което ще рече, че освен дето е способност, присъща на всеки субект, вкусът вече като конкретно съдържание, като биографичен пълнеж, е субективен. Като способност или свойство вкусът е обективно даден у всеки субект, подобно на зрението, слуха или разумната способност, но всяка конкретна изява на вкуса, всеки акт на предпочитание към едно или друго нещо, се мисли в зависимост от самия и целия субект, схванат като автономен източник на едно свободно произволение. Или казано по друг начин: **това, че вкусваме** (виждаме, чуваме или мислим), е обективно или по природа присъщо на всеки субект, но самото **това, което вкусваме** (виждаме, чуваме или мислим), но не като обект, а като оценка какво е то, е субективно в субекта, присъщо ни е не по натура, а така

¹ Както е добре известно, в *Критика на чистия разум* Кант посочва четири най-общи и основни антиномии на чистия разум, като под „антиномия“ той разбира противоречието (и затова „anti-“) на две нормативни положения (и затова „-потои“), всяко от които не отпада, щом другото получи цялата си възможна логическа валидност. Повече за понятието „антиномия“ вж. Кант, И. *Критика на чистия разум*. С.: БАН, 1992.

да се каже, „по култура”. В този смисъл е общосподелимо положение, че когато човек упражнява своя вкус и дава оценка на нещо какво е то – хубаво или лошо, красиво или грозно, приятно или неприятно, високо или ниско като стил, изискано или пошло и т.н. – той изказва нещо, към което има изискване да е в хармония и единство само с неговия вътрешен свят, а не с някаква външна, обективна норма. Когато човек изказва съждението, че „две и две е четири”, е обратното – тогава неговата мисъл се подвежда под една обективна схема или норма, наречена таблица за умножение. Тази мисъл може да бъде верифицирана от нормата чрез елементарна проверка. Но при вкуса няма никаква такава външна норма, валидна за всички хора, и за добро или за зло, не съществува общоприет регламент или скала на оценката. Би могло да бъде възражено, че има сфери, например в изкуството, в които има кръг от познавачи, които споделят предварителни критерии, и тези критерии действат като един вид норма спрямо всяка бъдеща оценка за какъвто и да е предмет. Това е така, но степента на съгласие и общосподелимост тук е много по-малка, отколкото в случая с таблицата за умножение, и това прилича по-скоро на клуб по интереси, отколкото на обективна норма. Освен това редом с един кръг от познавачи и тяхната мяра, често съществува и друг кръг от други познавачи на същия предмет, чиято мяра е по-различна, и тогава кой ще каже с какъв критерий да отмерим очевидния спор между техните две мери? Така трябва да се допусне един мета-кръг от мета-познавачи, който да съди за предишното, който пък от своя страна да бъде съден от друг мета-кръг и така очевидно се изпада в лошата безкрайност на „кой ще надзирава надзираващите”.

И тъй, на първо място това, че вкусът е субективен, следва от простия факт на отсъствие на обективна норма за вкуса. Никога в човешката история на културата и цивилизацията не е съществувала толкова строга и общовалидна номенклатура, която е успявала да поведе под себе си всички вкусове на всички хора, и тук се изкушаваме да възкликнем: „И слава Богу!”, защото дори само възможността за подобна перспектива ни кара да настръхнем така, както настръхваме всеки път, когато някой спомене Оруел и 1984, или Гулаг, или Аушвиц... Нито пък някога свободата на хората като по чудо се е реализирала така, че нейните плодове да се подредят в перфектната хармонична цялост и синхрон на пълното единодушие, единомислие и единоначалие. Ако първото е максималната картина на Ада от гледна точка на пределната човешка визия за „последните неща” (ta eshata), последното е Раят или непосредствената теокрация на абсолютното Божие лично присъствие. Поради неясни причини, надхвърлящи полето на настоящата статия, нито едно от двете не е било реализирано досега в пълен мащаб и обем. В този смисъл общата ни интуиция кръжи около положението, че „вкусовете са толкова, колкото и хората”, че „вкусовете са субективни”, че „за вкусове не се спори” и т.н.

На второ място, разбирането, че вкусът на всеки човек е субективен, под което разбирам „остава в сила, валиден е дори когато не може да бъде аргументиран” (за разлика от логическото съждение например), следва от факта, че за всички хора собственият им вкус представлява нещо като тяхна *differentia specifica*. Към понятието за вкус следва да се причисли и понятието за стил и

В този смисъл за хората вкусът им е онова, което преди всичко ги отличава от другите хора. Изглежда, че повечето от нас преживяват своя вкус като сфера на личното, дори интимното, и това вероятно се дължи на факта, че вкусът е нещо, отлежавало дълго в нас, нещо, което през годините се е пречиствало и рафинирало, напластявало е върху себе си много сами по себе си ценни наноси и най-накрая се е оформило като съкровище с цвят на старо злато, като нещо именно съкровено и интимно. Ала за разлика от златото и скъпоценните камъни, които просто стават такива, търпейки пасивно въздействието върху себе си на различни природни сили за определено време, нашият вкус е **наш** и защото ние не го заварваме в себе си готов и разгърнат по природа, а го извайваме сами, работим върху него, търпим лишения и дори несгоди заради него и затова в крайна сметка той ни е скъп сам по себе си – той е всъщност една от ценностите. В този смисъл може да се каже, че културата – това е всичко, което произвеждаме, докато усъвършенстваме вкуса си. Изрази от типа „Стилът – това е човекът“ издават разбирането, че нашият вкус, макар и да не съвпада и да не се припокрива с понятието „характер“, е нещо като „лика“ на характера ни, острието на онова, което искаме да покажем и да споделим с другите като наша личност или особа, нещо като характерово „лустро“, с което блестим в общество. Някой би казал, че много често се случва да се натъкнем на други хора, споделящи нашите вкусове, и поради факта, че това обикновено радва повечето от нас, да възрази, че вкусът не бил онова, по което ние различаваме себе си от другите. Тук следва да се отбележи, че освен като към плод, краен резултат, ние се отнасяме към нашия вкус и като към процес, път, по който се стига до този резултат, и ако срещнем друг човек, у когото е налице същият плод, то това не омаловажава особеността, уникалността на нашия вкус, защото ние не сме стигнали по един и същ път до този резултат. Това иде да покаже, че ние преживяваме нашия вкус не просто като краен факт или като спрял момент от нашето жизнено време, а биографически или исторически – т.е. като нещо, което непрекъснато ни съпътства и **става**, като нещо, по което във всеки един момент от това жизнено време полепва прахът на собствената ни биография. С други думи, ние не толкова ценим това, че нашият вкус е такъв или иначе (като абсолютно конкретно съдържание), а по-скоро това, че стои накрая на една история, през време на която той се е избистрял, рафинирал и изкристализирал и – така да се каже – **увенчава** нашата биография. Ето защо вкусът ни не престава да бъде наш, нито смисълът и съдържанието на това „**наш**“ обеднява, когато срещнем друг човек със сходен вкус. Напротив, в такава ситуация (както когато срещнем свой физически двойник) ние по-скоро изпитваме почти мистическото чувство за изумително съвпадение, за щастливо подреждане на огромен брой обстоятелства, довели до един и същ резултат.

На трето място, субективността на вкуса следва от абсолютната автономия на свободната ни воля. За това, че волята ни е свободна, в историята на философията са изписани много страници и затова тук ще се ограничим само с нещо като квинтесенция на тази аргументация. Ако нашата воля не е свободна, то тогава човекът не би могъл да бъде личност в най-дълбокия смисъл на думата, да притежава лице, да бъде субект на всички свои действия. Ако всеки път, когато желаем или избираме нещо, някаква друга реалност – независимо дали е

религиозният Бог, или еволюцията, или материята – всъщност действа вместо нас, то тогава ние не сме автори нито на добрите, нито на злите си постъпки и следователно не можем да бъдем в никакъв смисъл морални същества или етически отговорни. Нито бихме могли да бъдем и „естетически“ отговорни, доколкото в такъв случай не бихме могли да стоим и зад красивите и грозните си действия. Така човекът не може изобщо да интериоризира битието, да присвоява света около себе си, да приватизира съществуващото и значи то, съществуващото, има вечен примат над него в един вече абсолютен смисъл (а не само както сега, чисто биологически чрез смъртта) и тогава въпросът за смисъла на човешкото съществуване няма да стои дори под въпрос (както стои сега), а ще бъде категорично разрешен в полето на тоталната безсмислица на това да съществува нещо, което може да рефлектира себе си (защото може да мисли и да се самоосъзнава), без изобщо да бъде себе си (защото не е свободно). Най-сетне и нашето вътрешно чувство ни убеждава по силата на общосподелим психологически опит, че волята ни е свободна от външна принуда и необходимост, доколкото е вътрешно очевидно за всекиго, че за нея е не само възможно да се подчинява на самата себе си, но е и направо невъзможно да не го прави, защото аз мога както да бъда принуден да не направя онова, което желая, така и да направя онова, което не желая, ала не мога да бъда принуден по никакъв начин както да не желая онова, което желая, така и да желая онова, което не желая. Следователно тази наричана още от Августин Блажени „естествена свобода“ (или „свобода от“), а по-късно и от Бернар от Клерво „свобода от необходимост“, доколкото представлява единственият начин да се „самопритежаваме“, е с това и абсолютният фундамент на нашата личност, а оттам – и на целия ни душевен и духовен живот. Но щом това е така и щом нашият вкус е изява на същата тази наша свободна воля, то значи именно тук почива и най-солидното основание не просто за субективността на вкуса, а за неговата свобода от външна необходимост и принуда. И тук вече е мястото да уточним едната страна на нашата антиномия: изискването за свобода на вкуса.

Доколкото към понятието за вкус ние причисляваме и понятието за стил и духовен такт, то наистина във вкуса като че ли се събират във фокус всички или почти всички душевни и духовни сили на човека, кристализират всички негови жизнени събития под формата на опит и изграждат неговите ценности за на практика всичко: от естетически категории, през усещането за сакралност до чувството за страх и трепет пред природата (thambos). Към това аз бих причислил и моралното чувство, въпреки че то, доколкото е **морално**, принадлежи към сферата на етиката, а етическите съждения са всичко друго, но не и субективни, но доколкото е **чувство**, все пак смятам, че може да се причисли към полето на „нисшата гносеология“ в смисъла на Баумгартен. Още повече че става дума не за етиката като висока, вече категоризирана от един разум материя, доказана по един „геометричен начин“, а за онова базисно, дълбоко и интуитивно морално чувство у всеки човек, с което ние още преди и дори без системата на етиката усещаме и разпознаваме добро от зло. Става дума за онова, което от юридическа гледна точка е базисното условие за отговорност пред съда – за т.нар **вменяемост**. Тя не почива на прецизни познания по етика или логика, нито на висока обща образованост, а именно на едно най-общо определение за човека и изхожда

просто от идеята за това, че **по природа** човекът е нравствено същество. Тук следва да се направи една много важна уговорка. Под това, че човекът по природа е нравствено същество, аз не разбирам, че той по природа има като вродени, априорни дадености на духа самите **съдържания** на етическото, че е по природа морален в смисъл на добър, честен, справедлив, отговорен за постъпките си и т.н. Разбира се, че самото съдържание на етическото по-скоро **става**, отколкото е **дадено** в човека, то се изгражда в процеса на възпитанието и социализацията ни. Много случаи от типа „Маугли“ (Амала и Камала в Индия, случаят с Лукас от Африка, случаят с Каспър Хаузер от Германия, Виктор от Авейрон и т.н.²) като че ли показват, че човек не може да развие в себе си каквато и да било идея за морал без помощта на „другите“: семейство, приятели, изобщо нормална социална среда. В този смисъл прочутата мисъл на Сартр би трябвало да се обърне: от гледна точка на базисната нравственост трябва да се каже „агът – това съм аз“ и – значи – остава „другите да са раят“, в смисъла на благоприятна и абсолютно необходима почва за развитието на морала и самата личност на човека. Когато говоря за човека като по природа нравствено същество, аз имам предвид нравствеността единствено като **форма**, която впоследствие опитът ще изпълва със съдържание, а под „форма“ имам предвид самата **възможност** човекът да е морално същество. Основанията ми за това са следните: 1) ако самата възможност да бъдем морални не е присъща на отделния човек, то и тя – заедно със съдържанието – би следвало да идва от опита, от обкръжението, от социалната среда. Но това противоречи на отношението между цялото и частите, според което онова, което не е присъщо на частите на едно цяло, не е присъщо и на самото цяло. Цялото тук се явява средата, „обществото“, „хората“ като цяло, а частите са всеки един отделен индивид. Но ако възможността за морал не е присъща на частта (отделния индивид сам по себе си), то тя не би следвало да е присъща и на цялото (обществото, хората като цяло). Но ето че тя е налична: човекът като такъв е във възможност морално същество и това ми се струва безспорно. Следователно поне самата възможност да бъде морално същество е присъща на човека, и то присъща без оглед на обкръжението му и влиянието на средата; 2) на второ място следва да се отбележи, че в областта на етическото по-голяма и – даже **единствено** – имат стойност действия или помисли, които спонтанно и свободно избират доброто или злото, защото едно поведение, което по принуда следва едното или другото, не е истински морално. Когато избираме доброто било поради страх от наказание или от стремеж към похвала или поради спазването на норми, ние все още не се намираме в зрелия стадий на моралното си развитие (по Лоурънс Колберг). Всички тези случаи са примери за едно малко или много инфантилно отношение към морала и едва когато подчиним своето поведение на **универсални нравствени принципи**, ние можем да кажем, че се намираме в истинско морално отношение. Следователно – нека тук си позволим един *argumentum a fortiori* – ако това е така за **нагстройката** на моралното като такова, то колко повече следва да е така за **базата**. Искам да кажа, че ако при вече разгръщащото се морално чувство, при така да се каже, **действителността** на морала, ние изключително ценим непринуденото и независимото морално действие, то как така при „зародиша“, при възможността за морал изобщо ценим

² По този въпрос вж. книгата на Jean Itard Victor de L'Aveyron – *L' enfant sauvage*, © Edition Allia, Paris, 1994.

обратно, щом твърдим, че самата възможност да бъдем морални е плод на обстоятелствата, функция от средата и социалното ни обкръжение? Струва ми се, че ако е така, то самият морал като такъв е отнапред и дълбоко, **негрено** дискредитиран, доколкото целият той – и съдържанието, и формата му – стоят в една неспонтанна, несвободна зависимост от външното, от обстоятелствата около него; 3) на трето място противоположната на нашата теза страда от логическата грешка *circulus vitiosus* (порочен кръг), тъй като ако доброто и злото не са същности, то тогава остава те да са условни понятия, плод изцяло на конвенция между хората в смисъл, че хората изцяло поради желанието си да се уговорят помежду си са договорили в смисъла на договорната теория какво те ще разбират под добро и какво под зло. Но ако попитаме защо хората изобщо са решили да се договарят, вместо да не се договарят, то ни се отговаря, че те са избрали това, защото договарят е нещо добро, той гарантира социалния мир, установява възможността за справедливост и прави възможен съвместния живот. Но „мир“, „справедливост“, „съвместен живот“ и т.н. са все добри неща и така излиза, че доброто (а значи и злото) съществуват най-малкото като идеи още преди хората да се договарят какво да разбират под добро и зло. Но това е обяснение на едно нещо чрез самото него или следствието от едно положение се явява предпоставка за самото това положение, което е изпадане в порочен кръг. Ако ли пък се отговори, че договарянето не се прави, защото самото договаряне е добро, а защото е просто полезно, то тогава идва и четвъртото ни съображение: 4) при това положение цялото съдържание и форма на морала се свежда до категорията на **полезното**, което е една трудно удръжима редукция. Вярно е, че полезното, също като моралното, описва и се отнася не към това, което е, а към това, което **трябва** да бъде, и оттам вероятно често пъти полезното и моралното са били отъждествявани в историята на философската мисъл. Но все пак полезното не се припокрива с понятието за дължимо, защото полезното е дължимо с оглед на един външен интерес, който най-много може да бъде **правило**, докато моралното е дължимо с оглед на един вътрешен **принцип** без интерес. Освен това и опитът сочи, че често моралното дължимо влиза в конфликт с практически полезното, но въпреки това сме длъжни да го изпълним, дори и когато лично ние нямаме полза от това. Следователно редукцията на моралното до полезното е прибързана и необоснована и не обяснява моралното в неговата пълнота. Въз основана на всичко това смятам, че човек има идеята за морала като присъща му по природа в смисъла на **форма**, която после опитът и средата пълнят с конкретно съдържание. И от тази гледна точка дори моралното чувство, доколкото е чувство в гореописания смисъл, може да бъде причислено към понятието за вкус.

Ала освен средоточие на нашите жизнени опити, освен емпирически епицентър на житейската ни мъдрост, вкусът се явява и фокус на различните човешки способности. В него си дават среща познавателната и волевата ни способност, познанието и желанието. Преди и извън нашия вкус познанието и желанието ни спрямо нещата се разминават и често ту желяем неща, които не познаваме, ту не желяем неща, които познаваме. Едва в полето на вкуса ни си дават среща и двете способности, и то по такъв начин, че действат в унисон и съдействие: сега ние познаваме нещата още по-добре именно защото ги и желяем, и

обратното – желаем ги още повече, именно защото ги и познаваме. Този съюз между волята и знанието превръща Вкуса в особено, „шесто сетиво“ и прави възможни както дегустацията (при материалните обекти), така и критиката или кръга от познавачи (при нематериалните обекти). От друга страна, Вкусът се явява квинтесенция на всичките ни пет сетива, доколкото ги има предвид и ги използва изцяло и пълноценно. Но той се награжда наг тях, като добавя към идващата от тях чиста перцепция и **оценката**. Вкусът работи с даденото от сетивата (това какво е нещо), но добавя към това и един висш критерий или мяра или норма, отсъждайки по този начин нещо много повече, а именно – това какво **трябва** да бъде нещото и дали това конкретно нещо **отговаря** или не на нормата. По този начин Вкусът се превръща в нещо много повече от сетиво – той става съвкупност от инструментариуми, чрез които обработва намиращото се **под** него (идващото от сетивата), но и излъчва **наг** самия себе си критерии за съдене на самите неща. Така Вкусът изобщо се явява връзка между сетивното и разумното познание, защото именно в него сетивното бива трансформирано в понятие, в концепт, преставайки да бъде просто сетивно, а абстрактното понятие се изпълва с емпирия и битийна плът, преставайки да бъде просто една рационална арматура. Това следва да бъде по-детайлно показано, но интуитивно тук бихме казали, че не е възможно едно такова нещо като Вкуса да се внася изцяло отвън на личността, да нахлува от нещата със субекта и да не се корени в самия субект. Онова, което така увенчава субекта, което представлява „пикът“ (в смисъл на „върхът“) на самия субект, средоточието на толкова вътрешноприсъщи качества и способности на човека, не може да не е дадено като спонтанно избликващо в субекта, като притежавано от самия субект – т.е. като **свободно**. И това е първата страна на нашата антиномия – това, че Вкусът е по необходимост свободен от необходимост³.

Но от друга страна – и това също е някак общосподелимо и известно – Вкусът, доколкото не е просто външна изява на нашето желание и предпочитание, а включва в себе си познанието и значи представлява изява на знаещото желание, на желанието, което познава своите основания, той вече само с това подлежи на преценката и съда на разума, а оттам и на общите положения на чисто логическата валидност. С други думи, ако дотук бе настоявано на това, че за Вкусове не се спори (както е добре известно), то сега се настоява със същата сила на обратното – че за Вкусове не само се спори, ами дори бих казал, че се

³ Тук няма противоречие, защото когато казваме, че Вкусът следва да се мисли като свободен от необходимост, имаме предвид, че един вкус не може да отговаря на своето понятие, ако е насилно нахлуващ в човека било от страна на родителите ни, било от страна на нашите учители или на дадена социална субкултурна общност, или на обществото като цяло (в контекста на големите политически тоталитаризми на ХХ в.). И това е така дори когато подобна външна сугестия извира от добри намерения и цели един наистина добър вкус. Няма как един вкус да е наистина вкус, ако той не е **наш** вкус. Обратното ние виждаме у сноба или парвенюто: самото поле на чуждия нему вкус някак като че ли го смачква, парвенюто се прегърбва под неговата тежест, заставайки в гротескова поза; фугите, неизбежно пропукващи се между неговата лична същност и този изцяло отвън наложен му вкус, винаги красноречиво разкриват собствения му вкус като маска, като фасада, зад която той пребивава в естетически камуфлаж. От друга страна обаче, тази свобода на вкуса, за да е наистина свобода, не може да бъде случайно достижение на този или онзи, тя трябва да бъде вкарана в понятието, а оттам – и в дефиницията на вкуса, за да бъде гарантирано на възможно най-високо понятийно и познавателно ниво, че един вкус е свободен „като такъв“, т.е. субстанциално, а не случайно и така да се каже, по акциденция. Т.е. – в това няма противоречие, защото необходимостта, **по** която Вкусът е свободен, е вътрешна, логическа необходимост, а необходимостта, **от** която той е свободен, е външна, принудена необходимост.

спори **основно** за тях и около тях (както е също толкова добре известно).

В това първо ни уверява общият човешки опит – хората непрекъснато сравняват, конкурират и спорят относно своите вкусове. Вярно е, че в конкретен спор много скоро някой се сееща да похвърли, че за вкусове не се спори, но нима не е факт, че подобно предложение за мир винаги се оказва само едно примирие, което скоро бива избутано встрани от напирещата страст на спора, всеки път разгарящ се с нова жар. Хората обичат да спорят, защото обичат спорта, обичат да играят. Те измислят правила на играта не за да играят по-малко, а напротив – за да играят още повече, което ще рече също и да спорят още повече. Правилата на спора, или т.нар. **еристика**, не правят изключение – те осигуряват не по-малко, а повече спор. А от всичко най-много хората обичат да спорят за своя опит, което включва две неща: спор за фактите и спор за ценностите. Тъй като, строго погледнато, фактите не съществуват сами по себе си, защото всеки факт е такъв или онакъв вече в зависимост от нечий опит (позоваването на т.нар. „научни факти“ не е нищо повече от позоваването на колективен опит, на опит, станал по сила на една конвенция „научен“), то е ясно, че хората от всичко най-много обичат да спорят за ценности. Но ние вече показахме в предходното размишление, че именно ценностите са най-високото достойние на вкуса, или казано от противното: Вкусът се стреми в последна сметка не просто към констатации, а повелява с отчетлива властност критерии и норми за нещата, под които се подвежда. Вкусът не просто констатира – той конституира. Но какво друго представляват от гледна точка на аксиологията ценностите, ако не именно критерии или мери или образци за нещата. Има очевидна връзка между вкуса и ценностите, защото всеки път, когато казваме, че нещо ни харесва (типична акция на вкуса), ние явно или скрито твърдим и още нещо: че това нещо би **трябвало** да се харесва и от другите или поне, че това да се споделя от другите е **за предпочитане** от това да не се споделя и че това е **по-добре** именно за тях, за другите, защото така за тях ще се отворят нови възможности за наслада, за свобода на духа, за игра и полет на въображението и – в последна сметка – за познание в един по-висок, по-широк и по-дълбок, почти мистически смисъл. Настояването или очакването и другите да харесват това, което аз харесвам е всъщност форма на любов, на базисна човешка, бих казал, **онтологическа** солидарност.

Но връзката между ценностите и вкуса е не само права (това, че всеки път, когато казваме, че нещо ни харесва, ние явно или скрито твърдим и още нещо: че това нещо би **трябвало** да се харесва и от другите), но е и обратна: когато казваме, че нещо е ценност, ние не просто абстрактно твърдим една обективна ценност, но издаваме, че с това, че е ценност, тя и ни харесва или ни е скъпа, **лично** важна. Следователно, доколкото между вкуса и ценностите има пряка връзка, фактът, че хората непрекъснато спорят за своите ценности, заедно с това и потвърждава, че те всъщност конкурират или оспорват своите вкусове.

На второ място, сега вече, след като сме показали факта на един такъв спор, можем да напреднем и да видим и какво следва от този спор. А от него можем да извлечем един „Платонов“ по характер аргумент, който звучи така: ако хората непрекъснато спорят относно своите вкусове и твърдят на базата на основания,

съображения, а понякога и дори аргументи, а не просто на базата на едно чисто субективно харесване, че един вкус е по-добър от друг, и – по-нататък – очевидно смятат, че този спор има смисъл да се води, то това предполага нещо като мяра на вкуса, обективен критерий или комплекс от критерии, на основата на които това изобщо би било възможно. Т.е – както когато хората казват, че нещо е по-красиво от друго, това предполага мяра на красивото; или когато казват, че нещо е по-дълго от друго, то това предполага да има изобщо такова нещо като „метър“, с който да се мери нещото и т.н., така и тук твърдението, че един вкус е по-добър от друг, предполага, че съществува външна, обективна норма на добрия вкус.

На трето място, в подкрепа на втората страна на антиномията на вкуса ще привлечем един, така да се каже, социален аргумент, или да го наречем „аргумент от обществената солидарност на хората“. Става дума за това, че моят вкус, който по силата на първата страна на антиномията (тази за свободата на вкуса) е напълно мой, все пак от гледна точка на цялото общество, оставайки си напълно мой, не е **само** мой. В този смисъл нашият вкус е като живота ни – той е напълно наш, собствен живот и не е на никого друго, ала не е **само** наш, защото докато съществуваме и сме живи, ние се намираме в постоянна, дълбока и неизбежна връзка с всички останали хора. „Всички“ тук не е никакво преувеличение, а единствено въпрос за широта на съзнанието ми за тази връзка: повечето от т.нар. „обикновени хора“, смятат, че са свързани единствено със своите роднини, близки и приятели, но една значима историческа личност може да вижда по-надалеч и да се чувства свързана със съдбините на целия народ (вероятно и затова народът обикновено се отплаща на една такава личност с нещо повече от некролог, а именно с паметник или друга форма на увековечаване в народната вечна памет); а един християнски светец би могъл да се вижда свързан не само с всеки човек, дошъл някога на света, но и с всяка жива душа на света, с цялата Вселена... Но всеки човек в зависимост от широтата на собственото си съзнание смята, че се намира във връзка с останалите хора. В този смисъл човекът е колкото самопритежаващо се, толкова и отдаващо се същество; колкото напълно автономен, толкова и фундаментално свързан. Това важи със същата сила и за неговия вкус – той е колкото негов, личен и автономен, толкова е и свързан, зависещ и – най-важното – оказващ влияние върху другите. Реалното упражняване на вкуса предполага в публичното пространство да съществуват предметите, към които вкусът се отнася и които той консумира. Но тези предмети биха могли и обикновено не се харесват на всички членове на едно общество. Когато те просто не биват харесвани, но не развъртават никого (особено най-малките в обществото, децата), не деградират хората или ценностите, в които те вярват, тогава няма проблем. Но когато това стане, тогава възниква проблемът за ограничаването на вкуса отвън, а това винаги предизвиква дебата за външната мяра или за критерия за вкус изобщо (например масовият вкус на тема „чалга“ определено напраща една част от обществото, обикновено с по-изискан вкус, която все по-често се тревожи за общия упадък на вкуса в цялото общество, като тук винаги с особена острота се поставя въпросът за вкуса и възпитанието на младите хора).

И тъй, да обобщим: главният проблем за вкуса е **антиномията** на вкуса и тази

антиномия е между **свободата** и **необходимостта**. Двете части на тази антиномия са: изискването за абсолютна свобода на вкуса като принадлежащ на личността или индивида, от една страна, а от друга: необходимостта от критерий за добър вкус като принадлежащ в равна степен и на обществото. Тази антиномия не може да бъде разрешена, като предпочетем коя да е от двете страни за сметка на другата. Ако направим това, независимо в чия полза, ще получим в чист теоретичен вид два характерни социални упадъка, случвали се много пъти в човешката история. Оставянето на вкуса на неговата вродена субективност води задължително до нещо, което ще наречем „вечен пауперизъм“. Това винаги води до общ упадък на вкуса, до еkleктизъм, до това да бъде харесвано най-лесното за харесване, а именно, най-общо казано, това е телесността⁴. Този „вечен елинизъм“, който се повтаря много пъти в човешката история, поразява и нашето време, като започва с появата на човека-маса, така както това е описано от Хосе Ортега-и-Гасет в *Бунтът на масите*, и носи, най-общо казано, белезите на едно ново варварство в смисъла на отказ от каквито и да е било норми и апелация.

От друга страна, подчиняването на вкуса под външна, непринадлежаща изконно на субекта норма реализира с не по-малка настойчивост тоталитарната гържава било в по-голям мащаб (цялата гържава), било в по-малък (превръщането на една или няколко отделни институции в авторитарни или поне носещи авторитарни белези). Видно е, че едното, когато е за сметка на другото, умалява вкуса, като го деградира до пауперизъм, а другото изсмуква живеца в него, като го гържи в подчинение, превръщайки го във фалшификат, във външно наложена и носена по задължение маска. Но и двете в крайна сметка унищожават вкуса, марка и по различен начин. Следователно антиномията не може да бъде разрешена, като едната нейна истинна сама по себе си част из земе цялото пространство за себе си за сметка на другата. Това винаги води до проблеми, по-дълбоки, отколкото е имало да решаваме в самото начало.

Това повдига въпроса изобщо за разрешимостта на тази антиномия първо на теоретично, а после и на практическо равнище. На теоретично равнище въпросът е решим само като баланс между двете части на антиномията. Ясно е, че само една необходима свобода или свободна необходимост могат да решат антиномията, а с това и проблема за вкуса. Но така изказани, и двете са оксиморони и значи ние се нуждаем от по-фин баланс, нуждаем се от понятие или категория, която по възможно най-добър и богат начин да носи съществените характеристики както на свободата, така и на необходимостта. Чисто практически такава категория се явява категорията на **възпитанието** и на надграждащото се над него **образование**. В него именно е налице един баланс между свобода и необходимост. Възпитанието представлява онзи вероятно единствено възможен компромис между свободата на индивида и контрола на общността, който може да формира по такъв начин вкуса, че хем да не се стига до деградацията на масовия вкус, хем да не се изпада в тоталитарен контрол. Възпитанието и образованието се явяват балансът между пауперизма и фалшификацията на вкуса.

⁴ Най-лесно за харесване е това, което е най-лесно за познаване, а най-лесно за познаване е онова, което ни е непосредствено дадено; но непосредствено дадено ни е именно тялото и затова в епохи на упадък на вкуса масовият вкус винаги деградира до **хедонизъм**.

Дејвид Фостър Уолс (1962–2008) е забележителен американски автор, дълбоко внедрен в културните особености на своето поколение. Макар и слабо известен на българската публика, той е смятан за изключително явление в съвременната англоезична литература. Носител на наградата Genius Grant на фондация „Макартър“, неговият втори роман *Infinite Jest* е посочен от известния седмичник *TIME* като един от стоте най-добри романа на английски език от 1923 г. насам. Незавършеният и посмъртно издаден роман *The Pale King* е финалист за наградата Пулицър в началото на 2012 г. Най-голяма известност му носят неговите художествени творби – романи и сборници с разкази (най-вече *Brief Interview with Hideous Men*, 1999 и *Oblivion*, 2004), но есеистиката му също е високо ценена. Особено известни са неговите сборници с есета *Consider the Lobster* (2005) и *A Supposedly Fun Thing I'll Never Do Again* (1997).

Освен работата си като писател Дејвид Фостър Уолс преподава креативно писане и английска литература в различни американски университети. Трагичната му ранна смърт слага край на неговата по всеобщо признание обещаваща литературна кариера.

Предложеният тук разказ е публикуван в американското културно списание *The New Yorker*, 14 окт. 2009.

Дејвид Фостър Уолс

ВСИЧКО ТОВА

Веднъж, когато бях малко момче, получих подарък играчка – бетонобъркачка. Цялата беше от дърво освен колелата – осите – които, доколкото си спомням, бяха тънки метални пръчици. Деветдесет процента съм сигурен, че това беше подарък за Коледа. Рагвах ѝ се точно както дете на тази възраст се рагва на играчки – боклукчийски коли, линейки, трактори и какво ли още не. Има момченца, които се рагват на влакове и такива, които обичат коли – аз бях от последните.

Тя беше (под „тя“ разбирам бетонобъркачката) точно такава твърде едричка миниатюра също като много други играчки коли – горе-долу колкото кутия за хляб. Тежеше около кило и половина. Беше проста играчка – без батерии. Имаше цветно въженце с жълта гръжка – гръжиш го за гръжката и вървейки, го дърпаш след себе си – също като каручка, само дето по големина никак не приличаше на каруца. За Коледа беше, сигурен съм. Бях на онази възраст, в която можеш, както казват, да „чуваш гласове“, без това да те тревожи. Като малък постоянно „чувах гласове“. Мисля, че бях на пет или на шест. (Числата малко ме затрудняват.)

Обичах бетонобъркачката и играех с нея, колкото и с другите ми коли или дори повече. В някакъв момент, няколко седмици или месеци след Коледа обаче биологичните ми родители ме увериха, че това е вълшебна и/или твърде необикновена бетонобъркачка. Май че ми го каза майка ми в момент на зряло отегчение или прищявка, а после и баща ми, връщайки се от работа, също се включи по един лекомислен начин. Магията, която по всяка вероятност майка ми е съобщила, разположена на канاپето в хола, докато ме гледа как гърпам за въженцето бетонобъркачката из стаята, лениво питайки ме дали съм наясно с магическите ѝ свойства, несъмнено забавлявайки се с мен така, както възрастните понякога отегчено и почти жестоко се забавляват с малките деца, като шеговито им казват неща, които за тях минават за „небивалици“ или детински измислици, без да си дават сметка за въздействието, което тези истории могат да имат (доколкото магията е сериозна реалност за малките деца), макар че, напротив, ако родителите ми вярваха, че магичността на бетонобъркачката е истинска, аз не можех да разбера защо са чакали седмици и дори месеци, преди да ми го кажат. За мен те бяха прекрасна, но често непроницаема загадка; аз познавах тяхното мислене и мотиви не повече, отколкото би могъл моливът да знае за какво бива използван. Изпуснах нишката. „Магията“ беше, че без да дори да подозирам, теглейки щастливо бетонобъркачката след себе си, нейният цилиндър или барабан – онова, което в истинската бетонобъркачка бърка бетона; не знам точно как се нарича – се е въртяло, превъртало се около хоризонталната си ос, също както прави барабанът на истинската бетонобъркачка. Това се случва, както каза майка ми, само когато я тегля и само, тя подчерта това, когато не я гледам. Тя особено настояваше на това и баща ми го потвърди: магията била не просто, че барабанът на масивното гървено нещо без батерии се въртял, а че го правел единствено когато никои не го наблюдава, и спирал, щом някой го погледне. Ако, както си гърпам, се обърна да погледна, настояваша сериозно родителите ми, барабанът магически ще спре въртенето си. Как така? Никога дори и за миг не се усъмних в това, което ми казаха. Ето затова възрастните и дори родителите могат неволно да бъдат жестоки: те не могат да си представят съвършеното отсъствие на съмнение. Те са забравили.

Там е работата, че от тогава насетне аз прекарах месеци, опитвайки се да изнамеря начин да заловя барабана, докато се върти. Свидетелствата сочеха правотата на това, което ми бяха казали: щом си обърнеш главата забележимо и направо – това неизменно спираше въртенето на барабана. Опитах също и внезапно обръщане. Опитах някой друг да гърпа бетонобъркачката. Опитах с постепенно обръщане на главата, докато тегля („постепенно“ означаваше да си обръщам главата почти с бързината на голямата стрелка на часовника). Опитах да надничам през ключалката, докато друг някой гърпа бетонобъркачката. Дори да обръщам глава със скоростта на малката стрелка на часовника. Никога не се усъмних – не ми хрумна дори. Магията беше в това, че бъркачката, изглежда, винаги знаеше. Опитах с огледала – първо теглех бетонобъркачката право към огледалото, а след това през другите стаи, които имаха огледала в периферията на моето зрително поле, а после и покрай така скрити огледала, че нямаше никакъв шанс бетонобъркачката да би могла въобще да „знае“, че на това място в стаята има огледало. Стратегиите ми станаха много сложни.

Ходех на полудневна детска градина. Сериозността, с която се опитвах, трябва да е причинила на родителите ми не малко уеризения на съвестта. Баща ми още не беше получил постоянно място; бяхме на границата на средната класа и живеехме под наем в къща, чиито килими бяха стари и изтънели – бъркачката вдигаше шум, докато я теглех. Помолех майка ми да снима, докато аз, измамно вперил поглед напред, гърпах играчката. Сложих късче лепенка на барабана, заключавайки, че ако лепенката се вижда на една снимка, а на друга не, това ще бъде доказателство за въртенето на барабана (видеокамерите още не бяха изобретени).

Преди лягане, във Времето за говорене, баща ми понякога ми разказваше истории за собствените си детски приключения. Според тези истории той, интелектуалецът, е бил от онези деца, които слагат капани за Феята на зъбчетата (пирамиди от консервени кутии на вратата и прозорците на стаята си, нишка, опъната от пръста му до зъбчето под възглавницата, та да се събуди, когато феята се опита да го вземе) и други подобни „митически“ фигури от детството, като Дядо Коледа. (Времето за говорене означаваше петнадесетте минути непосредствен разговор – не историите и песните – с родител, докато лежах завит в леглото. Четири пъти в седмицата Времето за говорене беше с майка ми, а три – с баща ми. Те бяха много организирани в това отношение.) На тази възраст все още не ми бяха известни гумите на Матей 4:7, а баща ми, отгаден атеист, по никакъв начин не се позоваваше на Матей 4:7 и не използваше историите за безрезултатните капани от своето детство като притчи или съвети срещу моите опити да „изпитам“ или „разруша“ магията на бетонобъркачката. В ретроспекция вярвам, че баща ми е бил очарован от опитите ми да „заловя“ барабана на бъркачката, докато се върти, защото е виждал в тях свидетелство за това, че съм наследил онази ad-hoc интелектуална мания за емпирическа верификация. Всъщност нищо не можеше да е по-галеч от истината. Като възрастен аз осъзнах, че причината да прекарам толкова време, опитвайки се да „заловя“ въртенето на барабана, бе, че исках да верифицирам това, че не мога. Ако бях успял по някакъв начин да надхитря магията, щях да съм съсипан. Сега вече знам това. Разказите на баща ми за капаните за Великденския заек или нишките за Феята на зъбчетата често ме натъжаваха и когато понякога се разплаквах от тях, родителите ми виновно вярваха, че плача над първата си фрустрация за това, че не съм успял да зърна въртящия се барабан. Сигурен съм, че това ги е измъчвало. Всъщност плачех, защото се натъжавах, като си представях колко нещастен щеше да се почувства баща ми, ако като дете беше успял да залови Феята на зъбчетата. По това време още не осъзнавах, че именно затова историите от Времето за говорене ме натъжаваха. Спомням си обаче, че изпитвах невероятно изкушение да задам въпрос на баща ми, докато той с наслада описваше тези капани, и в същото време чувствах огромен и поглъщащ, макар и аморфен и безименен страх, който ми пречеше да задам въпроса. Конфликтът между изкушението и неспособността ми да задам въпроса (поради страх да не би да съзра болка върху розовото жизнерадостно и спокойно бащино лице) ме караше да ридая така силно, че това навярно е предизвиквало у родителите ми – които ме смятаха за ексцентрично и деликатно дете – немалко чувство за вина относно „жестоката“ им приумица за магията на бетонобъркачката.

Пог различни претексти през месеците, непосредствено следващи Рождество, те ми купиха изключително количество играчки и игри, като се опитваха да ме отвлекат от онова, което смятаха за травматична obsesia с играчката бетонобъркачка и нейната „магия”.

Играчката бетонобъркачка е източникът на религиозното чувство, което повлия на по-голямата част от живота ми като възрастен. Въпросът, който (за съжаление) никога не зададох, беше какво е възнамерявал баща ми да направи с Фейта на зъбчетата, ако някога беше успял да я хване. Вероятно е обаче друга причина за тъга да беше и това, че на някакво ниво бях разбрал, че родителите ми, наблюдавайки ме как се опитвам да изнамеря начин да съзря въртенето на барабана, са били съвсем неправилно относно онова, което са виждали – а именно че светът, който са виждали и над който са страдали, е бил съвършено различен от детския свят, в който аз съществувах. Аз плачех за тях много повече, отколкото някой от трима ни е осъзнавал по това време.

Разбира се, никога не „залових” барабана на бетонобъркачката да се върти. (Шасито и кабината на бетонобъркачката бяха боядисани в яркото оранжево на истинските общински коли; барабанът беше на оранжеви и тъмнозелени райета и аз често си представях хипнотичния вихър на райетата, докато барабанът се върти, без да го виждам. Разбирам, че трябваше да спомена този факт по-рано.) Така непрестанно теглех бетонобъркачката насам-натам, че майка ми, след като гузно се отказа от опитите да ме отклони с други играчки, ограничи територията на теглене до мазето, така че колелата да не набраздят окончателно килима в хола. Никога не изнамерих как да съзря въртенето на барабана, без да го спра. Нито веднъж не ми хрумна, че родителите ми може да ме поднасят. Нито пък някога ме е смущавал фактът, че собствено раираният барабан е залепен или закован върху оранжевото шаси на бетонобъркачката и не може да бъде завъртян (нито дори помръднат) с ръка. Такава е силата на гумата „магия”. Същата тази сила обяснява защо „гласовете”, които чувах като дете, никога не ме притесняваха и не предизвикваха у мен страх, че нещо не ми е наред. Но всъщност свободното въртене на един с нищо незахранван и здраво застопорен барабан съвсем не беше „магията”, която ме тласкаше. Магията беше в това как той знаеше да спре в мига, когато се опитам да го видя. Магията беше в това как никога, нито веднъж, не може да се хване и да бъде надхитрен. Макар obsesia ми от играчката бетонобъркачка да бе приключила до следващото Рождество, аз никога не я забравих, нито забравих чувството в гърдите и стомаха всеки път, когато още един пореден, дори много по-сложен опит да заловя магията на играчката завършеше с неуспех – смесица от съкрушително разочарование и екстатично благоговение. Именно тази година, когато бях на пет или на шест, аз научих смисъла на „благоговението”, което така, както го разбирам, е естественият подход спрямо магичните, непроверими феномени по същия начин, по който „уважението” и „подчинение” описват подхода, който имаме спрямо наблюдаемите физически феномени, като земното притегляне или парите.

Едно от качествата, които караше родителите ми да ме смятат за ексцентричен и мистериозен, беше религията, защото без каквото и да било насърчение

или дори разбиране аз бях религиозно дете – т.е. интересувах се от религията и бях изпълнен с такива чувства и безпокойства, за които обичайно се използва думата „религиозен”. (Не мога да изкажа тези неща добре. Не съм и никога не съм бил интелектуален. Не съм артикулиран и нещата, които се опитвам да опиша и разгледам, надхвърлят способностите ми. Опитвам се обаче, колкото мога, и ще се върна назад с най-голямо внимание, когато свърша, и ще направя промени и поправки навсякъде, където видя, как да направя това, което разглеждам, по-ясно или по-интересно, без да фабрикувам каквото и да било.) Родителите ми бяха интелектуалци и отгадени атеисти, но бяха толерантни и великодушни и когато започнах да задавам „религиозни” въпроси и да проявявам интерес към „религиозните” теми, те свободно ми позволиха да потърся религиозно ориентирани люде, с които да мога да обсъждам тези теми, и дори да посещавам църковните служби и месата със семействата на другите деца от училище и квартала, които бяха религиозни. Ако разгледаме обичайното значение на „атеизма”, който, както го разбирам аз, е някакъв вид антирелигиозна религия, почиташа разума, скептицизма, интелекта, емпиричното доказателство, човешката автономия и самоопределение, то отворената толерантност на моите родители към религиозните ми интереси и редовното ми посещение на службите със семейството до нас (по това време баща ми вече имаше постоянно място и ние притежавахме собствен дом в квартал на средната класа с високо оценена училищна система) беше изключителна – един вид несъглед, уважителен подход, който самата религия (така както аз я разбирам) се старая да възпитава сред своите последователи.

Нищо от това не ми идваше на ум тогава; нито бяха очевидни за мен връзката между отношението ми към „магическата” играчка бетонобъркачка и по-късно, интересът и благоговението ми спрямо „магията” на религията – чак до времето, едва след години, когато учех втора година в семинарията и преживях първата си зряла криза на вярата. Фактът, че повечето мощни и значителни връзки в нашия живот са (в своето време) невидими за нас, ми се струва решаващ аргумент за религиозното благоговение за сметка на скептичeskия емпиризъм като отговор на смисъла на живота. Трудно се удържа подредено и логично онова, което се усеща като правилния „курс” на това размишление. Някои от възрастните, към които родителите ми разрешаваха да се обръщам по религиозни въпроси и проблеми, включваха учители, преподаватели по религия, които баща ми уважаваше и познаваше от някакъв междукатегорен университетски комитет, в който членували заедно, както и бащата и майката от съседското семейство, които бяха дякони (един вид елитен мирянски служител) в църквата през две сгради от нашата къща. Ще пропусна описанието на въпросите и темите, които родителите ми позволяваха да обсъждам с тези религиозни възрастни; това бяха съвършено неизключителни и универсални и обикновени въпроси, такива въпроси, с каквито в крайна сметка се сблъсква всеки в определен момент и по свой индивидуален начин.

Прекомерният ми религиозен интерес също така имаше нещо общо с честотата и характера на „гласовете”, които редовно чувах като дете (т.е. някъде до тринадесетата си година, доколкото си спомням). Основната причина никога

да не се плаша от гласовете или пък да се тревожи за това какво би могло да означава „чуването на гласове“ за евентуалното ми умствено здраве, включваше факта, че „гласовете“ от детството (бяха два – всеки със свой собствен тембър и персоналност) никога не говореха за нещо, което не е добро, щастливо и окуражаващо. Ще спомена тези гласове само мимоходом, защото не са от непосредствена важност и освен това са много трудни за адекватно описание и предаване на външен човек. Трябва да подчертая, че макар фантазмите и „невидимите приятели“ да са обичайна част от детството, тези гласове бяха – или ми се струваха – напълно реални и автономни феномени, за разлика от гласовете на някои „реални“ възрастни от моя опит, и притежаваха стил на речта и акцент, с които не се бях сблъсквал и за които нищо в моя детски опит по никакъв начин не ме бе подготвило, та да ги „съчиня“ или да ги съставя от някакви външни източници. (Едва сега осъзнах, че друга една причина да не се захващам в подробности с разглеждането на тези „гласове“ от детството е тази, че имам склонността да се втурвам в доказване, че гласовете са били „реални“, когато всъщност за мен няма никакво значение дали наистина са били „реални“, или не, и дали някой може да бъде накаран да приеме, че не са били „халюцинации“ или „фантазии“. Наистина, една от любимите теми на гласовете се състоеше в това да ме уверяват, че няма никакво значение дали вярвам, че те са „реални“, или са просто част от мен, доколкото – както единият от гласовете в частност обичаше да подчертава – няма нищо в целия свят така „реално“, както съм аз. Трябва да призная, че в някои отношения аз приемах гласовете – или „разчитах на“ тях – като на още едни родители (т.е. струва ми се, че ги обичах и им вярвах и въпреки това изпитвах към тях почитание и „благоговение“: накратко, не бях им равен), и все пак също и като приятелчета: в смисъл, че не се съмнявах, че и аз, и те живеем в един и същ свят и че те ме „разбират“ така, както биологичните възрастни не бяха способни). Навярно една от причините да изпадам автоматично в необходимостта да „доказвам“ „реалността“ на гласовете е, че „реалните“ ми родители, макар да бяха напълно толерантни към моята вяра в гласовете, очевидно ги приемаха като разновидност на същите онези фантазми на „невидимите приятели“, за които споменах по-горе.

Във всеки случай, най-добрата аналогия за чуването на „гласове“ от опита на детството ми е, че това беше, сякаш по цял ден обикаляш, следван от частния си масажист, който прекарва времето си, напрестанно разтривайки гърба и плещите ти (което биологическата ми майка също правеше, когато лежах болен, използвайки спиртни настойки и бебешка пудра и сменяйки калъфите на възглавниците, та да бъдат чисти и прохладни; преживяването на гласовете беше аналогично на чувството, че обръщаш възглавницата откъм прохладната ѝ страна). Понякога преживяването на гласовете беше екстатично, понякога до такава степен, че бе почти непосилно за мен – както когато за първи път отхапеш от ябълка или от някое лакомство, което има тъй насладителен вкус и предизвиква такова слюноотделяне, че настъпва миг на остра болка в устата и жлезите – особено в късните следобеди на пролетта и лятото, когато през слънчевите дни светлината достигаше мигове на иманентност и добиваше цвѣта на ковано злато и сама беше (светлината, сякаш вкус) тъй насладителна, че беше почти невъзможно да се понесе, и тогава лягах върху купчината големи

възглавници в хола ни и се търкалях напред-назад в агонията на насладата и казвах на майка ми, която винаги четеше на каналето, че се чувствам толкова добре и достатъчен и екстатичен, че не мога да го понеса, и си я спомням как свиwa устни в опит да не се размее и казва с най-милият възможен глас, че ѝ е трудно да изпита особено състрадание или загриженост към този проблем и е уверена, че ще преживея това ниво на екстаз и че навярно няма нужда да тичат с мен към бърза помощ, и в такива моменти любовта и нежността, които изпитвах към сухия хумор и любовта на майка ми, ставаха, добавени към първоначалния екстаз, тъй силни, че едва сподавях вика на удоволствие, докато се търкалях екстатично между възглавниците и книгите на пода. Въобще нямам представа как майка ми – изключителна, наистина мила жена – е приемала да има дете, което понякога страда от истински пристъпи на екстаз; не знам също дали тя самата някога ги е имала. Независимо от това опитът на истинските, но незрими и необясними „гласове“ и екстатичните чувства, които те често предизвикваха, несъмнено допринесе за моето благоговение спрямо магията и вярата ми, че магията не само прониква всекидневния свят, но го прави по един съвършено благ, алтруистичен и доброжелателен към мен начин. Никога не съм бил от онези деца, които вярват в „чудовища под леглото“ или вампири или които имат нужда от нощна светлина в спалнята; напротив, баща ми (който отчетливо се „забавляваше“ с мен и моите ексцентричности) веднъж каза на майка ми през смях как си е мислил, че може да страдам от някакъв вид доброкачествена психоза, наречена „антипараноя“, при която, изглежда, вярвам, че съм обект на заплетена световна конспирация, целяща да ме направи тъй щастлив, че да не мога да го понеса.

Конкретният случай, който може да се проследи като източник на религиозния ми импулс след отминаването на интереса ми към бетонобъркачката (за голямо облекчение на родителите ми), беше свързан с военен филм от петдесетте години на ХХ век, който гледахме заедно с баща ми по телевизията един неделен следобед при спуснати завеси, защото светлината правеше черно-белия ни телевизор почти невъзможен за гледане. Да гледаме заедно телевизия беше едно от любимите занимания и на мен, и на баща ми (майка ми не обичаше телевизията) и обичайно това ставаше върху каналето, като баща ми, който си четеше по време на рекламите, сядаше от единия край, а аз лягах с глава върху възглавница, поставена на коленете му. (Един от най-ясните сетивни спомени от детството ми е усещането на бащините ми колене под главата ми и шеговитият начин, по който той понякога оставяше книгата си върху главата ми, когато започваше прекъсване за реклама.) Темата на въпросния филм беше Първата световна война и в него играеше актьор, много прочут с военните си роли. Ето тук моят спомен рязко се отличава от този на баща ми, както стана ясно от един смущаващ разговор, който имахме по време на втората ми година в семинарията. Баща ми очевидно си спомняше, че героят на филма, обичан лейтенант, умира, когато се хвърля върху вражеска граната, която е била подхвърлена в окопа на неговия взвод (като „взвод“ означава не-голяма военна група пехотинци, тясно свързани един с друг в своето постоянно другарство по оръжие). Според баща ми взводът обичайно се командва от лейтенант. Докато аз си спомням ясно, че героят, игран от актьор, който

беше известен с обрисовката си на конфликта и травмата, страдаше от лично угризение относно моралния въпрос за убийството в битка и цялата религиозна главоблъсканица за „справедливата война“ и „оправданото убийство“ и накрая преживя тотален психологически срив, когато собственият му другар успешно подхвърли граната в многолюден вражески окоп, и се хвърли, крещейки (героят прави това в начален етап на филма), във вражеския окоп и падна върху гранатата и умря, спасявайки вражеския взвод, и че оставащата част от филма (именно постоянно прекъсвана от реклами, когато я гледах) описва как взводът на този герой се мъчи да разтълкува действието на своя дотогава обичан лейтенант, при което мнозина горчиво го осъждат като предател, а много други настояват, че умората от битката и травматичното писмо от „Щатите“, получено по-рано във филма, извиняват делото му като някакво моментно умопомрачение, и само един плах идеалистичен новобранец (игран от актьор, който никога не бях гледал в друг филм от това време) тайно вярва, че делото на лейтенанта да умре за врага е всъщност героично и заслужава да бъде записано и граматизирано за бъдните поколения (плахият анонимен новобранец е разказвачът в „гласовете зад кадър“ от началото и края на филма), и аз никога не забравих филма (чието название и двамата бяхме пропуснали, защото пуснахме телевизора, когато вече беше почнал, което не е същото като да се „забрави“ заглавието, което пък баща ми шеговито настоява, че се е случило) и въздействието от постъпката на лейтенанта, която аз също (както и плахият идеалистичен разказвач) приемах не само като „героична“, но и като красива по един начин, който поради своята интензивност беше почти непосилен, особено така, легнал върху коленете на баща ми.

Превод от английски: Слава Янакиева

МЕДИЕН ОБЗОР: 2012, ОКТОМВРИ – ДЕКЕМВРИ

Една от малкото европейски столици без джамии, първите съобщения на Бенедикт XVI в Туитър, дебатът за ръкополагането на жени за епископи в Англия и Витлеемската звезда в очите на астрономите – това са някои от темите, които включваме в настоящия медиен обзор на *Християнство и култура*.

Европейска столица без джамия

По време на петъчните молитви мюсюлманите в цяла Атина се събират в тесни подземни стаи за молитва, съобщава Би Би Си.¹ Съоръженията са незаконни, но за членовете на ислямската общност тук няма друга възможност – Атина е сред малкото столици в ЕС, в които няма нито една изградена джамия. Положението е такова вече почти две столетия след отхвърлянето на османската власт през 1832 г. Според мнозина обратното би било просто „негръцко“ и неприемливо за държава, в която доминира православно християнство.

Откакто Гърция е главният вход за мигранти в ЕС обаче, броят на мюсюлманите в страната значително се е увеличил. Към настоящия момент само в петмилионна Атина те са над триста хиляди и натискът за изграждане на официален молитвен дом става все по-голям. Според Мохамед Джамил от Гръко-пакистанското общество положението е „трагично“: „Гърция е дала на света демокрацията, цивилизацията и уважението към религията; в същото време гърците не уважават нашето право да имаме постоянна и законна джамия“.

Настоящото гръцко правителство е намерило решение на проблема – изоставена казарма близо до центъра на града вероятно ще се превърне в първата атинска джамия от 1832 г. насам. След почистването и възстановителните работи сградата ще може да побере около петстотин души. Ако планът се осъществи, отбелязват репортерите на Би Би Си, джамията ще се намира в съседство с малка църква, а последователите на двете религии „най-сетне ще могат да практикуват официално рамо до рамо“.

Представители на висшия клир на Гръцката православна църква обаче не се отнасят със симпатия към плановете за изграждане на джамия в столицата. Според епископа на Пирея Гърция е изстрадала „пет столетия на ислямска тирания под турско владичество“ и изграждането на джамия „би оскърбило мъчениците, които са ни освободили“. Епископ Серафим твърди, че Гърция не мрази никого, а проблемът с мюсюлманите се дължи на това, че по-голямата част от тях са проникнали в страната незаконно. Епископът не се впечатлява от забележката

¹ „Athens – the EU capital city without a mosque“, <http://www.bbc.co.uk> (28.12.2012).

на интервюиращия, че тази позиция е „ислямофобска и противоречи на мултикултурализма на ЕС“: „Ние не сме мултикултурна страна. Ние сме единна гръцка нация, а всичко друго е изобретение на „новия ред“ и ционистите, които просто се опитват да покварят нашия характер“.

Срещу ръкополагането на жени за епископи

Почти всички британски издания обръщат голямо внимание на решението на Генералния синод на Англиканската църква от 20 ноември 2012 г., което забранява ръкополагането на жени за епископи. Но как точно е протекло гласуването и какви са причините за негативния резултат? Според *Гардиън* детайлите са изненадващи.² Предложението е получило необходимата подкрепа (т.е. повече от две трети от гласовете) в камарата на епископите и камарата на свещениците, но не и в камарата на миряните. Протоколите показват, че тридесет и трима от общо седемдесет и четиримата членове са гласували против; при това почти половината от несъгласните са жени. Доколкото е известно, става въпрос за консервативни последователи на англо-католическото движение „Напредък във вярата“ и на евангелистката група „Реформа“.

Сред последните е Сузи Лийфи, според която отхвърлянето на предложението „няма нищо общо със сексизма. Става въпрос за теологическо убеждение. Когато чета Библията, аз съм убедена, че мъжете и жените са равнопоставени и същевременно различни; това изобщо не ме изненадва“. Висшите английски духовници обаче виждат в неочаквания резултат начало на „сериозна конституционна криза“. Генералният секретар на Синода Уилям Фитфол например смята, че е необходима „спешна и радикална нова стратегия“, която да позволи включването на жени в епископата до началото на 2015 г. В противен случай би настъпил тежък сблъсък с държавните институции, крайният резултат от който не може да се прогнозира. Всъщност Фитфол вече има готов план за ново, по-радикално предложение, което вероятно ще бъде гласувано през лятото на 2013 г. Според Джейн Хеджис – стюард-каноник на Уестминстърското абатство, архидякон на Уестминстър и една от най-висшите представителки на женското духовенство в Англия – не трябва нито да се губи твърде много време, нито да се действа прибързано: „Смятам, че за да възстановим доверието на обществото в себе си, трябва да отделим малко време и да се изслушаме. Но това не означава, че можем да просто да седнем и да чакаме нещата да преминат нов процес на развитие, който да отнеме още петнадесет години“.

Редом с всичко останало, резултатите от гласуването на Генералния синод показват колко дълбоки са разликите между отделните диоцези в Англия. Докато миряните и духовниците в общности като Брадфорд, Норуич и Херефорд единогласно подкрепят ръкополагането на жени за епископи, то в Лондон, Гилдфорд и Блекбърн е точно обратното, отбелязват в заключение от *Гардиън*.

² „Almost half the lay members who voted against female bishops were women“, <http://www.guardian.co.uk> (26.11.2012).

<http://twitter.com/pontifex>

Папата „туитна“ – или както биха казали във Ватикана, Pontifex Maximus titiavit, пише *Индипендънт*.³ Следват подробности: своето първо съобщение в платформата за микроблогинг Туитър Бенедикт XVI изпраща на 12 декември 2012 г. от залата „Папа Павел VI“ във Ватикана пред аплодисментите на многобройна публика; папският профил вече има повече от един милион последователи, като най-много са тези от Италия, Никарагуа и Заир. Част от първите коментари са шеговити: „Ако папата допусне правописна грешка, тя грешка ли ще бъде наистина?“; Все в този дух друг потребител моли папата за незаблудим съвет къде точно да потърси изгубени ключове. От *Индипендънт* отбелязват, че всички съобщения на @pontifex са на английски език, а не на традиционния латински, както би могло да се очаква; но за съобщения на други езици папската администрация поддържа още седем официални профила.

Според монсеньор Пол Тай, секретар на Понтификалния съвет за обществени комуникации, „това, че папата пише в Туитър, е важно, но то е важно за Църквата изобщо, защото тя е там, където хората вече прекарват по-голямата част от времето си. По този начин става по-лесно да се разговаря с хора от всички краища на света и да се получи смислен дебат“. Според писателя Роко Палмо, който председателства първата конференция за новите медии на Ватикана, скептицизмът към новите технологични начини за общуване вече е преодолян: „В миналото [някои духовници] ме отбягваха като радиоактивен, но днес все повече епископи и свещеници използват Туитър; тези, които имат профили във Фейсбук, са дори повече“.

Разбира се, всичко това изобщо не означава, че Бенедикт XVI ще използва Туитър по традиционния начин. Съобщенията в неговия профил ще бъдат набирани от специален екип, след което ще бъдат одобрявани лично от папата, информира *Телеграф*.⁴ Според монсеньор Тай така ще се публикуват „бисери на мъдростта, които идват от сърцето на ученията на папата“. Архиепископ Клаудио Мария Чели, президент на Съвета по обществени комуникации във Ватикана, допълва, че въпросът за незаблудимостта в случая е неуместен, защото съобщенията на @pontifex нямат догматичен характер.

Бенедикт XVI за датата на Рождество Христово

Според *Иисус от Назарет. Разказите за детството* на папа Бенедикт XVI – последната част на неговата трилогия за живота на Иисус – традиционно приема-

³ “Pope Benedict XVI: God’s representative on Twitter sends first message”, <http://www.independent.co.uk> (12.12.2012).

⁴ “Pope to share dogma-free ‘pearls of wisdom’ on Twitter”, <http://www.telegraph.co.uk> (3.12.2012).

ната дата на Рождество вероятно е погрешна.⁵ Грешката се дължи на изчисленията на автора на първия универсален християнски календар от VI в. Дионисий Малки (Екзигуус). Бенедикт смята, че Иисус всъщност е роден няколко години по-рано. Разбира се, дебатът за точната дата има дълга история – различното в случая е, че въпросите сега се поставят от главата на Римокатолическата църква, отбелязват в *Тайм*.

Папата обръща внимание на няколко спорни момента в новата си книга. Така например според Матеевото евангелие Иисус е роден във времето на цар Ирод, който умира в 4 г. пр.Хр. според Дионисиевия календар. Според св. ап. ев. Лука пък събитието настъпва по време на управлението на Публий Сулпиций Квириний в Сирия, т.е. в 6 г. пр.Хр. съгласно традиционната датировка. Всичко това показва, че в изчисленията си Екзигуус е сбъркал с между четири и седем години.

Това обаче не е всичко. В по-обширен материал агенция „Роутерс“ отбелязва, че Бенедикт използва темата за точното датироване на събитието, за да утвърди учението за раждането от девица като недвусмислена истина на вярата.⁶ Бенедикт напомня на читателите си, че девственото зачатие е „основен камък на вярата“ и „знак за творческата сила на Бога“: „Ако Бог няма власт над материята, тогава той просто не е Бог. Но Бог притежава такава власт и възвестява едно ново творение чрез зачатие и възкресението на Иисус Христос“. Авторът обръща внимание и на „интерпретираната история“ специално във връзка с усилията на евангелистите да конструират смислен разказ за събитията постфактум. Според него „тяхната цел не е да представят изчерпателна история, а само запис на нещата, които са важни са новородената общност на верните в светлината на Словото. Разказите за детството са [именно такава] интерпретирана история – сбита и записана в съответствие с интерпретацията“.

Иисус от Назарет. Разказите за детството излиза от печат на 20 ноември 2012 г., към момента в едномилionen тираж. Очакват се преводи на двадесет езика, предназначени за продажба в над седемдесет държави. Авторът смята тази своя работа за „малко преддверие“ към първите два тома на трилогията, посветени съответно на зрелите години и земната смърт на Иисус.

Витлеемската звезда в очите на астрономите

В някакъв смисъл е недостойно да се говори чисто научно за един толкова устойчив символ на Рождество Христово, но тихият астрономически дебат за това къде се е появила и какво точно е била Витлеемската звезда продължава вече няколко десетилетия, отбелязва Би Би Си.⁷

⁵ “Pope Benedict disputes Jesus’ date of birth”, <http://www.time.com> (22.11.2012).

⁶ “Pope’s third book on Jesus reaffirms virgin birth”, <http://www.reuters.com> (20.11.2012).

⁷ “Star of Bethlehem: The astronomical explanations”, <http://www.bbc.co.uk> (23.12.2012).

Един от експертите по въпроса днес е проф. Дейвид Хюз от Шефилдския университет, който в началото на 70-те години на XX век публикува в *Нейчър* първия обзорен материал върху различните теории за Витлеемската звезда.⁸ „Ако четете Библията внимателно – пояснява той, – ще ви направи впечатление, че вълхвите наблюдават нещо необичайно в собствената си страна, откъдето се отправят към Йерусалим, за да разговарят с Ирог. Те разговарят с него, поемат оттам към Витлеем и наблюдават явлението отново.” Ето защо, смята Хюз, тук не става въпрос нито за звезда в астрономическия смисъл на думата, нито за единично явление, а вероятно за тройно съединение на планетите Юпитер и Сатурн – праволинейно подреждане на Слънцето, Земята, Юпитер и Сатурн, при което последните две планети се доближават и припокриват на небосвода, гледани от Земята, а цялото явление се повтаря три пъти. Според Тим О’Брайън от обсерватория „Джогрел Бенк” (Великобритания) гледката е била изключителна – още повече че съединението се е извършило в съзвездие Риби, което е част от зодиакалния кръг. Тройно съединение се случва веднъж на 900 години, така че древните астрономи във Вавилон със сигурност са отгали на събитието огромно значение.

Според друго обяснение Витлеемската звезда е била просто много ярка комета. Древните астрономически календари обаче не разполагат с подходящи кандигати в това отношение: описаните ярки комети, които стоят най-близо във времето до Рождество Христово, са една комета в Козирог от 5 г. пр.Хр. и Халеевата комета, която е била видима в 12 г. пр.Хр. Мнозина отдават предпочитание на хипотезата за кометата и вероятно затова „опашата звезда” много често се изобразява на коледните поздравителни картички. Но проф. Хюз смята, че това е малко вероятно, и с право припомня, че в старата астрономия появата на комети не вещае нищо добро, а се тълкува като знак за обреченост, разрушения, бедствия и гибел.

Според трета теория става въпрос за раждането на нова звезда, каквато действително се появява в северното съзвездие Орел в 4 г. пр.Хр. Според Робърт Кокрофт, управител на университетския планетариум „Маккалиън” в Онтарио, една нова е „много добър кандигат” за Витлеемска звезда. На практика в този случай звездата не е била твърде ярка и постепенно е угасвала в продължение на няколко месеца. Затова според Кокрофт може да се допусне, че първоначално някакви други астрономически събития са отправили мъдреците от изтока към Йерусалим. По време на самото пътуване, което е продължило с месеци, е иззряла и новата звезда – някъде в южната част на небето над Йерусалим, откъдето мъдреците са били направлявани по своя път към разположения също на юг Витлеем.

Според проф. Хюз най-екзотичната теория за Витлеемската звезда принадлежи на гръцкия астроном Григориос (Джордж) Банос.⁹ Банос смята, че тримата вълхви са първите откриватели на планетата Уран – почти хиляда и осемстотин

⁸ David W. Hughes, “The Star of Bethlehem”, *Nature* 264 (9 December 1973): 513-517.

⁹ George Banos, “Was the star of Bethlehem the planet Uranus?”, *Astronomy Quarterly* 3, 12 (1979-1980): 165-168.

години преди официалният откривател Уилям Хершел да опише наблюденията си през 1781 г. Според Банос Уран е бил открит по случайност чрез наблюдение на други планети в съзвездието Риби, което древните астрономи свързват с Израил, и благодарение на отличните условия за астрономически наблюдения в Месопотамия.

Съставител: Мартин Осиковски