

свещ. Сава (Щони) Кокудев (София)

ПРОБЛЕМЪТ ЗА ЛИТУРГИЧЕСКОТО ВРЕМЕ МЕЖДУ ΑΙΩΝ, ΚΑΙΡΟΣ И ΧΡΟΝΟΣ

Как и в какви категории да мислим литургическото време? Можем ли да използваме тези три категории за време – αἰών, καιρός и χρόνος¹ – имайки пред очи проблема за претворяването на евхаристийните дарове, които в перспективата на православно богословие¹ предполага синтез и взаимно проникване на две непричастими и несходими реалности, на два еона²?

Тук ще твърдим, че съществува такова време, такава категория, в която тези несходими еони могат да бъдат причастни един на друг и това е *kairos*-ът на Божествената Литургия, като място или време на лична среща с възкръсналия Христос.

Първо следва да определим обемите на трите понятия, с които ще работим.

Нека да мислим *chronos*-а преди всичко във връзка с време-пространствения континуум – като физическо време, като поток, който притежава протяжност, т.е. като време, което се отнася към природата – време, в което всички твари са потопени и причастни, за да бъдат отмити, и чийто предел е нищото.

По отношение на еона бихме могли да разграничим поне две значения:

– По-общо това е идеята, която стои във връзка с еврейския *yom* (יום), (срв. Бит. 6:3), който означава век, епоха, но и неопределен период, цикъл, характерен с една завършеност, *dia-chronos*, т.е. това е еон, в

¹ Проблемът за начина на освещаването, т.е. претворяването на евхаристийните дарове е поставен от св. Марк Ефески на Фераро-Флорентинския събор във връзка с неговата защита на практиката на епиклезата – призоваването на Светия Дух в Евхаристията, вж. у архим. Амвросий (Погодин), *Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния*, Holy Trinity Monastery, Jordanville, N.Y. 1963. Прот. Сергей Булгаков разглежда проблема за *transsubstantiatio* в сравнителен план с православно традиция в статията си „Евхаристический догмат“. – *Путь* 20.

² Срв. еп. Давид (Перович), „Есхатологичният характер на раннохристиянското съзнание. Двата еона“. – *Християнство и култура*, 9 (86), 2013.

който предполагаме, че съществува *chronos*, съществува протяжно време и историчен цикъл, историчен еон.

– Вторият смисъл: в Septuaginta αἰών превежда евр. *Olam* (אֵלֶם), свързан с идеята за вечност, непрекъснат век, незалязващ ден, с други думи католичен (всецял), метаисторичен или синхронен еон, в който *chronos*-ът, ако въобще го има, не е протяжен и, като такъв, той е хронотоп на Царството Божие.

Kairos-ът, това е моментът, стодата, благовремието, но и преобръщане на еоничното време, преобръщането на един еон в друг, в който бихме могли да предположим намеса на една личност, т.е. да го мислим като някакво личностно (ипостасно) време, а също така и като място на ипостасна среща в Литургията.

В Литургията думата *kairos* се среща в Златоустовата литургия 4 пъти, във Василиевата – 8 пъти, като например, когато се молим за изобилие на земните плодове и мирни времена³; също така когато се молим за оглашените и казваме: „Удостои ни благоприятно време с банята на възраждането, прощаване на греховете и дреха на нетлението“⁴; също така в молитвата за верните, за които се казва: „... да Те призоваваме на всяко време и място...“⁵. Във Василиевата литургия се срещат още няколко пъти, които се намират в евхаристийния канон. Отнасят се към чудесата, извършени „във всяко време“⁶; също към времето и момента, в който Бог ни говори чрез самия Свой Син, чрез Който и еоните са сътворени⁷; също така и след епиклезата, когато се молим за верните, за да бъдат дарени на тях „вместо временни, вечни блага“⁸, където *καιρός* е противопоставен на *αἰών*. *Χρόνος* почти не се употребява,

³ Ὑπὲρ εὐκρασίας ἀέρων, εὐφορίας τῶν καρπῶν τῆς γῆς καὶ καιρῶν εἰρηνικῶν, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν – литургичните текстове са цитирани по Charles Edward Hammond, *Liturgies, Eastern and Western: Being a Reprint of the Texts, Either Original Or Translated, of the Most Representative Liturgies of the Church, from Various Sources*, Clarendon Press, 1878, с. 91; срв. онлайн ресурси: http://www.myriobiblos.gr/texts/greek/chrysostom_liturgy.htm, http://www.imkorinthou.org/keimena/texts/Oro/Basil_Liturgy.uni.htm

⁴ ... καὶ καταξίωσον αὐτούς, ἐν καιρῷ εὐθέτω, τοῦ λουτροῦ τῆς παλιγγενεσίας, τῆς ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν – Hammond, *Liturgies...*, 98, V.b

⁵ ... ἐπικαλεῖσθαι σε ἐν παντὶ καιρῷ καὶ τόπῳ... – Hammond, *Liturgies...*, 99, VI.a

⁶ ... ἢ διηγῆσασθαι πάντα τὰ θαυμάσιά σου ἐν παντὶ καιρῷ – Hammond, *Liturgies...*, 106, X.b

⁷ Ὅτε δὲ ἦλθε τὰ πλήρωμα τῶν καιρῶν, ἐλάλησας ἡμῖν ἐν αὐτῷ τῷ Υἱῷ σου, δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησας... – Hammond, *Liturgies...*, 110, XII.a

⁸ ... χάρισαι αὐτοῖς ἀντὶ τῶν ἐπιγείων, τὰ ἐπουράνια, ἀντὶ τῶν προσκαίρων, τὰ αἰώνια... Hammond, *Liturgies...*, 118, XV.f

освен в просителната ектения, когато се молим за времето на нашия живот⁹.

Все пак най-важната употреба на *kairos* е преди началото на Литургията, преди възгласа „Благословено царство...“, когато дяконът се обръща към епископа или към презвитера и казва: „Време е Господ да действа“¹⁰. Употребата на този *kairos* обрамчва цялата Света Литургия и я поставя в един изключителен, извънреден момент.

Разбира се думата еон се среща най-много пъти в Литургията – над 90 пъти, която употреба трябва да ни говори за това, че тъкмо там е прицелен нашият поглед, нашето битие е устремено към новия еон.

Пасхалният канон на св. Йоан Дамаскин много поетично и екстатично говори за този нов еон в осма песен. Този нов век, тази нова Пасха, която е свързана с личността на самия Христос, е наречен „Светият ден преднаречен... на всички Цар и Господар“¹¹, там където се намира „лозницата на Божията радост, в ознаменувания ден на Възкресението“, където ние се причастяваме от „новия плод в Царството Христово“¹². Това е персонифицираният Сион, към Когото профетически сме обърнати: „О, Сионе дигни очите си и виж, ето дойдоха при тебе чадата ти, богосияйни като светила, от запада и севера, изтока и юга, в Тебе благославяйки Христа сега и вовеки“¹³. Това е тържеството на Новия Йерусалим, това е „Пасхата велика и пресвята, Христос, Премъдростта и Словото Божие и силата“, към Когото се обръщаме: „Дай ни още по-истински да сме ти причастни в невечерния ден на Твоето Царство“¹⁴ и си припомним, че „Ти обеща неотстъпно все да бъдеш сам до нас до края на сегашния век“¹⁵.

⁹ Τὸν ὑπόλοιπον χρόνον τῆς ζωῆς ἡμῶν ἐν εἰρήνῃ καὶ μετаноίᾳ ἐκτελέσαι, παρὰ τοῦ Κυρίου αἰτησώμεθα. – Hammond, *Liturgies...*, 104, VII.ϩ

¹⁰ Καὶρός τοῦ ποιῆσαι τῷ Κυρίῳ... – Hammond, *Liturgies...*, 90, iv.c

¹¹ Αὕτη ἡ κλητὴ καὶ ἀγία ἡμέρα, ἡ μία τῶν Σαββάτων, ἡ βασιλεὺς καὶ κυρία, ἐορτῶν ἐορτῆ, καὶ πανηγυρις ἐστὶ πανηγύρεων, ἐν ἣ εὐλογοῦμεν, Χριστὸν εἰς τοὺς αἰῶνας, Пасхален канон на св. Йоан Дамаскин, катавасия на осма песен, ПЕНТΗΚΟΣΤΑΡΙΟΝ, Venezia 1856, с. 4 (достъпно чрез Google Books); срв. онлайн ресурс: <http://glt.xyz/texts/Pen/p16.uni.htm>; Българският превод е по К. Банев, „Велик канон на спасителната Пасха от св. Йоан Дамаскин“, недостъпен онлайн ресурс.

¹² Δεῦτε τοῦ καινοῦ τῆς ἀμπέλου γεννήματος τῆς θείας εὐφροσύνης, ἐν τῇ εὐσήμεν ἡμέρᾳ τῆς ἐγέρσεως, βασιλείας τε Χριστοῦ κοινωνήσωμεν, ὑμνοῦντες αὐτόν, ὡς Θεόν εἰς τοὺς αἰῶνας, осма песен, пак там.

¹³ Ἄρον κύκλω τοὺς ὀφθαλμούς σου Σιών καὶ ἶδε· ἰδοὺ γὰρ ἤκασί σοι, θεοφегγεις ὡς φωστῆρες, ἐκ δυσμῶν καὶ βορρᾶ, καὶ θαλάσσης, καὶ ἑώρα τα τέκνα σου ἐν σοὶ εὐλογοῦντα, Χριστὸν εἰς τοὺς αἰῶνας, осма песен, пак там.

¹⁴ Ὡ Πάσχα τὸ μέγα, καὶ ἱερώτατον Χριστέ, ὦ σοφία καὶ Λόγε, τοῦ Θεοῦ καὶ δύναμις, δίδου ἡμῖν ἐκτυπώτερον, σοῦ μετασχεῖν, ἐν τῇ Ἀνεσπέρω ἡμέρᾳ τῆς βασιλείας σου, песен девета на канона, пак там.

¹⁵ ... μεθ' ἡμῶν ἀψευδῶς γὰρ, ἐπηγγείλω ἔσεσθαι, μέχρι τεραμάτων αἰῶνος Χριστέ..., девета песен, пак там.

Трябва да се съгласим, че следва да мислим чудото на Евхаристията не във „физически“ (или „космологически“) категории – не в категориите на евангелските чудеса, като чудото в Кана Галилейска, умножаването на петте хляба и други чудеса на Христос, а метафизически – като едно съхраняване на харизмата на Светите Дарове, чрез съединяването на хляба и виното с едно инобитие, което не е в пределите на този свят. Думата, терминът, който се използва за претворяването на Даровете в текста на самата Божествена Литургия е *μεταβολή*, превеждано обикновено като „претворяване“. Това понятие ни изправя пред предизвикателството да видим тъждеството на различните (хляб и вино, Тяло и Кръв Христови), и различието на тъждествените – антиномия, която може да се изрази още така: принесените дарове (хлябът и виното, предложени на Трапезата Господня) не са това, което са [а Тяло Христово] – и в същото време – Тялото Христово (на Онзи, Който „седна отдясно на Отца“) е онова, което не е [а хляб и вино, предложено на Трапезата за нас, понеже Той Същият е казал: „Защото плътта Ми е наистина храна, и кръвта Ми е наистина питие“ (Йоан 6:55)]¹⁶. Това е съединяването на двата свята или двата еона в една нова Пасха, в един преход. Това е преобразяване на самото време и предвкушване на вечността, отношение между настоящето в Литургията и Есхатона, между този свят, този „век“ и бъдещия век.

Проблемът е обаче как става това и как да мислим това, тъй като сякаш има една фундаментална и базисна несходимост. Как да мислим антиномията „Царството Божие вече е, но още не е“? Съществува една такава невместимост на двата еона, която според мен се свежда до следния парадокс: Ако сегашният еон, отправният еон, бъде дефиниран в своето настояще като едно „тук и сега“, а бъдещият век, Царството небесно, бъде дефинирано като едно „Там и Тогава“, едно вечно Там и едно вечно Тогава, то проблемът за Тялото Христово ще представлява едно своеобразно „сечение“ между двете. Едно сечение, което дефинира някакво сложно единство на вечното „Там и Тогава“ и наличното „тук и сега“, чрез „размяна“ и „преплитане“ на „измеренията“ – „тук, но тогава“, „там, но сега“.

Тялото Христово е тук, на този олтар, но е тогава, в Есхатона¹⁷. В същото време То е сега, в нашата Литургия, но е на пренебесния жертвеник¹⁸. Сякаш тези два еона се разминават, не е възможно да бъдат

¹⁶ Срв. Булгаков, прот. С. „Евхаристическият догмат“. – *Путь* 20, с. 4.

¹⁷ „Дай ни по-истински да сме ти причастни в не вечерния ден на Твоето Царство...“, срв. бел. 12.

¹⁸ „За да ги приеме нашият човеколюбив Бог в Своя свят, наднебесен и мислен жертвеник като благоухание на духовна миризма, да ни изпрати божествената благодат и дара на Светия Дух, да се помолим“. – Служебник, София 1908, с. 195.

синтезирани. Необходимо е нещо трето, което да удържа тази невъзможна реалност. Това, разбира се, е *kairos*-ът на Светия Дух, който в Епиклезата явява Евхаристията като хронотоп на Царството Божие. Така центърът на проблема се явява въпросът за присъствието на това Тяло Христово в този свят, в Литургията. Той е свързан и с въпроса кой, как и кога освещава Светите дарове.

Тук има две възможни решения и това са идеите за *transsubstantiatio* и *μεταβολή*. Трансубстанциацията е западната средновековна идея, която, заимствайки от категориите на Аристотел, дефинира превръщането на хляба и виното в тяло и кръв Христови като промяна на субстанцията¹⁹. Това става по силата на думите на свещеника, който повтаря словата, които Христос му е заповядал да каже. Така той действа от лицето на Христос (*in persona Christi*) и свежда трансформацията на даровете в Евхаристията до една тукашна, една иманентна реалност²⁰.

При такава постановка възниква въпросът дали съществува такъв момент, такъв *kairos* от *chronos*-а, такъв момент от текущото време на Литургията, в който се разменят тези субстанции? Логически следва да утвърдим наличието на такъв момент; и през Средновековието на Запад започва да се спори за това кой е точно този момент: дали при произнасянето на словата за хляба, дали при произнасянето на словата за виното...²¹ Този иманентизъм в учението за трансубстанциацията води до търсене на позитивно определен момент от континуума, т.е. от *chronos*-а, и в крайна сметка редуцира даровете до една вещ, за която може да се говори в категориите на „субстанция – акциденция“.

Самата идея за *transsubstantiatio* на Даровете предполага едно свръхсетивно чудо – субстанциалното присъствие на тялото Христово на всеки олтар и на всяко място, плюс едно акциденциално присъствие на хляба и виното, които са ограничени по време и място. Така че тук и сега, на всеки олтар, имаме не просто Светите Дарове, но сякаш Сам Бог се връща на земята в това време и в това място. Този аспект на средновековното литургическо богословие обяснява възникналия на Запад специфичен култ към Тялото Христово (*Corpus Christi*). Идеята за *μεταβολή* предполага съвсем друго нещо – и това е второто възможно решение.

Дотук ставаше въпрос за това, че в рамките на един еон може да се случи претворяване от тип трансубстанциация, без да е необ-

¹⁹ Развита от Тома от Аквино, вж. напр. *Summa Theologiae* III, 75 (4), 76.

²⁰ Прот. Сергей Булгаков говори за „космологически иманентизъм“ у Тома Аквински, срв. „Евхаристическият догмат“. – *Путь* 20, с. 8.

²¹ Става въпрос за спора, разгорял се в Сорбоната между Петър Коместор и Петър Кантор, от една страна и Бернар от Клерво, от друга, вж. у Шмит, Ж.-Кл. *Смисълът на жестовете в Средновековния Запад*. София 2000, 341-351.

ходимо да има причастност, „застъпване“ или „пресичане“ на два еона, т.е. може в нашия еон, тварния, да се случва това претворяване на Даровете. Идеята за *μεταβολή* е съвсем друга – там е невъзможно да мислим претворяването на Даровете без призоваването на Светия Дух (*epiclesis*), при което ние трябва да допуснем, че има един *kairos*, в който проблясва съединяването на тези два еона – тукашния и бъдещия. Това е свързано с едно ипостасно присъствие – дори бихме могли да кажем, че става въпрос за едно съборно време, едно време-пространство на литургичното събрание, време на синергия и среща, в което се случва съединяването и причастието на тези два еона. Тогава Тялото Христово може да бъде мислено като граница на тези два еона. Отново повтарям тезата, че в тварния *chronos*, в тварния еон, който е „хроничен“, е възможен да съществува и наистина съществува един *kairos*, който е време и място за среща с Христос, в който проблясва и се предвкусва бъдещия век, Осмия ден не вечерен.

Интересен е начинът, по който св. Йоан Дамаскин обяснява претворяването (*μεταβολή* или *μεταποίησις*) в „Точно изложение на православната вяра“²². Той прави една телесна аналогия – аналогията с храненето. Тялото Христово, твърди Дамаскин, е единосьщно на нас. На Тайната вечеря хлябът и виното са станали Тяло и Кръв на Богочовека в едно естествено претворяване (*μεταβολή*), защото Богочовекът е ял хлябът и виното, и те са станали Негово Тяло и Негова Кръв („метаболично“). В Литургията, *в и чрез* Светия Дух, ние получаваме същото – ние сядаме невидимо на Трапезата около Христос²³, Който и сега пие с нас „плода на лозата“²⁴. Тази Трапеза се извършва, обаче, вече не просто тук и сега, а в еона на Царството Божие, защото Христос казва: „няма да пия от лозовия плод, докле не дойде Царството Божие“ (Лук. 22:18). По такъв начин на Тайната вечеря, още преди самата Голготската жертва да се извърши в нашия свят, е зададен „кодът“, „формулата“ на общение с Христос – храната като общение с Богочовека. Петдесетница изпълва онова, което е предадено на Тайната вечеря –

²² Св. Йоан Дамаскин, *Точно изложение на православната вяра*, IV, 13 (MPC 49, 1143A-1147A).

²³ Сrv. молитвата от Златоустовата Литургия преди издигане на Агнеца: „Господи Иисусе Христе, Боже наш, послушай ни от светото Си жилище и от славния престол на Своето царство, и дойди да ни осветиш, Ти, Който горе с Отца седиш, и тук с нас невидимо пребъдваш; удостой ни с Твоята силна ръка да ни предадеш Пречистото Си тяло и скъпоценната Си кръв, а чрез нас и на всички люде“. – Служебник, с. 181.

²⁴ Сrv. Янакиев, К. „Основни различия в осмислянето на Литургията в православие и католицизма“. – В: *Добри Христов и българският XX век*, БАН, София 2005.

Евхаристията като единение с Христос вече ще бъде възможна в присъствието на Светия Дух.

Тогава явяването на тези други свойства на Тялото Христово след Възкресението – влизането през затворените врати (Йоан 20:19); неразпознаването на Христос след Възкресението (Йоан 21:4); това че Той става невидим (Лук. 24:31); недосегаем за Мария Магдалина (Йоан 20:17), но пък видим и осезаем за апостолите, особено за Тома (Йоан 20:19-29) – по-скоро би следвало да ни насочи да мислим Неговото присъствие в този свят след Възкресението не като едно телесно пребиваване, в смисъла в който трансубстанциацията го определя и категоризира, но като една епифания, като едно явяване на Възкръсналия Христос²⁵ (срв. у св. ап. Павел „...ако и да бяхме познали Христа по плът, сега вече не познаваме“ – 2 Кор. 5:16). С други думи това не представлява едно Христово присъствие, идентично с пребиваването Му преди Възкресението – ние не можем да сложим знак на равенство между пребиваването на Христос преди и след Възкресението, но следва да го мислим като друг начин на съществуване.

Последното отново ни тласка към проблема с двата еона, защото, ако нашето тяло е все още в този еон, Тялото Христово след Възкресението вече пребивава в другия еон („даде Ми се всяка власт на небето и на земята“, Мат. 28:18). Така проблемът за причастността и другостта, диалектиката на двата еона, от една страна, ни се явява като връзка и общение чрез вкушването на храна с учениците след Възкресението, когато Той влиза през затворените врати и казва: „имате ли тук нещо за ядене“ (Лук. 24:41). Спасителят не прави това по някаква принуда – Христовото Тяло вече няма нужда да се храни, да се причастява (приобщава) *от* и *към* земята. Храненето пред учениците е чист израз на неразривната връзка и общението с тях. Тази връзка се запазва и след Възнесението, вече в Евхаристията.

От друга страна, обаче, Възнесението е изход от света тук в онова Там, за което не можем да говорим чрез категориите на време-пространството. Следователно ние можем да мислим тази битийна двойственост на Тялото Христово или като „физическа“ промяна, което обаче ни тласка към идеята за трансубстанциацията, т.е. към идеята за превръщане на вещества от един и същи свят, или към това метафизическо „претворяване“, което се извършва отвъд границите на този свят. Във втория случай приобщаването (кинонията) с Тялото и Кръвта Христови в Евхаристията е наистина една предварителна Парусия, едно предвкушане и явяване, подобно на явяването след Възкресението, което вече не принадлежи на този свят, но все още пребивава в него.

²⁵Срв. Булгаков, С. Цит. съч., с. 31.

Литургичното явяване на Възкръсналия Христос не се извършва в собствен образ, както до Възнесението, а се реализира в евхаристийните дарове. Неговото Тяло е дадено за нас с една цел – за причастие към Него, а не за поклонение или притежание, както е при *Corpus Christi*. Тогава проблемът за претворяването на Даровете е чисто христологически проблем. Несходимите едно към друго и непревръщаемите едно в друго – хляб и вино, Тяло и Кръв Христови („тяло духовно“, срв. 1 Кор. 15:44) – могат да бъдат мислени в единство чрез претворяване или съединение, т.е. причастие на двата еона. Тогава христологическият отговор би следвало да е тъкмо този – че преобръщането на двата еона става именно чрез *kairos*-а като лична намеса, като място на лична среща с Възкръсналия, чрез преобразяването и съединяването с католичното време – онова изцелено, оцелостено време на Евхаристията и събирането на многото в Христовата ипостас. Преодоляването на множествеността на литургическото събрание може да се случи единствено като литургически *kairos*, като една лична среща с Христос, Който е казал: „Аз съм с вас през всички дни до свършека на света. Амин!“ (Мат. 28:20).

Summary

Fr Sava (Shtoni) Kokudev (Sofia)

The Problem of Liturgical Time between αἰών, καιρός and χρόνος

This article is focused on the problem of time in the Liturgy, interpreted as a relation between three categories – αἰών, καιρός and χρόνος. Its major keystone is the problem of transubstantiation in the Orthodox tradition, as opposed to the medieval idea of transsubstantiation of the Holy Gifts, which takes place at a certain *moment* of the Mass. Here we try to analyze the two approaches as an opposition between st. John Damascene's concept of *metabole* (μεταβολή) and Aquinas' theory of *transsubstantiation* of gifts, defined through Aristotelian categories of *substantia* and *accidentia*.

The *transsubstantiation*, the change of substances, invoked by the words of the priest, who is acting *in persona Christi*, proposes some liturgical immanentism that could not avoid the idea, that the substantial change is done in a certain moment of our historical age, the chronological aeon. St. John's idea of *metabole*, defended as well by st. Mark of Ephesus at the Council of

Ferrara-Florence, suggests a quite different interpretation of the Eucharistic miracle, connected with the vision of Christ as the New Pascha, as it is in the Damascene's Canon of Pascha.

The communion with the New Pascha is an interchange of gifts, made possible by a synthesis and perichoresis of two non-convergent realities, two aeons. The main thesis is that these two aeons could actually cross each other in the kairos of the Divine Liturgy as a personal meeting with the Resurrected Christ through the grace of the Holy Spirit. The kairos is seen as a hypostatic presence, catholic time and chronotope of the Kingdom come, time of synergy and meeting, that makes the interchange and participation of one aeon (the historical) into the other (eschatological). The Body of Christ, then, is defined as a border of these two aeons.

In the created world there is a kairos, which is the place and the time for meeting Christ in the liturgical synaxis. It is the Divine Liturgy that could be seen as a conjunction or a convergence of two worlds in a new transition, new Pascha – a metamorphosis of the time itself and foretaste of eternity, a relation between the liturgical now and the Eschaton, between this aeon and future one, where the future age is present and the Eight Day without Dawn is foretasted.

Keywords: time, Liturgy, aeon, transsubstantiatio, metabole, New Pascha.