

Протопрезвитер Джон Ериксон

ЗНАЧЕНИЕТО НА ЦЪРКОВНОТО ДИСЦИПЛИНАРНО ПРАВИЛО ПО ОТНОШЕНИЕ НА СПАСЕНИЕТО В ИЗТОЧНАТА ТРАДИЦИЯ¹

Abstract: John Ericson, *The Value of the Church's Disciplinary Rule with Respect to Salvation in the Oriental Tradition*.

The present study is devoted to the canons of the Orthodox Church concerning repentance. These canons are closely linked to the Orthodox doctrine of salvation and demonstrate an inner coherence that contributes to an integrated theological structure. Both canonical regulations and dogmatic principles are intricately intertwined, as reflected in the decisions of various local and ecumenical councils and in the works of the Holy Fathers.

Keywords: *Canon Law, Orthodox Tradition, Holy Fathers, Soteriology, Repentance, Disciplinary Rules*

През есента на 691 г. в резултат от работа на отците на Трулския (повече известен като Пето-шести) събор се появява една по-късна добавка към каноничното право на Православната църква. Потвърдена е и е санкционирана вече съществуваща сбирка, която включва 85 т. нар. *Апостолски правила*, правилата на някои събори от IV и V век и различни правила на св. отци – най-вече на св. Василий Велики (Правило 2), към които са добавени нови 102 правила. С някои по-късни добавки тази сбирка остава основен *corpus canonum* на Православната Църква – всеобщо приета норма и еталон на нейните църковни структури и дисциплина.

Следователно от Късната античност и до днес корпусът на каноните остава в същността си непроменен. Същото обаче не може

¹ Erickson, J. „The Value of the Church's Disciplinary Rule with Respect to Salvation in the Oriental Tradition”. – In: *Atti del congresso internazionale incontro fra canonici d'Oriente e d'Occidente*. Bari, 1994, 245–274.

да бъде казано за начина, по който тези канони биват тълкувани и прилагани. Църковниците от всяка нова епоха се изправят пред предизвикателството да въвличат тези древни текстове в плодотворен диалог с новия културен контекст, с действителната практика и променящите се институции. Всичко това е вярно както в общ план, така и особено по отношение на дисциплината и по-специално по отношение на покаяната дисциплина, върху която ще спрем вниманието си в този доклад. Развитието на църковните структури следва една относително плавна линия, като равновесието между съборност и първенство, изразено в древните канони и отнесено към провинциалната организация, може да бъде видяно дори и в законоуредбите на различните автокефални църкви. От друга страна, практиката на покаяната дисциплина е променяна драматично. Днес външните форми, независимо от традиционната частна изповед или новите общностни практики на обща изповед, имат малки прилики с покаянието – такова, каквото е установено в древните канони. А с промените във външните форми идват и промени в начина, по който самата цел на покаяната дисциплина се разбира. Във всяка епоха, без съмнение, източните църковници биха се съгласили с максимата на своите западни сподвижници: *Salus animarum suprema lex*². Но какво значение и смисъл трябва да свържем с думата *salus*: дали да я разбираме главно като помиряване или пък като обновление, дали като излекуване и възстановяване, или като освещаване и обожение, или оправдание и изкупление? На Изток, поне докато корпусът от дисциплинарни правила остава относително непроменен във времето от древността, работещите определения за Спасението (т.е. начините, по които спасението да бъде описвано, представяно и разбираемо) се променят заедно с външните форми на покаяната дисциплина – неусетно и почти незабележимо, но много сигурно – точно както те се променят и на Запад. И както определенията за Спасението се променят, така и разбиранията за ролята на Църквата в Спасението се променят. Понякога Църквата бива виждана над всичко като място на помирението,

² Спасението на душите е най-върховен закон.

а понякога като разпределител на опрощение. Понякога пък, когато Спасението се мисли главно като индивидуално духовно израстване, Църквата – като общност със своя структура – бива фактически пренебрегвана. В този доклад следователно ще се опитам да очертая не само промените в дисциплинарната практика на Православната църква, но също така и промените в начина, по който тази практика бива отнасяна към своята цел, към *salus animarum*, а също и промените в ролята, приписвана на Църквата по отношение на достигането на тази цел. Или, за да кажем същото по малко по-различен начин, ще се опитам да очертая промените в икономията на покаянието в Православната църква и заедно с това промените в значението на тази дума която често бива употребявана и с която често се злоупотребява.

Спасение и помирение

Покаяната дисциплина в ранната Църква е сравнително добре изследван въпрос, който въпреки това продължава да провокира сериозен дебат. Старият възглед, според който раннохристиянският ригоризъм, отначало недопускащ никаква възможност за помиряване с Църквата на виновните в смъртни грехове като убийство, блудство и вероотстъпничество, постепенно е отстъпил място на едно по-либерално разбиране, е поставен под съмнение и днес е напълно дискредитиран³. Днес навсякъде се признава, че ранната Църква не само поддържа сред своите членове силата на следкръщелното покаяние посредством молитва, милостиня, пост и причастяване, но и прилага най-различни способности към онези, чието кръщелно покаяние и обръщане към Църквата изчезват до степента на вероотстъпничеството⁴.

³ Вж. Poschman, B. *Penance and the Anointing of the Sick*. N.Y., 1964, 1–80 и посочената литература. Срв.: Vorglimler, H. *Busse und Krankensalbung*. Freiburg im Breslau, 1978.

⁴ Вж. Dallen, J. *The Reconciling Community: The Rite of Penance*. N.Y., 1986, p. 2. Този труд предоставя убедителен и съвременен преглед на наличните свидетелства от пастирска и литургична перспектива. Други нови изследвания върху историческия и богословския фон на проблема: Favazza, J. *The Order of Penitents: Historical Roots and Pastoral Future*. Collegeville, 1988; Osborne, K. B. *Reconciliation and Justification: The Sacrament and Its Theology*. N.Y., 1990; Hellwig, M. K. *Sign of Reconciliation, and Conversion: The Sacrament of Penance for Our Times*. Wilmington, 1982; Taft, R. „La pénit-

През първите две столетия обаче твърде малко подобни случаи надхвърлят местното ниво. Християните живеят в малки, тясно свързани общности сред враждебния свят. Кръщението, в което те се освобождават от хватката на греха и дявола, остава решителен израз на тяхното покаяние, обръщане и помиряване с Бога – единствено по-особено покаяние, от което огромното мнозинство християни би имало нужда въобще. Смъртните следкръщелни грехове като убийство, блуд и вероотстъпничество не влизат в дневния ред на Църквата от този период. Ето защо не са систематично разработвани и процедури относно някаква *penitentia secunda*. Към края на II век обаче започват да се чуват отделни гласове на несъгласие, подобно на Тертулиановия, които протестират срещу видимия упадък на християнските нрави (*mores*), а в средата на III век се появява и голямата криза, свързана с Дециевото гонение (250–251 г.), довело до рязко прекъсване на почти половин вековния мир за Църквата в границите на Империята. Ситуацията е драматично описана в трактата на св. Киприан Картагенски За падналите, както и в неговите писма. Разделени са цели семейства – син умира като мъченик, но неговата майка и сестра му се отричат от вярата (Писмо 27, 1). Родени християни се втурват да принасят жертви на езическите богове и веднага след това молят – дори настояват – за възстановяване в същото църковно общество, от чиито облаги така дълго са се радвали. Изведнъж покаяната дисциплина се превръща в един широкомащабен и неизбежен проблем не само за св. Киприановия Картаген, но и в цялата Империя. Същият проблем се появява след 302 г., когато започва последното и още по-жестоко гонение при управлението на имп. Диоклетиан.

Прегледахме църковната история от тази епоха, защото точно това е периодът, в който се формира каноническата традиция относно покаянието. Именно през време на безпрецедентните гонения отвън и на вътрешните несъгласия вътре в самата Църква следкръщелното покаяние възприема ясно определена институционализирана фор-

tence aujourd'hui: Etat de la recherche". *La Maison-Dieu*, 171/1987, 7–35. От по-ранните изследвания виж: Vogel, C. *Le pécheur et la pénitence dans l'Eglise ancienne*. Paris, 1966.

ма. В резултат от това възстановяването в общение на отпадналите се превръща в модел на покаяната дисциплина – такава, каквато е установена в периода непосредствено преди и след Първия вселенски събор в Никея през 325 г. Тази покаяна дисциплина бива представена в каноните, формиращи до ден днешен голяма част от *corpus canonum* на Православната църква. Ето защо анализът на основните характеристики на практиката на покаяната дисциплина от онази епоха е от същностно значение за разбирането на нейната същност.

За мнозина най-забележителната особеност на покаяната дисциплина в древния период от историята на Църквата е продължителността и суровостта на предписваните епитимии. Така например, Правило 22 на Анкирския събор от 314 г. предписва: „Виновни във волно убийство нека бъдат в реда на припадащите, а с пълно общение да се удостоят в края на живота си“⁵. Днес – в зависимост от нашите собствени склонности – едни се ужасяваме от строгостта в древно време, а други – от разпуснатостта в ново време. А това вече води до заблуда. В действителност покаяната дисциплина е въпрос, който в древност предлага голямо разнообразие. Така например епитимииите, предписвани в каноничното послание на св. Петър Александрийски (с. 311 г.), не са в никакъв случай особено пространни и крайни – дори по отношение на падналите (*lapsi*). Това, което е по-впечатляващо, макар все пак да не личи толкова от оголените кости на нашите канонически текстове, е определеният църковен контекст, в който в онази епоха биват разглеждани както греха, така и покаяната дисциплина.

Преди всичко грехът се разглежда като действие, което предизвиква разрыв не само с Бога, но и със съответната църковна общност. Подчертават се неговите социални усложнения. Св. Петър Александрийски например изглежда много повече загрижен за отрицателните резултати, които вероотстъпничеството – в различните си форми – би имало за църковната общност като цяло, отколкото за

⁵ Вж. *Правилата на св. Православна църква с тълкуванията им*. Т. II, София, 1913, с. 609 (бел. прев.).

конкретния вероотстъпник.⁶ По този начин грехът се превръща във въпрос не толкова на индивидуално поведение, колкото на публично оскърбление за общностните стандарти и общностната светост, тъй като на практика засяга целостността и интегритета на есхатологическата общност на спасението изобщо. И точно защото грехът вреди на цялата църковна общност, до помирение с Бога се стига само чрез помирение с църковната общност.

Няколко пасажа от *Didaskalia apostolorum* (сирийски сборник от III век, съдържащ наставления и съвети към епископите) илюстрират драматичния начин, по който са изразени изключването от църковната общност и помирението с нея:

Затуй, епископе, съди точно, подобно на всемогъщия Бог и онези, които се каят, приеми с милост – подобно на всемогъщия Бог. Укорявай, увещавай и поучавай, защото Господ Бог с клетва обеща опрощение за онези, които са съгрешили... Но когато си видял някого, който е съгрешил, бъди суров с него и нареждай, щото онези [верните] да го посочат и когато той излезе напред, нека те бъдат строги с него и дай им да го изпитат и да го държат извън Църквата; и след това нека те дойдат в храма и се молят за него... Епископе, ти му заповядай да дойде и го изпитай дали се покаява. И ако е достоен да бъде приет в Църквата определи му дни за постене две или три седмици, пет или седем. И така остави го да си ходи като му кажеш каквото е право за съвет и наставление. И го укорявай, и кажи му да пребивава в самоунижение и да моли и проси прошка в дните на поста си, така че да може да бъде признат за достоен за опрощение на греховете...⁷

⁶ Същите социални измерения на нечие действие могат да се видят в размислите на св. Василий Велики върху *subintroductae* (Правило 88): „Аз и не предполагам, щото седемдесет годишен човек може страстно да живее с жена, и онова, което разпоредих, сторих го не затова, че като да е било извършено такова беззаконно дело, понеже се научихме от Апостола, че не трябва да се поставя препънка на брата или съблазън. Нали знаем, че чистите дела на някои за други са повод за грях...“ [Цит. по: *Правила на св. Православна църква*. Съст. и прев. И. Стефанов, София, 1936, с. 438 (бел. прев.)] Тук църковното дисциплинарно правило е ясно насочено към спасението, но спасението не се разбира в индивидуалистични понятия, тъй като ние се спасяваме само в общност, живеейки в междуличностно общуване – всеки от нас като член на тялото Христово.

⁷ *Canon 6*, ed. and transl. by R. H. Connolly, Oxford, 1929, p. 40, 52-53.

И впоследствие, като всеки един от тях се покаява и показва плодотевете на покаянието, приеми го, молещ се като езичник. И го кръсти като езичник и тогава го приеми, и също така положи ръка върху този човек и в това положение кажи цялата молитва и тогава го доведи в храма и го остави в общение с Църквата...⁸

Тук не става дума само за помирение на един отделен грешник с неговия Бог, а за нещо, което е във връзка с това – той се помирява с Църквата, със своя епископ, който за него заема мястото на Бога и действа като Божи οἰκονόμος. Епископът е този, който изпитва грешника и определя измеренията на неговото помирение, като по този начин – заедно с всички вярващи – се превръща във въвлечен в ходатайство за този грешник. Покаяната дисциплина цели пълно преобразяване на грешника, така че той да може отново да заеме мястото си в общността на помирените с Бога чрез Кръщението и които сега изразяват това си помирение с Бога посредством причастяване с Него и с всеки друг в евхаристийното братство.

Контекстът на покаянието е Църквата, а неговата цел – св. Евхаристия. Можем да видим това в безброй много текстове – както от канонически, така и от литургически, догматически и исторически характер. Една илюстрация на казаното е правилото, в което се обобщава системата за степенуване на епитимииите, въведена от св. Григорий Чудотворец в Понт:

Степента убиец води до стоене вън от вратите на Църквата; тук подобава на грешника да стои и да умолява верните, когато те влизат в храма да се молят за него. Мястото на оглашения е от вътрешната страна на портите – в нартекса; тук подобава на грешника да стои толкова дълго, колкото остава катехуменът и чак след това да влиза вътре. Защото – както казва Григорий – след като той е слушал описанието и наставленията, може да бъде допуснат, но нека не бъде смятан за достоен за молитвата. Степента на припадащите е тази, когато някой стои вътре в портите на храма и върви напред заедно с катехумените. В степента на стоящите грешникът не влиза с оглашените, а стои при верните. Последната степен [на покаянието] е онази, която позволява

⁸ *Canon 10* – *Ibid*, p. 104.

да се присъства на светините.⁹

Епитимията тук се разглежда като един добре подреден процес или движение на възвръщане към евхаристийно общение. Системата на св. Григорий Чудотворец (явно приложима в Понт, Кападокия и някои части на Мала Азия) е достойна за отбелязване поради нейната приложимост, но сходни на нея правила могат да бъдат намерени практически навсякъде. Специалните молитви, облеклото, жестовете и позите правят от каещия се особена характеристика на древната Църква, подобно на катехумена (т.е. оглашения) и той често бива сравняван с него. Каещият се предизвиква възхищение и почит сред християните от своята общност, както е в случая с Фабиола в Рим, или пък съмнение дали – приет в общение – ще продължи покаянието си, какъвто е случаят с някои християни от бл. Августиновия Ипон (срв. *Sermo* 232, 8).

Отбелязали църковния контекст и евхаристийната ориентация на покаянието, ще трябва да отбележим и това, което липсва – следствената процедура, установения образец за изповед. За ужас на по-старото поколение автори текстовете от тази епоха сочат малък интерес към изповедта като такава – независимо дали частна или публична. Защото в по-голямата си част нашите канони и останалите текстове, които засягат покаяната дисциплина, приемат за даденост, че самият грях е нещо, което е известно на всички. Покаяната система на древната Църква, която следва парадигматичния грях на вероотстъпничеството, предполага това, което можем да наречем *обективна природа на греха*. Грехът не е само разположение, склонност или физическо състояние. По-скоро грешникът, действайки в пълно съзнание, прави свободен съзнателен избор и завършва това движение на волята с акт, който открито го изключва от общността на верните и го отъждествява с лукавия. Образно казано, а понякога и съвсем буквално, той напуска тържеството на безсмъртието, за да възлее на идолите. И в това възлияние е въввлечен целият човек. Също така покаянието довежда не само до промяна в отношението, но и

⁹ *Epistola canonica*, 11.

призовава плодовете на разкаянието, проявени по различни видими начини. Сред тях, редом с припаданията, навличането на власеница и посипването с пепел, присъства и изповедта (ἐξομολόγησις). Това понятие не засяга изповядването на отделни неща; не се настоява върху цялостното изброяване на греховете, включващо както техния вид, така и брой. По-скоро ἐξομολόγησις е изповядване на вяра и възхвала и едва след това – на грях; става дума за едно общо признаване на Божието величие, което е ясно проявено в Божията милост, така че да води грешниците до разкаяние. Като такова то е най-вече покаяно упражнение, плод на разкаянието, а не е част от съдебна процедура. Защото съдебната процедура не е била смятана за действително необходима. Положението на типичния отстъпник е като това на известния еретик от III в. Павел Самосатски – така, както той е преценен на съборите срещу него: „Няма нужда от никакъв съд – първо относно неговите дела, тъй като той е въвн [от Църквата], той се отдели от канона...”¹⁰

Тук може да се отбележи и това, че както не е бил установен образец за изповед, така не е била и изработена никаква точна формула за опрощаване на греховете. Сигурно е съществуването на специални молитви над каещите се – при тяхното отпускане от покаяните им задължения да тях се казва: „нека дойдат под ръката”.¹¹ Текстовете като *Didascalia apostolorum* също говорят за едно окончателно възлагане на ръце от страна на епископа. Тези молитви и жестове обаче засягат в по-голяма степен изцелението и възстановяването, отколкото някакво освобождаване от грехове. Ефективното обръщане на грешника бива последвано от помиряване с Бога и общината, изразени и повлияни преди всичко от повторното допускане до светините, до Евхаристията на поместната църква. Много често човек може да прочете, че дадена личност може да продължи да бъде в общение (Правило 2 на Лаодикийския събор) след изпълняване на предписана епитимия; че

¹⁰ Eusebius. *Historia ecclesiastica*, VII, 30, 6.

¹¹ Лаодикийски събор, правило 19. Виж: *Правилата на св. Православна църква с тълкуванията им*, т. II, 808–809 (бел. прев.).

някои могат „когато покажат някакъв плод, тогава да се възстановят в общение“ (Правило 4 на св. Василий Велики).¹² Не се споменава обаче за специално епископско или свещеническо вмешателство в тази сфера. Със сигурност, разбира се, епископът е бил в голяма степен въввлечен в процеса на разкаяние – както чрез действия на осъждане, така и показвайки милост подобно на всемогъщия Бог, но в началото неговата роля – ако въобще такава е съществувала – не е била по-важна за допускането на грешника до степен на каещ се и за определяне на условията на неговото помиряване с Църквата – отколкото в края, тъй като в изключителни ситуации дори миряни, при съответната санкция, могат да дадат последно причастие на умиращия каещ се¹³.

Системата на покаяната дисциплина, засвидетелствана в древните канони, има своите силни страни: ясно разбиране за отношението между покаяние и Евхаристия, осъзнатост на църковното измерение на покаянието и помирението, силно настояване върху покаянието и неговите плодове. Тази система обаче има и определени слабости. Явна е опасността от мъртвото законничество, в което покаянието се разглежда като отдаване на собствената част, като плащане на личния дълг към обществото – опасност, която става особено силна в случай на изгубване на евхаристийната насоченост. Още повече, тясната връзка между мисъл, воля и действие, която се предполага в модела на вероотстъпничеството, може да се провали по много начини. Мисълта не винаги води до съгласието на волята; движението на волята не винаги е приведено в действие; в този процес винаги могат да се намесят незнание, страх, принуждение или просто

¹² За допълнителни примери виж все още актуалното изследване: Watkin, O. *History of Penance*, Vol. I. London & N.Y., 1920, p. 327. Правило 4 на св. Василий Велики виж в: *Правила на св. Православна църква*, с. 412. (Бел. прев.)

¹³ Виж историята, свързана с Дионисий Александрийски (*Eusebius. Historia ecclesiastica*, VI, 44), в която възрастен вярващ, извършил вероотстъпничество, е близо до смъртта си и изпраща младо момче при свещеника да попита дали ще му даде последното причастие, но свещеникът се оказва болен; момчето е изпратено с Евхаристийните дарове при вероотстъпника. Тази практика повтарят с одобрение и други, сред които е св. Никодим Светогорец в коментар върху Правило 13 на Първия вселенски събор.

глупост. Върху подобни проблеми са принудени да разсъждават различните древни правила и отделни църковни писатели, занимаващи се с въпросите на покаянието. Те обаче често проявяват крайна липса на чувствителност – Правило 4 на Неокесарийския събор (315 г.) например дава любопитна илюстрация на принципа *de internis ecclesia non judicat*: „Ако някому, като му се е поискала жена, реши да преспи с нея, но не се изпълни намерението му, очевидно е, че благодатта го е спасила“¹⁴. А какво да кажем за спонтанно изповядваните пред презвитер или епископ, и така останали неизвестни за останалите, тайни грехове? Публичното покаяние може да навлече по думите на св. Йоан Златоуст, „нетолерантността на тълпата от форума“ (*Проповед срещу аномеите*, 5). То може също да докара проблеми със закона. Правило 132 от Африканския кодекс ни съобщава твърде тъжен случай: един човек който тайно се е изповядал пред своя епископ, е принуден публично да се разкае, но тогава той отрича и обвинява епископа, че го е дискредитирал. Подобна практика може да доведе дори до физическа разправа. Поради тази причина св. Василий Велики (Правило 34) говори за предпазване в случаи на тайни прелюбодеяния:

Относно жени, които са прелюбодействували и са изповядвали греха си, движими от благочестие, или по друг някой начин са изобличени, нашите отци са забранили да бъдат явно излагани, за да не станем причина за смъртта на изобличените, а са заповядали да стоят наедно с верните без да се причастяват, докле не се изпълни времето на покаянието¹⁵.

(вероятно съпругът на прелюбодейката би станал подозрителен и би я убил, ако я види, че изпълнява всички степени на публично покаяние, въпреки че едно друго обяснение на текста може да бъде съществуващата опасност тя да бъде наказана от градските власти със смърт, налагана при прелюбодейство).

Толкова много и толкова различни са случаите, които *не* съвпадат с модела на вероотстъпничеството, че на благоразумния

¹⁴ Виж: *Правилата на св. Православна църква с тълкуванията им*. Т. II, с. 627 (бел. прев.).

¹⁵ *Правила на св. Православна църква*, с. 423 (бел. прев.).

οἰκονόμος на душите често се налага да прибегва до собствена отсъда при определяне икономията на покаянието, макар че той би могъл „да домострои съгласно с точността“¹⁶, както някои консерватори дори през византийското Средновековие съветват. Все пак по-често се срещат текстовете, които внушават, че не би трябвало да се пазят строго предписанията за публично покаяние, а по-скоро да се преценят обстоятелствата в конкретния случай. Св. Василий Велики, св. Григорий Нисийски и други пишат по този въпрос, след като дискутират покаянието в някоя негова подробност и винаги завършват с подхвърлена мисъл, която дава право на изповедника да отхвърли строгостта и да прегърне човеколюбието при назначаване на епитимии, ако обстоятелствата го изискват. Показателно в това отношение е Правило 5 на св. Григорий Нисийски:

[Такъв, който чрез обръщане лекува произволно престъпление] трябва да бъде под наблюдение от страна на тоя, който реди работите в църквата, и, според обръщането му, да се намали и продължаването на епитимията му... ако с крайно усърдното си покаяние той изпреварва времето и със старание в изправлението си превъзхожда ония, които в продължително време помалко се очистват от осквернението¹⁷.

Тук в още по-голяма степен (и още по-сериозно) се вижда недостатъкът на този подход към греха и покаянието. Древните правила подлагат на покаяна дисциплина само ограничен брой тежки грехове.

¹⁶ Nicetas Stethatos, *Peri canonon*, ed. J. Darouzes (SC 81, Paris, 1961, p. 468), където той критикува позицията на свой анонимен съвременник: κατὰ τὴν τῶν κανόνων οἰκονομοῦμεν ἀκρίβειαν.

¹⁷ Срв.: Св. Василий Велики. *Правило 4*: „Все пак, ако някой от тези, които са се намерили виновни в гореупоменатите грехове, е ревностен в изпълняването на покаянието, този, на когото по Божия милост е поверено свързване и развързване, няма да заслужава укор, ако, при установяване на степента на покаяние на грешника, склони в посока на снизхождение и намаляване периода на наказанието“. Върху употребата на думата *икономия* като *terminus technicus* в покаяната дисциплина виж моята статия „Икономията във византийското канонично право“ – Във: *Law, Church, and Society: Essays in Honor of Stephan Kuttner*, ed. K. Pennington and R. Somerville, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1977, 225–236, особ. 227–229. Правило 5 на св. Григорий Нисийски виж в: *Правила на св. Православна църква*, 468–469 (бел. прев.).

От друга страна, преобладава принципът *nulla poena sine lege*¹⁸. Това вече не са непременно нашите собствени грехове. В своите канонически послания св. Василий Велики излага онова, което е обичайно в Кападокия, като се връща в своите примери към дните на Фирмилиан. Често обаче със собствените си съвети – понякога по-снизходителни, а понякога по-строги, той се проявява като противник на законничеството в системата – такава, каквата тя е била тогава. Неговото собствено отношение към покаянието е по-ясно посочено на други места в неговите трудове. Той съжالياва за това, че неговите предшественици са се ангажирали толкова много със смъртните грехове и така са пренебрегвали останалите, като са ги смятали за по-малко сериозни. Става дума за грехове като гняв, сребролюбие и други подобни. Той заклеймява тази практика като „извратено човешко предание“.¹⁹ „Аз препрочитам Писанието – пише той – и намирах както в Стария Завет, така и в Новия, че упорството срещу Бога е не във величината на греховете, а в нарушаването на някое правило – което и да е; осъждането е едно и също за каквото и да е непослушание пред Бога“.²⁰ На друго място той подчертава

Това разделение между малки и големи грехове не съществува в Новия Завет. Там намираме една присъда, която се отнася до всички грехове – нашият Господ казва: всеки, който извършва грях, е роб на греха (Йоан 8:34). По същия начин св. Йоан се провиква: „Този, който не се подчини на Сина, не ще види живот, а Божият гняв остава върху му“ (Йоан 3:36). Не разполагаме с такова разграничаване на греховете, което да ги степенува. От значение е самото престъпление. С една дума, ако допуснем да говорим за голям или малък грях, не би могло да се отхвърли, че голям е онзи грях, който управлява личността, а малък е онзи грях, който бива управляван от човека²¹.

Спасението като лечение и обѝжение

С приведените думи на св. Василий Велики, взети от неговите

¹⁸ Нито едно провинение да не остава несанкционирано от закон. (Бел. прев.)

¹⁹ *De iudicio Dei* 7 (PG, 31, 669).

²⁰ *Ibid.*, 4 – col. 661.

²¹ *Regulae brevius tractatae*, q. 293 (PG, 31, 1288).

Кратки правила, ние се оказваме в един твърде различен свят – светът на монашеството и аскетизма, на духовния съвет и наставление, под водачеството на *духовния отец*. Това е свят, чийто основни теоретици, като започнем още от великите александрийци Климент и Ориген, разглеждат същността на християнския живот като постепенно очистване и обожение с помощта на духовна терапия. Въздействието на монашеството и на неговия подход към греха и покаянието върху църковната покаяна дисциплина е огромно. Там това въздействие е значително по-голямо, отколкото в богослужението и във всяка друга сфера на църковния живот. За съжаление, тази тема е успяла да привлече сравнително малко научно внимание. Повечето автори, работили върху историята на покаянието, се обръщат от древността направо към западното Средновековие, като така пренебрегват развитието на византийския Изток. Подходът на такива изследователи определено е детерминиран от остарели предразсъдъци. Взаимодействието между монашеското и немонашеското разбиране за покаянието се разглежда като глава от непрекъснатата битка между *Geist* и *Amt* (дух и служение)²². Едно е сигурно: в този случай, както и при покаянието в древност, е трудно да стигнем до научнообосновани общения.

На първо място, тук трябва да отбележим, че не може да бъде прокарана рязка разграничителна линия между покаянието съобразно с каноните, от една страна, и така да се каже, манастирската изповед – от друга. Влиянието на традицията, определена от мен като манастирска, върху практиката на мирската църква може да бъде почувствано много рано – всъщност много преди възникването на самото монашество!

Още при Ориген намираме типа на благочестивия християнин, окуражаван да търси лечител, комуто да изповядва своите грехове и да открива помислите си – някой, „който знае как да бъде слаб със

²² Holl, K. *Enthusiasmus und Bussgewalt beim Griechischen Mönchtum*. Leipzig, 1898; repr. Hildesheim, 1969 и Hörmann, J. *Untersuchungen zur Griechischen Laienbeicht*. Donauwörth, 1913.

слабия и да плаче с онези, които плачат“. Към онези, които са били достатъчно щастливи да намерят такова духовно ръководство, Ориген се обръща със следните думи: „Ако някой дава съвет, следвай го и го върши! И ако той вижда и приема, че болестта ти е такава, която трябва да бъде изложена и обсъдена в събранието на цялата Църква, и че това би могло да даде възможност на останалите да се поучат и да бъде сигурно средство, с което и ти самият да бъдеш излекуван, тогава е необходимо да помислиш сериозно върху това и да се подчиниш на съвета на опитния лекар“²³. Тук няма никакво противопоставяне между частното духовно наставление и каноническото покаяние пред общността. И двете биват смятани за лечение, но докато духовното наставление може да се отнася главно до много грехове, които не са обект на дисциплината на формалното канонично покаяние, то може също така да набележи и пътя към тази дисциплина, ако общността като цяло получи назидание, а грешникът – излекуване.

Ако обаче влиянието на *монашеската* традиция върху покаянието може да бъде почувствано рано, формите на каноническото покаяние продължават да съществуват в продължение на много столетия. Обикновено се предполага, че прекратяването на служението на покаяния свещеник при Константинополския архиепископ Нектарий (381-397) през 391 г. бележи края на практиката на публичното покаяние във Великата църква²⁴. В действителност обаче публичното покаяние продължава да съществува – както в столицата, така и по други места. Кореспонденцията на Димитрий Хоматиан през XIII в., например разкрива няколко подобни примера²⁵ и чак до XVIII в. могат да бъдат открити такива следи.²⁶ От каноните, приписвани (вероятно погрешно) на св. патриарх Никифор I (806-815), би могло да ни

²³ *Върху Псалм 37*, 2.6 (PG 12, 1386).

²⁴ Преглед на литературата по въпроса виж в: Barringer, R. „The Pseudo-Amphilochian Life of St. Basil: Ecclesiastical Penance and Byzantine Hagiography”, *Theologia*, 51 (Athens, 1980), p. 51, n. 5.

²⁵ Правило 118, ed. J. Pitra, *Analecta sacra et classica spicilegio solesmensi parata*, Vol. VII, Paris and Rome, 1891, 503–506; 121, 533–536; 123, 537–538; 144, 559–560.

²⁶ Вж. Καρμίρη, Γ. Ν. *Τὰ Δογματικά καὶ Συμβολικά Μνημεῖα τῆς Ὁρθοδόξου καθολικῆς Ἐκκλησίας*. Graz, ²1968, 538–539.

се стори, че, подобно на Каролингската империя на Запад, Византия следва политика на *публична вина – публично покаяние, лична вина – лично покаяние*:

Що се отнася до прелюбодейците и до онези, виновни в престъпленията на скотоложството и убийството, и други подобни на тях, дори и сами да изповядат извършения от тях грях, но това остане тайна за общността, трябва да им бъде отказано свето Причастие и да получат епитимия, подобаваща на греховете им... Ако обаче техните грехове са добре познати на останалите, трябва да има бъде наложено покаяние в съответствие с каноните на Църквата, т.е. да им бъде забранено да влизат в Църква, но да стоят в групата на онези, които плачат вън от вратите на храма, или на онези, които са слушащи в притвора²⁷.

Ако обаче повратната точка трябва да бъде търсена в процеса на преминаване от каноническо покаяние към монашеско, това със сигурност трябва да се е случило във времето на иконоборческия спор и скоро след него, когато за първи път е установена и систематизирана ролята на монасите като изповедници на миряните. В общи линии този процес може да бъде проследен в кореспонденцията на св. Теодор Студит (758–826)²⁸ и в покаяните канони, приписвани на св. патриарх Никифор. Подробеностите ни дават някои съчинения, приписвани на Константинополския патриарх св. Йоан IV Постник (582–595)²⁹.

²⁷ Правило 29 (втора редакция: PG 100, 859-860). Относно различните редакции и издания на тези канони виж: Beck, H.-G. *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Handbuch der Altertumswissenschaft, XII.2.1), München, 1959, 490–491.

²⁸ Особено 2 *послание*, 162 (PG 99, 1504–1516).

²⁹ Morin, Ed. J. *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae*, Paris, 1651, Appendix. Относно текста: Placido De Meester. *Studi sui sacramenti*, ed. Liturgiche, Rome, 1947, 135–138, и особено: E. Herman, „Il più antico penitenziale greco”, *Orientalia Christiana Periaodica*, 19 (1953), 70–127, където се прави преглед на най-ранните руски съчинения. Един убедителен къс разказ за монашеското влияние върху съществуващия ритуал виж в: Paverd, F. „La pénitence dans le rite byzantine”, *Quaestiones Liturgique*, 54 (1973), p. 191-203. Срв.: Raes, A. „Les formulaires grècs du rite de la pénitance”. *Mélanges en l'honneur de Monseigneur Michel Andrieu (Revue de sciences religieuses)*, volume hors serie, Strassburg, 1956, 365–372. Относно многото статии, занимаващи се със специфично литургичните проявления на покаянието на Изток виж по специално: Ligier, L. „Dimension personnelle et dimension communautaire de la pénitence en Orient”, *La Maison-Dieu*, 90/1967, 155–188.

Тези съчинения обаче нямат нищо общо с този патрирах, нито пък се датират около 1100 г., както някои съвременни учени поддържат. В действителност най-старата форма на тази бъркотия от текстове, *κανονάριον*, трябва да бъде отнесена към началото или средата на IX век, а появата ѝ да се търси най-вероятно в студийския кръг.

Най-очевидно е изчезването на публичния аспект на старата система с неговите различни степени, специално одяние и др. и въвеждането на нещо подобно на ранноирландско смекчаване на наказанието:

Фактът, че ние намаляваме броя на годините за покаяние, не ще изглежда, вярвам, нещо неразумно за онези, които са способни да разсъждават точно. Защото, тъй като нито писанията на нашия отец Василий Велики, нито някой от още по-древните наши почитаеми отци, предписва каквото и да било постене, бдение и коленопреклонение като определено по брой за грешниците, а само отстраняване от свето Причастие, затова и ние решихме, че на нас подобава, при зачитане на онези, които истинно се каят и желаят да подложат плътта си на тежки наказания, и са благодарни да заживеят живот, който ще компенсира тяхните предишни слабости, да намалим срока на тяхното покаяние, съгласно с мярката на тяхното отстраняване. Например, ако някой се съгласи да не пие вино в определени дни, ние се съгласихме да извадим една година от присъдата, установена от отците за изкупване на простъпките му. Също така, ако той обещае въздържание от месо за определено време, ние смятаме за подходящо да приспадне още една година; ако пък се откаже и от сирене и яйца или от риба и елей, и т.н. – за всеки случай на въздържание от всеки от тези продукти ние сметнахме за подобаващо да отнемем по година. Но и това не е всичко. Ако той избере да омилостиви Бога чрез чести коленопреклонения, ние решихме същото, каквото и по-горе, и особено в случай че той покаже готовност да извърши щедра милостиня, без да пресилва своето значение и без да преувеличава смисъла на милостинята си. Ако все пак някой, след своето падение встъпи в радващ Бога уединен живот [т.е. в монашество], ние сметнахме, че подобава да съкратим още повече неговата присъда, виждайки, че останалия си живот той ще посвети на изстраждане на суровостите, които предлага

този начин на живот³⁰.

Тези размери на покаянието могат да бъдат изменяни допълнително с оглед на тяхното индивидуално приложение:

Синко, какво си способен да съблюдаваш? Защото покаянията се налагат съобразно със способностите и предпочитанието на онези, които ги получават, а не съобразно с греховете. Защото понякога се случва така, че някой, който малко е прегрешил, тъй като на него е присъщо да бъде великодушен, да възприеме своето покаяние с желание и бързо, та да може да получи не само опрощение на греховете, но и венеца. Но някой, който е прегрешил повече, защото е небрежен и ленив дух, трябва да бъде наказан с малко строгост, в противен случай той ще бъде победен от строгостта на наказанието и ще се обезкуражи и изцяло ще се предаде³¹.

Преди всичко на епитимиите се гледа като на лечебни средства, отколкото като на наказателни. В раннохристиянските текстове във връзка с покаяната дисциплина се използва твърде широка образност. *Дидаскалията* например описва епископа не само като лекар, но и като съдия. Тук обаче юридическият или съдебният елемент изчезват под преградата на терапевтичната образност. Вече Трулският събор (691–692) в своето Правило 102 предлага този език в концентриран вид:

Настина, според отците на Трулския събор, цялостното намерение на древния и утвърден *Corpus canonum*, т.е. цялостното намерение на църковното дисциплинарно правило е „лечение на душите и очистиране от страстите“ (Правило 2)³².

В този монашески подход епитимиите, както и самата процедура на покаянието, са видоизменени. Действителното изповядване на греховете, върху което не се набляга в по-старите системи, сега излиза на преден план, тъй като лечителят на душите трябва да знае какво измъчва дошлия при него преди да му предпише подходящото духовно лекарство. Внимателното изследване на духовните болести

³⁰ *Правило 1* от приписваните на св. Йоан Постник канони. – В: *Pedalion*. Athenai, 1957, p. 699.

³¹ *Ἀκολούθια καὶ τάξις*. Ed. Morin, Appendix, p. 83.

³² Виж целия текст в: *Правилата на св. Православна църква с тълкуванията им*, т. II.

бива улеснено от списък с въпроси, на първо място сред които са въпросите, отнасящи се до престъпленията на естеството на пола. Ако парадигматичният грях на древността е вероотстъпничеството, този на Средните векове е блудството. В *Последованието на изповедта*, приписвано на св. патриарх Йоан Постник, първото, което изповедникът пита след приключването на встъпителните псалми и молитви, е: „Каж ми, синко, как за първи път загуби девствеността си?“³³ И това е съвсем разбираемо. Предвижданият формат на изповедта тясно следва предназначенията за послушника, който встъпва в живота на постоянното покаяние, каквото е именно монашеството и където целият му живот се обновява. Тук е видно, че на греха се гледа повече като въпрос на индивидуално поведение, отколкото като на публична обида на общностния стандарт на светост. Подобно на опрощението, грехът е загубил много от своя публичен характер.

Една окончателна промяна повдига винаги популярния въпрос за подходящия *служител на тайнството*. Кой може да *прощава грехове*? Върху какво се основава неговият авторитет? За преп. Анастасий Синаит (VII век) отговорът е повече от ясен: единствени подходящи *уредници* (οἰκονόμοι) на *спасението* и *Божии лечители* са онези, които са духовни (πνευματικοί), истинските *ученици на Христос*, монасите, облечени в дрехата на покаянието³⁴. Св. Симеон Нови Богослов (949-1020) е дори още по-конкретен: „Преди монасите единствени епископите по апостолско приемство са имали силата да връзват и развързват. Но с времето епископите започват да не употребяват или да употребяват лошо тази власт. Ето защо тази вдъхваща уважение функция... е прехвърлена върху избраните от Бога люде, които са монасите“³⁵. Духовните дарове са тези, които преди всичко правят от някого изповедник, които дават така необходимата за опрощаване на грехове *παρρησία* (дръзновение). Някои жития на светци съвсем ясно показват това. Един сарацин издирва св. Симеон Стълпник (357–460),

³³ *Ibid*, p. 79.

³⁴ *Въпроси и отговори* (PG 89, 369, 372, 373).

³⁵ *Изповедно писмо*, гл. 11. Ed. Holl, *Enthusiasmus*, p. 120.

за да изповяда пред него, че – погаввайки своя обет – е пожелал да яде месо и сега идва да получи опрощение на греховете „по всемогъщите молитви на светеца“.³⁶ Друг интересен пример е свързан с деянията на антифотиевия събор от 869–870 г. Един протоспатарий (висш военен) на име Теодор се явява пред папските легати, за да отговори на обвинение против него. Когато е попитан дали е изповядал прегрешението си и дали е получил епитимия, Теодор отговаря положително. Когато легатите питат за името на неговия изповедник, той отговаря: „Не знам. Знаем единствено, че беше хартофилакс, беше плешив и беше прекарал четиридесет години на стълб“. Легатите го питат: „А беше ли той свещеник?“ Теодор отговаря: „Не знам. Той беше *авва* и имах вяра в човека, и му се изповядах“³⁷.

Подобни случаи могат да бъдат смятани за отклонения, но същата мисловност можем да видим в историята на думата ἀνάδοχος. Първоначално тя означава „някой, който гарантира за друго“ и се употребява най-вече по отношение на кръстника. В разширен смисъл обаче тя се употребява по отношение на настойника – този, който води послушника по пътя на неговото встъпване в монашеския живот; старецът, който изслушва първата изповед на послушника, който ръководи послушника изцяло и го подкрепя по пътя на духовното израстване, който има дял в неговото покаяние. Рядко тази дума може да се отнася и за мирянин, който живее в света и показва солидарност с грешника като поставя ръка на рамото му и споделя с него тежкото бреме на греха, поемайки по този начин отговорност за него пред Самия Бог³⁸.

³⁶ Бл. Теодорит Кирски. *История на боголюбците*, 26 (PG 82, 1477).

³⁷ Mansi 16, 150-151. Този и няколко допълнителни примера от агиографската литература са събрани в: Hörmann, J. *Op. cit.*, 251–267, и повторени в статиите s.v. „Confession“ в *Dictionnaire de théologie catholique*, Vol. 3.1., 828–974. Една по-съвременна оценка на агиографската литература виж в: Barringer, R. *Ecclesiastical Penance in the Church of Constantinople: A study of the Hagiographic Evidence to 983 A.D.* (D. Phil. thesis), Oxford, 1979.

³⁸ Виж: Gouillard, J. „Christianisme byzantin et slave“. *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section V: Sciences Religieuses*, 82 (1974), 215–217. Срв. критичните бележки в: Barringer, R. „Penance and Byzantine Hagiography: Le répondant du péché“

Противопоставянето между епископа на неговия трон и стълпника – на неговия стълб – не трябва да бъде преувеличавано. Във Византия винаги съществува среден път. Наистина монасите имат монопол върху въпросите на покаянието, но те трябва да са снабдени със съответните упълномощителни писма от страна на йерархическата власт. За това, което вършат те, безспорно трябва да притежават не само удивителни душевни сили, но и духовни дарове, а това означава преди всичко познаване на лекарствата – те трябва да знаят каква епитимия следва да бъде предписана във всеки отделен случай³⁹. Св. Василий Велики ограничава задачата да връзват и развързват до разпоредителите на светите Тайни⁴⁰, т.е. до свещениците, и неговият авторитет допринася за окончателното преминаване на покаяната дисциплина изцяло в ръцете на църковната йерархия. Канонисти и църковници като антиохийския патриарх Теодор Валсамон, Никифор Хартофилакс и св. Симеон Солунски се борят с идеята неръкоположени в сан монаси да имат правото да изслушват изповеди⁴¹. Все пак насърчаването на свещениците като същински служители на Тайнствата още не е свидетелство за съществуването на ранен акцент върху църковния контекст на покаянието. Служението – както на свещеника, така и на неръкоположения монах – се разглежда преди всичко като притежаване на духовна сила без задължително отнасяне към йерархията на конкретната църковната общност⁴². На предявя-

– In: *Proceedings of the Eighth International Patristics Conference*. Oxford, 1979, *Studia Patristica*, 17.2 (Oxford, 1982), 552–557. Не успях да консултирам: Gouillard, J. „Le temps du pénitent à la haute époque byzantine” – In: *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age* (CNRS), Paris, 1984, 469–477.

³⁹ Срв. предписанието (ἔνταλμα) за духовния отец – PG, 119, 1152–1153.

⁴⁰ *Regulae brevius tractatae*, q. 288 – PG, 31, 1284.

⁴¹ Виж Коментара на Валсамон върху Африканския кодекс, Правило 6 (PG, 138, 42) и неговия Отговор 19 до Марк Александрийски (PG, 138, 972), Писмото на Никифор до монаха Теодосий от Коринт (PG, 100, 1061–1068) и Отговор 13 до Гавриил Пентаполски на св. Симеон (PG, 155, 864). Виж още анализа на тези текстове в: Hörmann, J. *Op. cit.*, 283–293.

⁴² Върху начина, по който възприемането на ролята на епископа в покаяната практика на Църквата се променя от Античността към Средновековието, виж коментара на Робърт Барингер в „The Pseudo-Amphilochian Life of St. Basil...”, p. 60. В комен-

ваните от монасите претенции, че те обладават някаква особена духовна власт, църковната йерархия противопоставя претенции за същата власт. Такъв е например случаят с константинополския патриарх св. Методий I (843–847), против когото монасите от Студийския манастир се противопоставят заради умереността му по отношение на бивши привърженици на иконоборството и заради оправданието, което той произнася по адрес на покойния император иконоборец Теофил (829–842). Защиатавайки своята позиция, св. Методий се обляга подчертано на Псевдо-Дионисий, който от този момент нататък ще бъде редовно цитиран, когато някой иска да напада официалната практика на църковната икономия като черна магия⁴³.

Еклисиологичният контекст на покаянието е изгубен, а заедно с това е изгубена и евхаристийната ориентация на раннохристиянската система на покаяна дисциплина. Евхаристията вече не е цел, а само още един инструмент, подобно на припаданията и поста, от програмата на постепенно духовно усъвършенстване. Така в някои по-късни текстове, приписвани на константинополския патриарх св. Йоан IV Постник (582–595), помириенето с евхаристийната общност се описва като нещо частично. След период на покаяние съгрешилият може да получи св. Причастие на празници като Възкресение Христово или Успение Богородично, т.е. след като предхождащите тези празнични дни дълги периоди на аскетична подготовка са го направили достатъчно чист и достоен за това. В промеждутъците между тези периоди обаче грешникът е длъжен да подновява своето покаяние⁴⁴. Евхаристията до такава степен се е превърнала в част от процеса на покаяние, че самата тя започва да се схваща като форма на покаяние.

В цел на покаяната дисциплина се е превърнало духовното усъвършенстване, но дори и на него се гледа относително, тъй като фор-

тирания текст, който е от края на VI или началото на VII век, „св. Василий общува с Бога при посредството не на епископ, а на един свят човек, като неговата крайна цел е опрощаването или изкупването на личните грехове“, което е нещо различно от помиряването с църковната общност.

⁴³ Писмо 8 До Димофил – PG, 3, 1088.

⁴⁴ *Ἀκολουθία καὶ τάξις*. Ed. Morin, Appendix, p. 88.

мите на покаянието се определят според индивидуалните възможности. Прочитът на приписваните на св. Йоан Постник пасажии ми напомня донякъде картите за оценяване, издавани от средните училища на САЩ, най-високата награда в които се присъжда на получените степен работил според максималните си възможности.

Контрастът между този подход и обективността на Античността може да бъде видян по поразителен начин в тетрагамния спор, наречен по този начин във връзка с неканоничния четвърти брак на имп. Лъв VI Мъдри (886–912) през 906 г. В този спор с основание е отредено централно място на въпроса за икономията, но самият термин е оставен неопределен или зле определен (като например решение на Църквата да направи специален случай с брака, така че той да може да бъде разпознаван и опрощаван)⁴⁵.

Всъщност спорът не може да бъде сведен само до едното счепване върху въпроса за позволеността за брак, като че ли икономията може да бъде приравнена със западното *dispensatio ad faciendam* – едно временно уронване на авторитета на закона, разрешение (грубо казано) да се направи нещо, което иначе е забранено. Във времето, за което говорим, това се схваща като случай на извършване на грях и лекуване на греха.

Като се жени за тъмнооката Зоя, имп. Лъв VI извършва смъртен грях. С цел да запазят идеала на непрестанната моногамия *Правилата* на Източната църква подлагат второ- и третобрачните на епитимии и разглеждат четвъртия брак като нещо по-лошо и от прелюбодеянието⁴⁶. В този случай Църквата изисква не само налагане на епитимия, но и отлъчване. В резултат от това имп. Лъв е отстранен от общение със св. Тайни и от живота на Църквата като цяло, включително от тържествения ритуал на влизането в „Света София“, заедно с патриарха. Оставен в буквалния смисъл извън вратите на храма, имп. Лъв VI – като истински грешник – прося от преминаващите покрай него

⁴⁵ Така например Jenkins, R. J. H. *Byzantium: The Imperial Centuries, AD 610-1071*. London, 1966, p. 218.

⁴⁶ Правило 80 на св. Василий Велики.

митрополити да бъде приет като блуден син. Като истински грешник той моли да бъде допуснат поне зад оградата на църквата, т.е. там, където е официалното покаяно място за плачещите, където те започват своето покаяние⁴⁷.

Трудностите тук възникват не толкова върху самия принцип на икономията, тъй като за всички въввлечени в спора е напълно възможно бързо възстановяване в общение на императора грешник, а по-скоро върху валидността на неговия брак. Защото, ако неговият четвърти брак бъде приет за допустим, икономията би се превърнала в нещо съвсем обикновено и възстановяването му в общение не би било проблем. Оттук идват и най-ранните усилия на неговите поддръжници да докажат, че отците на Църквата са позволявали четвъртите бракове, макар и не по икономия, а по *συγχώρησις* (отстъпка, позволение) или *συγκατάφασις* (благоволение, снизхождение). От друга страна обаче, в случай, че четвъртият брак на Лъв не се смята за брак, а само за прелюбодеяние, то императорът очевидно трябва да бъде отлъчен от своята последна съпруга, преди да влезе в сила икономията на Църквата. Тъй като обаче Зоя е родила син, на императора е казано, че тя трябва да бъде третирана по примера на Агар – подобно на шлеп, който вече е разтоварен, тя трябва да изпратена обратно в морето⁴⁸. Но императорът, правата на чийто единствен син могат да бъдат оспорени в случай на обявяване на брака му за незаконен, отказва да се отрече от своя „брак“. Оттук и голямата дилема на Църквата, тъй като прилагането на нейната икономия без предварително разделяне на съпрузите, т.е. толерирането на този брак, би означавало, че Църквата позволява греха.

Не всички обаче настояват върху възприемането на тези изводи. От своя страна, тогавашният Константинополски патриарх св. Николай Мистик (901-907; 911-925) дава израз преди всичко на желанието си да приеме Лъв VI, в случай че всички останали са съгласни с това.⁴⁹

⁴⁷ *Vita Euthymii*, 12, 13 (ed. P. Karlin-Hayter) *Byzantion*, 25–27/1955–1957, p. 81, 87–93.

⁴⁸ Arethas of Caesarea, ed. L. G. Westerink, *Arethae scripta minora*, no. 68, Leipzig, 1968, 67–68.

⁴⁹ *Vita Euthymii*, 13, ed. P. Karlin-Hayter, p. 91.

Той обаче не успява да получи необходимото единодушие. Подложен на натиск, той подава оставка и е наследен от Евтимий (907–912), който е дългогодишен изповедник на Лъв VI и който приема каещия се император, без да изисква разделянето му със Зоя. Въпреки това обаче патр. Евтимий също упорито избягва утвърждаването на съюза между Лъв VI и Зоя като истински брак. Той отказва да провъзгласи Зоя за августа, а свещеникът, благословил съюза им, е лишен от сан. Нещо повече, Синодът на Константинополската църква обявява за незаконен дори и третия брак⁵⁰.

Това удобно, ако не и лицемерно, разрешаване на спорния въпрос е отхвърлено със справедливо възмущение след възстановяването на трона на св. Николай Мистик. В писмо до папа Анастасий III (911–913), осъждайки ролята на Римската църква в делото на Лъв VI, Константинополският патриарх ясно поставя на дневен ред изискванията на покаяната икономия⁵¹.

От това писмо на св. Николай Мистик разбираме, че, както и в ранната Църква, съществуват известни граници на икономията по отношение на въпросите на покаянието. Икономията в никакъв случай не се прилага в случай на капризи или своеволия, а се основава на обективна оценка на тежкото положение на конкретния грешник и търси начини той да бъде излекуван. Това, което е от най-голямо значение, е обръщането на грешника, разкрито в плодовете на разкаянието. От друга страна, от монашеска гледна точка е съвсем разбираемо, защо патр. Евтимий може да бъде по-малко взискателен и може да приеме Лъв VI без да изисква от него раздяла с неговата „съпруга“. В крайна сметка този свят аскет е негов духовен отец изповедник. Предполага се, че той познава духовните възможности на своя император и желае да поеме своята отговорност пред Бога за него. Предполага се още, че самият Лъв VI, е работил според максималните си възможности – колкото и малки да са били те.

⁵⁰ Grumel, V. *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*. Vol. 2, Kadıköy, 1936, nos. 625–629.

⁵¹ Писмо 32 (ed. & transl. R. J. Jenkins & L. G. Westerink) – In: *Nicholas I Patriarch of Constantinople: Letters*. Washington, 1973 (Dumbarton Oaks Texts 2), 234–237.

Спасението като опрощение и възстановяване

Вече разгледахме начина, по който Византия превръща каноничното покаяние на ранната Църква в индивидуална духовна терапия под ръководството на компетентен духовен отец. Църковните правила, които имат отношение към покаяната дисциплина и които Църквата наследява от една твърде различна епоха, се прилагат с икономия – т.е. с благоразумна пастирска съобразителност предвид предизвикателствата на всяка нова ситуация и необходимостта от посрещането на новите нужди. Последващият акцент върху оздравяването, обновяването и обожението на човешката личност с право бива разглеждан като една от основните характеристики на източната традиция и бива сочен като пример за подражание в дискусиите след Втория ватикански събор. При все това много християни от Изтока – много вероятно е дори това да са мнозинството от тях – имат твърде различен опит и разбирания за покаяната дисциплина. Последната често се разглежда само като формално задължение, чието изпълняване дава право на християнина да изпълни следващото си задължение – приемането на св. Евхаристия, и го държи в положението на добре стоящ член на църковната общност⁵².

Това по-съвременно развитие също е сложен феномен, който е дори по-слабо изследван в сравнение с взаимодействието между мо-

⁵² Неотдавна беше проведено неформално изследване сред студенти по богословие в семинарията „Свети Владимир“, повечето от които свещеници с дълъг опит в едни от най-големите православни юрисдикции в САЩ (Православната църква на Америка, Гръцките архидиоцези и Антиохийския архидиоцез), както и сред двама католици от Източния обряд, за да определят каква по тяхна преценка е мотивацията на техните енорияши да отидат на изповед. „Да изпълнят дълг или задължение“ е един от най-честите отговори, следван в низходяща градация на отговорите: „да получат опрощение с цел да получат св. Причастие“, „да попитат за практически съвет“, „да се освободят от вина“, „да изследват своя духовен живот“ и (на последно място) „да бъдат помирили с Църквата след период на отдалечаване“. Сред сравнително скорошните очерци върху съвременното състояние на покаяната дисциплина в Православната църква могат да бъдат посочени: Meyendorff, P. „Penance in the Orthodox Church Today“, *Studia Liturgica*, p. 108-111; Douglas, J. „The Sacrament of Penance in Present-Day Orthodoxy“, *Diakonia*, 4/1969, p. 211-226; Kirk, D. „Penance in the Eastern Churches“, *Worship*, 40/1966, p. 148-155 и др.

нашеското и секуларното във Византия. Отчасти вина за това носи западното влияние – тази, иначе така удобна за извиняване на всички проблеми на Православието през втората половина на второто хилядолетие, изкупителна жертва. Подобно на богословската литература, и покаяната дисциплина в Църквата претърпява това, което късният отец Георги Флоровски описва като псевдоморфоza. Най-вече в Русия, но също така и в гръцкия свят, безкритично биват присвоени западни форми, без те да бъдат действително асимилирани.

Един от елементите на тази псевдоморфоza е сравнително добре известен и върху него се дискутира много често. Става дума за промяната на формулата за опрощение в Руската православна църква от застъпническото „Нека Бог прости... към изявителното те прощavam и освобождавам...“ За първи път промяната се появява във Вилнюския требник от 1618 г. Същата промяна е отразена почти без изменение и в Требника на известния Петър Могила, заедно с обяснително въведение, което е взето направо от латинските инструкции за изповедта, публикувани през времето на папа Павел V (1605–1621) – в 1603 г.⁵³ Още по-рядко се забелязва, че подобни промени биват защитавани и частично осъществявани в други направления. Типичното за Византия последование на изповедта би съдържало богато разнообразие от молитви, подходящи за четене над грешници, от които изповедникът да може да подбере една или две, които сметне за възможно най-походящи във всяка конкретна ситуация. В поствизантийските печатни издания този брой неизменно бива сведен до най-много три или четири разрешителни молитви, които се разглеждат повече като формули за опрощение, отколкото като молитви. Както може да се предположи, публикуваните под римско покровителство издания показват явно предпочитание към изявителните и декларативните форми за сметка на застъпническите – така изобилстващи в средновековните последования⁵⁴. Същото предпочитание обаче може да

⁵³ Вж. Алмазов, А. *Тайная исповед в Православной Восточной Церкви*. Т. I, Одесса, 1894, 497–507.

⁵⁴ Вж. дискусиата в: Smair, N. P. „Notes on Byzantine Penance“, *Resonance*, 2 (1966), 97–105.

бъде срещнато и в православни среди. Според Константинополския патриарх Калиник III (от януари до юли 1757 г.) в пролога към неговото *Учение за духовните отци* (Виена, 1787)⁵⁵.

Няколко години по-късно св. Никодим Светогорец (1748/9-1809), в своя *Наръчник за изповедници* (Венеция, 1794) оспорва мнението на патр. Калиник като противно на Преданието на Църквата, като припомня, че според св. Йоан Златоуст пророк Натан не казва на Давид прощавам ти, а „Господ сне от тебе греха ти“ (2 Царства 12:13). Той настоява върху формулата, дадена по-рано от Филаделфийския митрополит Гавриил Севир (1541-1616) в *Синтагматион относно св. тайни* (Венеция, 1621): „Благодатта на Пресветия Дух, чрез мен смирения, да те освободи и помилва“. Това е същото, което св. Никодим определя като τὸ εἶδος τοῦ μυστηρίου – форма на тайнството, прибягвайки към същите латински схоластични категории, които употребява и патр. Калиник.⁵⁶

Това предпочитание към изявителни или по-скоро квазиизявителни формули за опрощение е очевиден пример за споменатото западно влияние. Различни изложения върху богословието на Тайнствата разкриват още много такива формули. Поразителен брой систематични монографии от XVII до XIX век – както руски, така и гръцки – следват схоластиците и Тридентския събор (1545-1563) в разделянето на покаянието на три части: разкаяние, изповед и – един съвсем нов за Изтока елемент – удовлетворение (*satisfactio*). Последното носи изпълняване на Божията правда⁵⁷ и излекуване на раната, нанесена на Божията милост⁵⁸. По същия начин и днес силният ак-

⁵⁵ Цитиран по: Melia, E. „L'acte ecclésial de la reconciliation dans l'Eglise Orthodoxe“, *Revue de Droit Canonique*, 34 (1984), 336–348. Виж още полезните общи коментари на същия автор в: „Le sacrement de pénitence dans l'Eglise Orthodoxe du point de vue de l'herméneutique pastorale“, *Studia Moralia*, 21 (1983), 31–49.

⁵⁶ *Ibid*, p. 343.

⁵⁷ Νεκτάριος Κεφαλάς. *Μελέται περί των θείων Μυστηρίων*. Αθήνα, 1915, σ. 85.

⁵⁸ Μητροφάνης Κριτόπουλος. *Ὁμολογία*. – In: Μεσολωράς, Γ.Ε. *Συμβολική της Ὁρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*. Αθήνα, 1883, 313–314. Прегледът на основните автори до началото на XX в. сочи, че Мелетий Пигас е единственото съществено изключение – виж: Jugie, M. *Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab Ecclesia Catholica*

цент на византийската традиция върху лечебния характер на покаянието е неутрализиран при много автори от отмъстителния и наказателен елемент. Петър Могила например предупреждава, че свещеникът трябва да внимава да не налага леки епитимии за тежки грехове, защото удовлетворението не само предпазва новия живот и лекува слабост, но е и наказание за стари грехове⁵⁹. В същия стил Амфитеатров твърди, че епитимииите се налагат според тежестта на греха⁶⁰, тъй като те са предвидени като възмездие или компенсация за греховете – позиция, диаметрално противоположна на тази на св. Йоан Постник. Като цяло наръчниците за изповедници от този период все още запазват силен акцент върху лечебния или терапевтичен аспект на покаянието. Ето защо към изповедника често се отнасят като към лекар, а към работата му – като към лечение. Понякога, както в случая със *Синтагматиона* на Гавриил Севир, където свещеникът често бива наричан духовен отец, но никога лекар, това е притъпено. Понякога пък е добавен и юридически елемент, както е в *Наръчника* на св. Никодим Светогорец, където изповедникът няколко пъти е наречен съдия⁶¹. Независимо от използвания език обаче ролята на свещеника в действителност търпи промяна. В средновековната монашеска традиция покаянието включва едно високо ниво на лично взаимодействие. От изповедника се очаква да бъде истински духовен (πνευματικός), да бъде активно въвлечен в разговор с каещия се, като се присъединява към него в духовната му борба, молитва и пост. Днес обаче ролята на свещеника е сведена до изслушване на грехове, налагане на епитимии

dissidentium. Vol. 3, Paris, 1930, 334–362. Трябва да отбележим обаче, че не всички автори, цитирани в това съчинение третират удовлетворението по същия начин и че някои по-съвременни автори, като Константин Диовуниотис, Христос Андруцос и др., клонят към отричане на всяка идея за удовлетворение.

⁵⁹ *Требник*. Киев, 1646, с. 344.

⁶⁰ *Богословие Православной Церкви*. Москва, 1852, с. 243.

⁶¹ Виж анализа в: Amato, A. „La dimension ‘therapeutique’ du Sacrement de la Pénitence dans la théologie et la praxis de l’Eglise Gréco-Orthodoxe”. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 67 (1983), 233–254, 243–244. За съжаление не успях да консултирам по-обширното изследване на същия автор: *Il sacramento della penitenza nella teologia greco-ortodossa: Studi storico-dogmatici (sec. XVI–XX)* (Patriarchal Institute for Patristic Studies), Thessalonica, 1982.

и преди всичко – даване на опрощение, но разбирано като юридически акт – както е определено още от Тридентския събор в неговото Правило 9. Лични качества като святост и способност за ръководство биха били полезни, но трудно могат да бъдат смятани за необходими, тъй като са само второстепенни по отношение на тайнството.

Самото изповядване на греховете също търпи промени. В древност изповедта е препоръчителна, но не и абсолютно задължителна, дори при наличието на смъртни грехове⁶². В средновековната монашеска традиция изповедта придобива още по-голямо значение, но най-много се обръща внимание на определянето на подходящо покаяно лечение, така че то да може да бъде изпълнено от каещия се. Днес самата изповед вече се разглежда като съществен елемент от индивидуалния път към спасението. Според съвета на Дамаскин Студит (с. 1577 г.), на такъв, който не се изповядва, трябва да се гледа като на некръстен и такъв, който не може да бъде спасен⁶³.

И, както отбелязва Петър Могила, тази изповед се очаква да бъде устна изповед на всеки отделен грях⁶⁴. Наръчниците от Османския период стигат толкова надалеч, че насърчават каещите се да повтарят своите изповеди, за да не би да пропуснат някой грях. Защото никой забравен грях не може да бъде простен и, ако един грешник, който е извършил сто на брой грехове, признае деветдесет и девет от тях, но скрие един – при това дори и най-малкия от тях – всичките остават неопростени⁶⁵. Увещателни разкази свидетелстват още по-драматично за рисковете, поемани от онези, които не неизричат цялост-

⁶² Виж свидетелствата, събрани в: Paverd, F. „Testimonies from the Christian East to the Possibility of Self-Reconciliation” – In: *The Fate of Confession*, ed. M. Collins & D. Power. Edinburgh, 1987, p. 96-104. Виж още от същия автор: „Ausschluss und Wiederversöhnung in der byzantinischen Kirche”, *Ostkirchliche Studien*, 28/1979, S. 281-302.

⁶³ Θησαυρός. Θεσσαλονίκη, 1971, σ. 565 – цит. от: Bakoyannis, V. *The Practice of the Sacrament of Confession in Greece after the fall of Constantinople until Today*. Crestwood, NY, 1983, p. 8.

⁶⁴ *Православно изповедание на вселенската и апостолска Източна църква*. – В: Μεσολωράς, Γ. Έ. *Op. cit.*, σ. 431.

⁶⁵ Примери за това виж в: Bakoyannis, V. *Op. cit.*, p. 40. Приведените свидетелства са на Йоан от о-в Линдос, Агапий Критски и св. Никодим Светогорец.

ни изповеди⁶⁶. Самата изповед вече бива оценявана толкова високо, че някои я поставят – като средство за спасение – над св. Евхаристия, особено при съществуване на смъртна опасност. Появява се твърдението, че за умиращия християнин е по-добре да се изповяда, без да получи св. Причастие, отколкото да получи св. Причастие, без преди това да се е изповядал⁶⁷. Някои изповедници като Неофит Родоски споделят същото мнение. Според тях в никакъв случай не може да бъде дадено св. Причастие на умиращ без предварителна изповед⁶⁸.

Константинополският патриарх Герман III (1265–1266) е принуден да обяснява, че както изповедта, така и св. Евхаристия са божествени тайнства, които превъзхождат човешката природа и човешкото разбиране, макар че, докато изповедта предшества св. Причастие, тя не е по-висша от него, защото изповедта очиства грешника от всичката нечистота на плътта и духа, но чрез Евхаристията той получава Самия Христос. Онези, които са прекарали живота си в редовна изповед за своите грехове, по никакъв начин не трябва да бъдат лишавани от Причастие, в случай че смъртта ги застигне внезапно, без да имат възможност да се изповядат⁶⁹.

Към тези промени в богословието и в общите нагласи се добавят и структурни промени, които засягат покаяните практики. Това важи с особена сила в Русия, където множество задължителни правила и изисквания дават на покаяната дисциплина нов правен статус. В Русия, както и във Византия, се спазват особени покаяни периоди, но отначало не като въпрос за задължение. След XVII в. обаче от яр-

⁶⁶ *Ibid*, p. 40.

⁶⁷ Писмо на Константинополския патриарх Гавриил III До бившия Охридски архиепископ... кир Герман – *MS Codex 21, Monastery of Proussos, Eurytania*, f. 43. Цит. по: Vakoynnis, V. *Op. cit.*, p. 8.

⁶⁸ За изповедта – In: Vakoynnis, V. *Op. cit.*, p. 56.

⁶⁹ *Op. cit.* – In: Vakoynnis, V. *Op. cit.*, p. 57. И за да не ни изглежда този дебат странен или по-точно хипотетичен, трябва да помним, че в гръкоезичния свят през този период, както и в самата Византия, само на строго определен брой свещеници – обикновено йеромонаси, които обитават своите манастири – е позволено от епископите да изповядват. Обикновеният селски енорийски свещеник, разбира се, има правото да причастява, но не и да изповядва умиращите.

ващите започват да изискват – вместо просто да бъдат насърчавани към изповед – да се изповядват четири пъти годишно: през време на четирите големи постни периода, което скоро е сведено до валидното и до днес минимум веднъж годишно. Не би трябвало да ни учудва, че установяването на тези изисквания съвпада по време с нарастващото ангажиране на гражданската власт с делата на Църквата. Постепенно годишната изповед се превръща не само в църковно, но и в гражданско изискване. В същото време на връзката между каещия се и изповедника се дава нов правен статус. Поставени са точни изисквания за това, как (отговорът е: цялостно), къде (отговорът е: на територията на енорията) и пред кого (отговорът е: пред енорийския свещеник) трябва да се изповядва всеки вярващ. Към началото на XVIII в. принасянето на задължителните изповеди започва да бъде така изкъсо регулиран процес, че на онези християни, които не изпълняват минималните изисквания, вече се налагат санкции⁷⁰.

Направлението, свързано с монашеската традиция, съответно с преобладаващия в нея духовен индивидуализъм, отстъпва място на юридическия елемент. Във Византия този елемент е почти изцяло неразбираем, заради концентрирането предимно върху лечебния аспект на покаянието. Сега обаче този юридически елемент взема превес – както на практика, така и на теория. Изповедта, която в монашеската традиция бива разглеждана като един от аспектите на обширната програма на духовното израстване, сега става тясно свързана с принадлежността към Църквата. В известен смисъл дори изглежда сякаш покаяната дисциплина отново е поставена в църковен контекст, както е било в християнската Древност. Но с каква разлика! В действителност вече самото определение за Църквата се е променило. Днес Църквата се схваща преди всичко като хоризонтална общност, на практика идентична с обществото като цяло. Вертикалният елемент на общението с Бога в св. Евхаристия е изгубен от погледа. На изповед вече не се отива с цел християнинът да се помири с есхатологичната общност на спасението или дори да подпомогне собственото

⁷⁰ Виж: Алмазов, А. *Цит. съч.*, т. II, 360–409.

си духовно израстване, а защото изповедта, както и много други аспекти на съвременната църковната дисциплина, вече се е превърнала в едно формално изискване, изпълняването на което доказва някого като православен християнин и добър гражданин.

Както в гръкоезичния свят, така и в Русия, преобладаващият модел, който може да бъде срещнат в учебниците по канонично право или в по-популярните изложения, предполага, че Църквата е преди всичко институция, основана много отдавна от Исус Христос с цел да разпространява спасяващата благодат, докато Исус Христос не дойде отново в славата Си. На свой ред църковната покаянна дисциплина, подобно на други аспекти от дисциплинарното правило на Църквата, все повече изглежда като нещо деспотично – нещо, което е основано от компетентен законодател с намерението да поддържа добрия ред на институцията, но без всякаква непосредствена и необходима връзка с крайната цел, на която същата тази институция би трябвало да служи, а именно – спасението. В Русия всичко това възприема формата на легален позитивизъм, който е съсредоточен върху постулатите на каноничното право – такова, каквото то е валидно към момента, и клони към разгреждане на древните канони единствено като обект на исторически интерес.⁷¹ В гръкоезичния свят също може да бъде наблюдаван подобен феномен с развитието на понятието икономия от средата на XVIII век нататък. Ранната църковна употреба на това понятие предполага ясни граници на пастирската лична преценка, упражнявана от благоразумния иконом (οἰκονόμος) на душите. Когато става дума за покаяние например, искреният разговор е от съществено значение. Сега обаче, когато терминът започва да се прилага и във връзка с въпроси като Кръщението и заповедите, обективните критерии (като присъствието или отсъствието на тричната формула, апостолското приемство и др.) отстъпват своето преимущество, за сметка на едно възхваляване на ролята на Църква-

⁷¹ Най-очевидният пример за тази тенденция може да бъде открит в: Суворов, Н. С. *Курс церковного права*. Ярославль, 1890. Още по-красноречив в този смисъл е очеркът на същия автор: „Церковное право, как юридическая наука”, *Юридический вестник*, 28 (1888), 522–525.

та като пазител на съкровището на божествената благодат⁷².

Разбира се, в действителния църковен живот промяната на отношението между спасението, Църквата и дисциплинарното правило, която направих опит да скицирам в тази статия, е несъмнено по-малко драматична и по-малко революционна, отколкото бележките ми може би са внушили. В нито една епоха от историята си Православната църква не се е отказвала с лека ръка от своето минало. Действителните институции и практики на Църквата се схващат по-скоро като много обичани икони, чиито щрихи оживяват или биват възстановявани много пъти и в различни периоди, както и сега, с един лек замах на четката. Това може ясно да се види в последованието на изповедта, което и днес се съдържа в *Краткия евхологион* на Гръцката църква. В срещашите се там молитвени правила към изповедника се обръщат понякога като към йерей, а друг път – като към духовник. По същия начин и каещият се бива наричан веднъж мое духовно чадо, а друг път – брат⁷³.

При все това, налице е и известна промяна. Въпреки че нашият *corpus canonum* достига близка до настояща си форма още в края на VII в., нашият църковен живот не остава затворен в безкраен източен вакуум. Източната църква, както и Западната, се появява в Средиземноморския свят на Късната античност – факт, който ясно е отразен и в правилата за църковната дисциплина. По-късно Църквата е принудена да отговори на една силна промяна в обстоятелствата, настъпила в резултат от обръщането на св. Константин Велики. Още по-късно тя е подвластна на споменатото вече силно западно влияние. Въздействието на решенията на Тридентския събор върху християнския Изток може да е било не толкова пряко, колкото влиянието им върху Латинската църква, но може би точно затова то се оказва и така забележително дълготрайно. Днес Източната църква е изправе-

⁷² Δουβουινιώτης, Κ. Ί. *Τα Μυστήρια της Ανατολικής Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας ἐξ ἀπόψεως ὀρθοδόξου*. Ἀθήνα, 1913, σ. 162. По този въпрос виж още общата ориентация и библиографията в моята статия: „Sacramental Economy in Recent Roman Catholic Thought”, *The Jurist*, 48 (1988), 653–667.

⁷³ Виж анализа в: Paverd, F. La pénitence dans le rite byzantine.

на пред редица проблеми и спорни въпроси, свързани с църковната дисциплина, които са много близки до онези, пред които някога е била изправена и Западната църква. Един от тези въпроси, който е и най-силно засегнат в настоящата статия, е спорният въпрос за връзката между изповедта и Причастието. Днес в много от поместните православни църкви се наблюдава насърчаване към често причастяване и наред с това се отрича идеята, че ритуалното изповядване и опрощаване на греховете трябва на всяка цена да предхожда всяко причастяване с мотива, че това би превърнало приемащия св. Тайни в достатъчно „чист“. Ясно е, разбира се, че критиците отхвърлят промените като някакви „нововъведения“ и се оплакват – отново от западно влияние. На практика обаче, макар православните да са били наясно с протичащите в Западната църква развития и наистина да са се ползвали от тях, движението за възраждане на евхаристийния живот и покаяната практика може да бъде проследено чак до времето на коливадите св. Никодим Светогорец и св. Макарий Нотар – към края на XVIII в.

Промени е имало и ще има. И формите, които тези промени ще възприемат, са неизбежни. Много ще зависи от това, дали ще бъдем способни да включим миналото в плодотворен диалог с нашето собствено, непрекъснато променящо се настояще. Това не означава просто да бъдат поддържани външните форми на миналото – постоянното изкушение за всички православни – нито те да бъдат пресъздавани, както християните на Запад понякога се опитват да правят, а точно обратното: бидейки чувствителни за ценностите, които тези форми са били замислени да прокламират в техния собствен културен контекст, ние трябва да признаем и техните граници. Заедно с църковниците от отминали епохи – както на Изток, така и на Запад – и ние днес можем да потвърдим максимата *salus animarum suprema lex*,⁷⁴ но не трябва да се заблуждаваме, като смятаме, че днес *salus animarum* ще прогресира само разчитайки на модели и парадигми, които са наследени от миналото. В сферата на покаяната дисциплина

⁷⁴ Спасението на душите е по-висше от закона (бел. прев.).

например би трябвало да признаем, че най-големият грях на нашата епоха отдавна не е вероотстъпничеството, поставило началото на древната система на каноничното покаяние. Такъв грях не е и прелюбодейството, към което така творчески е насочен терапевтичният подход във византийското Средновековие. По-скоро този грях днес е жалката шизофрения, в която Църквата заема само една нищожна част от нашия личен живот, докато ценностите ни и нашите очаквания се формират от все по-нарастващо нехристиянския свят около нас. При все това обръщането към миналото може би няма да ни даде незабавни решения на нашите проблеми. То трябва обаче да ни даде смелост да се изправим пред тези проблеми без страх и творчески – по примера на християните от миналото, които са били поставени в съвсем не по-леки от нашата ситуации.

Превод: Светослав Риболов, Борис Маринов