



# ХЕМУС

Година IX, кн. 1/2000

Списание за обществен живот и култура

ЕМИЛИЯ ДВОРЯНОВА

## Искушение на Исуса Христа в пустинята

Искушението да бъдеш не това, което Си, а това, което ти предлагат да бъдеш.

Искушението да приемеш многоликата привидност пред единството на собствената същност.

Искушението на Аза да обладае света, без да бъде обладан от него в святата тайна на любовната близост, която е съ-страдание.

Когато Исус бива кръстен в човешкост, преди да започне неговата мисия, Духът го отвежда в пустинята, за да бъде изкушена неговата човешка същност. Защото битието е избор, а преди избора съществува само пустинята, в която човекът ще сътвори избрания от него свят. Човешкото ще бъде изкушено, за да може само да избере себе си, света, който да създаде, любовта, която да изживее, смисъла, който да вложи в съществуващото.

„И рече Му дяволът: ако си Син Божий кажи на тоя камък да стане хляб.”

Ако си Божий Син – а ако не си?

„И заведе Го в Йерусалим, постави Го на храмовата стряха и му рече: ако си Син Божий, хвърли се от тук долу.”

Ако си Божий Син – а ако не си?

Искушението да се изявиш не в търпеливото извайване на собствената вътрешна същност, която – ако си – ще постигне своята същественост-за-всеки, а в агресивната буквалност на предлагащата се външностност, където безкрайността на вярващото се „ако си” ще се погуби в декларацията на крайно-ограниченото „съм”. Исус не приема. А с него и човекът избира безкрайната потенция на вярващото-се-битието, пред крайната реалност на знаещото-се-битието.

„Исус му отговори и рече: казано е: няма да изкусиш Господа, Бога твоего.”

Чрез Исус, човекът се врича да търси своята същественост в слятостта на притежание и преклонение. Защото само ако си обладан може да бъдеш обладаващ – само обладаният от идеята-дух може да обладава света на идеите и да полага в него своята безкористна „целесъобразна без цел” същественост. Исус не е от себе си, той е „в името на Отца” и само в това постоянно позоваване-отношение, бива самият той. Обладаният е призван да отдаде себе си на света и само така може да изяви априорната, божествена зададеност на Аза да има света, творейки го не във външната буквалност, а във вътрешната му смисловост. Творчеството е себе-отдаващо се притежание и себе-даряващо се обладание. Човекът няма нужда да властвува над света – така той ще бъде извън света и никога няма да го има. Исус посочва и изстрада пътя във света, пътя на преклонено притежание, в което човекът не търси, не съзерцава, не намира, а вае съществеността.

„И рече Му дяволът: Тебе ще дам властта над всички тия царства и славата им...”

Исус му отговори и рече: махни се от Мене сатана! Защото писано е: Господу, Богу твоему се покланяй, и Нему одному служи.”

Исус избира и тръгва по пътя на съкровената човешка същност, която не властвува, а преклонено притежава, не застава, а врича – чрез Исус човекът израства до избора да вае сам своята образцовост и с това да бъде съ-творец на битието.



## Съдържание

- Георги Рупчев: Начало на мемоари ... 3  
Румен Стоянов: Обичай ближния си ... 4  
Калин Янакиев: Начала на интимното ... 6  
Емилия Дворянова: Иконата като литургично преклонение пред бога ... 14  
Борис Христов: Библейски мотив, Дух, Страх, Вик в тишината, Знак от небето (стихотворения) ... 19  
Атанас Далчев: Религиозното чувство в българската лирика ... 24  
Петер Юхас: Прабългарите и християнството ... 28  
Жолт Над: Унгарци и славянобългари. Византийски християнски мисии в Карпатския басейн през X–XI век ... 31  
Йожеф Бьодей: Легендата за Свети Иван Рилски и унгарците ... 35  
Траянополски епископ Иларион: Патриарх Евтимий ... 37  
Монахът поет – интервю на Ася Събева-Юричкаи ... 39  
Ася Събева-Юричкаи: Пътят на хаджията ... 41  
Славянобългарската обител „Свети великомъченик Зограф“ в Света гора ... 45  
Ивайло Костов: Религията ... 47

### *Илюстрации: Щампи от български манастири*

*Изказваме благодарност на братството на манастира „Св. вмчк Георги Зограф“ в Света гора на Атон за книгите, които ни предостави.*



#### ХЕМУС

Списание за обществен живот и култура  
Основано от Дружеството на българите в Унгария през 1991 г.

Издание на Българското републиканско самоуправление  
Отговорен издател: Димитър Цуцуманов  
Списание то се издава с материалната подкрепа на Фонд „За националните и етнически малцинства в Унгария“

Председател на редакционната колегия: Тошо Дончев  
Редакционна колегия:  
Светла Кьосева: отговорен редактор  
Адриана Петкова, Ася Събева, Георги Иринков, Дьорд Сонди, Ленке Чикхей,  
Петър Петров, Райна Симеонова, Сава Сивриев, Светослав Стойчев  
Секретар на редакцията: Моника Тютюнкова  
Оформление: Юдит Калои  
Печатница: A&M ВТ

Адрес на редакцията: 1097 Будапеща, ул. „Лоняи“ №41. Тел.: 216-0197  
Цена на броя: 200 форинта. Годишен абонамент: 600 форинта

ISSN 1216-2590



*Начало на мемоари*

Седим сами с Христос във кухнята,  
седим сами  
над празните си чаши над часовете си,  
а вечерта отвън отчаяно избухна  
без предизвестие.

Отсреща беше зоопаркът, а го нямаше по-късно.  
Навярно тигърът-красавец го погълна,  
тюленът като топка  
завъртя света върху носа си  
и преобърна го напълно.

И времената отлетяха,  
цветовете се размиха,  
а ние все така седим и дъвчем механично.  
Отвън и вътре става все по-тихо,  
чешмата само времето отсича.

И после пак, и после пак,  
и пак, и още,  
макар нощта да се издънва във зловещо...  
Е, безпросветните, снишени нощи  
погаждат ни понякога такива срещи.

И просто нямаме какво един на друг да кажем,  
и просто няма за какво да се помоля,  
самичък изпълзявах  
по надземните етажи  
и сам се спуснах след това надолу.

Земята си е същата, на никого не стига,  
обърках горната и долната земя тогава,  
сганта ревеше там: „Разпни го!”  
и ревна след това:  
“Варава!”

Неверник и обезверен сме тук,  
на някоя земя прогонени  
и тишината между нас трепти, та чак ще звънне.  
А някой ден навярно ще напиша спомени  
как чакали сме със самия Божи син да съмне.

1981–1991 г.

Кой не е чувал тия слова Иисусови, основополагащи за християнството? Но защо тъкмо ближния, защо Учителят не е рекъл обичай човека? Двете повели не са ли еднозначни? Има ли някаква разлика между тях? Каква е тя? На какво се дължи? Нима божият син иска да обичаме само ближния си, а не всички човеци? Защо?

Обичай ближния си. Имаш ли по-ближен от майка ти, баща ти, братята ти, сестрите ти, синовете ти, дъщерите ти, дядовците ти, бабите ти, внуците ти? Ближни са ти най-вече малцината люде, с които съдбата те е свързала вкъщи, в рода, около къщи, в службата, гдето и да било, но те са

най-близо до теб, затуй са ти близни, а не далечни. Струва ми се, Иисус казва обичта ни към всички човеци да почне най-първо с най-близките нам, те са най-здравата й основа и най-голямо изпитание за чувствата ни, иначе би било все едно да почнеш градежа на къщата от покрива. И друго. С ближния ти най-често си заедно, затуй най-трудно е винаги него да обичаш, най-трудно е винаги с него да поддържаш разбирателство, с него най-лесно и най-често се спречкваш, караш, омразяваш, най-трудна е всекидневната и дългогодишна обич, а такава е тя към най-ближния, с когото съжителстваш непрестанно. За теб в твоето ежедневие неближният ти отваря по-малко ядове: достатъчно е да си помислиш за твоите деца и чуждите. Да обичаш ближния си, значи да обичаш същество от плът и кръв току до теб с всичките му несъвършенства, недостатъци, пороци. Неближният живее нейде винаги далеч от теб, ти и да го обичаш, това твое чувство не изисква нищо определено от теб, още по-малко всекидневно, всекичасно. С неближния ти нямаш вземане-даване или – много по-малко, обичта ти към него е отвлечена обич, тя не трябва да се изразява в постоянни грижи, неприятности, задължения, отговорности, прошки, отстъпки, помирения, търпение, примирение, великодушие, жертвователност. Обичта ти към неближния, далечния е лесна за теб и безполезна за него.

Никак случайно Избавителят говори именно за ближния, а не за човека изобщо: Обичай ближния си – забележи, – твоя ближен, не чуждия, не чий да е ближен, а твоя, дето ти създава най-много ядове. Дума да не става, близни са ти всички човеци, но основната проверка за обичта ни към тях са най-близките люде около

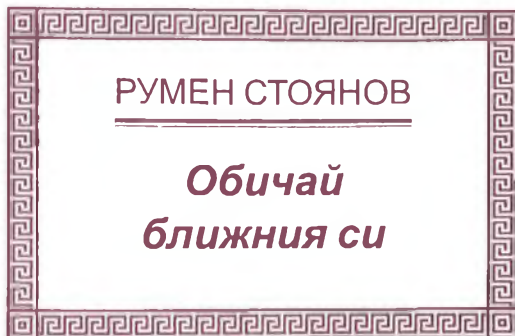
нас, тъй като обичта, както и помощта, трябва да е конкретна, а не въображаема, отвлечена, еднократна или рядка, каквато е най-често тя, за да не река почти винаги, нашата любов на малки, обикновени създания, нашата любов към всички хора. По-задължаващо и по-мъчно е да обичаш твоето дете, отколкото целокупното човечество; първото

ти налага безброй усилия и главоболия, дорде си жив, второто не иска на дело от теб нищо. Каква в крайна сметка е ползата от твоята обич към всички люде по земното кълбо, щом в битността си на редови човек нищо или почти нищо не можеш да сториш за тях, далечните, неближните?

Обич на думи. Вярвам, че Синът Божи тъкмо от тая обич е искал да ни предварди, затуй е изрекъл: Обичай ближния си, обичай с дела.

При скока в съобщителните средства връзката помежду чловеците от всички географски дължини и ширини придоби небивали и доскоро невъобразими размери. Това обстоятелство, важна съставка в оцелостяването на света, доведе до поврат и в представите ни за близост-далечност. Току пред очите ни далечността умря. Вече нищо не е далечно по прежнему – радиото, самолетът, вестникът, телевизорът, видеото, киното, факсът, компютърът ни пренасят бързо, даже мигновено и в най-затънтения кът на земния шар. Всичко и всеки стана съвсем близко, съвсем близък. Както никога в своя многохилядолетен път, людете общуват помежду си не по семеен, родов, съседски, племенен, народностен, национален или държавен признак. Обаче колкото и да се смалжава светът, ти никога не ще имаш по-ближен от оня, който теб те е родил, отгледал, също и от ония, с които ежедневното ти битие те обкръжава – съседи, съученици, колеги, приятели, другари. Никога изкушението да подменим ближния с далечния не е било по-лукаво, по-коварно: да загърбим род и родина. Никога не е било по-настоятелна необходимостта да помним завета на Иисуса Христа: Обичай ближния си. То ни най-малко не те кара да забравяш или ненавиждаш всички други човеци, то само те подсеца, че нещата трябва да стоят на местата, повелени им от Спасителя: строиш ли твоята къща откъм покрива, тя не може да бъде здрава.

На човек отвинаги и завинаги е присъщо да бъде отнякъде – само Бог е отникъде, защото е



## ГЕОРГИ РУПЧЕВ

### *Начало на мемоари*

Седим сами с Христос във кухнята,  
седим сами  
над празните си чаши над часовете си,  
а вечерта отвън отчаяно избухна  
без предизвестие.

Отсреща беше зоопаркът, а го нямаше по-късно.  
Навярно тигърът-красавец го погълна,  
тюленът като топка  
завъртя света върху носа си  
и преобърна го напълно.

И времената отлетяха,  
цветовете се размиха,  
а ние все така седим и дъвчем механично.  
Отвън и вътре става все по-тихо,  
чешмата само времето отсича.

И после пак, и после пак,  
и пак, и още,  
макар нощта да се издънва във зловещо...  
Е, безпросветните, снишени нощи  
погаждат ни понякога такива срещи.

И просто нямаме какво един на друг да кажем,  
и просто няма за какво да се помоля,  
самичък изпълзявах  
по надземните етажи  
и сам се спуснах след това надолу.

Земята си е същата, на никого не стига,  
обърках горната и долната земя тогава,  
сганта ревеше там: „Разпни го!”  
и ревна след това:  
“Варава!”

Неверник и обезверен сме тук,  
на някоя земя прогонени  
и тишината между нас трепти, та чак ще звънне.  
А някой ден навярно ще напиша спомени  
как чакали сме със самия Божи син да съмне.

1981–1991 г.

Кой не е чувал тия слова Иисусови, основополагащи за християнството? Но защо тъкмо ближния, защо Учителят не е рекъл обичай човека? Двете повели не са ли еднозначни? Има ли някаква разлика между тях? Каква е тя? На какво се дължи? Нима божият син иска да обичаме само ближния си, а не всички човеци? Защо?

Обичай ближния си. Имаш ли по-ближен от майка ти, баща ти, братята ти, сестрите ти, синовете ти, дъщерите ти, дядовците ти, бабите ти, внуците ти? Ближни са ти най-вече малцината люде, с които съдбата те е свързала вкъщи, в рода, около къщи, в службата, гдето и да било, но те са най-близо до теб, затуй са ти ближни, а не далечни. Струва ми се, Иисус казва обичта ни към всички човеци да почне най-първо с най-близките нам, те са най-здравата ѝ основа и най-голямо изпитание за чувствата ни, иначе би било все едно да почнеш градежа на къщата от покрива. И друго. С ближния ти най-често си заедно, затуй най-трудно е винаги него да обичаш, най-трудно е винаги с него да поддържаш разбирателство, с него най-лесно и най-често се спречкваш, караш, омразяваш, най-трудна е всекидневната и дългогодишна обич, а такава е тя към най-ближния, с когото съжителстваш непрестанно. За теб в твоето ежедневие неближният ти отваря по-малко ядове: достатъчно е да си помислиш за твоите деца и чуждите. Да обичаш ближния си, значи да обичаш същество от плът и кръв току до теб с всичките му несъвършенства, недостатъци, пороци. Неближният живее нейде винаги далеч от теб, ти и да го обичаш, това твоє чувство не изисква нищо определено от теб, още по-малко всекидневно, всекичасно. С неближния ти нямаш вземане-даване или – много по-малко, обичта ти към него е отвлечена обич, тя не трябва да се изразява в постоянни грижи, неприятности, задължения, отговорности, прошки, отстъпки, помирения, търпение, примирение, великодушие, пожертвователност. Обичта ти към неближния, далечния е лесна за теб и безполезна за него.

Никак случайно Избавителят говори именно за ближния, а не за човека изобщо: Обичай ближния си – забележи, – твоя ближен, не чуждия, не чий да е ближен, а твоя, дете ти създава най-много ядове. Дума да не става, ближни са ти всички човеци, но основната проверка за обичта ни към тях са най-близките люде около

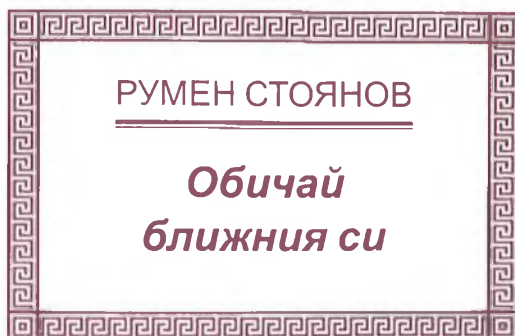
нас, тъй като обичта, както и помощта, трябва да е конкретна, а не въображаема, отвлечена, еднократна или рядка, каквато е най-често тя, за да не река почти винаги, нашата любов на малки, обикновени създания, нашата любов към всички хора. По-задължаващо и по-мъчно е да обичаш твоето дете, отколкото целокуп-

ното човечество; първото ти налага безброй усилия и главоболия, дорде си жив, второто не иска на дело от теб нищо. Каква в крайна сметка е ползата от твоята обич към всички люде по земното кълбо, щом в битността си на редови човек нищо или почти нищо не можеш да сториш за тях, далечните, неближните?

Обич на думи. Вярвам, че Синът Божи тъкмо от тая обич е искал да ни предварди, затуй е изрекъл: Обичай ближния си, обичай с дела.

При скока в съобщителните средства връзката помежду човеците от всички географски дължини и ширини придоби небивали и доскоро невъобразими размери. Това обстоятелство, важна съставка в оцеляването на света, доведе до поврат и в представите ни за близост-далечност. Току пред очите ни далечността умря. Вече нищо не е далечно по прежнему – радиото, самолетът, вестникът, телевизорът, видеото, киното, факсът, компютърът ни пренасят бързо, даже мигновено и в най-затънтения кът на земния шар. Всичко и всеки стана съвсем близко, съвсем близък. Както никога в своя многохилядолетен път, людете общуват помежду си не по семеен, родов, съседски, племенен, народностен, национален или държавен признак. Обаче колкото и да се смалява светът, ти никога не ще имаш по-ближен от оня, който теб те е родил, отгледал, също и от ония, с които ежедневното ти битие те обкръжава – съседи, съученици, колеги, приятели, другари. Никога изкушението да подменим ближния с далечния не е било по-лукаво, по-коварно: да загърбим род и родина. Никога не е било по-настоятелна необходимостта да помним завета на Иисуса Христа: Обичай ближния си. То ни най-малко не те кара да забравяш или ненавиждаш всички други човеци, то само те подсеца, че нещата трябва да стоят на местата, повелени им от Спасителя: строиш ли твоята къща откъм покрива, тя не може да бъде здрава.

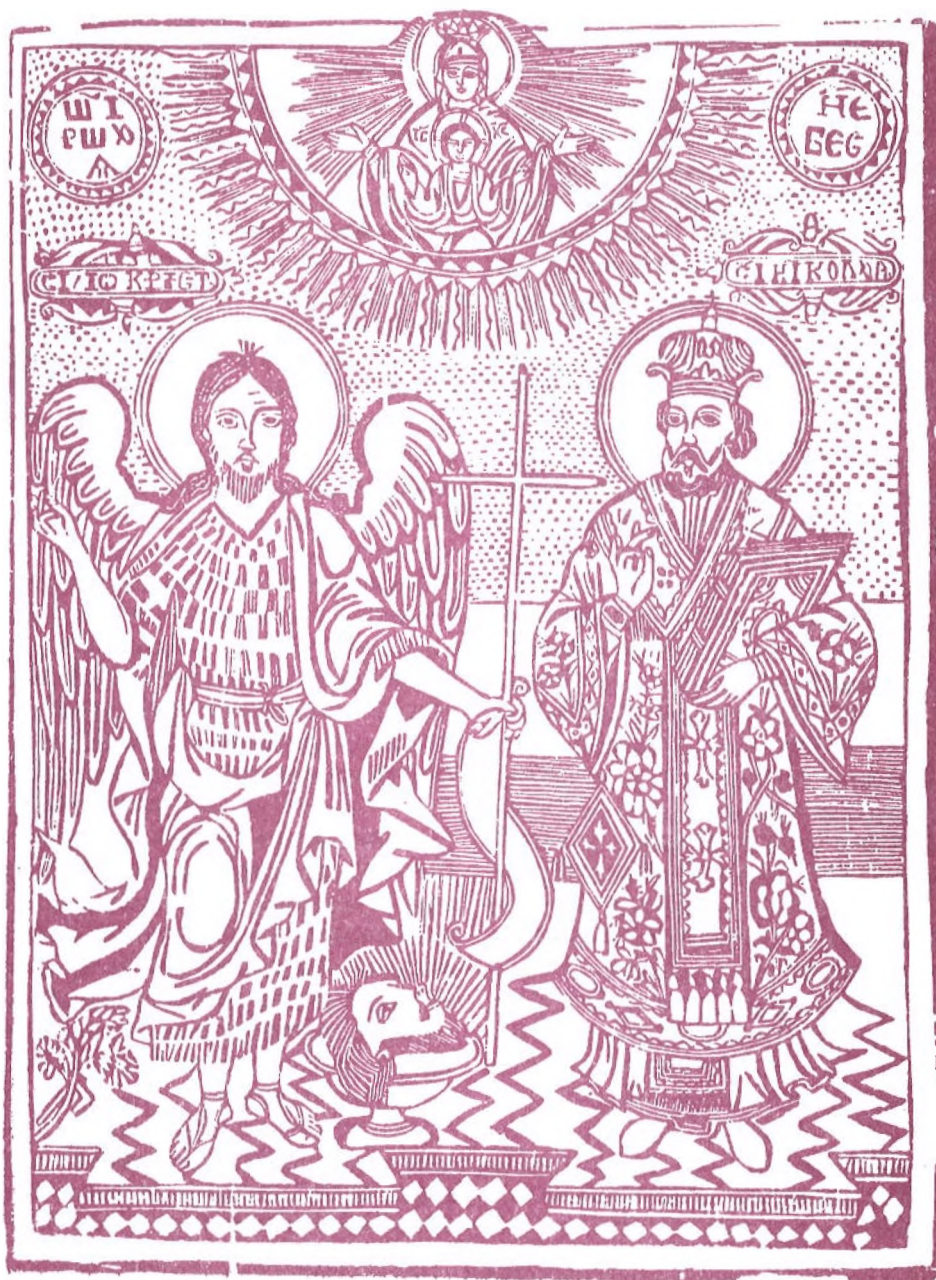
На човек отвинаги и завинаги е присъщо да бъде отнякъде – само Бог е отникъде, защото е





отвсякъде и навсякъде; нам, простосмъртните, извечно е писано да сме в определено време и пространство. Колкото и да космополитстваш, ти винаги ще си роден в една точка, колкото и (похвално) да обичаш где що люде има, ти винаги ще имаш един баща и една майка, ще си израснал не в безброй места. Изгубиш ли тази своя определеност, губиш своята същност на човек. Човекът е конкретно същество, в тая му съдбовна даденост, обреченост, е заложена неговата различност, единственост, неповторимост, изгуби ли ги, той ще стане отвлечено, поточно създание, полуробот, робот, бионично, зомбирано изделие или кой знае що, ала серийно произвеждано, подобно тухли. Позволя-

вам си да смятам, че ние сме човеци, дорде сме отнякъде, сиреч имаме родители, потекло и родно място, иначе бихме се обезсмислили като личности. Казвам всичко това, защото по твърде сходен начин обичта ни също тъй има смисъл единствено с конкретността си: да помогнеш някому с един петак, е много по-ценно, отколкото да обичаш (напразно) всичката вселена (щом не можеш нищо да сториш за нея). Предходното ни най-малко означава да ограничаваме своята обич към всички люде, а само в порива си към тях да не загърбваме най-близките нам. И да се не боим, че обичайки най-близките край нас и родината, обичаме по-малко всички останали човеци и света.



## Ерос и брак

*Тъй че те вече не са двама, а една плът. Прочее, което Бог е съчетал, човек да не разлъчва.*  
(Евангелие от Матей, гл. 19 ст. 6)

Макар че в последните два века чисто субективната полова любов бе еманципирана неимоверно, макар че от романтичната епоха насам тя стана самоценна и самоцелна, макар че бе дръзко поставена над семейното си изпълнение, макар че жизненото превъзходство на семей-

ната субстанциалност над субективната страст да бе обявено за дълбоко реакционно – макар че всичко това се случи, **действителността** на любовта в този свят не се увеличи, а намаля.

В последните два века се роди практически непознатият преди това „Вертеров тип“, чиято любов по сила и напрегнатост, по обреченост на себе си бе наистина изключителна. Но в нея имаше нещо болезнено и задушавашо, нещо самоубийствено.

Еманципира се почти непознатият дотогава „романтически“ тип, чиято любов по субективно богатство на страстта бе скандална за традицията. Но в нея вече имаше кълнове на разтленост и самата й сила породила точно толкова възторзи, колкото и страдалци – пронизала ликовете на хората с трескава бледност и маниакална изтерзаност.

В двадесетия век субективната любов – разхвалена от предишните поколения, вече не виждаше никакви обективни норми за себе си и стана единственият разбираем вид любов.

Но колкото по-самоценна ставаше еротическата любов, толкова по-жизнено безплодна ставаше тя – в толкова по-частно нещо се превръщаше. Тя престана да бъде тъкан на общия живот, престана да образува „нуклеиди“, съхраняващи елементарната добродетелност в общественото тяло. И общественото тяло изгуби своя нравствен гръбнак – разврати се и се демонизира. Семейството се изпразни от своята онтологичност, изгуби свещената си плътност, формализира се, престана да бъде тайнство и се схващаше вече само като обществено-волево отношение, като „договор“, като релация, а не като онтос, като епифеномен, а не като ентелехия на любовта. Като последица от това то стана предмет изключително на разсъдъчната социология, а не на пости-

гащата с цяло същество метафизика. Стана обект на земни манипулации, а не субект-носител на божествени стойности. Разпадна се неговата личностност, неговата мистическа здравост. Семействата станаха „човешки, твърде човешки“ съюзи, които

нямаха сила да държат човеците един с друг, да коригират с мистериално едноутробие склонността им към егоизъм и взаимна нечувствителност в екзалтациите. От мистически уникум, в който людето имаха свое конкретно единосъщие, семействата станаха повторяеми и

повърхностни, а това направи от самите хора неконкретни духове, подаващи се на безумни абстракции и идеологии, доколкото им липсваха онтологични духовни корени. С отслабването на жизнената същественост на религиозното семейство, човеците престанаха да се чувсват достатъчно дълбоко като „синове“, „бащи“ или „братя“. За тях тези онтологични определения станаха второстепенни, юридични, външни – и твърде частни (макар че хората охотно захранаха да се наричат „синове“ на разни абстракти или „братя“ в някакви идеологии).

А може би типът на отцеубийствения революционер – догматичния идеологически ангорсист – е тип тъкмо на човек, който със същество е забравил, че е „син“, че е нечие „дете“, че има началото си в нечие интимно лоно, чрез което принадлежи на човечеството много по-конкретно, отколкото чрез връзките си с абстрактните „идеи“. Суровата и маниакална, разсъдъчна „възрастност“ няма смекчение в **органичната** детска памет, в обективната pieta към семейния дом, в смирената приютеност в една душевна монада, съдържаща чрез интимен завет неговия сирашки активизъм.

Може би типът на женствения, безотговорен и прекраснотушен потребител-естет („пост-модернист“) се корени в **съществената** неизпълненост на едно истинско „бащинство“ – на задължението с цяло същество да бъдеш „глава“ на едно безусловно-конкретно „многочленно“ тяло, което е по-онтологично от субективната ти душа и спрямо което субективността ти е скромно, но основно отговорна.

Много и горещи **субективни** чувства, много екзалтации се еманципираха в новия свят, но и много **битийни** форми на живота деградираха. Страстните копнения на ероса от всякакъв вид изпълниха света и литературата с красота, но



**битието** на любовта сякаш се изгуби в него. В днешния век сърцето често тупти по-трескаво от когато и да било, но няма я твърдината на сърцето, крепостта на сърцето я няма.

\*\*\*

Често са виждали в любовта най-ярката и завла-дяваща манифестация на **субективността**. Затова са различавали същинската любов от плътското влечение, в което страстта е само проява на **природна сила**, на силата на раждането – проява на природата като род.

Плътският нагон на съществата наистина е само **средство** за безличната цел на природата да се възпроизведе, макар че тази природна потенция се преживява в нас като **субективна** жажда за обладаване.

Ако човешката любов се изчерпваше само с плътското влечение (целящо при това **родово** възпроизвеждане), би била напълно необяснима **същностната избирателност** на любовта ни. Необяснимо би било това, че човекът е готов да се лиши изобщо от плътско общуване, ако не би могъл да го има с тази, единствено обичана от него личност. Ако любовта бе само природна сила, целяща възпроизвеждане на рода, **личността** на обичания не би трябвало да има никакво значение. Би имал значение само полът, който **не е индивидуален**. И би било непонятно защо една такава **родова** сила тласка Ромео изключително към Жулиета, въпреки препятствията, и даже **забранява** на юношата да намира изход където и да било другаде.

Сочат се също случаите, когато придобиването на потомство от една конкретна личност е невъзможно по една или друга причина, но това не пречи любовта да бъде обречена и да остава обречена на тази личност. Библейският Иаков ражда от Лия. Другата му жена – Рахил, дълги години остава безплодна и все пак Иаков обича нея, а Лия приема само по природа и по закон.

А и в един фундаментален, морално-онтологичен план би било наистина възмутително, ако любовта се свеждаше просто до стихийен природен нагон за продължаването на рода. В такъв случай би се оказало, че аз, видите ли, се влека от един природен „елемент“, необходим за целите на природата и **моята** любов е всъщност само **природна** необходимост. Аз съвсем непосредствено не бих се съгласил целта ми

да бъде не самата любима личност, а това да се роди едно ново поколение хора. Не бих се съгласил, дори да знаех, че тези бъдещи хора ще бъдат абсолютно съвършени<sup>1</sup>. Съвестта ми би се възбунтувала срещу едно такова подчиняване на любимото **същество** на **потомството**. Аз просто не мога да сведа ценността на любимия до **средство** за по-значимото от него самия потомство. Аз обичам любимото същество, а не способността му да ми роди деца. Дори да не би ги родило, аз пак щях да обичам него, щом го обичам. С какво право и на какво основание про-изхождащото от любимата личност е по-значимо и по-задължаващо от нея самата? Нима аз съм възлюбил просто утробата, плодовитостта на утробата? Да, аз обичам децата, които любимата ми е родила, **но не заради тях** аз я обичам.

Би било онтологически-безнравствено, ако която и да било личност можеше да бъде определена като **средство**, като „материал“ за някаква външна за нея цел, пък била тя и най-благородната. Ако любовта определяше своя обект по този начин, тя би била **основно безнравствена**. С какво бъдещото поколение е по-ценно, за да бъде цел на любовта, а тази конкретна личност – само нейно средство? Нима просто това, че поколението е „следващо“? Нима „съществото“ (съществуващото) може да бъде подчинявано на „потомството“ („потом“-ствуващото, т.е. **след-ващото**)?

Във връзка и в противоположност на това неубедително (и от фактическа, и от смислова гледна точка) свеждане на любовта до природен нагон е било обяснявано следното. **Тялото** – казвали са – може да бъде средство на родовата цел, защото родът наистина е пределно-значимото **в природата**<sup>2</sup>. Но човешката **личност** вече не е средство за нищо друго, **по-значимо** от себе си – личността е цел сама по себе си. „В човечеството – пише Вл. Соловьев – индивидуалността има самостоятелно значение и не може да бъде, в своето най-силно изразяване, само оръдие на външните за нея цели на историческото развитие. Или, по-добре е да се каже, че истинската цел на историческия процес не е такава, че човешката личност би могла да й служи само като страдателно и преходно оръдие.“ „Какво разумно основание може да се измисли за създаването на нови, по съществото си по-съвършени форми, когато има вече форма, способна към безкрайно съвършен-

<sup>1</sup> На това фундаментално несъгласие се дължи неприемливостта на всяка идеология, която иска да осмисли, да оправдае субективната любов чрез раждането. Подобна идея е онтологически неприемлива за съвестта и ние ще видим, че това има основания в самата природа на личността.

<sup>2</sup> Защото наистина Бог е създал всички живи **твари** „според рода им“ (вж. „Битие“, гл. 1), и следователно, неговата вечна и неизменна воля е да съществуват техните **родове**: от деня на творението, до свършека на света.

ство, можеща да вмести цялата пълнота на абсолютното съдържание?" – пита Соловьев.

Тази вече съществуваща у **всяко** човешко същество **безусловно-ценна** „форма“ е **личността**. Поради това единственият и последен обект на любовта (и фактически, и нравствено) е конкретната личност – именно тя самата, в своята уникалност, а не родът<sup>3</sup>. А конкретната личност може да бъде имана като цел не от някаква обективна сила (каквато е полът на обичащия), а единствено от друга конкретна личност. Любимата личност просто **не може** да бъде предопределена от природата цел, а само цел на свободно същество – безкрайно-персонално положена. Обективната сила на пола може **да тласне** и един Вертер към друга жена, но само безкрайно-субективното му сърце може **да направи** от Шарлоте съдба на личния му живот.

Ето защо казват, че любовта е най-ярката манифестация на субективността.

Проявяването на любовта като **абсолютно-персонална** страст към безусловно ценната **конкретна личност** е необходимо за оправдаването на нейното жизнено достойнство. И разграничаването на същинската субективна любов от плътския нагон, от инстинкта за продължаване на рода, от жаждата за физическа наслада е дълбокомислено и почиващо на реалности разграничаване.

Но **постижима ли е** любовната цел, ако тя наистина се състои в постигането на конкретната човешка личност? Удовлетворима ли е любовта **на личността** към другата **личност**? В зависимост от утвърдителния или отрицателния отговор на **този** въпрос ние ще се изправим пред един, по моему, твърде дълбок и драматичен проблем: дали най-ярката проява на човешката **субективност** е щастие, или напротив – е пределно страдание?

Със съществото си аз познавам субективната любов, разумът ми също постига нейния „телос“. Но **осъществената цел** на тази любов, нейната „ентелехия“ в субективността – признавам – аз не мога да постигна и дори не мога ясно да я формулирам. И ми се струва, че никак не е случаен постоянният епитет за нея: „неутолима любов“. Ведно с целия романтически опит на духа, аз съм готов да отвърна утвърдително на въпроса на Платон: „Ерос не е

ли, първо, любов към нещо, и второ, любов към това, което в момента го няма?”

Какъв е пределът на личната страст към друга личност, към какъв „телос“ тя се стреми, от какво би могла да бъде удовлетворена?

При плътското желание колкото и то да е индивидуализирано и субективно-мотивирано, ти **постигаш** желаното **тяло** на другия пол. Жадуваното е нещо крайно и затова – постижимо. Постигнатото се нарича наслада. Наслада, на която тялото ти **по природа** е способно, както всяко друго здраво тяло. Но когато обект на твоята любов е не просто представителят на рода, а една неповторима личност? Какво означава да постигнеш една личност? И да я постигнеш в самата си личност?

Всеки, който е обичал, знае, че истинската любов жадува да постигне нещо много повече от тялото на любимия. Нещо **различно** от тялото на другия пол (макар и в тялото на другия пол) го влече. Нещо, което **в твarta не е вече твар**, а „образ Божи“. Образ Божи **в плът**, но **Божи** образ. Истинската любов апофатически знае какво й се открива. Личността на любимия й открива „като в тънък сън лъчезарния отблясък на райските обители – за миг смъква прашния покров от твarta, макар и в една само точка, и открива нейната бого-зданна красота“ (от П. Флоренский).

Би могло да се възрази, че човешката личност е **въплътеност** и в този смисъл тялото на любимото същество не е и не може да бъде само родовост, а е онтогенетичен уникум. Затова постигайки любимото тяло, ние постигаме личността-в-плът. Но този аргумент е само формално уместен и жизнено-неубедителен. Човекът знае колко конвулсивна и неутолима е истинската любовна прегръдка, тъкмо защото **личността** в тази плът всякога надхвърля обладаването и можещото да се обладае. Това че личността е въ-плът-ена, не я прави крайна и постижима, а напротив – прави самата оличностена плът без-крайна и неизчерпаема.

Какво всъщност е **личността**, която влюбеният обича (разбира се, в плът)?

Личността е абсолютна „форма“: тя е онтологически най-„пълното“ и ценностно най-съвършеното битие. Това ние знаем първично и най-непосредствено **от своята собствена личност**. „Лъжата и злото на егоизма – пише

<sup>3</sup> Понякога обръщайки внимание на субективната страна на любовта, твърдят, че в субективен план обект и цел на любовта е получаваната **еротична наслада**. Но насладата също не обяснява нищо за любовта, тъй като и насладата не предполага единствено неговата полова принадлежност. Дори ако приемем, че любовната наслада изисква индивидуализираност и е избирателна, пак остава непонятно защо любовта често пъти е готова да търпи страдания за любимото същество. Например, да понесе болката **вместо** него. Ако насладата бе същественият смисъл на любовта, би било напълно безразлично също дали тя се получава в насилствено обладаване или в ответна любов. А безспорно е, че истински влюбеният не желае физическа наслада от една отчуждена личност. Защото влюбеният желае нещо много **повече** от физическата наслада. Желает личния акт на любимото същество – т.е. желае неговата личност.

Вл. Соловьев – съвсем не се състои в това, че този човек цени себе си прекалено високо, че придава на себе си безусловно значение и безконечно достойнство: в това той е прав, защото всеки човешки субект, като самостоятелен център на живи сили, като потенция (възможност) за безконечно съвършенство... е нещо безусловно незаменимо и не може да оцени себе си **прекалено** високо.<sup>4</sup> Но – продължава Соловьев – „Основната лъжа и зло на егоизма не е в това абсолютно самосъзнание и самооценка на субекта, а в това, че приписвайки справедливо на себе си безусловно значение, той несправедливо отказва на другите това значение; признавайки себе си за център на живота, какъвто той е в действителност, той отнася другите към периферията на своето битие, оставя им само външна и относителна ценност.“ „Има само една сила – продължава Соловьев – която може отвътре, в корена, да пресече егоизма и действително го пресича: именно любовта и най-вече половата любов... разсъдъкът ни показва, че това (егоистическо-изключително самоабсолютизиране – б.м.) е неоснователно и несправедливо, но любовта пряко и фактически опразва това несправедливо отношение, заставяйки ни не в отвличеното съзнание, а във вътрешното чувство и жизнената воля, да признаваме за себе си безусловното значение на другия.“

Да, такава е същността на истинската любов. Само че тя не се изчерпва само с негативното – макар и съвсем вътрешно, преодоляване на егоизма. Това все още е само определението на любовта чрез простото ѝ ограничаване от противното<sup>5</sup>. Не се изчерпва тя и с положителното и съществено признаване на абсолютността на другата личност. Признаването (дори когато е извършено със същество, със сърце) все още не е **страст**. Това казва и самият Вл. Соловьев, който пише: „**Задачата** на любовта се състои в това да оправдае на дело онзи смисъл на любовта, който отначало ѝ е да-ден само в чувството (т.е. като желание); изисква се такова съчетание на две дадени, ограничени същества, което би създавало от тях една, абсолютна, идеална личност... като свободно единство на мъжкото и женското начало, съхраняващи своята формална обособеност,

но преодоляващи своята съществена различност и разпад – това е **собствената**, най-близка задача на любовта...“ (подчертано от мен – К.Я.)

Това е истинската цел на истинската субективна любов, такава е тя самата любовна воля.

Не бива обаче да не видим, че тази собствена „задача на любовта“ е дълбоко, непроходимо антиномична. Страстната воля **иска** единство на двамата, съхраняващо обособеността на двамата и същевременно преодоляло я. Как това е **жизнено** възможно? Как е възможно **в живота**, а не в красивите думи?

\* \* \*

Откровено изповядвам, че за мен е непостижимо как саможертвата на ероса поражда любовта като обективно-изпълнено-само-по-себе-си-битие. Но се осмелявам да твърдя, че именно семейството е тази обективно-изпълнена любов, в която и от която като от духовна „субстанция“ личностите на влюбените получават своята „ентелехия“.

Казвам, че това е непостижимо, защото съм сигурен, че тази транссубективизация на ероса, раждаща семейството, не е никакъв формален акт; никакъв формален акт не е в състоянието да я извърши.

Знам, разбира се, много „семейства“, определени за такива чрез чисто земен, човешки акт. Но аз не говоря за тях и не приемам за възражение срещу онова, което ще кажа понатайък, да се сочат „семейства“ *de iure*, в които чисто субективната любов не е положително надмогнатата или тази другата – обективната, субстанциалната, транссубективната – не се е осъществила. Опити за семейства, създадени чрез чисто земен акт, разбира се, има, но опитът не е нищо повече от опит, а несъвършенството на имитацията не може да бъде упрек срещу първообраза.

Такъв опит за семейно единение чрез чисто субективно решение да се заживее заедно е романтичното „семейство“ (типично и за днешния ден), в което субективната любов не е жертвено надмогнатата и благодатно преобразена. В него има много поетическа красота, и даже много тъжен, обречен героизъм. Тъжен –

<sup>4</sup> Видяхме вече, че никоя конкретна личност не може да бъде определяна като средство за каквито и да било „цели“ на природата или историята, т.е. видяхме, че нищо в природата или в историята не може да бъде по-ценно и по-ценено от конкретната личност. Нищо в този свят не **заслужава** личността да му бъде принасяна в жертва. Фактът, че когато самата личност свободно пожертвува себе си, тя го прави винаги за друго лично (и тогава жертвата ѝ си струва), и фактът, че нейната свободна жертва подчертава личната ценност на **жертвация** се, доказва това по един неопровержим начин.

<sup>5</sup> Още тук, за да бъде честен, трябва да кажа, че според мен субективната любов не може да извърши напълно и абсолютно дори това вътрешно преодоляване на егоизма. Тя само иска това, но егоизмът е заложен в самата природа на субективността, а не само в жизнената ѝ воля, което ще се опитам да покажа по-нататък.

защото **безкрайно** жадуващите се правят опит да се утолят чрез катадневната **непосредствена близост**. Най-типичният и печален резултат от този опит е разочарованието от самата любов. Никакво утоление на персоналната страст по конкретната личност не дава постоянното плътско притежание, което съжителството осигурява. Телата просто си омръзват, ако се примирят само със себе си, защото не те, разбира се, са били жадувани от високата страст. **Личностите** си остават взаимно непостигнати и просто се задушават в битовите грижи, които им налага съжителството. В края на краищата, от всичко това постепенно се налага унилото убеждение, че жадуваното от любовта **по принцип** е една илюзия, че любимото същество не е нищо повече от едно близко и насъщно тяло, а единението на личностите не може да бъде по-различно от прозаичното сътрудничество. Това разочарование не удовлетворява, а „изтласква“ ероса в подмолите на субективността, откъдето той изригва на повърхността немотивирано на пръв поглед униние или реактивна отмъстителност към партньора.

Неслучайно поетите не желаят да завършват с „щастлив край“ повестите за субективната любов между двама души. Те интуитивно чувстват, че такъв край не би бил нито „щастлив“, нито дори онтологически-възможен, ако се касае за истинска, не просто плътска, страст. Парадоксално казано, поетите всякога са чувствали, че развързката, онтологически-достойната и възможна развързка на великата субективна любов е само трагическата. Поетите дори измислят обстоятелствата, които няма да позволят на влюбените да се „съберат“ – и правят това, **за да спасят** субективната любов от „щастливото“ ѝ деградирание. За да я спасят като такава, каквато е, ако е любов на личност **към личността** – без-крайна, не-удовлетворима. Трагедията е **онтологически-иманентната** форма за историята на великата субективна любов. „Събирането“ на Ромео и Жулиета, помиряването на техните враждуващи родове би било трагедия **за** субективната любов, а трагедията **на** любовта им – нейна правда.

Дори ако персоналната, лично-конкретна любов остане някак си незадушена у съжителстващите – а това може да се случи – при ежедневното ѝ **заместване** с плътското взаимозадоволство неминуемо се поражда подозрението, че двамата крият нещо един от друг, че не са **достатъчно** всеотдайни, след като и при това постоянство и близост отвъдността на личностите им една на друга си остава, а веч-

ният копнеж по „още“ и „повече“ не се утолява от близостта. Ако такива хора останат заедно, след време те положително ще прозрат, че в неуморните им и безкрайно жадуващи се прегръдки нещо все пак никога не се случва. Не се случва всъщност взаимопостижението **на личностите**, не се случва онази трансубективна утоленост, в която блаженствуват истинските семейства. Не вярвайте, ако тези люде ви кажат, че те и не биха дали постоянната си жажда един за друг за онази утоленост. Те наистина много се обичат субективно, но никога не постигат онова, заради което са заживели заедно – окончателното и пълно единение. Макар външно много трогателни, такива „семейства“ изглеждат необяснимо незрели и някак неистински, у тях липсва някаква тайнствена дълбочина и битийна стабилност. Те превръщат трагедията на субективната любов в лековата мелодрама. Страданието от неутолимостта на безкрайната страст те обявяват за „тонус“ на съжителството си. Ако те наистина се обичат силно, това значи, че техният непрекъснат съвместен живот е не повече от непрекъснато **искане да станат** семейство. Кое не стават. От неспособност за жертвеност и от липса на Божие благословение. Ако те не **страдат** от това, значи, че не се обичат докрай.

За другите опити за семейство чрез чисто формална, юридическа обективация на връзката не си заслужава дори да се говори, защото в тях субективната любов към конкретната личност не само че не е о-съществена, но всъщност и не е съществувала. Това са или основани на еротично-плътската привичка и законвата юзда съжителства на природно-битово равнище, в които мъжът и жената – безлични с непобудена субективност, обслужват имперсоналната природа в себе си, или става дума за различни видове идеални приятелства, напразно опитващи се да преживеят като онтологическо своето естетическо или чисто морално взаимоотношение.

Същинското семейство не се ражда нито от акта на субективната воля, нито от акта на обективния закон. Истинското раждане на семейството не е нито волеви, нито юридически, а **тайнствен** акт. То е тайнство, което не може да се извърши просто със субективните сили на човека. Дори дълбинното жертвоприношение на ероса, макар и лично, не е само личен акт. То е и дело на Божията благодат – трансцендентен на всяка субективна воля акт на благословение за това, еросът да трансмутира в обективно-изпълненото само по себе си би-

тие на семейството. Благословение еросът да трансмутира в агапи жертвено-благодатна изпълнена любов.

Това е същинско Божие чудо над обичащите се личности, в което е родена една наистина нова реалност, една обективна духовна сустанция – любов, на която хората стават „членове“, в която те оживяват по новому, единени един с друг наистина като членовете на **едно** тяло. Като запазват напълно своята различност и самостоятелност, своята личностна засференост, те все пак не са вече двама, а едно „тяло“, **което** е тези двама.

Как субективно влюбените личности стават истинско семейство е тайна на синергията на човешката жертвеност и на Божията благодат – едно чудесно прераждане, което не може да се постигне<sup>6</sup>, но в което може да се участва. И само на участниците в него това чудо е откровено. То никак не прилича на „щастливия край“ на голямата субективна любов, който поетите с право избягват. Това е нещо качествено друго, но то е недостъпно за външно художество, именно защото е откровено само на участващите в него и не може да се предаде другиму чрез изкуство.

Онези, които се съмняват, че бракът е тайнство, които непременно се нуждаят от буквата на християнското вероучение, за да легализират мистериалната същност на брака, просто са забравили какво е истински брак. В тях е започнал да помръква автентичният дух на брачното битие. А този дух недвусмислено свидетелствува дори на религиозно-необразования семеен човек, че брачната реалност не е просто субективен съюз, не е просто лична емоционално-волева връзка, нито – още по-малко – „обществен договор“. Брачната реалност – това **чувства** всеки действително семеен човек – е обективно духовно битие, нова трансубективна личност; любов, превърнатата по тайнствен начин в уникална духовна субстанция на двама. Субстанция, в която субективностите са „алхимически“ преобразени, трансмутирани са така, че са вече нейни „членове“.

Семейството е тайнствена превърнатост на неповторимата субективна любов в неповторимо, трансубективно битие-само-по-себе-си, в което личностите са осъществени по един небивал дотогава начин. Тяхната повече от субективна любовна пълнота е осъществена така, че **една нова личност** – семейството, е едновременно повече от тях самите и е тях самите. Семейството, което не е просто субективна връзка на въплътени личности, е „една плът“, то е

единица, монада, имаща реалност сама по себе си и вече **тя** е тези хора, а не **те** я „образуват“. В тази по-субстанциална от ероса духовна реалност на личностите се дава – както пише П. Флоренский – „едно предварително единосъщие“, а то ги уподобява на единната жива Истина.

Превръщането на любовта в субстанциално битие, чиято воля и акт вече са семейните „членове“, е **фамилиаризирането** на любовта. Фамилиаризирането не е обикновено успокояване, не е тривиализиране на отношенията, явяващо се при изхабяването на плътската връзка, макар че за външния на семейното тайнство наблюдател това може да изглежда именно така. Фамилиаризирането е чудесна промяна, извършена от Божията благодат, която сменя безконечния интензитет на субективната любов, опростява я от нейната романтичност, но не защото я отслабва и ограничава, а защото я изпълнява. Фамилиаризирането е покой не от изчезването на любовта, а от нейното изпълване. Фамилиаризирането е благодатното **спасение** на трагичния в себе си ерос; спасение, което той от себе си не може да даде. От изгаряща с незавършимостта си субективна страст по откритата се „райска красота“ на личността любовта се превръща в **естествена тъкан** на двамата, а после на тримата или на четиримата (съпрузите и децата). Фамилиаризираната любов вече не е безумната (защото е антиномична в себе си) жажда на душите, а тяхната нова, богозданна основа, техният общ интимен фундамент – жизнен корен, който ги едини сякаш независимо от тях самите, като пронизва с тихата си вътрешна светлина всичко, което оттук нататък става с тях.

Казвам – сякаш независимо от тях самите ги едини, защото тяхната воля за интерперсонално единение се е изпълнила и сега живее (по Божие благословение) онази битийна единица, която волята е жадувала. От напрегната и никога неутолима жажда на субективните души да се обединят трансубективно любовта сама се превръща в духовна единица, в **която** душите **имат** своето единство, **от която** имат непостижимия за никой външен – общ живот.

Нещо повече. Тази фамилиаризирана любов, тази душа на душите, тази субстанциална духовна единица е способна да разреши всички жизнени ограничения, които в чисто субективния живот биха били просто тормоз за любовното чувство. Битовите грижи, изпитанията, дори скуката – стават не лишения, а **живот** на тази душа на душите, стават собствени вът-

<sup>6</sup> Така, както никой раждащ се не може да постигне опитно своето раждане, когато се ражда.

решни движения на **субстанцията-любов**, а с това и се просветляват. Те вече не просто се търпят и понасят (както неминуемо би било в неосъщественото семейство, колкото и да би било то лоялно) – те са живот на фамилиаризирана любов, те **също са любов**. Как това е така знаят само причастните на тайната на брака<sup>7</sup>. Битовите грижи, дори големите изпитания на семейните „членове“ не са вече обикновени грижи и изпитания, които субективността има като чисти ограничения, а са органично **служение** на обективната любов. На онази любов-субстанция, на която те са „органи“, „членове“.

В брака **любовта** е надхвърлила субективното и е сякаш независима от него. Любовта е обективна реалност, на която субективността (която не е унищожена) е проява. Семейството е **нова личност**, която Божията благодат сътворява от „материята“ на личностите. Прочетете внимателно: „И създаде Бог от реброто, взето от човека, жена, и я заведе при човека. И рече човекът: ето, това е кост от костите ми и плът от плътта ми; тя ще се нарича жена, защото е взета от мъжа си. Затова ще остави човек баща си и майка си и ще се прилепи към жена си; и ще бъдат двамата една плът.“ (Бит.2.22-24). Забележете, че тук Бог **създава**, а човекът **постига** в самото създание. Бог оживотворява пожертваното от човека. Човекът (и това е особено важно) говори за себе си **като за двама** и едновременно **като за себе си** („кост от костите ми“ и „тя ще се нарича жена“; „ще остави човек...“ и „ще бъдат двамата една плът“). Забележително е също, че тук за любовта се говори в понятията **на природата** (не във веществен, а в онтологически смисъл). Забележете, че любовта се описва не като страст **към** някого, а като съ-телесност **с** някого („кост от костите ми“). Говори се не за мъжа **и** жената, които се обичат, а за **една** плът, която те **са**, която **е** любов, която **е** мъжът и жената. Говори се не за страстен копнеж за постигане на **другата** личност, а за едно едино-същие, за едно-утробие. Любовта тук не е страст да се осъществиш с другия, а едно „тяло“, което има „костите“ си. Любов, която **има**, а не **иска**. Как може тази любов да бъде просто субективно чувство, след като е субстанция, в която всички субективни преживявания са **нейни** жизнени движения? Ето, това из-пълнение на любовта е Божие дело в отговор на страстната Адамова „самотност“.

Не означава ли всичко това, че брачното транс-субективно единосъщие е тайнство по своя произход, че в своята осъщественост то е Божие чудо?

Никой никога не ни е **забранявал** субективната любов, но за истинското и единствено възможно изпълнение на любовта, за нейната непонятна за самата нея (и невъзможна за самата нея) „ентелехия“ му се даде, да живее **благодарно** в нея, с подobaващото за едно участие в тайнството благоговение.

Бог е вкоренил в нашата субективност еротическата жажда по трансцендиране отвъд собствената личностна пълнота, но е благословил утолението ѝ, създал е битийствуващата като семейство любов и както за всяко свое създание – призвал е човека да пази семейството, да не го разрушава, да го има като тялото си: „И дойдоха при Него фарисеите и, изкушавайки Го, думаха Му: позволено ли е човеку да напусне жена си по всяка причина? Той им отговори и рече: не сте ли чели, че Оня, Който отначало ги сътвори, мъж и жена ги сътвори и каза: „затова ще остави човек баща и майка и ще се прилепи до жена си и ще бъдат двамата една плът! Тъй че те вече не са двама, а една плът. Прочее, което Бог е съчетал, човек да не разлъчва.“ (Мат.19:3-6).

Като битие, обективно, бракът е любов-субстанция-на-двамата-от-Бога. В своя **вътрешен аспект** тази субстанция, тази „една плът“ е **само-хранение**. Вътрешният живот на духовната единица е безусловно хранение на себе си в своите „членове“. Това хранение, следователно, не е само човешки-волево, а тайнствено-благодатно, то е **вътрешният** живот на тайнството, на из-пълнителата се в битие любов. Затова освен „агапична“, същността на семейството неразделно е и „пиетична“. Семейството е вярност-пиета (pieta).

Тази вярност (семеината вярност) не е просто субективно чувство, защото семейството е по-скоро **битийна форма**, в която верността съществува сама по себе си. И нейните едно-утробни „членове“ **са самата** вярност. Не вярност-чувство, а вярност-битие. Можем ли да кажем, че ръцете в тялото са верни на нозете в тялото? Или че лявата ръка е вярна на дясната? Не е ли по-точно да кажем, че тялото **е** вярност сама-по-себе-си, актуална в едино-същиято на ръцете и нозете? Че тялото **е** онази обективна форма, която прави ръцете лява и дясна **на едното** тяло?

<sup>7</sup> Неслучайно един от съществените елементи на тайнството брак е „венчаването“ – полагаането на онези венци, с които новобрачните се уподобяват на мъченици, венчават се съвместно за мъченичество. То пък им дава нравствено достойнство – царствен венец.



Тази „пиета“, която семейството е, трансцендира преди всичко абсолютно-пълната засференост на своите основни „членове“. Вътре в едно-утробие то на брака мъжът и жената са вече „членове“ на една монада и нейният дух е техните субективни духове, а техните непроменено субективни духове са вече един дух, обективно едно-душие, сама по себе си „пиета“. И тази сама по себе си „пиета“ трансцендира тайнствено също и своята времева крайност. Защото родените от едно-утробие то, което мъжът и жената са, са новите „членове“ на същата монада и нейният дух ги има така както кост от костите си. Раждайки се в лоното на семейството, синовете и дъщерите не са само уникални личности (макар че са такива напълно), те са и органи на вече съществуващото „семеино тяло“, и в тях то не е друго, а същото. Душата на родените в семейството нови души е исконната душа. С тайната на тази една душевност на своите уникални души синовете са обективно, при-родно верни на истинската семейна монада. Или по-точно, семейната монада е онази тайнствено-обективна вяроност, която ги прави тях – съвсем новите и различните – синове на семейството. Трябва съвсем да си объркал понятията си, за да кажеш, че тази обективна „същност“ на „ново-родените“ идва от обективността на закона, който легитимира семейството в света. Всеки, който се е чувствал син, знае, че тук законът само формулира една сама по себе си съществуваща духовна реалност. Непостижимо е за разума, наистина, как така е една душата на уникалните души на семейните „членове“, но тази непостижимост никак не усъмнява съществуването

ни, което участва в нея. Тя само убеждава, че тайната на обективното едно-душие на семейните души е реална тайна. И нейното име е „пиета“.

Тайнственото и безусловно-реално едно-същие на родителите и синовете, на старите и потомците, е актуализацията на обективната семейна „пиета“ във времето. Неслучайно потомците на семейството се наричат в Писанието „колена“. Защото семейството е духовно хранение на едно-същиято на много-личната личност. Раждането е хранение във времето на едно тайнство (а не на един природен род), на една душа имаща много-единосъщни души. Раждането в семейството е иманентен акт на трансубективността.

Ако си позволя една аналогия – и ръцете на мъртвеца биха могли да извършват определени движения – или под въздействието на външни сили, или даже под въздействието на пропуснат вътре в тях електрически ток, който задвижва мускулните им влакна. Една кукла би могла външно съвършено да копира осмислени движения. Но тези движения ще бъдат и по своя произход, и по своя характер физически движения, осмислени само за външния наблюдател. осмислени чрез някой друг. В живото тяло същите тези движения вече са душевни (макар че механизмът на извършването им е по принцип еднакъв с тези на токовете импулси.) Тези движения не просто се осъзнават от душата, те са нейни непосредствени актове, те са осмислени в себе си. По същия начин родовият инстинкт в семейството вече не е природен акт, а акт на духовната субстанция-любов, акт на трансцендиращата себе си „пиета“.



## Опитът да се рисува без гледна точка

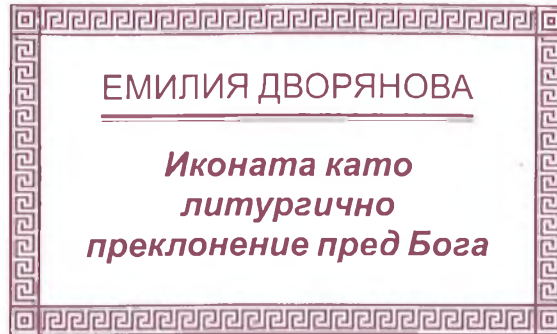
Християнският мироглед изключва възможността човекът да знае себе си като творец. Осъзнавайки се като слаба и безпомощна единица пред непонятната сила на мирозданието, той сам избира своята творческа позиция като позиция на анонимността, позиция на не-твореца. Но това, че не се чувства творец в съпоставката си с незримото, това че не се знае като такъв, не значи че човекът не е творец и при това за първи път в смисъла на субективното изразяване. Крачката, която го изтласква в пътя на су-

бективно-спиритуалистическата изразност, е отхвърлянето на концепцията за „мимезиса“. Мимезисът в смисъла на гръцката античност като подражание на природата, няма място в естетическото виждане на Средновековието. Природата като грамада от материя е враждебна и зла, защото въпреки че е създадена от Бога се противопоставя на човека, привързвайки го към мъртвата си форма. Природата е необходимост създадена заради човека, най-грубата и драстична противопоставка на Бога и като такава тя се търпи, но не представлява никакъв интерес, не носи никакъв смисъл. Цялата природа е сътворена заради човека и все пак е нещо извън него. Човекът е венец на творението и като такъв не иска да се отнася към природата, към онова по-нисше, което го закрепостява. Той иска да се отнесе към най-висшето, за да може в мъките на търсенето да бъде озарен от сиянието на част от неговата светлина. В средновековната концепция за природа най-ясно проличава окончателната катастрофа на изначалното тъждество, в което човекът е намерил и себе си, и Бога, и природата. В монотеизма тези връзки са разкъсани и човекът е останал сам – без природа и срещу Бога. Затова творецът отхвърля всяка мисъл за подражание на нещо, което той смята по-нисше от себе си. Изкуството е път за спасение, откровение, постигане на тъждество, но естествено не тъждество с тъмните рушителни материални сили, а тъждество с Бога, с неговата светлина. Човекът е тръгнал по качествено нов път – търсене на Бога не в природното цяло, не дори отмествайки мисловно това природно цяло някъде в страни, а отричайки го напълно като тъмница, като затвор, възприемайки го единствено като сти-

мул за бягство. Повярвал във възможността за непосредствено отнасяне към идеалното, човекът е откъснал духа в себе си – нещо непознато и твърде далечно за античния гражданин. Така изкуството в стадия на творчески акт придобива смисъл на бягство към идеалното, спасително откъсване от дебрите на мрачната те-

лесност. Чувствеността се оказва елемент, който не е иманентно присъщ на красотата. Той може да се олицетворява в нея, но и без чувствеността красотата запазва своето битие. Така Средновековието отхвърля понятието мимезис, а дори когато бива употребявано в него не остава нищо от

античния му смисъл. Средновековието практически осъществява Плотиновото понятие за мимезис, като стремеж за достигане на първообраза (в християнството – Бога) и така фактически го унищожава. Творческият акт е приобщеност към идеалното начало, съзерцателен екстаз, молитва към Бога, в която естетическият мистицизъм трудно може да се отдели от религиозния. Активното ядро на творческия процес сякаш остава на заден план, художникът твори безсъзнателно или поне вярва, че ценното в собственото му произведение е резултат единствено на уловените импулси от Бога. В този смисъл човекът не смята себе си творец и анонимността му е единствено възможна позиция пред лицето на Бога. „Не обичам нищо свое“ – този девиз на Йоан Дамаскин е синтез на тази позиция, в която човекът иска да отрече себе си, да изчезне, да се слее с висшата същност. Творчеството е съзерцание на умопостигаемото, дейност насочена към игнориране на сетивността, на образността, на конкретността, творчеството е математически-спиритуалистичен процес, който поставя в основата на естетическата концепция за изкуството принципите на музикалната спекулативност. Художникът съзерцава красотата-в-себе-си, а не във външния свят, той я отъждествява с истината, с благото, с божественото и така поставя естетическата дейност в служба на духа, стремящ се към освобождаване от всичко земно, към изхода в абсолютните сфери. Като резултат от тази позиция в практиката на изкуството се изгубва синтеза на съдържание и форма в смисъла на гръцката античност, за да се постигне един нов синтез, непознат досега – синтез на смисъл и форма, при който формата превъзхожда аб-



солютно материята, Бягството към вечността, като материал за създаване на образи, поставя изкуството върху плоскостта на музикалната битийност.

Иконоборчеството е съществен етап във формирането на тази естетика. За християнските идеолози до IV в. словото е най-важното средство, дори единствено възможното, за приобщаване към идеята. В началото е било слово: рече Бог – така започва битието, сътворено в мигновението на оформената мисъл. Словото е тждествено с най-исконното в Божеството – способността да твори. То е самото творчество, то е творческата мисъл, идеята на битието. Словото е най-висшият безценен подарък на Господа към човека, това е общото между тях, това е нишката, която свързва и ги прави подобни – способността за мислещо слово. Славенето на Бога чрез словото е богоугодно, то е най-нематериално, лишено само по себе си от образ, а образите създадени чрез него са лишени от сетивна реалност. Оформеното слово граничи с музиката, но е по-ясно от нея, защото освен естетическо битие носи и дълбок нравствено-житейски смисъл. След като съществува подобно свършено средство за търсене на Божественото битие, необходими ли са и други начини за свързване на човека с Бога, за прославата му и за моралното поучаване на вяращите? Този въпрос е пряко свързан с проблема за изобразяването на Бога-Отец, Сина и Светия Дух. Той се поставя в източно-православната църква и не престава да бъде актуален до VIII в. когато се стига до окончателното му решаване.

Според ортодоксалната догматика Богът е непостижим сетивно и неопишуем по плът. Богът в своята троичност е неизобразим. Може ли тогава да бъде изразяван, пък дори и не чрез точен образ, а емблематично като знак, сочещ на отвъдна същност? На този въпрос напълно отрицателно отговарят иконоборците. Богът е непостижим и всяко негово материално изобразяване е идолопоклоничество. Тази концепция е израз на доведената до крайност спекулативност на религиозно-естетическото мислене, това е логическата точка на изведената докрай религиозност, която унищожава в себе си последната си слятост с битието като естетическа слятост. Иконоборчеството не може да победи, защото отказът от всякаква материалност и образност граничи с унищожение – унищожение дори на самата идея, защото и идеалната смислова изваяност съществува в проекция към някакъв образен прототип. Но иконоборческата концепция се оказва много важна за развитието на естетическото виждане. Тя

сочи тенденциите на религиозно-естетическата мисъл и в борбата с нея се оформят каноните на Византийската догматично-ортодоксална естетика. Слабото място на иконоборчеството е също като на другите ереси от първите векове на наложилото се християнство – логически изведеното битие води до абсурд много по-неприемлив от абсурда на чудното възплътяване, води до абсолютното разединение с отричане възможността за слятост в битието. „Изобразяването на образа Господен в неговия плътски вид служи за изобличаване на еретиците, които говорят, че той само призрочно, а не наистина е станал човек” – така изразява патриарх Герман необходимостта от зримия образ на Бога. Човекът не е дорасъл до проумяването на Абсолютата извън всякаква образност. Митът все още има място в религиозната недиференцираност на човешкото съзнание и затова иконата като религиозно-митологически символ намира своето място като форма на религиозно-естетическо виждане.

„Средновековната икона е религиозно-митологически символ и в никакъв случай не просто художествено произведение” (Лосев). Тя се трактува като сакрална вещ, т.е. като предмет на култа и като такава притежава огромна религиозно-символическа сила. Но тази иконна символичност е тъй дълбоко заредена отвътре с естетизъм, че е абсолютно невъзможно да се отделят двете страни на това цялостно религиозно-естетическо явление. Иконата е завършен израз на естетизираната религиозна илюзия, венец на религиозно-естетическото виждане. В нея се намира единството на битието постигнато от човека по естетически път и този път се оказва единствения реален начин за снемане противоречивостта на човешката битийност. В иконата безликният Бог намира своята ликост, пък дори и само в образа на Исус Христос. Там се разгръща драматическо действие на човешката религиозна жизненост и религиозно-битийният смисъл се изразява в общочовешки естетически параметри.

Иконата като произведение е само инструмент за познание на божеството. Такава е цялата ѝ ценност и смисъл в очите на средновековния човек. Чрез нея трябва да се изрази не човешкият духовен опит, а опитът на Бога, божественият поглед на твореца, неговата непостижима зримост. Така се стига до неповторимото явление в историята на изкуството – **опитът да се рисува без гледна точка**. Иконописецът няма за цел да изобразява онова, което вижда, той не се интересува от реалните черти на материалния свят, не го съзерцава в неговата даденост. Художникът тълкува света и го из-

живява естетически, но не в смисъла на красотата му, а в неговия нравствен и интелектуален смисъл. Тълкувайки света естетически, той извлича от него нравствен интелектуален урок. Това е урокът, който Бог е дал на човека, защото целият свят, целият веществено-материален мир е символ на Бога – един свят, чието битие е дадено, за да сочи на отвъдна, създава го същност. Като такъв този свят се обезценява и нуждата от изобразяване на външната видимост отпада. Иконописецът не иска да дублира символа даден от Бога като природа, защото самият той – човекът – е много по-съвършен израз на божествената същност. Затова човекът като висше божествено творение застава в центъра на изкуството, неговият образ единствен заслужава внимание като обект на творчество. Природата е подтискаща сила, която се изключва, тя става само фон, допълнение към съдбата на човека. Но не човекът като такъв застава в центъра на художественото претворяване, не човекът видян от човек. Предмет на изобразяване става човешката фигура, но като форма на съвсем друга същност, като символ на божественото битие. Защото иконописецът не се стреми да възпроизведе пропорциите на човешкото тяло – идеалът за хармонично съчетаване на вътрешната и външната красота остава в миналото. Християнинът търси не единството на дух и тяло, на плът и душа, а противоречието им, в което духовното начало абсолютно господства. Затова тялото се скрива под тържествени одежди, лицата стават уродливи, с нарушена пропорционалност. Лицето преобладава над тялото, а очите, емблематични и неочаквано големи, носят израза на екстатична духовност. Цялостно погледнато човешката фигура е дематериализирана, утънена, не-тяло, а душа. Диспропорцията става художествено средство, чрез което от битието се извлича нравственият урок – една диспропорционалност, сочеща на отвъдна, недостижима пропорционалност. Това е светът видян от Божеството, фиксиран от едно око, което фокусира целия Космос. Бог не вижда света такъв, какъвто го вижда човека в своята природна естественост. Богът е творец на света, той е създател на всяка частица от този свят, той е вложил смисъла във всеки негов елемент. Всеки детайл е разгледан от Бога специално в неговата отделност, в неговата истинска величина, истинна дистанция, истинна пропорционалност. Във всеки момент Бог знае света точно такъв какъвто е, в неговата многостранна и необозрима истинност. Богът няма позиция – той знае света такъв какъвто Е, без собствена позиция. Той е абсолютният обективизъм, слят

в своето осъществяване с абсолютния субективен произвол.

За да може да твори човекът трябва да подражава на Бога. Той също трябва да постигне частица от неговия обективизъм, да зачеркне себе си, да потъне в собствената си анонимност и невзрачност, да отстрани собственото си съзнание, да престане да вижда. Рисуването без гледна точка е именно гледната точка на виновността, която иска да се унищожи, за да се оневини. Така заставайки на подобна позиция, при която иска да заличи себе си, иконописецът всъщност изпада в противоположната крайност и започва по своя воля да внася в природата произволен порядък. Този порядък като тип изразност носи всичките белези на музикалната спекулативност, тъй като музикално-естетическото битие със своята дематериалност, алогическа произволна хаотичност на изначалната си неоформеност, е способно да се организира в извънпространствени динамически структури, с помощта единствено на симетрията и пропорционалността (в смисъла на съотнасяне). То е сякаш най-близко до битието на Бога и единствено изразява неговата безликост. Музикалната спекулативност прониква като естетическо виждане в сферата на всички изкуства. Тя е ясно изразена и в противоположното на музиката изкуство – живописата – изкуството на образната видимост.

## Иконостасът

В храма, построен от човека и за човека като пространствено вместилище, като дом за вярващия, иконата има свое реално пространство, тя има свое място и това място е иконостаса. Но иконостасът не е просто част от вътрешната архитектура на храма, не е място, което с умноженото въздействие на много икони ще говори на човека за трансцедентната отвъдност. Иконостасът е крайната граница на храма, той е святата граница, той е **преграда**. Зад тази преграда е голямата въпросителна на битието, загадката на битието, смисъла на битието – там е Нищото, Абсолюта, изчистеността от всичко. Едно пространство акумулиращо смисъла на вярата, една недостатъчност, която ако бъде достигната ще постави човека пред абсолютната празнота на сметата илюзия.

Тайната на Бога и тайнството в търсенето на Бога е в основата на християнската религиозност. Тази тайна е забрана, пред която човекът трябва да застине и сведе глава, една ограниченост, която наново и наново привлича с невъзможността да бъде преодоляна, неудовлетвореност снемана практически само чрез

изживяване на божественото тайнство. Средновековният човек живее обвит в етерния дух на това божествено тайнство. То е дадено като невидимо, допълнително пространство около него, в което нещата стават Други, получават своя истинна значимост. Тайната, преградата, не може да бъде преодоляна, но тя пропуска божествената благословия под формата на тайнство. Детето се ражда един път от утробата на майката физически, но второто му раждане е раждането на духовния му смисъл като християнин, в тайнството на кръщенето. В едно мигновение преградата е снета и детето бива показано пред Бога, от когото получава това допълнително пространство, изпълващо пребиваването му в света със значимост. Всяко значително събитие в живота се освещава с божественото тайнство, при което преградата остава, но през нея се внася благослов. Свещеникът, излизащ пред вярващите през олтарните двери, сякаш идва от отвъдността и като посредник е носител на тази отвъдност, но не в смисъла на античното жречество, при което жрецът, директно свързан с божеството, изразява моментността на божественото хрумване и в редица уговорки би могъл дори да промени посоката на това непредначертано хрумване, граничещо с каприз. Християнският монотеизъм в дълбоката си същност е религия на дистанцираността – дистанцираност на твореца от произведението, при което обратната връзка едва ли е възможна, освен в границите на дълбоко закодираната символика – посочваща, но недокосваща. След като веднъж се е родил на земята и се е положил в хората в цялата си човешка непосредственост, Богът се е оттеглил завинаги, оставяйки само своето слово – един паметник на божествената мъдрост, твърде многозначителен в своята святост и затова отново обгърнат в ореола на недостъпността. Божието слово е жив паметник, зад който се крие тайната, зад който Богът е скрит и само чрез прочувствано молебствено тълкуване може да се надникне зад този словесен иконостас, в който Богът е положил своята фиксирана мъдрост. Свещеникът е божи служител, но и пред него у спусната преграда – не зримия иконостас преграждащ пътя на вярващия, а иконостасът на Божието слово, което той е призван непрестанно да тълкува и разяснява на вярващите. Свещеникът може да поучава, да диктува нравствената норма, която Богът изисква, но това изискване е не непосредствено изразено в диалогично откровение, то е положено в естетическата форма на евангелския текст. Самото изискване, самата материализирана в естетическа форма мъдрост, нетърпяща допълване

или отнемане от нея, като всяка самодостатъчна художественост е вече и предустановена дистанцираност между твореца и човека, възприемащ сътвореното слово, едно не процесуално-динамично отношение в променящата се непосредственост, а отношение, в което и двете страни се полагат и търсят в нещо трето, неизменно, в обективирания продукт на жаждата за взаимодействие. Човекът може да премисля безкрайно и да тълкува божествената мъдрост, но така тя няма да стане **негова** мъдрост, Богът няма да я изкаже чрез неговата уста и мисъл, защото я е изказал чрез себе си. Богът пък може да влага най-съвършените нюанси на своята промисъл в това произведение, но обективирано то съдържа само възможност тези нюанси и промисъл да станат достойние на човека. В цялата старозаветна история Бог твори чрез човека, в човека, той говори чрез неговите уста, чрез неговата мисъл, между Бога и човека няма произведение-обект и преграда – произведението е самият човек и то произведение все още само относително откъснато от твореца, защото е произведение непрестанно творещо се. След своето възплъщаване и трагично оттегляне, Бог оставя на човека, не себе си, а своето слово като една преграда, към която човекът трябва да се отнася постоянно търсейки в нея твореца, постоянно измисляйки в нея твореца. Дори свещеникът не може да премине тази смислова граница, дори той е носител само на тайнството, но не и на божествената тайна.

Иконостасът в храма е зримия израз на тази преграда, той е преклонение и съгласие с тайната, инстинктивно съхранение на субектността. В течение на столетия той е променял външната си форма в Източно-православния храм – от каменен е станал дървен, феерична резбована рамка на зримия лик на Бога, пропускаща смисловостта на отвъдното, но недопускаща сливане с него, притежаващ собствена художествено-религиозна ценност, съхраняващ вживяността на литургичното преклонение. Иконостасът е зримата граница, в която Богът полага своята ликост и отвъд която се оттегля в трансцендентната непристъпност на битието. Той е религиозно-естетическата дистанция на разбиращото и вчувствувано преклонение, преградата, която не позволява заличаване в илюзията на тайната и задържа човека в границите на Аза, на субективността, един прекланящ се и преклонен субект, но съхранен в дистанцираната отделност. Иконостасът е смислова преграда към тайната на битието, израз на тайнствеността, преграда до която човекът се докосва, пред която полага своята духовност и коленичил отправя молитва към

отвъдността – слово целящо да проникне зад зримостта на иконните образи и да достигне до вечността на абсолютното мълчание, до Празната стая на акумулираните илюзии. Човекът не отправя себе си отвъд преградата, не се заличава в пространството на собствените илюзии, не потъва в Бога, не се превръща в Нищо. Човекът отправя своето слово, своята литургия пред Бога – като икона, като музика или молитва, но той остава на своето място – пред преградата, пред иконостаса, запазвайки естетическата дистанцираност на естетическия субект, поставен пред друг естетически субект-обект, неотъждествяващ се, но имащ **интуицията** за това тъждество.

В иконостаса се срещат човешката времево-пространствена променливост със застиналото изящество на божественото битие, интелектуалната умозрителност със сложната плетеница на чувствителността, присъствието на Бога с неговото пълно отсъствие, надеждата с безнадеждността.

Посочените по-горе характеристики на иконата са същностни за християнското естетическо виждане – те са действени фактори за всички изкуства и за средновековната изразност изобщо. Всеки неин детайл е следствие на дълбокия апофатизъм, проникващ на всички нива на човешкото самоусещане. „Чувството за непознаваемите глбини на битието“ е свързващото звено, субстанцията на метафизическата, психологическата и нравствената история на средновековния християнин. Изразено това чувство носи тишината и умиротвореността на

молитвата, преклонението пред святостта, което преклонение само по себе си е свято. На това се дължи и силното, ирационално въздействие на християнското изкуство, което чрез собствените си само-ограничителни принципи изтласква в безкрайността на трансцендентните сфери и ненакърнимостта на една самодостатъчна илюзия, имаща битие на истината. Защото човешкият път към Бога – пътят на човешкото изразяване, е както и божественият – път към съвършенство, а не самото съвършенство, път на постоянно самопреодоляване на недостатъчността спрямо изходната предпоставка на едно божествено-човешко, самодостатъчно намерение. Преодолявайки идеята за природната си съхранимост във вярата, за духовната съхранимост на личностното, индивидуиращо се в себе си Аз, обладан от идеята за Бога-Аз-Творец като единствена безценна смисловост на съществуването, човекът вече не може да бъде друг – изразяващото пре-сътворяване на сътвореното е неговата извървяваща Божествения път алтернатива, съзнанието за собствената уникалност, събудила тази из-раз-разяваща се Азовост, се оказва истинния периметър на неговото субективно съществуване. А това е жертвен път, нетърпящ нищо нисше, нищо пошло или олекотено от към този неистов стремеж – един жертвен път, в който пощадата и милостта, спасяващи в собственото самоотричане, се оказват човешкото спасение на Бога и божественото спасение на човека – крайгълният камък и изходът на Битието.



БОРИС ХРИСТОВ

## *Библейски мотив*

Живея в ъгъла на тоя свят, където  
човекът е навел глава над своята чиния.  
И дъвче яростно... И отброява часовете  
адамовата ябълка на неговата шия.

Това ли си представях аз, когато малък,  
размахал стръкче лук из прахоляка,  
търкалях слънцето като яйце... и лягах  
да спя до него в дупката на мрака.

И мен ли бе избрал безмилостния господ  
да видя как веднъж крадецът на квартала  
целуваше жената на учителя... и потни,  
телата им димяха в лятната омара.

Ала когато изпълзях от буренясалото детство  
и моя нос опря на Голиат в ботуша,  
разбрах, че глупостта с черпака си надвесен  
ще ме преследва цял живот и ще ме суши.

И аз реших да ида при поетите тогава  
и там да угася главата си запалена...  
Но черните овце живеят настрани от стадото -  
не искат те да ги дои стопанина.

Видях ги да изкачват билото на планината  
и да събират камъчета за Давидовата прашка.  
А сам Давид лежеше като бог в реката,  
за да не вижда никой дяволската му опашка.

## БОРИС ХРИСТОВ

### Дух

Докато чакам тялото да се насити  
над блюдото с месо и чашата надвесен,  
размахал над света невидими копита,  
лети духът ми като някой вълк небесен.

Къде така в безкрая се катериш,  
летецо горд, и в тъмнината виеш -  
какво на друго място можеш да намериш,  
ако не го съзираш покрай теб самия?

Но стъпил вече здраво на небето,  
в дълбоката трева на звездните ливади,  
достигна той кошарите, където  
пасеше кротко божие стадо...

Вратата, паднала от хиляди години,  
лежеше под една небесна вишня.  
И се наведе моят дух да мине  
оградата – с походката на хищник.

Почакай, вълк крилат, не влизай  
в капана на познанието – ще те хване.  
И зад стените му ти сам ще се изгризеш -  
от тебе няма помен да остане.

Но кой да чуе в тая глуха бездна  
между устата и ухото на човека.  
Извил врата на агнеца божествен,  
заслиза той по лунната пътека.

Видя го в тъмното и зариди овена,  
след него жалостно и стадото заблея.  
Заплака после цялата вселена  
и кървави звезди покапаха от нея...





## Страх

Издъхва земята – остава без сили.  
Като бик повален сред вселената.  
Колач е човека – с брада и шило,  
дошъл на последното земно веселие.

Мирис на гнили треви и умряло  
стига до тъмните ноздри на бога.  
Слънцето ближе димящото тяло,  
но един е езика, а раните много.

Да не бяха пастирите някакви луди,  
а поети да водят човешкото паство,  
нямаше да вали от небето барут и  
да съска фитила към земното царство.

А каква е съдбата днес на словесния  
мъченик и родител на стихове -  
да се кланя на хора по-малки от лешника  
и да трепери от тяхното кихане.

Да живее раздиран от хиляди думи,  
но да мълчи в тишината съсирена,  
като свирка в ръката на лудия  
и като Йона в корема на рибата.

Да седи в полумрака на своята стая  
и да разплита небесната кошница,  
или пък умрял – да отива към рая,  
следван от дивото стадо доносници...

А когато затвори след него капака  
тълпата свирепа, ноздри надула -  
да гърмят небесата над гроба му, сякаш  
боговете събарят вавилонската кула.



## *Вик в тишината*

Вятър иде от земята – август бавно се руши.  
Спят на сенките стадата със слънчасали души.  
Сури хребети се гонят в прежълтялата вода.  
Съхнат нивите по склона, ходи в ниското върба.  
Жал из въздуха се вдига и се втурна право в мен,  
че животът – още малко – и ще свърши като ден.  
А ветрецът пак се носи – още времето тече -  
и тревиците са остри като шпори на врабче.  
Как ме дърпаха къпини, как животът ме въртя  
и на тридесет години колко тегоби видях!  
Пръстите ми на ръката никога не бяха шест -  
ако е така нататък, да се издимя без вест.  
Няма повече да жалья и било какво било...

И защо ли се търкаля слънчевото колело?

Сигурно за да догоня пътника на оня бряг  
и като пешак и конник да отидем – брат до брат.  
Но душата премалява – вятър житото плете,  
заекът с ухото шава, моя страх да прочете.  
После прекоси реката хълма, подивял от лек,  
и потънаха в житата кон и шапка, и човек.  
И отново се полюшна сянката като врата.  
Сухо, пясъчно и пусто – да умреш от самота.  
Камък от брега ще падне – тишината закипи.  
Някъде животът шавне. И побърза да заспи.



БОРИС ХРИСТОВ

## ***Знак от небето***

Удуши ни дъжда и градушката смете  
всичко живо – сви го на топка.  
И видях как летеше и падна в полето  
от лед издълбана главата на господ.

Докато светеше още в студеното пладне  
челото му и димеше полека душата,  
аз го взех на ръце – като агне,  
и гласът ми потече сам в тишината:

"Каж ми, Исусе, ти, който остави  
юдейското стадо на хълма да плаче  
и пусна след злия разбойник Варава  
в рая да влизат деца и палачи,

защо от калта до небето разпъваш  
човека и в звездния огън го пържиш,  
а добрата вдовица земя си превърнал  
в огромна сушилня за сълзи!...

Аз не съм ясновидец, но чувам  
с ушите на моята българска кожа  
тръбата на страшния съд да надуваш  
и да опира в костта острието на ножа.

Каж ми защо като фокусник криеш  
в джоба прокъсан на тъмната бездна  
ръката, която се готви да стрие  
кръвта ни на прах и отгук да изчезнем...

Но господ погледна с окото си влажно  
към хълма, където светеше кръста...  
И докато мислеше какво да ми каже,  
изтече на капки между моите пръсти.

## Религиозното чувство в българската лирика

Ние нямаме религиозна лирика, макар да се срещат в нашата поезия религиозни мотиви. В своето 50–60-годишно съществуване българската литература не е дала нито един лиричен или епичен поет, в чието творчество главна ос да е идеята за Бога, както у Достоевски или у Р. М. Рилке.

Днес е на мода да се говори за „родно“ и „народна душа“ и обяснение за отсъствието на религиозна поезия у нас се търси в малката или никаква религиозност на българския народ в сравнение с руския например. Но религиозен поет не може да се посочи и в руската литература, взета в един начален период от 50–60 години, сиреч в руската литература до Пушкина и даже доста време след него. Защо я няма там религиозността на руския народ? Или руският народ дотогава е бил нерелигиозен и религиозен е станал при Достоевски и Толстой? Не извеждаме ли ние по този начин тая народна психология пак от литературата и следователно не попадаме ли в един порочен кръг – да обясняваме едно нещо със същото, което искаме да обясним? Явна е несъстоятелността на това обяснение. То изпуска изпредвид и обстоятелството, че българската литература като всяка начеваща литература се е формирала и се формира още под чуждо влияние. Сега-засега в нея може да се открие по-скоро психологията на руския, френския и немския народ, отколкото психологията на българското племе.

Религиозният опит е индивидуален. Личното своеобразие на религиозната преживелица е признак за нейната истинност. Самата лирика, от друга страна, предпоставя тая индивидуалност повече от другите литературни родове – епос и драма. Ето защо вместо да дирим в лириката на различните ни поети чертите на една народна религиозност или нерелигиозност, която в края на краищата сами сме измислили, по-уместно е да констатираме у всеки поет религиозните мотиви дотолкова, доколкото ги има. Обяснението на тези религиозни мотиви ние ще потърсим преди всичко в самата личност на поета. Разбира се, в една къса бележка като тази това може да стане само в общи линии.

\* \* \*

Цялата психика на *Христо Ботев* се е групирала около един център: *волята за свобода*. Всичките му мисли, чувства, желания, даже и любовта му са подчинени на тази воля и добиват смисъл и цена само в служба на нея. *В аспекта на този основен порив на Ботевата душа се откроява и неговата религия*. Неговият Бог е „защитник на робите“; неговата единствена мо-литва към Бога – да вдъхне любов към свобода у сънародниците му, а него да благослови за подвиг и жертва.

*Вдъхни всекиму, о Боже,  
любов жива за свобода,  
да се бори кой как може  
с душманите на народа.*

*Подкрепи и мен ръката,  
та кога въстане роба,  
в редовете на борбата  
да си найда и аз гроба.*

Религията на Ботева, макар и да не е напълно християнска, но тъкмо защото съдържа много християнски елементи, няма нищо общо с оная религия, която води в пустинята и вижда в света пречка за съединението с Бога. Тя няма даже своята цел в това съединение. Мършавият аскетизъм, виденията, екстазът ѝ са чужди и ненавистни. Любовта към Бога в нея съвпада с любовта към хората, и то към слабите, поробените и угнетените. Тази вяра е дейна: вярващият не скръства ръце за молитва, а ги подава за помощ; борческа: презира смирението като малодушие и е готов да се сражава за правдата и да умре за нея; жертвата е върховният израз на тази вяра.

Така религиозното чувство у Ботева не е влязло в конфликт с жизнената му задача и не е раздвоило психиката му, както това се е случило с някои руски писатели като Толстой и Гоголя, а се е сляло хармонично с другите чувства и стремежи на тая най-хармонична личност, която нашата история познава.

\* \* \*

*Пантеистични настроения* намираме у *Ивана Вазов* в стихотворения като „Във всемира“ и „Бог“ и у *Пенча Славейков* в „Екстаз“ и „Псалом на поета“. При това интересно е да се отбележи, че Вазов не може да обгърне природата в едно цяло. Неговото реалистично око се спира отделно на всеки предмет и вижда във всеки „цвят и храст“ и даже „гадинка“ духа на Бога. У Пенча Славейков този пантеизъм е изразен с много по-голяма широта и художествена мощ. Той чувства вселената в нейната безграничност и нейното единство. И може би затова тя му се открива нощем, когато тъмнината и сънят изтриват всяко индивидуално битие и мракът разчупва преградите на дневната светлина, за да ни покаже, че освен земята и нейните грижи съществуват още милиарди светове.

*На път ме лятна нощ в полето равно свари.  
И тъмен бе и тих високий небосвод.  
Из дълбини, една през друга да превари,  
звездите почнаха таинствения си ход.  
И ази гледах ги, пред моя смаян взор  
как те се сбираха в един и дивен хор.*

Безкрайните пространства, които ужасяваха Паскаля със своето вечно мълчание, облъхват Славейкова, с химна на звездния хор и той „сеща над чело си, как Бог поява с невидимо крило“. Пантеизмът и на двамата ни поети се корени в тяхната съзерцателна природа. Съзерцанието е онова душевно състояние, при което човек е в най-голяма степен освободен от своята личност. В едно такова състояние, изпратен пред лицето на безкрайната природа, той пада в „забвение“ и чувства, че става сам една нота в „тържественый псалом на цялата вселена“.

Философски пантеизмът се отрича като религия. Не е трудно да се види, че и при нашите поети той не е от религиозно, а от *естетично естество*. „Богът в природата“ това значи: за тях природата е божествена, т.е. прекрасна и величествена. Одухотворяването на нещата е било винаги същност на поезията. Бог е в случая една метафора, един поетичен образ. Тоя Бог с невидимото крило – мигар той не е един ангел, който Славейков по погрешка взема за Бога?

Вазов и Славейков не са религиозни натури. Когато Пенчо Славейков се спира отделно върху идеята за Бога, той го схваща като рожба на човешкото съзнание, сиреч измислица или илюзия („Симфония на безнадежността“). Безсмъртието поетът вижда в делото на човека и в паметта на потомството. Такива възгледи са невъзможни за едно религиозно съзнание.

\* \* \*

Пълна противоположност на спокойния и съзерцателен Пенчо Славейков се явява *Яворов* с тревожния и страдалчески образ на своята поезия. Яворов не е в състояние да съзре Бога в природата, нито е способен за сливане с нея. Самотен и изоставен се чувства той сред нямата и безответна вселена, загубен в нейните пространства, осъден на гибел, без да е искал и без да знае защо е извикан на живот.

*Самотно ми е. Чувствувам пустинята въздушна  
и слънчевия жар!  
Природата сияе мъртво-равнодушна:  
защо съм посред нея жива твар?*

В тази пустиня единствено близък му е неговият подобен – човекът. Общата съдба ги свързва крепко. Една безкрайна жал към страдащия брат го изпълва. Това *състрадание* обаче не е любовта към ближния; тези две чувства вървят в две съвършено противоположни посоки: любовта към ближния иде от Бога като негова повеля и закон, състраданието отива срещу Бога – води към бунт против него.

*Но да знам,  
че някой Бог всесилен там  
стои над всичко хладен зрител,  
извикал бих от дън гърди  
към тоя тъмен промислител:  
о, Господи, проклет бъди!*

Яворов се старае да облекчи чуждото страдание и е готов да отрече и Бога, ако съществува Бог, защото вярва в правотата на човека и във възможността да му се помогне. Но когато страданието постига него самия, той се сблъсква с егоизма на човека и се убеждава в *суетността на всяко състрадание*. Той е сам, неразбран и непожален от никого; той страда, без някой да може да му помогне – и в своята мъка той узнава Божието наказание. Страданието му показва Бога. Стрелата затреперва в раната и простреляният дивеч вижда ловеца.

„Чрез твоята жестокост те познах”, се изповядва Яворов пред Бога и въззовава към Него:

*Кажу, кажу, сърцето ми да стане камък,  
и нека ме приспи навеки мраз!*

В тези два стиха се крие като че ли едно противоречие. Бог се смята за източник на живота, нарича се творец и закрилник; учените твърдят, че човек е измислил Бога от страх пред смъртта; а ето Яворов проси от Бога смърт. За да разясним това противоречие, трябва да разберем *отношението на Яворова към живота*. Той схваща живота отрицателно, като една верига от *страдания*, от която няма никакъв изход, освен в смъртта и унищожението. Неговата страстна изнурена натура (умората е една от главните теми у Яворова) жадува покой. Небитието му се представя за висше блаженство и „блаженството велико на смъртта” иска той от Бога.

Религията на Яворова с доста свои черти и особено със своя песимистичен дух се доближава твърде много до будизма. Това родство ще да е съзнавал и сам Яворов, като е рекъл „Нирвана” едно от най-хубавите си и най-характерните за него стихотворения.

\*\*\*

Димчо Дебелянов е чувствал върху себе си ръката на свръхестественото през целия си кратък и злочест живот – от „скръбните детски дни” до оня момент през войната, когато един неприятелски куршум го повали край Струма. *Чувството на зависимост*, което Шлаермахер въвеждаше в начало на всяка религия, лежи в основата на Дебеляновата лирика. Една чужда воля, по-силна от неговата, управлява действията му и го тласка през хиляди страдания към една неизвестна цел. Той е като че ли обсебен. Това състояние на обсебеност се е отразило в образите, с които си служи. Там той е „роб”, „неволник”, „пленен”, „затворен в тъмница”, не може „да развърне десница”, един „бързей” го е понесъл нанякъде и той безпомощно е „отпуснал весла”.

*Напред ли, назад ли се вгледам,  
не виждам, не помня, не знам  
и в немощ пред смисъл неведом  
взор склопвам покрусен и ням.*

Понякога му се струва, че смисълът ще му се открие и неизвестната воля най-сетне ще му се яви – напразно, това не се извършва. „Невъзпламнал угасва великият миг на великото чудо”, небето остава заключено, но властта на чуждата воля продължава. И Димчо Дебелянов не пита повече: той знае, че това е Бог, макар и незнаен, и му се подчинява. *Смирението* е най-съществената черта на поезията му.

С чувството за зависимост от Бога у Дебелянова се свързва *съзнанието за виновност*, което иде още от първородния грях (стихотворението „През вековете”). По силата на това съзнание животът му се представя като изкупление. Оттук извира дълбоката етичност в поезията на Дебелянова, която е карала някои да го намират нечужд на известно филистерство. Тази етичност обаче съвсем не е филистерска. Религиозната ѝ основа не ѝ позволява да окамене в един морал от правила и наставления и да се превърне в тъмница за духа. Тя не е рожба на „практическия ра-

зум”, а е дошла от небето и цялата е устремена към небето. От нея са продиктувани ония два великолепни стиха – един от най-дълбоките стихове в нашата поезия, – с които Дебелянов се обръща към любимата си умираща жена:

*И любовта ни сякаш по е свята,  
защото трябва да се разделим.*

Религиозната природа на Димча Дебелянов се прояви в отношението му към войната. Той не се увлече от нея като някои писатели, не се опълчи срещу нея като други, а я прие във всичката ѝ сурова логика като съдба, пратена отгоре – примири се и с нея.

\* \* \*

След войната и още по-рано – преди нея – в нашата литература почна да се култивира съзнателно една религиозна поезия. В тази религиозна поезия обаче няма нито капка религиозност, даже само заради това, че е съзнателна и преднамерена. Религиозен у нея е само жестът, не и сърцето. Наистина думата „Господи” се мярка постоянно върху устните на новите поети, но затова и те всички грешат против четвъртата заповед: не произнасяй напразно името господне! Като всички религиозно индиферентни хора те не притежават чувството за святост и за тях не съществуват светини. В това отношение приличат на деца. Свещеният потир за тях е една хубава златна чаша, иконата – една интересна картина. Те лесно преминават в кощунство, кичейки себе си с божествените образи и атрибути. Сравняват своята любов с Христа, а себе си – със света Мария или турят на собствената си глава нимба с такава свобода, като че ли надяват шапка: „Дали не ще ме славят божи хора като великомъченик?” Какъв контраст с Димча Дебелянов, който в своята „Молитва” моли Бога да сложи ръка върху устните му, за да не би в момент на непосилна мъка да почерни светото Му име!

На що се дължи възникването на тая псевдорелигиозна лирика? То се дължи преди всичко на една основна естетична грешка, която нашите съвременни поети неволно правят. Те смесват изкуството с психологическата реалност, която е негов материал. В кръга на чувствата различават повече поетични и по-малко поетични емоции и към най-поетичните от тях отнасят религиозното чувство. Те забравят, че чувството само по себе си не е нито поетично, нито непоетично, че то става изкуство само тогава, когато мине през въображението на една творческа индивидуалност, и по тази причина смятат, че обладаването на религиозното чувство е вече поезия. Те се стремят към религията не по вътрешна необходимост, а по чисто естетични съображения и подбуди. Религията ги блазни със своята тайнственост и красота. Те виждат в нея едно съкровище от образи и теми, без да се интересуват от съдържанието ѝ. Това чисто *естетично отношение* слага своя отпечатък върху религиозната лирика на днешните ни поети. От него иде нейният естетизъм и нейната декоративност. Поетът възпява Христа и Богородица, както възпява евменидите, защото вярва в едните толкоз, колкото и в другите. Религията е тук само повод „за ярко пеещи стихове”.



България приема християнството през 865 година – по времето на княз Борис I – за официална религия, а Унгария – по времето на крал Ищван I (1000–1038). Новото вероизповедание се разпространява с учудваща бързина и в двете държави – особено в България, а това подсказва за предпоставки отпреди покръстителното дело на двамата просветени владетели.

Когато тюрко-българите и маджарите завладяват някогашните римски провинции Мизия, Тракия и Панония, те заварват предимно християнско население. Тъкмо то подготвя бързото и повсеместно разпространение на християнството. Васил Златарски смята, че през 831 година приемник на Омуртаг става най-малкият му син Маламир, именно защото двамата му по-възрастни синове Енравота (Воин) и Звиница симпатизират на християнството. За проникването на славяно-християнска култура – дори в ханския двор – свидетелстват и имената на Омуртаговите синове: Воин, Звиница и Маламир.

Обстоятелството, че местните традиции продължават да съществуват и след завоеванието на родината през 681, съответно 896 година, е най-убедителният белег за приемственост в разпространението на християнството. Сирмиум (Срем) – най-старото епископско седалище в Панония, – за който се знае, че е религиозен център още от древнохристиянската епоха, след 896 година за дълго е под егидата на български църковни власти. Според К. Иречек култът към Сент Деметер (Свети Димитър – старомаджарският Сава-Сентдеметер) и култът към Свети Ириней – старомаджарското Szenterenyé, Szentirene, съществува още от най-стари християнски времена. Следователно завоевателите-езичници, маджари и българи, не само не унищожават християнското вероизповедание на завареното население, а и сами приемат християнските обичаи и традиции. През първата половина на IX век в Мосабург или Блатноград (впоследствие Залавар, днес Залаегерсег), където Кирил и Методий пребивават шест месеца в двора на Коцел, славянският княз Прибина издига базилика в чест на Свети Адорян. Маджарският крал Ищван I основава тук абатство.

В съвместното си съжителство и сливане със славянското население тюрко-българите и

маджарите приемат до известна степен и християнството. Така християнизиранието на българи и маджари се извършва полека и естествено, благодарение на сливането със славянското население в Мизия, Тракия и Панония. Преди още княз Борис и крал Ищван I да извикат мисионери – епископи и свещеници, – българският и унгарският

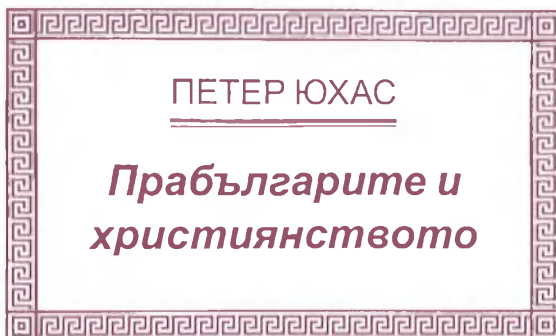
народ са вече подготвени за християнство.

Бавното и почти незабележимо приемане на християнството не би могло да се обясни само с това, че подобно на хазарите за тюрко-българите и маджарите е характерна същата езическа търпимост. Обяснението на този

много важен процес трябва да се търси най-вече в условията за разпространението на християнството. То оказва непрекъснато влияние върху тюрко-българите и маджарите като се започне от V-ти век чак до създаването на държавата. Християнизацията на тюрко-българския и унгарския народ започва не само под византийски натиск, а и под влияние на съседните народи, заселени в северното крайбрежие на Черно море и свързани с византийските мисии още преди появата на тюрко-българите и маджарите. Византия разпространява християнството сред тези заселени в имперската периферия народи не само посредством гръцките колонии, но и чрез мисионерската дейност. Така християнството прониква сред тюрко-българите и маджарите още в областта Меотиди, така те пренасят в новите територии духа на търпимост и чувствителност към християнството.

Около 860 година маджарското население отново влиза в контакт с християнството. Най-ценният исторически извор за ранната връзка на маджарите с християнството е житието на славянския апостол Константин или Кирил. В житието, чийто автор вероятно е Методий, четем, че в началото на 861 година, когато Кирил пребивава в Херсон, хазарски вожд завзема един християнски град. Като узнава за това, Константин отива начаса при него и отправя поучителни слова, под чието въздействие хазарският вожд се укротява дотолкова, че прекратява обсадата на града, обещава да се покръсти и се оттегля с мир, „без да извърши никаква пакост на гражданите“. Константин продължава пътя си, но го нападат маджари.

„Ала когато си правеше молитвата през първия час, нападнаха го маджари, които виеха





като вълци и искаха да го убият. Той нито се уплаши, нито прекъсна молитвата си, а само възгласяваше: „Кирие, елейсон!“ (Господи, помилуй!) – защото бе свършил вече службата. Като го видяха, по божие повеление се укротиха и започнаха да му се кланят. И след като изслушаха поучителните слова из устата му, те го пуснаха с цялата му дружина.”

Всичко това сочи, че около 860 година Константин на път от хазарите за родината си наистина се среща с маджари в Кримския полуостров. Това сведение може да приемем за достоверно, защото със свидетелството за маджарско присъствие в околностите на Херсон разкрива своя стар произход. На писателите от следващите епохи едва ли вече е известно, че в средата на IX век между маджарите и хазарите е съществувал тесен съюз.

Според Гюла Моравчик на Кримския полуостров Кирил е покръстил и някакъв унгарски вожд. Но дори и това да не е станало – възможността за такова предположение не е изключена – той счита, че споменатият епизод от житието на Кирил независимо от това е доказателство, че маджарското население още в епохата преди завоюването на родината, в Крим, е било вероятно свързано с християнството, благодарение на пристигналия там славянски апостол.

В статията си „Един епизод от житието на Кирил, свързан с маджарите“ същият автор определя епизода, в който езичниците маджари биват „укротени“, като легендарен. Според Гюла Моравчик в този епизод са смесени два елемента: споменът за срещата на Константин с отряд маджари, и втори, разпространен отдавна във Византия и може да се каже – типичен мотив от легенда: как с молитва „се укротява“ настъпващият противник.

При историческия анализ на „Легенда за Константин“, независимо от това, че тя не е наивна народна митология, трябва все пак да съобразим с факта, че имаме работа с легенда, в която действителните събития са разкрасени според изискванията на религиозния патос. Ето защо можем да приемем подхода на Петер Кирай, който дава съвременно тълкуване на житието: „В действителност „укротяването“ на маджарите, тоест тяхното сдържано, почти приятелско поведение, има много по-осезаеми, реални причини. С други думи, създалото се съотношение на силите и дипломатията изисквали от маджарите ново поведение. Историята на предпоставките за хазарската мисия е следната. През 860 година русите нападат Константинопол по море. Не след дълго при византийския император пристига делегация от хазар-

ския хаган с молба за помощ при разрешаването на някои спорни религиозни въпроси, възникнали в родината му. Императорът използва случая и се опитва да сключи политически съюз с хазарите. Така, по поръчение на византийския император и по молба на хазарския хаган, Константин отпътува при хазарите като ръководител на официална делегация, най-вероятно – заедно с хазарските пратеници. Поначало маджарите са поддържали добри отношения с хазарите. Дори са могли да бъдат и съюзници. Но не са малко и нишките, които ги свързват с византийците. В това се крие обяснението на факта, че маджарите, след като си изясняват причините за появата на Константин и целите на предприетото от него пътуване, пускат невредими членовете на пътуващата към хазарския хаган официална византийска делегация, а заедно с тях – и предвождания делегацията Константин.”

За това, че маджарското население се свързва с Константин и Методий, се споменава и в друг извор, който заслужава внимание – Пространното житие на Методий, което информира за срещата му с маджарския „крал“. Докато отделни слависти (А. В. Горский, А. Брюкнер, Станислав, Буйноч, Гривец, Ф. Томшич, К. Куев, В. Вавринек, Ю. Вашица, Дворник и т.н.) изразяват съмнение по отношение достоверността на маджарския епизод в „Житие на Методий“, понеже смятат за невероятно маджарският вожд да бъде титулуван „крал“ с християнско поведение към Методий, то мнозинството от славистите (П. И. Шафарик, Е. Дюмлер, Ф. Рацки, Тивадар, Ботка, В. Ягич, Л. К. Гьонц, Ф. Пастарнак, Брюкнер, Ф. В. Сашинек, Й. Мелич, С. Ритиг, Л. Захар, Г. Моравчик, Лавров, Теодор-Балан, Дворник, Й. Хам, З. Р. Дитрих, П. Раткош, О. Р. Халага, П. Кирай и други) приемат, че Методий наистина се среща на Дунава с маджарския „крал“ и не смятат за неприемливо християнското държане на маджарския вожд. Всъщност, както пише Шафарик, познанството на Методий с маджарите започва още в Крим и не е изключено да се е срещнал със същия княз – на времето като с военачалник, а сега като с владетел.

С. Ритиг предполага, че Методий е бил първоапостол на маджарите. Според него пътят на Методий, когато потегля за Константинопол при императора, минава през България и тогава Методий развива своята мисия не само сред българите, но и сред маджарите, стануващи по онова време в равнината по левия бряг на Долни Дунав. В „Житие на Методий“ се споменава, че Методий „покръствал и сред унгарците (маджарите)“.

Всъщност Методий е могъл да се срещне с маджарския „крал“ през 882 година на път от Моравия за Византия. Не можем обаче да установим с точност мястото на това събитие, понеже не е уточнен маршрутът, по който се е движил Методий. Относно самоличността на маджарския „крал“ може да имаме само предположения. Гюла Моравчик вижда в негово лице Арпад.

Обобщавайки данните от изворите, стигаме до следните изводи:

В началото на VI век мисионери на византийската църква покръстват „хуните“, стануващи недалеч от Босфора.

В името на единия от техните князе откриваме народността име оногур, а в името на друг княз – народността име маджари.

Между българските князе има християни още от началото на VII век и по всичко изглежда, че маджарското население е принадлежало към великата българска меотийска империя.

През VIII век мисионери на „оногурската“ и „хунската“ епархия извършват покръствания сред маджарите.

Отделни маджарски отряди и вождове влизат в контакт със славянските апостоли Константин и Методий.

Така че споделяме изцяло констатацията на Гюла Моравчик, според която „влиянието на византийското християнство върху маджарското население от периода преди завладяването на родината – макар и да не е засягало цялото население, а само отделни племена, съответно вождове – е било по-силно и по-интензивно, отколкото се е предполагало досега, като се имат предвид запазените достоверни данни.“

Това предположение се подкрепя и от археологическите находки. Археологическите находки в Унгария доказват, че християнството

упражнява твърде интензивно влияние и върху понтийските българи-кутригури. С досега си до византийската култура кутригурите влизат в сферата на влияние на християнския свят – това обяснява защо е толкова оскъден броя на римските паметници в Панония.

Християнските общини, които процъфтяват в района на днешните градове Печ и Кестхей, продължават своето съществуване и по време на аварското господство. Едно от най-важните доказателства за това е разположената в близост до катедралата в Печ малка кръстокуполна триделна църква (т. нар. *cella trichora*), построена през IV век и продължила дълго след това своите богослужбени функции, дори след преселението на унгарците. За това свидетелствува последното ѝ зографисване през IX век – след падане на аварското господство – в стила на фреските от Санта Мария Антикава. Следователно тамошната християнска общност надживява епохата на маджарското преселение.

Ярко свидетелство за ориентацията към Рим е и разпространеното през IX век средновековно име на Печ – *Quinque Basilicae*, което означава, че славяните, заселили се по тези места след аварите, са заварили тук светилищата на древната *Sopianae* (днешния Печ), строени на открито през IV век.

За готовността за приемане на новата вяра свидетелствуват и християнските паметници от VII век, открити в южния край на Балатон – във Фенекпуста (край Кестхей). Няма съмнение, че там още по време на аварите е живяло християнско население. То е поддържало контакти не само с християнските жители на *Sopianae*, а и с живеещите там кутригурски авари.

Превод: Светла Кьосева



С историята на византийското православие в Унгария по времето на Арпадите се е занимавало не едно изследване. Ала докато в края на миналия и началото на нашия век са се опитвали по-скоро да отрекат или поне да принизят неговото значение, то в наши дни авторитетните научни кръгове вече признават ролята на византийските християнски мисии за покръстването на унгарците, независимо от това че историята на византийската църква е представена повече от скромно в писмените извори. В следващите няколко страници бих искал да изложа една хипотеза, която – макар и много оспорвана – би могла да допринесе за по-доброто разбиране на църковната история на Унгария през X–XI век.

С византийската църква унгарците влизат за първи път в контакт в района на северното Черноморие още преди преселението си. В хазарската империя, в състава на която са и унгарците, благодарение на византийските мисии, източното християнство не е било непознато. Тези познания представляват базата за осъществяването на стопански и културни връзки с Византия. През IX век вече със сигурност можем да кажем, че малки групи унгарци и някои от вождовете им попадат в контакт с византийския ритуал, благодарение на славянските апостоли св. Кирил и Методий. Ето защо няма съмнение, че унгарците или поне някои от съставните им племена са познавали византийското християнство още преди преселението си, макар че по онова време то все още няма истинско влияние.

Със завладяването на Карпатския басейн унгарците попадат в нова ситуация: в непосредствено съседство и в самия Карпатски басейн – тъй като тази територия влиза в сферата на интересите както на римската, така и на византийската църква – са представени и двата клона на християнството. В териториите на изток от Дунава (преди всичко в Сремско и областта Темеш, в по-малка степен в Трансилвания и някои райони на изток от Тиса) значително влияние вероятно са имали възприелите византийския обред българи, докато в западните области, преди всичко на запад от Дунав – след завоеванията на Карл Велики – се налага волята на латинскообредната църква. Заселилите се в Карпатския басейн, в новата си родина, ун-

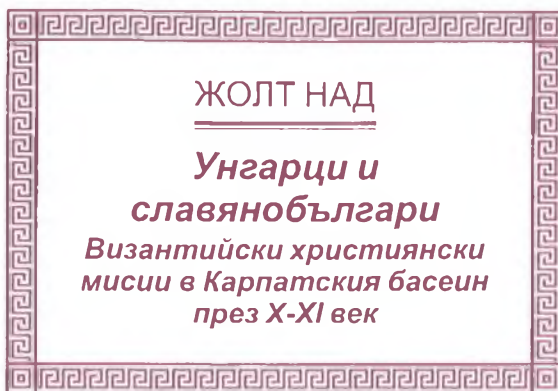
гарци често воюват срещу Византия. След нападението от 943 г. византийският двор сключва петгодишен мир с унгарците, който се запазва дълго време, най-малко до последната година от управлението на император Константин VII (945–959), тъй като съвременните извори не съобщават за ново унгарско нападение на територията на империята.

Предидните конфликти се заменят с мирни взаимоотношения.

Вероятно около 948 г. настъпват значителни промени във византийско-унгарските отношения, отразени и във византийските хроники. Приближен на Булчу посещава Константинопол, където се покръства и получава титлата

патриций. Същото може да се предположи и за пътуващия в свитата му Термачу, правнукът на Арпад. Малко по-късно и вождът Гюла приема християнството във Византия, като получава и той титлата патриций. Със себе той води монах на име Хиеротей, когото патриарх Теофилакт (933–956) освещава за епископ на Туркия. Разпространението на вярата вероятно не се е ограничавало само в района на седалището на Гюла. Действайки като мисионерска епископия, тя вероятно е имала влияние в цялата страна. За евентуалния център на епископията са изказани много предположения, но тъй като в случая става въпрос за мисионерска дейност, не си заслужава, поне в началния период, да се говори за епископално седалище.

Можем да се запитаме на какъв език се е извършвала проповедта в страната. Макар че първите византийскообредни епископи – съдейки по имената им – са от гръцки произход, езикът, който се използва за общуване не е гръцки, а – най-вероятно – старославянски (старобългарски). Известно е, че в практиката на византийските мисионери един от най-съществените и най-въздействащи елементи е използването на народния говор. Редно е да предположим, че и в случая с унгарците са предпочели народния говор, за което получават помощта на владеещите унгарски славянски монаси и свещеници. Това се подкрепя от съществуващите в унгарската християнска терминология думи и изрази от старославянски (старобългарски) произход, които свидетелстват за покръстителната дейност на мисионери на византийската църква (напр. *hálát ad, karácsony, kereszt, panaszt, pap, szombat, vádol,*



*zarándok* – хвала, крачун, кръст, понос, поп, събота, *vaduti*, странник), както и фактът, че няма нито една чуждица, пряко заета от византийския църковен речник.

Историческите изследвания се колебаят по въпроса дали през втората половина на X век е имало непрекъсната византийска мисионерска дейност в Унгария. Приемствеността се подкрепя от намеренията – на византийска имперска територия – печати, които свидетелстват, че Хиеротей е имал следовници: Антоний, Теофилакт и Деметрий. Остава въпросът как това може да се съгласува с – поддържаното и от науката – становище, според което княз Такшон и неговият наследник Геза, а след това и (Свети) Ищван I, са дали превес на западната ориентация. Тъй като историческите извори са доста оскъдни в това отношение, най-различни предположения и мнения за християнизацията на страната получават широко поле за изява.

Нека да разгледаме по-подробно това предположение, което може да се окаже едно от възможните обяснения за ранната унгарска църковна организация. Същността на хипотезата е, че през XI век крал Свети Ищван не се е свързал едностранно със Запада и изградил латинска църковна организация, а се е извършило „двустранно църковно обвързване“, в резултат на което, наред с естергомската архиепископия (от латински тип), се създава и калочанска (по-късно бач-калочанска) епископия според византийската обредност. Смятаме, че тази хипотеза е едно от най-прекрасните предположения през последните години – въпреки че днешната историческа наука като цяло не я възприема, тя би могла да даде отговор на много от все още неразрешените въпроси. Затова си заслужава да се занимаем и по-подробно с нея.

Преди повече от четвърт век бе публикувано изследване върху един наново преоткрит документ, поставящ в нова, коренно различна светлина, въпроса за унгарската църковна организация през XI век. Става въпрос за синодален списък, според който Йоан, митрополит на Туркия – така наричат по онова време византийците Унгария – е взел участие в събор, под ръководството на патриарх Алексий Студит, взел решения по ръзлични църковни въпроси. Тъй като няма съмнения относно достоверността на епископалния списък, авторът на съчинението стига до извода, че в началото на XI век в Унгария е имало една византийскообредна митрополия. В подкрепа на това му служат и дипломата на гръцки език на монахините от веспремската долина, дадена на епископалния манастир, както и един византийски печат –

датиран от началото на XI век, – върху който е изписано името на монаха Антоний, „епископ на Туркия“. Цитиран е византийският историограф Йоан Кинам, който във връзка с военните действия от 1164 г. (унгарско-византийска война) отбелязва, че в Бач се намира седалището на унгарския първосвещеник, който несъмнено е византийскообреден, и напомня за започналата през X век мисионерска дейност на византийската църква в Карпатския басейн (Хиеротей). Накрая се опитва да датира основаването на метрополията, което според него е станало след 1002, но преди 1028 г.

Унгарската историческа наука не реагира на публикацията, макар че тя дава твърде нахочив отговор на въпрос, който вече от векове занимава изследователите. Основният въпрос на унгарската църковна история до ден днешен остава неразрешен: възможно ли е в една току що покръстена държава да се създадат едновременно две архиепископални области. Основаването на калочанската архиепископия е един от най-оспорваните въпроси в унгарската историческа наука и до ден днешен. Много предположения са направени във връзка с това, ала не е даден удовлетворителен отговор на следните въпроси (наред с редица други): дали в Калоча крал Свети Ищван е създал архиепископия или епископия; каква е връзката между калочанската архиепископия и срещаната се в по-късните извори бачка архиепископия, и т.н.

Почти дваисет години трябваше да изминат, за да може въз основа на нови изследвания и в нова редакция наново да си пробие път схващането, потвърдено от множество гръцки документи, че през XI век в Унгария, по време на управлението на крал Свети Ищван I (1000–1038), е функционирала византийскообредна митрополия, подчинена на константинополския патриарх, която е обединявала няколко епископии. Според него, тази метрополия, която съвпада с Калочанската, е съществувала още през втората половина на XII век. Отговорът на въпроса кои са били епископиите, подчинени на тази метрополия, изглежда недвусмислен: тези, които са били подчинени на Калоча през късното средновековие, т.е. трансилванската, бихарската и чанадската църковни области. Заслужава си да отбележим, че основателните документи на тези епископии не са намерени, както впрочем не е намерен и този на калочанската, и досега са правени само предположения относно начина и времето на основаването им.

Постановката е наистина съблазнителна и в следващите редове ще се опитаме да потър-

сим отговор на въпроса: с какво още би могла да се подкрепи очертаната по-горе хипотеза. В случая ще потърсим помощта на различни клонове на науката.

Нека започнем с археологическите доказателства. През последните десетилетия са правени немалко опити за обобщаване на византийските археологически находки от X–XI век (монети, кръстове, токи, копринени изделия, обици, амфори, амулети, саби, гребени). Изводите в публикуваните изследвания и съобщения бихме могли да синтезираме по следния начин. Находите могат да се локализируют предимно на територията на някогашната южна Унгария, като са особено нагъсто в района Кьорьош-Тиса-Марош, но се срещат често в областта на Горна Тиса и спорадично в района на Веспрем и Бараня, както и в околността на Матра и Нитра.

Езикознанието също подкрепя набелязаните по-горе твърдения. Вече споменахме, че свидетелство за мисионерската дейност на византийскообредната църква са думите със старославянски (старобългарски) произход в унгарския език. Едновременно с това в именната система на ранната Арпадска династия се забелязва българо-славянско влияние, което намира израз в употребата от една страна на старозаветни имена (Давид, Шаламон, Шамуел), а от друга страна – на гръцки имена в тяхната славянска форма (Васой – Вазул). Това свидетелства, че в мисионерската дейност на византийската църква вземат участие – и то с успех – преди всичко славянски свещеници.

За мисионерските успехи на византийската църква свидетелства още и фактът – и тук ни идва на помощ църковната история, че празниците на някои светци са се отбелязвали не по западния, а според източния календар в Унгария (св. Георги, св. Никола), както и това, че в решенията на първите църковни събори проличават византийските порядки, например за началото на Великия пост или във връзка със задомяването на свещениците.

Много е интересен въпросът, свързан с манастирите на непознати монашески ордени. В ранния период на унгарската църковна организация (XI–XII век) важна роля играят манастирските братства. Ясно е защо този въпрос отдавна вълнува историческата наука. Интересът към тях не е нов и макар относно числеността им историците да са на различни мнения, всички са единодушни, че е от съществено значение да се изследват по-подробно манастирите на тези непознати монашески ордени, както от историческа, така и от църковноисторическа гледна точка. Този стремеж е разбираем, тъй

като броят на манастирите, които – именно поради липсата на писмени документи – не могат да бъдат отнесени към нито едно монашеско братство, е твърде голям. Интересното е, че тези непознати манастири почти без изключение са разположени в южните и източни части на страната, т.е. на териториите, където византийската църква, провежда своята мисионерска дейност.

Важна изследователска област е въпросът за патроната. Изследването на патронатната система в Унгария започва през 30-те години на века. През следващите години изследванията и събирателската дейност се свеждат до систематизирането на имената на светците-закрилници на църквите в дадена област, както и в проучването на свързаните с това религиозни и културноисторически фактори. За събирането на пълните данни и публикацията на заключенията, които могат да се изведат от тях, са правени опити, но не бива да се забравя, че проучванията и до ден днешен са все още на етапа на разработване на подходяща методология. В едно предишно изследване се опитахме да потърсим отговор на въпроса: въз основа на познатите днес патрони в средновековна Унгария – като се има предвид, че за избора на светец-закрилник не е имало правила, – може ли да се направи извода дали дадена област е била подчинена на римската и/или на византийската църква. В центъра на изследването ни бяха онези светци от византийски произход, почитта към които е била разпространена в териториите, намиращи се във византийската сфера на влияние.

Историческата наука общо взето е единодушна, че имената на Св. Петър, Св. Бенедикт, Св. Мартин и Все светии са израз на принадлежност към западната църква, към Рим. Много по-неуверени са позициите, когато става дума за патрони, които могат да се свържат с византийската църква. Според нашето проучване с византийски произход могат да бъдат свързани следните имена: Св. Никола, Св. Георги, Св. Михаил, Св. Иван Кръстител, Св. Андрей, Св. Димитър, Св. Козма и Дамян, Св. Спасител, Св. Илия, Св. Пантелеймон, Св. Апостоли, Св. Анастасия, Св. София, Св. Ириней, Св. Филип, Св. Тивадар (Теодор).

В началото на седемдесетте години бе направен опит за изследване на разпространението на византийското християнство на територията на Унгария въз основа на патронатната система. В резултат на изследването – на патроните, считани за светци от византийски произход – се очертаха възлови места на територията на страната, за чиито жители може да

се предположи, че са били византийскообредни християни (южната част на областта Фейер и северната част на областта Толна с център манастира Пантелеймон, областта, разположената на границата на областите Бараня, Шомод, Толна течението на Зала, южната част на областта Ваш и околността на Надканижа, Веспрем и прилежащия му регион, района на Калоча, областите Саболч-Бихар и долното течение на Тиса, Егер и околността му, Южна Унгария).

В по-новите ни и разширени изследвания се вижда изненадващо високия брой храмове, осветени в памет на византийски светци. Още в предишните изследвания възникна въпросът дали във всички случаи наличието на патрон от византийски произход трябва да се сръзва с влиянието на византийската църква. Естествено не. Само извършените много прецизно изследвания на всеки отделен случай могат да гарантират пълна сигурност. Ала тук могат да дойдат на помощ литургичните ни книги от XI-XII век, които свидетелстват, че празниците на светците на византийската църква са били отбелязвани по византийския ритуал.

Още по-интересна става картината, ако изследваме наличието на светци от византийски произход в наименованията на унгарските църкви; освен казаното вече по-горе, проличава и още нещо, което е твърде интересно: в някои църковни области относителното присъствие на патрони от византийски произход е мно-

го над характерното за страната (ако се изключи загребската архиепископия). Става въпрос за следните църковни области: Бач-Калоча, Чанад, Печ, Варад (Бихар). В същото време в други четири църковни области (Естергом, Дьор, Нитра, Вац) числеността им е под характерната за страната, докато в три (Егер, Трансилвания, Веспрем) се доближават до средната цифра.

И по-рано можахме да се убедим, че в три от споменатите по-горе – вероятно византийскообредни – архиепископии (Бач-Калоча, Чанад, Бихар (Варад), броят на патроните от византийски произход е доста над средния, а на територията на трансилванската архиепископия съответства на средния за страната. Статистическата убедителност на тези цифри ни дава основание да твърдим, че и тези данни потвърждават казаното по-горе. Ако прибавим към това унгарските местонаходища на византийско-балкански археологически материал, както и териториалното разположение на споменатите вече непознати манастири, считаме, че навярно няма да е неоправдано, ако въз основа на написаното преосмислим досегашните си схващания за унгарското църковно устройство. В Унгария от времето на ранните Арпади, посредством българо-славянскоезичните си мисионери, византийскообредната църква е оказала много по-значимо влияние върху вътрешния религиозен живот на унгарците, отколкото се е мислело досега.

Превод: Светла Кьосева



Въпреки че дори и за събития от XII век унгарската историография е принудена да се опира преди всичко на чужди извори, все още не са изчерпани възможните унгарски прочити на легендата за българския Свети Иван Рилски. В сборника на Албин Гомбош и дума не става за нея, а Гюла Паулер я споменава само в една от бележките под линия, цитирайки Дринов. Матяш Гьони се опира на написаното на гръцки житие и на унгарската ономастика.

Свети Иван Рилски е живял по време на българския цар Петър (928–969) и е най-великият от отшелниците, борещи се против избуялата паралелно с политическия упадък богомилска ерес. С името му е свързано зараждането на българското монашество. На мястото на продължителното му отшелничество, на необитаемо място е изграден Рилският манастир, който от основаването си през X век до днес е светилник в духовния и национален живот на българина.

Образът на Свети Иван Рилски е широко известен в източното православие. За никой друг български светец няма запазени толкова много жития, колкото за него. Те са събрани и издадени от българския професор Йордан Иванов. В книгата му са публикувани осем жития в хронологичен ред. Седем от тях са написани на църковнославянски, осмото е на гръцки. Житията разказват доста единодушно основните моменти от живота на светеца. Бедният и богобоязлив пастир Иван след смъртта на родителите си се оттегля в своята рилска самота. Тук се подлага на най-разнообразни мъчения, ала бог винаги бди над него. Ловците на цар Петър попадат на него в планината Витоша. Петър пожелава да се срещнат лично, както е правил и с други отшелници, ала поради непристъпността на мястото, светецът го възпира. По време на дългото си отшелничество лекува болни. Когато вестта за светостта му се разпространява, към него се присъединяват и други отшелници, за да се учат от светия му живот. Тези негови ученици построяват черква и манастир. Иван умира в дълбока старост, след като е извършил множество чудеса. Тялото му е отнесено най-напред в Сердика, в черквата „Свети Лука“. Оттам е преместен в построената и наречена на негово име църква, за което събитие се споменава в две от житията. В писаното в периода между 1166 и 1183 г. и най-ве-

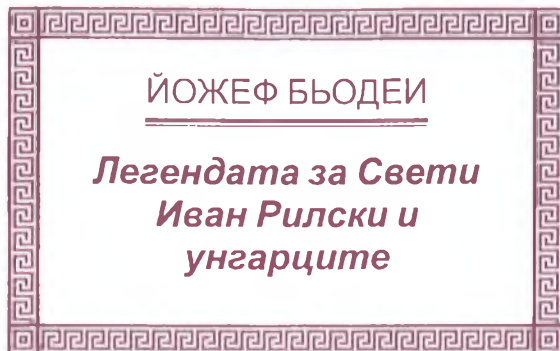
роятно преведено от гръцки житие на Скилица се подчертава, че каменната черква е била изградена от унгареца Грудас. Следващият момент от историята на мощите е още по-важна от унгарска гледна точка. През 1183 г. унгарският крал Бела III, след завладяването на гръцкия град Сердика (днес София), отнася

мощите на Свети Иван Рилски в Естергом. За пренасянето на мощите, за извършените в Естергом чудеса, за бързото им връщане разказват доста подробно всички жития – изключение правят две от тях, писани преди събитието. По време на второто българско царство мощите са прене-

сени в Търново, а оттам отново в Рила. Това е кратката история на живота и на мощите на светеца, описани в житията.

Нека сега да се спрем на унгарските аспекти в тези жития. Най-напред трябва да изследваме личността на Грудас, който според Скилица, като почитател на рилския светец, изградил каменна черква за мощите на светеца в Сердика, недалеч от крепостта. Описанието на Грудас е следното: „Грудас, който е от пеонските планини“, а според другия вариант: „Грудас, който е от пеонските унгарци“. Дори да не съществуваше втория вариант, тук и съмнение не може да има, че става въпрос за унгарци. Византийците твърде често използват наименованието *Paiones* за унгарците. Унгарският произход на Грудас, както четем при Иванов, е изследван и от Трифионов. Той го отъждествява със споменатия от Кинам много прочут далматинец *Goyrdezis*, който по времето на Мануил попада във византийски плен. Херцеговинските планини или Динарските Алпи спокойно могат да бъдат наречени унгарски планини, тъй като унгарската власт се разпростира по тия места. Разсъжденията на Трифионов върху двата варианта на текста дават убедителен отговор, макар да не взема под внимание споменатото погоре обстоятелство.

Нека сега да се върнем на пренасянето на мощите в Естергом. Унгарският крал Бела III, след като превзема граничните крепости Белград и Браничево, през 1183 г. влиза и в Сердика и изпраца в Естергом мощите на Свети Иван Рилски, където те извършват чудеса. Пет от житията, които се занимават с този период, есествено съобщават за събитието – по-накратко или по-обстойно в зависимост от обе-



ма си. Първото житие, което го споменава е т.нар. житие от първи пролог от XIII в. Неговото влияние се чувства в по-късните описания на събитието, особено в житието, писано от патриарх Евтимий през XIV в. Всички са единодушни, че унгарският крал, след като завладял Сердика, заповядал да пренесат ковчега на Свети Иван Рилски, за чиито чудеса бил вече чувал, и да го поставят в естергомския храм. Светецът не престанал да върши чудеса и на новото си място. Естергомският епископ – както го нарича житието от първи пролог (останалите го наричат архиепископ) – не повярвал във величието на светеца и тъй като не намерил нищо написано за него в старите писания, не пожелал да му отдаде почит. Ето защо онемял, а според житието от втория пролог (XII–XIII в.) ослепял и едва след като отдал дължимото на светеца бил излекуван. На това място патриарх Евтимий го сравнява с библейския Захарий, а житието на Кантакузин от XV в. допълва разказа със съответния цитат от светото писание. Освен това стават и други чудеса – твърдят, без да се спират на подробности, житията. Под въздействието на страховитото чудо, подтискайки ужаса си, кралят украсява със злато и сребро ковчега и като го целува с най-голямо преклонение, го изпраща обратно в Сердика. Според житията така светецът отново се завръща в собствения си храм през 1187 г.

Във връзка с тази информация от житията, възникват няколко проблема. Прави впечатление преди всичко твърдението, че Бела III е чувал за прочутите чудеса на светеца. Най-вероятно затова изпраща мощите му в Естергом – за да може и родината му бъде благословена с чудесата на светеца. Въпросът откъде Бела III е познавал този български, т.е. православен светец може да намери отговор, ако си спомним неговия живот. От 13-14 годишна възраст Бела III се възпитава във византийския двор, определен за престолонаследник при предстоящото обединение на византийския и унгарски трон. Бела е покръстен наново в православието и приема името Alexios, а като византийски княз участва в православните събори. Ето защо, когато Бела не получава византийския трон и се връща като кандидат за унгарския престол, папството не го подкрепя, тъй като вижда в него представител на схизмата. За възпитания в православието крал не ще да е бил непознат един от изтъкнатите светци на източната църква. Само така можем да си обясним защо изпраща мощите на един православен светец в спазващата латинския ритуал родина. Става разбираема и заповедта на краля да

пренесат с почит мощите на рилския светец в Естергом и да ги поставят в тамошния храм, макар че по нашите представи светецът е бил еретик. Ала когато вече връща богато украсения ковчег, наред с почитта намира място и ужасът, както подчертават житията. По интересен начин пред нас се разкрива душевния мир на владетел с голям размах, който от дете е бил възпитаван във византийския двор, че един ден ще осъществи византийско-унгарската уния; след смъртта на Мануил преценява, че е дошъл моментът за осъществяване на замисъла. Особеностите на възпитанието му обясняват как и защо е бил в състояние да постигне хармония между религиозните възгледи на изтока и запада.

Никак не е странно, че заповедта на краля, опитваща се да съгласува православието и латинския ритуал, среща решителната съпротива на естергомския епископ. Житията не споменават нито името на краля, нито името на епископа. Според Кнауз от 1181 до 1183 епископ е бил Миклош II. Негов наследник е Йов (1185–1203). Завладяването на Сердика може да се датира в края на 1183 г. Можем да предположим, че когато мощите пристигат все още Миклош е бил епископ, ала по-вероятно е вече Йов да е заемал епископския престол. Той е имал непоколебим, мъжки характер, затова можем да предположим, че е имал дързостта да оспори кралската заповед. Ала дори и да не е бил естергомски епископ при пристигането на мощите, несъмнено неговата непоколебимост е изиграла роля във връщането им, макар че за това вероятно е имало и политически причини. През 1185 г. византийски император става Исак II Ангел, с когото Бела подновява старите добри отношения, дори му дава дъщеря си за жена. Така че връщането на мощите – в средновековието на това са отдавали особено голямо значение – може да е било и един от знаците за приятелството и добронамереността на Бела III.

За съжаление в унгарската историческа памет, както отбелязва и Паулер, не е останала и следа от това събитие. А в рамките на тогавашните църковни отношения и като се има предвид личността на Бела III, престоя на мощите в Унгария е извор от особено значение. След смъртта на Мануил, Бела III преценява, че обстановката е благоприятна не само за политическа, а и за религиозна уния, чийто политически вариант не е бил чужд и на Мануил. Пренасянето на мощите на българския светец в Унгария навярно е пръв опит за осъществяването на този план.

*Превод: Светла Кьосева*



Мина полунощ. Евтимий скочи от одъра си и забърза към килията на стареца Теодосий. На Килифаревското възвишение, под военната крепост, бе манастирът. Скитът, в който се подвизаваше Теодосий, бе настрани. Евтимий изрече гласно молитвения поздрав „Аллилуия“. Не последва отговор. Повтори, потрети, никой не отвърна „Амин“, а трябваше да вземе благословение да удари клепалото за служба. Изплашен, надникна през прозорчето. Теодосий беше на молитва – целият в светлина, в буен пламък сякаш бе обгърнат. Евтимий не искаше да наруши съзерцателния му устрем, изтича в манастира и удари клепалото за служба. Събраха се братята в черква. Там беше Киприян, по-сетне Киевски митрополит, Дионисий, написал житието на Роман-Ромил, и други монаси, отпосле известни книжовници. Четеха псалми, молитви и песни духовни до заранта. Когато се развидели, Евтимий отиде пак да навести преподобния подвижник. Той бе седнал на прага на килията си, потънал в размисъл. Като зърна Евтимий, стана, благослови го и през сълзи рече: „предстоят ти вериги, чадо; и ще се сподобиш с апостолско гонение. Ала ти бодърствай, сърцето ти да крепне.“ Евтимий се поклони и прие думите му като небесно откровение.

Теодосий, колкото обичаше ученика си Евтимий, след това исихийно\* молитвено прозрение още повече го заобича и до края на живота му той беше неразделно с него.

Теодосий отиде в Търновград, сетне в Цариград през лято 1363, при синаитския си съученик – цариградския патриарх Калист. Евтимий го придружаваше. И когато Теодосий почина в манастира на св. Мамант, край Босфора, Евтимий му склопи очите и уви в черната монашеска мантия, приготви го и заедно с патриарх Калист го оплака и погребва. По-късно написа Теодосиевото житие.

Евтимий остана в Цариград. В прочутия Студийски манастир изучи богословските науки и стария гръцки език в съвършенство. Ходи и на Атон и пак се върна в Цариград. Всички се удивляваха на мъдростта му и облажаваха добродетелния му живот, че кой език можеше

да разкаже подвизите му! Искаха да го задържат при себе си. Ала той, патриот, син на نابожно и любородно семейство, обичаше родината си и, въоръжен със знания, се завърна в Търновград.

Да живееш, не значи само да дишаш, а да твориш. Евтимий се посели в пещера. Събра

ученици. Основа манастир – „Св. Троица“. Цар Иван Шишман го подпомагаше, както подпомагаше и много други манастири\*\* – даде много злато за строежа на манастирските сгради, затова и, като негов ктитор, го нарекоха „Шишманов манастир“. Животът в манастира закипя. Из

разяваше се в труд. Уточняваха черковните книги в хубав славянобългарски език. Превеждаха, преписваха пергаментни ръкописи и всичко това – под ръководството на преблажения Евтимий.

Назначението на светилника е не да бъде скрит под одър, а поставен нависоко, да свети на всички. След смъртта на търновския патриарх Йоаникий II народ, духовници, боляри – всички „с едни уста и един глас“ викнаха: „Евтимий ще бъде патриарх!“ И той трябваше да склони. Дойде от манастира в престолнината, но с него и учениците му. Висок, строен, с корона, обсипана със скъпоценни камъни, с поглед проникновен, Евтимий у всички извикваше почит и уважение. Блестяха камъните на патриаршеската корона, блестяха на него и златотъканите одежди, но какво представляваше техният блясък пред сиянието от ореола на светостта около отеческия му приветлив духовен лик?...

Школата се пренесе във великата лавра „Свети 40 мъченици“. Постоиха се сгради край черквата и тя стана манастир. Трудовете на Евтимий се увеличиха. Наред с църковните дела, без да изоставя просветителното дело, той трябваше да се бори с еретиците. Смутни времена! Войни, сиромашия. А туй прави хората суеверни и еретиците се множаха. Но гласът му прокънтя, красноречив, убедителен; всички се обърнаха на слух. Стените на Царевец потрериха и православното стадо беше спасено. Патриарх Евтимий имаше власт като Мой-



\* духовно съзерцателно

\*\* Рилският манастир притежава нарочна грамота от Иван Шишман, даряващ му в собствено владение държавни имоти.

сей в древността. Отиде на полето, дето еретиците се събираха да безчинстват, пресече корена, изсъхна грехът. Кой уста могат да предадат медоточните му речи!

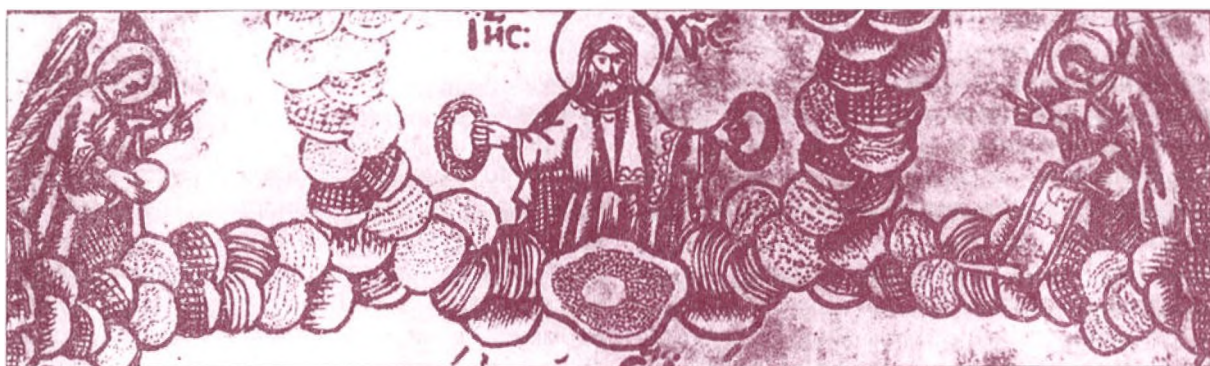
Името на Евтимий се носеше далеч зад пределите на отечеството. В Русия и всички славянски страни го произнасяха с благоговейна почит и уважение. Търсеха съвета му. Четяха и преписваха неговите книги...

Лето Господине 1393. Иван Шишман се бе укрепил нейде край Никопол срещу турските орди. Столнината остана с шепа войници, защитници по стражевите кули. Патриархът почувства края. Спомни си думите на преп. Теодосий: „Вериги те очакват..., но бодърствай...“ Грабна жезъла си и от патриаршеската катедрала „Св. Възнесение Господне“ се спусна надолу към лаврата. Монасите, „рояк ученици“, много повече от Теодосиевите в Килифаревския манастир – 460, кой хванал перо, кой свитък, кой игла за подвързия, станаха на крака и му направиха поклон.

„Братя преподобни – тревожно се обърна той, – съдбовни дни! Не знаем утрешния ден какво ни носи. Мюсюлманите отвред ни ограждат, кърви лаят, опожаряват, събарят, ценности унищожават. Ще дойдат утре и в столнината. Словото отеква и изчезва. Написаното остава. Пазете го! Това богатство трае векове. То ще ни запази като народ – и посочи към струпаните книги. – Книгите опазете! Те са ключовете на живота“. И много други сладостни поуки и препоръчения им даде. И нареди книгите, на големи вързопи, да отнесат към Червен, да минат

Дунав и да ги разпратят на север и на запад, по другите славянски страни, като неоценимо съкровище от миналото...

Монасите се разплакаха и се спуснаха да му целунат ръка. Молеха го да тръгне с тях. Но той не склони. Той ще остане на поста си докрай. Преподобният Григорий Цамблак само не се отдели от Евтимий, остана, за да бъде свидетел на развиващите се събития. Не всичкото книжовно богатство изнесоха. Остана много в страната. Запазиха по черкви и манастири ценни книжни свитъци и ръкописи. В Калояновата черква на светите апостоли Петър и Павел долу, в Асеновата махала, изхода на олтарната вратичка запълниха и зазидаха добре. Стените бяха дебели, бе заличено, че там е имало изход и кухня. Но през трийсетте години на миналия век, по време на гърцкия владика Иларион Критски, стената бе отломена, книгите, мухлясали и полуизгнили, се иззеха и защото бяха написани със славянобългарски писмена, бидоха изгорени. Цялата махала се размириша на плесен от пергаментата и кожената подвързия, съобщава летописецът. А последните ученици на Блажения Евтимий, двама черноризци-калугери и един презвитер, вдовстващ свещеник, натоварени с книги, отидоха навътре в Балкана, край Елена, основаха манастир – там се застрои и селото Писарци\*\*\*, от учещите се да пишат и четат в манастира – от писарите. Там точно доблестяваха последните лъчи на църковно-народната просвета от школата на Патриарх Евтимий.



\*\*\* Северно над язовир „Йовковци“. И сега на северния бряг над язовира личи каменната зидария на абсидата – олтарна стена на храма в някогашния манастир.

Най-напред дойде обаянието от неговата поезия, която за първи път чух на 25 март 1999 г. На камерната литературно-музикална вечер, посветена на най-новите му поетични сборки присъстваха поети, писатели, журналисти, общественици и лично Негово Светейшество патриарх Максим.

Второто ми впечатление дойде от една неволно чута реплика зад мен: „той е от истинските монаси“. Още повече, че беше облечен във властта на висшия църковен клир. Това впечатляващо съчетание събуди интересът ми към творчеството и личността на Не-

гово Високопреосвещенство Траянополския епископ Иларион. Към книгите му в поезия и проза пристъпих веднага.<sup>1</sup>

След време го помолих за интервю. Висок, слаб, с аскетично излъчване, внушаващ достойнство и респект, с ясно сини изпитателни очи. Почувствах неудобство, че отнемам от много запълненото му време. Отец Иларион ме прие с любезност и скоро разговорът потече:

*Уважаеми отец Иларион, моля да се представите на читателите на списание „Хемус“.*

Глужебно длъжността ми е: Патриаршески викарий при Светия Синод на българската Православна Църква (БПЦ). Роден съм и отрасъл в старопланинския възрожденски град Елена, не далеч от Велико Търново, на 31 декември 1912 г. (стар стил), по новия стил на 12 януари 1913 г. – това е точната дата. На бял свят съм дошъл привечер в неделя, както и майка ми казваше „на хубав ден, срещу Новата година“.

*С голяма любов говорите в поезията си за цветята и природата на България. Откъде черпите вдъхновението си?*

В двора на старата ни къща имахме много цветя. Майка ми, поетична душа, ги обгрижваше с голяма любов, радваше им се и с усмивка им говореше. И ние децата край нея се радвахме и помагахме през летните дни да ги поливаме с вода от чешмичката отвън дома. Тогаваше още нямаше като сега вода във всеки дом. Може би от тогава е и у мен обичта към цветята. И до сега сестра ми в Русе има чудесна цветна градина на балкона и тя живее с цветята. Цветята са разтуха, отмора, особено при тре-

вога и скръб. И аз може би, от детството си имам тази преданост към красивата природа на полето, гората, балкана. Сега правя последна корекция на две книги за цветята в стихове – „Поезия на цветята“ и втората „Философът и цветята“, с оглед да излязат при настъпване на юбилейната 2000 година от Рождество Христово – с цветя словесни да я посрещнем и поднесем подарък на Господа.

*Имате ли роднински връзки с арх. Иларион Макариополски и семейството му?*

По майчина линия, кръвно родство от 7-8 степен имаме с приснопамятния заслужил ар-

хиейей Иларион Макариополски, духовен ревнител за извоюване църковната ни свобода. Покъсно, в 1947 г., автокефалията на БПЦ от Вселенската патриаршия бе призната. Впоследствие Иларион Макариополски почина, като великотърновски митрополит. Гробът му е в Цариград, в двора на българската желязна църква „Св. Стефан“ – уникална църква, мисля, в целия свят. Желязна воля (твърда като от стомана) са имали нашите духовни водачи преди Освобождението и такава църква са и построили в Цариград.

*Какво Ви подтикна да изберете пътя на духовенството?*

В град Елена вярата на дело бе на висота в ония години преди атеистическия строй от 1944 г. Църковното пение бе на почит. Има даже специални църковни еленски напеви. За клиросното пение в черква се нареждаха не само духовници, но и миряни: учители, адвокати, любители, та даже и кметът на града. На всички празнични дни се отиваше на църква – църквите се пълнеха с народ. Градът наброяваше 3500 жители и в него живееше, не помня точно – около 36 свещеника от града и цялата духовна околия. Тази голяма църковна община вдъхваше у младите религиозен дух, както и домашната религиозна обстановка. Празничното биене на камбаните, действаше както на всички, тъй и на мен. Сега предстои да края на идния месец да излезе от печат и моята книга „Гласът на камбаните“. Вашият въпрос ме подбужда да опиша в тази книга влиянието, което специално еленските камбани оказваха за повишение на религиозното чувство.

<sup>1</sup> Езикът Божи дар (1947); пътят на монаха (1992); Завещания от векове (Църковни установления и обичаи народни), (1993); Цветя за България. Стихове (1997); Древни хроники за Търновград (1998); Пламъкът от Хилендар (1999); Легенди за град Елена. Стихове (1999)

От кога датира чувството Ви за поезия и умението да пишете? В творчеството си, особено в „Легенди за град Елена“ претворявате богат фолклорен материал, с какво Ви привлича той?

Поезията, както по евангелски се казва „талантите“ (чети от Библията в Евангелие от Матей гл. 25, стих 14 и сл.) са дарба Божия, вроденост. Но за да се развие, както всяка дарба, трябва човек да работи върху нея. Ако към дарбата се прибави и труда, тогава човек може много да успее. Аз съм срочен като поет, но все пак благодаря на Бога за това, което ми е дал. Не заслужавам. Безспорно и наследствеността допринася за развитието на талантите (дарбите от Бога). Наследствено е – от същия род на архиеерея Иларион Макариополски е и Стоян Михайловски, поет, писател, философ, също и Петко Юрдан Тодоров, изтъкнатият писател-публицист. Като ученик, учителят по литература за домашно ни поръча да напишем разказ, на тема, каквато си избере всеки. Аз написах „Сечената стена“. И сега се нарича така. Намира се по стария път от Елена до Велико Търново, една права, отсечена като че ли с тесла скала над реката. Пътят там е много тесен и опасен, особено на един завой. Легендата разказва, че Крали Марко като тръгнал за старата столица Велико Търново от Балкана надолу, на пътя му се изпречила тази скала. Грамаден камък затулил пътя, а той с ятагана си го разсякъл и продължил. Тази легенда накратко, как съм я описал, не помня, но на учителя Ромео Чолаков, така му се харесала, че спомена това в час по литература. Оттогава, лично аз мисля, съм забелязал, че имам някаква дарба, или по-скоро стремеж към перото.

На какви други теми пишете?

Пиша и в историко-богословски план. Целта ми е да се подсили вярата у читателя, родолюбието, моралните устремии към доброто. И на богословски и исторически теми имам издадени няколко книги. Написал съм „библейски песни“ – това е предание в стихове от първа страница на Библията до края по съществените събития. Същевременно излезе и „Евангелски картини“ – това е цялото Евангелие в проследяване живота на Господа Исуса Христа и неговите слова. „Цветя за България“ – това са съществените исторически събития из българската история като се почне от Хан Аспарух и се достигне до Цар Симеон II. И сега предстоят за издаване „Мъдрости от живота“ – това са басни в стих, накрая със сентенции и то пак в стих. И още една друга „Поетична тъкан“ – стихове написани на различни теми и по различни поводи.

Каква е мисията на Вашата поезия и творчество?

Мисията, както на всички, е да се трудя за доброто на Светата църква и за народа и за себе си, да се обогатявам духовно с познания в осъзнаване на своята греховност. Човек трябва да живее тъй, че да може да се очисти от греха. Това трябва да бъде мисията на всеки, за да заслужи и се сподоби по Проповедта на Исуса Христа за „Блаженствата“ – „Блажени бедните по дух“ (това са съзнаващите своята греховност), „Блажени чистите по сърце“ и пр. Прочетете пак Евангелие от Матей гл. 5, стихове от 3 до 12 и ще видите каква трябва да бъде мисията на всеки вярващ монах. Разбира се, той не трябва да забравя, че живее на земята и трябва да се труди и работи и за „насъщния си хляб“, както се казва в Господната молитва „Отче наш“ по евангелист Матей, гл. 6, стих 9-13.

Винаги трябва да живеем с мисъл оптимистична – за тържество на доброто и да работим в това отношение. Щастлива бе страната ни като Царство България и такава трябва да си бъде занаят. Това вече добре осъзнава народа след комунистическия строй, даже и самите комунисти считат, че само Негово Величество Цар Симеон II, ако си дойде и заживее с народа може, поел управлението в ръцете си да изведе народа щастливо, като в миналите години. Дано Господ Бог помогне. Бог на помощ!

\* \* \*

Когато разговорът завърши, още дълго мислих за духовната сила и благородство, които се излъчваха от личността на отец Иларион. За неговия непретенциозен и вълнуващ стил, за поетичните образи от миналото, навяващи възхита или тъга и поуците, които те са ни оставили.

Свикналото наше общество с насаждания години наред nihilism, с подменянето на духовните ценности, с подценяването на родина, род, семейство, произход изведнаж избледня и загуби значението си. От поезията се изправи ценностната система на един друг свят в друго измерение. Един свят без цинизъм, без насилие, с голяма любов към България, един свят в защита на оцеляването на българина. И с призив към младото поколение:

„Работете, дайте си в труд сърцата и в живота си бъдете с поглед чист, тъй с делата ви, достойни за награда, ще си изплетете светла летопис.“

„Легенди за град Елена“ – стих.:

„Светла летопис“, с. 133

В навечерието на 21 век и на 2000 години от възникването на християнството, както и в рамките на избора на град Пловдив за домакин на инициативата „Европейски месец на културата“, Държавната художествена галерия отдел „Икони“ в град Пловдив откри на 29 май 1999 година изложбата „Пътят на хаджията“. Тя бе представена в изложбената зала към църквата Свети Константин и Елена в Стария град със спомоществователството на: Община Пловдив, Фондация Европейски месец на културата Пловдив '99; г-н Теохари Прватакис – представител на Министерството на културата в Гърция; Негово ви-

сокопреосвещенство Пловдивския митрополит Арсений и Пловдивската метрополия; Национална църковно и историко-археологически музей при св. Синод София; Пловдивските: Държавен Архив, Народна библиотека „Иван Вазов“ и Етнографски музей; Историческия музей в гр. Асеновград и асеновградските черкви „Св. Богородица – Благовещение“ и „Св. Георги Победоносец“; Ателие по реставрация и консервация към музеите; Международен панаир гр. Пловдив и др.

Така историко-културната тема за поклоненията и хаджийството в някои балкански и в близките източни страни намери и своето ново музеално-експозиционно осъществяване.

Поклонничеството и хаджийството, съпровождащи битовия живот на българите от приемането на християнството до днес е явление, което едва напоследък стана обект на историко-етнографско и културно изследване. В тази насока голям принос има по-старата литература, свързана с имената на Н. Начов („Нашите хаджии на Божигроб“, С., 1906), М. Маджаров („На Божигроб преди 60 год. и днес“, С., 1992), Ив. Хаджийски („Бит и душевност на българския народ, т. I, С., 1974). През последните години излязоха няколко ценни труда и проучвания: „Книга за българските хаджии“, съст. Св. Гюрова и Н. Данова, С., 1985; Св. Гюрова: „Поклонничество и поклонническа литература“, С., 1996; Ив. Ж. Димитров, „Поклонение и поклонничество. Историко-екзегетически поглед“, Сп. Духовна култура, С., кн. 5. 1998.

В тази редица на възобновен научен интерес стои и настоящата изложба, която се явява визуален принос в изследването на проблема. Географски, поклонническите обек-

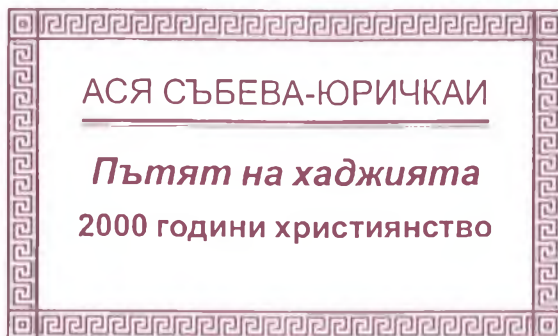
ти обхващат пет държавни територии: България, Гърция, Турция, Израел и Египет и включват следните места и манастирски комплекси: Ерусалим, Синайският манастир св. Екатерина, Атонските манастири, култа към св. Богородица, свързан с легендата при Златни врата, Константинопол, Бачковският манастир Успение на

св. Богородица и култа към албанско-гръцкия светец св. Георги Нови Янински. Експозиционният материал подреден в две зали, представя няколко типа експонати: предмети от религиозния живот, свързани с поклонническите места, икони, ерусалими, индулгенции, метални гравюри, геогра-

фски карти, кръстове и амулети, стари пощенски картички и др. Включва и тематични съпровождащи обяснителни текстове.

Ерусалим е градът, в който на историческата сцена излизат и си взаимодействат три световни религии: юдаизъм, християнство и ислям. Историята му е пълна с превратности. Столицата на цар Давид през 10 в. пр. Хр., тук се построява първият храм от Соломон, който става огнище на културата и духовността на еврейския народ. Разрушаван и отново изграждан, Ерусалим е преименуван от римляните в Юлия Капитолина. Събитията около новото летоброене се свързват с учението, чудесата и леченията на Исус Христос, последните години от живота му, разпъването на кръста и после тайнството на неговото Възкресение. Тези събития географски и исторически предопределят Ерусалим като най-важен обект на поклонение за целия християнски свят. Първите християнски владетели, които правят поклонение на Светата земя са император Константин и майка му Елена. Те връщат името на града и построяват поклоннически черкви за увековечаване на събитията от живота на Христос. През 7 в. сл. Хр. Ерусалим е отново нападнат от перси и араби. Кръстоносците владееят града от 1099 до 1187 г., а по-късно Палестина става част от Османската империя. Независимо от това култът към Исус Христос и Дева Мария продължава да живее и привлича множество поклонници.

В първата зала са представени материали, свързани с поклонническите пътувания до Ерусалим, които през 17-19 в. получават названието „хаджийство“. Двата термина „поклонничество“ и „хаджийство“ в българска употреба стоят



във взаимозависимост. „Поклонничеството“ като по-широко понятие е дума от старобългарски произход, засвидетелствувана в изворите още от 9-10 в. и се явява със значението на пътуване с цел почит към дадено свято място или култов обект, свързан с религиозното чувство на човека. От 15-16 век в употреба влиза и арабския термин „хаджийство“, който е в основата на арабската почетна титла „хаджия“. Разпространението на това название е свързано с разрастването на източното влияние в границите на Османската империя се задържа дори до началото на 20 в. Само пътувалите до Божи гроб получават документ и титлата „хаджия“, които осигуряват на притежателите високо положение в обществената йерархия. От Възраждането насам в бита на българите се оформят двете степени на хаджийството: 1. „Голямо хаджийство“ – до Божи гроб и 2. „Малко хаджийство“ (или „половин хаджийство“) – до Атонските манастири или три пъти пътуване до Рилския манастир.

Представени са няколко индулгенции за опрощаване на греховете. Срещу заплащане те се издавали поименно, на определени лица и чрез тях поклонниците откупували собствено си и на близките си спасение. Изработвали се обикновено на пергамент чрез техниката на медната гравюра. Между представените индулгенции е и тази на семейството на българо-гръцкия крупен търговец Атанас Гюмюшгердан от 1840 г., собственост на НБ „Иван Вазов“ в гр. Пловдив.

Изложени са и т.нар. „ерусалимии“, ерусалимски щампи рисувани върху насмолена материя, изобразяващи сцени от Страшния съд, събития от живота на Исус Христос и на библейските светии. Изработвани от местни майстори-зографи, ерусалимиите имали троична функция – като молитвен обект, като спомен от Божи гроб и като доказателство, че притежателят е „хаджия“. Една от изложените ерусалимии от 1815 г. е на гръцки език, а другата от 1891 г. – на български език.

Пътят на поклонниците до Ерусалим в миналото е бил труден, изпълнен с опасности и несгоди. Още от Средновековието насам, за улеснение на пътуващите са известни както на Запад, така и на Изток, пътеводители и наръчници, съдържащи географски карти, описания на пътя, на заслужаващите внимание обекти, илюстрации и ценни практически съвети. Един от следващите експонати представлява гравюра на метал от 1787 г. с изображение на Гроба Господен, илюстрация към книгата „Наръчник на поклонника“ от Хрисант от Прусис, на гръцки език, издаден във Виена, собственост на черк-

вата Св. Богородица Благовещение в Асеновград.

Масовото поклонничество влияе и върху създаването и процъфтяването на т. нар. „поклонническа манифактура“ – производството на различни предмети, предназначени за задоволяване нуждите на хаджиите. За спомен, за подарък, за молитва, за лек, те са донасяли в големи количества гривни, броеници, пръстени, просфорници, щампи, икони, реликвиари, кръстчета, разпятия, божигробски престилки, божигробски савани за погребения, екзотични плодове, палмови клонки, билки, вода от р. Йордан, парчета от Исусовия кръст и др. В експозицията са намерили място няколко вида ерусалимски кръста, изработени от гравирани седеф и дърво, от рог, от метал. Предпочитан подарък са представлявали малките иконки, диптихи и триптихи с джобен формат, които се носели лесно в дрехите като амулети. Оригинална е дървената кутия в джобен формат и с две затварящи се части, в които са вдълбани гнезда за подвижни кръст и медалион с изображение на Богородица и Исус Христос. С амулетен характер е и изобразеното върху полиран объл камък Кръщение Христово в р. Йордан.

Експозицията във втората зала започва с представянето на следващото свято място в Египет – планината Синай и манастира, посветен на света Екатерина. Много точна е характеристиката за този регион, считан от християните за второ св. място след Ерусалим: „В целия стар свят не съществува място така бедно и незначително, че да стане така свещено и легендарно като Синай в Арабия (цитат по К. Амантос). Съществуващо като отшелническа обител от III в. сл. Хр., монашеското общежитие се разраство по времето на Антоний Велики, един от създателите на източното монашество през 4 век. Тогава императрица Елена поръчва построяването на малка църква на склона Неопалима къпина, посветена на св. Богородица. Император Юстиниан изгражда голяма черква-крепост срещу евентуалните набези на арабите, които не закъсняват и се осъществяват през 7 век. Едва през 9 в. манастирът получава привилегии от мохамеданските владетели. В 11 в. манастирът е покровителстван от френския орден „Кавалерът на Синай“. По това време мощите на св. Екатерина са пренесени в Руан, тогава седалище на папата. Славата на светицата се разпространява както на изток, така и на запад, в католическия свят. Света Екатерина е покровителка на науката и образованието, медицината, астрономията, философията, девиците и децата. Нейното

житие се препокрива със съдбата на античната мислителка Ипатия, явление срещано често при отъждествяването на редица древни и антични богове и герои с християнските светци. С тази разлика, че Ипатия е била убита от християните, а Екатерина от езичниците. Може би това е била причината през 1969 г. св. Екатерина да бъде отписана от списъка на светците с официален акт от Ватикана.

Наред с други образи, в тази чест на експозицията са предоставени с любезно съдействие на г-н Теохари Проватакис, представител на гръцкото Министерство на културата, няколко икони и гравюри с изображения на св. Екатерина с житийни сцени от неговата лична колекция.

Почитта към св. Богородица е изключително силно и разностранно развита в Източното православие. В следващия тематичен кръг Божиата майка е представена в една от разновидностите си, като се свързва с култа към лечебната сила на минералната вода – „Богородица Живоносен източник“. Този тип изображения представя Богородица, превъплътила се в живоприемен и живоносен източник на Божието начало. Светли петък в Светлата седмица след великден, се празнува в нейна чест.

Една от християнските легенди за император Лъв I представена в текстовата част разказва: Недалеч от Златната врата до Константинопол между кипарисите имало извор. Местността била мочурлива, а изворът скрит. От там минал един войник и срещнал възрастен слепец, който го помолил за вода. Войникът обиколил и чул глас: „Цар Лъве, влез в този хрусталак, в него с водата, дай на стареца да пие, а с калчица от потока намажи му.“ Гласът бил на св. Богородица, а войникът станал по-късно византийския император Лъв I, който издигнал при извора храм наречен „Живоприемни източник“.

Захари Зограф интерпретира тази тема многократно в иконописта си. Един от експонатите е неговата прочута икона „Св. Богородица Живоносен източник“, рисувана в 1838 г. за манастира Св. Кирик и Юлита в с. Горно водене, Пловдивско, понастоящем собственост на Пловдивската митрополия. Изобразен е каменен басейн, в чиято среда се издига златен трон във формата на голяма чаша. В нея е разположена св. Богородица фронтално с малкия Исус Христос в медалион. Образите им са представени с благославящи ръце с обърнати навън длани (към лекуващите се около басейна хора) и със струещи слънчеви лъчи. От двете страни на трона се стича минерална изворна вода. Около басейна са изобразени болни, лекуващи се във водата. Някои пият от нея, една

жена лекува очите си като си капе капки вода, на душевноболен в състояние на гърч дават да пие вода, при което от устата му излиза болестта (под формата на дявол, според старинното народно схващане, че лудостта и душевните болести се причиняват от зли духове). Тежко болна жена в полулегнало положение на носилка я наливат с вода от стомана, а сам Захари Зограф се е изобразил в долния десен ъгъл държащ паничка от лечебната вода.

Следващото свято и много посещавано място за поклонение в православния свят са Светогорските манастири. В текста предложда картинния материал са дадени данни за географското разположение и историческото развитие на Атонските монашески обители, които наброяват 20 мъжки манастира – гръцки, български, грузински, руски под единното ръководство на т.нар. Света община, намираща се под висшата църковна юрисдикция на Константинополския патриарх. Първият голям манастир Св. Атанасий е основан в 963 г. от византийския монах Атанасий Атонски. До края на 19 в. българските манастири и скитове в Атон са няколко, от които най-значим принос в нашата история имат Хилендарския и Зографския манастири. Щампи с изображения и карти от Светогорските манастири са се произвеждали на Атон, откъдето поклонниците са ги донасяли по българските земи. Предполага се, че пръв грузинският манастир Иверион е закупил печатна преса за медни гравюри около 1779 г. и, че един от най-старите щампи са от Хилендарския и Архангелския манастири, от манастира св. Илия от Кутломуш (според данни на Д. Папастратус, Хартени икони. Гръцки ортодоксални религиозни гравюри 1665–1899 г., Атина 1999)

Гравюра на метал (копие) от 1779 г. с надписи на български език представя Хилендарския манастир. Друга гравюра от 1843 г. (собственост на НХГ-София) изобразява Зографския манастир, където в долната лява част се вижда литийно шествие, а по-надясно – група от поклонници в народно облекло. Карта от Зографския манастир представя стопанското разпределение на манастирската площ-лозе, гумно, очертани пътища, манастирски и стопански сгради. Две икони представени в експозицията са много характерни за атонското изкуство. Едната е на св. Богородица Портарица (19 в. Самоковска школа), тематично свързана с легендата за литналата икона, която кацнала на манастирските порти, за да опази манастира от вражески нападения. Другата икона е на св. Богородица Троеручица, рисувана в 19 в. от тревненския зограф Симеон. Св. Богородица Троеручица е разпространен атонски мотив, свър-

зан с легендата за талантливия художник и писател Йоан Дамаскин. По време на иконоборческия период противниците му отрязали ръката от китката, за да не може да рисува икони. Той много се молил на Богородица и ѝ обещал, че ако му върне ръката ще нарисува образа ѝ със сребърна ръка. Чудото станало и така се създал типа на Троеручицата, с три ръце, една от които в сребърен обков.

Един от най-големите и стари манастири в България, обект на голямо поклонническо движение и до днес е Бачковският манастир „Успение на Света Богородица“. Основан е през 1083 г. от грузинския аристократ и военачалник Григорий Бакуриан, който спомага за възкачването на престола на император Алексий Комнин, поради което бива надарен с много земи и имоти в Южна България. По време на българските царе манастирът не прекъсва връзките си с Грузия и през 1310 г. двамата грузински поклонници Игнатий и Атанасий даряват чудотворната грузинска икона на св. Богородица, която и до днес е обект на поклонение. Името ѝ е свързано с многобройни легенди за чудесата ѝ, на първо място за бягството и чудотворното ѝ качване на скала в местността Клувията. Сблъсъкът между мюсюлманската религия и източното православие превръща Бачковския манастир в крепител на християнството. Той започва да играе роля на крепост, в която околното население търси както духовна подкрепа, така и физическо оцеляване. Най-големият празник се празнува на храма на манастира – 15 август. Тогава чудотворната икона се изнася тържествено от черквата и се занася до мястото, на което е била намерена, в „Клувията“. По същия начин се празнува и втория ден на Великден. На 25-тия ден от Великден, на празника Преполовение от асеновградската черква Св. Богородица-Благовещение се изнася местната чудотворна икона на св. Богородица и с литийно шествие се придрушава до манастира за празника. Подобно литийно шествие с фигури на монаси и поклонници е изобразено на един от експонатите – гравюра от 1807 г., изобразяваща план на манастира с прилежащите му постройки и местности.

Последната тема в изложбата представя култа към св. Георги Нови Янински – гръцки светец от албански произход, в няколко гравюри на метал и иконографски изображения. Маркар и по-спорадично, той се среща предимно в южните райони на България.

Впечатляващ експонат в последната витрина е дървената кутия с пощенски картички. На капакът ѝ е вградена лупа, която дава възможност за детайлно разглеждане на посетените обекти. Преживяното пътуване, разказите за източните страни, разширяването на хоризонта, религиозното чувство, споделени с близки, гости и приятели на завърналите се хаджии, засилвали желанието за предприемане на поклоннически пътувания, комуникация с други култури и среща с големия свят.

Изложбата има несъмнен принос за изследването на поклонническото движение и обичаи в Средна Южна България и предимно в Пловдивско и Асеновградско. Нейният регионален характер се състои в маркирането на поклоннически маршрути, които са следвали предимно българските и гръцките търговци от този район в югоизточна посока. Поради това материалът изключва важни центрове като Рилския манастир (задължителна спирка при маршрута: Ерусалим – Атонски манастири – Рилски манастир – за населението от Югозападна, Северозападна България, Старопланинските и Средногорски области), Троянски манастир (средищно място за поклонения от четирите краища на българските земи, тясно свързано с почитта към атонската Св. Богородица Троеручица), Търновската Света гора, Софийската Света гора като изходни точки на маршрутите към румънските и сръбски православни манастири (Нямц, Фрушкогорски манастири и др.)

Изложбата съдържа богат експозиционен и текстов материал. Той включва образци на каноническото православно изкуство, както и интерпретацията му във фолклора, в народните легенди, при създаването на цял поклоннически обичаен комплекс в системата на битовото християнство.



Втората половина на 19-ти век била време за нов подем на манастира. Тогава Зографската обител се прочула с добрата уредба на вътрешния си живот. Всичко, което се изработвало и правело в Зограф, носело печата на добросъвестност и майсторство.

Името „зографски“ било синоним на нещо красиво, добро, направено с любов и вещина.

През този период манастирът имал многобройно, стройно организирано братство, красиво, благолепно богослужение, добре уредено стопанство, широка книгоиздателска дейност, голямо строителство.

В манастира имало училище, няколко работилници – шивашка, обушарска, железарска, голяма болница, приют за възрастни монаси, печатница, фотолаборатория (новост за времето) и дори телефонна централа.

Манастирът бил обзавеждан по нов и напредничав за времето начин, но запазвал монашеския си дух.

Техническите средства не пречили той да изпълнява своето духовно предназначение.

През този период продължавали да се случват чудесни събития и явления в живота на манастирското братство.

Останките от кулата, в която изгорели зографските мъченици, стоели на мястото си до 1873 г.

Понеже било построено северното здание на манастира и те били твърде близо, трябвало да бъдат махнати.

За да не бъде забравено мястото, където пострадали преподобномъчениците, братството пожелало да направи паметник в тяхна чест.

Той бил издигнат и трябвало да бъде осветен в деня, когато се празнувала тяхната памет.

Когато настъпил денят на празника, започнало всеобщо бдение, според обичая.

Нощта била тъмна и безлунна, греела само слабата светлина на звездите.

Царяла дълбока тишина.

Когато в храма четели житието и страданията на светите мъченици, над църквата се явил огнен стълб.

Той осветил манастира и цялата околност, така че се виждали и най-малките предмети.

Тази чудесна светлина стояла над църквата няколко минути, а после се пренесла над паметника и се спряла над него.

След известно време стълбът от светлина се вдигнал към небето и образувал венец.

С това чудно явление Бог прославил Своите светии.

Така бил осветен и паметникът им. Имената на двадесет и шестте Зографски мъченици са: преподобномъченик Тома, Варсонуфий, Кирил,

Михей, Симеон, Иларион, Яков, Иов, Киприан, Сава, Иаков, Мартиниан, Козма, Сергей, Мина, Иоасаф, Иоаникий, Павел, Антоний, Евтимий, Дометиян, Пимен и Партеций, а имената на четиримата поклонници са неизвестни.

Свидетели и очевидци на чудното явление били много манастирски братя и пустинници, дошли за празника.

Сред останките била намерена и акатистната икона, която известила братята за нашествието.

Тя горяла в огъня заедно с мъчениците, след това престояла 600 години в земята, но въпреки това не се повредила.

Братята я нарекли „Предвъзвестителница“, „Акатистна“, „Неопалима“.

През следващите години тази икона извършила ново чудо. Едно сухо и горещо лято край манастира избухнал пожар. Огънят приближавал до манастира и заплашвал да го погълне.

Тогава братята в тревогата и притеснението си взели иконата, застанали срещу огъня и от сърце призовали Света Богородица на помощ.

След малко над горящия хълм се събрали облаци, завалял дъжд и след като угасил огъня, облаците се разнесли. Дъждът ваял само над запалената гора.

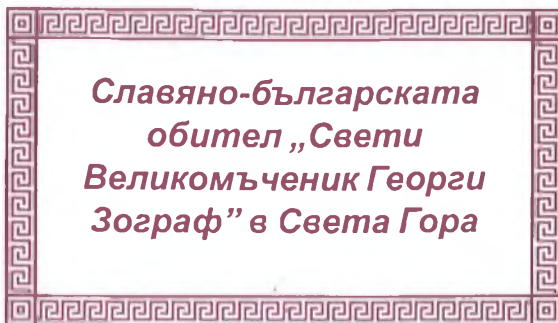
Монасите били крайно умилени и благодарни на Бога и Пресвета Богородица за това чудесно избавление на манастира и установили празник на този ден.

Написали специална благодарствена и хвалебна служба в чест на Божията Майка и Нейната икона.

Този празник се чества с нощно бдение на 28 юли всяка година.

Така Бог укрепявал и опазвал нашия манастир чрез чудесни, божествени явления.

Новооткритата чудотворна икона на Света Богородица била още едно велико благословие и дар за манастира.



То ни задължава да бъдем много внимателни към духовното си наследство и да го съхраняваме с голямо благоговение и благодарност.

След този период на разцвет и подем настъпило време на упадък.

Първата световна война засегнала силно манастира. Били отнети почти всичките му имоти. Обезценяването на парите стопило банките му влогове.

Тук отново на помощ се притекла царската фамилия. Цар Борис III се явява като постоянен и щедър дарител на манастира през 30-те години на XX в. Той подарил имоти в центъра на град София и Пловдив. Манастирът построил сгради върху тях, управлявал ги добре и получавал приходи.

С настъпването на социалистическата власт имотите попаднали под контрола на държавата и вече не били управлявани от манастира, който всъщност е техен собственик.

Заедно със стопанските неудачи започва едно намаляване на братството. През 1915 г. то е наброявало 160 монаси, през 1933 г. – 100, през 1945 г. – около 50, през 1956 г. – около 30, 1975 г. – десетина.

През 1976 г. изгаря Южното крило на манастира. Останките стърчат безпомощно в двора повече от 20 години. Времето и обстоятелствата са такива, че не може да започне възстановяване.

През 198... г. от библиотеката изчезва ръкопис на „История славянобългарска“, което предизвиква продължителни тревоги, безпокойства и смущение в братството.

Въпреки трудностите и изпитанията, през 80-те години незабележимо стават и някои промени, които подготвят бъдещото възстановяване и събуждане на манастира.

Сегашните Зографски старци пристигат в манастира през 1970-1980 г. Те намират светата обител в доста занемарено състояние – с много разрушени сгради, без път до пристанището и малобройно братство от няколко

престарели и болни монаси. Доходите на манастира идват от продажба на дървени въглища и минималната помощ, изплащана от Гръцката държава, и едва стигат за издръжката му.

Това са заварили сегашните старци, когато дошли тук преди 30 години.

С много усилия те успяват да издигнат една сграда върху манастирски имот в Солун, а с наемите, които получават от нея, построяват втора.

Постепенно от двете сгради започват да постъпват средства, приходите се заделят и започва период на възстановителни работи.

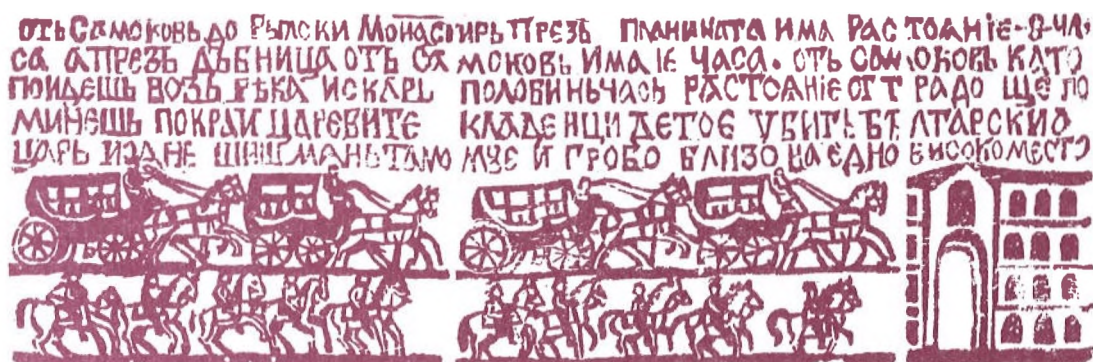
По времето на игумена архимандрит Евтимий (1994 г.) се извършва частичен ремонт на болницата, фурната, западното крило и игуменарницата, келията „Св. Никола“, „Св. Вмчк Георги“, „Потитира“, църквата на „Херово“, гробищната църква. Поправя се пътят от пристанището до манастира, обзавежда се малък дърводелски цех, закупува се трактор, джип и др.

Последните строителни работи, които се извършват са възстановяване на старата магерница (1997 г.), на изгорялото Южно крило (1999 г.), на помещенията за гости, ремонт на параклиса „Св. Козма“, църквата „Св. Георги“ и др. Възстановяването на Южното крило се извършва от строителната фирма „Главболгарстой“ с дарения на фирмата и средства на манастира, както и с дарения от фонда „Зограф“ и др.

В началото на 90-те години започва нов подем в живота на манастира.

В края на 1999 г. братството се състои от 20 монаси и послушници по народност българи и е по-голямо от преди 10 години. Духовният живот е по-оживен и съдържателен. Възстановителните работи са ускорени, в манастира работят около 25 души. Появява се начало на книжовна и книгоиздателска дейност.

Но истинското възстановяване и възраждане на Зографския манастир като средище на духовен живот предстои.



Историческият анализ на думата „религия“ сочи, че нейният произход е латински, чието значение са тълкувало по различни начини. Терминът е съставен или по-точно за пръв път се среща в съчиненията на известния римски писател и философ Марк Тулий Цицерон, живял през I в. пр. Хр. Той смятал, че терминът religio е съставен от глагола „legare“ („lego“, „legi“ – чета, прочитам) и възвратната представка „re“, който в този смисъл има значение на „пре-прочитам“, „чета отново“, „разсъждавам върху прочетеното“, в случаите, в които е необходимо по-дълбоко вникване в съдържанието на свещените книги.

Лактанций, друг виден римски писател и философ, живял през III-IV в. сл. Р. Хр., изповядващ християнството, открива произхода на „religio“ от глагола „ligo“ (вързвам, съединявам, обвивам, обединявам) и възвратната частица „re“, откъдето идва и „re-ligare“, което в този смисъл означава „привързвам“, „свързвам“, „обвързвам“, „задължавам“ отново. Следователно, според него, „религията“ е един вид договор, обвързващ боговете и хората („отново“, „пак“), който съдържа нормите за техните взаимоотношения. Бл. Августин (IV-V в. сл. Р.Хр.) бил на мнение, че и едното, и другото значение могат да бъдат правилни и верни, като смятал, че по такъв начин те се допълват.

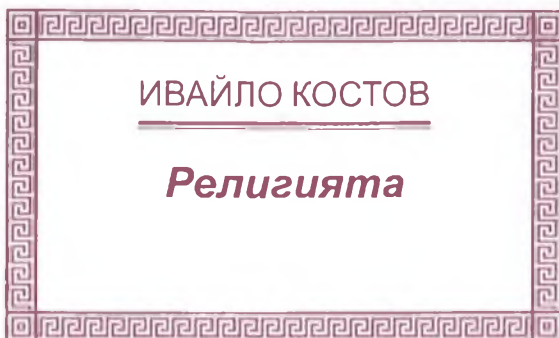
При етимологичния анализ на изследвания термин, в смисъла тълкуван от Лактанций, прави впечатление представката „re“, означаваща „отново“, „пак“, „възстановяване на предишно състояние“. Това от своя страна навежда на мисълта, че „religio“ би трябвало да означава „възстановяване“, „образуване отново“ на връзка, на договор, съществували някога между Бог ( респ. боговете) от една страна и Човек (хората) от друга. Но всяка „връзка“ предполага наличието на **лично отношение**, и то двустранно, за да е възможно „възстановяването“ на връзката Човек-Бог. И тъкмо в това лично отношение, в тази „възстановяваща се връзка“ би трябвало да се търси съдържанието и значението на думата. В този смисъл, когато се говори за някой човек, че е религиозен, би трябвало да се има предвид, че той се намира в „някакво“ лично отношение с бога или по-точно, че е в процес на „възстановяване на нарушената връзка“, „нарушеното

единство“ между него и Бога. Различен е въпросът до каква степен процесът е осъзнат. Отговорът зависи изцяло от развитието на индивидуалното съзнание на човека. Някои наричат този процес „стремеж към духовно усъвършенстване“, което като че ли е по-лесно за възприемане от обществото ни. Но при всички слу-

чаи, трябва да се има предвид, че става въпрос за един и същи процес – за „движение“, за „развитие“ към нещо качествено по-ценно, качествено по-нравствено и по-чисто. В този смисъл, колкото повече се развива индивидуалното съзнание на човека, толкова повече и стремежът за „въз-

становяване на тази връзка“, на това „единство“ се увеличава, което е вече израз и на заложения у него естествен копнеж към духовно усъвършенстване. Поради това е много по-смислено да се говори за **осъзната или неосъзната** религиозност, а не дали изобщо тя съществува.

При по-нататъшния анализ на термина „религия“ у нас възниква естествено и въпросът: „Щом нещо се възстановява, това не означава ли, че преди това то е съществувало като Цяло, като нещо, което е било в някакво Единство?!” Ако прочетем свещените текстове на повечето от религиозните системи, в които се говори за творението на света, лесно бихме се убедили в това. В Светата Библия, например се казва, че в началото Бог създава Света и Човека съвършени. По такъв начин е представено едно общество, в което целият новосъздаден свят заедно с неговия Творец живеят в Единство, т. е. в пълна хармония. Тази хармония обаче съществува, докато не се случва така, че Човекът, използвайки висшия си дар, даден му от Бога (свободната воля), допуска грешка – не изпълнява част от установените закони, характеризирайки това първоначално общество. Поради тази своя грешка той нарушава съществуващата хармония и се оказва извън Рая, като започва с труд и „пот на челото си“ да изкарва своята прехрана (Бит. 1, 2, 3 гл.). От този момент до края на Библията се разказва само за едно – **за начина, по който Човекът се стреми да възстанови отново нарушеното Единство**. Подобни разкази могат да се срещнат в почти всички свещени писания, както на древните народи – шумери („Епосът за Гилгамеш“), египтяни („Египетската книга на мъртвите“), ин-



дийци (шаштрите), персийци („Авеста“), гърци („Теогония“, „Илиада“, „Одисея“), така и в писанията на по-новите религиозни системи (напр. Исляма).

Изводът, който се налага от направената констатация е, че религията представлява пътя за възстановяване на нарушеното единство, начина за осъществяването на крайната религиозна цел – единението с Бога, което различните религиозни общности наричат с различни имена.

По такъв начин в целия религиозен процес се обособяват три строго определени етапа, които го и характеризират, а именно:

**1) Моментът на Творчество** – създаването на света и Човека;

**2) Моментът на отделянето** на Човека от първоначалното му райско битие и попадането му в ново, качествено по-различно, където Човекът започва да чувства необходимост от възстановяване на предишното „райско състояние“ или се появява необходимостта от „религия“ – от „възстановяване на връзката“ поради осъзнаването на допуснатата грешка. И тъй като човек сам няма сили да се справи с тази, оказала се нелека задача, неговият Родител му помага, „откривайки“ му начините за завръщане. С други думи, предоставя му Своето Откровение. Така възникват Откровенията – Божествените наставления, намерили израз в Свещените писания на всяка отделна религиозна система, които Човек трябва да следва, ако иска отново да се завърне в райското блаженство.

И така в древните, т. нар. „доисторически“ общества, Човек не е имал нужда от специално „възстановяване на връзката“ с духовния свят, защото този свят за Него е представлявал една непосредствена даденост. Според свещените Предания и Писанията на всяка отделна религиозна система, Той явно е имал непосредствена връзка с този духовен свят, поради характерната си способност, която притежавал – **ясното си виждане**. Необходимостта от „възстановяване на Единството“ се появява едва след като тази връзка била нарушена. Новообразувалото се Човечество загубва тази си способност или по-точно тя остава като дарба само сред една малка част, сред която именно се образува и обществото, съхраняващо древните познания за Света и неговото битие. Останалото човечество загубва „ценния дар“ (ясното виждане), но за сметка на това вече притежава друг, който определя изцяло по-нататъшната му историческа съдба и е в основата на развитието му през цялата следваща епоха. Това е заложеният у него копнеж по изгубения духовен свят или неговият *стремеж* за „възстановя-

ване“ на разрушеното Единство, за „завръщането му в истинската Родина“. По такъв начин задачата, която е поставена пред религиозния Човек, е да опознае физическия свят с всичките му закони, зависимости и причинно-следствени връзки, като успоредно с това развие своите психически и физически сили, и след като успее да ги обедини, да изгради една хармонична личност. Това представлява вече и

**3) Моментът на възстановяването** – Единението, Спасението – крайната цел във всяка една религиозна система, моментът, в който Човек ще възвърне не само изгубеното си ясно виждане, но и ще изгради едно ново качество – ясно съзнание за Света и за неговото единство – цялост и хармония, ще достигне до божественото съвършенство.

Тези три основни момента във всяка една религиозна система се явяват характерна особеност за развитието не само на религията; те са характерни и за всичко живо в нашия свят – от образуването, развитието и деленето на най-обикновеното едноклетъчно, до образуването, развитието и размножаването на сложните животински видове.

В западната философия тези три основни момента се явяват в основата на изграждането на различните системи, където тяхното обособяване се изразява чрез формулирането на три основни въпроса, на които се стреми да отговори всяка една от тях:

1) Кой сме?! Откъде идваме?!

2) Къде сме?! Какво правим?! и

3) Какво сме?! Накъде отиваме?!

Религията като че ли има готови отговори и на трите въпроса, поради което и не се интересува много от тях: Откъде идваме? – От Бога!; Какво правим? – Възстановяваме нарушеното Единство с Бога!; Накъде отиваме? – При Бога!.

Философията не признава готовите отговори на религията. Всяка отделна философска система се стреми да открие самостоятелни пътища за достигане на духовното. Защото в крайна сметка това е целта и на цялото човечество – да постигнем духовно съвършенство (поне друга по-смислена цел за сега не ни е известна). Проблемът, може би, е там, че всеки влага различен смисъл в това понятие.

В последните десетилетия терминът „религия“ разширява своето значение и като че ли в него вече може да се вмести всякакъв съдържание, отнасящо се към всякакъв вид духовно усъвършенстване. Този факт, както и многобройните различаващи се една от друга религиозно-философски дефиниции, дава основание на проф. Льоба и на проф. У. Джеймс още в началото на нашия век (1902 г.) да възприемат

думата „религия“ като „събирателно понятие“, с което не се означава еднородно и цялостно явление. При всички случаи обаче, с този термин се обозначава **духовен процес**, в чийто център стои отношението на Човека към нещо свято, свещено, духовно или божествено – един нескончаем процес, чиято крайна цел, представлява единението, „възстановяването на връзката“ между Човека и Бога, пътят, начинът за това „възстановяване“, тъй като свещеното се представя като елемент в структурата на съзнанието, а не като стадий в историята на това съзнание. По такъв начин религиозният процес се явява в същото време като основна характеристика на homo sapiens. Това обяснява факта, че за религиозния човек смисълът за достигането на крайната цел – Бога, се концентрира върху начина, по който ще се осъществи тази връзка и върху самото преживяване на единението, което е плод на лично постижение (опит) и чиято област е ирационалното. Поради тази причина от страна на повечето съвременни изследователи се избягва да се поставят точни определения или дефиниции на

„религия“, тъй като това би довело до изкуственото поставяне в рамки на нещо, което по принцип не подлежи на ограничение.

От казаното дотук може да се обобщи, че **религията е процес (!), който не е отминал и който не е преустановен – постоянен процес, който се развива успоредно с историческото съзнание, както на отделната личност, така и на цялото човечество.**

Целта на всяка отделна религиозна система е да посочи „пътищата“ или „начините“ за „възстановяването“ на нарушеното Единство между Бога и Човека. Кой от тези пътища е „най-правилният“ или „най-верният“ – това е предоставено на свободния избор на всяка отделна личност, в зависимост първо от условията, в които човек се е родил и живее (възпитава) и второ, от собствената му съвест и убеждения, които е изградил в процеса на своето индивидуално развитие. Такъв начин на мислене може да се нарече и религиозна толерантност, която е така необходима за постигане на нормални човешки отношения в съвременния свят.



## Jézus Krisztus megkísértése a pusztában

A kísértés, hogy ne az légy, aki vagy, hanem az, akinek látni szeretnének.

A kísértés, hogy inkább elfogadd a sokarcú látszatot, semmint saját lényeged egységét.

Az Én kísértése, hogy uralja a világot, miközben az nem uralja őt a szerelmes közelség szent titkában, az együttérzésben.

Amikor Jézust emberré keresztelik, mielőtt elkezdődne küldetése, a Lélek elviszi a pusztába, hogy emberi lényegét kísértésnek tegye ki. Mert a lét választás, a választás előtt pedig csupán a pusztaság létezik, amelyben az ember megteremt az általa választott világot. Megkísértetik az, ami emberi, hogy maga választhassa ki önmagát, a világot, amelyet teremteni akar, a szerelmet, amelyet meg kíván élni, az értelmet, amellyel létét meg akarja tölteni.

„És monda neki az ördög: Ha Isten Fia vagy, mondd e kőnek, hogy változzék kenyérré” (Lukács 4.3.)

Ha Isten Fia vagy – és ha nem vagy?

„Azután Jeruzsálembé vivé őt, és a templom ormára állítván, monda néki: Ha Isten Fia vagy, vesd alá magad innét;” (Lukács 4.9.)

Ha Isten Fia vagy – és ha nem vagy?

A kísértés, hogy ne önnön belső lényeged türelmes kimunkálásában tűnj ki, amely – ha vagy – elérj önnön lényegiségét mindenki számára, hanem az önmagát kínáló külsőséges agresszív betűszerintiségében, ahol az önmagában hívó „ha vagy” végtelensége elvesz a végesen korlátolt „vagyok” kinyilvánításában. Jézus nem fogadja el. És vele együtt az ember is az önmagában hívó lét végtelen potenciáját választja, az önmagáról tudó lét véges realitása helyett.

„Feelvén pedig Jézus, monda néki: Megmondattott: ne kísértsd az Urat, a te Istenedet.” (Lukács 4.12.)

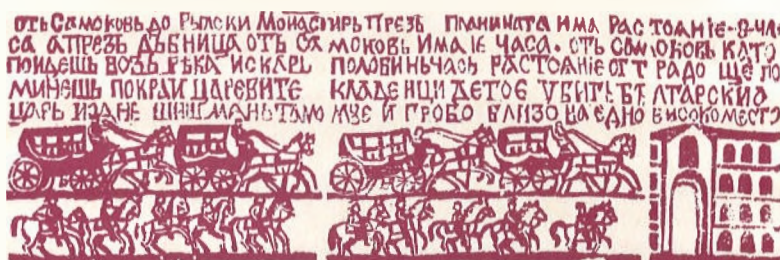
Jézus által az ember arra vállalkozik, hogy a birtoklás és megalázkodás ötvözetében keresse önnön lényegét. Mert csak ha uralkodsz önmagadon, akkor uralkodhatnak rajtad – csak az eszmétől uralt szellem uralhatja az eszmék világát és helyezheti el benne saját önzetlen „célszerű cél nélkül” lényegét. Jézus nem önmagától való, hanem „az Atya nevében” cselekszik, és csak ebben az állandó hivatkozási viszonyban válik önmagává. Akit ural az eszme, arra hivatott, hogy a világnak adja önmagát, és csak így képes kinyilvánítani az Én a priori, isteni adottságát, hogy a világot bírja, nem külső szószerintiségében, hanem belső értelmi valójában teremtve azt. Az alkotás önmagát odaadó birtoklás és önmagát ajándékozó birtokolttság. Az embernek nincs szüksége arra, hogy uralkodjék a világ fölött – így a világon kívül kerül, és soha nem fogja *bírni* azt. Jézus a világban mutatja és szenved végig az utat, az alázatos birtoklás útját, amelynek során az ember nem keres, nem gyönyörködik, nem talál, hanem formálja a lényegét.

„És monda néki az ördög: Néked adom mindezt a hatalmat és ezeknek dicsőségét...” (Lukács 4. 6.)

„Feelvén pedig Jézus, monda néki: Távozz tőlem, Sátán; mert meg van írva: Az Urat, a te Istenedet imádd, és csak néki szolgálj.” (Lukács 4. 8.)

Jézus a titkos emberi lényegét választotta, és annak útján indult, amely nem hatalmaskodik, hanem alázatosan birtokol, nem kényszerít, hanem rábeszél – Jézus által nő fel az ember a választásig, hogy maga formálja példaszerűségét, és ezzel a lét társalkotójává váljék.

Csíkhelyi Lenke fordítása



## Tartalom

Georgi Rupcsev: Egy emlékirat indítéka ...	3
Rumen Sztojanov: Szeresd felebarátodat ...	4
Kalin Janakiev: A meghittség eredői ...	6
Emilija Dvorjanova: Az ikon mint Isten előtti liturgikus főhajtás ...	14
Borisz Hrisztov: Lélek, Bibliai motívum, Félelem (versek) ...	19
Atanasz Dalcsev: Vallásos érzelmek a bolgár költészetben ...	22
Juhász Péter: Bolgár-törökök és a kereszténység ...	26
Nagy Zsolt: Magyarok és bolgár-szlávok. Bizánci térítés a Kárpát-medencében a X–XI. században ...	29
Bödey József: Rilai Szent Iván legendájának magyar vonatkozásai ...	33
Ilarion Trajanopolszki püspök: Evtimij pátriárka ...	35
Aszja Szabeva-Juricskay interjúja: A szerzetes költő ...	37
Aszja Szabeva-Juricskay: A hadzsi útja ...	39
Az Athosz-hegyi szláv-bolgár Ikonfestő Szent György Nagyvértanú-kolostor ...	43
Ivajlo Kosztov: A vallás ...	45

### *Illusztrációk: Bolgár kolostori lenyomatok*

*Köszönetünket fejezzük ki az Athosz-hegyi Ikonfestő Szent György Nagyvértanú-kolostor szerzetesközösségének a rendelkezésünkre bocsátott könyvekért.*



**HAEMUS**

Társadalmi és kulturális folyóirat

Alapította 1991-ben a Magyarországi Bolgárok Egyesülete

A Bolgár Országos Önkormányzat kiadványa

Felelős kiadó: Czuczumanov Dimiter

Megjelenik negyedévenként a Magyarországi Nemzeti és Etnikai Kisebbségekért  
Közalapítvány támogatásával

A szerkesztőbizottság elnöke: Doncsev Toso

Szerkesztőbizottság:

Kjoszeva Svetla felelős szerkesztő

Csíkhelyi Lenke, Irinkov Georgi, Petkova Adriana, Petrov Petar, Szabeva Aszja,

Szimeonova Rajna, Szivriev Szava, Szondi György, Sztojcev Svetoszlav

Tyutyunkov Mónika szerkesztőségi titkár

Lapterv: Kállói Judit

Nyomda: A&M BT

A szerkesztőség címe: 1097 Budapest, Lónyay u. 41, tel.: 216-4210

Egy szám ára: 200Ft. Előfizetés egy évre: 600Ft

ISSN 1216-2590

ВОЗНЕСЕНИЕ

ХРИСТОВО.





## ***Egy emlékirat indítéka***

Krisztussal ülünk a konyhában,  
magunk vagyunk,  
meg üres órák, ürült poharak.  
Nagy este tör ránk nagy váratlanul  
hívatlan vendég füstös ég alatt.

Az állatkert állott itt, amíg állott.  
Biztos egy szép tigris nyelte le.  
A fóka meg az orrán  
pörgette a világot,  
fenekestől fordítva ég fele.

Az idők folytak, folydogáltak,  
s egybemosódtak szinte a színek,  
mi meg csak ülünk, gépiesen rágcsálunk...  
kint is, bent is elcsendesül nálunk,  
a csapcsöpögés csak időnk méri meg.

És újból, folyvást ugyanaz a nóta,  
furton és megint újra,  
bár kint az éj vészjóslóan magaslik.  
Ó, mikor a vaksötét fölénk hullik,  
kerül sor néha ily találkozóra.

És egyszerűen nincs szavunk egymásnak,  
egyszerűen nincs mért fohászkodjam,  
a föld feletti emeleteken  
egyedül csúsztam-másztam,  
s egyedül is ereszkedtem le onnan.

A föld ugyanaz s szűk mindenkinek,  
fentit-lentit kevertem akkor, mint mindenki más,  
a csócselék csak üvöltötte a „Feszítsd meg!”-et,  
majd felordított:  
„Inkább Barrabást!”

Hitehagyottak vagyunk itt s hitetlenek,  
egy planétáról kivetettek,  
vibrál köztünk a csönd, majd csendül is még.  
Egy nap pedig megírom biztos emlékeimet,  
ahogy maga Isten fiával vártuk a napfölkeltét.

1981–1991

*Kiss Benedek fordítása*

Ki nem halotta eme krisztusi szavakat, a kereszténység alaptételét? De miért éppen felebarátodat, miért nem azt mondta a Tanító, hogy szeresd az embert? Nem ugyanazt jelenti-e a két parancs? Van-e valamilyen különbség közöttük? És milyen? Minek köszönhető? Csak nem azt akarja Isten gyermeke, hogy csak felebarátunkat szeressük, nem pedig minden embert? De miért?

Szeresd felebarátodat. Van-e közelebbi felebarátod, mint az édesanyád, édesapád, fivéréid és nővéreid, fiaid, lányaid, nagypapád, nagymamád, unokáid? Elsősorban az a kevés hozzátartozód a felebarátod, akikkel a sors otthon, a családotokban, a háza-

táján, a munkahelyeden vagy bárhol máshol kötött össze, de akkor is közel állnak hozzád, nem pedig távol tőled. Érzésem szerint Krisztus azt mondja, hogy az összes ember iránti szeretetünk legelőször is hozzátartozóinkra irányuljon, mert ez szeretetünk legbiztosabb alapja, érzéseink legnagyobb megmértetése, egyébként olyan lenne, mintha a tetővel kezdenénk a házépítést. És még valami. A hozzátartozóiddal vagy a leggyakrabban együtt, épp ezért őket a legnehezebb mindig szeretned, mindig egyetértésben élni velük, övelük vitatkozol, veszekszel vagy gyűlölködsz a leggyakrabban, a mindennapos és hosszantartó szeretet azokkal a hozzánk tartozókkal a legnehezebb, akikkel állandóan együtt élünk. Mindennapjaidban a távolabbi barátok okozzák a legkevesebb bosszúságot: elég ha a saját és a másik gyerekeire gondolsz. A felebaráti szeretet azt jelenti, hogy minden tökéletlenségével, hiányosságával és hibájával szeresd a hús-vér embereket. Aki nem felebarátod, mindig valahol távol él tőled, s ha szeretted is, ez az érzés nem kíván meg tőled semmilyen meghatározott, még kevésbé mindennapos, szüntelen dolgot. Velük nincsenek ügyesbajos dolgaid, az irántuk érzett szereteted elvontabb, nem állandó gondokban, kellemetlenségekben, kötelességekben, felelősségekben, bocsánatkérésben, engedményekben, belenyugvásban, türelemben, beletörődésben, nagylelkűségben, önfeláldozásban nyilvánul meg. A nem felebarátok, a tőled távol állók iránti szeretet számodra könnyű, számukra pedig hasztalan.

Nem véletlenül szól a Megmentő épp a felebarátokról, s nem az emberekről általában: Szeresd felebarátodat – jegyezd meg, – a saját felebarátodat, nem másét, nem bárkiét, hanem a sajátodat,

aki a legtöbb bosszúságot okozza neked. Szó sincs róla, hogy ne lenne minden emberi lény a felebarátod, de az irántuk érzett szeretetünk alappróbái a hozzánk legközelebb álló emberek, mivel a szeretet, éppúgy mint a segítség, konkrét kell legyen, nem pedig képzeletbeli, elvont, egyszeri vagy ritka, mint leggyakrabban, amilyen hogy ne

mondjam, szinte mindig a mi szeretetünk, egyszerű teremtményeké, az összes ember iránt. Sokkal terheesebb és fáradságosabb gyermekeket szeretned, mint öszességében az emberiséget; az előbbi számtalan erőfeszítést és fejfájást okoz életed végéig, míg az utóbbi a gyakorlatban semmit sem követ-

tel meg tőled. Végző soron mi haszna származik a földkerekség összes emberének a te szeretetedből, ha egyszerű emberként semmit vagy szinte semmit nem tehetsz értük, a távolabbi felebarátokért? Szavakkal szeretni. Úgy hiszem, Isten gyermeke ettől a szeretettől akart minket óva inteni: Szeresd felebarátodat, tettekkal szeress.

A tömegkommunikáció ugrásszerű fejlődésével az egymástól földrajzilag távol eső emberek közötti kapcsolat példátlan s eddig elképzelhetetlen mértéket öltött. Ez a körülmény, mely a világ egységesülésének fontos összetevője, a távolságról és távolságról alkotott elképzeléseinkben is lényeges változásokhoz vezetett. Szemünk láttára halt ki a távolság. Már semmi sem távoli, mint hajdanán: a rádió, a repülőgép, az újság, a televízió, a videó, a mozi, a fax, a számítógép gyorsan, sőt egy szempillantás alatt a földkerekség legeldugottabb zugaiba repítenek bennünket. Minden és mindenki egészen közeli, közelálló lett. Mint több ezer éves útjuk során eddig soha, az emberek már nem családi, rokoni, szomszédosági, törzsi, népi, nemzeti vagy állami jellegük alapján érintkeznek. De bármily kicsivé is vált a világ, soha senki nem lesz közelebbi felebarátod, mint az, aki a világra hozott, felnevelt, vagy az, aki mindennapi életed során körülvesz: szomszédok, iskolatársak, kollégák, barátok, ismerősök. Sosem volt álnokabb és csalárdabb a kísértés, hogy a hozzánk közel álló felebarátokat távolabbiakra cseréljük, hogy hátat fordítsunk népünknek és szülőhazánknak. Sosem volt nagyobb szükségünk rá, hogy emlékezzünk Jézus Krisztus testamentumára: Szeresd felebarátodat. Ez egyáltalán nem kényszerít arra, hogy elfelejtsd vagy megvesd az összes többi embert, csupán eszedbe juttatja, hogy



a dolgoknak a Megváltó által elrendelt helyükön kell maradniuk: ha a tetővel kezded építeni házad, nem állhat szilárdan.

Az embernek az idők kezdetétől az idők végétéig az a sorsa, hogy valahová tartozzon – csak az Úr származik a semmiből, mert mindenhonnan ered és mindenhová tartozik; nekünk, közönséges halandóknak, ősidőktől fogva megíratott, hogy meghatározott időben és helyen éljünk. Bármennyire is igyekszel kozmopolita lenni, te mindig egy adott helyen születél, akármennyire is szeresd (dicséretes módon) a földkerekség minden emberét, neked mindig csak egy apád és egy anyád lesz, s nem számtalan helyen nőttél fel. Ha eme meghatározottságodat elveszíted, emberi lényegedet veszíted el. Az ember konkrét lény, sorszerű meghatározottságában, elrendeltetésében rejlik sokfélesége, egyedisége, megismételhetlensége, s ha ezeket elveszíti, elvont futószalag-termékké válik, félig robottá, robottá, bionikus,

zombi-lénnyé vagy ki tudja mivé, de bizonyosan sorozatban gyártott, téglához hasonló termékké. Megengedem magamnak azt az állítást, hogy mi emberi lények vagyunk, míg gyökereinket nem veszítjük el, vagyis ameddig anyánk és apánk, ősünk és szülőföldünk van, egyébként elveszteniük személyiségünk. Azért mondom mindezt, mert rendkívül hasonló módon szeretetünknek is egyedül akkor van értelme, ha konkrét: ha valakin egy garassal segítesz, sokkal értékesebb, mint ha (hasztalanul) szereted az egész világmindenséget, (ha semmit sem tehetsz érte). Az előzőek a legkevésbé sem jelentik azt, hogy korlátozzuk az összes ember iránti szeretetünket, hanem csupán azt, hogy az irántuk való lelkesedésünkben meg ne feledkezzük legközelebbi felebarátainkról. És ne féljünk attól, hogy a hozzánk legközelebb állókat és hazánkat szerelve kevésbe szeretjük a többi embert és a világot.

Juhász Anna fordítása



## Erósz és házasság

*Úgy, hogy többé nem kettő, hanem egy test. A mit azért az Isten egybeszerkesztett, ember el ne válassza.*  
(Máté ev. 19.6.)

Bár az utóbbi két évszázadban a tisztán nemi szerelem hihetetlen módon polgárjogot nyer, bár a romantika kora óta önértékűvé és öncélúvá vált, bár meredeken családi megvalósítása fölébe kerekedett, bár a család lényegi túlsúlyát az életben a szubjektív szenvedély fölött mély-

ségesen reakcióssá nyilvánították – bár mindez megtörtént, a szerelem **valósága** ezen a világon nem növekedett, hanem csökkent.

Az utóbbi két évszázadban megszületett a korábban gyakorlatilag ismeretlen „wertheri típus”, amelynek szerelme erejét és feszültségét, önmagára kárhóztatottságát tekintve valóban rendkívüli volt. Volt azonban benne valami beteges és fulasztó, valami önpusztító.

Polgárjogot nyert a korábban szinte ismeretlen „romantikus” típus, amelynek szerelme a szenvedély szubjektív gazdagsága tekintetében botrányos volt a hagyomány szemszögéből. De már megvoltak benne az enyészet csirái, és ereje éppen annyi lelkesedést, mint amennyi szenvedést hívott életre – beteges sápadtságot és megszállott gyötrődést varázsolt az emberek arcára.

A huszadik században a szubjektív szerelem – amelyet az előző nemzedékek dicsőítettek – már nem ismert semmiféle objektív normákat önmaga számára, és az egyetlen érthető fajta szerelemmé vált.

De minél önértékűbbé vált az erotikus szerelem, annál meddőbb lett az élet számára – annál személyesebb dologgá vált. Már nem volt a társadalmi élet szövete, nem képezett többé olyan „nukleid”-eket, amelyek megőrzik a társadalom testének elemi jótékonyosságát. És a társadalom teste elvesztette erkölcsi gerincét – lezüllött és démonivá vált. A családból kiürült az ontologikus-ság, elvesztette szent összetartó erejét, formálissá vált, megszűnt titok lenni, és már csak úgy tekintették, mint társadalmi viszonyt, mint „szerződés”-t, viszonylat lett, nem pedig ontosz, másodlagos fontosságú kísérő jelenség, nem pedig a szerelem őseredeti, belső célja. Ennek következményeként kizárólag az elmélkedő szociológia, nem pedig a teljes valóval célratörő metafizika tár-

gya lett. Földi manipulációk tárgya, nem pedig isteni értékek hordozó alanya. Széthullott személyreszabottsága, misztikus egészségessége. A családok „emberi, túlon túl emberi” szövetségekké váltak, amelyeknek nem volt erejük egymás mel-

lett megtartani az embereket, varázslatos egyméhúséggel korrigálni önzési hajlamaikat és kölcsönös érzéketlenségüket a szenvedélyekben. Misztikus különlegességből, amelyben az embereknek megvolt a maguk konkrét egységeazonossága, a családok megismételhetővé és felületessé váltak, ez pedig

az embereket megfoghatatlan szellemekké tette, akik esztelen absztrakciók és ideológiák áldozatává válnak, amennyiben hiányoznak ontologikus szellemi gyökereik. Amint csökkent a vallásos család súlya az életben, az emberek már nem érezték elég mélyen „fiúknak”, „apáknak” vagy „testvéreknek” egymást. Ezek az ontologikus meghatározások másodrendűvé váltak számukra, jogi, külsődleges – és **meglehetősen** személyes fogalmakká (bár az emberek szívesen nevezgettek egymást különféle absztrakciók „fiainak”, vagy „testvéreknek” valamilyen ideológiában).

Pedig az apagyilkos forradalmár típusa – ezé a dogmatikus ideológiai nagykereskedő – talán éppen olyan ember típusa, aki **egész lényével** elfelejtette, hogy „fiú”, hogy a „gyermek” valakinek, hogy egy olyan intim mederben kezdte életét, amelyen keresztül sokkal konkrétabban tartozik az emberiséghez, mint az absztrakt „eszmék”-kel való kapcsolata révén. A nyers és megszállott, mérlegetlő „felnőtség”-et nem lágyítja a **szerves** gyermeki emlékezet, a családi otthonhoz való objektív ragaszkodás, a békés elmerülés egy lelki lényegben, amely bensőséges örökségként megtartja az árva aktivizmust.

Talán a nőies, felelőtlen és széplelkű fogyasztó-esztéta (a „posztmodernista”) típusa egy valódi „apaság” **lényegi** megvalósulatlanságában gyökeredzik – ahol köteles lenné egész valóddal „feje” lenni egy kétségtelen-konkrét, „soktagú” testnek, amely lényegesebb szubjektív lelkednél, és amellyel szemben szubjektivitásod szerényen, de alapvetően felelős.

Sok és forró **szubjektív** érzés, sok szenvedély nyert polgárjogot az új világban, sok **életforma** viszont leértékelődött. Erósz legkülönbözőbb szenvedélyes sóvárgásai betöltötték a világot és az irodalmat, de a szerelem **életformája** mintha elvesz-



ne bennük. Századunkban a szív gyakran lázasabban ver, mint bármikor, de nincs a szívnek erődítménye, nincs a szívnek vára.

\* \* \*

Gyakran látják a szerelemben a **szubjektivitás** legszembeötlőbb és legelragadóbb megnyilvánulását. Ezért különböztették meg a valódi szerelmet a testi vonzalomtól, amelyben a szenvedély csupán egy **természeti erő** megnyilvánulása, a születés erejéé – a természet fajfenntartási megnyilatkozása.

A testi gerjedelem valóban csupán **eszköze** a természet újratermelődése személytelen céljának, bár ezt a természeti potenciát magunkban a birtoklás **szubjektív** szomjaként éljük meg.

Ha az emberi szerelem kimerülne csupán a testi vonzalommal (amely ráadásul a **faj** fenntartását célozza), teljességgel megmagyarázhatatlan volna szerelmünk **eredendő válogatósága**. Megmagyarázhatatlan volna, hogy az ember kész inkább lemondani a testi érintkezésről, ha nem teheti azt az általa egyedül szeretett személlyel. Ha a szerelem csupán természeti erő volna, amely a fajfenntartást célozza, a szeretett **személy** kilétének semmi jelentősége nem lenne. Csak a nemnek volna jelentősége, ami **nem individuális**. És érthetetlen volna, hogy egy ilyen **faji** erő miért taszítja Rómeót kizárólag Júliához, minden akadály ellenére, mi több, **megtiltja** az ifjúnak, hogy bárhol másutt kiutat találjon.

Vannak olyan esetek is, amikor egy konkrét személytől ilyen vagy olyan okból nem remélhetők utódok, ez azonban nem akadályozza a szerelmet, hogy elkötelezett legyen és maradjon az adott személy iránt. A bibliai Jákóbnak Leahtól születik gyermeke. Másik asszonya, Rákhel hosszú éveken át meddő marad, és Jákób mégis őt szereti, Leah-t pedig pusztán a természet és a törvény miatt fogadja magához.

De egy fundamentális, erkölcsi-ontologikus tekintetben is valóban felháborító lenne, ha a szerelmet pusztán ösztönös természeti gerjedelemmé alacsonyítanánk le, amelynek célja a fajfenntartás. Ebben az esetben kiderülne, hogy én, lám, egy természeti „erő” sodrásában leledzem, a természetnek szüksége van rám céljaihoz, és az **én** szerelmem voltaképpen **természeti** szükségszerűség. Én egészen közvetlenül elutasítanám, hogy a célokom ne maga a szeretett személy legyen, hanem az, hogy egy új emberi nemzedék szülessen. Nem egyeznék bele, még akkor sem, ha tudnám, hogy ezek a leendő emberek minden szempontból tökéletesek lesznek. (E fundamentális elutasításnak köszönhető minden olyan ideológia elvetése, amely a születéssel akarja értelmezni, mente-

getni a szubjektív szerelmet. Az ilyen eszme ontológiailag elfogadhatatlan a lelkiismeret számára, és meg fogjuk látni, hogy ennek alapja a személyiség természetében rejlik.) Lelkiismeretem fellázadna az ellen, hogy így alárendeljem a szeretett **személyt az utódoknak**. Képtelen vagyok odáig csökkenteni a szeretett lény értékét, hogy **eszközé** váljon a nála jelentősebb utódok érdekében. Én a kiválasztott személyt szeretem, nem pedig azt a képességét, hogy gyermekeket tud szülni nekem. Még ha nem is szüli meg őket, akkor is őt fogom szeretni, ha már egyszer őt szeretem. Milyen jogon és milyen alapon lehet jelentősebb és elkötelezőbb a szeretett személynél az, ami tőle származik? Talán egyszerűen az anyaméhbe szerettem bele, az anyaméh termékenységébe? Igen, szeretem a gyermekeket, akiket a szerelmem szült nekem, de **nem miattuk** szeretem őt.

Alapvetően erkölcstelen volna, ha bármely személyiséget úgy határozhatnánk meg, mint **eszközt**, mint valamilyen, számára külső cél „anyagát”, legyen az bár a legnemesebb cél. Ha a szerelem ily módon határozná meg tárgyát, **alapjaiban erkölcstelen** volna. Mitől olyan értékes a jövő nemzedék, hogy a szerelem célja legyen, miközben ez a konkrét személy csupán annak eszköze? Talán egyszerűen azért, mert ez a nemzedék a „következő”? Talán a „lény”-t (a létezőt) alá lehet rendelni az „utód”-nak (az utóbb következőnek)?

A szerelemnek e mind gyakorlati, mind elméleti szempontból kevésbé meggyőző természetes gerjedelemmé való lealacsonyítása kapcsán és annak ellenpontjaként magyarázták a következőt. **A test** – mondták – azért lehet a faj céljainak eszköze, mert a faj valóban rendkívül fontos **a természetben**. (Mert valóban Isten teremtett minden **élőlényt** „fajuk szerint” („Teremtés” 1.), tehát az ő örök és változhatatlan akarata, hogy a **fajok** létezzenek: a teremtés napjától a világ végéig). De az emberi **személyiség** már nem eszköze semmi másnak, önmagánál jelentősebbnek – a személyiség önmaga célja. „Az emberiségben – írja VI. Szolovjov – az egyéniségnek önálló jelentősége van, és legerősebb kifejeződésében nem lehet csupán eszköze a történelmi fejlődés számára külső eszköze, Vagy, helyesebb azt mondani, hogy a történelmi folyamat igazi célja nem olyan, hogy az emberi személyiség csupán szenvedő és átmeneti eszközként szolgálhatná azt. „Milyen értelmes alapot lehet kitalálni új, lényegében tökéletesebb formák létrehozására, amikor van már olyan forma, amely képes a végtelen tökéletességre, képes befogadni az abszolút tartalom teljességét”? – kérdezi Szolovjov.

Ez a már **minden** emberi lényben létező **fel-tétlenül értékes** „forma” a **személyiség**. Ezért a

szerelem egyetlen és végső tárgya (gyakorlatilag is, erkölcsileg is) a konkrét személyiség – éppen ő maga, egyediségében, nem pedig a faj. (Olykor, a szerelem szubjektív oldalát tartva szem előtt, azt állítják, hogy szubjektív tekintetben a szerelem tárgya és célja a kapott **erotikus gyönyör**. De a gyönyör szintén nem magyaráz meg semmit a **szerelmről**, mivel a gyönyör sem feltételezi annak az egyediségét, akitől kapható, kizárólag az illető nem-hovatartozását feltételezi. Még ha elfogadjuk is, hogy a szerelmi gyönyör individualizálást követel és válogató, akkor is érthetetlen marad, miért kész a szerelem gyakran szenvedni a szeretett lényért. Például fájdalmat elviselni **helyette**. Ha a gyönyör volna a szerelem lényegi értelme, az is teljesen közömbös lenne, hogy erőszakos birtoklás vagy viszonszerelmek útján jutunk el hozzá. Márpedig kétségtelen, hogy az igazi szerelmes nem kíván fizikai gyönyört egy elidegenedett személyiségtől. Mert a szerelmes valami sokkal **többet** óhajt a fizikai gyönyörnél. A szeretett lény személyes aktusát kívánja – vagyis a személyiségét kívánja. A konkrét személyiséget pedig nem valami objektív erő birtokolhatja (mint a szerelmes néme például), hanem kizárólag egy másik konkrét személyiség. A szeretett személyiséget egyszerűen **nem határozhatja meg** célként a természet, csupán egy szabad, végtelenül személyesen kitűzött célja lehet. A nemiség objektív ereje **taszít**hat egy Werthert is más nő felé, de csak végtelenül szubjektív szíve **teheti** Charlotte-ot személyes élete sorskérdésévé.

Ezért mondják azt, hogy a szerelem a szubjektívitás legszembetűnőbb megnyilvánulása.

A szerelemnek, mint a feltétlenül értékes **konkrét személyiség** iránti **abszolút személyes** szenvedélynek megvilágítása azért szükséges, hogy igazoljuk az életben elfoglalt méltó helyét. És hogy kilövellünk a valódi szubjektív szerelmet a testi gerjedelemtől, a fajfenntartás ösztönétől, a fizikai gyönyör szomjától, és ez a különbségtétel mély megfontoláson és realitásokon alapul.

De **elérhető-e** a szerelmi cél, ha az valóban egy konkrét emberi személyiség elérése? Kielégíthető-e a **személyiség** szerelme a másik **személyiség** iránt? Az **e** kérdésre adott igenlő vagy tagadó választól függően egy – szerintem – meglehetősen mély és drámai problémával találjuk szemben magunkat: vajon a boldogság-e az emberi **szubjektívitás** legszembetűnőbb megnyilvánulása, vagy épp ellenkezőleg – a mérhetetlen szenvedés?

Lényemmel ismerem a szubjektív szerelmet, értelmem ugyancsak feléri annak „télosz”-át. De a szerelem **megvalósult célját**, „entelecheiá”-ját a szubjektívításban, bevallom, nem tudom elérni, mi több, meg sem tudom világosan fogalmazni. És

úgy gondolom, egyáltalán nem véletlen az állandó jelző: „olthatatlan szerelem”. A szellem minden romantikus tapasztalatával együtt kész vagyok igenlően válaszolni Platón kérdésére: „Vajon Erósz nem szerelem-e először is valami iránt, másodsor pedig az iránt, ami pillanatnyilag hiányzik?”

Hol a határa a másik személyiség iránti személyes szenvedélynek, miféle „télosz” felé törekszik, mi tudná kielégíteni?

A testi vágy során, bármennyire is individualizált és szubjektívan motivált az, **eléred** a másik nem áhított **testét**. A sóvárgás tárgya valami véges, és ezért elérhető. Az elért dolog neve gyönyör. Gyönyör, amelyre tested **természettől** képes, akárcsak bármely más egészséges test. De amikor szerelmed tárgya nem pusztán a faj képviselője, hanem egy megismételhetetlen személyiség? Mit jelent elérni egy személyiséget? És saját személyiségedben elérni azt?

Mindenki, aki valaha szeretett, tudja, hogy az igazi szerelem arra szomjazik, hogy valami sokkal többet érjen el, mint a szeretett lény teste. Valami **különböző** a másik nem testétől (jóllehet a másik nem testében) – ez az, ami vonzza. Valami, ami **a teremtményben már nem teremtmény**, hanem „Isten képe”. Isten képe **testben**, de **Isten** képe. Az igaz szerelem apofatikusan tudja, mi tárul fel előtte. A szeretett lény személyisége megnyitja előtte „mintegy félálomban a paradicsomi kertek verőfényes ragyogását – egy pillanatra lerántja a poros szemfedőt a teremtményről, még ha csak egyetlen ponton is, és feltárja annak istenándotta szépségét” (P. Florenszkij nyomán).

Azt mondhatnánk erre, hogy az emberi személyiség **megtestesülés**, és ilyen értelemben a szeretett lény teste nem csupán a faj egyede, és nem is lehet csak az, hanem ontológiai unikum. Ezért elérve a szeretett testet, a testbe zárt személyiséget érzük el. Ez az érv azonban csupán formálisan helyénvaló, az életben nem meggyőző. Az ember tudja, milyen konvulzív és olthatatlan az igazi szerelmes ölelés, éppen azért, mert a testbe zárt **személyiség** mindig felülkerekedik a birtoklásra és a birtokolhatóságra. Az, hogy a személyiség testet öltött, nem teszi végessé és elérhetővé, épp ellenkezőleg – a megszemélyesült testet teszi végtelenné és kimeríthetlenné.

Mi tulajdonképpen a **személyiség**, amelyet a szerelmes szeret (testben, természetesen)?

A személyiség az abszolút „forma”: az ontologikusan „legteljesebb” és értékrendileg legtökéletesebb lét. Ezt ösztönösen és a legközvetlenebbül **saját személyiségünk**ről tudjuk. „Az egoizmus hazugsága és gonoszsága – írja VI. Szolovjov – egyáltalán nem abban áll, hogy az adott ember túlságosan magasra értékeli önmagát, hogy feltét-

len jelentőséget és végtelen méltóságot tulajdonít önmagának: ebben igaza van, mert minden emberi szubjektum, mint eleven erők önálló központja, mint a végtelen tökéletesség lehetősége... kétségtelenül pótolhatatlan, és nem értékelheti önmagát **túlságosan** magasra". (Mint már láttuk, egyetlen konkrét személyiség sem határozható meg a természet vagy a történelem bármifajta „céljainak” eszközeként. Vagyis azt láttuk, hogy a természetben vagy a történelemben semmi sem lehet értékesebb vagy értékelendőbb, mint a konkrét személyiség. Ezen a világon semmi **nem érdemli meg**, hogy személyisége áldozatul essék. Az a tény, hogy amikor maga a személyiség szabadon feláldozza önmagát, ezt mindig valami más, személyes dologért teszi (és ekkor éri meg az áldozat), és az a tény, hogy szabadon hozott áldozata hangsúlyozza az **önfeláldozó** személyes értékét, cáfolhatatlan módon bizonyítja ezt.) „De – folytatja Szolovjov – az egoizmus alapvető hazugsága és gonoszsága nem a szubjektumnak ebben az abszolút öntudatában és önértékelésében van, hanem abban, hogy önmagának igazságosan feltétlen jelentőséget tulajdonítva, igazságtalanul megtagadja ezt a jelentőséget másoktól. Önmagát az élet középpontjának ismerve el, ami meg is felel a valóságnak, másokat saját élete perifériájára száműz, csupán külsődleges és viszonylagos értéket hagyva nekik.” „Csak egy erő van – folytatja Szolovjov –, amely belülről, gyökerestül irthatja ki az egoizmust, és valóban ki is irtja azt: éppen a szerelem, és leginkább a nemi szerelem... értelmünk azt mutatja, hogy ez (az egoistakirekesztő önabszolutizálás – szerző megj.) megalapozatlan és igazságtalan, de a szerelem közvetlenül és kézzelfoghatóan számolja fel ezt az igazságtalan viszonyt, nem az elvont tudatba, hanem a belső érzésbe és élni akarásba helyezve bennünket, hogy elismerjük önmagunk számára a másik feltétlen jelentőségét.

Igen, ez az igazi szerelem lényege. Csakhogy nem merül ki csupán a negatívumokban – az egoizmus egészen belső felszámolásában. Ez még mindig csupán a szerelemnek az ellenkezőjétől való pusztá elhatárolásán keresztül meghatározása. (A tisztesség kedvéért már itt meg kell mondanom, hogy szerintem a szubjektív szerelem nem hajthatja végre teljesen és tökéletesen az egoizmusnak még ezt a belső felszámolását sem. Csupán akarja ezt, de az egoizmus a szubjektivitás természetének alapját képezi, nem csupán élni akarását, amint azt később megpróbálom bemutatni. Nem merül ki csupán a másik személyiség abszolút volta pozitív és lényegi elismerésében. Az elismerés (még akkor is, ha teljes valóval, szívvel történik) még nem **szenvedély**. Ezt mondja maga VI. Szolovjov is, aki így ír: „A szerelem **fel-**

**adata** az, hogy a gyakorlatban igazolja a szerelemnek azt az értelmét, amely kezdetben csupán az érzésben adott (vagyis mint vágy). Két adott, körülhatárolt személy olyan együttese kívánatos, amely kettőjükből egy abszolút, ideális személyiséget teremtene... a férfi és női jelleg szabad egységét, amelyek megőrzik formális elkülönültségüket, de leküzdik lényeges különbözőségüket és szétetésüket – ez a szerelem **saját**, legközelebbi feladata”... (Kiemelés tőlem – K. J.)

Ez a valódi szubjektív szerelem igazi célja, így jelenik meg a szerelmi akaratban.

Nem hagyhatjuk azonban figyelmen kívül, hogy a szerelemnek ez a „saját feladata” mélyen és áthatolhatatlanul ellentmondásos. A szenvedélyes akarat kettőjük egységét **akarja**, amely megőrzi kettőjük elkülönültségét, és ugyanakkor leküzdötte azt. Hogyan lehetséges ez az **életben**? Hogyan lehetséges a **valóságban**, nem a szép szavakban?

\* \* \*

Őszintén megvallom, számomra megfoghatatlan, hogy az erősz önfeláldozása hogyan teremti meg a szerelmet, mint objektíve megélt, önmagáért való létet. De merem állítani, hogy éppen a család az az objektíve megélt szerelem, amelyben és amelytől mint szellemi „szubsztanciától” a szerelmesek személyisége az „entelecheiá”-ját kapja.

Azért mondom, hogy ez felfoghatatlan, mert biztos vagyok abban, hogy az erőszak ez a transzszubjektívizációja, amely a családot létrehozza, egyáltalán nem formális aktus; semmiféle formális aktus nem képes ezt végrehajtani.

Természetesen ismerek sok olyan „család”-ot, amelyeket tisztán földi, emberi aktusok határoznak meg ilyenként. De nem róluk beszélek, és nem fogadom el ellenetesként azzal szemben, amit a továbbiakban mondani kívánok, hogy de jure „családok”-at idézzenek, amelyekben a tisztán szubjektív szerelem nem jutott pozitív túlsúlyra, vagy a másik – az objektív, szubsztanciális, sztanszszubjektív – nem valósult meg. Tisztán földi aktus révén létrejött családkísérletek természetesen vannak, de a kísérlet nem egyéb, mint pusztá kísérlet, az imitáció tökéletlensége pedig nem lehet szemrehányás az eredeti mintával szemben.

Ilyen kísérlet a családi egyesülésre az együttélés tisztán szubjektív döntése útján a (napjainkban is tipikus) romantikus „család”, amelyben a szubjektív szerelem nem üdvözítően átforgalmazta, legyőzött áldozat. Sok költői szépség van benne, mi több, sok szomorú, hiábavaló hősiesség is. Szomorú – mert a sóvárgók **végtelen** kísérleteket tesznek, hogy a mindennapi **közvetlen közelség** által kielégüljenek. E kísérlet legtipikusabb és legszomorúbb eredménye a csalódás magában a

szerelemben. Egy konkrét személyiség iránti személyes szenvedély semmiféle kielégülését nem adhatja az állandó testi birtoklás, amit az együttélés biztosít. A testek egyszerűen megunják egymást, ha csak önmagukkal békülnek meg, mert természetesen nem őket szomjazta a magas hőfokú szenvedély. A **személyiségek** kölcsönösen elérhetetlenek maradnak egymás számára, és a mindennapok gondjai között fuldokolnak, amelyeket az együttélés rájuk kényszerít. Végső soron, mindebből fokozatosan kialakul a lehangoló meggyőződés, hogy az, amire a szerelem sóvárog, **elève** illúzió, hogy a szeretett lény nem egyéb, mint egy közeli és mindennapi test, a személyiségek egyesülése pedig nem különbözhet a prózai együttműködéstől. Ez a csalódás nem hoz kielégülést, hanem „kilöki” az erőszta a szubjektivitás parti vizeire, ahonnan az látszólag motiválatlan csüggedtséget, vagy a partner iránti reaktív bosszúállást öklendezik a felszínre.

Nem véletlen, hogy a költők nem kívánják „hepienddel” befejezni két ember szubjektív szerelméről szóló történeteiket. Ösztönösen érzik, hogy az ilyen befejezés nem volna „boldog”, de még ontologikusan lehetséges sem, ha valódi, nem pusztán testi szenvedélyről van szó. Paradox módon szólva, a költők mindig érezték, hogy a kibontakozás, a nagy szubjektív szerelem ontologikusan méltó és lehetséges kibontakozása csak tragikus lehet. Mi több, a költők azokat a körülményeket is kitalálják, amelyek nem engedik meg a szerelmeseknek, hogy „egymáséi legyenek” – és ezt azért teszik, hogy **megmentsék** a szubjektív szerelmet „boldog” lefokozásától. Hogy megmentsék olyannak, amilyen, ha a személyiség **személyiség iránti** szerelméről van szó – végtelennek, kielégíthetetlennek. A tragédia a nagy szubjektív szerelem történetének **ontologikusan** immanens formája. Rómeó és Júlia „összehozása”, ellenséges nemzetségeik összszabékítése tragédia volna a szubjektív szerelem számára, szerelmük tragédiája viszont annak igazsága.

Még ha a perszonális, személyes-konkrét szerelem valamilyen módon megfojtatlan maradna is az együttélőknél – és ez megtörténhet –, midőn nap mint nap **helyettesítik** a kölcsönös testi kielégüléssel, múlhatatlanul felmerül a gyanú, hogy a két fél titkol valamit egymás elől, hogy nem **elég-gé** odaadóak, mivel ezen állandóság és közelség mellett is személyiségük megfoghatatlan marad egymás számára, az örök sóvárgást a „még” és a „több” iránt nem elégíti ki a közelség. Ha az ilyen emberek együtt maradnak, idővel okvetlenül rájönnek, hogy fáradhatatlan és vég nélkül sóvárgó ölelkézéseik során valami mégsem történt meg velük soha. Nem történt meg valójában **a szemé-**

**lyiségek** kölcsönös elérése, nem történt meg az a transzszubjektív kielégülés, amelynek az igaz családok örvendenek. Ha ezek az emberek azt mondják önöknek, hogy ők nem is adnák állandó egymás iránti sóvárgásukat azért a kielégülésért, ne higgyenek nekik. Szubjektíve valóban nagyon szeretik egymást, de soha nem érik el azt, amiért összeköltöztek – a végleges és teljes egyesülést. Bár a külső szemlélő számára nagyon meghatóak, ezek a „családok” megmagyarázhatatlanul éretlennek és valahogy hamisnak látszanak, hiányzik belőlük egyfajta titokzatos mélység és hétköznapi stabilitás. A szubjektív szerelem tragédiáját felszínes melodráává silányítják. A végtelen szenvedély olthatatlanságának szenvedését együttélésük „tónusává” nyilvánítják. Ha valóban erősen szeretik egymást, ez azt jelenti, hogy állandó együttlétük nem több, mint a családdá válás **szakadatlan akarása**. De nem válnak családdá. Mert képtelenek az önfeláldozásra, és hiányzik róluk Isten áldása. Ha nem **szenvednek** ettől, az azt jelenti, hogy nem szeretik egymást a végsőig.

Más, a kapcsolat tisztán formális, jogi szentesítésével tett kísérletek a családra szót sem érdekelnek, mert ezekben a konkrét személyiség iránti szubjektív szerelem nemcsak hogy nem valósul meg, hanem valójában nem is létezik. Ezek vagy természeti-köznapi szintű, erotikus-testi összeszokottságon alapuló, a törvény kötőfékjével szabályozotti együttélések, amelyekben a férfi és a nő személytelen, szubjektivitásuk nem ébredt fel, a bennük rejlő személytelen természet kiszolgálói, vagy különböző fajta ideális barátságokról van szó, amelyek hiába próbálják ontologikusként átélni kölcsönös, esztétikai vagy tisztán erkölcsi rokonszenvüket egymás iránt.

A valódi család éppúgy nem születik a szubjektív akarat, mint az objektív törvény aktusából. A család igazi születése sem nem akarat, sem nem jogi aktus, hanem **titkos** aktus. Olyan titok, amelyhez nem elégségesek csupán az ember szubjektív erői. Még az erősz mélységi áldozathozatala, jöllehet személyes, sem csupán személyes aktus. Isten kegyelmének műve is – minden szubjektív akarat transzcendens áldási aktusa annak érdekében, hogy az erősz objektív-teljesítetté transzmutilja a család önmagáért való létét. Annak áldása, hogy az erősz agápi-vá transzmutilja a beteljesült, áldozatos-kegyelemteljes szerelmet.

Valódi isteni csoda ez az egymást szerető személyiségeken, amelyből valóban új realitás születik, egy objektív szellemi szubsztancia – olyan szerelem, amelynek az emberek „részeivé” válnak, amelyben új módon kezdenek élni, valóban olyan egységben egymással, mint **egy** test tagjai. Közben teljesen megőrzik másságukat és önálló-



ságukat, saját személyiségük szféráját, mégsem kettőnek számítanak már, hanem egy „testnek”, **amely** kettőjüké.

Hogy a szubjektíve szerelmes személyiségek hogyan válnak valódi családdá, ez az emberi áldozatosság szinergiájának és Isten kegyelmének titka – egy csodás újjászületés, amely nem elérhető (mint ahogyan egyetlen születő sem érheti el tapasztalati úton saját születését, amikor születik), de amelyben részt lehet venni. És csak a benne résztvevők előtt tárul föl ez a csoda. Egyáltalán nem hasonlít a nagy szubjektív szerelem „hepi-end”-jére, amelyet joggal kerülnek a költők. Ez valami minőségileg más, ami azonban hozzáférhetetlen a külső művészi megfogalmazás számára, éppen azért, mert csupán a benne résztvevők előtt nyilatkozik meg, és nem adható át másnak művészet útján.

Azok, akik kételkednek a házasság titok voltában, akiknek feltétlenül szükségük van a keresztény tanítás betűjére ahhoz, hogy legalizálják a házasság misztikus lényegét, egyszerűen elfelejtették, mi az igazi házasság. Kezd elhomályosulni bennük a házasságban való élet autentikus szelleme. Pedig ez a szellem még a vallás tekintetében műveletlen családos ember számára is egyértelműen tanúsítja, hogy a házasság realitása nem egyszerűen szubjektív szövetség, nem pusztán személyes érzelmi-akarati kapcsolat, nem is – sőt még kevésbé – „társadalmi szerződés”. A házasság realitása – ezt minden valóban családos ember **érzi** – objektív szellemi lét, új transzszubjektív személyiség; szerelem, amely titokzatos módon két ember különleges szellemi szubsztanciájává vált. Olyan szubsztanciává, amelyben a szubjektivitások „alkimista” módon átalakultak, úgy transzmutálódtak, hogy már e szubsztancia „tagjaivá” váltak.

A család a megismételhetetlen szubjektív szerelem titokzatos átalakulása megismételhetetlen, önmagáért való transzszubjektív létté, amelyben a személyiségek egy addig nem létezett módon valószínűsülnek meg. Több, mint szubjektív szerelmi teljességük úgy valósul meg, hogy **egy új személyiség** – a család jön létre, amely ők maguk, s egyszerűsminő több náluk. A család, amely nem pusztán megtestesült személyiségek szubjektív kapcsolata, „egy test”, egy egység, monád, amelynek önmagában van realitása, és már **ő** ezek az emberek, nem azok „képezik” **őt**. Ebben az erősnál szubsztanciálisabb szellemi realitásban a személyiségek – amint P. Florenszkij írja – „egy előzetes önazonosságot” kapnak, amely az egységes, eleven Igazsághoz teszi őket hasonlóvá.

Annak a szerelemnek szubsztanciális létté változtatása, amelynek akarata és aktusa már „családtagok”, a szerelem **családiasítása**. A családia-

sítás nem közönséges megnyugtatás, nem a kapcsolatok trivializálása, amely a testi kapcsolat kiégése során jelenik meg, bár a családi titok külső megfigyelője számára ez pontosan ilyen látszatot kelthet. A családiasítás csodás változás, amelyet Isten kegyelme visz véghez, amely lecsökkenti a szubjektív szerelem végtelen intenzitását, sallangtalanítja romantikájától, de nem azért, hogy gyengítse és korlátozza, hanem azért, hogy kiteljesítse. A családiasítás olyan nyugalom, amely nem a szerelem elillanásából, hanem annak kiteljesüléséből ered. A családiasítás az önmagában tragikus erősz kegyelemteljes **megmenekülése**; olyan megmenekülés, amelyet ő nem adhat meg önmagának. Az önnön befejezhetetlenségétől elhamvadó, a személyiség „édeni szépségét” felfedező szubjektív szenvedélyből a szerelem két, majd három vagy négy ember (a házastársak és gyermekeik) **természetes kötőszövetévé** válik. A szerelem családiasítása már nem a lelkek esztelen (mert önmagával ellentmondásos) szomja, hanem új, Istentől nyert alapja, közös bensőséges fundamentuma – életük gyökere, amely szinte tőlük függetlenül egyesíti őket, amint csöndes belső fényével bevilágít mindent, ami mostantól fogva történik velük.

Mondom – szinte tőlük függetlenül egyesíti őket, mert interperszonális egyesülésre való akaratuk beteljesült, és most (Isten áldott akaratából) a létnek az az egysége él, amelyre az akarat sóvárgott. A szubjektív lelkek feszült és soha nem oltható szomjából, hogy transzszubjektív módon egyesüljenek, a szerelem olyan szellemi egységgé válik, **amelyben** a lelkeknek **megvan** a maguk egysége, s **ebből ered** a kívülálló számára elérhetetlen közös életük.

Mi több, ez a családiasított szerelem, ez a lelkek lelke, ez a szubsztanciális szellemi egység képes megoldani minden életkorlátot, amelyek a tisztán szubjektív életben egyszerűen zaklatnák a szerelmi érzést. A mindennapi gondok, a megpróbáltatások, még az unalom is – nem nélkülözést, hanem **életet** jelentenek e lelkek lelkének, a **szerlem-szubsztancia** saját belső mozdulataivá válnak, ezáltal pedig meg is világosulnak. Nem pusztán eltűrik és elviselik egymást (amint az óhatatlanul történe a meg nem valósult családban, bármennyire lojális lenne is ez) –, az életet jelentik a családiasított szerelem számára, ők **maguk a szerelem**. Hogy ez hogyan lehetséges, azt csupán a házasság titkába beavatottak tudják (Nem véletlen, hogy a házasság titkának lényeges eleme a „koszorúzás” – azoknak a koszorúknak a fölhelyezése, amelyek az új házasságokat a vértanúkhöz teszi hasonlóvá, közös mártíromságra koszorúzzák őket. Viszont ez erkölcsi méltóságot – királyi koronát – ad nekik). A hétköznapi gondjai, mi

több, a család „tagjainak” nagy megpróbáltatásai nem közönséges gondok és megpróbáltatások immár, amelyek pusztá korlátozást jelentenének a szubjektivitás számára, hanem az objektív szerelem szerves **szolgálati**. Azé a szerelem-szubsztanciáé, amelynek „szervei”, „tagjai”.

A házasságban a **szerelem** túllépett a szubjektivitáson, és mintha függetlenné vált volna tőle. A szerelem objektív realitás, a szubjektivitás (amely nem semmisült meg) ennek megnyilvánulása. A család egy **új személyiség**, amelyet Isten kegyelme teremt a személyiségek „anyagából”. Olvassák el figyelmesen: „És alkotá az Úr Isten azt az oldalbordát, amelyet kivett vala az emberből, asszonnyá, és vivé az emberhez. És monda az ember: ez már csontomból való csont, és testemből való test: ez asszonyembernek neveztessek, mert emberből vétetett. Annakokáért elhagyja a férfiú az ő atyját és az ő anyját, és ragaszkodik feleségéhez: és lesznek egy testté.” (Teremtés 2.22-24.) Jegyezzék meg, hogy itt Isten **teremt**, az ember pedig **elér** valamit a teremtés során. Isten életre kelti az ember által feláldozott dolgot. Az ember (és ez különösen fontos) úgy beszél önmagáról, **mint kettőről** és ugyanakkor **mint önmagáról**: „csontomból való csont” és „asszonyembernek neveztessek”, „elhagyja a férfiú...” és „lesznek egy testté”. Az is figyelemre méltó, hogy itt **természeti** fogalmakkal esik szó a szerelemről (nem tárgyi, hanem ontológiai értelemben). Figyeljék meg, hogy a szerelem nem mint valaki **iránti** szenvedély kerül említésre, hanem mint valakivel való testi egység („csontomból való csont”). Nem a férfiról **és** a nőről esik szó, akik szeretik egymást, hanem **egy** testről, amely **kettejüké**, ami **a** szerelem, **a** férfi és nő. Nem a **másik** személyiség elérésére való szenvedélyes sóvárgásról van szó, hanem egylényegűségéről, egyméhűségéről. A szerelem itt nem annak szenvedélye, hogy a másikkal együtt megvalósítsuk önmagunkat, hanem egy „test”, a maga „csontjaival”. Szerelem, amely **van**, nem pedig **akar**. Hogyan lehetne ez a szerelem pusztán szubjektív érzés, amikor olyan szubsztancia, amelyben valamennyi szubjektív élmény **saját** életmozdulat? Íme, a szerelemnek ez a beteljesülése Isten műve válaszként Ádám szenvedélyes „magányosságára”.

Nem jelenti-e mindez azt, hogy a házasság transzszubjektív egylényegűsége származását tekintve titok, megvalósulását tekintve pedig isteni csoda?

Soha senki nem **tiltotta meg nekünk** a szubjektív szerelmet, de a szerelem valódi és egyedül lehetséges beteljesüléséért, az önmaga számára is felfoghatatlan (és önmaga számára is lehetetlen) „entelecheiá”-ért az ember csupán imádkozhat. Ha pedig ez az „entelecheia” megadatik neki,

**hálásan** éljen együtt vele, amint az illik ahhoz, aki egy titok beavatottjává válik.

Isten elültette szubjektív lényünkben a saját személyiség teljességén túli átlényegülés szomját, de megáldotta e szomj oltását, megteremtette a családként működő szerelmet, és mint minden teremtményével kapcsolatban – felhívta az ember figyelmét, hogy őrizze a családot, ne rombolja le, bánjon vele úgy, mint saját testével: „És hozzá menének a farizeusok, kísértvén őt és mondván: Szabad-e az embernek az ő feleségét akármikor elbocsátani? Ő pedig felelvén, monda: Nem olvastátok-e, hogy a teremtő kezdettől fogva férfiúvá és asszonnyá teremté őket. És ezt monda: Annak okáért elhagyja a férfiú atyját és anyját, és ragaszkodik feleségéhez, és lesznek ketten egy testté. Úgy, hogy többé nem kettő, hanem egy test. A mit azért az Isten egybeszerkesztett, ember el ne válassa.” (Máté 19:3-6.)

Objektíve, mint lét, a házasság két ember Istentől való szerelem-szubsztanciája. **Belső aspektusát** tekintve ez a szubsztancia, ez az „egytest” **önvédelem**. A szellemi egység belső élete kétségtelenül önmagának és „tagjainak” védelme. Következésképp ez a védelem nem csupán emberi-akarati, hanem titkos-kegyelmi, ez a titok belső élete, a létben beteljesült szerelme. Ezért a család lényege nem csupán „agapi”, hanem elválaszthatatlanul „pietá” is. A család – hűség (pietá).

Ez a hűség (a családi hűség) nem pusztán szubjektív érzés, mert a család sokkal inkább **életforma**, amelyben a hűség önmagáért létezik. És egyméhű „tagjai” **maguk** a hűség. Nem hűség-ézés, hanem hűség-lét. Mondhatjuk-e azt, hogy a test kezei húek a test lábaihoz? Vagy hogy a bal kéz hűséges a jobbhoz? Nem pontosabb-e, ha azt mondjuk, hogy a test maga a hűség, amely a kezek és lábak egylényegűségében nyilvánul meg? Hogy a test az az objektív forma, amely a kezeket ballá és jobbá teszi az **egy** test számára?

Ez a pietá, a család, mindenek előtt alapvető „tagjai” abszolút teljes körülhatároltságát lényegíti át. A házasság egyméhűségén belül a férfi és a nő már **egy** monád „tagjai”, és **annak** szellemét az **ő** szubjektív szellemük képezi, változatlan **szubjektív** szellemük pedig már **egy** szellem, **objektív egyetértés**, önmagában véve „pietá”. És ez az önmagában vett „pietá” titokzatos módon önnön időbeni végességét is átlényegíti. Mert a férfi és nő alkotta egyméhűségéből születettek **ugyanannak** a monádnak **új** „tagjai”, és annak szelleme úgy hozzájuk tartozik, mint a csontjukból való csontok. A család medrébe beleszületve, a fiúk és leányok nem **csupán** különleges személyiségek (bár teljes mértékben azok), hanem egy már meglévő „családtest” szervei is, és az bennük nem más, hanem **ugyanaz**. A családban született új szemé-

lyek lelke az őslélek. **Egyedi** lelkük eme **egyazon** lelkiségének titkával a gyermekek objektíve, **természet** szerint hűek az igaz családi monádnak. Vagy pontosabban, a családi monád az a titkos-objektív hűség, amely őket – az egészen újakat és különbözőket – a család **fiává** teszi. Egészen zavaros fogalmakkal kell rendelkezünk ahhoz, hogy azt állítsuk: az „újabbban születetteknek” ez az **objektív** lényege annak a törvénynek objektivitásából ered, amely legitimálja a családot a világban. Mindenki, aki fiúnak tekinti magát, tudja, hogy itt a törvény csupán megfogalmaz egy önmagában létező szellemi realitást. A józan ész számára valóban felfoghatatlan, hogy a családtagok **egyedi** lelke **egy** lélek, de ez a felfoghatatlanság egyáltalán nem kérdőjelezi meg lényegünket, amely részt vesz benne. Csupán meggyőző, hogy az objektív egylelkűség **titka** a családi lelkekben **reális** titok. Amelynek a neve „pietá”.

A szülők és gyermekek, az öregek és utódaik titokzatos és feltétlenül reális egylényegűsége az objektív családi „pietá” aktualizálása az időben. Nem véletlen, hogy a család utódait az Írás „nemzetségeknek” nevezi. Mert a család „egy test”, nem csak két tagból áll, hanem sok leszármazottja van.

A család a lét „pietá”-jának objektív, vég nélkül folytatódó és a nemzedékekben önazonos élete. Azé a „pietá”-é, amely Isten kegyelméből már nem szubjektív érzés, hanem szubsztancia-szubsjektum, tagjai valamennyi szubjektív érzésének **létezési formája**. Ezek valamennyien, bármilyenek is, csodálatosan egylelkű, igaz, „pietikus” érzések.

Ilyen értelemben végtelenül leegyszerűsíti és eltorzítja a dolgokat mindenki, aki a családot a természetes faj **vallási fogalmára** fokozza le, mert – lám – a kereszténység különös hangsúlyt helyez a születésre a családban. Mielőtt hasonló dolgokat állítanánk, meg kell értenünk, mit jelent a születés a **keresztény** család számára, minek a kifejeződése a **családban** születés. Valóban csupán a fajfenntartás ösztönének munkálkodásáról van szó, és ennek védelmezője a hitoktatás? Vajon ha ez így lenne, nem kellene beismernünk, hogy a kereszténység tisztán anyagi dolgokat védelmez?

De hiszen Krisztus vallása a feltámadás és a természet **átalakításának** vallása! Miben különbözne az állat „párok”-tól a család, ha egyszerűen a fajfenntartási ösztön megnyilvánulási formája volna? Talán csak abban, hogy a benne működő ösztön tudatosan felismert, ellenőrzött és jogilag szabályozott?

Az átváltoztatás vallása, éppen azért, mert az **átváltoztatásé**, kizárja ezt. Külsőleg nem tagadja a fajfenntartás ösztönét, de egy teljesen új, természetfölötti „forma” „anyagává” változtatja azt át, és ily módon belülről, **lényegi szinten** küzdi le ezt az ösztönt, anélkül, hogy kifosztaná a természetet. A család a fajfenntartási ösztönt megszemélyesíti, mi több, átváltoztatja. Mondhatnám úgy is – a családban a fajfenntartás ösztöne már nem fajfenntartási ösztön, hanem valami minőségileg más. „Pietá” – a szerelem-szubsztancia belső élete, az az erő, amelynek segítségével a **szellem** átlényegíti saját létének időbeni végességét. A **családban** születés a sokszemélyű személyiség egylényegűségének szellemi megóvása. A születés egy **titok** (nem pedig egy természeti faj) megóvása az időben, egy lélek megőrzése, amely sok egylényegű lélekkel bír. A családban születés a transzszubjektívizmus immanens aktusa.

Ha megengedhetek magamnak egy analógiát – a halott kezei is képesek volnának bizonyos mozdulatok végrehajtására – vagy külső erők, vagy akár a beljünk vezetett elektromos áram hatására, amely mozgásba hozná izomszöveteket. Egy bábu külsőleg tökéletesen másolhatna értelmes mozdulatokat. De ezek a mozdulatok mind származásukat, mind jellegüket tekintve **fizikai** mozdulatok volnának, amelyeket csupán a külső megfigyelő, tehát valaki más értelmez. Az eleven testben **ugyanazek** a mozdulatok már lelkiek (bár végrehajtásuk mechanizmusa elvben ugyanaz, mint az elektromos impulzusoké). Ezeket a mozdulatokat nem egyszerűen tudatosítja a lélek, hanem **az ő** közvetlen aktusai, önmagukban értelmezettek. Ugyanilyen módon a fajfenntartási ösztön a családban már nem természeti aktus, hanem a **szellemi** szubsztancia-szerelem aktusa, az önmagát átlényegítő „pietá” aktusa.

Csikhelyi Lenke fordítása

## Kísérlet a nézőpont nélküli ábrázolásra

A keresztény világkép kizárja, hogy az ember felismerje önmagában az alkotót. Tudatára ébredve, mily gyenge és tehetetlen teremtmény a világmindenség felfoghatatlan erejével szemben, alkotói helyzetét önként tekinti nem az alkotó, hanem a névtelenség pozíciójának. De az, hogy a láthatatlan teremtővel szemben nem érzi magát alkotónak, hogy nem ilyenek ismeri önmagát, nem jelenti azt, hogy az ember nem alkotó, s emellett most először a szubjektív kifejezés elsődleges értelmében. A lépés, amely a szubjektív spirituális kifejezés útjára taszítja, a

„Mimészis” koncepciójának az elvetése. A Mimészisnek ókori görög értelmében, mint a természet utánzásának, a középkor esztétikai felfogásában nincs helye. A természet mint az anyag halmaza ellenséges és gonosz, mert bár Isten alkotta, az emberrel összehasonlítva, élettelen formájától elválaszthatatlan. A természet az emberért létező szükségszerűség, legdurvább és legdrasztikusabb ellentéte Istennek. És mint ilyen, elviselhető, de semmilyen érdeklődésre nem tarthat számot, minden értelem nélkül való. Az egész természet az emberért teremtett, de mégis tőle függetlenül létezik. Az ember a teremtés koronája, és mint ilyen, nem akar a természethez tartozni, ahhoz az alacsonyabb rendű valamihez, amely földhöz köti. Az ember a legfelsőbbrendűhöz akar tartozni, hogy a keresés gyötrelmei közepette annak tündöklő fénye ragyogja be. A természetről alkotott középkori elképzelésben nyilvánul meg legvilágosabban az óslényeg végleges katasztrófája, amelyben az ember megtalálta önmagát, Istent és a természetet. A monoteizmusban ezek a kapcsolatok megszakadtak, és az ember magára maradt – a természet nélkül, Istennel szemben. Éppen ezért az alkotó minden alsóbbrendűnek vélt dolog utánzásának még a gondolatát is elveti. A művészet a megváltás, a hitvallás, az azonosság útjának elérése, de természetesen nem a sötét, romboló, materiális erővel, hanem Istennel, az ő fényességével való azonosulás. Az ember minőségileg új úton indult el – Istent nem a természet egészében keresi, sőt a természet egészét még gondolatban se veszi figyelembe, hanem teljesen elveti mint sötétséget, mint tömlöcöt, mint börtönt, csupán a menekülés ösztönzőjeként fogja fel. Az ember hisz ideális, közvetlen felfogásának lehetőségében, lelkét elszakítva magától – mint valami

ismeretlent és az antik polgártól nagyon távolit. Így a művészet az alkotás pillanatában az ideális-hoz való menekülés értelmét nyeri, megmentő elszakadást a sötét testiség vadonjától. Az érzékiség olyan elemnek bizonyul, amely nem immanens része a szépségnek. Megszemélyesülhet benne, de a szépség az érzékiség nélkül is megőrzi saját létezését. A középkor így veti el a Mimészis fogalmát, sőt, még ha fel is használja, akkor sem antik értelmét megőrizve. A középkor gyakorlatilag a Mimészis platonai fogalmát valósítja meg abban a törekvésében, hogy elérje az „első lényt” (a kereszténységben Istent), és így gyakorlatilag megsemmisíti azt.



Az alkotói folyamat azonosulás az ideális kezdettel, szemlélődő extázis, imádság Istenhez, amelyben az esztétikai miszticizmus nehezen választható el a vallásitól. Az alkotói folyamat aktív magja szinte háttérben marad, a művész öntudatlanul alkot, vagy legalábbis azt hiszi, hogy saját alkotásának értéke csupán az isteni eredetű, megragadott impulzus eredménye. Ebben az értelemben az ember nem tekinti magát alkotónak, névtelensége az egyetlen lehetséges álláspont Istennel szemben. „Nem szeretek semmit, mi sajátom” – Damaszkuszi Szent János eme jelszava ennek az álláspontnak a lényege, amelyben az ember szeretné megtagadni önmagát, hogy eltűnjön, hogy azonosuljon a magasabb rendű lényvel. Az alkotás értelmileg felfogható szemlélődése az érzékiség, a képszerűség, a konkrétság semmibevevétele irányuló tevékenység, az alkotás matematikai-spirituális folyamat, amely a művészet alapvető esztétikai felfogásának tekinti a zenei spekulativitás elveit. A művész a szépséget magában szemléli, és nem azonosítja a külső világgal, az igazsággal, a jósággal, az istenivel, és így az esztétikai tevékenységet a minden földitől megszabadító szellem szolgálatába állítja, az abszolút szférák világába emeli. Ennek az álláspontnak köszönhetően a művészet gyakorlatában elvesz a tartalom és a forma szintézise az antik görög felfogás értelmében, hogy egy új szintézist teremtsen, egy eddig ismeretlent – az értelem és a forma szintézisét, amelyben a forma teljesen az anyag fölé emelkedik. Az örökkévalóságra törekvés mint a megteremtendő alakok ihletője a művészetet a zenei lét szintjére emeli.

A képrombolás lényeges állomás ennek az esztétikának a kialakulásában. A keresztény ideológusok számára a IV. századig a szó a legfonto-

sabb, sőt az egyetlen lehetséges eszköz az ideállal való azonosulásra. Kezdetben vala a szó: mondá az Úr – így kezdődött a lét a gondolat kikristályosodásának pillanatában. A szó azonos az isteni legigazibb lényével – az alkotás képességével. Ez maga a teremtés, az alkotó gondolat, a lét eszméje. A szó az Úr legnagyobb ajándéka az ember számára, ez a közös bennük, ez az a szál, amely összeköti és hasonlóvá teszi őket – a teremtő ige képessége. Isten szóbeli dicsőítése Istennek kedves, ez a legkevésbé anyagi, önmagában is alakatlan, az általa teremtett alakok mentesek az érzéki valójuktól. A megformált szó a zenével határos, de világosabb annál, mert az esztétikai valóján kívül magában hordja a mély erkölcsi-mindennapi gondolatot is. Mivel létezik hasonló tökéletesség: az isteni lét keresésének eszköze, szüksége van-e az embernek Istenre irányuló szemlélődés más módjára, dicsőítésére és a hívők erkölcsi okítására? Ez a kérdés közvetlenül kapcsolódik az Atya-Isten, Fiú és Szentlélek ábrázolásának problematikájához. Ez a kérdés felvetődik a pravoszláv egyházban, és nem veszíti el aktualitását a VIII. századig, amikor eljut végleges megoldásához.

Az ortodox dogmatika szerint Isten anyagi valójában érzékileg megközelíthetetlen és leírhatatlan. Isten a Szentháromságban ábrázolhatatlan. Kifejezhető-e akkor, ha nem is pontos képben, hanem emblematikusan, túlvilági lényére utaló jelképként? Erre a kérdésre a képrombolók teljesen tagadó választ adnak. Isten elérhetetlen, és minden anyagi ábrázolása bálványimádás. Ez a felfogás a spekulatív vallási-esztétikai gondolkodás szélsőséges kifejeződése, a végletes vallásosság logikai pontja, amely önmagában megsemmisíti az esztétikai egységként megvalósuló léttel való egybeolvadás utolsó esélyét is. A képrombolás nem győzhetett, mert az anyagelvűség és képszerűség teljes visszautasítása a megsemmisítéssel határos – még magának az ideálnak a megsemmisítésével is, mert az ideális gondolati megformálás is valamilyen képszerű prototípust projekciójaként létezik csak. De a képrombolók felfogása nagyon fontosnak bizonyul az esztétikai szemlélet kialakulásában. Rámutat a vallási-esztétikai gondolat tendenciáira, és a vele való küzdelemben alakultak ki a bizánci dogmatikus-ortodox esztétika kánonjai. A képrombolás gyenge pontja ugyanúgy, mint az uralkodóvá váló kereszténység első századainak eretnek mozgalmaié, hogy a logikailag levezetett lét sokkal elfogadhatatlanabb abszurdhoz vezet, mint az idegen megtestesülés abszurdja, az abszolút elkülönülésig és a léttel való eggyéolvadás lehetőségének a tagadásáig vezet. „Az Úr ábrázolása az ő testi valójában az eretnekek leleplezését szolgálja, akik azt mondják,

hogy ő csupán szellemében és nem valóban vált emberré” – így fejezi ki Germán pátriárka Isten látható alakjának szükségességét. Az ember nem nőtt fel az Abszolút felfogására minden képi megjelenítés nélkül. A mítosznak még mindig helye van az emberi tudat vallásos ingadozásában, ezért az ikonnak mint vallásos-mitológiai szimbólumnak helye van a vallásos-esztétikai szemléletben.

„A középkori ikon vallásos-mitológiai szimbólum, és semmi esetre sem csupán művészi alkotás” (Loszev). Az ikon mint szakrális tárgy kezelendő, vagyis mint a kultusz alanya, s mint ilyen, hatalmas vallásos-szimbolikus erővel bír. De az ikonnak ez a szimbolikussága belülről annyira mélyen telítődik esztétikummal, hogy lehetetlen szétválasztani eme egységes vallásos-esztétikai jelenség két oldalát. Az ikon az esztétizált vallásos illúzióknak befejezett kifejezése, a vallásos-esztétikai szemlélet koronája. Benne egységet alkot az ember által esztétikai úton felfogott lét, és ez az út bizonyul az emberi lét ellentmondásosságának feloldását szolgáló egyetlen reális módnak. Az ikonban a személytelen Isten rátalál saját képére, még ha csupán Jézus Krisztus alakjában is. Ott bontakozik ki az emberi vallásos életerő drámai cselekménye, a vallásos életfelfogás általános emberi esztétikai paraméterekben fejeződik ki.

Az ikon mint alkotás csupán az istenség megismerésének eszköze. A középkori ember szemében ebben rejlik egész értéke és értelme. Rajta keresztül nem az ember szellemi tapasztalatának, hanem az isteni tapasztalatnak kell megnyilvánulnia, az alkotó isteni szemléletének, az Ő utolérhetetlen tekintetének. Így éri el ezt a művészet történetében megismételhetetlen jelenséget **a nézőpont nélküli ábrázolás**. Az ikonfestőnek nem célja ábrázolni azt, amit lát, őt nem érdeklik az anyagi világ reális vonásai, nem a maguk adottságában szemléli azokat. A művész magyarázza a világot, és esztétikailag átéli azt, de nem szépsége értelmében, hanem annak erkölcsi és szellemi értelmében. A világot esztétikailag értelmezvén erkölcsi-szellemi tanulságot von le belőle. Ez a tanulság az a lecke, melyet Isten adott az embernek, hiszen az egész világ, az egész anyagi mindenség Isten szimbóluma – egy olyan világé, amelynek létezése azért adatott, hogy az őt létrehozó túlvilágra utaljon. Mint ilyen, ez a világ értékét veszti, s így a külső megnyilvánulásának ábrázolása szükségtelenné válik. Az ikonfestő az Istentől kapott szimbólumot nem akarja mint természetet másolni, mivel ő maga – az ember – sokkal tökéletesebb kifejezése az isteni lényeknek. Mivel az ember mint a legmagasabb isteni teremtmény a művészet központjában áll, egyedül az ő alakja érdemel figyelmet az alkotás tárgyaként. A termé-

szet nyomasztó erő, amelyet kizárnak, csupán háttérként szerepeltetik, az emberi sors kiegészítéseként. De az ember nem így válik a művészi alkotás középpontjává, nem így ahogyan az ember önmagát látja. Az ábrázolás tárgya az emberi alak, de egészen más lényeg formájaként, mint az isteni lét szimbóluma. Mert az ikonfestő nem az emberi test arányainak ábrázolására törekszik – a belső és a külső szépség harmonikus egységének eszméje már a múlté. A keresztény ember nem a szellem és a test, az anyag és a szellem egységét keresi, hanem az ellentétüket, amelyben a szellemiség elve abszolút uralkodó. Ezért a testet ünnepi ruhákba rejti, az arcok pedig torzak, aránytalanok. Az arc a testhez képest aránytalanul nagy, a szemek pedig jelképszerűek és meglepően nagyok, szellemiség extázisával telítettek. Az emberi alak egészében véve dematerializált, elvékonyított, nem test, hanem lélek. Az aránytalanság művészi eszközzé válik, amelynek segítségével a létből erkölcsi tanulság vonható le – az aránytalanság a túlvilágira, az utolérhetetlen arányosságra utal. Ez az Istenség által látott világ, egy olyan szem által rögzített, amely az egész Világmindenségre szegeződik. Isten nem olyannak látja a világot, amilyenek az ember a maga természeti lényében látja. Isten a világ alkotója, ő a világ minden részecskéjének teremtője, ő adott értelmet minden elemének. Isten minden részecskét a maga különállóságában, a maga igazi nagyságában, igazi távolságában, igazi arányában tekintett meg. Isten minden pillanatban pontosan tudja, hogy milyen a világ a maga sokszínűségében és beláthatatlan igazságában. Istennek nincs álláspontja – ő olyannak tartja a világot, amilyen az saját álláspontja szerint. Ő maga az abszolút objektivitás, saját elképzelésével, az abszolút szubjektív önkényével együtt.

Az ember, hogy alkothasson, Istent kell hogy utánozza. Neki is szert kell tennie az ő objektivizmusának egy részére, hogy önmagát figyelmen kívül hagyhassa, hogy elmerülhessen saját személytelenségében és átláthatatlanságában, hogy kikapcsolhassa saját tudatát, hogy megszűnjön látni. A nézőpont nélküli ábrázolás a bűnös álláspontja, aki meg akar semmisülni, hogy bűneitől megszabaduljon. Ilyen álláspontra helyezkedve, amelyben személytelenné akar válni, az ikonfestő valójában az ellenkező végletbe esik, és saját elképzelései szerinti önkényes megoldásokat visz a természetbe. Ez a megoldás mint a kifejezés típusa a zenei spekulativitás minden bélyegét magán hordja, mivel a zenei esztétikai lét a maga determináltságával eredeti formátlanságának logikátlan és önkényes zűrzavarából képes elrendeződni a tér nélküli, dinamikus struktúrában, egyedül a szimmetria és az arányosság segítségével (a vi-

szonylagosság értelmében). A zenei spekulativitás mint esztétikai látásmód behatol minden művészet szférájába. Világosan kifejeződésre jut a zeneművészet ellentétében – a festészetben – a képi ábrázolás művészetében.

## Az ikonosztáz

Az ember által épített templomban az ember számára mint térbeli helyiségben, mint az istenhívők otthonában az ikonoknak megvan a maga reális tere, megvan a maga helye, és ez a hely az ikonosztáz. De az ikonosztáz nem egyszerű része a templom belső architektúrájának, nem csupán egy helyiség, amely a számtalan ikon sokszoros hatásával beszél az embernek a transzcendens túlvilágról. Az ikonosztáz a szentély végső határa, a szent határ, a válaszfal. E mögött a válaszfal mögött van a lét nagy kérdése, a lét talánya, a lét értelme – a Semmi, az abszolút, a teljes letisztulás. Egy tér, amely a hit értelmét akkumulálja, egy tökéletlenség, amely, ha elérhetővé válik, az embert a megvalósult illúzió abszolút üressége elé állítja.

Isten titka és Isten keresésének a szentsége képezi a keresztény vallásosság alapját. Ez a titok tiltott, ami előtt az embernek meg kell állnia és fejteket kell hajtania, korlátozottság, amely újból és újból kihívást jelent, épp az a vonzó benne, hogy legyőzhetetlen, egy gyakorlatilag csak az isteni szentség átélésével kielégíthető hiányérzet. A középkori ember ennek az isteni szentségnek az éteri szellemében él. Ez körülötte lévő láthatatlan kiegészítő térségként adott, amelyben a dolgok Másként történnek, elnyerik saját, igazi jelentőségüket. A titok, a válaszfal legyőzhetetlen, de átengedi az isteni áldást a titok formájában. A gyermek először fizikailag az anya méhéből születik, de második születése keresztényként a szellemi újjászületés a kereszténység szellemében. A válaszfal egy szempillantás alatt leomlik és a gyermeket felmutatják Isten előtt, akitől további teret kap, amely kitölti evilági létezésének értelmét. Az élet minden jelentős eseményét megszenteli az isteni szentség, ami mellett a válaszfal megmarad, de áthatol rajta az isteni áldás. A pap kilépvén a hívők elé az oltárajtón át mintha a túlvilágról jönne, és mint közvetítő a túlvilágiság hordozója, de nem az antik jós értelmében, amikor a jós közvetlenül lép kapcsolatba az istenséggel, kifejezve a pillanatnyi isteni megnyilatkozást, és számtalan magyarázat közepette képes megváltoztatni ennek az előre meg nem határozott gondolatnak az irányát, amely a szeszéllyel határos. A keresztény mono-teizmus alapjában véve a távolságtartás vallása – az alkotó távolságtartása az alkotástól, amelynél az ellenkező kapcsolat aligha lehetséges, kivéve a mélyen kódolt – az utat kijelölő, de nem megmuta-

tó szimbolika keretein belül. Miután egyszer megszületett a földön és az emberiségbe helyezte egész emberi közvetlenségét, Isten örökre visszavonult, csupán saját szavát hagyta hátra – az isteni bölcsesség emlékét, s saját szavát hátrahagyván – az isteni bölcsesség emlékművét, ami saját szentségében is kiemelkedően többértelmű, és ezért újra beragyogja az elérhetetlenség glóriája. Az isteni szó élő emlékmű, amely mögött a titok rejtőzik, ami mögött Isten rejlik, és csupán az átértzett imádságos könyörgésen keresztül tekinthet be az ember a szóbeli ikonosztáz mögé, amelyben Isten bölcsessége szilárdult meg. A pap isteni szolga, de előtte válaszfal áll – nem a látható ikonosztáz, amely útját állja a hívőknek, hanem az isteni ige ikonosztáza, ami arra hivatott, hogy szüntelenül értelmezést és magyarázatot adjon a hívőknek. A pópa oktathat, Istennek tetsző erkölcsi normákat diktálhat, de ez a követelmény közvetlenül fejeződik ki, párbeszédese formájú kinyilatkoztatásban, ez az evangéliumi szöveg esztétikai formájában rejlik. Maga a követelmény, maga az esztétikai formában megtestesülő bölcsesség, mely nem tűr kiegészítést vagy csorbitást, mint minden önmagában is elegendő művésziesség már eleve magában foglalja a kellő távolságot az alkotó és a teremtő ígét elfogadó ember között, nem egy folyamatos, nem egy dinamikus viszony az állandóan változó közvetettségben, hanem olyan viszony, amelyben mindkét oldal részt vesz és egy harmadikban fejeződik ki, megváltoztathatatlanul a közös cselekvés objektivizált tárgyaként. Az ember az isteni bölcsességet végtelenül értelmezheti és magyarázhatja, de ettől az még nem lesz az ő bölcsessége, Isten nem nyilatkozik meg az ő száján keresztül és az ő gondolatában, mert önmagán keresztül nyilvánul meg. Isten viszont saját gondolatainak legtökéletesebb árnyalatait fejezheti ki az alkotásban, de objektíven az csupán a lehetőségét tartalmazza annak, hogy ezek az árnyalatok és gondolatok az ember számára felfoghatóak legyenek. Az egész ószövetségi történetben Isten az emberen keresztül alkot, az ő száján keresztül beszél, az ő gondolatával fejezi ki magát, Isten és az ember között nem létezik az alkotás tárgya és korlát – az alkotás maga az ember, és ez az alkotás egyelőre csupán részben az alkotótól elszakított, mert részt vesz az alkotás szüntelen folyamatában. Megtestesülése és tragikus visszavonulása után Isten az emberre nem önmagát hagyja, hanem saját ígétjét, mint egy válaszfalat, amelyhez az ember szüntelenül az alkotót kénytelen keresni, állandóan benne látva a teremtőt. Még a pap sem lépheti át ezt a gondolati határt, ő is csupán a szentség hordozója, és nem az isteni titoké.

Az ikonosztáz a templomban ennek a válaszfalnak a látható kifejeződése, tiszteletadás a titok-

nak, és egyetértés vele, az egyéniség ösztönös megőrzése. A századok folyamán át külső formájában változott a pravoszláv templom ikonosztáza – kő helyet fából lett Isten látható arcának káprázatos fafaragásos kerete, feltételezi a túlvilágiság gondolatát, de megátolja az azzal való egygyolvadást, saját művészi-vallásos értékkel bír, magában rejt a liturgikus tiszteletadás átélését. Az ikonosztáz a látható határ, amelyben Isten saját arcát mutatja meg, amin túl rejtőzik a lét transzcendens megközelíthetlenségében. Az érthető és érzékelhető tiszteletadás vallási és esztétikai távolsága, a válaszfal nem teszi lehetővé a titok illúziójában való eltűnést, és az embert megtartja az Én, a személyiség határain belül, egy meghajló és fejet hajtó egyén különállásában az ikonosztáz a lét titka előtti gondolati válaszfal, a titokzatosság kifejezése, válaszfal, amit az ember megérint, amely elé lerakja saját szellemiségét, és térdepelve imádkozik a túlvilágihoz – szavai az ikonok látható alakjai mögé hatolnak, hogy eljussanak az abszolút hallgatás örökkévalóságába. A felhalmozódott illúziók Üres szobájába. Az ember nem jut ár a válaszfalon túlra, nem olvad bele saját illúzióinak térségébe, nem merül el Istenben, nem válik Semmivé. Az ember saját szavát, saját liturgiáját küldi Isten elé – mint egy ikont, mint zenét vagy imádságot, de ő megmarad a saját helyén – a válaszfal, az ikonosztáz előtt, megőrizvén az esztétikai jellegű személyiség esztétikai különállását, egy másik esztétikai szubjektum-tárgy elé kerülvén, nem azonosul vele, csupán **intuitív módon**.

Az ikonosztázban az ember időbeli és térbeli változékonysága találkozik az isteni lét örök szépségével, az intellektuális elmélkedés az érzékiség bonyolult szövevényével, Isten jelenléte találkozik teljes hiányával, a remény a reménytelenséggel.

Az ikon fentebb említett jellemző vonásai a keresztény esztétikai látásmód lényeges elemei – ezek általában minden művészet és a középkori ábrázolásmód formáló tényezői. Összes részlete a mély, az emberi önérzékelés minden síkjába behatolt apofatizmus következménye. „A lét megismerhetetlen mélységeinek tudata” az összekötő láncszem, a középkori keresztény ember metafizikai, pszichológiai és erkölcsi történetének szubsztanciája. Ennek az érzésnek a kifejeződése az imádság csöndje és nyugalma, meghajlás a szentség előtt, mely meghajlás már önmagában is szent. Ezzel magyarázható a keresztény művészet erős irracionális hatása, mely önkorlátozó elveinek köszönhetően a transzcendentális szférák végtelenségébe és egy önmagában is elégséges, az igazság létjogosultságával bíró illúzió sérthetlenségébe taszít. Mert az ember útja Istenhez – az emberi kifejezőmód útja, éppúgy mint az isteni út – út a tökéletesség felé, nem pedig maga a tökéle-

tesség, a tökéletlenség szüntelen leküzdésének útja egy isteni-emberi, önmagában is elegendő szándék alapfeltételéhez viszonyítva. A természetben való fennmaradás ideáját egyéniségkénti, individualizálódó Énkénti szellemi fennmaradásába vetett hitével győzi le az Én, akit áthat az Isten–Én–Alkotó egységébe mint a lét egyetlen felbecsülhetetlen értékű eszméjébe vetett hit, az ember immár nem lehet másmilyen, a már megteremtett kifejező újrateemtése isteni útjának egyetlen lehetősége; saját egyediségének tudata, mely ezt

az önkifejező Egyéniséget felébresztette, szubjektív léte igazi mércéjének bizonyul. Ez áldozatokkal teli út, nem tűr meg semmi alantast, semmi romlottságot vagy ettől a feltartóztathatatlan törekvéstől menteset – egy olyan áldozatokkal teli út, amelyen a megbocsátás és a könyörület csak ezeket megtagadva válhatnak meg bennünket, s Isten emberi megváltásának és az ember isteni megváltásának bizonyulnak – a Lét sarkkövének és kiútjának.

Juhász Anna fordítása





## BORISZ HRISZTOV

### *Lélek*

Míg a húsos tál és csordult pohár  
fölé dőlve várom, testem hogy teljen,  
láthatatlan patáit a világra kirugva már  
lelkem – valódi légi farkas – száll, száll fennen.

Sötétben szűkölő kevély égi hajós,  
a végtelenbe föl hová inalsz, röpülsz –  
mit találhatsz más helyütt, ha most  
észre nem veszed magad körül?

De már mélyen az egekben lából,  
csillagrétek buja fűvében jár,  
az aklokig ér, a karámhoz el, ahol  
jámboran bóklász az isteni nyáj.

A sokezer éve leomlott kapu  
mennyei meggyfa alatt sötétlett.  
S hogy át is jusson a sövényen, lapult  
le, osont a lelkem – lopózó menyét lett.

Megállj, szárnyas farkas, beleveszel -  
ne lépj a tudás kelepcejébe – jaj ne!  
Mert csapói mögött magad emészted el -  
emlék sem marad belőled majd, nem.

De a süket úrban szája s füle  
között ki hallja, hogy hallaná az ember,  
ki Isten bárányának nyakát szegte  
– ereszkedik a holdfényösvényen le.

Látta a sötétben, zokogott a kos,  
félőn a nyáj is csak rábégetett.  
Fölsírt az egész mindenség most,  
s véres csillagok hulltak a föld felett.

Ott pedig pofáját dörzsölte lent  
dózsölő testem, az italvert bitang.  
S az asztalon aranygyapjú helyett  
csomóban haj csak és csontok... és inak.

*Szondi György fordítása*

## *Félelem*

Lelkét a föld kiadja – erő belőle vész el.  
Ledöntött bika mindenségporondon.  
Hentes az ember – taglóval és késsel,  
végső földi vígságra jött zordan.

Orrát megcsapja, érzi Isten, mily szag reszket -  
halotté, fűrothadék, pedig éltek.  
Nap nyalogatja a füstölő testet,  
de egy csak a nyelv, a seb meg tömérdek.

Ha nem holmi bolond ott a sok pásztor,  
és költők vezetnék az emberi nyáját,  
nem hullott volna az égből lóporzár,  
lángnyelv se szisszen földi királyságra.

S mi sors vár máma a szó mártirjára,  
ki világra hozta terhét, szenvedjen -  
hogy mogyorószem népnek hajbókoljon várva  
ha elköhintik maguk, féljen, remegjen.

Hogy ezer és ezer szó keresztjén éljen,  
s hallgasson csak alvadt csöndben bénán,  
Mint Jónás a cethal gyomrában mélyen,  
mint a bolond kezében sip némán.

*Szondi György fordítása*



***Bibliai motívum***

E világ komisz szögletében élek, ahol már, jaj,  
az ember fejét tányérjába fúrva habog,  
csak rág és nyel dühvel, míg ádámcsutkája  
az órát számlálja, hogy nyakán le-föl dadog.

Így képzeltem én talán, mikor – szép emlék -  
hagymaszárral hadonászva utca porán  
gurgattam a Napot mint tojást... és mellé  
a sötétség odvába szemlehunyni tértem szaporán?

S engem választott az irgalmatlan Úr is épp,  
hogy lássam a környék csóró tolvaja hogyan  
csókolja lopva, hévvel a tanár feleségét,  
s páráll tüzes testük a nyári fulladatban?

Amikor azonban a gazverte ifjúságból halkan  
előaraszoltam s orrom Góliát csizmaorrába vertem,  
megértettem: az oktalanság nagy kondérkanala  
életemben mind fölöttem – s elapaszt, kimerít engem.

Úgy gondoltam akkor, a költők közé állok,  
így csillapítsam ott lángoló, forró fejem.  
De távol a nyájtól élnek a fekete bárányok,  
s nem engedi egy se, hogy a gazda, a gazda őt fejje.

Láttam, ahogy a hegygerincre fölkapaszkodnak,  
s Dávid parittyájába követ szedegetnek frissen.  
Dávid pedig mint Isten feküdt a folyóban,  
hogy dús ördögfarkát ne láthassa – senki se.

*Szondi György fordítása*



## **Vallásos érzelmek a bolgár költészetben**

Nem rendelkezünk vallásos költészetrel, bár szépirodalmunkban előfordulnak vallásos motívumok. A bolgár irodalom ötven-hatvan éves fennállása alatt még egy olyan lírai vagy epikus költő sem volt, akinek munkásságában a fő mozgató elem Isten eszméje lett volna, úgy, mint Dosztojevszkijnél vagy R. M. Rilkenél.

Manapság divatos a „nemzeti” vagy a „néplelekről” beszélni, és a vallásos költészet hiányát nálunk azzal indokolják, hogy a bolgár nép vallásossága kisebb vagy gyakorlatilag elenyésző, mondjuk az orosz népével összehasonlítva. A kezdeti 50-60 évben, egészen Puskinig, sőt még talán utána is, az orosz irodalomban sem találunk vallásos költőt. Miért nem jelenik meg ott az orosz nép vallásossága? Addig talán nem is hittek Istenben az oroszok, és csak Dosztojevszkij és Tolsztoj hatására váltak hívők-ké? Véletlenül nem maga az irodalom szolgál-e a következtetések forrásául, és nem kerülünk-e ezáltal egy ördögi körbe – hogy összekeverjük a kérdést a magyarázattal? Ez az elmélkedés nyilvánvalóan tarthatatlan. Már csak azért is, mert figyelmen kívül hagyja azt a tényt, hogy minden fiatal irodalom, így a bolgár is, idegen hatások alatt formálódott és formálódik most is. Még mindig inkább az orosz, a német vagy a francia nemzet pszichológiáját fedezhetjük fel benne, mint a bolgár népét.

A vallásos tapasztalat mindig személyre szóló. A vallásos élmény személyes jellegzetességei teszik azt hitelessé. Maga a költészet sokkal inkább feltételezi ezt a személyes hangnemet, mint a többi irodalmi műfaj (a próza vagy a dráma). Éppen ezért felesleges költőink műveiben a létező vagy nem létező, minden esetre általunk kitalált vallásosságot keresnünk – sokkal célravezetőbb lenne minden egyes költőnkénél megvizsgálni a vallásos motívumokat, annyiban amennyire azok jelen vannak. A motívumok magyarázatát mi mindenekelőtt az adott költő személyiségében keressük. A jelen munka terjedelme miatt azonban ezt csak általánosítva tehetjük.

\* \* \*

Hriszto Botev egész pszichéje egyetlenegy központi gondolat körül koncentrálódott, és ez a szabadság iránti vágy. Minden gondolata, érzelme, vágya, sőt még szerelme is ennek a törekvésnek rendelődik alá, és csak ezen keresztül nyer értelmet és értéket. A költő vallásossága is csak ennek az alapvető törekvésnek a tükrében értékelhető. Az ő Istene a „rabszolgák védelmezője”, egyetlen imádsága Istenéhez pedig az, hogy szabadságszeretet tápláljon honfitársaiba, őt pedig áldja meg, hogy hőstetteket és áldozatot hozhasson:

A szabadság szent szerelmét  
Mindnyájunkban szítsd fel, Isten,  
Együtt küzdünk, vagy egyenként:  
Erőd mindig megsegítsen!  
Karjaimat erősítsd meg,  
A ha a népem talpra áll majd,  
Soraiban seregemnek  
Síromra is rátaláljak!  
(Nagy László fordítása)

Botev vallása, bár nem egészen keresztény, de talán éppen ezért igen sok keresztény elemet tartalmaz. Semmilyen összefüggésben sem áll azonban azzal az irányzattal, amely a sivatagba vonul, és magát a meglévő világot tekinti az Istennel való egyesülés legfőbb akadályának. A költő vallásának ez az egyesülés még csak nem is célja, számára teljesen idegen az a kiehézetett askétalét, a látomások, az ekstázis. Isten iránti szeretete egybeesik a gyenge, elnyomott, rabigában tengődő emberek iránti szeretetével. Az ő hite tevékeny: nem kulcsolja imára kezét, hanem segítségül nyújtja; harcias is: lenézi a bele nyugvást, amit gyávaságnak tart, és kész harcolni az igazságáért; az áldozat ennek a vallásnak a legmagasabb rendű kifejeződése. Ily módon Botevnél a vallásos érzelmek nem kerültek konfliktusba az

életcéljával, és nem osztották meg őt lelkileg, úgy, ahogy az néhány orosz írónál történt, mint pl. Tolsztoj vagy Gogol, hanem harmonikusan összeolvadtak többi érzelmével és törekevéssel, kialakítva ezzel történelmünk legharmonikusabb személyiségét.

\* \* \*

Panteisztikus hangulat nyomait fedezhetjük fel Ivan Vazov néhány versében, mint pl. „Az univerzum”, vagy „Isten”, ugyanúgy, mint Pencso Szlavejkov „Eksztázis” és „A költő zsoltára” c. műveiben. Emellett érdemes megemlíteni, Vazov képtelen arra, hogy teljes egészében felfogja a természetet. Az ő realista szeme minden egyes tárgyon megakad, és minden „virágban és bokorban”, sőt minden feregben Isten lelkét látja. Pencso Szlavejkovnál ez a panteizmus sokkal széleskörűbb, és sokkal nagyobb művészi erővel jelentkezik. Ő teljes határtalanságában és egységében képes érezni az univerzumot. És lehet, hogy éppen ezért a természet csak éjjel tárulkozik fel előtte, amikor a sötétség és az álom eltörli a személyes lét nyomait, és a homály széttöri a nappali fény korlátjait, hogy megmutassa, a földön és földi gondokon túl még milliárdnyi más univerzum is létezik.

A nyári éj a sík mezőn ért útközben.  
És sötét volt és csendes magas égbolt.  
A mélységből, hogy egymást megelőzzék,  
Kezdték a csillagok titokzatos vándorlásukat.  
Én néztem őket, döbönt tekintetem előtt  
hogy gyűltek össze egy különös kórusba.

Azok a végtelen terek, amelyek hallgatásukkal rémisztették meg Pascalt, Szlavejkovot a csillagkórus himnuszával ölelik körül, és ő „homloka felett érzi, hogyan suhint Isten láthatatlan szárnyal”. Mindkét költőnk panteizmusának gyökerei szemlélődő természetükben rejlenek. A szemlélődés az a lelki állapot, amelynél a legnagyobb mértékben szabadul fel az ember saját személyisége korlátjaitól. Egy ilyen állapotban, a végtelen természet színe előtt állva, az ember maga is öntudatlan állapotba kerül, és megérzi, hogyan lesz belőle az univerzum ünnepélyes zsoltárának egy hangja, dallama.

Filozófiai szempontból a panteizmus nem számít vallásnak. Az is világos, hogy költőinknél sem vallási, hanem esztétikai eredetű. „Isten a természetben” számukra annyit jelent: a természet isteni, vagyis gyönyörű és hatalmas. A dolgok élővé tétele mindig is a költészet lényegi elemét képezte. Ebben az esetben Isten egy metafora, egy költői kép. Az az Isten, a láthatatlan szárnyal – lehet, hogy csak egy angyal, akit Szlavejkov tévedésből hisz Istennek.

Vazov és Szlavejkov nem vallásos természetűek. Amikor Pencso Szlavejkov külön is kitér az Istenről alkotott eszmékre, az emberi tudat teremtményeinek tartja őket, vagyis képzelgéseknek, illúzióknak („A reménytelenség szimfóniája”). A költő a halhatatlanságot az emberi tettekben és az utódok emlékezetében látja. Ezek a nézetek teljesen elfogadhatatlanok a vallásos tudat számára.

\* \* \*

A nyugodt és szemlélődő Szlavejkovnak teljes ellentéte Javorov költészetének nyugtalan és szenvedő képe. Javorov nem képes megpillantani Istent a természetben, sőt arra sem képes, hogy egygé váljon vele. Magányosnak és elhagyatottnak érzi magát a néma, hallgatólag univerzum közepén, elvesz annak tágas tereiben, bukásra ítélve, anélkül, hogy akarta és tudta volna, miért is jött a világra. Magányosnak érzem magam. Légi pusztát érzek

És a nyár parázsát!  
A természet halott-közönyösen ragyog:  
miért vagyok élő teremtmény a kellős közepén?

E pusztaságban a hasonszórú – vagyis az ember – áll hozzá a legközelebb. A közös sors szorosan egybefonja őket. A költő csordultig telik részvétellel a szenvedő testvér iránt. Ez az együttérzés azonban nem felebaráti szeretet; ez a két érzés teljesen ellentétes eredetű: a felebaráti szeretet Istentől ered, mint az ő parancsa és törvénye; az együttérzés pedig Isten ellen szól, és az ellene való lázadáshoz vezet.

De tudjam,  
hogy valamilyen mindenható Isten ott  
áll minden felett hűvös nézőként,  
keblem mélyéből kiáltanék fel  
ehhez a sötét gondviselőhöz:  
ó, Uram, légy átkozott!

Javorov igyekszik mások szenvedését enyhíteni, és mert hisz az ember igazságában, a segítség lehetőségében, megtagadja Istent, már ha létezik Isten egyáltalán. Amikor a kinszenvedés már őt magát éri utol, szembekerül az emberi önzéssel és megbizonyosodik minden együttérzés hiúságáról. Egyedül marad, senki sem érti meg és senki sem szánja meg – szenved anélkül, hogy bárki segíteni tudna neki, és kínjában ismeri meg Isten büntetését. Isten a szenvedés által mutatkozik meg előtte. A nyilvánessző megreppen a húsban, és az úzött vad megpillantja a vadászt. „Kegyetlenségemben ismertelek meg” – önti ki a lelkét Istennek Javorov, és így fordul hozzá:

Mondd, mondd, szívem hadd váljon kővé,  
hadd altasson el örökre a fagy!

E két sorban mintha ellentmondás rejtőzne. Isten általában az élet forrása, a teremtő, a védelmező; a tudósok szerint az ember azért találta ki őt, hogy csökkentse a haláltól való félelmét. Javorov viszont éppen halálért könyörög neki. Hogy feloldjuk ezt az ellentmondást, meg kell értenünk Javorov viszonyát az élethez. A költő negatívan viszonyul az élethez, úgy tekinti, mint a szenvedések láncolatát, amelyből nincs más kiút, csak a halál és a pusztulás. Elgyötört, fáradt lény (a fáradtság Javorovnál az egyik fő téma) békesség után áhítozik. A nemlét számára a legfőbb boldogság, ezért a „halál végtelen boldogságát kéri Istentől”.

Javorov vallása számos vonásában és különösen pesszimizmusában igen közel áll a buddhizmus-hoz. Valószínűleg ő is tudatában volt ennek akkor, amikor egyik legszebb és legjellemzőbb versének a „Nirvána” címet adta.

\* \* \*

Dimcso Debeljanov egész rövid és boldogtalan élete folyamán érezte magán a természetfeletti hatását – kezdve „szomorú gyermeknapjaitól” egészen a háborúnak addig a napjáig, amikor egy ellenséges golyó megölte a Sztruma-folyó mentén.

A függőség érzése, amelyet Schlahermacher minden vallás kezdeti elemeként feltár, Debeljanov költészetének alapját képezi. Egy idegen akarat, amely erősebb az övéénél, irányítja tetteit, és ezernyi szenvedésen át egy ismeretlen cél felé löki. Mintha teljesen kisajátítaná őt. Ez a kisajátított állapot tükröződik azokban a költői képekben, amelyeket használ. Ő „rab”, „kényszerített”, „fogoly”, „tömlöcbe vetett”, nem tudja „kiszabadítani a jobbját”, a „sodrás” magával ragadta, és ő „eleresztette az evezőt”.

Akár előre, akár hátra tekintek,  
nem látok, s elhagy tudat s emlékezet  
és a homályos értelem tehetetlenségben  
szemem leverten és némán hunyom le.

Néha úgy érzi, hogy feltáru majd előtte a dolgok értelme, és az ismeretlen akarat végre megmutatkozik – de hiába, ez nem történik meg. A „hatalmas csoda lángja kialszik, mielőtt fellobbanna”, az ég nem táru fel, de az idegen hatalom, akarat tovább működik. Dimcso Debeljanov nem tesz fel több kérdést – tudja, hogy ez Isten, és bár nem ismeri őt, mégis engedelmeskedik. A jámborság költészetének leglényegesebb vonása.

Az istentől való függés érzésével kapcsolatos Debeljanovnál az a tudat is, amely még az eredendő bűnből fakad (a „Századokon át” c. vers). E büntudat tükrében az egész életét bűnhődésként képzei el. Innen fakad az az etikusság Debeljanov költészetében, amely arra intett némelyeket, hogy bizonyos filiszteusságot tulajdonítsanak neki. Ez az etikusság azonban nem filiszteus. A vallási alapok, amelyek nyugszik, nem engedik meg neki, hogy a megkövesedett szabályok és utasítások erkölce a szellem börtönévé váljon. Ez a vallásosság nem a „gyakorlatias elme” szüleménye, hanem az égből ered, és teljesen az ég felé irányul. Ez diktálta azt a két gyönyörű verssort – költészetünkben talán a legmélyebbről fakadó sorok – amelyekkel Debeljanov a haldokló imádott asszonyhoz fordult:

És most szerelmünk tisztább lángra lobban,  
Mióta tudjuk, egyszer válni kell.  
(Rab Zsuzsa fordítása)

Debeljanov vallásos természete a háborúhoz fűződő viszonyában is megmutatkozott. Ő nem lett a híve, mint néhány író, nem szegült szembe vele, mint mások, hanem elfogadta a háborút, annak nyers logikájával együtt, úgy, mint felülről küldött sorsot – ebbe is belenyugodott.

\* \* \*

A háború után, de talán még valamivel előtte is, irodalmunkban szándékosan művelésre került egyfajta vallásos költészet. Ebben azonban egy cseppnyi vallásosság sincs, már csak azért sem, mert tudatos és előre megfontolt. Vallásosak benne a gesztusok, de az érzelmek nem. Az igaz, hogy az „Istenem” szó állandóan megjelenik az újdonsült költők ajkán, de éppen ezért vétkeznek ők a negyedik parancsolat ellen: Istennek nevét hiába szádra ne vedyed! Nekik, ahogyan a vallással szemben közömbös embereknek általában, nincs szentségérzésük, nem léteznek számukra szent dolgok. Ebben az értelemben a gyermekekre hasonlítanak. A szent serleg számukra nem több szép arany pohárnál, az ikon pedig csak egy érdekes kép. Gyakran súrolják a szentségtörés határát, felaggatva magukra az isteni szimbólumokat és attribútumokat. Szerelmüket Krisztushoz, magukat Szűz Máriához teszik hasonlóvá, és fejükre oly könnyedén teszik rá a glóriát, mintha csak kalapot vennének fel. „Nem fognak-e engem szent emberek vértanúként dicsőíteni?” Micsoda ellentét ez Dimcsó Debeljanovhoz képest, aki „Imádság” c. versében kéri Istent, szorítsa ajkára a kezét, nehogy az elviselhetetlen fájdalom hevében bemocskolja szent nevét!

De miért is keletkezett ez az álvallásos költészet? Megjelenése legegyszerűbben egy alapvető esztétikai tévedésnek köszönhető, amelyet a mi jelenkori költőink akaratlanul is elkövetnek. Összekeverik a művészetet a pszichológiai realitással, amely annak az anyaga. Az érzések világában megkülönböztetnek költőibb és kevésbé költőies érzéseket, a legköltőibbnek pedig a vallásos érzületeket tekintik. Csak arról feledkeznek meg, hogy az érzés önmagában se nem költői, se nem költőietlen, és csak akkor válik művészetté, ha egy alkotó személyiség képzeletén halad át; így azt gondolják, hogy a vallásos érzület megragadása már maga a költészet. Ők nem belső szükségletből, hanem esztétikai okokból és indítékokból törekszenek a vallás felé. A vallás titokzatosságával és szépségével vonzza őket. Ezek a költők alakok és témák tárházát látják benne, de nem érdeklődnek belső tartalma iránt. Ez a tisztán esztétikai viszony nyomot hagy napjaink költőinek vallásos témájú versein. Innen ered e költészet esztétizmusa és dekorativitása. A költő megénekelte Krisztust és Szűz Máriát, ahogyan az eumeniszeket is, de nem hisz sem az egyikben, sem a másikban. A vallás csak ürügy az „élénken éneklő verssorokra”.

Menyhárt Krisztina fordítása



Bulgária 865-ben, I. Borisz fejedelem idején vette fel a kereszténységet, Magyarország pedig Szent István korában (1000–1038). Az új vallás hihetetlen gyorsasággal terjedt el mindkét államban, különösen Bulgáriában, s ez arra utal, hogy nem először találkoztak a keresztény hittel.

Amikor a bolgár-törökök és a magyarok elfoglalták Moesia, Thrákia és Pannónia hajdani római provinciákat, ott főleg keresztény lakosságot találtak. Kétségtelen, hogy ez is hozzájárulhatott a kereszténység gyors elterjedéséhez. Vaszil Zlatarszki úgy véli, hogy 831-ben Omurtág kán utódja csupán azért lett legkisebb fia, Malamir, mert két idősebb fia, Enravota

(Voin) és Zvinica a kereszténységgel rokonszenvezett. A keresztény-szláv kultúra a káni udvarba is behatolt – erről tanúskodnak Omurtág fiainak nevei: Voin, Zvinica és Malamir.

Az a körülmény, hogy a helyi keresztény hagyományok a 681-es, ill. a 896-os honfoglalás után is tovább élnek, a kereszténység fokozatos elterjedésének legmeggyőzőbb bizonyítéka. Sirmiumról, Pannónia legrégebbi püspöki székhelyéről köztudott, hogy már az ókereszténység korában egyházi központ volt, 896 után pedig sokáig bolgár fennhatóság alatt állt. K. Jireček írja, hogy Szent Demeter kultusza (az ómagyar Száva-Szentdemeter) és az ómagyar Szenterenye, Szentirine a legrégebbi keresztény időkből ered. Ebből egyértelműen kiderül, hogy a pogány honfoglaló magyarok és bolgárok nem számolták fel a helyi lakosság keresztény hitvallását( sőt, maguk is átvették a keresztény szokásokat és hagyományokat. A IX. század első felében Mosaburgban (a későbbi Zalaváron), ahol Kocel udvarában Cirill és Metód hat hónapot töltött, Pribina szláv herceg bazilikát építtetett Szent Adorján tiszteletére. Szent István király apátságát alapított itt.

A szláv lakossággal való együttélés és egygyeolvadás révén a bolgár-törökök és a magyarok bizonyos fokig már magukévá tették a kereszténységet. A bolgárság és a magyarság krisztianizálása így lassú és természetes módon folyt, Moesia, Thrákia és Pannónia szláv lakosságával való egybeolvadásnak köszönhetően. Még mielőtt Borisz fejedelem és Szent István misszionáriusokat (püspököket és papokat) hívott volna, a bolgár és a magyar nép már felkészült a kereszténység befogadására.

A kereszténység lassú és szinte észrevétlenül befogadását nem magyarázhatjuk csupán azzal, hogy a kazárokhoz hasonlóan a bolgár-törökök és a magyarok is a vallás problémáihoz pogány toleranciával viszonyultak. Ennek a rendkívül fontos folyamatnak a magyarázatát mindenekelőtt a kereszténység térhódításának körülményeiben kell

keresnünk. A kereszténység a bolgár-törökökre és a magyarokra az V. századtól az államvallássá tételig szüntelenül hatott. A bolgár-török és a magyar nép krisztianizálása nem csupán Bizánc befolyására indult meg, hanem a Fekete-tenger északi partvidékén élő szomszédos népek hatására is, akik között a bizánci hittérítők már a bolgár-törökök és a magyarok megjelenése előtt is terjesztették a kereszténységet. A Bizánci birodalom perifériáján nem csak a görög kolóniák, hanem misszionáriusok is terjesztették a vallást. A kereszténység így már a Meotis vidékén is hatással volt a bolgár-törökökre és a magyarokra, akik magukkal vitték a kereszténység iránti türelmet és fogékonyságot.

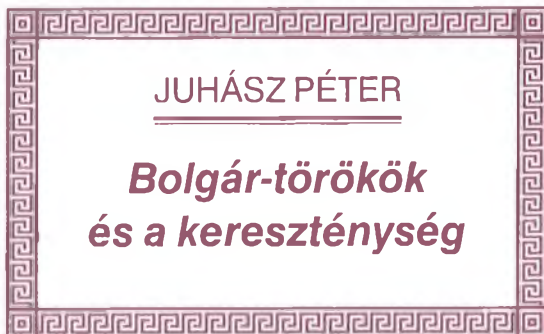
860 körül a magyarság ismét kapcsolatba került a kereszténységgel. A legértékesebb történelmi forrás a magyarság korai keresztény kapcsolatairól Konstantin-Cirill szláv apostol életrajza, amelynek szerzője valószínűleg Metód. Ebben azt olvassuk, hogy 861 elején, amikor Cirill Hersonban tartózkodott, egy kazár vezér elfoglalt egy keresztény várost. Amikor erről Cirill értesült, nyomban hozzá sietett és oktató szavakat intézett hozzá, melyek hatására a kazár vezér annyira megbékélt, hogy felhagyott a város ostromával, sőt megígérte, hogy keresztény hitre tér, s békésen elvonnult „anélkül, hogy bármi ártalmat is okozott volna a város lakóinak.” Cirill folytatta útját, de ekkor magyarok támadtak rá.

„De amikor az előőra imádságát mondta, magyarok rontottak rá, akik farkas módjára üvöltöttek és meg akarták ölni. Ő azonban nem ijedt meg, sőt imáját sem szakította félbe, csak azt ismételte: „Kyrie eleison!” (‘Uram, irgalmazz!’), mert már befejezte a szertartást. Amint meglátták, az Úr akaratára lecsillapodtak, és hajlongani kezdtek előtte. S miután tanítását meghallgatták, egész kíséretével útjára engedték.”

Mindez arra mutat, hogy 860 körül, a kazárokhoz hasonlóan a bolgár-törökök és a magyarok is a vallás problémáihoz pogány toleranciával viszonyultak. Ennek a rendkívül fontos folyamatnak a magyarázatát mindenekelőtt a kereszténység térhódításának körülményeiben kell keresnünk. A kereszténység a bolgár-törökökre és a magyarokra az V. századtól az államvallássá tételig szüntelenül hatott. A bolgár-török és a magyar nép krisztianizálása nem csupán Bizánc befolyására indult meg, hanem a Fekete-tenger északi partvidékén élő szomszédos népek hatására is, akik között a bizánci hittérítők már a bolgár-törökök és a magyarok megjelenése előtt is terjesztették a kereszténységet. A Bizánci birodalom perifériáján nem csak a görög kolóniák, hanem misszionáriusok is terjesztették a vallást. A kereszténység így már a Meotis vidékén is hatással volt a bolgár-törökökre és a magyarokra, akik magukkal vitték a kereszténység iránti türelmet és fogékonyságot.

860 körül a magyarság ismét kapcsolatba került a kereszténységgel. A legértékesebb történelmi forrás a magyarság korai keresztény kapcsolatairól Konstantin-Cirill szláv apostol életrajza, amelynek szerzője valószínűleg Metód. Ebben azt olvassuk, hogy 861 elején, amikor Cirill Hersonban tartózkodott, egy kazár vezér elfoglalt egy keresztény várost. Amikor erről Cirill értesült, nyomban hozzá sietett és oktató szavakat intézett hozzá, melyek hatására a kazár vezér annyira megbékélt, hogy felhagyott a város ostromával, sőt megígérte, hogy keresztény hitre tér, s békésen elvonnult „anélkül, hogy bármi ártalmat is okozott volna a város lakóinak.” Cirill folytatta útját, de ekkor magyarok támadtak rá.

Mindez arra mutat, hogy 860 körül, a kazárokhoz hasonlóan a bolgár-törökök és a magyarok is a vallás problémáihoz pogány toleranciával viszonyultak. Ennek a rendkívül fontos folyamatnak a magyarázatát mindenekelőtt a kereszténység térhódításának körülményeiben kell keresnünk. A kereszténység a bolgár-törökökre és a magyarokra az V. századtól az államvallássá tételig szüntelenül hatott. A bolgár-török és a magyar nép krisztianizálása nem csupán Bizánc befolyására indult meg, hanem a Fekete-tenger északi partvidékén élő szomszédos népek hatására is, akik között a bizánci hittérítők már a bolgár-törökök és a magyarok megjelenése előtt is terjesztették a kereszténységet. A Bizánci birodalom perifériáján nem csak a görög kolóniák, hanem misszionáriusok is terjesztették a vallást. A kereszténység így már a Meotis vidékén is hatással volt a bolgár-törökökre és a magyarokra, akik magukkal vitték a kereszténység iránti türelmet és fogékonyságot.





tekinthetjük, hiszen az utalás a Herson környéki magyar jelenlétre régi eredetét bizonyítja. A későbbi szerzők számára aligha volt ismeretes, hogy a IX. század közepén a magyarok és a kazárok között szoros szövetség állt fenn.

Moravcsik Gyula véleménye szerint Cirill a Krím-félszigeten egy magyar vezért is megkeresztelt. S ha ez valójában nem is történt meg – noha ennek lehetőségét nem zárja ki –, úgy véli, Cirill életrajzában említett epizódja akkor is azt bizonyítja, hogy a magyarság a honfoglalás előtt, már a krími időkben kapcsolatba kerülhetett a kereszténységgel az ott tartózkodó szláv apostolnak köszönhetően.

Egy másik tanulmányában a magyarok „lecsillapodásáról” szóló részletet legendának minősíti. Moravcsik Gyula szerint ebben az epizódban két elem kapcsolódik össze: Cirill találkozósa a magyarok csapatával, valamint a Bizáncban régóta elterjedt, tipikus legendás elemnek mondható motívum a támadó ellenség imával való „lecsillapításáról”.

A „Cirill-legenda” történeti megítélésekor, függetlenül attól, hogy nem naív népi mítoszról van szó, figyelembe kell vennünk, hogy egy legendával állunk szemben, amelyben a valós eseményeket a vallásos érzés követelményeinek megfelelően színezték ki. Éppen ezért fogadhatjuk el Király Péter módszerét, aki a legenda korszerű értelmezését adja, amikor azt állítja, hogy a valóságban a magyarok „lecsillapodása”, vagyis tartózkodó, sőt barátságos viselkedésük sokkal kézzelfoghatóbb, reálisabb okokkal magyarázható. Más szóval, a kialakult erőegyensúly és a diplomáciai gondolkodásmód új viselkedésformát kívánt meg a magyaroktól. A kazár misszió történeti előfeltételei Király Péter szerint a következők: 860-ban az oroszok a tenger felől megtámadták Konstantinápolyt. Nem sokkal ezután a bizánci császárhoz kazár küldöttség érkezett, hogy segítségét kérje néhány, a házájukban felmerült vitás vallási kérdés megoldásával kapcsolatban. A császár a helyzetet kihasználva megpróbál politikai szövetségre lépni a kazárokkal. Így, a bizánci császár parancsára és a kazár kán kérésére indul el Cirill a kazárokhöz, egy hivatalos delegáció élén, s valószínűleg a kazár küldöttekkel együtt. A magyarok alapvetően jó viszonyban voltak a kazárokkal. Akár szövetségek is lehettek. De Bizánchoz is több szál kapcsolta őket. Ebben rejlik a magyarázat arra, hogy a magyarok, miután Cirill megjelenésének okait és az általa vezetett utazás céljait, sértetlenül újukra bocsátották a kazár kánhoz készülõ hivatalos bizánci küldöttség tagjait, a delegációt vezető Cirillel együtt. Egy másik figyelemre méltó forrás is említést tesz Cirill és Metód kapcsolatáról a magyarokkal: Metód legendája, amelyben a magyar

„királlyal” való találkozásáról olvashatunk. Egyes szlavisták (Gorszkij, Brükner, Sztaniszlav és mások) kételkednek az erről szóló epizód hitelességében, mivel valószínűtlennek tartják, hogy a magyar vezér „királyi” címmel bírjon és keresztényi magatartást tanúsítson Metód iránt; a szlavisták többsége (Šafařík, Dumler, Botka, Jagić, Göncz, Pastarnak, Sašinek, Melić, Riting, Moravcsik, Lavrov, Teodor-Balan, Dvornik, Ditrich, Király P. és mások) elfogadják, hogy Metód valóban találkozott a Dunánál a magyar „királlyal”, s annak keresztényi viselkedését is elfogadhatónak tartják. Valójában, mint Šafařík írja, Metód ismeretsége a magyarokkal még a krími időkre vezethető vissza, és nem kizárt, hogy ugyanazzal a vezérel találkozott, annak idején mint hadvezérel, később pedig mint uralkodóval.

Riting feltételezi, hogy Metód volt az első hittérítő, aki eljutott a magyarokhoz. Véleménye szerint Metód, útban a konstantinápolyi császárhoz, Bulgárián áthaladva hittérítői tevékenységét nem csak a bolgárok körében fejtette ki, hanem az abban az időben a Duna alsó folyásának bal partján táborozó magyarok között is. Metód legendájában azt olvashatjuk, hogy a magyarok közül is megkeresztelt egyeseket.

Metód 882-ben, Moráviából Bizáncba tartva találkozhatott a magyar „királlyal”. Az esemény helyét azonban nem állapíthatjuk meg, mivel Metód hazatérésének pontos útvonala nem ismeretes. A magyar „király” személyét illetően csak feltételezésekkel élhetünk. Moravcsik Gyula Árpáddal azonosítja.

A források adatait összegezve az alábbi következtetésekre jutunk:

A VI. század elején a bizánci egyház hittérítői megkeresztelik a Boszporusztól nem messze táborozó „hunokat”.

Egyik fejedelmük nevében az *onogur* népnevet fedezhetjük fel, egy másikéban pedig a *magyar* népnevet.

A bolgár fejedelmek között már a VII. század kezdetén keresztények lelhetőek fel, a magyar lakosság pedig minden jel szerint a meotisi nagy bolgár birodalomhoz tartozott.

A VIII. században az „onogur” és a „hun” egyházmegye hittérítői a magyarok között is keresztelő tevékenységet folytattak.

Egyes magyar csapatok és vezérek kapcsolatba kerültek a szláv apostolokkal, Cirillel és Metóddal.

Ezért teljes egészében elfogadhatjuk Moravcsik Gyula véleményét, miszerint a fennmaradt hiteles források alapján állíthatjuk, hogy a bizánci kereszténység hatása a honfoglalás előtti magyarságra – még ha nem is érintette az egész lakosságot, csak egyes törzseket és vezéreiket –, erősebb

és intenzívebb lehetett, mint azt eddig feltételezték.

A régészeti leletek is ezt támasztják alá. A magyarországi feltárások azt bizonyítják, hogy a kereszténység a kutrigur-bolgárokra is igen intenzív hatással volt. A kutrigurok a bizánci kultúrával érintkezésbe lépve a keresztény világ vonzókörébe kerültek – ez magyarázza a pannóniai római emlékek sajnálatosan kevés számát.

A mai Pécs és Keszthely környékén felvirágzó keresztény közösségek az avar uralom alatt sem szűntek meg létezni. Ennek egyik legfontosabb bizonyítéka a pécsi székesegyház közelében található lóhere alakú, háromkaréjos (ún. cella trichora) alaprajzú kis templom, mely a IV. század-

ban épült, és még az avar uralom, sőt a magyarok betelepődése után is istentiszteletnek színhelyül szolgált.

Római orientációról tanúskodik Pécs IX. században eltejedt neve – *Quinque Basilicae*, mely arra mutat, hogy az avarok után betelepülő szlávok idején még álltak Sopianae (a mai Pécs) IV. században épült szentélyei.

Az új hit iránti befogadókészséget mutatják a Balaton déli vidékén, Fenékpusztán (Keszthely közelében) felfedezett, VII. századi keresztény emlékművek is. Kétségtelen, hogy ott már az avar időkben keresztény lakosság élt. Ők pedig nem csak Sopianae keresztény lakóival álltak kapcsolatban, hanem az ott élő kutrigur avarokkal is.



A magyarországi bizánci szertartású egyház Árpád-kori történetével már sok tanulmány foglalkozott. De míg a múlt században és a század elején általában tagadni, vagy legalábbis kisebbiteni próbálták jelentőségét, mára már a mértékadó tudományos körök is elismerték a bizánci térítés fontosságát a magyarság kereszténnyé tételében annak ellenére, hogy a bizánci egyház magyarországi története írásos dokumentumokban igen csak szűkösnek mondható. Az elkövetkezendő néhány oldalon egy olyan hipotézisről szeretnénk szót ejteni, amely – még ha erőteljesen vitatott is – elősegítheti Magyarország X–XI. századi egyháztörténetének jobb megértését.

A magyarság a bizánci egyházzal és vallással először a Fekete-tenger északi övezetében találkozott a honfoglalást megelőzően. A kazár birodalomban, ahová a magyarság is beletartozott, a bizánci missziók révén ismert volt a keleti kereszténység. Ezeket az ismereteket segítették elő a Bizánccal folytatott gazdasági és kulturális kapcsolatok is. A IX. század folyamán pedig már a magyarok kisebb csoportjai és egyes vezérei is bizonyosan érintkezésbe kerültek a bizánci rítussal a szláv apostolok, Szt. Cirill és Metód révén. Mindezek alapján nem kételkedhetünk abban, hogy a magyarság, illetve egyes alkotóelemei már a honfoglalás előtt megismerkedhettek a bizánci kereszténységgel, noha az igazán érdemi hatást ekkor még nem tudott kifejteni.

A honfoglaló magyarság a Kárpát-medence birtokbavételével új helyzet elé került: szomszédságában és magában a Kárpát-medencében – minthogy a terület egyaránt beletartozott a római és a bizánci egyház érdeklődési körébe, – jelen volt a kereszténység mindkét ága. A Dunától keletre eső területeken (elsősorban a Szerémségben és a Temesközben, valamint kisebb mértékben Erdély és a Tiszántúl egyes vidékein) a bizánci szertartású bolgárság fejthetett ki jelentékeny hatást, míg a nyugati területeken, elsősorban a Dunántúlon – Nagy Károly hódítása következtében – a latin szertartású egyház akarata érvényesült. A Kárpát-medencében megtelepedő, új hazát találó magyarság gyakran vezetett Bizánc felé hadjáratokat. A 943. évi betörés után a bizánci udvar öt évre békét kötött a magyarokkal, és ez a béke sokáig fennállott, legalábbis VII. Konsztantinosz császár (945–959) uralkodásának utolsó évéig, minthogy az egykorú források nem jegyez-

tek fel újabb magyar betörést a birodalom területére. A korábbi ellenségeskedést a békés viszony váltotta fel.

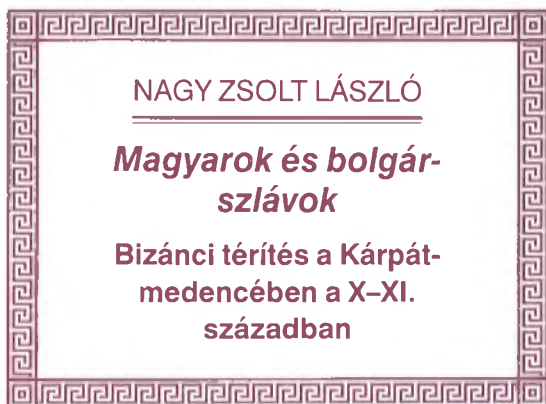
948 táján következhetett be az a jelentős, minőségi változás a bizánci-magyar kapcsolatban, amelyről bizánci krónikások is megemlékeztek. Bulcsú horka Konstantinápolyban járt, ahol

megkeresztelkedett és a patríkioszi címet kapta. Ugyanez feltételezhető a társaságában lévő Termacsuról, Árpád dédunokájáról is. Nem sokkal később, Gyula vezér vette fel a keresztséget Bizáncban, és kapta meg ő is a patríkioszi rangot. Magával hozott egy Hierotheosz nevű szerzetest, akit Theophylaktosz patriarcha (933–956) Turkia püspökévé szentelt. A hit-

terjesztés valószínűleg nemcsak Gyula szállásterületére terjedt, hanem mint missziós püspökség az ország egészére hatást gyakorolt. A püspökség lehetséges központjáról több feltevés is napvilágot látott, de minthogy ez esetben egy térítő-püspökségről van szó, nem érdemes – legalábbis kezdetben püspöki székhelyről beszélni.

Feltehető a kérdés, hogy milyen nyelven is történt a hithirdetés az országban. Bár az első bizánci rítusú püspökök – mint nevük is mutatja – görög származásúak voltak, közvetítő nyelvként mégsem a görög, hanem – nagy valószínűséggel – az ószláv (óbolgár) szolgált. Köztudomású, hogy a bizánci gyakorlat szerinti hittérítés leglényesebb és leghatásosabb eleme a népnyelv használata volt. Fel kell tételeznünk tehát, hogy a magyarok között is népnyelvi térítéshez folyamodtak, amelyhez a segítséget a magyar nyelvet ismerő szláv szerzetesek és papok nyújtották. Ezt támasztják alá azok a magyar keresztény terminológiában megjelenő ószláv (óbolgár) eredetű szavak, kifejezések, melyek a bizánci egyház térítő tevékenységéről tanúskodnak (pl. hálát ad, karácsony, kereszt, panasz, pap, szombat, vádol, zarándok), illetve az a tény, hogy ugyanakkor nem ismerünk egyetlenegy közvetlen kölcsönzésű bizánci eredetű egyházi jövevényszót sem.

A történeti kutatás ingadozik abban a kérdésben, hogy folyamatos volt-e a bizánci térítés Magyarországon a X. század második felében. A térítés folyamatosságát támaszthatják alá azok a – bizánci birodalmi területen előkerült – pecsétek, amelyek tanúsága szerint Hierotheosznak utódai is voltak Antóniosz, Theophylaktosz és Démétriosz személyében. Kérdés, hogy ez hogyan



egyvezethető össze azzal – a történettudomány által is képviselt – állásponttal, amely szerint Taksony fejedelem és utódja Géza, majd I. (Szent) István is a nyugati orientációt helyezte előtérbe. Minthogy a történeti források e tekintetben igen hiányosak, tág teret kaphatnak a különböző elképzelések, feltevések az ország krisztianizációját illetően.

A következőkben tekintsük át részletesen azt a feltételezést, mely a korai magyar egyházi berendezkedés egy lehetséges megoldását jelentheti. A hipotézis lényege, hogy Szent István király a XI. században nem egyoldalúan Nyugat felé kötelezte el magát, és valósította meg a latin egyház-szervezet kiépítését, hanem „párhuzamos egyházszervezés” történt, és ennek eredményeként jött létre az esztergomi (latin rítusú) érsekség mellett, a kalocsai (később bács-kalocsai) bizánci szertartású érsekség. Úgy gondoljuk, hogy ez a hipotézis az utóbbi évek egyik legszebb elképzelése – bár a mai történeti kutatás általában elutasítóan fogadja, annak ellenére, hogy sok, még ma sem megoldott problémára is választ adhat. Érdeemes tehát részletesebben is foglalkozni vele.

Jó negyedszázada jelent meg az a tanulmány, amelynek alapjául egy újonnan felfedezett dokumentum szolgált, amely más, az eddigiektől gyökeresen eltérő megvilágításba helyezte a XI. századi magyar egyházszervezés kérdését. Ez a bizonyos dokumentum egy szinodális lista, mely szerint Ioannész (János), Turkia – vagyis az akkori bizánci szóhasználat szerint Magyarország – metropolitája 1028 januárjában Konstantinápolyban részt vett azon a zsinaton, amely Alexiosz Sztuditész patriarcha vezetésével különféle egyházi ügyekben hozott döntéseket. Minthogy a püspöklista valódiságához kétség sem férhetett, a dolgozat szerzője arra a következtetésre jutott, hogy Magyarországon a XI. század elején egy bizánci szertartású metropólia létezett. Ennek kapcsán utalt a veszprémvölgyi apácák görög nyelvű oklevelére, amely érseki monostorról szól, valamint egy – a XI. század elejére datálható – bizánci pecsétre, melyen a körirat egy Antoniosz nevű szerzetesről szól, aki „Turkia püspöke” volt. Idézte a bizánci történetírót, Ioannész Kinnamoszt, aki az 1164-es hadi események kapcsán (magyar-bizánci háború) megjegyezte, hogy Bácsón székel a magyarok főpapja, aki kétségtelenül bizánci szertartású volt, és emlékeztetett a bizánci egyház X. században megkezdett térítési munkájára a Kárpát-medencében (Hierótheosz). Végezetül megpróbálta időben behatárolni a metropólia alapítását, amely szerinte 1002 után, de 1028 előtt történhetett.

A magyar történeti kutatás nem reagált a tanulmányban foglaltakra, annak ellenére, hogy a

munka egy olyan kérdésben adott igencsak használható feleletet, mely már évszázadok óta foglalkoztatta a kutatókat. A magyar egyháztörténet alapkérdése ugyanis mindmáig megoldatlan: lehetséges-e az, hogy egy frissen megkeresztelkedett országban egyszerre két érseki tartomány szerveződjön. A kalocsai érsekség alapítása és eredete mind a mai napig a magyar történettudomány egyik legvitatottabb problémája. Igen sok feltételezés látott már napvilágot ezzel kapcsolatban, de valójában még nem született meg a mindent kielégítő válasz – többek között – a következő kérdésekre: Szent István király vajon Kalocsán érsekséget vagy püspökséget hozott létre; milyen lehetett a viszonya a kalocsai érsekségnek az okleveles forrásokban később előforduló bácsi érsekséggel, stb.

Majd húsz évnek kellett eltelnie ahhoz, hogy újabb kutatások alapján újrafogalmazva napvilágot lásson az az elképzelés, amely több görög dokumentum alapján bizonyítottan látta, hogy a XI. századi Magyarországon I. (Szent) István király (1000–1038) uralkodása alatt a konstantinápolyi patriarchátus joghatósága alatt több püspökséget egyesítő, bizánci szertartású metropólia működött hazánkban. Eszerint ez a metropólia, amely azonos Kalocsával, még a XII. század második felében is fennállott. Arra a felvetődő kérdésre, hogy ennek a metropóliának melyek lehettek az alárendelt püspökségei, a válasz egyértelműnek tetszett: azok a püspökségek, amelyek a középkor későbbi szakaszában is Kalocsa alárendeltjei voltak, vagyis az erdélyi, a bihari és a csanádi egyházmegyék. Érdekességgéppen említjük meg, hogy ezeknek a püspökségeknek az alapítólevele nem ismert, mint ahogy Kalocsáé sem, és létrejöttük jellegére és időpontjára is eddig csak feltételezések születtek.

Az elmélet valóban tetszetős, és az elkövetkezendő sorokban arra próbálunk választ keresni, hogy mivel tudjuk még alátámasztani az előbb vázolt hipotézist. Több tudományágot is segítségül hívunk bizonyításunkhoz.

Kezdjük elsőként a régészeti bizonyítékokkal. A X–XI. századi bizánci régészeti leletanyag (pénz, kereszt, csat, selyem, fülbevaló, amfora, amulett, kard, fésű) összegyűjtésére több kísérlet is történt az elmúlt évtizedekben. A megjelent tanulmányokból, adatközlésekből levonható következtetéseket a következőképpen összegezzük. A leletanyag elhelyezkedése főként az egykori Dél-Magyarország területére lokalizálható, különösképpen feltűnő sűrűsödése a Körös-Tisza-Maros-közben, de erőteljes a régészeti anyag jelentkezése a Felső-Tisza vidéken, szigetszerűen Veszprém környékén és Baranyában, valamint a mátrai és a nyitrai részeken.

A nyelvészet is segít alátámasztani a korábban vázoltakat. Már szóltunk arról, hogy a bizánci rítusú egyház térítő tevékenységére azok a szavak utalnak, melyek a magyar nyelvben ószláv (óbolgár) eredetűek. Ugyanakkor a kora Árpád-kori magyar személynévanyagban is bolgár-szláv hatás figyelhető meg, amely egyrészt ószövetségi eredetű (Dávid, Salamon, Sámuel), másrészt szláv formában átvett görög eredetű névadáson nyugszik (Vászoly-Vazul). Mindez arról tanúskodik, hogy a missziós tevékenységben a bizánci egyház részéről elsősorban bolgár-szláv papok vettek részt, mégpedig sikerrel.

A bizánci rítusú egyház missziós sikereiről tanúskodik még az a tény is – és ebben az egyháztörténet van a segítségünkre, hogy néhány szentnek az ünnepét nem a nyugati, hanem a bizánci naptár szerint ülték Magyarországon (Szt. György, Szt. Miklós), ill. hogy az első egyházi zsinatok határozataiban bizánci egyházfegyelmi dolgok jelennek meg, mint pl. a Nagyböjt kezdetével, valamint a papság házasodásával kapcsolatban.

Igen érdekes kérdést vet fel az ismeretlen rendű monostorok problematikája. A magyar egyházszervezés korai időszakában (XI–XII. század) igen fontos szerepet játszottak a monasztikus rendek. Érthető tehát, hogy a történeti kutatás már korán foglalkozni kezdett e kérdéssel. A felvetés nem volt új, és bár a történeti kutatás számukat illetően mind a mai napig nincs egy véleményen, abban mindenki egyetért, hogy fontos lenne részletesen megvizsgálni ezeket az ismeretlen rendű monostorokat mind történeti, mind pedig egyháztörténeti szempontból. Érthető az igyekezet, hiszen feltűnően sok azoknak a monostoroknak a száma, melyek – éppen az okleveles anyag hiánya folytán – nem nyertek besorolást egyik monasztikus közösség monostorai közé sem. A dolog érdekessége, hogy ezek az ismeretlen monostorok szinte kivétel nélkül az ország déli és keleti felében helyezkedtek el, vagyis azon a területen, ahol a bizánci egyház missziós tevékenységét folytatta.

Fontos vizsgálandó területet jelent a patrocíniumok kérdése is. Magyarországon a patrocínium-kutatás kezdetei, a század 30-as éveire tehetőek. A későbbiek során a vizsgálatok, anyaggyűjtések csak kisebb-nagyobb területi egységek templomi védőszentjeinek összegyűjtésére, illetve az ebből fakadó vallás- és művelődéstörténeti összetevők taglalására terjedtek ki. Az adatok teljes összegyűjtésére, és a belőlük levonható következtetések közzétételére történtek kísérletek, de nem szabad elfeledni, hogy a kutatás mind a mai napig a módszerek kidolgozásán fáradozik. Egy korábbi munkánkban arra próbáltunk választ keresni, hogy a középkori Magyarország ma is ismert patrocíniumai alapján – minthogy a védő-

szentválasztás nem volt szabályhoz kötve – lehet-e következtetni a római és/vagy bizánci egyház hatására az adott területeken. Elsősorban azok a bizánci eredetű szentek képezték vizsgálódásunk tárgyát, akiknek tisztelete a Bizánc érdekszférájába tartozó területeken bontakozott ki.

A történeti kutatás általában egyetért abban, hogy a Szt. Péter, Szt. Benedek, Szt. Márton és Mindenszentek titulusok a nyugati egyházhoz, Rómához való tartozás kifejeződése. Jóval bizonytalanabb a történettudomány, ha azokat a patrocíniumokat igyekszik számba venni, melyek a bizánci egyházhoz kapcsolhatók. Vizsgálódásunk szerint a következő titulusokkal kapcsolatban vethető fel a bizánci eredet: Szt. Miklós, Szt. György, Szt. Mihály, Ker. Szt. János, Szt. András, Szt. Demeter, Szt. Kozma és Damján, Szt. Megváltó, Szt. Illés, Szt. Pantaleon, Szt. Apostolok, Szt. Anasztázia, Szt. Bölcsesség, Szt. Ernye, Szt. Fülöp és Szt. Tivadar.

A patrocíniumokban lemérhető bizánci kereszténység magyarországi elterjedésének vizsgálatára a 70-es évek elején történt kísérlet. A vizsgálat eredményeképpen – bizánci eredetű szenteknek vélt patrocíniumok alapján – megfigyelhetővé váltak bizonyos csomópontok az ország területén, melyek lakói bizánci szertartású keresztények lehettek (Fejér megye déli és Tolna megye északi része Pentelemonostor központtal, Baranya-Somogy-Tolna megyék határán lévő csoport, a Zala folyása mentén, Vas megye déli része és Nagykanizsa vidéke, Veszprém és környéke, Kalocsa környéke, Szabolcs-Bihar megyék és a Tisza alsó folyása, Eger és vidéke, Dél-Magyarország).

Ujabb és szélesebb körű vizsgálódásaink alapján kitűnt, hogy meglepően magas a bizánci szentek tiszteletére szentelt templomok száma. Már korábban is fölmerült a kérdés, hogy szabad-e minden esetben a bizánci rítusú egyház hatásával magyarázni a bizánci eredetű titulus jelenlétét. Természetesen nem. A teljes bizonyosságot csak nagy körültekintéssel végzett, minden egyes esetre vonatkozó kutatások hozhatják meg. Ám nyilvánvaló segítséget nyújtanak ehhez XI–XII. századi liturgikus könyveink, melyek arról tanúskodnak, hogy a bizánci egyház szentjeit a bizánci rítus szerint ünnepelték.

Még érdekesebb a kép ha egyházmegyéik szerinti megoszlásban vizsgáljuk a bizánci eredetű szentek magyarországi jelenlétét a templomtitulusokban, a már korábban elmondottakon kívül még egy, igen érdekes dolog tűnik fel: bizonyos egyházmegyéekben jóval az országos átlag felett van a bizánci eredetű patrocíniumok aránya (a zágrábi püspökséget nem vettük számításba). Ezek az

egyházmegyék a következők: Bács-Kalocsa, Csanád, Pécs, Várad (Bihar). Ugyancsak négy egyházmegyében (Esztergom, Győr, Nyitra, Vác) az országos átlag alatt található ez az arányszám, míg három egyházmegyében (Eger, Erdély, Veszprém) átlag körüli értéket adnak ki a számok.

Láthattuk korábban, hogy az előbb említett – lehetséges bizánci szertartású – püspökségek közül háromban (Bács-Kalocsa, Csanád, Bihar [Várad]) a bizánci eredetű szentek patrocíniumainak aránya jóval az országos átlag fölött van, és még az erdélyi püspökség területén is az országos átlagnak megfelelő ez az arány. A nagy számok sta-

tisztikai biztonsága mondatja ki velünk, hogy ezek az adatok is a már korábban mondottakat erősítik. Ha ehhez hozzávesszük a bizánci-balkáni régészeti anyag magyarországi jelentkezését, valamint a korábban már említett ismeretlen monostorok területi elhelyezkedését, úgy gondoljuk, talán nem érdektelen a leírtak alapján újból átgondolni a magyar egyházi berendezkedésről vallott eddigi nézeteinket. A bizánci rítusú Egyház a kora Árpád-kori Magyarországon, bolgár-szláv nyelvű hittérítői révén sokkal jelentékenyebb hatást gyakorolt a magyarság belső hitéletére, mint azt valaha is gondolták.



Bár a magyar történet még a 12. századra vonatkozólag is jórészt idegen kútfőkre szorul, a bolgár Rilai Szent Iván-legenda magyar vonatkozásai a magyar történetírásban nincsenek kiaknázva. Bombos Albin gyűjteménye nem tud róla s Pauer Gyula csak jegyzetben említi a bolgár Drinovnak egy erre vonatkozó utalását. Gyóni Mátyás a görög nyelvű vita elbeszélését és magyar névanyagát használja fel.

Rilai Szent Iván Péter bolgár cár (928–969) alatt élt, mint a politikai visszaeséssel egyidejűleg felburjánzó bogomil eretnokség ellen küzdő bolgár remeték legnagyobbika. Nevéhez fűződik a bolgár szerzetesség megalapítása. Hosz-

szú aszkézisének helyén, a vadonban épült fel a híres rilai monostor, mely a 10. századi megalapítása óta a bolgarság lelki és nemzeti életének örökös mécsese.

Rilai Szent Iván alakja a keleti egyházban széles körben ismeretes. Egy bolgár szentről sem maradt ránk annyi életrajz, mint éppen róla. Ezeket újabban összegyűjtve adta ki Ivanov Jordan bolgár egyetemi tanár. Könyve nyolc életrajzot közöl időrendi sorrendben. Hét közülük egyházi szláv nyelven íródott, a nyolcadik görögül. Az életrajzok eléggé egyöntetűen mondják el a szent élete történetét. Iván, mint szegény, istenfélő pásztor, szülei halála után visszavonul a rilai magányba. Itt a legváltozatosabb önkínzásnak veti magát alá, miközben az Isten csodálatosan gondját viseli. A Vitos-hegységben találunk rá Péter cár vadászai. Péter személyesen szeretne vele beszélni, mint ahogyan már más remetéket is felkeresett, de a hely szakadékosága miatt ettől óva inti a szent. Hosszú remetesége alatt betegeket gyógyít. Később szent híre elterjed, s más remeték is csatlakoznak hozzá, hogy életszentségét eltanulják. Ezek a tanítványok ott templomot és monostort építenek. Iván sok csodát művelve késő öregségben hal meg. Testét először Serdikébe viszik a Szent Lukácsról nevezett templomba. Onnan kerül az ő tiszteletére épített és róla elnevezett egyházba, mely eseményről két vita is megemlékezik. Közülük az 1166–1183 között írt s bizonyosan görögből fordított Skylitzes-féle életrajz kiemeli, hogy a kőtemplomot a magyarországi Grudas építtette (X. c.). Az ereklyék történetének következő fejezete még fontosabb magyar szempontból. 1183-ban III. Béla magyar király Serdike (mai nevén Szófia) görög város elfoglalása után Rilai Szent Iván ereklyéit Esztergomba szállíttatta. Az ereklyék elhozá-

sáról, az Esztergomban történt csodákról, a gyors visszaküldésről az eseménynél korábbi két életrajz kivételével az egyes viták eléggé bőven számolnak be. Az ereklyék a második bolgár cárság alatt Tirnovóba kerülnek, majd innen Rilába. Ez a szent életének és ereklyéinek rövid története az életrajzokban.



Most tekintsük át az életrajzok magyar vonatkozásait. Először Grudas személyét kell megvizsgálnunk, aki Skylitzes szerint, mint a rilai szent tisztelője, Serdikében közel az erdőhöz kőtemplomot emeltetett az ereklyék számára (Skyl. X. c.). Grudas jellemzése sajátos: „az a paeon hegyekből való Grudas” (X,

1.), a másik változat szerint „az a paeon magyarok közül való Grudas”. Ha még nem is lenne ott e második variáns, kétség nem fér ahhoz, hogy itt a magyarokról van szó. A Paiones népnév a magyarokra vonatkozólag nagyon gyakori a bizánciaknál. Grudas magyarságát, amit Ivanov tanít, újabban Trifonov vette vizsgálat alá. Azonosítja a Kinnamosnál említett (108, 12-17) igen nevezetes Goyrdezis nevű dalmáttal, aki Mánuel alatt a bizánciak fogságába esett. A hercegovinai hegyeket vagy a Dinári Alpokat pedig könnyen lehet magyar hegyeknek is nevezni, hisz a magyar uralom eddig kiterjedt. Trifonov fejtegetései mindkét szövegvariáns mellett megnyugtató magyarázatot adnak, bár az utóbbit nem veszi tekintetbe.

Ezek után térjünk át az ereklyék Esztergomba való áthozatalára. III. Béla magyar király Belgád és Braničevo határerődök után 1183-ban Serdikét is elfoglalta és Rilai Szent Iván ereklyéit Esztergomba küldte, hol velük csodák történtek. A viták közül öt ezzel a korrall foglalkozva természetesen beszámol erről az eseményről is – terjedelmüknek megfelelően hosszabban vagy rövidebben. Az első vita, amely már szól erről, a 13. századi ún. első prológus életrajz (III. c.). Az esemény leírásában ennek a hatása érezhető a későbbiekben, különösen a 14. századi Evtimij pátriárka vitájában (XV. c.). Mindnyájan megegyeznek abban, hogy a magyar király Serdikét elfoglalván, mivel hallott a szent csodáiról, megparancsolta Rilai Szent Iván koporsójának az elszállítását és az esztergomi templomban való felállítását. A szent új helyén sem szűnt meg csodákat művelni. Az esztergomi érsek – az első prológus életrajz szerint (a többiek püspöknek mondják) – nem hitt a szent nagyságában, és mivel nem talált róla említést a régi írásokban, nem akart hódolatra eléje járulni. Erre

megnémult, a második prológus életrajz (12–13. század) szerint megvakult, és csak a kellő tisztelet megadása után gyógyult meg. Itt Evtimij pátriárka (XV. c.) a bibliai Zakariással hasonlítja össze, amit a 15. századi Kantakuzin életrajz a megfelelő szentírás hely idézésével egészít ki (XII. c.). Ezenkívül még egyéb csodák is történtek – alapítják meg nagy álatlánosságban a viták. A király pedig a félelmetes csoda hatása alatt, rettegését elfojtva arannyal és ezüsttel felékesítette a koporsót, s megcsókolva nagy tisztelettel visszaküldte Serdikebe. A viták szerint így került vissza a szent ismét saját templomába 1187-ben.

A viták tudósításaira vonatkozólag több probléma merül fel. Mindenekelőtt feltűnő az életrajzoknak az az állítása, hogy III. Béla hallott a szent híres csodáiról. Bizonyosan emiatt is vitette el az ereklyét Esztergomba, hogy ti. hazája is részesüljön a szent csodáinak áldásaiban. A kérdés, honnan ismerte Béla ezt a bolgár, azaz orthodox szentet, megoldódik, ha életének körülményeire gondolunk. III. Béla 13-14 éves korától a bizánci udvarban nevelkedett, mint az egyesítendő bizánci és magyar trón kiszemelt várományosa. Bélát ezért újra keresztelték az orthodox vallásban az Alexios (Elek) névre és mint bizánci herceg részt vett az orthodox zsinaton. Így mikor Béla elesve a bizánci tróntól, mint magyar trónkövetelő, visszatért Magyarországra, a papság idegenkedett tőle, hisz benne a schisma képviselőjét látta. Tehát az orthodoxiában nevelkedett király előtt valóban nem lehetett ismeretlen a keleti egyház egy ismert szentje. Csak így lehet megérteni, miért küldte egy orthodox szent ereklyéit latin rítusú hazájába. Így magától értetődő lesz a király parancsa, hogy a rilai szent ereklyéit tiszteletteljesen szállítsák Esztergomba és ott a templomban helyezték el, holott a szent a mi fogalmaink szerint eretnek volt. De már abban, hogy a visszaküldéskor gazdagon feldíszítette a koporsót, a tiszteleten kívül szerep jutott a rettegésnek is, amint a viták kiemelik. Érdekesebb bontakozik ki előttünk a nagy koncepció-

jú uralkodó lelkivilága, aki gyermekkorától kezdve azzal a gondolattal nevelkedett a bizánci udvarban, hogy majd egykoron meg fogja valósítani a bizánci-magyar uniót, és Mánuel halála után ismét elérkezettnek látta a pillanatot eszméje megvalósítására. Jellegzetes neveltetése magyarázza meg, miként tudta magában összhangba hozni kelet és nyugat vallási nézeteit.

Egyáltalán nem meglepő, hogy a király parancsa, mely az orthodoxiát a latin rítussal akarta összeegyeztetni, határozott ellenállásba ütközött az esztergomi érsek részéről. Az érsek nevét, mint ahogyan a királyét sem, a viták nem említik. Knauz megállapítja, hogy 1181–1183-ig I. Miklós ült az érseki széken. Utódja Jób volt 1185–1203-ig. Serdike bevétele 1183 végére tehető. Feltételezhetjük, hogy az ereklyék megérkezésekor még Miklós volt az érsek, de talán valószínűbb, hogy akkor már Jób ült az érseki széken. Erélyes, férfias jelleme miatt feltételezhetjük róla, hogy mert dacolni a királyi parancssal. De ha nem is ő volt az esztergomi érsek az ereklyék megérkezésekor, azok visszaszállításában bizonyára része volt az ő erélyességének is, bár ennek politikai oka is lehetett. 1185-ben II. Izsák Angelos lett a bizánci császár, akivel Béla újra felvette a régi jó viszonyt, sőt leányát is feleségül adta neki. Az ereklyék visszaszállítása tehát, amiknek a középkorban oly nagy értéket tulajdonítottak, III. Béla barátságának egyik tanújele is lehetett.

Sajnos, a magyar emlékekben, amint Pauler is megjegyzi, ennek az eseménynek semmi nyoma sincs. Pedig az ereklyék magyarországi szereplése az akkori egyházi viszonyokra, nemkülönben III. Béla egyéniségére nézve jelentős forrás. III. Béla Mánuel halála után kedvezőnek érezhette az időt nemcsak egy politikai, hanem vallási unió számára is, amire politikai cézzal Mánuel is gondolt. A bolgár szent ereklyéinek Magyarországra való hozatala talán ennek a tervnek első próbálkozása.





Elmúlt az éjjél. Evtimij felpattant fekhelyéről, és sietve elindult az öreg Teodoszj cellája felé. A kolostor a Kilifarevói magaslaton, a katonai erődítmény alatt állt. A remetekolostor, amelyben Teodoszj buzgólkodott, oldalvást esett. Evtimij hangosan ejtette ki az egyházi köszöntést, az „Alleluját”. Nem jött válasz. Másodszor, harmadszor is elismételte, de nem hallatszott az „Ámen”, pedig meg kellett volna kapnia az áldást, hogy megkongathassa az istentiszteletre hívó kongatófát. Ijedten kukucskált be a kis ablakon. Teodoszj imádkozott – hatalmas fényár lengte körül. Evtimij nem akarta megzavarni elmélkedésében,

beszaladt a kolostorba, és megkondította az istentiszteletre hívó kongatófát. A barátok összegyűltek a templomban. Ott volt Kiprian, a később kijevi metropolita, Dionüszosz, aki megírta Roman-Romil legendáját és más szerzetesek, akik később híres írók lettek. Zsoltárokat, imákat és egyházi énekeket olvastak hajnalig. Amikor kivirradt, Evtimij ismét elment meglátogatni a nagytiszteletű remetét. Az cellája küszöbén ült gondolataiba mérülve. Amikor megpillantotta Evtimijt, felállt, megáldotta és könnyek között mondta: „Láncok várnak rád, gyermekem; az apostolok üldöztetésében lesz részed. Te azonban légy éber, hogy szíved erőssé váljon.” Evtimij meghajolt, és égi kinyilatkoztatásként fogadta szavait.

Teodoszj, amennyire szerette tanítványát, Evtimijt, ez után az elmélyedt imában kapott megvilágosodás után még jobban megszerette, és élete végéig elválaszthatatlan volt tőle.

Teodoszj először Tirnovóba, majd az 1363-ik évben Konstantinápolyba ment, sínai diáktársához, Kallisztusz konstantinápolyi pátriárkához. Evtimij elkísérte őt. És amikor Teodoszj a Boszporusz menti Szent Mamanthosz kolostorban elhunyt, Evtimij zárta le szemeit és csavarta be fekete szerzetesi köpenyébe, előkészítette őt a temetésre, és Kallisztusz pátriárkával együtt elsíratta és eltemette. Később megírta Teodoszj életrajzát.

Evtimij Konstantinápolyban maradt. A híres Sztudion-kolostorban felsőfokon kitanulta a teológiai tudományokat és az ógörög nyelvet. Járt az Athosz-hegyen is, majd ismét visszatért Konstantinápolyba. Mindenki csodálta bölcsességét és irigylte erényes életéért, nincs száj, mely elmesélhetné hőstetteit. Ott akarták tartani. De ő, a patrióta, az istenfélő és a szeretetben élő család gyermeke, szerette hazáját, és tudással felfegyverkezve visszatért Tirnovóba.

Hogy élsz, az nem csak azt jelenti, hogy légezel, hanem hogy alkotsz. Evtimij egy barlangba vonult. Tanítványokat gyűjtött maga köré. Megalapította a Szveta Troica-kolostort. Ivan Sisman cár pártfogolta ezt is, mint sok más kolostort – sok aranyat adott a kolostor falainak építésére, ezért, alapítója tiszteletére „Sisman kolostorának” nevezték. Pezsegni kezdett az élet a kolostorban. Mindenki dolgozott. Az egyházi könyveket pontosították szép szláv-bolgár nyelven. Fordították és másolták a pergamenre írt kéziratokat – és mindezt a jámbor Evtimij vezetése alatt.

A gyertyatartó rendeltetése nem az, hogy a

fekhely alatt legyen elrejtve, hanem, hogy magasra állítva mindenkinek világítson. Joannikij II tirnovói pátriárka halála után a nép, a papok, a bojárok – mindenki „egy torokból és egy hangon” kiáltotta: „Evtimij lesz a pátriárka!” És neki engednie kellett. A kolostorból a székesfővárosba jött, de tanítványai is vele tartottak. A magas, sudár termetű Evtimij a drágakövekkel ékesített koronával a fején és mélyreható tekintetével mindenkiben tiszteletet és alázatot váltott ki. Csillogtak a kövek a pátriárka koronáján, csillogott rajta az aranyszövésű miseruha, de mi volt ez a csillogás az atyai barátságos arcát körülvevő szent dicsfény ragyogásához képest?...

Az iskola átkerült a 40 Szent vértanú-kolostorba. A templom mellé épületeket emeltek, és kolostor lett belőle. Evtimijnek egyre több dolga volt. Az egyházi ügyek mellett, anélkül hogy a tanítást elhanyagolta volna, az eretnekekkel is harcolnia kellett. Zavaros idők! Háborúk, szegénység. Ez az embereket babonássá teszi, így szaporodtak az eretnekek. De meggyőző hangja, ékesszólása messzire visszhangzott; mindenki meghallotta. Carevec falai megremegtek, és a pravoszláv nyáj meg lett mentve. Evtimij pátriárkának olyan hatalma volt, mint Mózesnek az ókorban. Kiment a mezőre, ahol az eretnekek garázdálkodni összegyűltek, elmetszette a gyökeret, és kiszáradt a bűn. Mely száj képes mézédés szavait átadni!

Evtimij neve messze az ország határain túlra is eljutott. Oroszországban és minden szláv országban áhítatos tisztelettel és megbecsüléssel ejtették ki. Kikérték tanácsait. Olvasták és másolták könyveit...

Az Úr 1393-ik esztendeje. Ivan Sisman valahol Nikopolisz környékén sáncolta el magát a török hordák elől. A székesfővárosban csak egy maroknyi katona maradt, akik az őrtornyokat védték.



A pátriárka megérezte a véget. Eszébe jutottak a nagytiszteletű Teodoszj szavai: „Láncok várnak rád... de légy éber ...” Fogta pásztorbotját, és az Úr mennybemenetele székesegyházból lement a kolostorba. A barátok, „a tanítványok raja”, akik sokkal többen voltak, mint Teodoszj tanítványai a Kilifarevói kolostorban – 460-an, ki tollal, ki papírtekerccsel, ki könyvkötőtűvel a kezében, felálltak és meghajoltak előtte.

„Tisztelendő testvéreim – fordult hozzájuk aggodalommal a hangjában, – sorsdöntő napok várnak ránk! Nem tudjuk, mit hoz a holnapi nap. A muzulmánok minden oldalról bekerítenek minket, vért ontanak, gyújtogatnak, rombolnak, értékeket semmisítenek meg. Holnap a székesfővárosba is bejönnek. A szó visszhangzik és elszáll. Csak az írás marad meg. Vigyázzatok rá! Ez a gazdagság évszázadokig is fennmarad. Ez fog minket megőrizni mint népet – és a felhalmozott könyvekre mutatott. Óvjátok meg a könyveket! Ők az élet kulcsai.” És sok más fontos példázatot is mondott és tanácsot adott nekik. Összerakta a könyveket nagy kötegekbe, hogy vigyék őket Cservenbe, keljenek át a Dunán, és küldjék szét őket északra és délre, a többi szláv országba a múlt felbecsülhetetlen kincseként...

A barátok sírva fakadtak, és lehajoltak kezét csókolni neki. Kérlelték, hogy menjen velük. De ő

nem hajlott rá. Végig hivatalában akart maradni. Csak a nagytiszteletű Grigorij Camblak nem vált el Evtimijtól; ott maradt, hogy tanúja legyen az eseményeknek. Nem vitték el az összes könyvet. Sok az országban maradt. A templomokban és a kolostorokban sok értékes tekerccset és kéziratot őriztek meg. Lent, az Aszen városrészben szent Péter és Pál apostolok Kalojan által épített templomában megtöltötték velük az oltár ajtajának kijáratát, befalazták, és így őrizték meg őket. A falak vastagok voltak, eltüntették a kijárat és az üreg nyomait. A múlt század harmincas éveiben, Krétai Ilarion görög püspök idejében, a fal leomlott, és előkerültek a megpenészedett és félig elrohadt könyvek, de mivel szlávbolgár írással íródtak, elégették őket. Az egész városrészben terjengett a pergamen és a bőrkötés penészes szaga, írja a krónikás. A boldog Evtimij utolsó tanítványai pedig, két feketecsuhás barát és egy presbiter, egy özvegy pap, könyvekkel megrakodva elmentek a Balkán-hegységbe, Elena falu környékére, és kolostort alapítottak – ott épült fel Piszarci falu is, a kolostorban írni-olvasni tanulók – az írkokok kezdtek építeni. Ott ragyogtak az Evtimij pátriárka iskolájában végzett népi-egyházi felvilágosítás utolsó sugarai.

Genát Andrea fordítása



Legelőször a költészete ragadott magával, amelyet 1999. március 25-én hallottam első ízben. A legújabb versköteteinek szentelt zenés-irodalmi kamaraesten költők, írók, újságírók, közéleti személyiségek vettek részt, sőt jelen volt személyesen Őszentsége Maxim pátriárka is.

A második benyomást bennem egy véletlenül meghallott megjegyzés alakította ki – „Ő az igazi szerzetesek közül való.” Annál inkább meglepett, mert a felső egyházvezetés ruháját viselte. Ez a figyelemre méltó kettőség keltette fel érdeklődésemet Őszentsége Ilarion Trajanopolszki püspök munkássága és személyisége iránt. Versben és prózában írt könyveihez azonnal közel kerültem\*.

Egy idő múltán interjút kértem tőle. Magas, sovány, élénk kék, átható szemű, aszkéta kisugárzású ember, aki méltóságot és tiszteletet sugall. Kényelmetlenül éreztem magam, hogy amúgy is zsúfolt idejét rabolom. Ilarion atya kedvesen fogadott, és nemsokára már folyt is a beszélgetésünk.

*Tisztelt Ilarion atya, kérem, mutakozzon be a Haemus folyóirat olvasóinak.*

A hivatali beosztásom pátriárkai vikárius a Bolgár Ortodox Egyház Szent Szinódusánál. A Balkán-hegységben található, történelméről nevezetes Elena városban születtem és nőttem fel, Tirnovótól nem messze. Születésem pontos dátuma 1913. január 12. az új stílus szerint, a régi alapján 1912. december 31-e volt. Vasárnap koraeste jöttem a világra, ahogy édesanyám mondogatta „szép napon, az újév előestéjén.”

*Költészetében nagy szeretettel beszél a virágokról és a bolgár természetről. Honnan meríti az ihletet?*

A régi házunk udvarán rengeteg virág nőtt. Anyukám, költői lélek, nagy szeretettel gondozta őket, örült nekik, és mosolyogva beszélt hozzájuk. Mellette mi gyerekek is örültünk, és segítettünk nyaranta a locsolásban a ház melletti kút vizével. Akkor még nem volt víz minden házban, úgy mint ma. Lehet, hogy azóta van meg bennem a virágok iránti szeretet. A nővéremnek mind a mai napig gyönyörű virágoskertje van Ruszéban az erkélyen, ő is a virágokkal él. A virágok vigaszt nyújtanak, pihentetnek, főleg ha aggodalom vagy fájdalom éri az embert. Én is talán a gyermekkorom óta

hűséges vagyok a rétek, az erdő, a hegyek szép tájaihoz. Most végzem az utolsó javításokat két, virágokról szóló verseskötetemben, azzal a szándékkal, hogy Jézus születésének 2000-ik évfordulójára jelenjenek meg – hogy virágos szavakkal fogadjuk azt, és megajándékozzuk Istent.

*Áll-e valamilyen rokonságban Ilarion Makariopolszki püspökkel?*

Anyai ágon, 7-8. fokú vérrokonságban vagyunk a szentemlékű, nagy érdemeket szerzett Ilarion Makariopolszki püspökkel, a szabad egyházért folytatott küzdelem szellemi atyával. Később, 1947-ben az Egyetemes Pátriárkátus elismerte a Bolgár Ortodox Egyház függetlenségét. Ilarion Makariopolszki Veliko Tirnovo-i metropolitaként halt meg. A sírja Isztambulban van, a Szt. István bolgár vastemplom udvarában. Azt hiszem, ennek a templomnak az egész világon nincs párja. Vasakarata (kemény, mint az acél) volt szellemi vezetőinknek a Felszabadulás előtt, és éppen ilyen templomot építettek Isztambulban.

*Mi ösztönözte Önt arra, hogy a szerzetesi pályát válassza?*

Elena városában a hit nagyon fontos szerepet játszott azokban az években, még az 1944-es ateista rendszer előtt. A templomi éneklést nagyon tisztelték. Sőt, voltak elenai énekek is. A klérusi éneklésben nemcsak szerzetesek vettek részt, hanem világiak is: tanárok, ügyvédek, műkedvelők, még a város polgármestere is. Minden ünnepen jártak templomba az emberek – a templomok mindig tele voltak. A városnak 3500 lakosa volt, és ott lakott még, nem emlékszem pontosan hány, kb. 36 pap a városból és környékéről. Ez a nagy egyházi közösség vallásos szellemiséget plántált a fiatalokba, ugyanúgy, mint a családi vallásos környezet is. Az ünnepi harangszó rám is úgy hatott, ahogyan másokra. Az elkövetkezendő hónap végén jelenik meg az a könyvem is, amelynek címe: A harangok hangja. Az Ön kérdése arra int, hogy leírjam könyvemben azt a szerepet, amelyet az elenai harangok játszottak a vallásos érzések erősödésében.

*Mikor kezdődött a költészet iránti érdeklődése és mióta ír verseket? Az Ön munkásságában, különösen a „Legendák Elena Városáról” c. műben*

\* A nyelv – Isten ajándéka (1947); A szerzetes útja (1992); Századok öröksége /Egyházi hagyományok és népi szokások/ (1993); Virágok Bulgáriának. Versek (1997); Régi krónikák Tirnovóról (1998); Híltár lángja (1999); Legendák Elena városáról. Versek (1999).

*gazdag néprajzi anyagot dolgoz fel. Mi teszi ezt Ön számára vonzóvá?*

A költészet, vagy ahogy az Evangélium mondja, a tehetségek (Máté 25:14) Isten adományai, veleszületett adottságok. De mint minden adottságnál, sok munkára van szükség a fejlesztéséhez. Ha az adottsághoz munka is társul, sokra viheti az ember. Én gyarló vagyok mint költő, de azért köszönöm Istennek azt, amit adott nekem. Nem érdemeltem meg. Vitathatatlanul az örökletes adottságok is szerepet játszanak a tehetségek (isteni adományok) fejlesztésében. Ez örökletes – Ilarion Makariopolszki püspök családjából származik Sztojan Mihajlovszki költő, író, filozófus és Petko Jurdan Todorov, a neves publicista is. Amikor diák voltam, az irodalomtanárunk házi feladatul azt adta, hogy fogalmazást (elbeszélést) írjunk szabadon választott témából. Én az „Elvágott falról” írtam. Még most is így hívják. A régi úton található, Elena és Tirnovó között, ez egy egyenes szikla a folyó felett, amelyet mintha baltával vágtak volna el. Az út ott nagyon keskeny és veszélyes, főleg a kanyarban. A legenda szerint, amikor Krali Marko elindult a Balkánból a régi főváros, Tirnovó felé, ez a szikla az útját állta. Egy hatalmas kő torlaszolta el az utat, de ő a kardjával kettéhasította és folytatta útját. Hogyan írtam le röviden ezt a legendát, már nem emlékszem, de a tanáromnak, Romeo Csolakovnak annyira tetszett, hogy megemlítette az órán. Azt hiszem akkor vettem észre, hogy van valamilyen tehetségem vagy inkább affinitásom az íráshoz.

*Szokott-e más témákról is ini?*

Történelmi és teológiai témákat is felhasználok. Az a célom, hogy erősítsem az olvasókban a hitet, a hazaszeretetet, a jó iránti erkölcsi törekvést. Már megjelent néhány teológiai és történelmi témájú könyvem is. Megírtam a „Bibliai énekek” című könyvet, ez verses legenda a Biblia első bekezdésétől egészen a lényeges történések végéig. Ugyanakkor jelent meg az „Evangéliumi képek” című művem is, amely magába foglalja az egész evangéliumot, vagyis nyomon követi Jézus Urunk életét és szavait. A „Virágok Bulgáriának” tartalmazza az összes fontosabb történelmi eseményt elkezdve egészen Aszparuh kántól II. Szimeon cárig. Most fog megjelenni az „Életbölcseiségek” c. könyvem is, amely verses állatmeséket tartalmaz, minden történet végén verses szentenciával. Van még egy másik is – „Költői szövet” – olyan versekkel, amelyeket különböző témákról és alkalmakkor írtam.

*Mi a küldetése az Ön költészetének és alkotói tevékenységének?*

A küldetésem, mint mindenki másnak, az, hogy munkálkodjak a Szent Egyház, a nép és jómagam érdekében, hogy lelki ismeretekkel gazdagodjak, bár tudatában vagyok saját bűnösségemnek. Az embernek úgy kell élnie, hogy megtisztuljon a bűntől. Ez kellene, hogy legyen mindenkinek a küldetése, hogy kiérdemelje és hasonlónak legyen Jézus Krisztusnak a boldogságokról szóló beszédéhez: „Boldogok a lelki szegények” (akik tudatában vannak bűnösségüknek); „Boldogok a tisztaszívűek...”, stb. Olvassák el újra Máté evangéliumának 5. fejezetéből a 3-12 sorokat, és meglátják, milyen kell, hogy legyen a hívő szerzetes küldetése. Természetesen neki sem kell felednie, hogy a földön él, és meg kell dolgoznia a „mindennapi kenyeréért”, ahogy a Miatyánk imádsága is mondja (Máté 6: 9-13).

Mindig azzal az optimista gondolattal kell élnünk, hogy a jó győzedelmeskedni fog, és ez ügynben kell munkálkodnunk. Boldog volt országunk Bolgár Királyságként, és a jövőben is ilyennek kell lennie. A nép a kommunista rendszer után már elfogta ezt, sőt már maguk a kommunisták is azt gondolják, hogy csak Ófelsége II. Szimeon (ha hazajön és újra a néppel együtt él), a kormányzást átvéve, tudja szerencsésen kivezetni a népet a válságból, ahogy az az elmúlt években volt. Bárcsak Isten segítene! Segíts, Istenem!

\*\*\*

A beszélgetés vége után még sokáig gondolkodtam az Ilarion atya személyiségéből sugárzó lelki erőn és nemességen, egyszerű és felemelő stílusán, a múlt költői képein, amelyek csodálatot vagy szomorúságot sugalltak, és azokon a tanulságokon, amelyeket ránk hagytak.

A mi társadalmunk, amely megszokta az éveken át ráerőszakolt nihilizmust, a szellemi értékek felcserélődését, a haza, a család, a származás lebecsülését, hirtelen elhalványult és elveszítette jelentőségét. A költészetből kimagasodott egy másik világ értékrendszere egy egészen más dimenzióból. Egy cinizmus és erőszak nélküli világé, egy olyan világé, amely telve van Bulgária iránti szeretettel, és amely harcol a bolgárság megmaradásáért. Felhívás a fiatal nemzedékhez:

„Dolgozzunk, szívünket a munka hassa át,  
s az életben legyen tiszta tekintetünk,  
így jutalomra méltó cselekvésünk  
fényes krónikánk alkotó fonala lesz.”

(„Legendák Elena városáról”; „Fényes krónika” c. verséből, 133 o.)

Menyhárt Krisztina fordítása

A XXI. század beköszöntésének és a kereszténység 2000 éves fennállása ünnepének előestéjén, Plovdiv városának az „Európai Kulturális Hónap” elnevezésű rendezvény házigazdájául választása keretében az Állami Szépművészeti Múzeum „Ikon” részlege 1999. május 29-én nyitotta meg „A hadzsi útja” című kiállítást Plovdivban. A kiállítás az óvárosi Szent Konstantin és Elena templom kiállítótermében került megrendezésre, Plovdiv város önkormányzata, az Európai Kulturális Hónap Plovdiv '99 Alapítvány, a görög Kulturális Minisztérium képviselője, Teohari Provatakisz úr, ösztönzése Arszenij plovdivi metropolita és a plovdivi egyházmegye, a

szófia, a Szent Szinódus mellett működő Nemzeti Egyházi és Történeti-Archeológiai Múzeum, és különböző plovdivi intézmények: az Állami Levéltár, az Ivan Vazov Nemzeti Könyvtár és a Néprajzi Múzeum, valamint az aszenovgradi Történeti Múzeum, az aszenovgradi Szent Szűzanya – Agyali Üdvözlés és a Szent György templom, a Múzeumi Restauráló és Állagmegőrző Műterem, a Plovdivi Nemzetközi Vásár stb. támogatásával.

Így a néhány balkáni és közel-keleti országban tett búcsújárás és jeruzsálemi zarándoklat történeti-kulturális témája új muzeális-kiállítási formát nyert.

A bolgárok életét a kereszténység felvételétől napjainkig végigkísérő búcsújárás és zarándoklat olyan jelenség, amely csak az utóbbi időkben vált a történelmi-néprajzi és a kulturális kutatások tárgyává. A témában fontos szerepe van a régebbi szakirodalomnak, amely N. Nacsov (Hadzsijaink a Szentsírnál, Szófia, 1906), M. Madzsarov (A Szent-sírnál hatvan éve és ma, Szófia, 1929), Iv. Hadzsij-szki (A bolgár nép életmódja és lelkülete, I. kötet, Szófia, 1974) nevéhez kapcsolódik. Az utóbbi években megjelent néhány értékes mű és tanulmány: Könyv a bolgár hadzsikról, szerkesztők Szv. Gjurova és N. Danova, Szófia, 1985; Szv. Gjurova: A zarándokmozgalom és a zarándokirodalom, Szófia, 1996; Iv. Zs. Dimitrov: A zarándoklat és a zarándokmozgalom. Történelmi-bibliamagyarázati megközelítés, Duhovna Kultúra c. folyóirat, Szófia, 5. szám, 1998.

A megújult tudományos érdeklődésről tanúskodik a jelen kiállítás is, amely a téma kutatásához vizuális adalékokat nyújt. Földrajzilag a zarándokobjektumok öt állam területén helyezkednek el: Bulgária, Görögország, Törökország, Izrael és Egyiptom területén, és a következő helyeket, vala-

mint kolostoregyütteseket foglalják magukba: Jeruzsálem, a Sínai-félszigeti Szent Katalin Kolostor, az Athosz-hegyi kolostorok, az Aranykapu legendájával kapcsolatos szent Szűzanya-kultusz, Konstantinápoly, a Szent Szűzanya mennybevitelle-kolostor Bacskovóban és Janinai Szent György albán-görög szent kultusza. A két teremben elren-

dezett kiállítási anyag néhány csoportra osztható: a vallási élet tárgyai, amelyek a zarándokhelyekhez kapcsolódnak, ikonok, jeruzsálemi szentképlenyomatok, bűnbocsánati cédu-lák, fémmetszetek, földrajzi térképek, keresztek és amulettek, régi postai levelezőlapok stb. A kiállított tárgyakat tematikus

magyarázó szövegek kísérik.

Jeruzsálem az a város, amelyben három világvallás van jelen állandó kölcsönhatásban: a judaizmus, a kereszténység és az iszlám. A város története fordulatokkal teli. A Kr. e. X. században Dávid király fővárosa, itt építi fel Salamon az első székesegyházat, amely a zsidó nép kultúrájának és lelki életének bölcsőjévé válik. A lerombolt és újjáépített Jeruzsálemet a rómaiak Julia Capitolinának keresztelik át. Az új időszámítással kapcsolatos események Jézus Krisztus tanításához, csodatételeihez és gyógyításaihoz, életének utolsó éveire, keresztre feszítéshez, majd feltámadásának titkához fűződnek. Ezek az események teszik Jeruzsálemet a legfontosabb zarándokhelyé az egész keresztény világ számára. Az első keresztény uralkodók, akik a Szentföldre zarándokoltak, Konstantin császár és édesanyja Elena. Ők adják vissza a városnak a nevét, és zarándoktemplomot építenek, hogy megörökítsék Krisztus életének eseményeit. A Kr. u. VII. században Jeruzsálemet ismét megtámadják a perzsák és az arabok. 1099-től 1187-ig a kereszties lovagok uralkodnak a városban, később pedig Palesztína az oszmán birodalom részévé válik. Jézus Krisztus és a Szűzanya kultusza azonban tovább él és továbbra is sok zarándokot vonz.

Az első teremben azok az anyagok kerülnek bemutatásra, amelyek a XVII–XIX. században hadzsijstvonak nevezett jeruzsálemi zarándokutakkal kapcsolatosak. A zarándokmozgalom és a hadzsijstvo terminusok a bolgár nyelvben kölcsönös függőségben állnak egymással. A tágabb értelmű zarándokmozgalom (poklonnicesztvo) szó óbolgár eredetű, amelyre már a IX–X. században is találunk adatokat, jelentése: egy adott szent hely vagy kultuszobjektumhoz való utazás

tiszteletadás céljából. A XV–XVI. századtól kerül használatba az arab eredetű hadzsimozgalom (hadzsijsztvo) terminus, amelynek töve a „hadzsi-ja” arab tiszteletbeli titulusra vezethető vissza. Ennek az elnevezésnek az elterjedése a keleti hatás felerősödésével függ össze az oszmán birodalom határain belül, és egészen a XX. század kezdetéig használatban marad. Csak a Szentsírt megjáró utazók kapnak erről hivatalos igazolást és kapják meg a „hadzsi” címet, amely kiemelkedő helyet biztosít viselői számára a társadalmi rangsorban. Az Újjászületés korától kezdve a bolgárok kétféle hadzsit különböztetnek meg: 1. „Nagy hadzsi” – aki a Szentsírnál járt, és 2. „Kis hadzsi (vagy „fél hadzsi”) – aki az Athosz-hegyi kolostoroknál járt, vagy háromszor eljutott a Rilai kolostorig.

A kiállításon bemutatásra kerül néhány bűnbocsánati cédula is. Névre szólóan, meghatározott személyeknek adták ki őket pénzért, a zárándokok ezekkel megvásárolták saját és családtagjaik megváltását. Általában pergamenre fémmetszéssel készültek. A bűnbocsánati cédulák között van Atanasz Gjumjusgerdan bolgár-görög nagykereskedő 1840-ben kiadott cédulája is, amely a plovdivi Ivan Vazov Nemzeti Könyvtár tulajdonában áll.

Kiállításra kerültek az ún. „eruzsalimiák”, a jeruzsálemi szentképlenyomatok is, amelyeket kátrányozott anyagra rajzoltak, és amelyek az Utolsó ítéletet, valamint Jézus Krisztus és a biblia szentek életének eseményeit ábrázolják. Az „eruzsalimiáknak”, amelyek helyi szentképfestő mesterek alkotásai, hármaskörük volt – imatárgy, kegytárgy a Szentsírról, és bizonyíték arra, hogy birtoklója „hadzsi”. Az egyik kiállított „eruzsalimia” 1815-ben görög nyelven íródott, a másik 1891-ben bolgár nyelven.

A zárándokok útja Jeruzsálemben a múltban nehéz volt, veszélyekkel és viszontagságokkal teli. Az utazás megkönnyítésére Nyugaton és Keleten is már a középkortól léteztek útikalauzok és kézikönyvek, amelyek földrajzi térképeket, az út és a fontosabb objektumok leírását, illusztrációkat és értékes gyakorlati tanácsokat tartalmaztak. Az egyik kiállítási tárgy egy 1787-ből származó fémmetszet, amely az Úr sírját ábrázolja Prusizsi Hriszant Bécsben kiadott, görög nyelven írt, ma az aszenovgradi Szűz Mária Mennybevetele-templom tulajdonában lévő Zárándokok kézikönyve című munkájának illusztrációjaként.

A tömeges zárándoklatok hatására jött létre és virágzott fel a hadzsi szükségleteit kielégítő különböző tárgyak gyártásával foglalkozó úgynevezett „zárándokmanufaktúra” is. A zárándokok emlékeibe, ajándékba, imádsághoz és gyógyításhoz

nagy mennyiségben hoztak magukkal karperecet, rózsafüzért, gyűrűt, proszforát, szentképet, ikont, ereklyetartót, keresztet, feszületet, a Szentsírtól származó kötényt, szemfedőt, egzotikus gyümölcsöt, pálmaágot, gyógynövényt, a Jordán folyó vizét és Krisztus keresztjének darabkáját stb.

A tárlaton helyet kapott néhány jeruzsálemi keresztfajta is, melyek gravírozott gyöngyházból és fából, szaruból, valamint fémből készült. Kedvelt ajándékok voltak a zsebben elférő kis ikonok, diptichonok és a triptichonok, amelyeket amulettként lehetett hordani a ruhában. Ötletes az a kisméretű fadobozka, melynek két zárható részébe egy-egy mélyedést vájtak a hordozható kereszt, valamint a Szűzanyát és Jézus Krisztust ábrázoló medalion részére. Amulett jellegű a Krisztusnak a Jordán folyóban való megkeresztelését ábrázoló gömbölyded, csiszolt kő is.

A második teremben látható tárlat a következő egyiptomi szent hely – a Sínai-hegység és a Szent Katalin-kolostor bemutatásával kezdődik. A keresztények által Jeruzsálem után a második szent helyként tisztelt régió leírása nagyon pontos: „Az egész ókori világban nincs még egy ilyen szegény és jelentéktelen hely, ami ennyire szentté és legendássá vált volna, mint az arab Sínai-félsziget” (idézet K. Amantosztól). A Kr. u. III. századtól remetekolostorként működő szerzetesi kolostort Nagy Antonius, a keleti szerzetesség egyik megteremtőjének az idején, a IV. században szélesítik ki. Helena császárné ekkor rendeli el a Szűzanyának szentelt kis templom építését az Éghetetlen szedres lejtőjén Justinianus császár hatalmas erőd jellegű templomot emel az arabok esetleges támadása ellen, amely a VII. században be is következik. A kolostor csak a IX. században kap előjogokat a mohamedán uralkodóktól. A XI. században a kolostor a francia „Sínai lovagrend” fennhatósága alatt állt. Ebben az időben kerültek át Szent Katalin ereklyéi Rouenba, a pápa akkori székhelyére. A szent dicsősége keletre éppúgy eljut, mint nyugatra a katolikus világba. Szent Katalin a tudomány és az oktatás, az orvostudomány, a csillagászat, a filozófia, a szüzek és a gyermekek védőszentje. Életrajzában sok az átfedés az antik gondolkozó Ipatia sorsával, ez a jelenség gyakran megfigyelhető az ókori és antik istenek és hősök keresztény szentekkel történő azonosítása során. A különbség csak annyi, hogy Ipatia a keresztények ölték meg, Katalint pedig a pogányok. Talán ez volt az oka, hogy 1969-ben a Vatikán hivatalosan törölte Katalint a szentek sorából.

Más tárgyakkal együtt az ebben a részben kiállított, szent Katalin életének jeleneteit ábrázoló néhány ikont és metszetet a görög Kulturális Mi-

nisztérium képviselője, Teohari Provatakisz úr magángyűjteményéből bocsátotta a szervezők rendelkezésére.

A Szent Szűzanya tisztelete a keleti pravoszláv vallásban különösen elterjedt és sokoldalú. A következő tematikus körben az Istenanyának az ásványvizek gyógyerejének kultuszához kapcsolódó ábrázolásmódját figyelhetjük meg. „A Szűzanya – az életadó forrás. Ez az ábrázolásmód a Szűzanyát az Isteni kezdet életet befogadó és életadó forrásaként mutatja be. A húsvéti utáni hét péntekje az ő tiszteletének van szentelve.

Az I. Leó császárról szóló egyik keresztény legenda, amely a szöveges részben olvasható, ezt mondja: Nem messze a konstantinápolyi Aranykaputól a ciprusok között volt egy forrás. A hely mocsaras volt, a forrás pedig nem látszott. Arra járt egy katona, és egy idős vak emberrel találkozott, aki vizet kért tőle. A katona elkezdett körbejárkálni és hangot hallott: „Leó császár, menj be ebbe a cserjésbe, ott van a víz, adj inni az öregnek, és a forrásnál található sárral kend be a szemét.” A hang a Szűzanyáé volt, a katona pedig, akiből később I. Leó császár lett, templomot emelt a forrásnál, melyet „Életet befogadó forrásnak” keresztelt.

Zahari Zograf többször feldolgozta ezt a témát ikonjain. Az egyik kiállított tárgy a „Szent Szűzanya életadó forrás” című ikonja, melyet 1838-ban a Plovdiv környéki Gorno Vodene faluban található Szent Kirik és Julián-kolostor számára festett, és amely ma a plovdivi egyházmegye tulajdonában van. Egy kőmedence látható rajta, amelynek közepén egy nagy kehelyre emlékeztető arany trón emelkedik. Ezen ül szemben velünk a Szűzanya a gyermek Jézus Krisztussal, medalionba foglalva. Mindkét alak (a medence körül gyógyulást kereső emberekre) áldást osztó kéztartással, kifelé fordított tenyérrel és napsugarakkal beragyogva van ábrázolva. A trón két oldalán fakad a gyógyvízű forrás. A medence körül betegek, a vízben gyógyulást keresők láthatók. Egyesek isznak is a vízből, egy asszony szemére csepegteti, hogy meggyógyuljon, a görcsben fetregő lelki betegnek inni adnak belőle, és eközben a száján át távozik a betegség (ördög alakjában, mivel a régi néphiedelem szerint az örültséget és a lélek betegségeit a rossz szellemek okozzák). Egy hordágyon félig fekvő helyzetben levő, súlyos beteg asszonyt korból locsolják, saját magát pedig Zahari Zograf egy gyógyvizet tálkát tartva ábrázolta a jobb alsó sarokban.

A következő szent és a pravoszláv zarándokok által sokat látogatott hely az Athosz-hegyi kolostorok. A képanyagot megelőző szövegben adatokat olvashatunk a konstantinápolyi pátriárka legfőbb egyházi jurisdikciója alatt álló úgynevezett

Szent Közösség vezetése alatt álló több mint 20 görög, bolgár, grúz, orosz Athosz-hegyi férfikolostor földrajzi fekvéséről és történelmi fejlődéséről. Az első nagy kolostort, a Szent Athanasziosz-kolostort 963-ban alapította Athoszi Athanasziosz bizánci szerzetes. A XIX. század végéig több bolgár kolostor- és remetelak állt fenn, ezek közül a Chilandari- és a Zograf-kolostor bír a legnagyobb jelentőséggel a bolgár történelemben. Az Athosz-hegyi kolostorokról készült nyomott képeket és térképeket a zarándokok hozták magukkal a bolgár földre. Feltételezhető, hogy először a grúz Ivirón-kolostor vett rézmetsző nyomdát 1779 körül, és hogy a legrégebbi lenyomatok a Chilandari- és az Arhangeli-kolostorból és a kutlomoszi Szent Illés-kolostorból származnak (adatok: D. Papsztratusz, Papírikonok. Görög ortodox vallási metszetek 1665-1899, Athén, 1999).

Az 1779-ből származó, bolgár nyelvű feliratokkal ellátott rézmetszet (másolat) a Chilandari-kolostort mutatja be. Egy másik, 1843-ból származó metszet (a szófiai Nemzeti Szépművészeti Galéria tulajdona) a Zograf-kolostort ábrázolja, a metszet bal alsó részében körmenet látható, jobbra pedig népviseletbe öltözött zarándokcsoport. A Zograf-kolostor térképén megfigyelhető a kolostor területének gazdasági beosztása – a szőlő, a szérű, az utak, a kolostor- és a gazdasági épületek. A kiállított ikonok közül kettő az Athosz-hegyi művészet jellegzetes példája. Az egyik, a Kapuórzó Szűzanya ikonja (XIX. század, samokovi iskola) tematikusan kapcsolódik az elrepült ikon legendájához, amely a kolostor kapujára szállt le, hogy megvédje a kolostort az ellenséges támadástól. A másik, a Háromkarú Szűzanya ikonja, amelyet Simeon trjavnai ikonfestő készített a XIX. században. A Háromkarú Szűzanya kedvelt Athosz-hegyi motívum, a híres festő és író, Damaszkuszi Szent János legendájával kapcsolatos. A képrombolás idején ellenfelei csuklóból levágták a kezét, hogy ne tudjon ikonokat festeni. Sokat imádkozott a Szűzanyához, és megígérte neki, hogy ha visszadja a kezét, olyan ikont fest róla, amelyen ezüst kézzel fogja ábrázolni. A csoda megtörtént, és így jött létre a Háromkarú ábrázolás, a három kéz közül az egyik mindig ezüstbe van foglalva.

Az egyik legnagyobb és legrégebbi kolostor Bulgáriában, amely mindig is kedvelt zarándokhely volt, a bacskovói Szűz Mária Mennybevitel-kolostor. A kolostort 1083-ban alapította Grigorij Bakuriani grúz arisztokrata és hadvezér, aki segített Alexiosz Komnenosznak trónra jutni, és ezért nagy földbirtokokat kapott Dél-Bulgáriában. A kolostor a bolgár cárok uralmának idején sem szakítja meg kapcsolatait Grúziával, és 1310-ben a két grúz zarándok, Ignatij és Atanaszij ajándékozzák a kolostornak a Szűzanya csodatévő grúz

szobrát, amely még ma is vonzza a zarándokokat. Csodatételeiről sok legenda maradt fenn, a legismertebb közülük a meneküléséről és a Kluvijata helységbeli sziklán való csodálatos földet éréséről szóló legenda. A muzulmán és a pravoszláv vallás közötti összeütközések a Bacskovói kolostort a kereszténység védelmezőjévé teszik. Az erőd szerepét játssza, amelyben a közeli lakosság lelki segítséget és testi védelmet is keres. Legnagyobb ünnepe a templom búcsúja augusztus 15-én. Ilyenkor a csodatévő ikont ünnepélyesen kihozzák a templomból, és elviszik arra a helyre, ahol megtalálták, „Klujatába”. Ugyanígy ünneplik húsvét hétfőjét is. A húsvét utáni 25. napon az aszenovgradi Angyali Üdvözlés-templomból kihozzák a helyi csodatévő ikont, és körmenet kíséri az ünnepre a kolostorhoz. Egy ilyen szerzetesekből és zarándokokból álló körmenet látható az egyik kiállítási tárgyon, egy 1807-ből származó metszeten, amely a kolostor alaprajzát ábrázolja a hozzá tartozó épületekkel és tájjal.

A kiállítás utolsó témája az albán származású görög szent, Janinai Szent György kultuszát mutatja be néhány fémmetszeten és ikonon. Bulgária déli részén, bár elszórtan, de találkozhatunk ezzel a kultusszal.

Nagyon érdekes az utolsó vitrinben elhelyezett, postai levelezőlapokat tartalmazó fadoboz. Tetejébe egy nagyító van építve, amely lehetővé teszi a felkeresett objektumok aprólékos megtekintését. A visszatérő hadzsi rokonokkal, vendégekkel és barátokkal megosztott utazási élmé-

nyei, a keleti országok felfedezése, látókörének kiszélesedése, vallásos érzülete serkentették a zarándoklathoz, a más kultúrákkal való kommunikációhoz és a nagyvilággal való találkozáshoz való kedvet.

A kiállítás kétségkívül hozzájárul a közép- és dél-bulgáriai, elsősorban a Plovdiv és Aszenovgrad környéki zarándoklatok és zarándokszokások kutatásához. A kutatás regionális jellege az ebből a régióból délkelet felé induló bolgár és görög kereskedők zarándokútvonalaik lejegyzésében áll. Emiatt az anyagból kimaradtak olyan fontos zarándokközpontok, mint a Rilai-kolostor (kötelező állomás a Jeruzsálem – Athosz-hegyi kolostorok – Rilai-kolostor útvonalon a délnyugat- és északnyugat-bulgáriai, valamint a Balkán-hegységi lakosság számára), a Trojani-kolostor (a Bulgária négy sarkából induló zarándoklatok központi helye, szoros kapcsolatban áll az Athosz-hegyi Háromkarú Szűzanya tiszteletével), a tirnovói Szveta Gora, a szófiai Szveta Gora mint a romániai és szerbiai pravoszláv kolostorok felé induló zarándoklatok kiindulópontja (Neamt, Fruška gorai-kolostor stb.)

A kiállítás tárgyak és szövegek gazdag gyűjteményét mutatja be. Tartalmazza a kanonikus pravoszláv művészet példáit, valamint azok megjelenését a folklórban, a népi legendákban és a népi kereszténység rendszerébe illeszkedő zarándokszokás-együttesben.

*Genát Andrea fordítása*





A XIX. század második fele a kolostor felemelkedésének ideje. A Zograf-kolostor ekkor kiváló belső szervezettségéről vált híressé. Minden, amit a Zograf-kolostorban készítettek és alkottak, lelkiismeretességről és nagy mesterségbeli tudásról tett tanúbizonyságot.

A „zograf” elnevezés a szép, a jó, a szeretettel és hozzáértéssel készített dolgok szinonimája volt.

Ebben az időszakban a kolostorban nagy létszámú, szigorúan szervezett szerzetesközösség élt, csodálatos istentiszteleteket tartottak, jól működött a gazdaság, széleskörű könyvkiadói tevékenységet folytattak, nagy építkezések folytak.

A kolostorban iskola, szabász-, cipész- és kovácsműhely, nagy kórház, idős szerzetesek otthona, fotólaboratórium (ez újdonságnak számított abban az időben), sőt még telefonközpont is működött.

A kolostor új, a korhoz képest modern felszerelésekkel rendelkezett, de megőrizte szerzetesi lelkületét.

A technikai eszközök nem gátolták abban, hogy megfeleljen szellemi rendeltetésének.

Ebben az időben továbbra is mentek végbe csodálatos események és jelenségek a kolostori szerzetesközösség életében.

Annak a toronynak a romjai, amelyben a Zograf vértanúkat elégették, 1873-ig álltak a helyükön.

Mivel felépítették a kolostor északi épületét, és a romok túl közel voltak hozzá, el kellett távolítani őket.

Hogy ne merüljön feledésbe a hely, ahol a vértanúk meghaltak, a szerzetesközösség emlékművet akart állítani tiszteletükre.

Felállították az emlékművet, és azon a napon kellett volna felszentelni, amikor az ő emléküket ünnepelték.

Amikor eljött az ünnepnap, szokás szerint egész éjszakai virrasztás kezdődött.

Sötét és holdtalan volt az éj, csak a csillagok halvány fénye világított.

Mély csend honolt.

Amikor a templomban a szent vértanúk életét és szenvedését olvasták fel, a templom felett tűzes fényoszlop jelent meg.

Úgy megvilágította a kolostort és a környékét, hogy még a legapróbb tárgyak is látszottak.

Ez a csodálatos fény néhány percig a templom fölött volt látható, majd az emlékmű fölé húzódott, és ott megállt.

Egy idő múlva a fényoszlop az ég felé kezdett emelkedni, és ott koszorúvá alakult át.

Ezzel a csodás jelenséggel áldotta meg Isten az ő szentjeit..

Így lett felszentelve az emlékművük is. A hasonlat Zograf vértanú neve a következő: Toma vértanú, Varszonufij, Kiril, Mihej, Szimeon, Ilarion, Jakov, Iov, Kiprijan, Szava, Jakov, Martinian, Kozma, Szergij, Mina, Joaszaf, Joanikij, Pavel, Antonij, Evtimij, Dometian, Pimen és Partenij, a három zarándok neve nem ismeretes.

Sok kolostori szerzetes és az ünnepre érkezett remete volt a csodálatos jelenség szemtanúja.

A romok között megtalálták az akatiszt ikont is, amely figyelmeztette a szerzeteseket a támadásra.

Együtt égett a tűzben a vértanúkkal, majd 600 évig a földben volt, és mindennek ellenére sem sérült meg.

A barátok „Hírnöknek”, „Akatisztnak”, „Éghetetlennek” nevezték el.

A következő években ez az ikon újabb csodát tett. Az egyik forró és száraz nyáron a kolostor körül tűzvész ütött ki. A tűz a kolostor felé tartott, mintha el akarná nyelni.

Ekkor a riadt és aggódó barátok fogták az ikont, a tűz felé fordultak vele, és teljes szívükből elkezdtek a Szűzanyához imádkozni segítségért.

Az égő domb felett hamarosan felhők kezdtek gyülekezni, eleredt az eső, és kioltotta a tüzet, majd ezután azonnal felszakadozott a felhőzet. Az eső csak az égő erdő fölött esett.

A szerzetesek rendkívül megrendültek, hálát adtak Istennek és a Szent Szűzanyának a kolostor csodálatos megmentéséért, és ezt a napot ünnepnappá nyilvánították.

Az Istenanya és ikonja tiszteletére hálaadó szentmisét írtak.

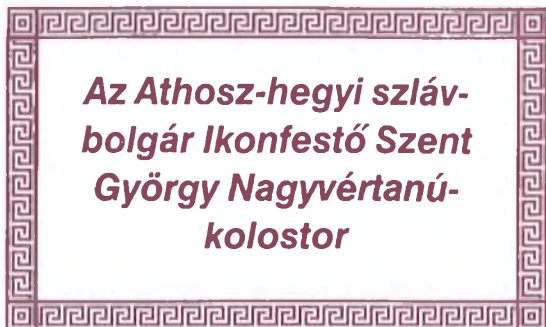
Ezt az ünnepet minden évben július 28.-án éjszakai virrasztással ünneplik.

Így erősítette meg és óvta meg Isten csodás, isteni jelenségekkel kolostorunkat.

Az újonnan felfedezett csodatévő ikon újabb áldás és adomány volt a kolostor számára.

Arra kötelez minket, hogy nagyon ügyeljünk szellemi örökségünkre, és nagy tisztelettel és hálával őrizzük meg azt.

A felemelkedés és a virágzás időszaka után hanyatlás következett.



Az első világháború súlyos károkat okozott a kolostornak, amely szinte az összes földbirtokát elvesztette. A pénz elértéktelenedése miatt bankbetétei semmit sem értek.

Ekkor a cári család sietett a kolostor segítségére. A XX. század 30-as éveiben Borisz cár állandóan bőkezű adományokat ad a kolostornak. Szófia és Plovdiv központi részein földbirtokokat ajándékozott neki. A kolostor épületeket húzott fel rájuk, jól gazdálkodott velük, és ezáltal bevételekhez jutott.

A szocialisták hatalomra jutásával az ingatlanok az állam felügyelete alá kerültek, a kolostor, amely tulajdonképpen a tulajdonosa, már nem gazdálkodhatott velük.

A gazdasági problémák mellett a barátok száma is csökkenni kezd. 1915-ben 160 szerzetes élt a kolostorban, 1933-ban – 100, 1945-ben körülbelül 50, 1956-ban mintegy 30, és 1975-ben már csak egy tucatnyi.

1976-ban leég a kolostor déli szárnya. A romok több mint húsz éve meredeznek az udvaron. A kor és a körülmények nem teszik lehetővé, hogy elkezdődjön a helyreállítás.

198...-ban eltűnik a könyvtárból a *Szláv-bolgár történelem*, ami aggodalmat és tanácstalanságot vált ki a barátok körében.

A nehézségek és a megpróbáltatások ellenére a 80-as években észrevétlenül néhány változás is történik, amelyek a kolostor későbbi újjáéledését készítik elő.

A mai Zograf-i öregek az 1970–80-as években érkeznek a kolostorba. Nagyon elhanyagolt állapotban találják a szent helyet – sok a lerombolt épület, nincs út a kikötőhöz, és csak néhány nagyon öreg és beteg barát él ott. A kolostor bevételei faszénárusításból és a görög államtól kapott mini-

mális segélyekből származnak, és csak szűkösen elegendőek a fenntartására.

Ez fogadta a mai öregeket, amikor 30 évvel ezelőtt idejöttek.

Nagy erőfeszítések árán sikerül felépíteniük egy épületet a kolostor Thesszalonikiban található egyik földbirtokán, és az abból befolyt bérleti díjból egy második épületet is felhúznak.

A két épületből fokozatosan növekvő bevételhez jutnak, amelynek egy részét elkülönítik, és elkezdődnek az újjáépítési munkák.

Evtimij archimandrita apát idején (1994-ben) részlegesen tatarozzák a kórházat, a sütődét, a nyugati szárnyat és az apát szobáját, a Sv. Nikola-, a Sv. Georgi vértanú- és a Potitira-cellákat, a Herovo-templomot és a temetőkápolnát. Rendbe hozzák a kikötőtől a kolostorig vezető utat, berendeznek egy kis fafeldolgozó üzemet, traktort, terepjárót stb. vásárolnak.

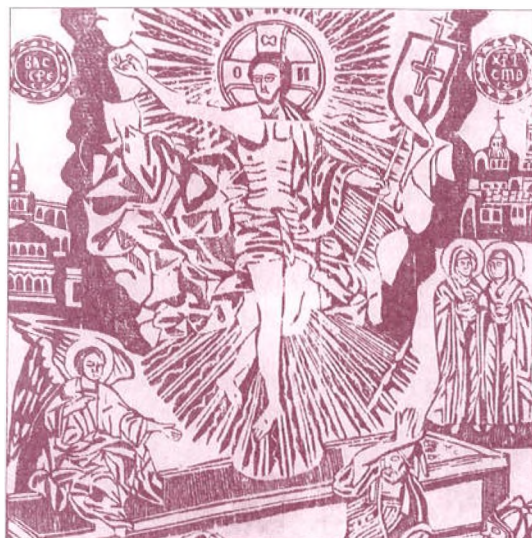
Az utolsó építési munkálatok a régi kolostori konyhát, a „koplaldát” (1997), a leégett déli szárnyat (1999), a Sv. Kozma kápolnát, a Sv. Georgi templomot stb. állítják helyre. A déli szárny tatarozását a Glavbolgarsztrój nevű cég saját adományaiból és a kolostor anyagi eszközeiből, valamint a Zograf-alap adományaiból végzi el.

A 90-es évek elején fellendülés következik be a kolostor életében.

1999. végén a szerzetesközösségnek 20 tagja van, ezek mindegyike bolgár nemzetiségű szerzetes és szerzetesjelölt, ez a szám magasabb, mint 10 évvel ezelőtt. A lelki élet pezsgőbb és tartalmasabb. Felgyorsultak a helyreállítási munkálatok, 25-en dolgoznak a kolostorban. Elkezdődik az irodalmi és a könyvkiadási tevékenység is.

De a Zograf-kolostor igazi újjászületése mint a lelki élet központja még előttünk áll.

Genát Andrea fordítása



A bolgár vallás „religija” szó történeti-etimológiai elemzésével arra következtethetünk, hogy a szó latin eredetű, amelynek jelentését a századok folyamán többféleképpen is értelmezték. Ez a fogalom először Marcus Tullius Cicero, az i. e. I. században élt neves római író és filozófus munkáiban bukkan fel. Nézetei szerint a *religio* szó a *legare* igéből (*lego, legi* – olvasni, elolvasni) és a *re-* visszaható igekötőből tevődik össze, és ebben az értelemben jelentése átolvasni, újraolvasni, elmélkedni az olvasottakon, vonatkoztatva azokra az esetekre, amikor szükséges a szent könyvek tartalmának mélyebb megismerése.

Lactantius, neves ókeresztény író és filozófus, aki az i. u. III–IV. században élt, a *religio* szó eredetét a *ligo* igéből (összekötni, megkötni, körbefonni, egyesíteni) és szintén a *re-* visszaható partikulából vezeti le. A *religare* az ő értelmezésében azt jelenti, „kötődni, összekötni, elkötelezni, újra elkötelezni”, vagyis a vallás szerinte egyfajta szerződés, amely (újra, megint) összeköti az isteneket és az embereket, és amely a közöttük lévő viszonyok normáit tartalmazza. Szt. Ágoston (i. u. IV–V. sz.) mind a két értelmezést elfogadhatónak és igaznak tartja, szerinte a két jelentés kiegészíti egymást.

Ha etimológia szempontból elemezzük a Lactantius-féle változatot, feltűnik a *re-* előtag, amelynek jelentése újra, megint, az előző állapot visszaállítása. Ez azonban azt jelenti, hogy a *religio* jelentése leginkább annak a kapcsolatnak, szerződésnek a felújítása, amely valaha kötöttet Isten (ill. istenek) és emberek között. Mint minden kapcsolat, ez is kétoldalú személyes viszonyt feltételez, csak így újítható fel az Isten–Ember kapcsolat. Éppen ebben a személyes viszonyban, ebben a felújításra váró kapcsolatban kell keresnünk a szó értelmét is. Tehát, ha valakit a fenti értelmezés szerint vallásos emberként jellemzünk, azt jelenti, hogy ő valamilyen személyes viszonyban van Istennel, vagy pontosabban közte és az Isten között folyamatban van a megszakadt kapcsolat, a megbomlott egység helyreállítása. Az már más kérdés, mennyire zajlik ez a folyamat tudatosan. A válasz teljes mértékben az ember öntudatának fejlettségi szintjétől függ. Vannak, akik ezt a folyamatot úgy jellemzik, mint „törekvést a szellemi tökéletesedésre”, ami talán könnyebben fogadható el a modern társadalom számára. A folyamat azonban minden esetben ugyanaz – lényege a haladás, elmozdulás valami minőségileg fejlettebb, erkölcsö-

sebb és tisztább felé. Ezért minél fejlettebb az ember öntudata, annál erősebb benne a törekvés ennek a kapcsolatnak és egységnek a visszaállítására, ami egyúttal azt a vágyát is jelképezi, hogy szellemileg tökéletesebbé váljon. Ezért sokkal célravezetőbb lenne a vallásosságot öntudatlanként vagy tudatosként jellemezni, és nem pedig arról vitatkozni, létezik-e vallásosság vagy sem.

A vallás fogalmának további vizsgálatával természetesen merül fel bennünk az a kérdés, hogy ha valamit rekonstruálni kell, ez nem jelenti, hogy az valaha teljes egészéül létezett, illetőleg teljes egészet alkotott? Ha tanulmányozzuk a legtöbb vallási irányzat

azon szent szövegeit, amelyek a világ teremtéséről szólnak, könnyen választ kaphatunk a kérdésre. A Szent Bibliában például azt találjuk, hogy Isten a kezdetek kezdetén tökéletesnek teremtette a világot és vele együtt az embert is. Ily módon szemünk előtt egy olyan társadalom tárul fel, amelyben az egész újonnan teremtett világ egységben, vagyis teljes harmóniában él teremtőjével. A harmónia azonban csak addig tart, amíg az ember, élve az isteni adományok egyikével (a szabad akarat) hibát nem követ el – vét az erre a kezdetleges társadalomra igen jellemző törvények egyike ellen. Tette következményeként megbontja a harmóniát, és a Paradicsomon kívül reked, hogy ott munkával és orcája veritékével keresse meg kenyerét (Genezis 1, 2, 3. fejezet). A továbbiakban a Biblia csak egy dologról szól – hogyan lehet a megbomlott egységet visszaállítani. Más szent szövegekben is találkozhatunk ilyen történetekkel, ilyenek, pl. az ókori népeknél Gilgames eposza (sumérek); a Halottak könyve (egyiptomiak); Sastra (indiaiak); Theogonia, Iliász, Odüsszeia (ógörögök), vagy az újabb vallások szent szövegei (pl. az Iszlámban a Korán).

A leírtak alapján levonhatjuk azt a következtetést, hogy a vallás az az út, az a mód, amelynek segítségével megvalósítható a végső vallási cél – az egyesülés Istennel, amelyet a különböző vallási közösségek más-más névvel illetnek.

Így magában a vallási folyamatban három pontosan meghatározott szakaszt különíthetünk el, amelyek egyben az egész folyamatot is jellemzik, és pedig:

1. **A teremtés pillanata** – a világ és az ember teremtése.

2. Az a pillanat, amikor az ember **elszakad a paradicsomi léttől** és egy másik, minőségileg el-



térő létállapotba kerül. Ott jelentkezik az emberben az az igény, hogy visszaállítsa az előző, paradicsomi állapotot, vagyis megjelenik a vallás, a kapcsolat visszaállításának szüksége, amely a tévedés tudatos vállalásából fakad. Miután az ember képességeit meghaladja a feladat végrehajtása, Teremtője segíti, feltárja előtte a visszatérés módját. Más szavakkal – az ember rendelkezésére bocsátja az isteni kinyilatkoztatást. Így jöttek létre a kinyilatkoztatások, az isteni intelmek, amelyek minden egyes vallás szent szövegeiben kifejezésre jutnak, és amelyeket az embernek követnie kell, ha vissza akar térni a paradicsomi jólétbe.

Az ősi, történelem előtti társadalmakban az embernek nem volt szüksége arra, hogy a szellemi világgal helyreállítsa kapcsolatát, ugyanis ez a világ számára közvetlenül elérhető adottság volt. Mindegyik vallás legendái és írásai szerint az embernek nyilvánvalóan közvetlen kapcsolata volt ezzel a szellemi világgal, és ez egy jellegzetes, látnoki képességének volt köszönhető. Az egység visszaállításának igénye csak azután merült fel, hogy ez a kapcsolat megszakadt. Az újjáalakult emberiség elveszítette ezt a képességét, amely csak egy szűk csoport adottsága maradt. Ebből alakult ki végül az a csoport, amely megőrizte az ősi ismereteket a világról és annak mibenlétéről. Az emberiség fennmaradó része elveszítette ezt az értékes adományt (a látnoki képességeket), de cserébe kapott egy másik képességet, amely meghatározta további történelmi sorsát, és az elkövetkezendő időszak fejlődésének alapjává vált. Ez tulajdonképpen az emberben rejlő vágyakozás az elveszett szellemi világ után, illetve TÖREKVÉSSE a megbomlott egység helyreállítására, a visszatérésre az elveszett őshazába. Minden hívő ember előtt ott áll az a feladat, hogy megismerje a fizikai világot annak minden törvényével és ok-okozati összefüggésével együtt, úgy, hogy közben fejleszti testi és lelki erejét, és amikor sikerül ezeket egyesítenie, akkor épül fel a harmonikus személyiség. Ez jelenti a

3. **Helyreállítás** pillanatát is. Minden vallás legvégsőbb célja, az Egyesülés, a Megváltás, az a pillanat, amikor az emberiség nemcsak elveszített látnoki képességeit szerzi vissza, hanem egy új képességet is kifejleszt – teljes tudást a világról és annak egységéről, egészéről és harmóniájáról. Így fogja elérni az isteni tökéletességet.

Ez a három momentum, amely minden vallásban megtalálható, nemcsak a vallások fejlődésnek jellegzetes összetevője, hanem egyben minden, a világon megtalálható élőlényé is, a legegyszerűbb egysejtű létrejöttétől, fejlődésétől és szaporodásától egészen a bonyolult állati fajok létrejöttéig, fejlődéséig és szaporodásáig.

A nyugati filozófiában ez a három alaphelyzet a különböző irányzatok alapját képezi, amelyekből általában három fő kérdés körvonalazódik, ezekre mindegyik irányzat más és más választ ad:

1. Kik vagyunk? Honnan jövünk?
2. Hol vagyunk? Mit csinálunk?
3. Mik vagyunk? Merre tartunk?

A vallásnak mintha kész válaszai lennének mind a három kérdésre, így ezek nem is nagyon foglalkoztatják: Honnan jövünk? – Istentől!; Mit csinálunk? – Helyreállítjuk az egyensúlyt Istennel!; Hová tartunk? – Isten felé!.

A filozófia nem ismeri el a vallás kész megoldásait. Minden egyes filozófia rendszer más-más úton igyekszik a szellemi felé. Végül is ez az egész emberiség célja – elérni a szellemi tökéletességet (vagy legalábbis eddig nem ismerünk ennél értelmesebb célt). A gond talán az, hogy mindenki más-másképpen értelmezi ezt a fogalmat. Az utóbbi évtizedekben a vallás szó jelentése is tárgult, és ma már úgy tűnik, bármely, lelki-szellemi tökéletesedéssel kapcsolatos fogalom belefoglalható. Ez a tény, továbbá a számos, egymástól erősen eltérő vallásfilozófiai meghatározás arra ösztönözte Leuba és James professzorokat még 1902-ben, hogy a vallás szót gyűjtőfogalomként értelmezzék, amellyel egy nem egységes, eltérő eredetű jelenségeket tömörítő dolgot jelölnek. Ez a fogalom azonban mindenképpen lelki-szellemi folyamatokat takar, amelyek középpontjában az ember viszonya található valami szenthez, szentségeshez, lelkihez vagy istenihez. Ez a folyamat végtelen, végső célja az egyesülés, a kapcsolat helyreállítása Isten és Ember között, ugyanis a szentség a tudat szerves részét képezi, nem pedig egy stádiumot a tudat fejlődésében. Ezért a vallásos tudat egyben a homo sapiens egyik alapvető jellemzője is. Ez magyarázza azt a tényt is, hogy a hívő ember számára a végső cél, Isten elérésének értelme egyrészt a kapcsolat létrejöttének módjában, másrészt az egyesülés élményében rejlik, amely a személyes teljesítmény (tapasztalat) függvénye, és amelynek területe az irracionális. Ezért a legtöbb napjainkban dolgozó kutató kerüli a vallás fogalmának pontos meghatározását vagy leírását, ugyanis ezáltal mesterségesen határolnának körül valami olyat, ami nem szorítható határok közé.

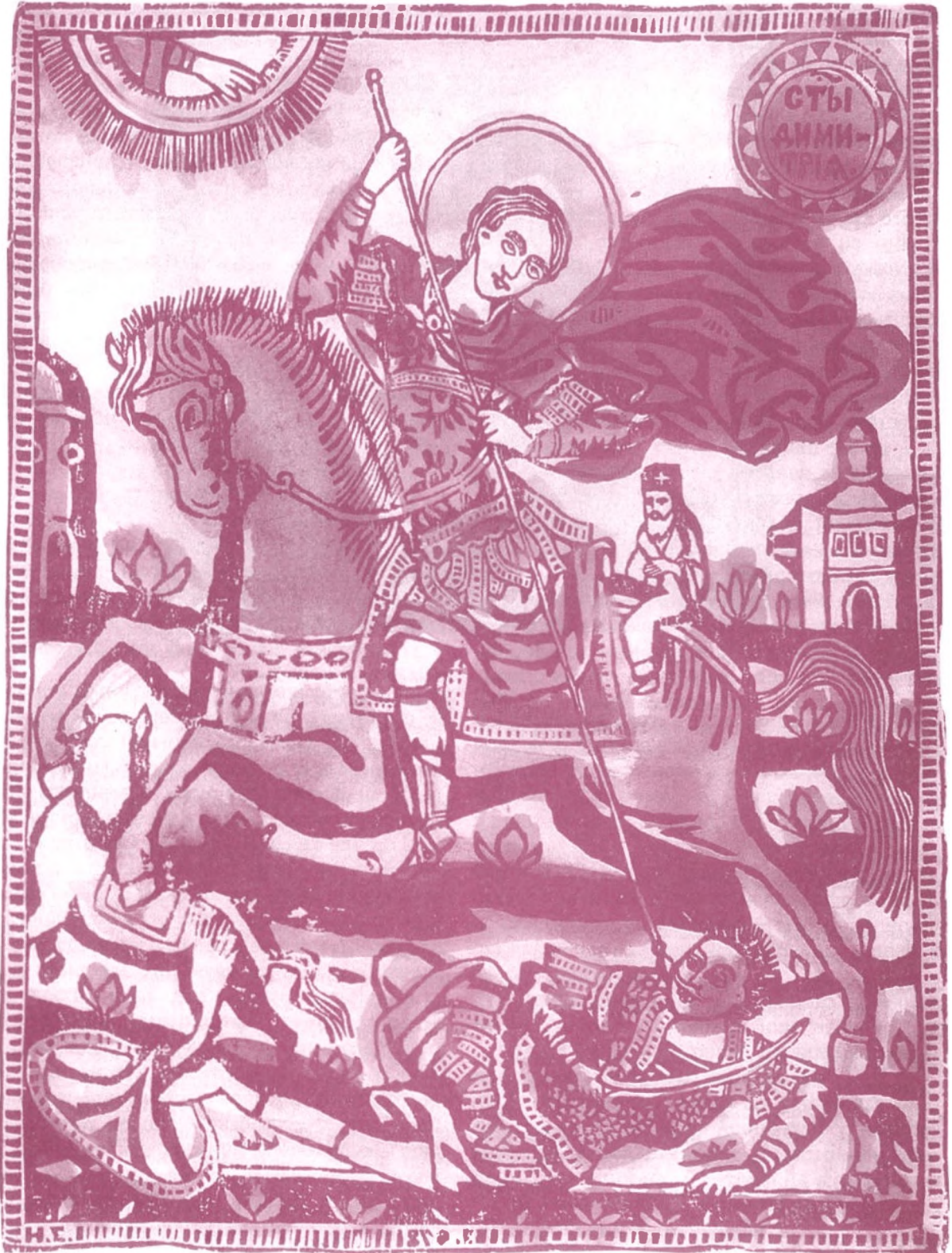
Összefoglalásként elmondhatjuk, hogy a vallás olyan fogalom, amely nem múlik el és nem szűnik meg – vagyis egy állandó folyamat, amely mind az egyén, mind az egész emberiség történelmi tudatával párhuzamosan fejlődik.

Minden vallás célja azon módok vagy utak feltárása, amelyekkel visszaállítható az ember és az

Isten közötti egység. Hogy ezek közül melyik a legigazabb vagy a leghelyesebb – ez az egyén választásán múlik. A választás egyrészt azon körülmények függvénye, amelyek között az ember születik és él (nevelkedik), másrészt pedig befolyásolják saját lelkiismerete és meggyőződése is,

amelyeket személyiségfejlődése során alakított ki. Ezt a gondolkodásmódot akár vallási toleranciának is nevezhetjük, amely a mai világban nélkülözhetetlen a normális emberi viszonyok kialakításához.

*Menyhárt Krisztina fordítása*





# HAEMUS

IX. évfolyam, 2000/1

Bolgár-magyar társadalmi és kulturális folyóirat