

FORUM THEOLOGICUM SARDICENSE

*prius*

БОГОСЛОВСКА МИСЪЛ

1/2025

*annus XXX*

*Издание на Богословския факултет  
при Софийския университет „Св. Климент Охридски“*

## COLLEGIUM EDITORUM

**Pavel Pavloff (University of Sofia St. Kliment Ohridski), e-mail: ppavloff@theo.uni-sofia.bg, <https://orcid.org/0000-0002-4726-4236>**

**Svet. Riboloff (University of Sofia St. Kliment Ohridski), e-mail: svet-riboloff@theo.uni-sofia.bg, <https://orcid.org/0009-0009-7323-2666>**

*Maria Yovtcheva (University of Sofia St. Kliment Ohridski), e-mail: yovchevama@theo.uni-sofia.bg, <https://orcid.org/0000-0003-2958-687X>*

*Ivaylo Naydenov (University of Sofia St. Kliment Ohridski), e-mail: naydenov@theo.uni-sofia.bg, <https://orcid.org/0000-0003-2792-6850>*

*Ilias Evangelou (Aristotle University of Thessaloniki), e-mail: iliasev@theo.auth.gr, <https://orcid.org/0009-0007-5401-3615>*

*Ion Marian Croitoru (University of Valachia, Targoviste), e-mail: ioncroitoru@yahoo.fr, <https://orcid.org/0000-0001-5120-0174>*

*Polina Spirova (University of Sofia St. Kliment Ohridski), e-mail: pspirova@theo.uni-sofia.bg, <https://orcid.org/0000-0002-4158-2954>*

*Ioannis Kaminis (University of Sofia St. Kliment Ohridski), e-mail: kaminis@theo.uni-sofia.bg, <https://orcid.org/0000-0003-3582-4037>*

*Fr. Stoyan Chilikov ("Paisii Hilendarski" University of Plovdiv), e-mail: stoyan.chilikov@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0001-6956-7465>*

*Klara Toneva (University of Sofia St. Kliment Ohridski), e-mail: klara\_toneva@theo.uni-sofia.bg, <https://orcid.org/0000-0003-1660-3909>*

*Ventsislav Karavalchev (University of Sofia St. Kliment Ohridski), e-mail: ventzislav\_k@theo.uni-sofia.bg, <https://orcid.org/0000-0001-6909-8016>*

*Fr. Ivan Ivanov Kyumurdjisky (University of Sofia St. Kliment Ohridski), e-mail: ivan.ivanov@theo.uni-sofia.bg, <https://orcid.org/0000-0002-4812-7823>*

*Dimitar Mirchev (Medical University Plovdiv), e-mail: dimitar.mirchev@mu-plovdiv.bg, <https://orcid.org/0000-0003-2813-9787>*

*Veronika Kelbecheva (Medical University Plovdiv), e-mail: Veronika.Kelbecheva@mu-plovdiv.bg, <https://orcid.org/0000-0002-1045-9208>*

*Ivo Topalilov (Bulgarian Academy of Sciences), e-mail: itopalilov@yahoo.com, <https://orcid.org/0000-0002-0565-2054>*

*Stoyan Tanev (Carleton University Sprott School of Business: Ottawa, ON, CA), Stoyan-Tanev@cunet.carleton.ca, <https://orcid.org/0000-0002-9895-5416>*

© Богословски факултет на СУ „Св. Климент Охридски“

© Университетско издателство „Св. Климент Охридски“

ISSN: 3033-1811

Linking ISSN (ISSN-L): 1310-7909

## СЪДЪРЖАНИЕ

<b>Предговор</b>	5
<b>Ребека Рут Фабер</b> , <i>Влиянието на жените в монашеското движение на IV век според бл. Йероним</i>	9
<b>Владимир Йончев</b> , <i>Ръкописи, преводи и издания на De hominis orificio на св. Григорий Нисийски. Проблемът за заглавието и превода му</i>	109
<b>Йоаннис Каминис</b> , <i>Към една практическа христология: св. Николай Кавасила и Тома Кемпийски</i>	127
<b>Кирил Галев</b> , <i>Теодор II Ласкарис в световната историография XIX – XXI век</i>	143
<b>Русина Торосиян</b> , <i>Личността и домостроителството: един поглед към богословието на прот. Георги Флоровски</i>	153
<b>Ивайло Василев</b> , <i>Религиозното образование според проф. Христо Димитров и състоянието му днес</i>	175

### Рецензии на книги:

<b>Теодор Аврамов</b> , <i>Morarius, Iuliu-Marius: Ecumenism, Primacy, Authority, and Love. Faces of a Complex Theological Reality. Cluj: Presa Universitară Clujeană, 2025, 185 pp.</i>	205
--	-----

# CONTENTS

<b>Foreword</b>	5
<b>Rebecca Ruth Faber</b> , <i>The Influence of Women on the Monastic Movement of the Fourth Century According to St. Jerome</i>	9
<b>Vladimir Iontchev</b> , <i>Manuscripts, Translations and Printed Editions of De hominis opificio by St. Gregory of Nyssa: The Problem of Its Title and Its Translation</i>	109
<b>Ioannis Kaminis</b> , <i>Toward a Practical Christology: St. Nicholas Cabasilas and Thomas à Kempis</i>	127
<b>Kiril Galev</b> , <i>Theodore II Laskaris in World Historiography (19th–21st Century)</i>	143
<b>Roussina Torosyan</b> , <i>Personhood and Economy: A Look at the Theology of Prot. Georges Florovsky</i>	153
<b>Ivaylo Vasilev</b> , <i>Religious Education according to Prof. Hristo Dimitrov and Its Present State</i>	175

## Book Reviews

<b>Theodor Avramov</b> , <i>Morarius, Iuliu-Marius: Ecumenism, Primacy, Authority, and Love. Faces of a Complex Theological Reality. Cluj: Presa Universitară Clujeană, 2025, 185 pp.</i>	205
---	-----

## ПРЕДГОВОР

В настоящата година се отбелязват значителни годишнини. Ще спомена две, които със своята кръглост звучат задължаващо. Целият християнски свят ще отбележи 1700 годишнината от *Първия вселенски събор* и по тази причина се подготвят стотици научни прояви. В български контекст през тази година се навършват и 100 години от злокобния *атентат в църквата „Св. Неделя“*. Във връзка с тези и други важни годишнини богословската общност ще подготви и ще участва в редица инициативи, резултатите от които се надяваме да успеем да представим в броевете на списанието през следващата година.

Освен важната мисия да утвърждава добрите традиции на българското богословие нашето списание, като издание на Богословския факултет дава трибуна и на тези, които в това не особено благоприятно за богословие време, започват своята научна дейност и дръзват да се занимават с академични изследвания в широката област на теологията. Това са нашите докторанти и новите доктори по богословие на които даваме трибуна, за да представят своите текстове. Такива са всичките автори в този брой.

Тук има разнообразие от теми, но бихме ги групирали главно в областта на Патристиката и в Богословието на ХХ в. От втората област са представени изследвания, посветени на аспекти от богословието на двама духовници – протойетей Георги Флоровски и протойерей Христо Димитров. От широката област на Патристиката пък са представени вдъхновяващи текстове от млад наш преподавател и от двама докторанти, които споделят с читателите резултатите от своите изследвания

Не бих открил някой текст, защото събрани заедно те представляват една интересна палитра от цветове и нюанси, характерни за съвременното богословие – от темата за религиозното образование, през мястото на жените в ранното монашество според бл. Йероним. Също така, имаме текст за ключово съчинение на св. Григорий Нисийски, провокиран от ново издание на съвременен език на това съчинение, както и текст, който сравнява елементи от Христологията на двама забележителни късно средновековни богослови, за да завършим с един поглед към личността в Домостроителството у богословието на протойерей Георги Флоровски.

*Приятно четене!*

III



## FOREWORD

This year marks several significant anniversaries. I will mention two whose very roundness carries a certain weight. The entire Christian world will commemorate the 1700th anniversary of the First Ecumenical Council, and, for this reason, hundreds of scholarly events are being prepared. In the Bulgarian context, this year also marks the centenary of the tragic bombing at the Church of St Nedelya. In connection with these and other important anniversaries, the theological community will prepare and take part in a number of initiatives, whose results we hope to present in the issues of the journal over the coming year. Beyond its important mission to uphold the sound traditions of Bulgarian theology, our journal—as an academic publication of the Faculty of Theology—also serves as a platform for those who, in this not particularly favourable time for theological scholarship, are beginning their academic careers and dare to engage in research in the broad field of theology. These are our doctoral students and the newly conferred Doctors of Theology, whom we invite to present their work. All contributors to this issue belong to this group. The volume offers a diversity of topics, which may broadly be grouped into Patristics and twentieth-century Theology. Within the latter field, the issue presents studies dedicated to aspects of the theological thought of two clergymen—Protopresbyter Georges Florovsky and Protopresbyter Hristo Dimitrov. From the broad domain of Patristics, we include inspiring contributions by one of our young lecturers and by two doctoral students, who share with readers the results of their research. I would not single out any particular article, for taken together they form an engaging palette of colours and nuances characteristic of contemporary theological scholarship—from the topic of religious education, through the place of women in early monasticism according to St Jerome. We also include an article on a key work of St Gregory of Nyssa, prompted by a recent modern-language edition of this treatise, as well as a study comparing elements of the Christology of two remarkable late-medieval theologians. The issue concludes with a reflection on the notion of personhood in the *oikonomia* within the theology of Protopresbyter Georges Florovsky.

*Enjoy the reading!*

*P. P.*



Ребека Рут Фабер

# ВЛИЯНИЕТО НА ЖЕНИТЕ В МОНАШЕСКОТО ДВИЖЕНИЕ НА IV ВЕК според бл. Йероним<sup>1</sup>

**The author** is a doctoral candidate in Systematic Theology at the Faculty of Theology of Sofia University “St. Kliment Ohridski”, e-mail: rfaber@theo.uni-sofia.bg; <https://orcid.org/0009-0007-2448-2189>.

**Abstract: Rebecca Ruth Faber**

*The Influence of Women on the Monastic Movement of the Fourth Century According to St. Jerome.*

The study examines the role of Christian female patrons in the development of the monastic movement in the fourth century, based on the letters and activity of St. Jerome. The author demonstrates that aristocratic women such as St. Paula, St. Marcella, and St. Melania the Elder played a decisive role through their wealth, patronage, and spiritual mentorship. They supported the building of monasteries, sustained Jerome’s literary work, and facilitated the transfer of asceticism from Rome to Bethlehem and Jerusalem. The analysis emphasizes the interplay of gender, power, and religious practice, showing how elite women became key mediators in popularizing the “angelic life” and in consolidating clerical celibacy. Despite cultural constraints, their support and spiritual authority reveal that early Christian monasticism was inconceivable without the active participation of women.

**Keywords:** *Fourth Century Theology, Jerome, Marcella, Paula, Melania, Early Christian Women, Patristics, Late Antiquity, Patristics, Patronage, Religious Studies*

---

<sup>1</sup> Настоящото изследване е разработено в своя пълен вид като докторска дисертация в Богословския факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски“, под научното ръководство на доц. д-р Светослав Риболов.

## I. Уводни думи<sup>2</sup>

### 1. Методологична рамка

В историята на монашеството няколко обстоятелства благоприятстват развитието на аскетическия идеал в периода непосредствено след император Константин Велики. Ключово сред тях е създаването и разпространението на християнска аскетическа литература – писма и съчинения, в чието написване нерядко жени подпомагат и съветват мъже.<sup>3</sup> Монасите получават възможност да проповядват, преподават и пишат понякога благодарение на покровителството на влиятелни личности, нерядко жени. Книжовниците са възнаграждавани чрез дарения нерядко от богати вдовици, а манастири за мъже често биват построявани от безбрачни жени или вдовици, отдали се на вярата. Мъжкото творчество в този период обикновено е тясно свързано с женска подкрепа, макар че това рядко се обсъжда или признава от историците през последните векове. Присъствието и дейността на жените в Църквата през Късната античност обаче се оказва от съществено значение.<sup>4</sup> На аскетките от висшите слоеве на обществото през IV в. дължим много, както ще се види по-нататък в настоящото изследване.

Още един съществен фактор в този процес е нарастващото влияние на християнската вяра, вследствие на императорското покровителство, което прониква в обществото и Църквата, и прави монашеския живот привлекателен. Монашеското движение се разраства, като един от водещите фактори за това е внезапното намаляване на мъчениците (естествено поради прекратяване на гоненията) и утвър-

<sup>2</sup> Съкращения, използвани в изследването [Abbreviations]: ACW = Ancient Christian Writers; ASV = American Standard Version (Bible); Aeterna= LETTERS OF JEROME, paperback; CSEL = Critical editions of Latin Christian writers; FMOG = “Female Man of God” appellation for strong women; JECS = Journal of Early Christian Studies; JMECS = Journal of Medieval and Early Modern Studies; LH = Lausiac Hisotry, W. Loather Clarke. NY, SPCK, 1918; LH = Lausiac History, John Wortley, (Cistercian Studies 252), Collegville, MN 2015; NANF = Nicene and Ante Nicene Fathers, series two; NIV = New International Version; NLT = New Living Translation Tyndale Publishers, Carol Stream IL.

<sup>3</sup> Nicene and Post Nicene Fathers (NPNF) Schaff, Philip and Henry Wace, Gen. Eds. Peabody MA: Hendrickson, 1908 and 1994. Vol. 9, Jerome.

<sup>4</sup> Вж. Palladius of Helenopolis. *Lausaic History* (LH), trans. by W. Loather Clarke. MacMillan NY. London: SPCK, 1918, който споменава на редица места в историята си за жени, отдадени на ангелски живот.

ждаване на християнството като „норма“ в обществените отношения. Парадоксално, гоненията преди това създават героичната епоха на мъчениците, които разпалват въображението на редица млади хора и ги довеждат в Църквата; християнските мъченици и изповедниците на вярата се превръщат в образци за подражание за останалите християни, и дори привличат към вярата езичници<sup>5</sup>. Християнският апологет от II в. Тертулиан изразява дълбока вяра във връзката между християнската саможертва и разрастването на Църквата, като въвежда израза: „кръвта на мъчениците е семето“ на Църквата.<sup>6</sup>

Целта на това изследване е да покаже как чрез даренията и действията на жените-покровителки това движение се разгръща по обем и се разгръща от място на място. Аскетическите образци на пожертвование и героично себеотричане заменят примера на мъченичеството и отново вдъхновяват въображението на Църквата. Покровителството на богати и безбрачни жени отговаря на нуждите на духовниците, и ги подсигурява за тяхната дейност. Целта на изследването е да се осветли влиянието на малко познати жени, които участват в разгръщането на монашеското движение и да се изгради устойчива теза за техния принос и влияние върху формирането на ранното християнско монашество.<sup>7</sup> Местата, където те действат – Рим, Витлеем и Йерусалим – свидетелстват за техните постижения, предадени на потомството чрез писмата на бл. Йероним от Далмация.

*Задачите на изследването.* Конкретните стъпки за постигане на целта на този труд са следните: Първо, очертаване на контекста на епохата чрез разглеждане на редица противоречия в живота на бл. Йероним. Посветен на „живота на ангелите“, той предизвиква значими полемики сред християните. Началото е анализ на това как дебатите влияят върху развитието на християнството и особено върху положението на жените. Ясно се очертава, че отношението на църковниците към телесността и жените, е основополагащо и същест-

---

<sup>5</sup> Вж. Риболов, Св. „Мъченическата книжнина в Древната Църква“. *Богословска мисъл*, 1-4 (2009), 61-81 [Ribolov, Sv. „Machenicheskata knizhnina v Drevnata Tsarkva“. *Bogoslovska misal*, 1-4 (2009), 61-81 (in Bulgarian)].

<sup>6</sup> Bindley, T.H. *Q.S.F. Tertullianus. Apology of Tertullian*. Merton College, Oxford, 1890, 50, 144. See NANE, Vol. 3, ch. 50.

<sup>7</sup> Clark, Elizabeth A. “Holy Women, Holy Words. Early Christian Women, Social History, and Linguistic Turn.” *Journal of Early Christian Studies* 6.3 (1998): 413-418. Римските християнки оказвали подкрепа на епископи и монаси.

вено в този процес. **Второ**, развива се тезата за въздействието на жените чрез оценка на незаслужено пренебрегваната подкрепа на св. Паула към бл. Йероним от Стридон, преводача на библейския латински текст *Vulgata*. Св. Паула се опитва да помири хибридната си идентичност на аристократка и аскетка в същото време, във Витлеем – място, което става свидетел на разцвет на аскетизма именно благодарение на нейната отдаденост и гостоприемство към непрестанния поток от поклонници към Светите Земи. Чрез изграждането на поклоннически домове за тях тя съдейства за географското прехвърляне на аскетическото движение от Рим във Витлеем. Третата задача се решава в третата част на изследването, където се разглежда св. Марцела и нейното покровителство към самия бл. Йероним. Връзката им е симбиотична и води до образователно, и духовно израстване в интелектуален кръг – един вид аскетически салон от ученолюбиви жени, които възпроизвеждат модела на св. Марцела в собствените си домове-дворци. Тези жени, второ поколение ученички, създават домашни аскетични общности по подобие на св. Макрина от Аниса. За разлика от св. Паула или светите две Мелании, римските вдовици като Марцела не напускат град Рим. Именно с оставането си на родното си място те изграждат аскетична база във „вечния град“, откъдето движението се разпростира из Италия.<sup>8</sup> Лидерите, които св. Марцела е обучила, възпроизвеждат кръжоци на вярата, чрез които развитието на християнския аскетизъм се разширява. **Четвърто**, изследваме св. Мелания Старша и нейната роля, особено спрямо Евагрий Понтийски, но също и спрямо Руфин Аквилейски. Това трио от християнски мислители изиграва ключова роля в богословския дискурс на века. Евагрий – възпитаник на св. Мелания – в Йерусалим по-късно става наставник на св. Йоан Касиан, монаха, който пренася египетското монашество на Запад. Самият Евагрий Понтийски поема по пътя на монашеството благодарение на св. Мелания Старша. Животът ѝ красноречиво показва, че духовното формиране на мъжете често дължи много именно на свети жени – особено в случаи като насочването на Евагрий и Руфин Аквилейски, където нейната роля е дълбоко значима.

<sup>8</sup> Писмата на Йероним до Марцела са 23-29– 30-34. Св. Марцела поканила бл. Йероним да обучава безбрачни жени в своя дворец. *Nicene and Post Nicene Fathers*, (NPNF) Vol. 9, Schaff, Philip and Henry Wace, Gen. Eds. Peabody MA: Hendrickson, 1908 and 1994.

Както ще видим, св. Паула във Витлеем, св. Марцела в Рим и св. Мелания в Йерусалим се проявяват като жени, дълбоко вкоренени в монашеския живот в тяхната епоха. Всяка от тях възпроизвежда това, което е получила като духовен опит, и в резултат на това предизвиква популяризиране на монашеското движение.

*Методологията*, използвана тук, съчетава богословски анализ с исторически и социологически перспективи. Целта е да се предложи нюансиран поглед върху преплитането между значението на пола, властта и религиозните практики чрез сравнителен анализ на оригинални източници от онази епоха.<sup>9</sup> Основният извор на това изследване са писмата на бл. Йероним Стридонски, използвани като способ за разпознаване на жените, изиграли съществена роля за възхода на аскетизма. Не на последно място, самата продуктивност на този свет мъж е в значителна степен резултат от подкрепата на тези жени. Приложен е сравнително-аналитичният метод и методът на интердисциплинарното изследване. Също така, проведено е щателно търсене на други съвременни изследвания – страница, изречение, кратък откъс или цяла глава – от учени и свидетели, които споменават трите жени. Пример за това е трудът на Паладий Еленополски, *Лавсаикон*, написан през 419–420 г., който запазва спомени за отците и майките на пустинята.<sup>10</sup> Трето, анализирани са избрани съчинения, макар и кратки, написани от мъже роднини на тези жени, като например писмата на св. Павлин Ноленски, първи братовчед на св. Мелания Старша. Подобно на бл. Йероним или св. Паладий, св. Павлин пише писма, в които съобщава съществени подробности за делата и постиженията на жени, но от друга гледна точка. Той е аристократ, който се отклонява от сенаторската си роля, за да поеме по пътя на християнския аскетизъм.<sup>11</sup> Въпреки оскъдността на текстове от първо лице, написани от жени, е събрано достатъчно количество данни от IV в., за да се изгради някаква хронология.

След като историята на жените-аскети се обособява в рамките на Патристиката през 40-те и 50-те години на XX в., нараства броят на

---

<sup>9</sup> Clark, Elizabeth. *Ascetic Piety and Women's Faith. Essays Assessing Late Ancient Christianity. Studies in Women and Religion*. MN: Edwin Mellon, 1986, 110-117.

<sup>10</sup> Palladius of Helenopolis. *Lausaic History (LH)*, trans. by W. Loather Clarke. MacMillian NY. London: SPCK 1918. Виж също версията в Паладиевия труд, р. 126.

<sup>11</sup> ACW. Paulinus of Nola. Letter 29. Виж също споменаването на братовчедката на св. Мелания Старша от бл. Йероним. Vol. 9, NAPN.

откритията и академичните дискусии, посветени на християнките в Рим през IV в. Извършени са нови преводи на най-ранните извори, писани от жени. Особено значими са преводите на Елизабет А. Кларк от Университета Дюк. Освен тях, аз се опрях и на френски, английски и немски учени, занимаващи се с бл. Йероним от Стридон, за да открия в неговия корпус сведения за жените.

## 2. Академичният принос на Елизабет А. Кларк

Кларк пише за жените около бл. Йероним и превръща раннохристиянските изследвания в интердисциплинарно историческо поле, а в Университета Дюк – в съвсем ново научно направление. През 1983 г. Кларк публикува *Жените в Ранната църква* – повратна книга, която поставя основите на фактическото историческо изследване на жените от ранното християнство.<sup>12</sup> Нейните статии и новаторска работа по темите за бл. Йероним, св. Йоан Златоуст и техните среди вдъхновяват настоящото изследване. Тя запълва празнината в преводите на най-ранните текстове, отнасящи се до жени. Един пример за това е разказът на Сергия – монахинята, управлявала манастира на преподробната Олимпиада в столицата Константинопол – текст, който преди това не съществува в превод на английски език. Дали аскетизмът издига статуса и утвърждава действеността на безбрачните жени? Кларк е първата, която поставя този въпрос – една забележителна и провокативна идея, която впоследствие намира отзвук сред феминистките изследователи. Освен това, *Journal for Early Christian Studies* (Списание за раннохристиянски изследвания) е нейно създание. През 1981 г., както вече беше споменато, нейният труд *Аскетичното себеотричане и напредъкът на жените: парадокс*, вдъхновява цяла вълна от нови изследвания. Тя изяснява споровете относно дискусииите около Ориген в книгата *Оригенистският спор* (1992), а в *Да четеш себеотричането* (1999) анализира екзегетическите методи на мнозина от отците на Църквата.<sup>13</sup> През 1985 г. излиза съчинението *Аскетична*

<sup>12</sup> Clark, Elizabeth. "Ascetic Renunciation and Feminine Advancement. A Paradox." *Anglican Theological Review* 63 (1981): 240-257. По онова време тази статия в научното списание излага идея, която е напълно уникална.

<sup>13</sup> See Clark, El. *The Origenist Controversy. A Cultural Construction of Early Christian Debate*. Princeton Legacy Library. NJ: Princeton University, 2014. Вж. също: Clark, El. *Reading Renunciation. Asceticism and Scripture in Early Christianity*. NJ: Princeton University Press, 1999.

набожност и вярата на жените. Сборник с есета върху Късноантичното християнство. През 2021 г., годината на нейната смърт, Кларк публикува и превод на св. Мелания Младша. Тя получава множество отличия, разграничава агиографията от историческите факти и налага историята на жените в религиозния живот като сериозна научна дисциплина. Още в ранната Църква съществуват разкази и жития за жени, особено за мъченици. Но историческите свидетелства са малко, а преводите на древни текстове, писани от жени, са били – и все още са – необходимост. Твърдението ѝ, че аскетизмът способства за обществения напредък на жените, е било радикално за времето си. Изследователката Кларк се извисява над други автори, преподаватели и учени със своята прецизна научна методология и с въвеждането на текстове от първо лице – именно онова, което липсва в изследванията на женската богословска история или на жените около бл. Йероним.

### *3. Изследователи на жени и късноантичната историография*

През 2010 г. Каролин Уайт публикува *Животът на римските християнки* с преводи, като част от поредицата „Пингвин Класикс“. От латински на английски тя извършва внимателни преводи на подбрани писмата на бл. Йероним, както и откъси от св. Паладий Еленополски – компактно и изящно издание. Това е единствената книга, посветена изцяло на жените в кръга бл. Йероним.<sup>14</sup>

През 2017 г. излезе книгата *Християнки в патристичния свят: тяхното влияние, авторитет и наследство от II до V век*, написана от Лин Х. Кохик и Ейми Браун Хюз – забележителен сборник, включващ жени от Ранната църква, сред които и Моника, майката на бл. Августин, както и научна глава, посветена на св. мъч. Текла – загадъчната, но реална фигура в света на първите християни<sup>15</sup>.

През 1996 г. Джоан М. Питърсън публикува *Слугините на Господа* със следните две подзаглавия: *Свети жени в късната античност*

---

<sup>14</sup> Вж. White, Caroline. *Lives of Roman Christian Women*. London: Penguin, 2010.

<sup>15</sup> Cohick, Lynn and Amy Brown Hughes. *Christian Women in the Patristic World. Their Influence, Authority and Legacy in the Second to Fifth Centuries*. MI: Baker Academic, 2010. През 2009 г. Cohick написа *Women in the World of the Earliest Christians. Illuminating Ancient Ways of Life*. MI: Baker Academic, 2009. Книгата съдържа блестяща глава, посветена на женското покровителство в късноантичния Рим.

и ранното средновековие и Женски монашески живот през първите шест века – допълнителен сборник с ранни жития и актове на мъченици – значително приносно изследване на малкото запазени мъченичества от първите три века. Точни библиографски данни могат да се открият в приложената към текста библиография.

Джалигън Кларк публикува през 1993 г. *Жени в късната античност: езически и християнски начини на живот*. В книгата се разглеждат социалните и политическите възгледи, включително църковните забрани – или изключения от тях – относно жените, преподаващи на мъже, като например случаите на св. Марцела и св. Мелания Старша. През 2007 г. Никола Дензи издаде *Събирачките на кости: изгубеният свят на ранните християнки* и разгледа също посещенията на бл. Йероним в римските катакомби. През 2013 г. Кейт Купър публикува *Отряд ангели: забравеният свят на ранните християнки*, в която споменава св. Мелания и ролята ѝ за израстването на Евагрий, както и парафразира прочутото писмо 22 до Евстохия, написано от бл. Йероним. Също през 2013 г. Мадона София Комптън издаде *Сестри в мъдростта: дванадесет жени-ученици от Изток и Запад*, в която има отделна глава, посветена на св. Паула и ролята ѝ в ранното монашество. Майк Акуилина публикува през 2014 г. *Свидетелството на ранните християнки*. Той разглежда възможността писмо 46 от корпуса на бл. Йероним да е написано лично от св. Паула и св. Евстохия до св. Марцела.<sup>16</sup> В издание на „Рутлидж“ Джалигън Клоук публикува *Тази „жена-човек Божи“: жените и духовната власт в патристичната епоха* – изключителна и впечатляваща работа. През 2003 г. Мерилин Дън публикува *Възникването на монашеството: от отците на пустинята до ранното средновековие*, където описва различните етапи на аскетизма и прехода му към установени монашески правила.<sup>17</sup>

#### 4. Историци и изследователи на бл. Йероним: Браун, Хънтър, Дювал и др.

Историците на ранната Църква през последния век са изключително продуктивни – цели глави или отделни пасажи в техните трудове са посветени на бл. Йероним или на жени от IV в. През 2008

<sup>16</sup> Aquilina, Mike. *The Witness of Early Christian Women*. Huntington, IN: Our Sunday Visitor Press, 2014. Reference to Letter, 103.

<sup>17</sup> Dunn, Marilyn. *The Emergence of Monasticism. From Desert Fathers to the Early Middle Ages*. NJ: Wiley-Blackwell, 2003.

г. Питър Браун преиздава труда си от 1988 г. *Тялото и обществото: мъже, жени и сексуално себеотричане в ранното християнство*. Браун, заслужено признат автор, публикува също *Възходът на западното християнство: Триумф и многообразие (200–1000 г.)* – първоначално издаден през 2005 г., преиздаден през 2015 г. Друг мащабен труд на Браун е *През иглени уши: Богатството, падението на Рим и създаването на християнството*, посветен на бедността и богатството. Той не пренебрегва жените или бл. Йероним – напротив, често посвещава цели глави на жени от ранната Църква и техните постижения, особено в основаването на манастири.<sup>18</sup> Сред значимите исторички на богословието и на ранната Църква е Сузана Елм – с академичен път от Оксфорд към Бъркли. През 1996 г. тя публикува *Девизи на Бога: създаването на аскетизма в късната античност*. Перспектива върху св. Григорий Богослов и културния контекст на неговото приятелство с императора е предложена в книгата *Синовете на елинизма, отци на Църквата: император Юлиан, Григорий Назиански и визията за Рим*. Тази книга осигурява съществен културен и образователен контекст, свързан с архиепископа Григорий, който за кратко преподава на бл. Йероним в Константинопол през 80-те години на IV в. През 2009 г. Дейвид Хънтър публикува *Брак, целибат и ерес в древното християнство: спорът около Йовиниан*, безценен принос към разбирането на ранните църковни спорове за брака и свещенството. Той изследва утвърждаването на целибата и дори поставя под въпрос дали Йовиниан наистина е бил еретик. Още през 1998 г. Хънтър публикува съчинението *Атанасий и аскетизмът*. Дейвид Брак предлага богато проучване по теми като сексуалността и брачните ереси – напр. енкратитството или манихейството – и подчертава значението на търсенето на църковен авторитет. Наблюденията му са особено интересни в контекста на ранните монашески общности.

По темата за писмата на бл. Йероним като литературна форма, през 2006 г. излиза изследването *Монахът и книгата: Йероним и създаването на християнската ученост* от Меган Хейл Уилямс. През

---

<sup>18</sup> Вж. Brown, Peter. *The Body and Society. Men Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. NJ: Princeton University Press, 1988, 2008. Съчинението е преведено професионално на български език. Виж също: *The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity. 200-100*. NJ: Riley-Blackwell, 2003 and 2013. Виж също: *Through the Eye of a Needle. Wealth and the Fall of Rome, and The Making of Christianity*. NJ: Princeton University Press, 2013.

2020 г. Полин Алън и Бронуин Нийл публикуват *Гръцки и латински писма от Античността: християнизация на литературната форма*, в която се показва как жените изпращат и получават писма.<sup>19</sup> Полемиката и риторичната сила на писмата и словото са анализирани от Аврил Камерън в *Християнството и риториката на империята: развитието на християнския дискурс*. Тя обръща внимание на църковната полемика и формите на диалог, като твърди, че именно те укрепват християнството. „Навикът да се мисли критично е навик на сърцето“, казва Питър Браун за тази книга. През 1993 г. Камерън публикува *Късната Римска империя (284–430 г.)* – помагало за студенти.<sup>20</sup> Сюзан Ашбрук Харви пише за развитието на аскетизма в Сирия в книгата *Аскетизмът и обществото в криза: Йоан Ефески и животите на източните светци*. През 2005 г. Клаудия Рап публикува *Светите епископи в късната античност: естеството на християнското лидерство в преходна епоха*, където обсъжда характеристиките на църковния преход и ролята на образованието. Учени мъже, като Евагрий Понтийски, понякога „застоявали“ на равнище презвитер или дякон, въпреки ерудицията си, но това не е пречело на писателската им работа, дори обратното – подпомагало я е. През 2007 г. Франсис Йънг, професор, редактира *Кеймбриджка история на раннохристиянската литература* – истинска съкровищница по темата.

Версията от 1985 г. на *Нова песен: безбрачните жени на първите три века* от Джоан Макнамара – първоначално издадена през 1983 г. – предоставя важен контекст за разбирането на жените-аскетки през IV в.

Интимни подробности за това „какъв е бил всекидневният живот“ откриваме в изданието от 1987 г. *История на частния живот: от езическия Рим до Византия*, с редактор Пол Вейн и превод на Артур Голдхамър.<sup>21</sup>

През 2019 г. Илария Рамели, специалист по темата за Ориген, пуб-

<sup>19</sup> Allen, Pauline and Bronwyn Neil. *Greek and Latin Letters of Antiquity. The Christianization of a Literary Form*. UK: Cambridge University Press, 2020.

<sup>20</sup> Cameron, Averil. *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*. CA: University of California Press, 1991. Успехът на вярата беше неразривно свързан с начина, по който тя приемаше дискурса.

<sup>21</sup> Veyne, P. Ed. Trans. A. Goldhammer. *A History of Private Life. From Pagan Rome to Byzantium*. Cambridge MA & London: Harvard University Press, 1987, 534. Библията на краля с илюстрация на Йероним сега се намира в Националната библиотека в Париж.

ликува *По-голяма надежда: от християнските начала до Джулиан от Норич*. В нея тя разглежда влиянието на Евагрий и неговите духовни вдъхновители.

В областта на общата църковна история, видният американски изследовател Ярослав Пеликан описва аскетичната отдаденост и монашеството в древната Църква в първия том на своята *История на християнското учение*.

И накрая, *Преломни моменти: решаващи събития в историята на християнството* от Марк Нол е класически труд от изключително важен учен – спокоен, ясен и с богата дълбочина. Книгата е преиздадена наскоро, през 2022 г.<sup>22</sup>

#### *5. Изследователи на бл. Йероним: Кели, Ребених, Кавелера, Кейн и др.*

Най-широко разпространената биография на бл. Йероним е тази на Дж. Н. Д. Кели: *Йероним. Неговият живот, съчинения и противоречия*, публикувана през 1975 г. и преиздавана многократно. Книгата предлага задълбочено и изчерпателно изследване на монаха, включително подробности за това как неговите библейски коментари следват структурата и методите на александрийския мислител Ориген.

През 2002 г. Щефан Ребених публикува блестящ труд *Йероним*, в който систематизира типовете писма и съчинения на монаха. Важно със своите изводи изследване за настоящия труд.<sup>23</sup>

През 2009 г., въз основа на конференция, проведена в Кардиф през 2003 г., излиза сборникът *Йероним от Стридон. Живот, съчинения и наследство*, под редакцията на Андрю Кейн и Йозеф Льосл. Същата година Кейн публикува и *Писмата на Йероним: аскетизъм, библейска екзегеза и изграждане на авторитет в късната античност*. В тази книга Кейн разглежда пропагандния аспект на Йеронимовата кореспонденция. Подробни библиографски данни за горните изследвания могат да се открият в приложената към съчинението библиография.

#### *6. Ограничената, но важна роля на феминистките Ройтер, Озиек и др.*

Преди 50-те години на ХХ в. не съществува утвърдена академич-

---

<sup>22</sup> Noll, Mark. (Fourth Edition) *Turning Points; Decisive Moments in the History of Christianity*. MI: Baker Academic, 2012.

<sup>23</sup> Rebenich, Stefan. *Jerome*. London, Routledge, 2002.

на дисциплина, съчетаваща теология и феминизъм или теология и жените, както и сериозна академична история на жените преди 30-те години. Затова учените трябва да създадат изцяло нова област за изследване на жените през Късната античност, както прави Елизабет А. Кларк.

През 1998 г. Розмари Ройтер, заедно с Елинор Маклафлин, въвежда феминистка перспектива в изследванията на жените в ранното християнство, включително във връзка с юдейския контекст. За нея жените в Църквата са живи протестиращи и мъченици. Когато още никой не пише по теми като пол, сексуалност и есхатология в Църквата, тя го прави – още през 1967 г. с книгата *Църквата срещу себе си*. През 2023 г. тя публикува *Визионерки: Три средновековни мистички*, където разглежда фигури като Джулиан от Норич – особено важни в контекста на женския аскетизъм и монашеската отдаденост.<sup>24</sup> Работите ѝ преминават границите на традиционното богословие, обхващайки екологията и отговорността на Църквата към земята. В ранните си години тя работи върху древни еврейски и християнски жени, както и върху св. Григорий Богослов, съчетавайки патристика и феминистка теология.

През 2005 г. Каролин Озиек публикува *Мястото на жената: Домашната църква в най-ранното християнство*.<sup>25</sup> Завършила Харвард, тя изследва ролята на жените в Църквата, като обръща особено внимание на св. Мария Магдалина сред учениците на Исус Христос. Тя проявява особен интерес към дяконисите и споменава св. Олимпиада Константинополска в *Ръкоположени жени в Църквата. Документална история* (2011, с Кийт Мадиган).<sup>26</sup> Заедно с Маргарет Й. Макдоналд съавторства в по-ранен текст, а в *Жените в ранната Църква и езическото мнение. Властта на истеричната жена* (2008, Сам-

<sup>24</sup> Elm, Susanna. *Virgins of God, The Making of Asceticism*. Oxford: Clarendon 1994. See also, *Sons of Hellenism. Fathers of the Church*. Berkeley: University of California, 2012.

<sup>25</sup> Наскоро в София беше издадена на български език книга с подобно заглавие, занимаваща се с богословие на мястото и на пространството. Вж. Стайков, Ст. *Домашната църква - титулите на Рим (Мястото, където домът се превръща в Църква)*. София: Librum, 2025 [See also: Staykov, St. *Domashnata tsarkva - titulite na Rim (Myashtoto, kadeto domat se prevrashta v Tsarkva)*. Sofia: Librum, 2025, in Bulgarian].

<sup>26</sup> Osiek, MacDonald and Janet Tulloch. *A Woman's Place*. Minneapolis, MN: Fortress, 2006, 214-219. Покровителските дейности продължиха и след установяването на епископ. MacDonald, Margaret Y. *Early Christian Women and Pagan Opinion. The Power of the Hysterical Woman*. Cambridge University Press 1996, 163.

bridge University Press), поставя въпроса: предлага ли християнството по-възвишено виждане за жените от тогавашното общество? Дали домашните църкви и женското лидерство са позволявали повече свобода? Езическите автори сякаш смятат, че женската инициатива е била съществена за най-ранната християнска мисъл.

Изследователите на библейската християнска история преживяват сериозен катаклизъм с публикацията на *В нейна памет: феминистка теологична реконструкция на християнските начала* (1984) от Елизабет Шюслер Фиоренца – водеща феминистка богословка. Това вече прочуто изследване цели жените и феминистките да не оставят напълно християнското наследство. За нея св. Мария Магдалина стои в центъра на Евангелието.<sup>27</sup>

По-умерена, но не по-малко важна, е Рос Шепърд Крамър. За настоящото изследване на жените около бл. Йероним, нейните статии предлагат, както пише благочестивата и православна ученичка Сюзан Ашбрук Харви, „еднозначно участие и диалог“. Най-важна е книгата ѝ от 1988 г. *Менади, мъченици, матрони, монахини: религиозните жени в гръко-римския свят*. Друг неин труд, *Нейният дял от благословиите. Жените и религиите в гръко-римския свят* (1992), поставя жените в центъра на вниманието и е пионерски принос. В *Ненадежден свидетел* (преиздадена през 2012 г.) Крамър анализира гръко-римската култура през разнообразни теоретични призми, включително философската дисциплина на християнството. Изследванията на ранния аскетизъм и жените около бл. Йероним са дълбоко обогатени от трудовете на тези авторки.

## II. Контекст, въплътен в личността на бл. Йероним

### 1. Монашеският живот на Изток и Запад

Жените от IV в. са ни познати главно чрез трудовете на изтъкнати мъже – чрез писмата и живота на бл. Йероним, монах от Стридон. Той живее в периода 347–420 г. и неговото дело е тясно свързано с хрис-

---

<sup>27</sup> Schusler-Fiorenza. E. *Women in the Early Christian Movement*. In *Women Spirit Rising: A Feminist Reader in Religion* (1979), 84–92. Феминистките поставят въпроса дали богатството и социалният статус са давали на аристократките свободата да станат монахини, или пък дали манастирите са ги освобождавали от патриархата.

тиянски вдовици, посветили се на девството. Виден отец на Църквата, той е учен както на Изтока, така и на Запада. Роден в Далмация (провинция Илирикум), учи като юноша в Рим, а като млад монах се отправя на пътуване към Константинопол, за да живее под духовното ръководство на св. Григорий Богослов. В пределите на необятната Римска империя бл. Йероним е учен и гражданин на света. Животът му съдържа редица парадокси. Интересът към ролята на жените през IV в. се събужда благодарение на лекции и изследвания върху ранната християнска Църква. Бл. Йероним е изключително учен монах. Историческите съчинения на бл. Йероним и неговите преводи с обширни тълкувания го правят прочут, въпреки че неговия превод на Библията — *Vulgata* — не влиза в широко и постоянно употребление чак до IX в. Многоезичната му работа му носи лична слава, като същевременно има значение за всички, които се интересуват от текста на Священото Писание и утвърждаването на неговия авторитет.

Възпитан в духа на елинската *paideia* (класическото образование), той използва реторичните конвенции на своето време.<sup>28</sup> Учеността и неговата склонност към полемика са обилно подправени с преувеличения, хиперболи и остроумни обиди, които той хвърля към своите опоненти.<sup>29</sup> Той провокира миряните в Рим и притежава изключителен талант да отблъсква свои съвременници, като предизвиква гнева на по-голямата част от тогавашното латинско духовенство – специфика на неговия остър характер. Обект на неговите язвителни изказвания често са епископи и монаси, които не споделят неговите възгледи — наричани от него „магарета“ и „животни“. Както и други отци, бл. Йероним понякога се отклонява от традиционния за времето библейски метод на изследване.<sup>30</sup>

Сред неговите съвременници преводите на Библията, извър-

<sup>28</sup> Vol. 9, *Nicene and Post Nicene Fathers*, (NPNF) Schaff, Philip and Henry Wace, Gen. Eds. Peabody MA: Hendrickson, 1908 and 1994.

<sup>29</sup> Мненията относно датата на раждане на Йероним се различават. Kelly, J.N.D. *Jerome, His Life, Writing and Controversies*. New York: Harper and Row, 1979, 337-339. Кели датира раждането рано, ок. 331 г., но Ребених смята, че по-вероятна е датата ок. 347 г. Rebenich, Stefan. *Jerome*. London, Routledge, 2002, p. 1. Peter Brown се спира на 347 г. Brown, Peter. *Body and Society. Men Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. NY: Columbia University Press, 2008.

<sup>30</sup> Bruce, F. F. *The Spreading Flame. The Rise and Progress of Christianity from its First Beginnings to Eighth Century England*. MI. Eerdmans Publ., 1954, 36-46. Той обсъжда упадъка на църковното благочестие.

шени от бл. Йероним, пораждат тревога, че ще промени обичната *Septuaginta*, преводът на седемдесетте тълковници, както и възмущение от стремежа му да предложи текст, по-близък до оригиналните езици. Без съмнение, неговото библейско знание е енциклопедично, но екзегетическият му подход понякога се превръща в исагогика и алегория, с херменевтика, склонна към едностранчиви тълкувания, даващи аргументи в полза на „източния“ аскетически стил, който той споделя<sup>31</sup>.

## 2. Ограничен успех на неговата програма

Какво вдъхновява толкова тясно приятелство с жени? Как девите се вписват в живота на един безбрачен монах? Приживе бл. Йероним не постига всеобщо църковно одобрение нито за безбрачието като норма, нито за предпочитаните от него преводи, макар впоследствие да се постига известен компромис по този въпрос. Неговият радикален призив за „живота на ангелите“ понякога го доближава до позиции, подобни на тези на енкратитите или монтанистите – както Тертулиан, когото той ту възхвалява, ту осъжда. И все пак, въпреки неуспехите и слабостите си, бл. Йероним оставя след себе си писма, истории, преводи и коментари, които оформят обемно и впечатляващо творчество.<sup>32</sup> Животът и делото му не могат да бъдат пренебрегнати. Славата, която постига, издига и дъщерите, и майките на Църквата. Обаче неговото наследство оставя и смут – монах от Запада, роден в Далмация, умира на Изток, в монашеска общност. Неговите писания оформят първия етап на една тенденция, която започва скрито, а по-късно става господстваща – Църквата започва да изгражда възглед, че човек има сила сам да върши добри дела. В собствените му писания отеква Пелагий, сякаш сянката на една дева „сваля спасение-

---

<sup>31</sup> Clark, El. *Ibid.*, 15-16. Също така, за двусмисленото отношение на мъжете към жените. За анализ на еизегезата на църковните отци, вж. също, *Reading Renunciation. Asceticism and the Scripture in Early Christianity*. NJ: Princeton University Press, 1999, 259-320.

<sup>32</sup> Hunter, David G. *Marriage, Celibacy and Heresy in Ancient Christianity*. Oxford University Press, 2009. Вж. също, Loeffl, Joseph and Andrew Cain. *Jerome of Stridon. His Life, Writings and Legacy*. UK Farnham: Ashgate, 2009, 52. Йероним спечелил слава през Средновековието и бил възхищаван от Лутер, който особено ценял труда му върху Посланието до галатяни. В по-късните години от живота си Мартин Лутер също е критикувал еизегезата на Далматинеца.

то от небето“.

Бл. Йероним завещава богословско и църковно наследство, в което догматиката и практиката се преплитат. Иновативните му идеи се възприемат от епископи и учени, стремящи се да утвърдят институцията на епископата. Той одобрява възгледа, че човек чрез усилие може да придобие заслуги и да се изкачи по мистичната „стълба към небето“. Така възниква една проблематична линия относно пола, брака и християнското разбиране за тялото – идеи, които и днес отекват в църковния живот и са повод за редица скандали. Макар политиката, която се стреми да наложи относно пола и свещеническото тяло, да се реализира по-късно, в неговото време той печели подкрепата на покровителки като св. Марцела и св. Паула, както и на св. папа Дамас в самия град Рим. Въпреки културното разделение между половете, жените от елита на империята получават наставничество от него и извличат духовна полза от учението му.<sup>33</sup> Чрез това те се доближават до Христос и разширяват влиянието на аскетическото движение в Църквата, отказа от света и ангелския живот. Но враждебността на част от духовенството към него и възможното вмешателство на семейството на св. Паула допринасят за неговото изгонване от град Рим. В древната система на покровителство, патронаж, бл. Йероним постепенно започва да разчита на финансовата помощ и закрилата на жени от аристокрацията. По някакъв начин те стоят зад всички негови духовни инициативи.

### *3. Дебати за целибата и подкрепата на жените*

Църквата в Рим се намира в гранично състояние в началото на 80-те години на IV в., когато избликва конфликтът между бл. Йероним и Хелвидий относно мястото на девиците в Църквата.<sup>34</sup> Ролята на жените в нея тогава е много ясна. Папа Дамасий (епископ на Рим от 340 до 397 г.) е най-високопоставената фигура около бл. Йероним по онова време, особено във връзка с превода му на Библията. Следва

<sup>33</sup> NAF. Vol. 9. Letters 23-9 and 30-34. Докато той правел преводи на откъси от Новия Завет, Марцела поканила Йероним да обучава жени в дома ѝ. Паула приемала гости на Дамас. Гостите наели бл. Йероним да пътува от Константинопол до Рим и да превежда, докато те се срещали с папата.

<sup>34</sup> Hunter, David G. *Marriage, Celibacy and Heresy in Ancient Christianity*. Oxford University Press, 2009.

го св. Амвросий, епископ на Медиоланум (ок. 340–397), православен екзарх на Северна Италия, който също осъжда Хелвидий и Йовиниан – противници на бл. Йероним. След спора именно св. Амвросий, през 393 г., заема по-високо йерархично положение от бл. Йероним и свиква събора от 393 г., който осъжда ученията на Хелвидий и Йовиниан, които вече успешно се разпространяват на Запад по онова време. Постоянен проблем в Рим тогава е борбата между ерес и ортодоксия. Не е маловажно, че монахът от Далмация по онова време е обвинен в нововъведения и обкръжен от слухове за радикализъм във вярата. Той предлага крайна *кенотична* визия и отправя призив към мъжете-аристократи – в разрез с патронна култура по онова време в римското общество.

На пръв поглед учените спорят „за“ и „против“ източния стил аскетизъм, особено върху настояването на бл. Йероним, че жените-девици са по-висши и трябва да бъдат духовно издигнати над останалите.<sup>35</sup> Дискусията се отклонява към самото девство и мястото на самата Божия майка – Дева Мария, майката на Иисус Христос. Тя остава завинаги дева, приснодева, и утробата ѝ – неприкосновена. След тези дебати, Римската църква започва да клони към по-голяма свещеническа въздържаност, стремейки се да разшири временното въздържание от полови отношения при женени свещеници в трайна забрана, т.е. до целибат, т.е. безбрачие. Временното въздържание е обичайно сред женените духовници в ранната църква, когато служат пред светия олтара. Това е обусловено от постните периоди в годината, тясно свързани с богослужебния цикъл. Църквата подражава на примера от Стария Завет – на левитите, които се въздържат от брачно общуване, за да служат в Светая Светих. Бл. Йероним проповядва постоянно въздържание за свещениците, като настоява то да

---

<sup>35</sup> Clark, El. *Ibid.*, 15–16. Препоръчвало се е минимално общуване с жени. Монахът сам е давал такъв съвет, но въпреки това е създал близки приятелства с Марцела, Паула и други безбрачни вдовици, като е бил техен наставник. Виж също: Hunter, David, G. *Marriage, Celibacy and Heresy in Ancient Christianity*. Oxford University Press, 2009, 230-233. Хелвидий най-напред писал до Церций, монах, който „прекомерно“ възвеличавал девството и отричал, че Иисус е имал братя и сестри, с. 232. Хънтър също спомена ва писмата на папа Сириций. Противниците на Йовиниан били Аусенций, Гениалис, Герминатор, Феликс, Пронтин, Марциан, Януарий и Ингениоз — духовници, посочени в акта от 390 г., но най-старши сред тях бил Амвросий. Augustine, *Sermon* 354A, 45–47, 77. В съчинението „За добрия брак“ той отбелязва съборите в Рим — като епископ на Милано през 90-те години на IV в.

стане универсално – нещо все още необичайно за Запада. Тази идея за църковна практика среща съпротива, въпреки подкрепата на св. Амвросий Медиолански – ревностен защитник на живота в девство. Тяхното усилие да разширят ритуала на левитите от Стария Завет и да го приложат повсеместно се превръща в повратен момент в историята на християнството. Църковната еклисиология и възгледите за брака, секса и тялото не са отделни въпроси, а са дълбоко преплетени. Някои, като Йовиниан, се отклоняват от тази традиция, настоявайки, че ефективността на св. тайнство Кръщение е източникът на единството на Църквата и достатъчен за свещенството, докато бл. Йероним и св. Амвросий считат целибата за задължителен за това служение. И двамата смятат, че женените свещеници трябва да служат, без да упражняват никакви легитимни сексуални отношения – не само с временно въздържание, както в миналото, а дори за постоянно. През 382 г. писмото на Хелвидий до Церций изкарва на преден план всички въпроси, свързани с брака и секса. Десетилетие по-късно учението на Йовиниан отново възпламенява несигурността, за която Римската църква мъчи от доста време. Еклисиологията, девството и целибатът са централни теми в този конфликт. Въпросът в него е дали трябва пълното девство да бъде наложено повсеместно в Църквата. Дебатът се движи около въпроса дали въздържанието е постоянна необходимост за Божиите служители, или временна чест, която свещеникът отдава на светия олтар. Може ли свещеник да принася божествената Евхаристията след съпружески отношения? Съвместими ли са духовните практики и чистотата с активен полов живот? Нужно ли е вярващият да се въздържа, за да се моли по-ефективно и съсредоточено, или може да участва в полов живот с брачния си партньор без ограничения?<sup>36</sup>

<sup>36</sup> В чест на присъствените хлябове израилтянският свещеник временно се въздържа от полови отношения. Текстът на 1 Цар. 21:1–6 показва, че цар Давид и войниците му яли този храмов хляб, но при определени условия. Виж също думите на Иисус в Евангелието според Матей 12:3–8, защитаващи действията на Давид. Виж също *Ibid.* За храма свещеникът Ахимелех пазел осветен хляб; пет хляба били дадени на св. цар Давид, но преди това той проверил — като попитал дали мъжете са се въздържали от съпружески отношения. Това бил особен, „свят“ хляб на присъствието. В друга бележка: Brakke, David. *Athanasius and Asceticism*. Baltimore: John Hopkins University, 1995, p. 44. По времето на св. Атанасий, Хиеракас Леонополски проповядвал, че девството е по-висшият път за вярващите. Той не бил считан за православен, а наричан еретик — прекалено краен.

През по-ранните векове консенсусът е, че свещеник, който служи божествена Литургията, трябва да запази временно въздържание като специфична аскетична практика. В Рим обаче бл. Йероним и св. Амвросий настояват, че това трябва да се превърне в универсална норма. Те пренасят литургичните кодекси на евреите в контекста на IV в. Когато св. Амвросий Медиолански пише, той допълнително развива идеята, заявявайки, че „никой женен свещеник не е истински левит“. Той копира левитския закон за Запада и подновява акцента на енкратита Тациан (ок. 120–173 г.) – мислител, който също е бил в Рим по време на обучението си в школата на св. Юстин Философ.

След „революцията“ на св. имп. Константин, която донесе държавна подкрепа за Църквата, църковните политики се оказват в преход, в състояние на неяснота, в което правилата не са утвърдени. Св. Амвросий Медиолански твърди, че въздържанието е съществено за подчертаване на специфичната духовна власт на духовенството, произтичаща от небесната чистота, проявена чрез девството. Това, както отбелязва Дейвид Г. Хънтър, е литургична иновация, породена от разширяването и зачестяването на светата Литургия. Християните се радват на по-голяма сигурност и Господнята Вечеря може да се отслужва ежедневно в епохата след Константин. Трябва ли свещениците да водят „свят“ живот на постоянна готовност за ежедневна божествена Литургия? Диспутът по темата става все по-остър. Съвместими ли са молитвата, богослужението и сексуалността?<sup>37</sup>

При консервативното тълкуване на съветите на св. ап. Павел в Първо послание до коринтяните, глава 7, и тяхното ново приложение, активният полов живот се възприема като несъвместим с ефективната и дълбока молитва. Свещениците трябва да се отрекат от себе си и от своите съпруги – денем и нощем. Така временната забрана на

---

<sup>37</sup> Hunter, D.G. *Op. cit.*, 232, 243-284. Йовиниан писал за духовното равенство, което кръщението носи, както и за това как то изтрива греха. Той бил впечатляващ интелектуалец и монах, подкрепян от аристократи – мъже и жени. Хънтър защитава възможността Йовиниан да е бил в рамките на православие; първоначално той не е бил еретик, но в течение на спора позицията на Йероним го тласнала твърде далеч. Виж също: Duval, Y-M. *L'affaire Jovinien. D'une crise de la société romaine à une crise de la pensée chrétienne à la fin du Ive et au début du Ve siècle*. Rome: Institutum Patristicum Augustinianum, 2003. Срв. също: Hunter, *Op. cit.*, 226-230. Авторът посочва енкратитската връзка, направена между секса, първородния грях и/или девствената чистота или спасението. Това било противопоставяне, считано за еретическо в по-ранната епоха.

брачния секс еволюира в призив за универсално свещеническо въздържание, към целибат, безбрачие. Трябва ли ритуалите на Стария Завет да се прилагат към женените свещеници и да оформят Църквата в Римската империя? Идеалите на еврейското старозаветно свещенство се сливат с тези на някои от първите християни и оформят тяхното разбиране за брака и за свещенството.

#### 4. Учители се противопоставят на възгледите на бл. Йероним

Да се противопоставиш на бл. Йероним означавало да рискуваш – духовници можели да бъдат обиждани или обвинени, че са против монашеството. Когато Хелвидий, а по-късно и Йовиниан отхвърлят новаторските аскетични идеи на бл. Йероним и св. Амвросий Медиолански, биват обявени от някои за еретици. Двата латински учители са заклеени като крайни либерали. Ако една група в Църквата бъде наречена по-висша от друга, по тяхната логика, това би довело до някакъв вид вътрешно разделение сред християните. Те приемат човешкото тяло по начин, който се противопоставя на доста строгите Йеронимови възгледи. И все пак неговото и на св. Амвросий новаторство постепенно печели последователи – мълчаливата подкрепа на аристократки като св. Марцела, Лея, Асела и св. Паула играе важна роля за издигането на този идеал и преодоляването на предразсъдъците на Йеронимовите противници. Сериозни християни започват да възприемат въздържанието, включително за женени свещеници и аристократи като нещо нормално в пътя към Бога. В хода на аскетическото обновление се търси нещо като „второ обръщане“ към Христос.<sup>38</sup>

За бл. Йероним и св. Амвросий половият акт е оскверняване, а девствените жени са достигнали до върха на благочестието. Девиците се намират на най-високото стъпало на мистичната лестница на

<sup>38</sup> Hunter, D.G. *Op. cit.*, 219-242. Папа Сириций, наследник на Дамас, както и епископ Амвросий и Йероним, имали различни възгледи. Те се разминавали по въпроса *защо* девството е важно, но не и *дали* е важно (*ibid.*). Това свидетелства за все по-рядкото причастяване през II в. Св. ап. Павел поставя ограничения за женените и секса, които се тълкуват като временни. В Първо послание до коринтяните, гл. 7, ст. 5, той дава наставление към женен мъж: да „не лишава“ съпругата си. Той казва, че след временно въздържание, християните в брак трябва да възобновят интимните си отношения.

заслугите пред Бога.<sup>39</sup> Йовиниан обаче отхвърля тази мистична йерархия, като заявява, че твърдението „всички девизи са по-висши от не-девиците“, е пагубно. Той предупреждава за гордостта, която неизбежно възниква при йерархичното разделение в християнската общност, и се противопоставя на така оформената двустепенна църковна структура. Освен това, според него девството е неестествено за римското общество, което се гради върху семейството и неговата характерна традиционна *pietas*. Имперското законодателство цели да защити семейството и да насърчава раждаемостта, а и по-голямата част от римляните по онова време все още са всъщност езичници. Въпреки тези възражения, бл. Йероним поставя ултиматуми. За него сексът у християните е нещо укоримо, компромис с тукашното. Той твърди, че девството прави хората подобни на ангелите и приближава небето до земята. *Те стават ангели на земята.*

Според бл. Йероним и св. Амвросий Медиолански половият акт при женени свещеници ги осквернява и ги прави негодни за служение пред светия олтар. Тази нова интерпретация на древна идея предизвиква гневна съпротива от страна на Хелвидий, Йовиниан, и техните верни последователи. Силата на този дебат показва колко крехък е аскетическият проект за монашеството през онази епоха. По-висше ли е девството? Трябва ли целибатът за свещеници да бъде задължителен и за останалите вярващи? Въпросите за допустимостта на секса при женени християни, за ефективната молитва и за съвместимостта между сексуалния живот и духовната служба се изострят и достигат точка на кипене във втората половина на IV в.<sup>40</sup>

На Запад бл. Йероним добива както слава, така и спечелва врагове, след като римският прелат му дава свобода на действие в папския

---

<sup>39</sup> *NANF*. Vol. 10,1:3-8, аристократични мъже, но по-рано се наблюдава известна разлика между половете, тъй като жените по-често били увещавани да приемат безбрачие. За разликата между духовенство и миряни виж *De Offi is*, с. 87. Всъщност не разполагаме с двете книги, които Йовиниан е написал, а само с възраженията, които Йероним е издигнал срещу него.

<sup>40</sup> Когато Август бил император, били въведени имперски закони с цел да се избегне широка демографска криза поради ниската раждаемост в империята. В този контекст на девиците била налагана глоба, тъй като се нуждаели от деца. Затова, за известен период след 18 г. сл. Хр., гражданските закони насърчавали брака и принижавали девството, с цел да стимулират повишаване на раждаемостта и да подпомогнат разрастването на населението в империята. Това няма как да не е оказало влияние върху полемиката между езичество и християнство в онази епоха.

дворец и го кани да превежда Библията на латински език. Църковната позиция, която заема, му носи престиж, а сигурността, която намира, трае до смъртта на папата през декември 384 г. Въпреки силното си пристрастие към въздържанието и монашеския живот, бл. Йероним настоява, че не е „женомразец“. В живота на бл. Йероним всъщност жените заемат централно място. Въпреки възгледите му за целибата, препоръките му за радикално разделение на половете остават само на теория – на практика се получава нещо друго. В Рим св. Марцела се грижи за него, а във Витлеем, след 386 г., издава множество книги и писма с финансовата подкрепа на св. Паула – вдовица и аскетка, игуменка, която става негова вярна покровителка. Нейните средства му осигуряват както финансова, така и академична опора. На дъщеря ѝ бл. Йероним пише с нежност и възхвала, докато остротата на езика си запазва за опонентите. Бл. Йероним яростно напада аргумента на Хелвидий, че Иисус Христос е имал телесни братя. Той също така заклежда отхвърлянето от страна на Йовиниан на лестницата на заслугите пред Бога. В последвалите сътресения обаче жените не остават пасивни. Св. Марцела разсейва слуховете около бл. Йероним, след като загубва благоволенieto в Рим, и застава твърдо зад него, оставайки вярна дори когато той е обвинен.<sup>41</sup> Социалното положение на св. Марцела е високо, а нейната неоспорима благочестивост ѝ осигурява авторитет в Църквата. Тя спасява бл. Йероним. И все пак, въпреки нейните усилия, през август 385 г. римското духовенство го прогонва извън града.

Въпреки склонността си към свади и спорове, далматинският монах достига високо положение благодарение на трудолюбието и образованието си, получено в духа на елинската класическа култура. Той придобива ерудиция и способност да служи и като упорит пастир. Роден на Запад, учи на Изток и познава големите църковни фигури на своето време. Докато никейските спорове разединяват епископатите,

<sup>41</sup> *NANF*, vol. 13, Писмото на Григорий Велики до Августин Кентърбърийски (с. 75–81) съдържа описание на църковен епископ, който принизява сексуалността. Йероним и монаси като Августин Ипонски били последвани от по-късния папа Григорий, който учел, че чрез сексуалния акт човек изпада в ниско състояние на сетивност, губейки духовното си „аз“. Ако похотта води до загуба на разумната способност, тогава човек се превръща в звяр. Проблемът не бил самият полов акт, а страстта – грешката се състояла в насладата от интимните отношения. Същинският въпрос бил загубата на по-висшата, разумна природа на човека. Това е описано в писмата на папа Григорий от VI в.

бл. Йероним пристига в Рим за втори път, и става свидетел на социални сътресения. Първо, мнозинството езичници по Средиземноморието приемат Христос, и второ – настъпват племенни движения и политически хаос, докато някогашните варвари „се превръщат“ в римляни. И все пак, в неговия живот *рaх Romana* осигурява сигурност за поклонници, които пътуват все по-свободно към Светите Земи. За мъже и монаси пътуването до далечни земи става възможно – често платено и съпровождано от благочестиви жени, както в случая с бл. Йероним.

### 5. Жени-покровителки и проблемът за изворите

Въпреки че жените покровителки надхвърлят положението на мъжете чрез своя социален статус, и една друга знатна римлянка – св. Паула – се сближава с бл. Йероним. Тя финансира неговото пътуване и обиколка на Светите Земи. И все пак, пътят на жените – тогава, както и днес – е труден за проследяване в изворовия материал, затова и сведенията по тази тема са оскъдни. Както пише Елизабет Кастели, изследователите на женската история водят „коварно и разочароващо търсене“.<sup>42</sup> В Късната античност жените „говорят“ чрез чужди гласове, а не чрез свои собствени. Затова писмата на бл. Йероним предлагат ценна перспектива за изучаване на ролята на жените в онази епоха. Освен това, той предоставя поглед върху Църквата, политиката и събитията от неговото време; пише за жени, които лично познава и с които работи. Въпреки това, писмата трябва да се четат с уговорки и внимание. Разказ от чуждо име може да бъде изкривен, а църковни мъже често пренаписват или описват жените според собствените си виждания. Финансовите дарения, закрилата и подкрепата от страна на жени им дават обществено признание и престиж. Но гледането на жените само в ролята им на покровителки показва само част от истината, а не цялостната картина. За да осветим ролята на жените в този процес, е необходимо събиране на разпръснати данни –

---

<sup>42</sup> Clark, El. *Ibid.*, 112. Вж. също: Cohick, Lynn and Amy Hughes. *Christian Women in the Patristic World*. MI: Baker Academic, 2017, 285-296. Clark, El. *Ibid.*, 15-17. Платон също учел, че женските бебета се оформят, когато мъжкият плод се развие неправилно. Гален писал, че проблемна утроба — твърде влажна или студена — води до оформянето на женско дете. Еврейските мъже възхвалявали Бог ежедневно с благодарност, че не са се родили жени.

„шарена мозайка“ от разкази, съшита с нишки от истории, написани от мъже. Писмата, поезията, думите и писмените следи на жени от IV в. рядко се съхраняват. Оказва се, че именно жените покровителки изиграват решаваща роля в разпространението и съхраняването на мъжки съчинения – запазват думите на мъжете, но не и собствениците си. Една трета от писмената кореспонденция на бл. Йероним е до и от жени. Посланията са написани в отговор на техни въпроси, а трактати – посветени на вдовици или девици, както и на родителите на девици, са писани с цел наставление. Парадоксално, себепотричането изглежда увеличава действеността на някои жени от елита. Бл. Йероним се стреми да намали разликата в образованието между половете характерна за античността, като представя жените като ученички, богослови и научни събеседници. В тази гранична епоха много християнки се открояват, въпреки прехода към държавна църква и социалните сътресения. Чрез мъжките съчинения и думи обаче възгледите на ранната Църква за жените изглеждат едноцветни: жените са или светици, или грешници, „врата на дявола“ или „невеста Христова“. Жените са или виновни изкусителки като Ева, или свети и непорочни като Девата Мария, Богородица. Този негативен образ е наследен от гръко-римски философи и води до колебания в позицията на църковните мъже. Жените могат да бъдат описани или като морално слаби, или като пълни с добродетел. Често срещано в литературата е да се твърди, че женската природа е по-слаба, но въпреки това жените поемат лидерски роли в монашеския живот, изправяйки се срещу предразсъдъци и забрани. Жени, смятани за „непълноценни“ или „деформирани“, надмогат социалния детерминизъм за своя пол и правят значим принос за Църквата на своето време. Покровителството е една от сферите, които променят културните представи в обществото. В късноантичната Църква полът е по-маловажен от богатството и социалния статус. Църковната практика и нуждата понякога изискват отклонение от теорията за разделение на половете – практичността надделява над идеологията.

По този начин неяснотата в приоритетите при ръководството и учителството в християнската общност позволяват на някои жени да ръководят и дори да допринасят за спасението на търсеци личности. Това не са обикновени жени, а представители на елита: св. Марцела и св. Паула от Рим, св. Олимпиада от Константинопол, св. Мелания Старша и св. Мелания Младша. Контролът им над определени сред-

ства зависи от семейното им положение и социалния им статус. Вдовица може да използва влиянието на семейството си и да го внесе в свещеното пространство. Огромни владения, имущество и богатство, съчетани с благочестив живот, могат да тласнат една жена към лидерска роля в Църквата. Така се появяват първите игуменки на сестринства. Даренията към епископската каса се оказват много по-важни от пола или възрастта на дарителя – така жената покровител (*prostatis*) е издигната, въпреки че е от женски пол. Някои дори достигат до ръкоположение като дякониси за служение в Църквата.

Благочестивите жени от IV в. допринасят като покровителки и постигат много за Църквата, но свободата им да даряват идва от техния социален статус и значителните им притежания – „освободени“ благодарение на сенаторския ранг на мъжете в семейството. Жените добиват власт.<sup>43</sup> Озиек обяснява необичайната роля, която жените постигат – обвързана с богатство и високо социално положение. Не само че жените от елита избират целибат и заемат роли като дякониси и презвитери, но и като покровителки преобръщат идеята за женската „непълноценност“, характерна за Античната гръко-римска култура. Културните представи и половите норми се преобръщат в църковния контекст.

Съгласно древната система на покровителство, покровителят (в този случай – жена) ръководи, съветва и прави дарения на бенефициент, който често е всъщност мъж. В богословския дискурс св. Марцела и св. Мелания илюстрират участието на жените. Браке, например, подчертава как св. Мелания храни умиращи про-никейски монаси в затворите на Палестина, с което осигурява скрита подкрепа на борбата на православните срещу арианите. При тежък глад, както отбелязва Елм, помощ и спасение идват благодарение на щедростта на св. Макрина от Аниса, сестра на св. Василий Велики и св. Григорий Нисийски. Престижът и богатствата на жени като св. Паула и св.

---

<sup>43</sup> Peterson, Joan. *Handmaids of the Lord. Contemporary Descriptions of Feminine Asceticism in the First Six Centuries*. Cistercian Studies. Collegeville, MN: Cistercian Publishers, 1996, 99. Clark, El. *Ibid.*, 63. Жени ръководели, управлявали и дарявали на църквата огромно богатство. За семейството на Мелания Старша се казвало, че е толкова заможно, че ако разпродаде цялото си имущество — от Изток до Запад — това би могло да дестабилизира икономиката на империята. Виж също: Madigan, Kevin, Carolyn Osiek. *Ordained Women in the Early Church. A Documentary History*. Baltimore: Johns Hopkins, 2011, 186-187.

Марцела, насочени към бл. Йероним, предизвикват преобръщане на социалната йерархия в Късноримската епоха. Нисшите (жените) се издигат, а висшите (мъжете) се смиряват. Жените подкопават и разоръжават мъжкото господство и така, по подривен начин, подкрепят православните каузи и спасяват онеправдани от гонения мъже. Въпреки социалните и църковни асиметрии в ролята на жените през онази епоха, задачата да подкрепят и спасяват мъже е възложена на жените-покровителки. Самият Христос е бил в приятелски отношения с покровителствени жени. След Възкресението древните предразсъдъци са преобърнати. Жените получават свобода да бъдат ученици редом с мъжете. Но дали тази свобода ще трае дълго?

Настъпват обръщания на властовите отношения – защото именно „второкласна“ жена първа възвестява Евангелието: св. Мария Магдалина. Последна на кръста, първа на гроба – тя символизира присъствието на жените, което става повсеместно в Църквата през следващите векове.<sup>44</sup> Покровителството и приятелството, както в IV, така и през I в., проправят пътища извън културните ограничения и социалните очаквания. Покровителството всъщност открива път за жените. Разчитайки на щедростта на покровителка, клиентът – било то бл. Йероним, епископ като св. Йоан Златоуст, св. апостол като Павел – проповядва евангелския начин на живот, подпомаган от влиятелна жена. Честият контакт и обменът на дарове водят до приятелство. Така се ражда духовно партньорство, траещо понякога десетилетия и обърнато към вечността. В господстващата структура отците на Църквата пишат, а жените отвърщат с обилна кореспонденция. Жената изиграва водеща роля в кариерата на мъжа – защита, финансиране на пътувания и мисии, размесване на традиционните роли. Това се случва в Рим със св. Марцела и във Витлеем – защото докато бл. Йероним пише, св. Паула ръководи, организира, наставлява и строи домове за поклонници – както за мъже, така и за жени; параклис, където да се молят. Тя плаща и осъществява мечтата на светия отец. В писмата на бл. Йероним виждаме св. Паула, св. Марцела, Асела, Леа, св. Принципия, св. Евстохия, Деметрия и още много, които той наставлява – защото в постоянството на учеността жените стават всъщност познати за света.

<sup>44</sup> Osiek, Carolyn, *Ibid.*, 186-88. Виж Pelikan, Jaroslave. *Christianity and Classic Culture*. New Haven: Yale University Press, 1993, 8. Поради дълбокото й значение, Ярослав Пеликан нарича Макрина от Аниса „четвъртата Кападокийка“.

6. *Учеността на девизици и вдовици*

Образованието играе своя роля в аскетическата революция на IV в. За жените ползите от него са тясно преплетени. Образованието е неразривно свързано със социалния статус и богатството. Подобно на покровителството, то дава на жените основание да се издигнат и да напуснат „второкласното“ си положение. За бл. Йероним, то е начин да изпълни учениците си с разбиране за Свещ. Писание, обучавайки ги с умения да изследват и напредват в науката. Необичайно е, че тези ученици са жени. По-широкият набор от знания, който той развива у тях, носи интелектуално удовлетворение и известна степен на свобода. В периода 382–385 г. бл. Йероним насочва вниманието си към безбрачни вдовици в Рим, тъй като преподава в женския кръг християнки в личния дом на св. Марцела. Това частно обучение отваря за жените мисловно пространство, което рядко им е достъпно в света, и намалява разликата между половете по отношение на образованието. С посвещаването си на тях светият отец утвърждава способностите и интелектуалния талант на жените. Не е чудно, че тези безбрачни жени го оценяват изключително високо като техен наставник.

Преподавайки за тайните и парадоксите на Свещ. Писание, бл. Йероним заема позицията на един „съвременен Ориген“, хранещ стадото подобно на св. ап. Петър. Но гладът за интелектуално усъвършенстване съществува сред жените от елита още преди неговата поява. Питър Браун посочва, че римските аристократки в продължение на столетия имат салони, в които се събират философски търсещи души, обучаващи от „езически предшественици... духовни наставници от източните провинции“.<sup>45</sup> Бл. Йероним влиза именно в този модел, но с нов повик към аскетическата истина; призив към монашество.

---

<sup>45</sup> Изключение от IV в. представляват обемната поема *Песните на Проба*, написана от Фалкония Анисия Проба, както и *Дневникът на поклонническите пътувания* на Егерия. Тези произведения са написани от жени, за жени и за живота на жени. Виж Гал. 3:28 — този стих цели премахване на различията по раса, социален статус, етническа принадлежност и пол. Равенство — не превъзходство. Вж. също: Clark, El. *Ibid.*, p. 112. Също така Лука 8 гл. и 24:10 посочват жените, които подкрепяли Христос. Например Йоана, съпруга на Хуза, е изцелена от Него. При едно обръщане на обичайната йерархия Христос става в известен смисъл покорен пред нея, тъй като тя дарява средства за Неговата дейност. Тази динамика намира отражение и в отношенията на Йероним с Марцела или Паула, както и на други църковни мъже, които били подпомагани от даренията на жени.

Задава се въпрос: представят ли отците на Църквата и мъжете автори от Късната античност „реалните“ жени, или просто изпълняват собствен дневен ред, описвайки само свети жени? Възможно е една от целите да е била да се предложат примери, които валидират влиянието на учението на църковните отци. Жените изявяват уменията на монаха. Църковните писатели може също да са искали да покажат женското подчинение и това, че дори аристократки признават мъжкото господство. Не е обаче само това. Мъжете обаче използват жените и като модели на благочестие. Според Дейвис това засилва посланието на монаха или епископа. Половите отношения обаче не се подчиняват на проста математика, нито приятелствата са едноизмерни реалности. Жените печелят също толкова, колкото и мъжете – получават реално образование и нематериална духовна жизненост чрез наставничеството на бл. Йероним. Мъжете от своя страна получават ресурси, помощ и понякога са изтръгнати от гонения именно от своите покровителки. Жени дават възможност на мъже в църковната йерархия да работят, а приятелството им предлага събеседник и духовен наставник. В дворците по Авентинския хълм аскетични вдовици и девиси, особено в кръга на св. Марцела, привличат монаси като бл. Йероним за преподаватели на духовен живот. Жените откриват в него библейски учител и нов начин за изучаване на Свещ. Писание, подсигурен научна за времето си методология. Те развиват ума си и познанието за Библията. Мъжете намират път за размисъл относно живота, политиката и православие.

Привилегироваи девойки се присъединяват към полумонашески домашни общности в преломен момент от живота си, като новоовдовялата св. Блесила. Тя се отдава на аскетичния живот в скръбта си, търсейки без съмнение убежище в монашеството. Някои жени са водени от вина, други – от болка, и в стремеж да избягат от светската суета на римското общество избират оттеглянето от света. Наред с този негативен стимул, при други съществува и положителен духовен стремеж към Бога и към святост. Кризите – смъртта на дете или съпруг, както при св. Мелания Старша, която губи две деца, или загуба на годеник, както при св. Макрина от Аниса, или съпруг, както при св. Паула от Витлеем – водят до вътрешна духовна и дълбока промяна.

Скъсвайки патрилинейните си задължения, жените от елита се освобождават от очакването да изграждат Рим чрез раждането и отглеждането на деца – основна презумпция на гръко-римския свят. Бя-

гайки от земното семейство, те се превръщат в „ловци“, стремящи се към небесния Жених – Исус Христос. Техният духовен глад е стремеж към вечно семейство, неподвластно на страданията на този свят. Всичко това се подхранва от желанието за по-висш, по-свят живот. Увлечени по себеотречението, аристократките се включват в полумонашески домове като този на св. Марцела. Обучавани от учен като бл. Йероним, те откриват нов път – но вратата, отворена от монаха, се люлее и в двете посоки. Тези, които дават, също получават. Както жените получават знание, така и бл. Йероним – слава, сигурност и престиж.

Многозначни и сложни изглеждат мотивите, които подтикваат жените към целибатен живот. Но дали целта им е да се издигнат чрез силата на образованието? Да преодолеят мъжкото господство? Да търсят ползи от аскетизма? Малко вероятно е целибатните жени тайно да са замисляли социално издигане чрез отказа си от света. Но тъй като липсват техните собствени думи и съчинения, мотивите им остават до голяма степен неясни. Саморефлексията на античните жени като св. Паула от Витлеем или св. Марцела от Рим – покровителки, дали толкова много на монаси и на Църквата – е трудно уловима. Те предоставят средства за книги, възможност за преподаване и проповядване, финансират маслени лампи, преводи, разпространение, заплати на книжовници и създават монашески и поклоннически домове за уединение.

Така се изгражда стабилно пространство – както за мъже, така и за жени. Жените като *prostatis* – закрилница – постигат осезаеми и неосезаеми облаги – по-голяма независимост, способност за самоуправление, образование и кураж да ръководят общности. Каквито и да са били мотивите – от загуба, от болка или от надежда – между тях и мъжете възниква симбиоза, взаимност.<sup>46</sup> Покровителката изпълнява задълженията си към *клиента*-покровителствания. В тази симбиоза жените стават и учителки. Покровителството изгражда път за жените в ранната Църква – и чрез тази сила те се издигат.

Как бл. Йероним издига жените чрез образованието? Като ги поставя за пример, особено св. Марцела, чиито способности хвали

---

<sup>46</sup> Osiek, Carolyn, Margaret MacDonald and Janet Tulloch. *A Woman's Place*. Minneapolis, MN: Fortress, 2006, 214-219. Покровителската дейност продължила и след установяването на епископ. Виж също Cohick, Lynn. *Women in the Lives of the Earliest Christians*. MI: Baker Academic, 2009, 285-296. Отлична глава за женското покровителство.

открито. Всъщност светият отец създава учителки чрез обучение и възпитание. Ученичките му, включително и девизи, са насърчавани да се издигнат и да станат „безполови“ носителки на истината. Св. Марцела – свята по ум, живот и дух – е особено способна в това отношение. При срещата им тя вече е целибатна и гори от неутолимо любопитство към духовното. С времето бл. Йероним настоява, че тя не само може да обучава жени, но и трябва да наставлява римското духовенство. Тя дори отклонява мъже от „вихъра“ на ересите. Женските ученици получават отговорността да изучават православието и да поправят заблудите във вярата. Те възпроизвеждат библейски идеали, защото се подчиняват на обучението на бл. Йероним и го следват в духовния му път.<sup>47</sup> Културните очаквания спрямо жените са надмогнати чрез образованието. Жените ученици тук вече могат да предават мъжкото слово в негово отсъствие – жената става „носител“ (*capsa*) на мъжкото послание.

Бл. Йероним обаче не препоръчва жените да проповядват или да поемат свещеническия дълг. Той си държи на рамките на ап. Павловата забрана. Според тогавашната църковна и римска аристократична култура, жената трябва да остане скромна, невидима, домашна. Жените не са „източникът“ на мъжа, както се тълкува Първо послание до Тимотей на апостола на езичниците. Неподходящо е жена да застава над мъж, но приемливо е тя да поучава други жени – или да предаде мъжко учение на мъже, в отсъствието на учителя. Така прави св. Марцела по време на оригенисткия спор – тя е всъщност става гласът на бл. Йероним, предаващ неговите възгледи, докато той отсъства.

### 7. Закрила като постижение на жените

Ролята на св. Марцела, а по-късно и тази на св. Паула като покровителка във Витлеем, не били изолирани явления. Всъщност и други църковници виждали в жените свои довереници и гласове, чрез които да говорят на обществото. Евагрий Понтийски и Руфин Акви-

<sup>47</sup> NANE, *ibid*. Преди той да дойде, Марцела и Паула изучавали гръцки и напреднали до изучаване на еврейски. Като общност жените се стремели да рецитират Псалмите сутрин и вечер на народен език. Виж също Palladius, *LH*, p. 126. Марцела знаела няколко езика, а Паула знаела гръцки, тъй като баща ѝ бил грък. Те били жадни за познание по библейските езици. Възможно е Йероним да е изпитвал ревност към езиковата компетентност на Паула. Паладий смятал, че нравът на Йероним е разрушителен и избухлив.

лейски били тясно свързани със старицата св. Мелания (ок. 350 – ок. 410). Св. Йоан Златоуст пък бил близък приятел на св. Олимпиада от Константинопол. Столетие по-рано, девицата св. Юлиания е спомената от св. Паладий Еленополски като застъпница на Ориген (ок. 184 – 253). Историци като Питър Браун отбелязват изключителните постижения на късноантичните жени в рамките на Римската империя, именно като благодетелки на духовни проекти. Благодетелството на жените, редом с това на мъжете, ускорило обръщането на римляните към християнството.<sup>48</sup> Вътрешна промяна придружила външното изграждане на базилики, „разкошна утвар“, както и строежа на манастири. Победата на Църквата и нейното сътрудничество с политическата власт довели до преобразяването и християнизирването на градовете из цялата империя, а и отвъд нея.

Писмата до и от бл. Йероним, следователно, дават сведения както за него самия, така и за жените, които той лично е познавал и с които е работел. Намерението му може и да не е било да освобождава жените от техните социални ограничения или да разкрива техния частен живот, но чрез уроците в дома на св. Маркела, чрез наставлението на девици и чрез писма, които преминавали през цялата Римска империя, той постига всъщност и двете – своеобразно освобождаване на жените от социалните ограничения и въвеждането им духовния живот на Църквата.

Жените като приятелки и тяхното образование обаче довело до слухове относно далматинеца и станали източник на съществени недоразумения около него. Полемики и разпри относно девици, разкрили неговите недостатъци и често го поставяли в неудобно положение. Мнозина висши клирици не го обичали.

Неговите писания изглеждали като враждебни към институцията на семейството, макар всъщност самият той да твърдял, че подкрепя християнския брак. И все пак, смятал, че клирът трябва да живее в

---

<sup>48</sup> Clark, El. “The Lady Vanishes: Dilemmas of Feminist Historian After the Linguistic Turn.” *Church History*, 67 (1998): 1-31. Публикувано отново от Cambridge University Press, On Line. <https://www.cambridge.org>. Church History. Виж също: Davis, Stephen. *Melania: Monastic Revivals in Early Christianity*. CT: Yale University Press (2019), 260-70. Дейвис разглежда динамиката, при която мъже използват жени, за да утвърдят своята дейност сред египетски водачи, монаси и писатели. И също: Brakke, David. “The Lady Appears. Materializations of ‘Woman’ in Early Monastic Literature.” *Journal of Medieval & Early Christian Study*, 33.3 (2003): 390-398.

пълно въздържание. Макар възгледите на бл. Йероним все още да не са се ползвали с широко одобрение, неговото поведение и отношение, както личи от писмата му, дават възможност да се надникне в гледната точка към девството през целия този век. Неговият разгръщащ се стил на писане подчертава кой е бл. Йероним и какво го е движело в неговите духовни търсения.

Първо, учителстването и пътуванията му по светите места го извели от неизвестността, като го подготвили за живот на интелектуалец и аскет-библейст. Чрез тях той придобил закрила и престиж в самия град Рим. Изглежда той се е надявал и възнамерявал чрез писането си да влияе върху бъдещата Църква. И го постигнал, защото е искал да бъде запомнен. Много от неговите произведения го надживели – най-вече Вулгата, но също и писмата и много от останалите му съчинения.

*Второ*, бл. Йероним е бил амбициозен и прагматичен духовник. Бързо се привързал към влиятелни личности, тъй като конкуренцията за патронаж в Рим е била ожесточена. Да имаш богат покровител, било обществена норма, а ако той е бил и с много висок статус — още по-добре. Заетостта на един странстващ учен зависела именно от такива неща. В Рим той не се е уединил в библиотека само с преводите си на Библията, а се е стремил да бъде в орбитата на видни църковници, като св. Амвросий Медиолански. Станал е незаменим помощник на папа Дамас като негов секретар.

*Трето*, той въплъщавал нормите на елинската *paideia*, за които целият му живот го подготвял.<sup>49</sup> Потопен в гръко-римските интелектуални и културни нагласи, винаги с Библията в ръка и любимия Цицерон до себе си, събирал заможни приятели, които разпространявали писмата му и редовно му изпращали книги. Усвоил езици и не престава да изучава както съвременни нему, така и ранни богослови на Църквата.

Отвъд светската си вещина, той искрено се стремял към духовна полза и дълбоко познание на Свещ. Писане, доразвивайки и без това почти енциклопедичната си осведоменост върху текста. Но имал почти ненаситен глад за значимост, целейки да промени своето поколение, да го убеди в най-добрия, най-възвишения начин за следване на Христос. Това го правело идеолог и понякога — дори неразумен,

<sup>49</sup> Brown, Peter. *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome and the Making of Christianity in the West, 350-550 A.D.* NJ: Princeton University Press, 2012, 273.

тъй като вярата му в безбрачието и отношенията му с девиците го гласкали да побеждава, да спори, да защитава Христовата Църква.

И накрая, той жадувал за публичност, която интелектуалният дискурс му осигурявал, защото част от него сякаш се наслаждавала на полемиките, дори на ожесточените богословски разпри. Дебатът му давал сцена, място и възможност да се отличи, а той бил обучен в реторика — както се полагало за всички добри римски момчета. Безспирно изтъквал превъзходството на девството, въздигайки единия път, правия път — аскетическия път. За него пустинният път бил върховен, и той проповядвал за „източното“ християнство в Рим. Във „вечния град“, в сърцето на Римската империя, бл. Йероним проповядвал постоянно и публично, пред много народ.

#### 8. Социално-духовна тенденция и сотириология

Усилена от подчертаната подкрепа на църковни фигури като св. Амвросий Медиолански, папа Сиринций и по-късно бл. Августин Ипонски, макар и с немалко опоненти, усилената проповед на бл. Йероним в полза на безбрачието и възвеличаването на девството завършила с частичен успех.<sup>50</sup> Много от надеждите му всъщност се осъществили. През следващото столетие аскетичното девство „случайно“ се издигнало, превръщайки се във водеща социално-духовна тенденция на епохата. Жени, както и аристократи от сенаторските среди, се присъединявали масово към движението, родило монашеството. „Бялото мъченичество“ на монашеското посвещение се разпространило, тъй като както обикновени, така и аристократи се отделяли, дори отричали своите семейства, за да поемат „живота на ангелите“. Монашеското благовестие, което бл. Йероним провеждал стъпка по стъпка с подкрепата на други християнски водачи, довело до еволюция в познанието (*gnosis*) – промяна, която се представляла като основана на Свещ. Писанието. Това довело до реформа в свещенството през следващите десетилетия, а през идващия век Църквата прежи-

---

<sup>50</sup> Bynum, C. *Holy Feast, Holy Fast*. CA: University of California, 1988. Особено в гл. 8. Постът отвежда (човека) не „от“, а „в“ телесността, и затова може да не е отхвърляне на тялото, а по-скоро израз на стремеж към овладяване на тялото. Скоро след това Блезила, дъщеря на Паула, умира от прекомерен пост. Скандалът около тази смърт преследва Йероним (вж. Писма 38, 39, 78–70 – относно тънката граница между пост и анорексия).

вяла възраждане, водено от християни, произхождащи от света на варварите. Разпространението на западното монашество напредвало уверено.

За съжаление стилът на бл. Йероним подхранвал често спорове. Темпераментът му бил избухлив и разрушителен, а тълкуването му на Свещ. Писанието често било субективно и твърде новаторско (*eisegesis*). Далматинецът бил движен от духовната си амбиция и склонен да подтиква грешниците да се изкачват „по лествицата на заслугите“, в тази ситуация пречели постоянните вътрешнохристиянските разпри, които по един или друг начин той сам предивзикал. Християни се надигали срещу християни; миряни-клирици като Хелвидий се конфронтирали с други миряни или духовници.<sup>51</sup> Йовиниан – брат по вяра и по монашеско убеждение – се противопоставил на бл. Йероним и предизвикал възмущение сред папския кръг. Монаси се борели с монаси. Умерените аскети спорели с радикалните ригористи, обикновено по въпроса за постоянното безбрачие на духовенството, дори когато вече били брачни. Има догадки сред някои учени, че бл. Йероним се е приближавал към възгледите на полу-енкратите или дори монтанистите, или поне е бил под такива влияния през част от живота си. Дори Йовиниан го обвинява, че бил „манихей“. Потънал в библейския *eisegesis*, той наричал сексуалността осквернение, а брака — компромис на „второразредния“ християнин, необходимо зло на този свят. Проявявал анти-телесност, антисексуалност и почти, макар и не изцяло, *мизогиния*. Последвали и други развития. Мариологията на Запад се вплела в аскетическата революция на бл. Йероним и св. Амвросий, така че Дева Мария започнала да се възприема от мнозина сред широките народни маси като „полубогиня“. Царицата Небесна, Приснодевата, станала пример за живота в постоянно девство — логичен резултат от тяхната победа в проповядването на монашеския живот. Посвещението на човека към девство, неговите лични усилия и дела, били считани за необходими по „стълбата на заслугите“. Това обаче за някои християни едва ли не намалявало

<sup>51</sup> Schusler-Fiorenza, E. “Women in the Early Christian Movement.” *Women Spirit Rising: A Feminist Reader in Religion* (1979): 84-92. Феминистките питат дали богатството и общественият статус са освободили аристократките, за да могат да станат монахини, или пък манастирите са ги освободили от патриархата? Вж. също: Compton, M.S. *Sisters in Wisdom. Twelve Women Disciples from East and West*. Waukesha, WI: Order of St. Julian, 2013, 48-51.

или дори поставяло под съмнение необходимостта и ефективността на изкупителното дело на Исус Христос, завършено на кръста. Тук несъмнено виждаме богословските развития, наблюдавани при Пелагий и решително осъдени от Църквата. Спасен ли бил човек чрез собствените си дела? Заслугата по „лествицата към небето“ била съществена за св. Амвросий Медиолански. Изглеждало, че чрез своето безбрачие девиците Божии придобивали вечно място на „лествицата“, и така, чрез човешко усилие придобило особена стойност, заедно със свободния дар на благодатта и стойността на Кръста. Заслугата започнала да се схваща като необходимост.<sup>52</sup> Човешкото (девствено) дело допълвало според Йероним служението на Самия Господ Исус Христос. Тази промяна изглеждала като уголемяване и въздигане на човешкия труд в постигането на Божията благодат. В християнската сотириология се усещало нарастване — или затвърждаване — на по-ранна тенденция, идваща още от св. Иринея Лионски. От положителна гледна точка, женската деятелност в Църквата изглежда също е нараснала. Ако желаели, жените можели да бъдат или видими, или скрити: да служат открито в манастири или чрез тихи дела на покровителство над различни църковни дейности, най-вече свързани с милосърдието. Половите антични предразсъдъци можели да бъдат по този начин смекчени в християнското монашеско обновление. Както при мъченичеството, така и тук, женската малоценност била обвита в одеждите на девството. Добродетелна и мъжествена, тя можела да бъде „женски човек Божи“. Полът ѝ бил прикрит, по-малко осезаем за обществото.

Както и други свети отци на Църквата, бл. Йероним бил двусмислен по отношение на жените, но въпреки това постигнал много в полза на тези „по-слаби“ човешки същества. Като обучавал девиците в кръга на св. Маркела, той използвал близостта си до папата, за да стори добро на „по-низшия“ в неговите представи пол. Като преводач на папата, далматинецът се ползвал с висок престиж, а като наставник на св. Маркела — с нейното покровителство. Това всъщност го защитавало. Но монахът от Далмация винаги зависел от ресурсите,

---

<sup>52</sup> Clark, El. “Theory and Practice in Late Ancient Asceticism: Jerome, Chrysostom and Augustine.” *Journal of Feminist Studies in Religion*, 5 (1989): 25-46. Вж. също: Cain, An. *Ibid.*, 62-5. Андрю Кейн пише много за Марцела. Вж също: *NANF*, vol. 9, *Jerome's Letters* 127, p. 428. Също Писмо 65 едно до Принципия 127.10. За смъртта на Марцела. Вж също: *Aeterna*, 428.

подкрепата и труда на обучението, което му било поверено — с фондовете, предоставяни от аристократки.<sup>53</sup> Жените получавали похвала, чест и образование като негови ученички, в духа на двустранните очаквания на системата на патронажа.

Наследството на бл. Йероним като цяло е сложно, с възходи и спадове. Животът му съчетава мъки и красота. През последната половина от него жените го укорявали, служели му, успокоявали го и го утешавали. Закрилян от св. Маркела в Рим, той останал вплетен в непрестанни спорове, но върху Църквата се стоварило и положително въздействие, защото проповедта му довела до сериозна реформа. Аскетическият акцент върху въздържанието и жертвата се разпространил именно чрез красноречието на бл. Йероним и други, подкрепен от широтата на своята елинска *paideia*. Високо било оценявано добродетелното поведение, обуздаването на пороците, праведността и сексуалното въздържание. „Гордостта превъзнася“, предупреждавали св. Амвросий и бл. Йероним, „но истинското познание (*gnosis*) може и действително очиства мнозина миряни“. След споровете се установил по-широк консенсус относно свещеническото въздържание, което пряко влияе разпространението на монашеството. Миряни и монаси се борели и продължили да се борят след като бл. Йероним напуснал Рим, измъчвани от неговото настояване, че девството е единственият, най-възвишен път. За него това бил върховният начин на живот, върховният избор. Крайният му стил и постоянното оскъряване на римското духовенство довели до неговото изгонване от християнските му събратя. Наложило се да напусне града.

### 9. Смъртна опасност за един монах

В онази тревожна епоха за Православието е лесно да изпаднеш от благоволение. Скандалите и слуховете минавали, но можели и да се задържат или втвърдят дотолкова, че дори епископи да се озоват пред църковни съдилища. Разногласия по въпросите за средства и

<sup>53</sup> Loeffl, J. & Andrew Cain. *Jerome of Stridon: His Life, Writings and Legacy*. UK: Ashgate, 2009, 52-55. Вж. Letter 127. Също: Cain, Andrew. *Letters of Jerome. Asceticism*, 56; Kelly, J.N.D. *Jerome. His Life, Writing and Controversies*, 246. Все пак в разказа на бл. Йероним има една слабост, тъй като св. Марцела вече е била аскетка, преди той да дойде в Рим. Майката на св. Марцела — Албина — е била домакиня на св. Атанасий, когато св. Марцела е била още дете. Най-вероятно св. Марцела е слушала разкази за св. Антоний Пустинника още в детските си години.

покровители не били рядкост и носели опасности. Последниците били сериозни, особено за монасите, когато били във връзка с жени. Някои съгрешавали и погивали. Такъв бил случаят с един монах, който бил дори епископ, служещ на Църквата по границата, в далечен запад — в Испания. На име Присцилиан (ок. 340–385), той бил богат аристократ, който приел християнството, станал монах, а после бил избран за епископ, споделяйки подобни ценности и убеждения с бл. Йероним. И двамата — харизматични и самоуверени — били страстни проповедници на новаторство, привърженици на себеотрицанието и поддържали близки духовни отношения с жени. В църковната йерархия Присцилиан достигнал по-висока позиция от бл. Йероним, като епископ на Авила — но падението му се оказало дълбоко. Оказал се въввлечен в скандал заради приятелството си с жени и заради ново учение, обвито в слухове за окултни практики. Споровете в Испания се изострили и усложнили от въпроси относно даренията и покровителството на жени, тъй като, според казаното, даренията се получавали лично от Присцилиан и не били пренасочвани към църковните нужди. Осъден в Сарагоса през 380 г., помрачен от подозрения в непристойност, той бил екзекутиран като „еретик“ в галската столица Трир през 385 г. За монаси като бл. Йероним и епископи като Присцилиан било лесно да паднат, но трудно — да се въздигнат. Присцилиан нямал верни покровители или влиятелни клирици, които да го защитят. За разлика от него обаче, в периода 382–385 г. бл. Йероним се придържал близо до църковни покровители от римския градски елит. Поддържал няколко приятелства с влиятелни ученици. Най-вече, бил клиент на св. Маркела в Рим. До смъртта на папата обаче през 385 г. бл. Йероним бил под негова закрила. Все пак след неговата кончина той бил прогонен от града.<sup>54</sup> Напускането на Рим обаче му дало възможност да осъществи със св. Паула своята мечта: да създадат „богоугодно и чисто“ средище за отдадени на ангелския живот люде. Двамата обиколили места, където източното християн-

---

<sup>54</sup> Brown, P. *Body and Society*, 345. Браун казва, че той искал да „гарантира, че бъдещите поколения ще възприемат“ събитията така, както ги възприемал той. *Ibid.* Неговото язвително перо му навлеке неприятности. През август 385 г. сл. Хр. духовниците в Рим гласували да бъде изгонен. Rebenich, *ibid.* Докато се намирал в пустинята Халкида, той рядко бил в пълна самота. Евагрий Антиохийски му изпращал книги, които сам Йероним бил поискал. *NANE*, vol. 9. Letter 22, 36-44. Известен израз към Евстохия относно девствениците: „Научи се от мен на свята надменност.“

ство било най-силно — при учители в Египет и Нитрия, като Дидим Слепеца. В Палестина посетили светите земи, почетени с дарения от майката на Константин — св. Елена. Накрая, изгнаниците-поклонници се установили във Витлеем заедно с множество млади хора от техния кръг. Средствата за пътуване и изграждане на обителта били осигурени от самата св. Паула. Тя и дъщеря ѝ се присъединили към изгнаниците няколко седмици след заминаването на бл. Йероним.

### 10. Забележително наследство

Много жени били възприемани от бл. Йероним и други св. отци като покровителки и възхвалявани като образци на благочестие, полезни за епископите и клира като фигури, чрез които да „мислят“ — както твърди Елизабет Кларк. В църквите жените поддържали „ум в мир“, проявявайки *безстрастие* (*apatheia*), но същевременно били съществени участници в църковните дела. В дебатите в Рим (382–390) редица жени твърдо застанали зад бл. Йероним — най-важни са св. Маркела в Рим и св. Паула във Витлеем. Те били в състояние да го спасят от гонението в града и да го преселят в Светите Земи. Писмата му до и от жени, приятели и мъже направили неговото присъствие осезаемо. Както било обичайно през Късната античност, в патронажните отношения понякога настъпвал обрат в йерархията, поставяйки мъже по-ниско от жени. Мъжете християни в църквите се оказвали подчинени на жени от елита, които финансирали делата им и избавяли църковните водачи от временни затруднения.

Предпазливостта към сексуалността пуснала дълбоки корени в новосъздадената западна християнска „империя“. Сексуалността вече се схващала в понятията на понасяне, дори временно явление, което ще трябва да отмре, защото сексуалният акт осквернявал брачните християни — особено свещениците. Ангажиментите на брака държат човека привързан към тукашното твърде силно, за да позволят той да се отдаде напълно на духовен живот. През следващите десетилетия се виждат много примери за разпространение на това отрицателно разбиране за сексуалността, но един особено показателен се откроява в писмо от края на VI или началото на VII в. Мисионер писал до св. папа Григорий Велики (ок. 540–604), за да попита относно „петното“ (*macula*) на сексуалния акт. Св. папа Григорий дал наставления на Августин от Кентърбъри по начин, който обосновал

богословски тази въздържаност.<sup>55</sup> Грижата за чистота се свързвала със запазване на левитските и ритуалните очистителни предписания. Така че аргументацията му идвала най-вече от Стария Завет, но имала вдъхновението си и от Новия.

Телесната наслада в съвкуплението води до неразумност, предупреждавал епископът. Свещениците трябвало да наложат изисквания за очистване и да премахнат осквернението, донесено от сексуалността. Половото удоволствие било несъвместимо с живота в Църквата — според папата, който просто продължавал вече утвърдената от апостолско време традиция. В следващите години възгледите на бл. Йероним и св. Амвросий получили подкрепата на бл. Августин Ипонски. Стълбата на заслугите, или спасението чрез свети дела — възглед, съчетаващ сексуално въздържание с възвеличаване на девичите — оформила мощна теоретична смес.

Несравнимо постижение на бл. Йероним остава преводът на Свещ. Писанието в неговата цялост, всеизвестната *Vulgata* — текст с огромно значение за културата, образованието, богословието и лингвистиката на нова „варварска“ Западна Европа. Той оказал мощно влияние, до такава степен, че дори лицето на бл. Йероним било въображаемо изобразено в Библии, държани от франкски крале. През идващата епоха, както отбелязва Питър Браун, се появява нов свят — християнство на Рим без реална Римска империя. В този нов свят общите текстове и език образували ключова връзка между бъдещето и миналото, съхранена и съчетана в разпръснатите скрипториуми на манастирите из Западна Европа.<sup>56</sup> Трактатите на бл. Йероним за

---

<sup>55</sup> В половия акт двамата стават една плът. Второзаконие 10 показва как верността към една жена изразява вяност към самия Бог. Притчи 2:17 — бракът изразява част от тайнството на интимността с Бога. Виж Veyne, P. Ed. Trans. A. Goldhammer. *A History of Private Life. From Pagan Rome to Byzantium*. Cambridge MA & London: Harvard University Press, 1987, 534. Библията на краля с илюстрация на бл. Йероним се намира сега в Националната библиотека в Париж. Също: Hallsall, Guy. *Barbarian Migrations and the Roman West*. Cambridge University Press, 2007, 108-111.

<sup>56</sup> Brown, P. *The Rise of Western Christendom*, 98. Съществували са множество малки, ненатрапчиви центрове за книгоиздаване, включително ирландски скрипториуми от VII в. Също: Фокин, А.Р. «Философская теология в латинской патристике: трактат Мария Викторина «Против Ария». *Философия религии: Альманах. Выпуск III. Восточная литература*. Москва, 2011, 276–285 [Fokin, A. R. “Philosophical Theology in Latin Patristics: Marius Victorinus’ Against Arius.” *Philosophy of Religion: Almanac*, vol. III. Eastern Literature. Moscow, 2011, 276–285 (in Russian)]; Brown, P. *Ibid.*, 22-40 and

девството, съветите му към родители за възпитание на деца — особено момичета, които да останат девици — се разпространявали из християнския запад. През бурните V, VI и VII в. писмата му били познати и ценени от бенедиктинците в манастира „Монте Касино“ и в религиозните домове на англосаксонска Англия. Посланията на далматинеца били изучавани, четени от монаси и съхранявани редом с трудовете на източните свети отци в разпръснатите манастири на Запада. От Бангор в Ирландия, по португалския бряг на Иберийския полуостров, в Испания и Галия — трудовете му се разпространявали, включително и в египетски и сирийски обители. Жените-покровителки на бл. Йероним били възхвалявани от франкските християни и споменавани по сирийските земи дори в късносредновековни времена. В шведски, англосаксонски и британски манастири, св. Паула и св. Евстохия били почитани. Скромният далматинец оставил дълбока следа в бъдещето — едно обширно наследство.

Влиянието на бл. Йероним надживяло смъртта му през 420 г. Последствията от неговото учение и съчинения, както и промените, които оформили Европа езиково чрез *превода на Свещ. Писание*, устояли във времето. Макар физически отсъстващ, той бил все още „присъстващ“ с трудовете си. Жития на отшелници, хроники на историята, откъси от животите на жени изпълвали изследванията на ранната Църква и нейните жени. Многобройните му съчинения и библейски коментари, с посвещения към жени, били усърдно преписвани. Чрез бл. Йероним, жените — подчинени на мъжката хегемония в късноантичния свят станали по-малко неуловими за окоето на историк. Благочестиви, щедри, вдовици и девици се открили като лингвисти, богослови и просветени вярващи, живеещи за Христос. Присъединявайки се към „живота на ангелите“, жените от елита служели на своите църкви и приятели в своето време. Аристократки, привлечени и спечелени от монашеския път и християнската реформа, намерили смисъл в този начин на живот. Бл. Йероним — идеологът и техният учител — усърдно проповядвал девството и аскетизма. Неговата страст разпространила възгледа географски и го задълбочила. Някои от жените-ученички и покровителки на бл. Йероним в Рим, по Авен-

---

96-111. Той казва, че трудовете на Йероним били познати и изучавани в Португалия от Идаций от Чавеш / Галисия (ок. 397–470). Идаций всъщност срещнал Йероним във Витлеем през 407 г. сл. Хр., като бил представен от майка си. Писмата на бл. Йероним и съчиненията на отците били изучавани в Арл и Марсилия.

тин, се преселили в Палестина. Дори векове по-късно празникът на ранните християнки се ражда в новите европейски земи и манастирски общности. От писмата на бл. Йероним научаваме за деликатните приятелства със св. Маркела, Лея, Асула, Димитрия, св. Евстохия и други. Чрез неговите трудове се разкриват духовните ореоли на жените на IV в. А най-вече — св. Паула. Разкрита чрез неговите съчинения, читателите възприемат особеното удоволствие, което бл. Йероним изпитвал от нея, и неповторимата радост, с която обучавал девици и безбрачни като нея. Способна администраторка, необикновено даровита лингвистка с ненаситна любов към Свещ. Писание — тази дотогава невидима жена била видяна. Майка и вдовица, покровителка и съработничка, тя била неговата благодетелка и духовна приятелка *par excellence*.

### **III. Св. Паула Римлянка: аристократка и аскет**

#### *1. Ослепителен аскет*

В Римска империя през Късната античност монашеско движение е привлекло все повече последователи в град Рим, а след това и във Витлеем, в Светите Земи. Монашеското движение в Църквата произлязло от Египет и оказало дълбоко въздействие върху християните из цялата Римска империя и отвъд нея. Св. Паула (347–404) е била фигура от елита на римското общество, която е подпомогнала разпространението на движението извън пределите на самия град Рим. Тя и дъщеря ѝ Евстохия заминават заедно с бл. Йероним Стридонски за Светите Земи. Като уникална личност, тя е съчетала в себе си добродетелите, очаквани както от аристократките, така и от монахините. Била „дъщеря на Корнелия“, видна римска матрона от рода *Furii Samilli*, но и горещо вярваща християнка.<sup>57</sup> Животът ѝ се е слял със суровите, дълбоки идеали на ранното монашеско движение през IV в. в Светите Земи. В това си битие тя е преживяла духовни борби, които разграничавали църковните ценности от тези на римското общество, но също така е придобила добродетели, които се припокривали с вя-

---

<sup>57</sup> Mommaerts, T. S. M. and D.H. Kelly, “The Anicii of Gaul and Rome.” In John Drinkwater and Hugh Elton, *Fifth-century Gaul: A Crisis of Identity?* Cambridge University Press, 1992, 120-121.

рата ѝ. Като аскет, св. Паула преминала през разлома между живота и задълженията си като аристократка и новия път, преодолявайки сурови парадокси. Когато предала Богу дух във Витлеем през 404 г., последните ѝ прошепнати думи били от Давидовите псалми — произнесени на библейски еврейски език. Навън се събирали тълпи от бедняци, нищите на Витлеем, които ридаели горко за нея. Тя била основала монашеска общност, построила и управлявала поклонническия дом на бл. Йероним, и обучила множество млади монахини, включително и дъщеря си.

И все пак, св. Паула е малко позната днес — въпреки всичко, което е направила, въпреки библейската ѝ ерудиция и езиковата ѝ вещина, която личи в дейностите ѝ. Чрез постиженията си в учеността, гостоприемството и собствения си избор да живее в безбрачие — тя е допринесла съществено за формирането на монашеството в Светите Земи. Св. Паула обикновено е обект на интерес от изследователите, които изследват бл. Йероним — нейния духовен наставник — защото тя е имала ключово значение като негов финансов покровител. Нейното писмо под номер 46, озаглавено „За поклонничеството в Йерусалим“, е запазено именно в корпуса на Йеронимовите писма. Няма основание да се смята, че това писмо е писано от някого друго, освен от св. Паула. Следователно, може да се предположи с голяма вероятност, че тя е писала богословски трудове — макар женското писмено творчество по онова време да не се разпространявало масово и да не е било смятано за сериозно занимание. Възможно е трудовете на жени да са били „скрити“, запазвани в частни среди в ранната християнска история. Почтените жени били скромни и уединени, така че дълбоката почит към дамите-покровителки карала мъжете да пазят тяхната кореспонденция или да възпрепятстват разпространението ѝ. Античното римско общество проявявало противоречиви чувства, а църковната йерархия изпитвала дълбока амбивалентност спрямо жените. В библейската традиция образът на Ева ясно се очертава като виновна за влизането на греха в Едем, но същевременно св. отци твърдо отстоявали възвишеността на Дева Мария, Богородица – застъпница с молитвите си за грешниците. Така, жените се възприемали като по-добродетелни, с по-високо благочестие от мъжете. Темата за милосърдието и състраданието някак прилягала повече на женските светийски персонажи. Учени духовни мъже като бл. Йероним изразявали духовна обич и голямо уважение към своите покровител-

ки. Някак тяхната роля се възприемала като паралел с образа на Богородица като утешителка на всички страдащи, както знаем от ранната християнска химнография<sup>58</sup>. Това, че такива „женски писания“ са изчезнали, може би се дължи на позитивна предпазливост — може би защото „добрите жени“ трябвало да бъдат невидими, ненаатрапчиви за обществото, деликатни.<sup>59</sup> Макар че е запазено само едно писмо от св. Паула, за нея научаваме от онези, които са я зачитали още приживе — особено нейният клиент, монахът бл. Йероним, но също и от св. Паладий Еленополски, важен раннохристиянски житиеписател. Чрез онова, което мъжете са писали за нея, се разкрива поглед към делото и живота на св. Паула.

В Писмо 108 от корпуса си бл. Йероним възкликва: „Ако всички части на тялото ми се превърнеха в езици“, пак не би било достатъчно, за да изрази светостта на почтената св. Паула. Голямата му възхвала е недостатъчна, за да обхване всичко, което тя е била за него. Дори като вземем предвид склонността на бл. Йероним към преувеличение, св. Паула е била наистина уникална жена. През 386 г. младата вдовица започнала делото, с което е щяла да изпълни мечтата на своя приятел, духовен наставник и клиент. Нейната дейност и постижения били многопластови и многообразни. Произхождайки от висшата класа, тя приемала църковни гости както в Рим, така и във Витлеем; била веща в библейското учение и езиците, четяла впечатляващи количества гръцки текстове, познавала антична литература и съчинения на светите отци на Изтока. Била образована майка, вдовица, аскет, която е избрала живот в молитва и целомъдрие. Като аристократка и богата жена, тя строяла и финансирала в полза на Църквата и щедро раздавала милостиня на бедните по евангелския почин (вж. Мат. 6:1-4; Лука 3:10-11; 11:41; 12:33-34; Марк 12:41-44).

След св. Маркела тя станала покровителка на бл. Йероним. Познавайки — и бидейки сродница на — знаменитата римлянка св. Маркела, св. Паула имала четири дъщери и един син. Но след смъртта на съпруга си, Токсотий Старши, тя се обърнала към пътя на аскетизма. Животите им били преплетени, защото имперският свят ценял и

---

<sup>58</sup> Това, разбира се, се е отразило и върху иконографията на Богородица, особено след Третия вселенски събор в Ефес, където спорът за това кой е Христос е тръгнал именно от разбирането за личността на Девата Мария.

<sup>59</sup> Вж. McNamara, JoAnn. *Cornelia's Daughters*, 1984; Noll, Mark. *Turning Points. Decisive Moments in the History of Christianity*. 3rd Ed. MI: Baker Academic, 2012, 79.

поддържал патриархата като начин за запазване на семейното имущество, а брак между сродници бил често срещан сред елита. Св. Паула и св. Маркела били роднини: Памахий, братовчед на Маркела, се оженил за втората дъщеря на Паула — Паулина. Дори по-късно друга братовчедка станала съпруга на сина на св. Паула.<sup>60</sup> Но според аскетите, римското аристократично облекло и разточителният разкош не прилягали на последователите на Христос. Определени елементи от висшето общество обаче били добродетелни и съответствали на християнството — например приютяването и грижата за пътници. Гостът се възприемал като носител на привилегия и задължение както за аристократи, така и за аскети. Обичаят на св. Паула бил сходен с този на други от аристократично потекло, понеже те по естествен начин се отличавали с гостоприемство — щедър елемент от живота в късноантичния Рим. Тя се грижела бл. Йероним да има място за живеене и необходимите книги, за да работи по преводите и писанията си. Финансовите дарове, съчетани с престижа, който една аристократка дарявала на средностатистически клиент, осигурявали сигурност, принадлежност, престиж и средства за труд.<sup>61</sup>

В Рим св. Маркела (ок. 325–410) предоставила място, където поканила бл. Йероним да изнася беседи по тълкуване на Библията. Това не е странно, защото век по-рано девицата св. Юлиания предоставила на Ориген (ок. 185–253) място за живот в смутни времена — скривалище. Също така, игуменката св. Олимпиада в Константинопол (368–408) подпомогнала архиепископа на града св. Йоан Златоуст с дарения, благодарение на които той намерил убежище сред приятели. Св. Мелания Старша (350–410) осигурила на Руфин Аквилейски и Евагрий Понтийски общност, в която да се молят, учат и пишат. Св.

<sup>60</sup> NANE, Vol. 9. *Letters of Jerome*, trans. by William H. Fremantle. Oxford: Balliol. Също използва Aeterna.2016.108.29.353. И двете от NANE, Schaff, Philip & Wace, H. *Nicene and Post Nicene Fathers*. Vol. 5. Peabody, MA: Hendrickson, 1999. Основните източници за тази глава са писмата на Йероним до жени. White, Caroline. *Lives of Roman Christian Women*. London & NY: Penguin Classics, 2010, 166-77. Fremantle NPNF vol.6. Quastern, ed. *Jerome*, 1963, 5. Introduction by Thomas C. Lawler. Също: Cohick, Lynn and Hughes, Amy. *Christian Women in the Patristic World. Their Influence, Authority and Legacy*. MI: Baker Academic, 2017, 195. Ruether, Rosemary & McLaughlin, Eleanor. *Women of Spirit. Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*. Wolf and Stock, OR.1998, 16.

<sup>61</sup> Denzey, Nicola, *The Bone Gatherers. The Lost Worlds of Early Christian Women*. Boston: Beacon Press, 2007, 184.

Макрина от Аниси (ок. 327–379) създаде нещо като домашен манастир, където аскети се събирали, постели, молели и изучавали Свещ. Писание.<sup>62</sup> Дори Александрийският епископ св. Атанасий по време на гоненията на арианите бил укриван в продължение на шест години от влиятелна жена.

Благодееянето от страна на елитна покровителка — аристократка-аскет — носело със себе си нещо съществено: усещането за домашност; гостоприемството осигурявало и сигурност. Църковници като бл. Йероним, Ориген, Руфин, Евагрий и св. Йоан Златоуст били част от тази хегемония на „сътрудничество в служението“ — св. отци на Църквата, които получавали правна помощ, средства и закрила от богати жени. Благодееянето в крайна сметка водело до духовни приятелства — както отбелязва Елизабет Кларк: „Жените бяха добри [за църковните мъже] да се мисли с тях.“ Богатите жени дарявали средства за църкви и дейности на религиозни мъже. Като предоставяли на монасите манастири, а на общностите — църкви, те дарявали „място“. Тези велики римлянки така изпълнявали двойната роля на аристократки-аскети — както св. Паула. Гостоприемството било от съществено значение, защото крепяло проповядването и разпространението на вярата.

## 2. Частно и обществено гостоприемство

Гостоприемството на св. Паула Римлянка е основна тема в тази глава, защото именно чрез него тя спечелила възхищение към аскетичния път — избор, който сам по себе си бил скандален и отвратителен за нейните съвременници – римляни езичници. Частната или обществена помощ изисквала съществено богатство.<sup>63</sup> В римското

---

<sup>62</sup> Cooper, Kate. *Band of Angels: The Forgotten World of Early Christian Women*. NY: Overlook Press 2013, 35. Както направи и Златоуст за своята покровителка Олимпиада Константинополска. Вж Clark, El. and LH. Trans. by W. K. Lowther Clarke, London: MacMillan-SPCK, 1918, p. 37. Също: Adkins, Emma. *Male Authors, Female Lives*. BA Diss't. www.academia.edu. Male\_Authors\_Female\_Lives. London: Birbeck College: 4-6. Palladius, *Lausiaca History*, 36.6, p. 126; W. K. Lowther Clark, trans. NY London: SPCK, MacMillan, 1898.

<sup>63</sup> Silva, Anna. *Macrina the Younger. Philosopher of God*. Belgium: Brepols, 2008, p. 77. Повече виж.: Palladius. LH, 65, 132. Cistercian Studies, 2015. Вероятно това се е случило по време на арианските гонения около 361 г., когато Констанций все още е бил император. Вж. също и старото издание на Лавсаикон, преведен от W. Lowther

общество дистанциите между богати и бедни били толкова значителни, че само много богати хора могли да си позволят да издържат цели общности от съмишленици. Гостоприемството било присъщо на аристокрацията, а жените били тези, които управлявали частните дворци и фамилни имения. Но за да го осъществят, трябвало да използват семейни средства.

Честта на една жена била неразривно свързана с тази на нейното семейство. Монасите може и да формирали ново духовно семейство, но то все пак споделяло някои от културните ценности на времето. Вярност, скромност, целомъдрие и послушание били дълбоко почитани. Мястото на омъжената жена било в дома, с добродетели, свързани с домакинството — като гостоприемство, възпитание на децата и облекчаване на страданието. Домът бил интимно пространство, което запазвало скромността и в същото време служело като дискретна опора на обществени нужди. Пътешествениците-поклонници имали нужда от подслон. Жените разполагали с власт и били отговорни за управлението на домовете — и именно оттам произтичало тяхното гостоприемство.

Тази черта у св. Паула била присъща на аристократката. Така например, през 381 г., тя приела в дома си гости на папа Дамас — сред които били епископ св. Епифаний Кипърски, св. Павлин Антиохийски и бл. Йероним Стридонски. Тези срещи оживили живота ѝ с новостта на общуване с пътуващи първойерарси и благочестиви аскети. Домът ѝ се превърнал в място на срещи и също така предоставил първия ѝ контакт с бл. Йероним. С времето между тях се изградили дълбоки приятелски духовни връзки. Пътниците от източните църкви понякога били личности с висок статут — като св. Епифаний Кипърски, когото Питър Браун нарича „дядото на палестинското монашество“, по-късно и епископ на Кипър след 367 г. бл. Йероним бил техен преводач и сътрудник. А младата вдовица св. Паула — тяхна домакиня, от което и тя имала духовна полза. Гостоприемството и домашността носели свои награди.

Друг вид принос от жени като св. Паула бил в създаването и стро-

---

Clarke, SPCK London, MacMillan, 1918. Brown, Peter. *Eye of Needle: Wealth, the Fall of Rome and the Making of Christianity*. NJ: Princeton University Press, 2014, 272. Аскетизмът, както е предложен от Отците, изисквал значителни финансови средства. Clark, El. “The Lady Vanishes: Dilemmas of a Feminist Historian after the “Linguistic Turn.” *Church History: Studies in Christianity and Culture*, 67(1998): 1-5; 10-31.

ежа на църкви или базилики — „проповеди в камък“, така да се каже. Св. Паула била известна с манастирите си във Витлеем, подобно на други жени в Римската империя. Св. Мелания Старша построила смесен манастир в град Йерусалим. Св. Макрина пък създала домашен манастир в Аниси. Във Витлеем, след 386 г., с помощта на средствата на тази ценена покровителка (*prostatis*) — св. Паула — и с богатството на нейния род, била изградена монашеската общност на Витлеем, за три години — реализираща мечтата на бл. Йероним.

Монасите може да били уединени, но архондарикът бил отворен винаги — както свидетелства св. Паладий — и служел на поклонници от близо и далеч. Самият Паладий пребивавал в Йерусалим и Витлеем, но не се възхищавал от бл. Йероним. Напротив — той възвеличавал търпението на св. Паула към „свадливия далматински монах“; за него нейната добродетел била изключителна.<sup>64</sup> Способна и веща, св. Паула ръководела къщите за поклонници във Витлеем, раздавала милостиня на бедните и основала монашеска общност с голям имот. Тя се грижела както за пратениците към папата в Рим, така и за гостите във Витлеем. Грижата за пътуващи изпълнявала съществена функция както за обществото, така и за Църквата, като задоволявала нуждите и на двете.<sup>65</sup> Пътищата били по-сигурни под закрилата на *Pax Romana*, и гражданите пътували сравнително лесно. Скоро, в Палестина, когато домът за гости бил завършен, поклонниците в Светата Земя вече не чували: „Няма място във Витлеем“, а намирали духовно освежаване и посрещане, което превръщало непознатите в духовни гости.

Римските аристократи били известни и с редовното си раздаване на милостиня. Щедростта струяла и от поклонническия дом, ръково-

---

<sup>64</sup> Brown, P. *Body and Society*, 271-3. Срв. Clark, El. *Women in the Early Church*, 220. Целз, години по-рано, писал за обществото и християните и считал, че Църквата е допринесла за непокорството на жените. В гръко-римското общество почтените жени били възприемани като забулени и стоящи у дома. Също: Salesman, Michele Renee. *The Making of a Christian Aristocracy. Social and Religious Change in the Western Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 2002, 60.

<sup>65</sup> MacDonald, Margaret Y. *Early Christian Women and Pagan Opinion. The Power of the Hysterical Woman*. Cambridge University Press 1996, 163. Celsus was a prolific 2nd c. critic of Christianity. NINF *ibid*. Jerome's Letter 127.5, p.431. Майката на Марцела, Албина, е била домакиня на Атанасий и Петър Александрийски, тъй като била забележителна домакиня, която посрещала папски гости. Brown, P. *Body and Society*, 381. Сградите често били финансирани от аристократки. Виж също: *The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity, 200-1000*. Riley Blackwell 2013, 77-78.

ден от св. Паула. Скоро той станал известен като място на състрадание към нуждаещите се и бил наричан „Гостоприемницата на Мария“. Във Витлеем св. Паула добила висок обществен авторитет като домакиня, белязана и от непрекъснатата щедрост към бедните. Филантропията и гостоприемството били присъщи и на християнския, но и на римския начин на живот. Тук обаче, като познавачка и следовничка на Евангелския начин на живот, гостоприемството било отдавано не само на близки, но и на съвсем непознати поклонници, търсещи духовна утеха.

### 3. Ученост и дарения

Богатството и средствата, които се раздавали на бедните, свидетелствали за сърцето на християнина — но с времето жените-покровителки можели да станат и ученички, и тълкувателки на Свещ. Писанието, доколкото били склонни към учение и послушание към духовните си наставници. Идентичността на св. Паула била многопластова — ученичка, лингвистка, богослов и дарителка.<sup>66</sup>

Работоспособността на бл. Йероним като идеолог, учител и преводач, впечатлила папата и той също участвал в спонсорирането на някои негови проекти. Целият му корпус — писмата, трактатите и Вулгата — цялото постижение на бл. Йероним както във Витлеем, така и преди това в Рим — възникнало благодарение на постоянната подкрепа от онези, които плащали за преписи, писала, мастило, заплата на писари — като неговата „покровителка“ (*prostatis*). Бл. Йероним бил свързан със св. Паула, както и други църковни отци били свързани с покровителки — мисленето им било плод на „среда, поддържана и изпълнена с благочестиви жени“. Постоянството в труда зависело от даровете на покровителката — и дало плод.

Текстът на *Vulgata* бил също плод на покровителство; той устоял в Римската църква в продължение на повече от хилядолетие без изменения. Покровителството създавало и взаимност. Образованието

<sup>66</sup> Вж. Palladius, *Lausac History*, translated by W. Lowther Clarke, SPCK London, MacMillan, 1918. Той смятал бл. Йероним за дух по-низш от св. Паула, с по-слаби езикови способности и пречещ на нейния талант. Rebenich, Stefan. *Jerome*, Routledge, London, 2002, 31-33. Павлин ръкоположил Йероним за свещеник, но загубил Антиохийската катедра в полза на Мелетий. Павлин се надявал да преговаря с папа Дамасий и да спечели неговата подкрепа. Aeterna, *ibid.* Jerome's Letters. Letter 55.14 and 108.14.

и учеността били друг плод на тази практика. Св. Паула и дъщеря ѝ се възползвали като ученички и като усърдни читателки на Свещ. Писанието. Във Витлеем тя продължила да бъде негова ученичка по билеистика и след тяхното преселване през 386 г. Част от заниманията била езикова — както с другите жени от кръга на св. Маркела, св. Паула изучавала Ориген в оригинал, а по-късно преминала към изучаване на библейски еврейски, за да рецитира ежедневно псалмите, както правела и самата св. Маркела. Изучаването на Свещ. Писание е било движещият мотив и основен фокус на този духовен салон.<sup>67</sup> Бл. Йероним е изпращал писма до св. Паула, както и до св. Маркела, които разкриват интересите и дълбочината на въпросите, които те имали като негови ученички. До св. Паула той е писал например за „азбучните псалми“ и ѝ споделил положителното си мнение за Ориген.

Когато свитата на Паула пристигнала в Палестина след 386 г., тя и бл. Йероним посетили Елеонската планина, за да видят св. Мелания Старша и Руфин Аквилейски. Там наблюдавали смесените монашески общности — за мъже и за жени. При изграждането на своето дело, те повторили този модел — който се оказал подходящ както за св. Паула, така и за бл. Йероним. Те го възпроизвели и така разширили библейската ученост в посока към монашеския подвиг. Щедростта, строежът на сгради и раздаването на милостиня били очаквани добродетели от аристократите — както в имперски, така и в християнски контекст. Слава и почест украсявали златните монети, давани от знатните хора. Тази добродетел била вплътена в личността на св. Паула. След като посетила монасите в Нитрия, тя разпръснала множество дарове.<sup>68</sup> Св. Паула и бл. Йероним дарявали щедро, посетили Йерусалим и се установили в крайна сметка във Витлеем.

В продължение на три години св. Паула Римлянка и дъщеря ѝ живели в странноприемница, като едновременно с това надзиравали допълнителен строеж — кула и манастир. От семейното си богатство

---

<sup>67</sup> Williams, Megan Hale. *The Monk and the Book. Jerome and the Making of Christian Scholarship*. University of Chicago Press, 2006, 52-55. Също: Graves, Michael. "The Bible Scholarship of a Fourth Century Woman: Marcella of Rome." *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 87 (2011): p. 4. Виж Cloke, Gillian. "This Female Man of God." *Women and Spiritual Power in the Patristic Age*. Routledge, 1995, p. 4.

<sup>68</sup> Cain, Andrew. *Letters of Jerome. Asceticism, Biblical Exegesis and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*. Oxford University Press, 2009, 200. Виж Letter 108.27. Бл. Йероним изпратил на Евстохия *тринос* (надгробен плач) по повод смъртта на св. Паула. Aeterna, 351-352.

и обширни имоти тя финансирала жилища за другите монахини от кръга ѝ, осигурявала средства за писарите на бл. Йероним и изграждала неговата библиотека. Това много спомогнало на неговата продуктивност. Разточителна и щедра, тя непрестанно осигурявала значителна помощ за бедните в региона. Към момента на смъртта ѝ през 404 г., не ѝ било останало никакво семейно богатство, всичко била дала за сестринството си и за проектите на своя духовен наставник. Макар продажбата на имоти да била сложна, тя успяла да изразходва всичко в полза на Църквата, манастирите и бедните. Да бъдеш разточителен в щедростта било християнска добродетел и свидетелство за аскетична отдаденост. Даровете придавали достоверност на посланието, били доказателство за вярата, помагали на дарителите да споделят и да се смирят — и така вярата растяла и се утвърждавала. Това било пряк плод от дейността на св. Паула. Монашеското движение в Палестина се разраснало — но тази богата аристократка починала така, както искала: като безимотна монахиня.

#### *4. Общи и противоположни ценности*

Ценностите на късноантичната култура можели да бъдат в конфликт или в съзвучие с християнските принципи. В живота на св. Паула съпоставката между добродетелите на двете системи показва къде обществото и Църквата са имали сходни възгледи и къде — противоположни. Гостоприемството към странници и щедростта към бедните били качества, възхвалявани и от обществото, и от Църквата. Скромността и въздържанието се очаквали от почтените жени, тъй като именно жените били пазителки на благопристойността в дома. Жените в Късната античност обаче също така можели да бъдат възприемани като емоционално нестабилни. Като жена, св. Паула била считана за „по-слаба от мъжете“, длъжна да пази установения ред, но тя била човешко същество и можела да стане жертва на чувства в някакъв момент.

На погребението на дъщеря си Блезила св. Паула припаднала и била изнесена в безсъзнание. Това било прекомерна, човешка проява на скръб, може би несъвместима със скромността и умереността. Без самообладание и християнско достойнство тя изразила дълбоката майчина болка. Заради тази публична проява на лична мъка бл. Йероним я укорил. Дали именно това е причината — или някоя друга

— поради която св. Паула никога не била наречена „жена-човек Божи“, въпреки нейната „мъжествена“ смелост?

Тя проявила лична издръжливост, когато се отказала от всичко познато, оставила комфорта и разкоша на благородническия си живот и се противопоставила на забраната и неодобрението на семейството си. Тя оставила сина си, но запазила скромността си, докато личната ѝ красота била скрита, без украса, без проява на характерната за светските жени практика да се разкрасяват. Копринените одежди били заменени с груб лен. Като изгнаничка заради Христос, тя изоставила семейството си и се отрекла от град Рим.

Когато ценностите се преплитали, двете култури можели да влязат в конфликт или понякога да се намерят в хармония. Аскетите в християнството възхвалявали милостинята, гостоприемството и спокойното въздържание, което обезсилвало човешките страсти и чувства. Но отвъд общите ценности, монасите вярвали във вечността, в живота след смъртта. Те ценели есхатологичния устрем — сигурност в крайния изход, който надминава, надхвърля временните цели в живота.<sup>69</sup> Разделения възниквали по въпроси като отношението на елита към имуществото и преклонението пред социалния статус. Двата пътя – на гражданина и на монаха – се разминавали по линии на духовни ценности и нравствени възгледи.

Аристократите ценели парите, удобствата и имуществото, дарено от техния родов статус. По традиция имали задължението да увеличават и осигуряват богатството на семейните владения чрез брак. Това задължение изграждало честта на патриархата като обществена структура. За разлика от тях, монасите и монахините се отказвали от физическите удобства, които материалното богатство осигурявало, и се отказвали от акцента върху външната красота. Те отричали социалния статус и ранг. Сигурността им вече не се граждала върху

---

<sup>69</sup> Vevey, Paul. Ed. Arthur Goldhammer, *A History of Private Lives: From Pagan Rome to Byzantium*. Belnap, Harvard University, 1987, 9-41 особено, 37-9 за брака в гръко-римската културна общност. White. *Ibid. Life of Paula*. London and NY: Penguin, 2010, p. 98. Уайт използва първични източници от първо лице, като писмата на бл. Йероним, както и *Лавсаика* на Паладий. Clarke, Elizabeth. *Jerome, Chrysostom and Friends*. Edwin Mellon, 1979, 34; Silva, Anna. *Macrina the Younger. Philosopher of God*. Belgium: Brepols, 2008, 12-14. Според Григорий Нисийски неговата по-голяма сестра Макрина била баща, учител, възпитател, майка и съветник в Анеси. Vevey, *Ibid.* Полово обвързано очакване: мъжете били възприемани като разумни и уравновесени, но от жените не се изисквало същото.

притежания, имоти или родови резиденции, нито пък разчитали на богатство или произход, а на Божия промисъл.

За аскетите денят на „последното явяване“ предстоел скоро. Всичко щяло да се разкрие при „Второто пришествие“ (*deutera parousia*). Християните очаквали Божието царство, края на света и обновлението във възкръсналия Христос. В напрегнатото взаимодействие между общество и Църква възниквал въпросът: дали аристократът ще се подчини на сенаторските изисквания, или ще остане християнин в пълния смисъл на думата? Отговорът бил сложен. Принципите на двата пътя могли да са в хармония или в откровено противоречие. Пътят на аскета въвеждал нови ценности и ново семейство. Заедно със св. Паула вървяла дъщеря ѝ Евстохия, която също отхвърлила „стария“ свят на обществените структури и избрала девството заради Христос. Със светицата тя принесла в дар имущество, деца и съпруг — на Бога, за да бъде въведена в новото, вечно семейство с „майка, баща, сестра, брат“ — в света на монашеството.<sup>70</sup> Безбрачието дарявало свобода на вдовица като св. Паула, но същевременно я вкоренявало в духовно и вечно родство.

Така гостоприемството, скромността и емоционалният самоконтрол били християнски добродетели, които се припокривали с римската култура.<sup>71</sup> Но начинът, по който обществото и Църквата възприемали емоциите, можел да се различава или дори да бъде противоречив. В определен смисъл нежното сърце на св. Паула съответствало на имперската представа за жените като „слаби“ — несъвместими с висока степен на самоконтрол. Но християнските аскети поставяли заслуги в пасивността и въздържанието. Писатели като Евагрий Понтийски, например, поставят „безстрастието“ (*apatheia*) високо —

<sup>70</sup> Palladius *LH*, trans. by W. Lowther Clarke, SPCK London, MacMillan, 1918. Арсизий разказва за необикновения „ангелски живот“ на Амун от Нитрия, който живял в един дом със съпругата си, но в две отделни легла. И двамата „достигнали безстрастие“. След 18 години се преместили в отделни жилища, р. 60. Вж. Chapter 8, р. 59. „Ангелският живот“ се е смятал за възстановяване на завръщането на човека в Едем.

<sup>71</sup> Послание до евреите 13:2 в превода ESV гласи „не пренебрегвайте“, а в превода NIV — „не забравяйте това“. *NANF ibid.* Jerome. *Letter* 108.14. Също: Rebenich. *Jerome*. Routledge, 2002, р. 41. Вж *NANF Letter*. 66.6.2. Burton, Philip. *Sulpicius Severus' Life of Martin*. Oxford University Press, 2017, р. 162. Християнска матрона, затворена през първи век на средиземноморски остров. Книгата на Север може да бъде намерена онлайн. Вж също Elm, Susanna. *Virgins of God, The Making of Asceticism*. Clarendon, Oxford, 1994, р. 274.

макар и не най-високо от всички добродетели. Безстрастността, към която се стремял монахът или монахинята, показвала вътрешен мир, даруван от Светия Дух и живеят в молитва. Християните намалявали властта на емоциите и сублимирали страстите, в контраст с езическото приемане на тяхната роля. Животът на св. Паула показва борбата и напрежението между благородството на Рим и християнския аскетизъм на IV в. Съществувал разлом между онези, които се хвалели с притежания и богатство, и учениците на Христос. Но аскетите споделяли някои общи черти с аристократите — като щедрост, стоицизъм и скромност. Св. Паула преживяла и двете страни на този разлом. Тя се борела с противостоящи ценности като монахиня и преминавала през вътрешни конфликти като майка. Забележително е, че тя се е отличила с една добродетел, възхвалявана от всички: способността да приеме и приюти пътника.

### *5. Гостоприемството като богословие*

Богословието на св. Паула се изразявало по прост и практичен начин, защото понякога все пак Църквата и обществото са били в съгласие. Пътуването било опасно, а грижата за пътника била от първостепенно значение както в мирни, така и в размирни времена. Гостоприемството, упражнявано от св. Паула, отговаряло едновременно на обичая на аскетите и на културата на аристокрацията.<sup>72</sup> То се вписвало в представата за *божествено право*, признавано и от двете страни. Гостоприемството не било незначителен дар, а завет, подаден ни от Самия Господ.

Кои били пътниците и поклонниците, приети във Витлеем? В самото начало първите монаси и монахини в основанията обители били слуги и семейни роби от Рим, които придружили Евстохия и св. Паула. Решението да се установят в близост до мястото на Рождеството Христово, в съседство с Базиликата на Рождеството, обещавало „оживен обмен с богати западни поклонници, идващи както от Изтока, така и от Запада“. Това уникално място вдъхновявало поклонници

---

<sup>72</sup> NANF, Jerome, *Ibid.* 121. Добрите дела включвали хранене на бедните, докосване до телата на мъртвите — нещо осъждано — и открито, непрекъснато гостоприемство. Brown, Peter. *Body and Society*, Columbia, 1988, 2008, 272 относно женския аскетизъм, 367; Salzman, M.R. *The Making of a Christian Aristocracy*, 63-65. NANF *Ibid.* 127; бл. Йероним се оплаквал колко често и свободно св. Паула разпределяла средства.

да пътуват натам — но техният брой пречел на тишината, необходима за учението и писателската дейност на бл. Йероним. Поклонници се стичали към светите места, където били живели апостоли, пророци и светци, възлюбили Христос — например келиите на Флавия Домицила, посетени от св. Паула, когато тя напуснала Рим. Поклонниците търсели свети места, където да се помолят, или пътували със семействата си, с групи духовници или доверени монаси, по пътища, които били само частично сигурни и често изпълнени с опасности. Грижата на св. Паула за поклонници и пътници отразявала съвместния акцент върху гостоприемството, характерен за аристократите и аскетите. Но нейното дело във Витлеем не увеличавало славата на патриархата, нито укрепвало „патрилинейната власт“, характерна за римското общество. Щедростта ѝ към пътниците съответствала по-скоро на желанието на монахините да вършат добри дела в името на Господа. С гостоприемството си св. Паула следвала модела на благородните римски матрони, но тя също така се причислила към онези жени „отричащи се от света“, които изоставяли брака, богатството и престижното семейство, за да търсят спасение. Нейни примери били св. Маркела и св. Мелания Старша — известни със своята щедрост към гости и като основателки на манастири. В този контекст остава загадка защо св. Паула не е била въздигната до титлата „жена-човек Божи“. Подобно на св. Макрина от Аниси, тя пряко управлявала и служила в обителите, стремяйки се към оттегляне от светското общество.<sup>73</sup> Тя се отклонила от онова, което било очаквано от нейния патриаршален ред — блясък и украшения, характерни за аристократите. В молитва тя била покрита, а чрез изучаването на Свещ. Писанието била подхранвана и водена от „непосредствен допир с невидимото“. Св. Паула хранела бедни и раздавала богатства — не под управлението на мъжки настояник, баща или съпруг, а го правела по свое усмотрение. Всъщност, бл. Йероним не одобрявал напълно действията ѝ, считайки ги за прекомерни — вид разточителство към бедните. Щедростта била очаквана от благородниците, но милостинята ѝ била прекомерна и насочена към безименните бедни – нещо нетипично за езическия Рим.

Обещавайки себе си на Христос, св. Паула се освободила от очакванията и законите на обществото. Тя проявила свята вярност към

<sup>73</sup> Silva, Anna. *Macrina the Younger. Philosopher of God*. Belgium: Brepols, 2008, 12-14. Според св. Григорий Нисийски неговата по-голяма сестра св. Макрина била баща, учител, възпитател, майка и съветник в Аниси.

небесния си Жених – Христос и — подобно на Евстохия — живяла, посветена на целомъдрие. Но високото ѝ положение не било достатъчно, за да бъдат нейните писма широко разпространени или записани. Тя и Евстохия изпращали въпроси до бл. Йероним, а неговите отговори били съхранени. По рождение св. Паула имала висок обществен статут, но любовта и уважението на християните тя спечелила чрез неуморна доброта към странниците, с безкористна грижа за чуждестранните гости и бедняците. Проявила изключителна устойчивост, управлявайки и поддържайки обителите на бл. Йероним, докато той превеждал библейския текст на *Вулгата* — творба, която „променя света“.

Тези постижения произлезли от малкия Витлеем, но неговите врати се отваряли за постоянен поток от посетители. Изследователят Дейвид Браке отбелязва: „Пустинното монашество в Палестина било международно начинание от самото начало. Аристократи, склонни към аскетизъм, като бл. Йероним и св. Паула, изиграли важна роля в основаването на общности в близост до светите места около Йерусалим, докато други се преселили там, за да живеят монашески живот. „Чужденците“, изглежда, са съставлявали мнозинството от палестинските пустинници и монаси през IV и V в.“<sup>74</sup>

Св. Паула била изцяло посветена на аскетата — във всяко действие личало онова, в което вярвала. И все пак, малко е казано за самото ѝ богословие, макар бл. Йероним да свидетелства, че тя е ненавиждала ересите. Може би тъй като го подражавала, той считал нейното православие за несъмнено. Гостоприемството можело да обединява, да утешава пътника. Църквите били свързани и служели на пътуващи поклонници и странници, така че св. Паула станала част от социалните мрежи на Палестина. Създал се плътен контекст на взаимозависимост. Пластове от лоялности, лични съюзи и църковни структури поддържали „Оригенисткия спор“, който прераснал отвъд „простата“ полемика за вярвания и догмати и се превърнал в поле за лични нападки. Разгаряли се огнени оскърбления. Бл. Йероним например първоначално хвалел Ориген и неговите съчинения, но по-късно се

---

<sup>74</sup> Brakke, David. “Holy Men and Women of the Desert.” In: Berneice Kazynski (ed.), *Oxford Handbook of Christian Monasticism*. October 2020. Той отбелязал разнообразието в стиловете на монашеските общности, открити в Сирия, Египет и Светите земи. – *Holy Men and Holy Women*. Вж. също: *Oxford Dictionary*. Oxford University Press, 2018. NANF, *Ibid.* 127.23, p. 348.

дистанцирал от него. Епископът на Йерусалим обаче, свързан със св. Мелания Старша и Руфин Аквилейски, одобрявал превода на Оригеновите съчинения на латински и стимулирал работата върху тях. Това създавало особен климат на напрежение между оригенисти и съмняващи се в Ориген монаси из Светите Земи. За бл. Йероним по-ранното му възхищение и дидактическата му убеденост в превъзходството на Ориген, изразени например в писмо от 384 г. до св. Паула, били основание да бъде наречен оригенист. Питър Браун предполага, че през 384–385 г. Йероним дори се представял като нов Ориген — библейски наставник в аскетичния кръг на Маркела, където Паула също принадлежала.<sup>75</sup> Десет години по-късно обвиненията се съгъстили. Да бъдеш смятан за оригенист — за св. Паула, а и за бл. Йероним — било вече непоносимо. Това означавало да носиш етикета едва ли не на еретик. В средата на 390-те години започнали да се разпространяват слухове, че Йероним споделял възгледите на Ориген. Вигиланций от Калагурис (близо до днешен Тулуза), поклонник във Витлеем, пренесъл това обвинение в Италия, до св. Павлин Ноленски. Станало болезнено ясно, че Галската църква не била обединена зад бл. Йероним — нито в неговата антиоригенистска позиция, нито в проповедта му в полза на монашеството. Това било удар по неговия дълго граден авторитет и репутация. Доброто му име висяло на косъм. Към края на века, когато бл. Йероним вече се отдалечил от ентузиазма си към Ориген, той помолил св. Маркела да убеди християните в Рим, че съчиненията на Ориген са съмнителни. Полемиките около латинския превод на *За първите начала* (*De Principiis*) предизвикали повече жар, отколкото светлина.<sup>76</sup> Всъщност, от този спор се родил цял нов термин за обида. Кларк обяснява, че с началото на V в.: „...църковниците оспорвали ортодоксалността и добрата репутация на противниците си, като ги обвинявали в оригенизъм.“<sup>77</sup> Обидите, тревогите и пламъ-

<sup>75</sup> Фриймантъл, оксфордският преводач на Йероним, казва, че той „неоснователно омаловажил своя по-ранен ентузиазъм към Ориген“, 84, р. 293. Епископът на Йерусалим в крайна сметка наложил отлъчване на бл. Йероним.

<sup>76</sup> Rebenich, *Op. cit.*, p.31. Също: *NANF ibid.* Jerome. Letter 108,28.352. Виж и *Ibid.*, 353.

<sup>77</sup> Hunter, David G., „Vigilantius of Calagariis and Victricius of Roëun: Ascetics, Relics and Clerics.“ *Journal of Early Christian Studies*, 7.3 (Fall 1999): 403-405. Онлайн периодични статии. Хънтър отбелязва, че в края на IV век — през 395 г. сл. Хр. — Вигиланций посетил Витлеем, а след това бил духовник-куриер, който пренасял писма до и от Йероним. Clark, El. *The Origenist Controversy*, 2, написа, че спорът бил сложен и имал много пластове, включително лична политика.

ците на спора отминали, но монасите останали обгорени от обвиненията. И все пак, в тези спорове писмата на бл. Йероним разкриват мястото на жените в църковния дискурс и многообразието от форми на аскетизъм, които се развивали на различни места и в различни епохи — защото там, където бил той, били и те. Жените били там.

#### *6. Постижението на св. Паула*

Животът и постиженията на св. Паула, преминали през превратностите на времето, разширили и преобразили аскетическото движение в Палестина. Тя действала на различни места и оказала географско въздействие — първо в Рим, а след това в продължение на десетилетия във Витлеем. Целият регион оплакал смъртта ѝ през 404 г. Животът ѝ се променил още през 382 г., когато, чрез гостоприемството си, приела, нахранила и се грижела за църковните гости на папа Дамас — спътниците на бл. Йероним — в двореца на своето семейство. След смъртта на съпруга си Токсотий тя поела по пътя на аскетизма, а по-късно трагично загубила и дъщеря си Блезила. Тогава бл. Йероним — наставникът в библейския кръжец на св. Маркела — бил обвинен, че внушавал прекомерно постене на вдовиците и девичите аскети в Авентинските дворци.

Скръбта на св. Паула била огромна, когато Блезила починала — но тя останала вярна на бл. Йероним и не се отделила от него. Когато далматинският монах напуснал Рим, тя също напуснала града със своята свита. Лична скромност съчетана със щедрост — тя раздавала огромни количества милостиня на бедните чрез странноприемниците и манастирите, които построила и управлявала във Витлеем. „Кой може да разкаже историята за смъртта на Паула със сухи очи?“ — пише бл. Йероним. — „Човек и добитък се разпадат на пепел. Но нашата вяра в Христос ни въздига към небето и обещава вечност за душите ни.“ Нейната смърт и погребение били събитие за цялата общност. Бедни и вдовици плачели и показвали дрехи, които тя им била дала. Епископи се събрали да скърбят — заедно с монаси, монахини и хора от околните градове. Жените от монашеските обители в Светите Земи обикновено се стараели на богослужение да четат гласно Свещ. Писание на сирийски, гръцки и латински. Приживе св. Паула постоянно цитирала Библията — затова било напълно уместно, че когато тя умираше във Витлеем през 404 г., последните ѝ прошепнати

думи били на библейски еврейски — от Псалмите на Давид: „Господ е моя светлина и мое спасение – от кого ще се уплаша? Господ е сила за живота ми – от кого ще се разстраша?“ (Пс. 27:1)

Св. Паула починала така, както живяла — държейки се здраво за „Бога на своето спасение“. Името ѝ не било забравено в региона, защото тя възвеличила Исус Христос и издъхнала с Неговото име на устните си.<sup>78</sup> Аристократка, обърнала се към монашеския живот, нейният път разкрива множество въпроси и динамични предизвикателства, пред които аскетизмът се изправял през IV в. Само едно нейно писмо е съхранено — поканата, която написала заедно с дъщеря си Евстохия: Писмо 46 от корпуса на Йеронимовите писма, с което призовават св. Маркела да посети Светите Земи.

Аскетическото движение се задълбочило и напреднало — в Рим чрез св. Маркела, а във Витлеем чрез св. Паула. Скоро то се разпространило още по-широко — „от Йерусалим, в Юдея и по целия свят“. Жените от най-ранните християнски времена и жените от IV в. имали много общо. Женските инициативи се оказали съществени за развитието на християнството през IV в. — така както още през I в. Христос поверил благата вест на св. Мария Магдалина. В градината една жена получила заповедта от Господа да говори — да разгласи Благовестието за възкресението, че Той е жив. Св. Мария Магдалина била централна фигура в усилията да се изправят и тръгнат уплашените и парализирани от скръб апостоли. По-късно, Палестина била белязана от присъствието на св. Паула, която участвала в и насърчавала разрастването на аскетическото движение. Монашеското дело се разгръщало все повече. То придобило нови територии както на Запад, така и на Изток — благодарение на покровителството и делото на благочестиви, знатни жени. Св. Паула — съчетание от римска аристократка и християнка — изиграла важна роля в разрастването на аскетизма, а този вид реформа се проявил също и в живота на нейната братовчедка, приятелка и учителка — св. Маркела.

<sup>78</sup> *Ibid.* Letter 108.30, 354; Aeterna.

#### IV. Св. Маркела Римлянка: симбиоза между матрона и монахиня

##### 1. Монах, поканен в Рим

Св. Маркела (ок. 335–410) била привилегирована вдовица от IV в., която поканила един учен монах — бл. Йероним — да преподава Свещ. Писание на вдовиците и девиците, пребиваващи в нейния дворец. Най-напред ще разгледаме как в условията на късноантичния Рим е било от решаващо значение клиент като бл. Йероним да има покровителка, патрон с висок статут като св. Маркела. След това ще оценим какво постига самата св. Маркела като аскет, учителка и образец за жените — включително нейните приноси като богослов. Женското наследство играе съществена роля в църковния живот през онази епоха. В Рим през IV в. покровителите на Църквата предоставяли възможности за труд и, като *prostatis*, били настойници и закрилници на своя клиент. Св. Маркела била една от тези личности. Монахът, когото тя финансово подкрепяла постоянно, бил бл. Йероним.

Взаимоотношението, основано на покровителство (патронаж), било всъщност икономическа институция в рамките на Римската империя, с очаквания и задължения и от двете страни – от страна на патрона и от страна на клиента. Св. Маркела Римлянка (ок. 335–410) била заможна аскетка и ученолюбива жена, целомъдрена вдовица, която живеела спокойно, почти неизвестна за широката публика на своето време.<sup>79</sup> Нейният клиент бил бл. Йероним. Около 382 г. тя го потърсила заради неговата експертиза по библеистика, за да обучава вдовиците и девиците, живеещи в нейните имоти — така тя станала негова покровителка (*prostatis*), но и приятелка (*amica*). В културата на онова време една жена, излизаща публично, можела да бъде заклеямена и да загуби репутация на почтена. Но като благодетелка тя не страдала от това — институцията на покровителството била почти „сляпа“ по отношение на пола. Богатата жената можела да дарява на

<sup>79</sup> Noll, Mark. *Turning Points. Decisive Moments in Christian History*. MI: Baker Academic, 1997, p. 79; Vevey, *ibid*, p. 37. За една почтена жена било обичайно и разумно да си стои у дома и да бъде непозната. Скромността се ценяла изключително високо. Madigan, Kevin, Carolyn Osiek, *Ordained Women in the Early Church. A Documentary History*. Baltimore: John Hopkins Press, 2011, 45. Термини, свободни от полова асоциация, се прилагат към покровителството, като например дякон или *diakonos*.

мъж и да изразява публична позиция, без да бъде заклеямена. Връзката между двамата била важна и за двете страни от духовна гледна точка. Монахът от Далмация получавал, но и давал щедро. Той придобивал социален престиж, живеейки в отражението на елитното положение на своята *патронка* — Маркела. От своя страна, покровителката можела да използва достъпните ѝ пътища за влияние — като например езиковите умения и преподавателските дарби на бл. Йероним. И двете страни имали духовна полза, а личното приятелство между мъж и жена било напълно възможно в неговите духовни измерения. Клиентът на св. Маркела пристигнал от Изток през 382 г., за да превежда за източни епископи, желаещи да водят преговори с римския папа. Като лингвист, той дошъл в Рим, за да улесни визитата на източни църковни водачи — но папският дворец също така оценил високо неговите библейски преводи и експертиза. Така той останал, за да служи като преводач на Свещ. Писание, намирайки се под закрила на папата, като негов клиент.

Майката на св. Маркела — Албина — направила техния фамилен дворец полезен за римските папи: той станал „място за срещи между духовници от Рим и лица от Изтока“. Срещата с бл. Йероним без съмнение била сбъдната мечта за св. Маркела — ученичка с жажда за познание и завидни езикови умения. Знаела гръцки, тъй като библиотеката ѝ била пълна с най-новите съчинения на гръцки църковни писатели, които тя четяла отново и отново, както се съобщава в изворите. Св. Маркела била тази, която инициирала и потърсила Йероним, за да работи за нея. Като виден учител той бил назоваван „новия Ориген“, духовен гигант от предходното столетие. Очаквал „непреклонен аскетичен труд на ума“ и насърчавал ученичките си към духовно обогатяване чрез четене и разбиране на Свещ. Писанието. През 383 г. бл. Йероним бил страстен защитник на Александрийския учен, наричайки критиците на Ориген „бесни кучета“.<sup>80</sup> По-късно обаче отношението му претърпяло обрат, както вече отбелязахме. От жените, отбелязва Кели, монахът черпел наслада от нежността на дамите в библейския кръжец — това му носело вътрешно удовлетворение. Преподаването на вдовици и девици „отговаряло на дълбока потреб-

<sup>80</sup> ANF, *ibid.* Letter 33.4.74. Йероним пише през 385 г. на Паула, че счита Ориген за превъзходен. Това контрастира с писмата 83 и 84, написани до Памаций през 390-те години, в които Йероним се стреми да разсее „смутовете“, разтърсващи Рим (вж. 292, 293).

ност в личността му“, макар че също така му навличало подигравки, както се оплаква на Принципия през 397 г. Това било нетипично занятие за учител в късноримския свят, особено за безбрачен монах. Но именно от тази общност бл. Йероним получил приятелство, финансова подкрепа и платформа за разпространение на своите радикални християнски идеи. В същото време обаче, заради нападките срещу други клирици, си спечелил неприязън.

Проблемите започнали да се натрупват. Един от тях произтичал от самия му характер. Освен че бил суров интелектуалец, далматинският монах бил и остър характер. Паладий Еленополски, съвременник на св. Паула и бл. Йероним, твърди, че той страдал от „пагубен нрав“. Това е причината репутацията му в Рим да започне да се влошава с времето. Християните започнали да гледат с подозрение на учения монах, особено след като една млада благородничка под негово духовно наставничество починала — изглеждало, че причината е прекомерен пост. Блезила, дъщеря на св. Паула, също загинала през 384 г., вследствие на строг пост — смърт, която мнозина възприели като резултат от анорексия. Бл. Йероним бил отново обвинен и заклеймен като фанатик — монах, който прокарвал краен възглед за целомъдрието.<sup>81</sup> Това ли бил човекът, когото самата св. Маркела поканила да преподава библейски лекции? Скоро след трагедията се разразила втора вълна от скандални слухове около него и Паула — вдовица от кръга на св. Маркела.<sup>82</sup> През 385 г. скандалът бързо се разраснал, особено след смъртта на римския папа Дамас, който дотогава покровителствал бл. Йероним. Обвиненията били опровергани от самата св. Маркела — но загубата на добро име направила положението на далматинеца невъзможно в града. От изключителна висота — секретар на папа Дамас и приятел на Маркела — бл. Йероним изпаднал драматично в немилост на общественото мнение.

---

<sup>81</sup> NANT Jerome. Letter 108,4, p. 330. Повече от една трета от писмата на Йероним били адресирани до Марцела и други дами. Lossl, Josef; Andrew Cain. *Jerome of Stridon. His Life, Writings and Legacy*. UK, Cardiff: Ashgate, 2009, p. 48. Също: Palladius. *LH*, 36, translated by W. Lowther Clarke. London: MacMillan, SPCK 1918, p. 126. Блезила овдовяла само няколко месеца след брака си.

<sup>82</sup> *Ibid.* XLV,1, 2&3. 96-7. Aeterna. Марцела проучила обвиненията и открила, че един слуга бил подкупен, за да злепостави бл. Йероним. *ibid.* Папа Дамас починал през декември 384 г., така че Йероним загубил закрилата и положението си като негов клиент.

## 2. Опасност, срещната и избегната

Слуховете и скандалите около монаха от Далмация се разразили в един нестабилен период от историята на Късната римска империя — време на тревоги за Православието и на политически промени. Социалната и църковната благосклонност можела да бъде спечелена бързо, но също така — да се изгуби внезапно. Приятелството на монах с жени било необичайно — но можело ли да бъде и фатално? За жалост — да, както показва смъртта на Присцилиан (ок. 340–385), заради приятелството с жени от елита.<sup>83</sup> По същото време, но на друго място, съдът срещу бл. Йероним бил избегнат през 385 г. — и за разлика от Присцилиан, той останал физически невредим. До него стояла силна покровителка — и затова той бил в безопасност. Неоспоримата чистота на св. Маркела, нейният свят живот и безупречна репутация послужили като щит за самия бл. Йероним.<sup>84</sup> Благодарение на женска покровителка, той останал незасегнат. Тя го изтръгнала от опасността благодарение на влияние и връзки във висшата администрация. Нейната репутация оформила така и неговата. Грижата на една *prostat* към своя клиент го опазила от съда. Клеветническата история за св. Паула и бл. Йероним била в крайна сметка разкрита като измама, а скандалът утихнал. Това неприятно събитие ускорило пътуването на далматинеца и дало тласък на неговото заминаване. Напускайки Вечния град — вече възприеман като Вавилон от мнозина — той отплавал към Палестина.

## 3. Аристократка, аскет и покровителка

Покровителството на св. Маркела към бл. Йероним започнало, когато той пристигнал в папския дворец през 382 г., за да служи като преводач. Интересът ѝ към монаха от Далмация бил съвсем конкретен — основан върху неговата висока ученост и библейска филология. Но личната вяра на св. Маркела и практиката ѝ на аскетизъм започ-

<sup>83</sup> *Ibid.* NANE, *Aeterna*, 127.5, p.431.

<sup>84</sup> Kelly, J.N.D. *Ibid.* 94-96. Авторът обяснява любознателния и ученолюбив характер на Марцела. Виж също: Ruether, R. "Mothers of the Church: Ascetic Women in the Late Patristic Age." In R. Ruether-E. McLaughlin (eds.), *Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*, NY: Simon and Schuster, 1979, 71-98, 72-73; Също: Clark, El. A. *Devil's Gateway and the Bride of Christ: Women in the Early Christian World, in Ascetic Piety and Women's Faith*, Lewiston, NY: Edwin Mellen, 1986, 23-60, 42-43.

нали много преди тяхната среща. Албина — майката на св. Маркела — била известна домакиня, матрона, която приемала папски гости. Още в ранна възраст тя срещнала аскети-християни, тъй като в техния дом отсядали св. Атанасий Велики и по-късно Александрийският епископ св. Петър. След като се омъжила около 12-годишна възраст<sup>85</sup>, съпругът ѝ починал, и това я освободило от семейни задължение, за да се посвети на християнска строгост.

Св. Маркела избрала път извън аристократичната традиция — избор, който бил непопулярен и възприеман като „позорно поприще“ за езичниците. Когато започнала своя аскетически живот — животът на монахини и вдовици — в езическото римско общество това се смятало за унижително, както свидетелства и самият бл. Йероним в писмата си.<sup>86</sup> По-късно това се променило — настъпила нова „мода“ към строгостта, и далматинският монах „разпалил огъня“ на ентузиазма сред вдовиците и девиците — но не когато св. Маркела започнала своето „ангелско житие“. Маркела привличала хора към аскетизма и изучаването на Свещ. Писание — както аристократки, така и обикновени жени бързо я последвали по пътя на пустинните подвижници в Египет като св. Антоний и св. Пахомий. Жените изиграли важна роля в развитието на аскетичното движение в Рим. В града броят на учениците нараснал значително.

Как християните през IV в. изразявали своята преданост към Господа Исуса Христа? Монасите се стремели към смирение, целомъдрие и бедност. В смирение св. Маркела раздавала богатството си на бездомни и бежанци, защото „съхранявала парите си в стомасите на бедните“, както изворите казват. Не била крайна в отричането си от изтънчена храна или вино — но се хранила оскъдно и скромно.<sup>87</sup> Въ-

---

<sup>85</sup> Обичайна практика за Рим.

<sup>86</sup> *NANF*. Letter 127, p. 432. Тя почела майка си, Албина, като завещала семейното имущество на роднините си. В писмата на Йероним се казва, че не носела фамилен печат, дори златен пръстен на рода си. Също: 127.3, 430.

<sup>87</sup> *Letters of Jerome*. *NPNF, Nicene and Post Nicene Fathers*, ed. Schaff and Wace, vol. VI (1890-1900) също и *Letters of Jerome*, Aeterna, 2016. Повече от една трета от посланията на Йероним били адресирани до жени. Сред по-значимите е писмо 23, по повод смъртта на Аскела, p. 66, Letter 22 to the virgin Eustochium, p.36, Letter.108 за смъртта на Паула, p. 328, и 127, p. 421 до Принципия по повод смъртта на Марцела. Също: Chadwick, Henry and J.E.L Oulton, *Alexandrian Christianity*, PA: John Knox Press, Westminster, 1954, p. 33. Климент Александрийски пише в *Стромата* срещу енкаратитите, които забранявали брака.

преки елитния си произход, тя наблягала на кратковременността на живота, отказала се от меки тъкани и не носела украшения, като дори не задържала семейния златен пръстен със знака на рода. Любимата ѝ фраза била *memento mori* („помни, че си смъртен“), и обличала само тъмни и груби на допир дрехи, които напомняли за преходността на живота — „спомен за гроба“. Тя съхранила традиционната скромност и почтеност, дори когато пренебрегвала обществените представи за аскетите. На всяко излизане св. Маркела била придружавана от компаньонка — изключително важно за целомъдрени жени, които нямали баща или съпруг. Ако разговаряла с монаси или духовници, присъствали майка ѝ или „сериозни вдовици“. Тези предпазливи навици ѝ помогнали да запази целомъдрена и благочестива репутация. Тя съумявала да балансира действията си между високия си обществен статут и християнската си отдаденост.

Желанието на св. Маркела да задълбочи учеността си дало плод: нейният дворец се превърнал в аскетическо прибежище за жени — място за молитва, изучаване на Свещ. Писанието и усвояване на библейските езици.<sup>88</sup> Благодарение на нея, кръгът около бл. Йероним включвал Принципия, нейната сестра Асела, Лея, св. Паула и Евстохия. Аскетичната общност задълбочила своята преданост, а числеността ѝ се удвоила и утроила с времето. Ученичките се превърнали във водачки, а аристократките започнали да организират аскетични групи, сестринства, в своите собствени домове и имения. Родила се духовна династия. Безбрачието в Рим ставало все по-популярно.

Бл. Йероним дълбоко уважавал девиците — за него те стояли на върха на „лествицата към Бога“. Те заемали най-високото място в „стълбата на заслугите“, както той се изразява. Чрез широко разпространение на неговите писма и благодарение на щедрото финансиране от страна на жени, отдали се „ангелския живот“, радикалните идеи на бл. Йероним намерили отклик. Житейското дело на далматинския монах — неговите трактати за девството, писмата му и особено преводът на *Вулгата* — започнало още докато работел за папа Дамас, както и за св. Маркела. Преводът и създаването на нова латинска версия на Стария и Новия Завет изисквали събирането на вече разпространени

<sup>88</sup> Cloke, Gillian. *This Female Man of God Spiritual Power in the Patristic Age*. London: Routledge, 1995. Joyce Salisbury, in *Perpetua's Passion*, London: Routledge, 1997, описал ранен тип „жена-човек човек“. В *Лавсиака* на Паладий (9.1) той приписва това название на жени, които били едновременно разумни и благочестиви.

латински фрагменти, както и нова редакция на Септуагинтата (гръцкия Стар Завет). Това било дело, финансирано от покровители — единият бил римският папа, а другите — заможни, монахини от елита.<sup>89</sup> Първа сред тях била св. Маркела, а след нея — нейната ученичка и духовна наследница св. Паула. Разпространението на съчиненията — след като писарите били платени да записват диктовките на бл. Йероним — също било обезпечено от покровители. Жените били и негови възвишени благодетелки, и негови смирени ученички. Целомъдрието и девството заличавали тяхната „женственост“.

Създаден бил трети род — идентичност, намираща се между мъжкото и женското. Целомъдрието правело жените „безопасни“, а тяхното смирение, разсъдливост и силно желание за учене ги правело „мъжествени“. Те ставали достойни за определението „жена-човек Божии“. Тези вдовици и девственици били безбрачни и живеели „живота на ангелите“, свободни от тежобата на сексуалността. Служейки на св. Маркела и на кръга от свети жени, бл. Йероним намирал удовлетворение, защото сред християнките на Рим той открил учителско поприще, ученички и класна стая.<sup>90</sup> Той прокаравал онова, в което дълбоко вярвал — пътя на девството и безбрачието. За него девството възстановявало рая — това бил пътят на спасението. Като водачка на този интелектуален духовен кръжец, св. Маркела вече била поела по „пътя на пустинята“ — в пост, молитва и библейско изучаване. Под ръководството на този взискателен филолог, св. Маркела му задавала безброй въпроси. Ненаситна читателка и мислителка, тя се превърнала в учителка. Избирайки аскетическия път, тя отдала живота си на Бога и не се стремяла да отхвърли мъжкия авторитет. Разчитала на съветите на бл. Йероним, когато бил в Рим, и се допитвала до него дори когато се намирал далеч, във Витлеем. Умело се уповавала на неговото православие, поддържайки тълкуванията и богословието си в съгласие с него.

Издигането на св. Маркела като учителка и богословски съветник било забележително, предвид второстепенния обществен статус на

---

<sup>89</sup> Loeff, Cain. *Ibid*, 48. Септуагинтата била много популярна и се ползвала с голямо доверие. Вулгатата вероятно е имала ограничено разпространение до IX в. Старолатинските версии на Новия Завет или на Библията, както и Септуагинтата често били предпочитани от духовниците.

<sup>90</sup> Graves, Michael. “The Biblical Scholarship of a Fourth century Lady; Marcella.” *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 87/4 (2011): 375-391.

жените по онова време. Но в същото време — обяснимо — поради семейното ѝ богатство и високото ѝ аристократично положение това било възможно. Като монахиня, тя принадлежала не на патриархата, а на духовния Жених — Исус Христос. Вечното семейство заменяло земното. Монахините не били „напълно свободни“ — Маркела знаела, че е изкупена от Божествен Спасител и Жених и затова живее нов живот в нетварното. Интелектуалната основа, която св. Маркела получила чрез обучението си при един мъж, ѝ служела добре в онези времена. Тя задоволявала ненаситното си желание да се развива, да учи, да изучава и да разбира Свещ. Писание. Бл. Йероним бил засипван с молби да обясни трудни места, да прави езикови съпоставки и да я коригира.<sup>91</sup> Той се оплаквал, че не можел да заспи от нейните въпроси, а латинското му произношение започвало да се разваля от непрестанните им филологически дебати на гръцки и библейски еврейски. Бл. Йероним бил изключително доволен от стремежа на св. Маркела да надскочи повърхностното познание — и с възхищение наблюдавал как тя навлиза дълбоко, спори, обсъжда и се учи. Православието на светицата било изградено и усъвършенствано чрез учене и дебати с него.

#### 4. Опасност за изучаващите Свещ. Писание

Жаждата за познание можела да подведе често ученика до опасност. Бл. Йероним осъзнавал това, дори когато дълбоко ценял способността на св. Маркела да води богословски разговор. Той никога не угасил нейната любознателност, нито я принизил заради пола ѝ. Напротив — наставлявал я и я коригирал. В писма 41 и 42, вероятно написани през 385 г., той я подготвил сериозно срещу разпространените ереси на тяхната епоха. Любопитството ѝ било изключително, но нейната отвореност към познание почти я въвлякла в контакт с монтанисти, които се появили на прага ѝ и търсели контакт.<sup>92</sup> Те били ригористи — строги и сурови в своето учение — привлекателни за аскетично настроен човек. Те, наред с други неща, насърчавали и женското ръководство в християнската общност. Още през II

<sup>91</sup> *NANF ibid.* Letter 29.1 and 28.1. Той казал, че Марцела била като надзирател, затова написал много писма – например писма 25, 26, 29, 34 и 37. За съжаление писмата, които тя е писала до него, не са запазени или разпространени.

<sup>92</sup> *Ibid.*, Kelly, J.N.D. *Op. cit.*, p. 95. *Letters of Jerome*, 40.1, p. 90, Aeterna.

в. при тях имало жени-пророчици. Бл. Йероним бързо ѝ цитирал ап. Павловите послания, които забраняват на жените да поучават мъжете, за да ги опровергае. Поддържал възгледа, характерен за времето, че жените „не могат да учат мъже“, така че съблюдаването на този църковен обичай защитило св. Маркела от лукавите еретици. И все пак, дори и тогава, жени преподавали — и изглежда временно ръководели дори мъже. Само няколко години след монтанисткия епизод самият бл. Йероним призовал св. Маркела да стане учителка и мъдър съветник. Тя поучавала и поправяла не само жени, но и мъже в Рим. Като ученичка, получила добро обучение, тя била надеждна и напълно способна.

След като се установил във Витлеем, бл. Йероним написал, че в Рим тя била най-изтъкнатият тълкувател на Свещ. Писание: „толкова мъдра и толкова добре разбираща“ библейското послание. Той напуснал Рим през 385 г., но през 90-те години на IV в. започнал остър дебат, тръгнал от Палестина и свързан с труда на неговия приятел – Руфин Аквилейски. На Елеонския хълм, в тамошните манастири, Руфин завършил превод на Оригеновото съчинение *За първите начала* (*De Principiis*) — проект, който бл. Йероним също възнамерявал да изпълни, но Руфин „адаптирал“ и „омекотил“ пасажите на Ориген, за да не звучат полуеретично. В този спор се преплели множество въпроси: лични съюзи, църковна политика и стремежът на следникейската църква към по-голяма яснота и догматическо единство. Бл. Йероним в качеството си на преводач започнал да атакува и да обвинява Руфин за изопачаване на оригинала. Това довело до тежка и необратима разруха на тяхното приятелство. Християните в Рим очаквали с огромен интерес латинския превод на Оригеновото съчинение от гръцки. С огромен ентузиазъм четели труда. „Безразборно“, казва бл. Йероним, „хората търсели този превод“. Според него, заради този текст предстояло „корабокрушение“ на истинската вяра. Отначало св. Маркела не се намесила. Това бил конфликт между християни, които уважава и обича. Но когато се включила, тя заела водеща роля в оформянето на дебата около това оспорвано съчинение на александрийски учител.<sup>93</sup> Подкрепата за бл. Йероним утвърдила нейния авторитет и я

---

<sup>93</sup> *Ibid.* 127.7, p. 432. Кларк пише също за това колко често отците на Църквата променяли или дори, изглежда, изопачавали Писанието, за да го пригледят към предварително изградено виждане по даден въпрос — тълкували Писанието така, както са искали да бъде, in *Reading Renunciation*, NJ: Princeton University, 1999, p. 167. Това

утвърдила като изявен християнски учен в Рим. Сам той я помолил да се включи в спора. Свещеници търсели светицата заради нейната неутралност и проницателност, защото: „[тя] вкуси, научи и възприе моето тълкуване на Писанието... и след моето заминаване, щом възникнеше спор относно тълкуванието на някой текст, всички се обръщаха към нея.“

Според бл. Йероним, тя била отговорна за спасението на Рим от тази ерес. Благодарение на нейната инициатива, разпространението на Оригеновия труд и неговите небиблейски идеи било спряно. Богословското й умение било високо оценено. „Тя беше тази, която даде началото на осъждането“ на превода и доведе свидетели, които да се противопоставят на онези, които го разпространяват. Тя разкрила, че много християни вече били въввлечени в спора и подведени от текста. Св. Маркела пишела писма, с които опровергавала заблуди и канела учители да се явят и защитят себе си. Когато била питана, тя отговаряла — по съвет на Йероним. Така тя неуморно служила на Църквата в Рим — търсела, откривала и изобличавала, че преводът се предавал от ръка на ръка. Резултатът бил блестяща победа в Рим срещу оригенистите. Жена била поканена да участва в богословски спор — и й било отредено място на „мъжката трапеза“ в Рим, сред мъжете в дебата. Тя заела непотърсена, но решаваща роля — и извоювала ясна богословска победа. Оригенисткия спор довел до взаимни обвинения в ерес — от Палестина до Рим, и оттам до Александрия. Св. Маркела изиграла водеща роля в Рим, като разобличила и поправила онова, което било полуеретично или направо еретично. За анти-оригенистите като бл. Йероним, св. Епифаний Кипърски и други, тя предложила на Рим ясна богословска позиция в този спор.

##### *5. Когато мъже възхваляват жени светици*

Св. Маркела съчетава богословска изтънченост с видима святост като аскетка, но към тази благочестивост прибавила и драматичен успех в дискусиата и посредничеството. Това било нейната идентич-

---

становище обаче едва ли може да бъде прието тук. Също така, тя написала книга, която не е зарпазена, за оригенисткия спор. Виж също: Dunn, Marilyn. *The Emergence of Monasticism*. Oxford: Blackwell, 2003, p. 36. Св. Епифаний Кипърски бил стар приятел на бл. Йероним и в продължение на години водил кампания срещу Ориген. *Ibid.*, 68-9.

ност. Тя станала известна със своите проникателни методи на разговор и с академичните си умения. Издигнала и репутацията на бл. Йероним — защото била неговата най-ярка ученичка.

Дали това било причината монахът да я възхвалява? Дали не го движели и други, по-прагматични мотиви? Напълно възможно бл. Йероним може би е пишел възхвали за Маркела, но в същото време да е използвал случилото се, за да си спечели благоволение. Църковните мъже често представяли светите жени за свои последователки и ученички.<sup>94</sup> Те ги изтъквали като благочестиви примери на такава вяра, каквато одобрявали самите те. Дали писмата му до св. Маркела, св. Паула и други жени не били също и средство за утвърждаване на неговото влияние и за доказване на собствената му ортодоксалност пред широка аудитория? Изглежда вероятно да е така. Праведността на св. Маркела отразявала и неговия интелект и вяност към истината. Нейният успех издигал всъщност и него. Тя повишила репутацията му чрез своето участие в църковните дела. Станала негов съратник в битката за православие. Така, покровителството ѝ довело до партньорство, а сътрудничеството между тях обогатило и двамата. Щедростта, която св. Маркела оказала, продължила през целия му престой в Рим, а взаимното влияние между тях не отслабнало и след като той се преместил в Палестина. Между 381 и 385 г. той преподавал в дома на Маркела, а от Витлеем общуването им продължило с писма чак до нейната смърт през 410 г. Тяхното приятелство и партньорство преживяло възходи и падения. И св. Маркела, и св. Паула напреднали както интелектуално, така и духовно, като водели своя кръг към редовно четене на библейски еврейски, сутрин и вечер. Те четели Ориген на гръцки, *Псалтира* на еврейски — и в лицето на св. Маркела се откроявал не само академичен вярващ, но и човек, който пазел всеотдайно преданост към Господ Исус Христос. Кръгът ѝ следвал „кенотичното евангелие“, подчинявайки се на заповедите на св. ап. Павел и на примера на саможертвата, даден от Самия Христос: да обичат Бога Отца, да хранят бедните и да живеят просто – в дълбоко смирение.

Когато бл. Йероним изпаднал в немилост и напуснал Рим, род-

---

<sup>94</sup> Cain, Andrew, Josef Loeffl. *Jerome of Stridon. His Life, Writings and Legacy*. Ashgate, Cardiff, 2009, 48-49. Той разгледал отношенията на бл. Йероним с Аскела и Марцела. Виж също: Graves, Michael, *Ibid.* Марцела писала, питала, а Йероним ѝ отговарял. *Ep.* 25, 26, 28 & 29 etc.

нината на св. Маркела св. Паула също напуснала града, като повела със себе си свита от девизи. След поклонничество в Египет и Светите места, те се установили в манастирите, които тя построила във Витлеем. Там, в новите монашески обители, бл. Йероним подновил преводаческата си работа за създаване на нова латинска Библия и утвърдил авторитета си като библейски тълкувател и ревностен застъпник на девството. През 390-те години св. Маркела станала неговата анти-оригенистка защитничка в Рим — успокоявайки християнската общност по време на богословския смут, наставлявайки както клирици, така и миряни относно правилната вяра против увлеченията на Ориген и неговите последователи. Но още преди това, през 385 г., тя спасила живота му, защитавайки го от нападите на обществото.<sup>95</sup> В най-ниската точка на кариерата на бл. Йероним, Маркела потушила скандала и слуховете, които се разнасяли из Рим и можели да доведат най-малкото до позорно осъждане, а най-много — до гибел. Тя разкрила истината, оправдала името му и се показала като вярна покровителка — истинска *prostatis*.

Св. Маркела Римлянка променя живота на бл. Йероним като негова *покровителка*, докато и той променя нейния. Последниците от тази взаимна връзка стават видими, когато тя го поканва и му предлага нова идентичност — като наставник и учител на вдовици и девизи.<sup>96</sup> За нея той разширява дарбите ѝ, разпалва нейния ум, насочва я далеч от ереси като монтанизма и задълбочава разбирането ѝ за Свещ. Писанието. Той отговаря на безкрайния ѝ поток въпроси, сравнявайки стихове от Библията на еврейски, гръцки и латински. Класната стая, монашеският кръжец, на знатни жени в Рим изиграва своята роля за разширението на аскетическото движение през IV в. — защото жените започват да основават групи в собствените си домове. А покорството на св. Маркела спрямо бл. Йероним ѝ дало и богословски авторитет. Още по-рано, чрез ролята си на „закрилни-

<sup>95</sup> *Ibid.*, папа Дамас наел Йероним като преводач в Рим между 382 и 385 г., а след това го помолил да събере старолатинските версии на Евангелието, за да го редактира, обедини и езиково изглади. Също: Clark, Elizabeth. *Women in the Early Church*. MN: Collegville, Liturgical Press, 1983. Виж също: Cohick, Lynn, and Amy B Hughes, *Christian Women in the Patristic World*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2017; Cain, An., Josef Lössl, *Jerome of Stridon: His Life, Writings and Legacy*. Ashgate Publishing, 2009, 47-57.

<sup>96</sup> Sergia, *Life of Olympias*. Collegville MN: Liturgical Press, 1983, 224-228; Clark, El. A. *Message of the Fathers of the Church*. Women in the Early Church, Vol. 13. Fathers of the Church. Също: Silva, Anna. *Macrina the Younger. Philosopher of God*. Brepols, 2008, 77.

ца“, тя го предпазила от обществен позор и от евентуален църковен процес. Тя му осигурила безопасност и морална правота. За много от църковните отци през онази епоха, именно жена предоставяла тази закрила. Жената предлагала не само финансова подкрепа, но и котва на приятелство — тъкмо както св. Маркела сторила за далматинския монах. Още по-осезаеми били ползите от покровителството ѝ — за духовници, за Църквата и за общността. Бл. Йероним получил възможност за преподаване, покана да превежда за папата, работа и издигане в общественото положение. Създадени били партньорство и връзки на взаимна духовна подкрепа. Маркела и Йероним утвърдили и проверили своето сътрудничество по време на неговия престой в Рим, а по-късно — чрез писмата — и от разстояние, след преместването му в Палестина. Техните отношения свидетелстват, още от IV в., за възможната симбиоза между аскетичен монах и жена-покровителка като св. Маркела.

Монашеското движение се разраснало и задълбочило първо в Рим — но после се разпространило и в Йерусалим. Бл. Йероним, св. Паула и тяхната свита пренесли монашеските ритуали във Витлеем. Още преди тях, св. Мелания Старша се обърнала към аскетизма в Рим, после пътувала до Египет и след това — до Йерусалим. В лицето на св. Мелания виждаме не само заразителната сила на аскетичната отдаденост, но и способността на покровителството да преобрази мъже — чрез благочестиво наставничество — в водачи, както станало с Руфин Аквилейски и Евагрий Понтийски.

## **V. Св. Мелания Старша: наставница и покровителка**

### *1. Жени инвестирани в духовни лидери*

От Рим до Витлеем и Йерусалим Църквата преживяла значими реформи през IV в., когато монашеското движение стремително се разраснало. Жените – особено онези от елита, аристократки, които били покровителки на църковните епископи и видни монаси – допринесли за това духовно-социално преобразяване. Достигнатото от видни фигури като св. Мелания Старша разкрива как жени използвали своя статут и богатство, за да формират духовно своето поколение и бъдещето на Църквата — като улеснявали писменото творчество

на мъжете, епископите. Един поглед към част от нейното дело е достатъчен, за да стане ясно, че жените били незаменими в Църквата в епохата на Късната античност. От Рим към Витлеем и до Йерусалим — монашеското движение растяло.

Св. Мелания Старша (ок. 340 – 410/417) била знатна жена, която подкрепяла аскетизма както материално, така и духовно.<sup>97</sup> Като образец на строгост, тя променила своя собствен живот, за да се превърне в наставница, изпълнена с мъдрост, образована в традициите на античността. Географският ѝ обхват бил широк — тя била човек космополит: родена в Испания, омъжена и родила деца в древния град Рим, а в Палестина се посветила да подпомага пустинници и монаси, след което решава да основе свое сестринство, женска обител.<sup>98</sup> Домовете ѝ били изградени на Елеонския хълм в Йерусалим, заедно с Руфин Аквилейски, който ѝ бил богословски съветник в продължение на четвърт век. Обителите ѝ били пълни с пристигащи и заминаващи поклонници: верни християни, спорещи монаси, смирени монахини, каещи се грешници, благоговейни вярващи. По-късно този модел бил възпроизведен от св. Паула и бл. Йероним, които изградили смесените манастири във Витлеем по нейния първоначален пример. Св. Мелания била значима личност още в своето време, призната още приживе, но славата ѝ била възродена и в началото на XX в., когато изследователите на църковната история обръщат внимание на дейността ѝ. Започват да се публикуват статии, които описват огромното ѝ богатство и строгото ѝ благочестие. Със свято величие, тя била „царствена“ аскетка, както и „жена-човек Божий“, чийто път се пресичал с този на бл. Йероним Стридонски. Дори в Рим името ѝ придобило почти митичен статут. През 384 г., когато едно от децата на св. Паула починало, и тя припаднала от мъка, бл. Йероним ѝ се скарал с думите: „Бъди устойчива като своята роднина,“ като имал предвид именно св.

<sup>97</sup> Stewart, Columba, *Early Western Monasticism*. MN: Collegville, p. 86. Също: Evagrius Ponticus, *The Gnostic Trilogy*. Trans. Columba Stewart, Robin Darling, Oxford: Oxford University Press, 2023, p. 100. Виж също: Kelly, J.N.D. *Jerome. His Life Writings and Controversies*. NY: Harper and Row, 1975, p. 127.

<sup>98</sup> Chinn, Michael Catherine, Caroline T. Shroeder. *Melania. Early Christianity through the Life of One Family*. CA: University of California Press, 2017, p. 152. Също: Adachi, Hiroaki, lecturer at Nara University. *Asceticism and Women's freedom in Christian Late Antiquity*. Internet - Academia On Line, p. 2.

Мелания. Чии животи променила тази забележителна фигура?<sup>99</sup>

От най-високите кръгове на имперското общество св. Мелания била жена от Запада — наставница, която променила не само собствения си живот, но и живота на мнозина други християни. С видимите си строги аскетични навици, св. Мелания Старша активно водела другите към отричане от суетата на света и към следването на Христос.

Св. Мелания съсредоточавала вниманието си върху това, че молитвата е по-важна от телесния комфорт, поставяйки духовното благо над физическото удобство, тя на практика преподавала монашество. Тя свалила копринените дрехи, за да се облече в груб плат, вретиче, и възприеала навици на строго себеотречение. Молела се често и дълго, ядяла по-малко и почти не пиела вино. За аскета, себеотричането било норма на живот. Отказът от телесни удоволствия като секс, храна, вино и сън усилвал способността на монаха или монахинята да се съсредоточава върху духовната реалност — особено върху молитвата. Дълготърпението към телесната болка произтичало от позитивния стремеж към очакване на скорошното Христово пришествие. Аскетите с готовност приемали всичко, което можело да ги доближи до Бога. Есхатологичната вяра ги задържала в надежда за вечността, понеже вярващите очаквали скорошното завръщане на Христос, Второто пришествие. С пламенна вяра св. Мелания проповядвала на роднините си, предупреждавайки ги за краткостта на живота, и придружила внучка си, св. Мелания Младша, в пътуването ѝ извън Рим. Дори в напреднала възраст, по време на пътуване, св. Мелания споделила, че пази мисълта си съсредоточена върху самодисциплината. Да облекчиш телесните страдания според нея означавало да изложиш душата си на опасността от греха. Комфортът бил неразумен. Само заблуденият аскет би допуснал удобства, противни на целта (*telos*) на пустинята. Тленността носела опасност за духо-

---

<sup>99</sup> Brown, P. *Body and Society*, 309. Призивът на Златоуст към девството вместо към брака произтичал от дълбоката му вяра в бъдещата надежда. Бог създавал ново общество. Palladius. *LH*, trans. W. Lowther Clarke. SPCK, MacMillan, London, 1918, p. 38. Поклонниците били обект на противоречия. В писмо 8 Евагрий помолил Стареца да не допуска поклонничества, особено такива, насочени към него самия. Амма Синклетика предупреждавала за „студеното сърце“ и умиращата вяра, които могат да произлязат от постоянно пътуване или поклонничество — вероятно като реакция срещу тенденцията на странстващи аскети. Виж също: Elm, Susanna. *Virgins of God. The Making of Asceticism in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press, 1994, p. 275.

вността. Паладий Еленополски описва това пътуване от Йерусалим до Египет, когато св. Мелания разговаряла с пътник, измъчен от жегата. Старшата монахиня придружавала зълва на бивш префект на Египет, а с тях бил и дяконът Йовиний — образован млад монах. За нейна изненада, Йовиний измил ръцете и краката си в студена вода и легнал върху кожена възглавница, за да отпочине. Св. Мелания била потресена и го укорила: „Как може млад мъж с гореща кръв като теб да си позволява такава разглезване на тялото?“ За един аскет, грижата за душата стояла далеч над тази за тялото.<sup>100</sup>

Св. Мелания обитавала манастир на Елеонския хълм, в Йерусалим, заедно с „петдесет монахини“. Режимът ѝ включвал пост, четене, учение и молитва, като това било прекъсвано от монаси или монахини, които търсели съвет за духовния си живот. Именно така дошъл при нея и Евагрий Понтийски (345–399). Тя станала негов духовен наставник. Години по-късно Евагрий ѝ писал с благодарност, за да получи и даде съвет, изразявайки дълбока привързаност към светлицата.

От пещерата в пустинята, Евагрий ѝ пише, обръщайки се към нея с „Ваше превъзходителство“. Той отбелязвал: „Ако онези, които ще бъдат ангели в бъдещия свят, получават власт над ,пет‘ или ,десет града, ясно е, че ще им бъде дадено знание, с което да водят разумни души от порок към добродетел, от невежество към познание за Бога.“<sup>101</sup>

Отношенията им започнали в момент, когато Евагрий дошъл да живее в монашеска общност в Светите Земи, прогонен от Константинопол. Попаднал в манастир, основан от св. Мелания и Руфин Аквилейски. Той избягал от Константинопол през 383 г. и потърсил убежище в нейните духовни домове. За този млад клирик от Понт тъмният период се превърнал в светлина за живот.

<sup>100</sup> Palladius. *LH*, p. 38, trans. W. Lowther Clarke. London: SPCK, MacMillan, 1918. По-късно монахът, когото тя изобличила, станал епископ на Аскалон.

<sup>101</sup> В *Evagrius' Letter 37*. В писмо, адресирано до нея, той се позовава на кореспонденцията на Мелания, казвайки, че нейните думи били като студена вода в пустинята — цитат от Притчи 25:25. Виж също: Roumelia, Ilaria. *Kephalaia Gnotika is Evagrius words analyzed*. Виж също: Charles M Stang's recent article, presented at a Syriac Conference, "Evagrius Ponticus: The Great Gift of Letters." Също: Elm, Suzanna, *Virgins of God*, 77-78.

## 2. Аскетизъм, умножен чрез духовни чедата

Евагрий и Руфин били аскетични мъже, които били преобразени от св. Мелания Старша, а впоследствие и самите те донесли промяна на други вярващи, стремящи се към ангелски живот. Чрез нея започнала верига от преобразяване, която продължила да се разгръща. Евагрий бил в столицата, когато св. Григорий Богослов напуснал Константинопол през 381 г. и той останал да участва във Втория вселенски събор — блестящ учен, млад и класически образован. Но той се замесил в неразумна връзка с омъжена жена – съпруга на аристократ. Дори когато се озовал далеч на Изток, в Йерусалим, не изоставил напълно „суетата и гордостта“ — обичал красивите одежди, бил погълнат от външен блясък. Този живот наполовина за себе си и наполовина за Христос довел до физическо заболяване. Тогава повикали светицата Мелания.

Тя дошла при болничното му легло, за да утеши тревожния му дух. По нейно настояване дворцовите му одежди били захвърлени и заменени с груба, сива дреха на монах. С външната промяна Евагрий показал дълбоката вътрешна промяна, на която се решил. Облеклото отбелязвало цялостно преобразяване, вдъхновено от светицата. Той завинаги изоставил предишния си живот, за да стане монах.<sup>102</sup>

От пясъците на Нитрия, а по-късно и от суровите пещери на Келия, Евагрий признавал значението ѝ, наричайки св. Мелания просто „моя господар“. Като наставница, Мелания Старша имала духовната сила да променя животи — включително и неговия — и да разширява силата на аскетизма. Изоставяйки женската слабост, тя станала *anthropos theos* — прозвище, давано, когато жена прояви мъжествена доблест. Защото в гръцки и латински думата „добродетел/мъжество“ (*virtus*) е производна на съществителното „мъж“ (*vir*). Св. Мелания, която получила това прозвище, била фигура от елита на римското

<sup>102</sup> Allen, Pauline, Bronwen Neil. *Greek and Latin Letters in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020, 120-1. Вж. Каминис, Йо. *Пътят на духовен възход според Евагрий Понтийски*. София: Изток-Запад, 2020, 79 [Kaminis, Yo. *Patyat na duhoven vazhod spored Evagriy Pontiyski*. Sofia: Iztok-Zapad, 2020, 79 (in Bulgarian)]: „След Евагрий Понтийски един църковен отец, който е повлиян от него и от св. Максим Изповедник, е св. Симеон Нови Богослов.“ Части от неговото творчество са включени и във *Филокалията* на Православната църква, както и в *Анофегматама*. Глава 35 от *Лавсиака* е посветена на неговия учител Евагрий. *The Lausiaca History of Palladius*. Trans. W. Lowther Clarke. London: SPCK, MacMillan, 1918, p. 61. Също: 38.13.

общество, която открива прозорец към удивително модерната визия на ранната църква за пола. Тя била смела, разумна „жена подобно на мъж“ и строг аскет.<sup>103</sup>

В тези общности аскетите „изпълнявали духовното тяло в настоящето“, както пише Милър. Изследователят Браке обяснява, че физическият пол — мъжки или женски — се възприемал като нещо материално, отделно от духовната практика на възпътеното лице. Разумната жена ставала „жена като мъж“. Така, чрез думи и съвет, водещи до преобразяване, св. Мелания „мъжът“ раждала промяна в другите — като у Евагрий.

В началото Евагрий останал фиксиран върху личната красота и външното си украшение. Но след болестта, под нейно ръководство, той бил насочен към пълно отречение от себе си и удоволствията. Светицата променила траекторията на живота му, както свидетелстват изворите. Техните отношения разкриват колко забележителна наставница е била тя — и какво можело да постигне женското покровителство към църковни мъже. Като допринесла за промяната на Евагрий, св. Мелания повлияла на всеки, когото той докоснал. Тя предизвикала верига от преобразяване. Църквите на Изтока и Запада, християнската епоха след IV в. и мнозина бъдещи монаси били повлияни от нейното въздействие върху Евагрий. Аскетизмът приел в лицето му смел учен и писател — и движението се разраснало. По този начин, в Палестина, жените предлагали своето богатство в служба на отделни личности и общности в религиозните домове, манастирски общности. Подобно на св. Мелания Старша, игумении изоставяли своите предишни семейни отговорности, за да навигират „напрежението между разклонените семейни връзки“ и повика на вярата да се раздават свободно. Превъзхождайки в добродетел мнозина други християни, св. Мелания станала не само покровителка, но и посредница и пример, който олицетворявал божествена милост към

<sup>103</sup> Palladius. *LH*, Ch. 35, описва пещерите на Нитрия и Келия, където споделяше живота на Евагрий в продължение на девет години. Също: Brown, P. *Body and Society*, 373-5. Изпратил на Стареца „събрани наставления за монаси и монахини“, *Антиретикос* — тефтерче с ежедневни изкушения и начини как да бъдат отблъснати. Виж Stang, Charles. “Evagrius Ponticus on the Great Gift of Letters.” *Syriac Encounters*. Duke University. *Sixth North American Syriac Symposium*, Leuven: Peters 2011. Published 2015.151-161; Palladius. *LH*, 9.1, p. 61. Препратка към жена „божи човек“; това е най-известният цитат.

водачите и отците на Църквата. Нейните дарения поддържали разширението от Рим към Нитрия и Палестина.

### 3. Географско разгръщане

Обръщането на св. Мелания към най-консервативния клон на християнството оказва измеримо въздействие върху разширяването и развитието на аскетизма. Тя никога не се отказва напълно от цялото богатство, което семейството ѝ притежава. Но живее в „бедност“ – в привичките на аскет: по отношение на храната, облеклото и удобствата. Макар да живее „просто“ и „бедно“, семейството ѝ управлява огромни имоти. Земите им обхващат целия Средиземноморски басейн и са жизненоважни за икономическите нужди на Римската империя, централни за нейното благосъстояние.<sup>104</sup> Така Мелания застава на пресечната точка между имперските финанси и върха на християнското въображение на своето време. Когато се установява в Палестина, редовни вноски от западните имоти ѝ се изпращат от сина ѝ Публикола, който остава в Рим, за нея и за делото ѝ.<sup>105</sup> Тя открива и обновява мъжки и женски поклоннически домове в Палестина. Роде на в престиж и богатство, св. Мелания принадлежи към рода Антонии, но задава нова посока за мъжки и женски протезета чрез своите дела. Тя е „тъкачка на мир“, стремяща се към църковно единство. Палестина е объркана от разпри, но тя успява да укроти разделенията в Йерусалим, използвайки интелект, дипломация, власт и влияние, за да утвърди мира.<sup>106</sup> Статусът, парите и даровете ѝ служат като „масло върху бурните води на църковния живот в Светите земи“. Изповяд-

---

<sup>104</sup> Brown, P. *Eye of the Needle*, 277. Установяването на постоянен дом в Йерусалим било скъпо начинание и носело значителна финансова тежест. По-рано поклонниците просто идвали и си тръгвали. Сега мнозина оставали. Виж Chin, Michael Catherine, Caroline T. Shroeder. *Melania. Early Christianity through the Life of One Family*. CA: University of California Press, 2017, 152.

<sup>105</sup> Palladius. *Ibid.* Valerius Publicola, синът ѝ бил оставен в Рим под грижите на семейни настойници. Тя се погрижила за неговото благополучие и успех, като го насочила по сенаторския път. Виж също нейния братовчед Павлин от Нола. Публикола и съпругата му Албина били родители на Мелания Младша, която носела името на Мелания Старша. Виж също, принципи у Faber, R. “Hild as Peacemaker.” Wheaton Graduate school, MA, 2003. Grafati. [http:// www.tren.com](http://www.tren.com); Brown, P. *Body and Society*. 260-61&280-281. Palladius *LH*, 54.2 and 42.6.

<sup>106</sup> Palladius. *LH*, p. 61. Дядото на Мелания Старша бил Антоний Марцелин, консул на Рим; баща ѝ също бил консул.

вайки никейската вяра, тя пристига в Палестина като *партизан* на определена църковна фракция от православната партия – тези, които изповядват Исус Христос като Божествен, безначален. Подкрепата ѝ за нитрийските и палестинските монаси противодейства на гоненията, които те търпят от арианите. Скоро след 375 г. тя дарява средства за резиденции в Йерусалим и на Елеонската планина. Религиозните жилища са разделени по пол – не само като места за молитва и учение, но и като пространства на сигурност, писане и отдих за пътници. Те са светилища за поклонение и утеха. Те са надеждни убежища за пост и аскетично уединение.

Основите в Светите Земи вече съществуват, но са обновени и възстановени, като се изграждат нови сгради под ново ръководство. Общностите на св. Мелания имат сходства и различия с тези на бл. Йероним. Религиозните домове са гостоприемници, издържани от богатството на жени-покровителки като св. Мелания и св. Паула, и още от самото начало приемат космополитни гости. В края на 390-те се появяват богословски съперничества и спорове, но Витлеем през IV в. е скромен и по-малко престижен. Липсват му почти безграничните средства, с които разполагат домовете на Мелания Старша и Мелания Младша. Дали Йероним е завиждал на сигурността, която Мелания осигурява – както намеква църковният историк Кели? Вероятно, тъй като Витлеем се затруднява да покрие разходите си, особено след смъртта на Паула. Достъпът до богатство е съществен, тъй като ресурсите създават отчетливо различие между домовете на бл. Йероним и св. Паула във Витлеем и тези на св. Мелания и Руфин в Йерусалим–Елеонската планина. Разликата не е само в сигурността, осигурена от богатството, но и в стила на ръководство. Св. Мелания Старша е харизматична и привлича поклонници от целия познат свят, докато прочутата острога и строгост на бл. Йероним изглежда отблъсква мнозина.

И все пак, въпреки избухливия си нрав и намаляващите ресурси, Йероним полага усилия за бежанците – грижи се за множеството бездомници, бягащи от Рим след 410 г. След смъртта на Паула през 404 г. домът му е по-малко щедър спрямо гостите в сравнение с Йерусалим, където паричните ресурси съответстват на потока от грижа от страна на Мелания. Но и двете места привличат посетители. Паладий лично наблюдава контраста между домовете в Йерусалим, грижата на св. Мелания и поведението на бл. Йероним, докато жи-

вее във Витлеем. Огромните ресурси и сигурността в Йерусалим са обвързани с даренията на св Мелания, създавайки възможности тя да преобразява животи. Несъмнено смъртта на Паула допринася за скръбта на Йероним и усилва тревогата му относно разходите. Домовете на Мелания не функционират с дефицит. Да, има прилики между монашеските основи, но има и съществени различия. Фондациите на Мелания Старша са стабилно обезпечени, както приживе, така и след смъртта ѝ, чрез нейната внучка Мелания Младша. Както Старшата се е надявала, така и се случва – Младшата заема мястото ѝ и продължава наследството в Светите земи. Богатството на двете Мелании гарантира, че Елеонската планина в Йерусалим продължава да излъчва духовна жизненост и грижа. Достъпът до материални ресурси като пари и добро ръководство е от съществено значение. Създаването на аскетични домове изисква значителни финансови разходи, затова богатството играе ключова роля в разширяването на аскетичното движение в християнството през IV в. Семейното богатство на Меланиите е огромно. Колко богати са били Мелания Старша (ок. 340–410) и Мелания Младша (ок. 383–439)? Средствата произлизат от патрилинейни владения. Имотите на семейството на Мелания Старша се простират в цялата империя — от запад, в Испания (където е родена), на юг до Сицилия и в Централна Италия, където братовчед ѝ Павлин основава обител в Нола.<sup>107</sup> Богатствата на техния род позволяват на тези елитни дами да поддържат религиозните домове в Палестина повече от четири десетилетия. Парите осигуряват устойчивост; това, което те даряват на домовете, гарантира продължението на служението и църковната дейност, която обичат. Геронций пише за приходите на Младшата, идващи от семейни имоти, като цитира сума от около 120 000 златни монети годишно. Дали тези жени са били просто изключително богати, или притежават колосално богатство, сравнено с това на древни Рокфелери?

---

<sup>107</sup> Chin, Schroeder. *Melania*. Мелания Младша, Пиниан и майка ѝ Албина пристигнали в Северна Африка през 410 г. Виж изследванията на Сюзана Дрейк. Парите можели да породят и проблеми. Даренията към църквата в Тагаста накарали общността в Хипон да се опита да ръкоположи Пиниан, за да накара двойката да остане и да продължи да дарява на местно ниво. Мелания спряла Августин точно докато се канел да ръкоположи нейния целомъдрен съпруг, 171. Palladius. *LH*, p. 61. Дядото на Мелания Старша бил Антоний Марцелин, консул на Рим; баща ѝ също бил консул. Виж също у Браун.

В началото на XX в. се разпространява теория, че Меланиите от IV в. притежават богатство, сравнимо с това на Рокфелер. Един ватикански учен, кардинал Мариано Рамполо (1843–1913), около 1885 г. превежда малко познатите дотогава съчинения на Геронтий, агиограф от V в., описал живота на Мелания Младша. Теорията на Рамполо е, че тези 120 000 златни монети се събират ежегодно от имотите в целия Средиземноморски басейн. В съвременни измерения сумата би била дори по-голяма, тъй като златото в късната античност има по-ниска стойност спрямо съвременността. Следователно, според Рамполо, богатството е не просто голямо, а гигантско — извън съвременно сравнение. Въз основа на нравствената поквара на своето време, Рамполо представя тези светци като противопоставяне на римската поквара и нарича Мелания „най-богатата жена, живяла някога“. По-късно други учени коригират твърденията за размерите на семейните имоти. Пен цитира Жорж Гойо, зет на френски президент, който пише за християнски светци и предлага, че парите на Меланиите са били вложени в богоугодна дейност, формирали бъдещи поколения и произлезали от големи, но не безмерни владения. Меланиите са „майки на света“ в епоха, която отчаяно се нуждае от християнско единство. Така през 1906–1907 г. вестниците по света обявяват Меланиите за изключително богати и безупречно щедри, както свидетелства Хърбърт Търстън през 1909 г., базирайки се на английските преводи на Рамполо от Геронций. Затова количеството и изобилието от средства са от значение.<sup>108</sup> Тези жени оформят „света“, дори ако материалните им богатства не са били толкова безгранични, както проповядва Рамполо. Той отразява предходната визия на Геронтий. И двамата имат желание да въздадат чест на аскетичните дами от късната античност,

<sup>108</sup> Chin, Michael Catherine, Caroline T. Shroeder. *Melania. Early Christianity through the life of One Family*. University of California Press, 2017, 246-255. В главата „Следживоти“ Пен пише за съвременната слава на двете Мелании. Той отбелязва, че *Baltimore Sun* публикува цялата статия на Рамполо за древната агиография на Геронтий. След това последвала съвременна агиография за самия Рамполо, бивш държавен секретар на Ватикана. Виж също: Penn, above, p. 254. Рамполо никога не публикувал английска версия на латинската *Vita* от Геронтий, а само латинския превод за папско разглеждане. Виж “Afterlives.” by Michael Penn. *Melania. Early Christianity*, 245-247&250-251. Дебатът бил около употребата на думата „парцели“ (*pieces*) от страна на Геронтий — дали думата означава паунди или монети? Каквато и да е била точната стойност, никой не се съмнявал в щедростта и героизма на двете Мелании, както отбелязва *Times Literary Supplement*.

които жертват много заради вярата. Признанието, което получават, е заслужено.

Възможно е част от разказите да съдържат преувеличения, но жертвата на тези жени произлиза от искрена християнска отдаденост. Не е без значение, че богатството на Меланиите променя разказа за Палестина в продължение на два века и оказва видимо въздействие в света на аскетизма. Размерът на богатството може да е бил колосален или не, но преобразените животи, подкрепените учени, написаните книги, построените и издържани църкви и домове са значими. Въздействието е колосално. Следователно, парите имат значение дори за делата на вечността, каквото е разширението на аскетизма. Ресурси – видими и невидими – допринасят за осъществяването на преобразяването. Именно богатството – било колосално или просто огромно – дава възможност на Мелания Старша да основава манастири на Елеонската планина в Йерусалим, които стават средище за учение на монаси като Руфин и Евагрий. От Палестина Мелания Старша чрез делото на неизвестни жени и на познати мъже като Руфин и Евагрий, заедно с внучката си, се превръща в наставница на бъдещите поколения. От покровителството се ражда социална мрежа и се изграждат важни връзки. Разбира се, строят се сгради и манастири, които водят до преобразени животи, но от покровителството произтичат и невидими отношения на вяроност и лоялност. Създават се лични взаимоотношения, които устояват във времето. Социалната мрежа има йерархия с мъже на върха, но жените-наставнички или покровителки поддържат църковните водачи. Жените се превръщат в образци за подражание, съветници и свети наставници, които участват в богословския диалог. Покровителството ражда взаимоотношения. Богословски спорове разделят приятелства. Лоялността към покровител може да тласне водач към противоречие, както става при бурния спор около Ориген след като Руфин превежда *За началата* на латински.<sup>109</sup>

---

<sup>109</sup> Вж. Риболов, Св. *Изворът на асирийското и халдейско християнство: Сотирология и христология в съчиненията на Теодор Мопсуестийски (352-428)*. София: Изток-Запад, 2013 [See also Ribolov, Sv. *Izvorat na asiriyskoto i haldeysko hristiyanstvo: Sotiriologia i hristologia v sachineniyata na Teodor Mopsuestiyski (352-428)*. Sofia: Iztok-Zapad, 2013 (in Bulgarian)]. Kelly, J.N.D. *Op. cit.*, p. 307. Руфин и Йероним били близки — като младежи заедно учили при Донат в Рим. В писмо 133 Йероним излива обиди към Евагрий и Мелания Старша (с. 463–464), Aeterna. И също: Kelly, *ibid.*, 308-9. Кели пише, че библейските тълкувания на Йероним произлизат от Ориген.

В този дебат ортодоксалността на учения е поставена под въпрос и започва война от мнения. Формират се лагери. Избират се страни.

Евагрий Понтийски твърдо застава на страната на Мелания Старша – про-Ориген и про-Руфин, заедно с епископ Йоан Йерусалимски. Мненията им се противопоставят на св. Епифаний, на св. Марцела в Рим и, разбира се, на бл. Йероним в Палестина. Последният по-рано е възхвалявал Ориген, а неговите коментари служат като основа за собствените му библейски тълкувания в последните години от живота му. Но той става водач на опозицията. Пише язвителни нападки, включително *ad hominem*, срещу Руфин, Евагрий и Мелания, която клевети като „черна по име и по същност“. Относно „коварството“ на Мелания той злобно заявява: „целият свят знае“ и „всеки вижда“. Яростта между аскетите относно Ориген е взривоопасна, съпроводена от вулкан от обиди, обвинения в ерес, словесно насилие и лични нападки.

В спора се замесват учени от Италия и други места, които призовават приятелството да се запази. „Падам ничком и ви моля, двама християнски славни приятели, не се разделяйте.“ Но пропастта между Йероним и Руфин се задълбочава. С изострянето на полемиката за съчиненията на Ориген, приятелството между Йероним и Руфин се разпада, а последствията от това разделят и техните приятели – включително покровителки и църковни предстоятели. Макар и временно неприятна, тази полемика се разнася и в пътуванията и проповедите на водачите.

Възможно ли е дългосрочният резултат да е разширение на вярата? Св. Мелания Старша застава на страната на Руфин, заедно с епископ Йоан Йерусалимски, в подкрепа на Ориген. Но далеч на север, в Италия, дамата-покровителка св. Марцела застава на страната на бл. Йероним и св. Епифаний – срещу Йоан и по-късно и срещу св. Теофил Александрийски. Там има разединение, неразбирателство, объркване и жлъч, но малко светлина. Показа ли се силата на вярата чрез способността ѝ да понесе дебат?

Съчиненията на Ориген не са достъпни за всички.<sup>110</sup> Дали Ме-

<sup>110</sup> В писмо 133, написано от Йероним до Цистерфон през 410 г., той хвърля обида по адрес на св. Мелания (с. 464). В лагера на противниците на Ориген били Епифаний от Саламин, а до 410 г. и Теофил Александрийски. Kelly, J.N.D. *Ibid.* Виж също: Elizabeth Clark, *ibid.*, *The Origenist Controversy*, p. 2 and p. 60. Също: Young, Frances. *God's Presence. A Contemporary Recapitulation of Early Christianity*. Cambridge: Cam-

лания Старша разбира и самостоятелно навигира в сложната богословска мисъл на Ориген, този „сложен сплит от идеи и практики“? Несъмнено тя го изучава задълбочено – владее гръцки, ентузиазизиран учен на Писанието, и според Паладий, чете богословска литература. Дали нейната позиция е израз на грижата ѝ към Руфин като протеже или на интелектуално съгласие? Паладий твърди, че тя е компетентна лингвистка и ненаситна читателка, способна да чете За първите начала на гръцки и вероятно одобрява и латинския превод. В най-малка степен участието ѝ в спора е като финансов дарител и основна опора на Руфин, който запазва продуктивността си благодарение на нея. В най-голяма степен тя може да е била напълно ангажирана като интелектуален поддръжник.

Когато монасите стават ожесточени и нападат опоненти с полуистини, Мелания застава до Руфин и остава непоклатима. Слуховете се разпространяват и Мелания е опетнена. Ортодоксалността на всеки участник е подложена на съмнение. Без средства, без емоционална подкрепа или лоялност, дали Руфин би могъл да издържи този скандал? Дори сред богословска полемика, която въвлеча приятели в противоречие, покровителки като св. Мелания Старша остават непоклатими. Тя дарява на църковници, продължава делото си и споделя клеветата. Явно или скрито, тя влияе върху изхода от спора със своето участие в този дебат – оригенисткия спор. Дебатите между монаси и монахини могат да причинят вреда, но могат и да доведат до разрастване на движението.

Аскетичното движение има значими фигури, чийто принос към растежа му е тясно свързан с жени от елита. Тези жени – „от пустинята“ – формират част от непрекъснатостта на аскетичния живот. Колкото и силно да е въздействието на св. Мелания, тя не е първата римска аристократка, облякла монашеска дреха. Още преди Меланиите има жени, които избират аскетизма, монашеството. Св. Марселина, по-голямата сестра на Амвросий Медиолански, е пионер в аскетизма – посветена от папата на Рождество около 352–353 г., премества се в Милано около 370 г. Друга знатна жена от рода Какония – Марцела – тихомълком се обръща към безбрачен живот около 355 г. след смъртта на съпруга си. Именно тя основава дворцов манастир в Рим, където Йероним преподава на кръг от жени между 382–385 г. От този

---

bridge University Press, 2013, 156; Clarke, El. *The Origenist Controversy: The Cultural Constructions of a Christian Debate*. Princeton University Press, 2014, 60-61.

кръг св. Паула става покровителка на Йероним, което води до пътуването до Палестина с дъщеря ѝ Евстохия и придружители, предвождани от Йероним.

Между тези водещи римски монахини съществуват прилики и различия. Мелания Старша е от елита като тях – рядка фигура сред аристократките – но при нея богатството е още по-изключително. Произхожда от най-високите слоеве на обществото. Тя е едновременно различна и сродна с тях, уникална, но не и сама. Монасите я възхваляват, осъзнавайки влиянието ѝ след обръщането ѝ към монашество в Рим. Дали християните са били странни в очите на римските езичници – били ли са чудати? Аскетизмът е радикален и изглежда крайно строг в своите изисквания. И все пак движението се разраства – повече хора се посвещават на пост, въздържание от алкохол, носене на груби одежди вместо луксозни тъкани, отказ от пол и брак, щедрост милостиня, изучаване на Писанието, молитва и уединение. Аскетичните навици характеризират монахините, които следват примера на Мелания Старша. Мнозина приемат простотата след живот на разкош. Броят на жени, девственици и безбрачни в домовете на Палестина нараства. Разбира се, нараства и броят на мъжете – включително Евагрий и Руфин.

### *3. Богатство и жени с високо обществено положение*

Средствата, които давали двете Мелании, идвали от семейните имоти, разпръснати из цялата империя — от западна Испания, където била родена св. Мелания Старша, през Сицилия на юг, до централна Италия, където техният братовчед Павлинуос основал духовен дом в Нола. Богатствата на техния род позволили на тези жени от римския елит да поддържат монашеските общности в Палестина в продължение на повече от четири десетилетия и да осигурят трайност на църковната дейност, която обичали.

Геронтий описва доходите на св. Мелания Младша и споменава неясна сума от златни монети годишно — може би 120 000. Като цяло доходите на аристокрацията на базата на поземлени масиви са били колосално големи в сравнение с доходите на обикновения селянин, военния или дори държавния служител.

Изграждането на нови обители водело не само до обновени животи, но и до връзки на вяроност между монасите. Социалната мрежа

на Църквата — с мъжете на върха – епископата — се изграждала и от покровителки, които поддържали духовниците в тяхното служение. Жените станали образци, наставници, участници в богословски дебати. Когато избухнал остър спор около учението на Ориген от Кесария, жените също били въввлечени. Произведенията му били преведени от гръцки и се разпространили — и войната на мненията пламнала. Евагрий Понтийски бил твърдо в лагера на св. Мелания Старша, подкрепяйки Руфин Аквилейски и епископа на Йерусалим. Те се противопоставили на св. Епифаний, на св. Маркела Римлянка, и разбира се, на бл. Йероним в Палестина, който вече бил преразгледал отношението си към Оригеновото наследство.

Бл. Йероним не пощадил нито Руфин, нито Евагрий, нито Мелания — нарекъл я злобно „черна по име и по природа“ и заявил, че „целият свят знае за нея“. Гневът между аскети бил взривоопасен, а лавина от лични нападки и обиди се стоварила. Учените и християните от Италия и други региони се включили в дискусиата. Бл. Августин дори писал: „Падам ничком и моля ви — вие, прочути в Христос приятели — не се разделяйте.“ Но разривът уви се задълбочил. Буря от разногласия, неразбиране, объркване и злоба разтърсила Църквата. Св. Мелания издържала на всичко това. Но дали тя лично навлязла в сложната богословска система на Ориген? Тя владеела гръцки, четяла с ентузиазъм Свещ. Писание, а според Паладий Еленополски четяла Ориген и други древни богослови. Позицията ѝ може би била израз на вярност към Руфин Аквилейски, но също така и на лично разбиране. Когато монаси я нападали с нападки и полуистини, тя устоявала — с постоянство и смелост. Каквато и да била бурята, св. Мелания я преживяла стоически. И макар нейното влияние да било огромно, тя не била първата римска аристократка, облякла монашеска одежда.

Примерите са няколко: Марселина, сестра на св. Амвросий Медиолански, се посветила на монашество още около 352–353 г., когато била постригана лично от папата. Друга благородничка, Маркела, от рода Каконии, станала вдовица около 355 г. и създала монашески дом в собствения си палат. Там бл. Йероним обучавал жени между 382–385 г. От този кръг произлязла св. Паула, която станала негова покровителка и отпътувала за Палестина с дъщеря си Евстохия<sup>111</sup>.

---

<sup>111</sup> NANF. Амвросий ѝ пишел редовно; той посвещава трактат за девствениците на по-голямата си сестра Марцелина, а бл. Йероним твърди, че Марцела през 360-те била първата аристократка-аскетка — но неговата достоверност има своите грани-

Сходства и различия имало между тези жени. Св. Мелания била рядка жена – аристократка с особено богатство и висок произход. Уникална, но не самотна, тя била възхвалявана от монасите, особено след като напуснала Рим, за да стане монахиня. Щедрост към бедните, изучаване на Свещ. Писание, молитва, усамотение — типични аскетични практики характеризирали живота на тези жени. Мнозина, последвали св. Мелания, дошли от елита към простотата на монашеския живот. Числеността на девизи и монаси в Палестина нараснала, както и броят на мъжете. Лидери оказвали помощ на страдащите. Това важало и за египетските монаси, затворени от ариански управници в Палестина. След смъртта на св. Атанасий Велики през 373 г., св. Мелания ги посетила в затвора. Надзирателят я заплашвал — помислил я за слугиня. Но тя се представила: „Аз съм дъщеря на... (бивш консул на Рим), но съм Христова слугиня.“ Тя използвала високия си ранг, за да прави добро.

В манастирите получавала средства от сина си Валерий Публикола в Рим. Аскетическият живот бил тежък, но духовното здраве било приоритет. Самоотрицанието и доброволната бедност били модел, който ѝ спечелил духовна слава. Роднините ѝ обаче едва ли я разбирали. За тях тя се отказвала от мястото си в обществото. В действителност, тя била едновременно освободена и обвързана от своето богатство. Аристократите от Рим били задължени да подсигурават и увеличават семейното си богатство чрез брак. Св. Мелания напуснала тази система на 22-годишна възраст, както пише св. Павлин Ноленски. Оставила сина си под настойничество и заминала за Египет. Нейните цели не съвпадали с тези на семейството ѝ. Но въпреки че се отрекла от имотите, семейните богатства останали нейно средство за служение — в полза на църкви, манастири, монахини и монаси.

Тя търсела бъдеще — духовно потомство. Решила да призове и своята внучка. Когато св. Мелания Младша — дъщеря на Публикола и Албина — навлязла в тийнейджърска възраст, Старшата се завърнала в Рим. Над 60-годишна, облечена в черно и яздеща магаре, тя впечатлила семейството си и шокирала града, както съобщава Па-

---

ци. Марцелина била монахиня около 354 г. в Рим, след като се преместила от Трир заедно със своите братя и сестри — деца на преторианския префект на Галия. През 350-те години била посветена от папа Либерий на Рождество Христово. По-късно се преместила в Милано, където починала след брат си през 398 г. и била погребана в същата крипта като него.

влин Ноленски. Убедила внучката си да стане монахиня. Укорила сенаторите и съпругите им за луксозния живот и напомнила за скорошното Второ пришествие. Св. Мелания Младша откликнала — с мъжа си Пиниан пристигнали в Палестина;<sup>112</sup> били след изгубили децата си. Така миналото и бъдещето на аскетизма се преплели. Старшата била влиятелна и харизматична фигура. Привличала последователи, наставлявала, увличала в безбрачието. Младшата сключила брак на въздържание. Те се стремели към нещо по-висше. Двете Мелании били аристократки, които избрали най-суровия път — за да станат част от духовната линия на мъчениците, водеща към монашеството. Аскетизмът заменил мъченичеството. Св. Мелания Старша останала изключителна фигура в този преход.

Към края на IV в., около 400 г., животът на св. Мелания Старша бил възхваляван не просто като пример, а като истински парадигма на женското монашество. Тя била свята аскетка, наставница и покровителка. Произхождайки от най-висшите кръгове на императорското общество, тя приела аскетическия живот и увлякла след себе си мнозина други.<sup>113</sup> Делото ѝ за популяризирането, формулирането и утвърждаването на аскетизма през този век било неизменно значимо. Постиженията на велики фигури като св. Мелания Старша показват как статусът и богатството могат да се превърнат в инструменти за оформяне на цяло поколение.

Тя била важна личност по много причини.<sup>114</sup> За Църквата тя под-

---

<sup>112</sup> Пътят станал ясен, след като двете деца починали — това затвърдило решението и избора на Мелания Младша. Виж Cohick, Lynn & Amy Hughes. *Christian Women in the Patristic World. Their Influence, Authority and Legacy in the Second through the Fifth Centuries*. MI: Baker Academic, 2017, 204-5.

<sup>113</sup> Вероятно синът ѝ, Валерий Публикола, станал сенатор на Рим благодарение на отличното си образование, богатство и влиянието на семейството. Fitzgerald, A., J. C. Cavadini, Eds. *Augustine Through the Ages: An encyclopedia*. Eerdmann Publ., 1999. Виж: Мелания (смъртта на сина на Младшата) или смъртта на Публикола, 113.

<sup>114</sup> Chin, Schroeder, Eds. See the book's *Body and Family*, Chapter Two, 69; Brown, P. *Body and Society*, 281. See also Paulinus of Nola letter 29. AWC – CSEL Details of Melania come from letters of Paulinus, volume 2: 29.12. Също: Letter 27 of Paulinus of Nola. English translations by P.G. Walsh. Westminster, MD: Newman Press, 1967, 251-260; Clark, *Ibid*. Мелания Старша била дъщеря на Марцелин, римлянин с консулски ранг. Августин пише, че синът ѝ починал през 406 г., докато пътували към Йерусалим през Африка. Вж.: art. "Melania" in: A. Fitzgerald, J. C. Cavadini, *Augustine Through the Ages*; Kidder, Annemarie S. *Women, Celibacy and the Church. Towards a Theology of the Single Life*. New York: Crossroads Publishing, 2003, 151. Ранните отци прокарват целибата за жените.

крепяла духовници – като Евагрий, който от своя страна поканил и други, като св. Йоан Касиан. Така се изградил път към по-ясно формулирана и обновена вяра, довел до нов растеж на християнския Запад. На лично ниво – с мъже, жени, роднини и особено с внучката си – тя станала водач към християнската трансформация чрез девство, което мнозина възприемали като върховния път за завръщане към Едем, към Райската градина на спасението. Основаните от нея обители създали пространства за плодотворност и святост, където монаси и монахини могли да вървят по „тесния път“. Тя се превърнала в централна фигура на движение, което разширило влиянието си върху християнската църква – както на Изток, така и на Запад.

Св. Мелания оказала въздействие и върху политическия, и върху аристократичния слой на късната Римска империя. Когато остаряла и животът ѝ доближил своя край след пристигането на свитата ѝ в Палестина около 420 г., тя се върнала в Йерусалим, за да започне вечната си почивка. Благодарение на нея манастирите и монахинските общности били стабилни, с нови водачи, които да ги ръководят. Руфин Аквилейски вече не бил там – отпътувал за Италия в опит да възстанови репутацията си, докато дебатът около оригенизма продължавал да бушува.

Географската дъга на живота на св. Мелания — от Рим и обратно — ѝ позволила да завърши дните си в Палестина. Тя пътувала, както се разпространявала и християнската вяра — от изток към запад и обратно, от Испания, където се родила, до Йерусалим, където починала. През живота ѝ били наблюдавани различни форми на християнско посвещение и разнообразни общности, практикуващи аскетическо отречение. В продължение на десетилетия, пътешественици и поклонници пристигали в обителите ѝ в Палестина, където получавали грижа, храна и утеха. Тя насочила живота си по „пустинния път“, разширявайки неговото влияние и задълбочавайки пътя на движението. Тя живяла като аскетка, а нейното дело спомогнало за реформата на Църквата.

През целия Средиземноморски свят — от Вечния град Рим, през Витлеем, мястото на Христовото раждане, и обратно до Йерусалим, където Спасителят умира и възкръсва — християнството се разраствало с бързи крачки. Монашеската вяра се утвърждавала. В лицето на св. Мелания Старша, космическият разказ на християнството се слял с човешката история на аскетизма, защото едно разрастващо

се движение било вписано в паметта на IV век. Ролята на жените в реформата на Църквата била основополагаща. На онези, които били покровителки на църковните отци, се дължи признание и огромен дълг на благодарност. Св. Паула, св. Маркела и св. Мелания живели по начин, който преобразявал животи. Постиженията на тези три фигури оформят една триптиха, която разкрива жени, които преобразили както своето обкръжение, така и бъдещите поколения. Такова било делото и на Мелания Старша.

## VI. Заключение

Целта на настоящото изследване беше да се проучи и, ако е възможно, да се потвърди онова, което е наша основна хипотеза: разгръщането на християнското монашество в ранната Църква е получило значителна подкрепа от участието на жени. Чрез сътрудничество и покровителство от страна на жени от висшите обществени слоеве на римската империя четвъртото столетие претърпява преобразяване. Необходимо е да се отдаде дължимото признание на жените и да се отвори по-широко поле за историческата оценка на тяхното дело. Това води до по-точна и пълна история на древната Църква, в която ясно се казва: жените бяха там и оставиха осезаемо въздействие. В настоящото изследване увеличението на аскетическите практики през IV в. беше представено чрез анализ на партньорства и покровителство, които създадоха основа за растеж на монашеското движение. Покровителството и сътрудничеството се оказаха формиращи фактори за разширяването му. За да повторим основната теза: според бл. Йероним жените разшириха аскетичното движение, защото осигуриха материална и нематериална грижа и спомоществувателство, което гарантира благополучието на мъжете – т.е. на отците и епископите на Църквата. Ползите обхващаха три основни области: първо, пространство; второ, ресурси; и трето, спътничество.

Първо, като създаваха гостоприемни домове, жените основаваха или канеха мъже в пространства, които се превръщаха в монашески и църковни домове с ключово значение за духовната продуктивност.<sup>115</sup>

---

<sup>115</sup> Това се вижда нагледно в начина, по който девицата св. Юлиания предоставила дом на Ориген, а св. Марцела изобличила бл. Йероним. Гостоприемството раждало

Макар този модел да изглеждаше „домашен“, той беше нещо повече – резиденциите се превръщаха в работилници, подобни на по-късните манастирски скрипториуми, центрове на учение и разпространение на вярата. Такъв е примерът с палата на св. Марцела на Авентинския хълм – една предмонашеска женска общност, подобна на салон, кръжец, в който бл. Йероним излагаше своето строго любовъдрие.

Второ, жените, които бяха богати, не само основаваха нови религиозни институции, но и предоставяха непрекъснат поток от средства, които позволяваха на мъжете да наемат книжовници за изписване и преписване на проповеди, писма, преводи и богословски трудове. Такъв пример е къщата на св. Мелания Старша на Елеонския хълм в Йерусалим, където е завършен преводът на „За първите начала“ от Ориген от Руфин Аквилейски. „Домашните“ пространства функционираха като църковни библиотеки, кабинети и работилници. Мъжете – църковни водачи – получаваха и умствена, и физическа сигурност – място, в което можеха свободно да мислят, пишат, проповядват и преподават. Жените – покровителки задоволяваха всички „домашни“ потребности, което им осигуряваше време и пространство за продуктивност.

Трето, макар и по-малко видимо, но не по-малко съществено, жените предлагаха съпричастие и приятелство на мъжете, които покровителстваха. Това спътничество между съмишленици включваше закрила, насърчение, корекция, духовно ръководство и положителна обратна връзка – каквато св. Паула оказва във Витлеем. Спокойното съгласие и хармония имаха значение за служението на мъжете в Църквата, тъй като IV в. беше епоха на предизвикателства пред православието, когато догматите се разгръщаха на първите два вселенски събора. Жените-партньори участваха активно в този процес, споделяйки визията за християнската есхатология, за принасяне на Небето на земята.<sup>116</sup> Чрез приятелство и икономически механизъм на покровителство жените изградиха средство, което ги овластяваше,

---

приятелство и близост.

<sup>116</sup> В писмо 108 Йероним обяснява, че вярата във Вечността означавала, че в манастира не се задържал и един грош, понеже Паула превъзхождала всички в разточителната щедрост. Aeterna. 353-354. Chin, Michael Catherine, Caroline T. Shroeder. *Melania. Early Christianity through the Life of One Family*. CA: University of California Press, 2017. Йероним бил изпълнен с благоговение и респект, дори респектиран до страх, от Марцела. Виж Letter 133 p. 433-4, Aeterna. Ключов е възгледът за вечността.

макар да бе „сляпо за пола“. Тази мрежа от пространство, средства и приятелство даде тласък, който позволи на жените да разширят аскетичното движение на IV в.

*За изворите.* Липсата на изворов материал бе пречка и постоянен въпрос в настоящото изследване. Къде са писмата на самите жени, на които бл. Йероним и други отговарят в своите писма? Жените са писали – те са били образовани и са владеели езици. Но не притежаваме други писма освен 46 от корпуса на бл. Йероним, които вероятно са писани от св. Паула и дъщеря ѝ Евстохия, и един пътепис на Егерия, който тук не бе разгледан<sup>117</sup>. Съществува сериозен недостиг на първични документи и извори относно жените от IV век. Защо е така? Възможна е културна причина: в късната античност се е считало за достойно жените да упражняват власт и влияние в частното пространство – в домовете и палатите. Жени-аскети обаче прекрачват тази рамка и поемат по нови пътища – към ранни форми на монашество. Две от тях дори пътуват до Светите Земи. В хода на изследването направи впечатление колко много съвременни учени – често с феминистки подход – изразяват негативизъм по отношение на липсата на източници, обвинявайки мъжете от ранната Църква в потисничество. Но също толкова вероятно е причината да се крие в хаотичността на времето – писмата може да са изгубени, а и самите жени може би съзнателно са избягвали централната сцена. Те са били възпитани в дух на скромност, възприемана като добродетел.

Били ли са жените потискани от мъжете? Не открих свидетелства за това. Напротив, трите разглеждани жени са били уважавани и обичани от вярващите и епископата. Ако писмата им са били загубени или прикрити, то може би това е станало от стремеж към защита от страна на църковни мъже, които са ги почитали. Най-вече те получават признание от бл. Йероним. Той има редица недостатъци в характера си, без съмнение, но пише за тези жени с подробност и благи чувства. Това довежда до неочаквано добро: писмата му се превърнаха в своеобразна документална история на жените от IV в. Това стои в рязък контраст с обичайния му стил, изпълнен с язвителност и оскърбителни изблици към други християни, духовници, монаси,

---

<sup>117</sup> На български той е превеждан надлежно и съпроводен с подробни коментари: о. Иванов, Ив. Дневникът на Егерия. Поклонение до Светите земи, прев. Ив. Илиев, София: Университетско издателство, 2019 [Ivanov, Iv. *The Diary of Egeria: A Pilgrimage to the Holy Lands*. Translated by Iv. Iliev. Sofia: University Press, 2019 (in Bulgarian)].

учители и дори епископи. Този негов фатален недостатък му навлича враждебност и конфликти навсякъде. Но към жените-аскетки обаче той проявява духовна нежност.

Какво се случва през IV в., както описва бл. Йероним? Аскетичната отдаденост се превръща в котва за зараждащата се християнска вяра.<sup>118</sup> Случват се промени във вида на християнското свидетелство, в неговия акцент и практики – промени, оставили следа в обществото, започнали от сгради, дворци и манастири, изградени с помощта на жени. Християнството приема характер на реформаторско движение.

Покровителството от страна на въздържателки от висшата класа съдържа и парадокс – жените заемат водеща роля като покровителки на талантливи, благочестиви мъже, включително епископи и странстващи монаси. Макар да оставали невидими и културно скромни, това „изчезване“ отива твърде далеч. Къде са жените? Отговорът изисква по-широк поглед от една империя и едно столетие. Настоящото изследване частично осветлява участието на три жени през IV в.

**Основни моменти от изследването.** При проучването на триото св. Марцела, св. Паула и св. Мелания Старша става ясно, че Марцела поддържа съжителство и приятелство с монаха Йероним в Рим в периода 382–385 г. Св. Паула пък съчетава изискаността на аристократка с всеотдайността на аскет, без никога напълно да се раздели със своето благородство. Най-известна сред трите е св. Мелания Старша – наставница и вдъхновител на много знатни личности.

За да обобща, участието на жените в монашеското движение, представям техните лидерства по географски области – един начин да се покаже разрастването на монашеското движение през IV в. чрез местна активност и влияние. Така се вижда и как всяка жена е боравила с ресурсите, възплъщавайки основни аскетични принципи чрез служение. Св. Марцела води аскетичен живот в Рим почти половин век, през който щедро подпомага монаси като бл. Йероним, Църквата и бедните. Когато войниците на Аларих нахлуват в дома ѝ през 410 г., не откриват нито „бижута, нито богатства“ – всичко е било вече раздадено на девиси, вдовици, въздържатели и бедни. Посветена и интелигентна, тя бе изразходвала всичко в служба. Връзката ѝ с бл. Йероним е в монашеско съжителство – взаимно обогатяваща.

Когато св. Паула се отдава на монашество, тя се намира между два

<sup>118</sup> Castelli, El. *Martyrdom and Memory. Early Christian Culture Making*. NY Columbia: University Press, 2004, 110.

свята – аристократичния и аскетичния. Християнството ѝ се изразяваше често чрез гостоприемство. Отказва се от семейството, живота и палата си и напуска Рим, макар че част от семейното богатство остава в нейни ръце. Тя финансира трудовете и преводите на бл. Йероним, включително Вулгатата. Освен това строи религиозни домове във Витлеем, управлява ги, поддържа оживена странноприемница в продължение на петнадесет години. Паула, която умира през 404 г., обича бездомните и раздава щедро своето богатство. Както казва бл. Йероним, нейното богатство било „вложено в stomасите“ на бедните из Палестина.

Св. Мелания Старша се сблъсква със съпротивата на римското общество и на своите роднини, но малката по ръст испанка твърдо прегръща новия начин на живот. Напуска Рим и заминава за Палестина, вероятно в средата на 370-те. Тя става майка и настоятелка на общност, но – за разлика от Макрина в Аниси, която дарява средства на духовенството – Мелания сама запазва контрол върху средствата и решенията около тях. Нейните ресурси се допълват от сина ѝ Публикола, останал в Рим под надзора на рода.

Св. Паула е последователка – нейното служение е съсредоточено около един мъж. За разлика от нея, Марцела и Мелания са решителни водачки, ръководещи разностранни дейности, самостоятелни в своята мисия – почти „по мъжки“. И трите създават религиозни домове, взаимно свързани, които стимулират продуктивност и спомагат за географското разширяване и утвърждаване на монашеството. Промяната в християнството, предизвикана от техния живот, се разпростира от Рим до Витлеем и Йерусалим – „до цял свят“ – чрез техния смирен и аскетичен живот.

Всички три жени преживяват трагедии и загуби. Св. Паула, след смъртта на съпруга си Токсотий Старши, създава молитвена аскетична общност в своя палат на Авентин. Тя приема гости като св. Епифаний и св. Павлин от Антиохия, а бл. Йероним става неин най-близък приятел и сътрудник. Последният остава три години в Рим, за да служи на папа Дамасий с превода на Библията. След това завършва Вулгата, а Паула ръководи новата фондация, основана с него в Палестина. Хиляди бедни намират приют и храна благодарение на нея. Пътуващите поклонници намират безопасно убежище, защото св. Паула е била майка, приятел, домакия и управител. Тя е както аристократка, така и монахиня – във Витлеем след Рим.

Св. Марцела води живот на едно място, но осветен от посвещение – тя е аскетичен стълб и християнски мост в Рим. Отношението ѝ с Йероним е взаимно – монахът и дамата имаха симбиоза, докато той преподаваше в нейния салон.<sup>119</sup> Там се наблюдаваше своеобразна интерверсия на половите роли: Марцела има висок статус и публично влияние – по молба на бл. Йероним дори се включва активно в богословския спор около оригенизма. И все пак тя остава „ниска“ – подчинена му по пол – но всъщност е едновременно под и над него, подривно и парадоксално. Монахът и дамата заедно навигира из сложните социални пластове.

Св. Мелания Старша подготвя внучката си, също Мелания, да заеме мястото ѝ в Йерусалим. Тя се превръща в идеалния модел на монахиня. Тя е изключителна фигура в християнството на IV в. – величествена духом, макар и дребна по ръст, наричана „черна испанка“. От Йерусалим, от Елеонския хълм, чрез изградените от нея религиозни домове, християнската вяра се разпространява, носейки послание на себеотрицание и строгост.

Нейното влияние се усеща особено върху мъже като Евагрий Понтийски, когото тя наставлява. Благодарение на тази връзка той поема пътя на аскетизма и християнската „философия“. Променен от нея – но по Божие провидение – той се превръща в изключителен талант, чиито трудове вдъхновяват Йоан Касиян и Максим Исповедник. Мелания също така подпомага духовния и практически живот на Руфин – преводача на Ориген от гръцки на латински. Може да се твърди, че постиженията на тези мъже щяха да бъдат далеч по-скромни без Мелания.

Животите на тези жени вдъхват жизненост в аскетизма, който се превръща в етическо, морално, преобръщане, т.е. „връщане към първоначалното“. Аскетичните християни се стремят към възвръщане на замисления от Бога живот – вяра, изпълнена с есхатологическа радост, копнееща за възстановяване на Едем и сваляне на небето на земята. Това вдъхваше обновление на християнството – евангелизъм чрез начин на живот, образец за обществото как да се доближи до Бога. Трите жени, със своите навици – пост, молитва, изучаване на Писанието – демонстрираха и въплътиха една „реформирана“ вяра. Те сияеха, показвайки какво може да постигне християнската фило-

<sup>119</sup> Бл. Йероним бил впечатлен и сплашен от Марцела. Вж. Letter 133, 433-434, Aeterna.

софия: да бъде по-жива, по-будна. Както Христос заповядва, те даваха милостиня и проявяваха гостоприемство. Обновената вяра се изразяваше чрез благотворителност.

Това беше християнска революция – връщане към Едем, към простота и милост. Характерът на християнското движение беше пронизан от покровителство и сътрудничество, водещи до реформа. А и самите жени от елита използваша културната и финансова система на Римската империя за своето овластяване и активност.

*Бъдещи изследвания.* Ограниченията на женското участие, разбира се, не са разгледани изчерпателно тук. Възможно е в текста да има известни преувеличения. И все пак – женският принос имаше отзвук. Разбира се, не всички промени в християнството през IV в. могат да бъдат приписани на жени. За бъдещи изследвания заслужават внимание св. Олимпиада от Константинопол и отношенията ѝ със св. Йоан Златоуст. Необходима е историческа оценка на св. Текла – легендата, прикриваща реална личност. Също така, „варварските“ християнки са твърде малко известни, както показва Каролин Озик – тези жени, възможни презвитерки, заслужават внимание. Археологически находки и гробове от Северна Африка предлагат уникално поле за анализ.

*Финал.* Това, което жените от IV в. постигнаха, е значимо. Те не бяха просто *capra* – украсени кутии – а изграждаха сгради, основаваха институции и осигуряваха домашна стабилност. Чрез покровителство и приятелство те участваха в критични богословски събития. Техният плам и отдаденост се оказаха заразни – умножиха вярата както сред мъже, така и сред жени. Блестящите, искрени, дисциплинирани животи на Марцела, Паула и Мелания доведоха до християнски растеж – както в непосредствените им кръгове, така и в общностите, където живееха. Без св. Паула от Витлеем, св. Марцела Римлянка и св. Мелания Старша, много от случилото се през това столетие не би се осъществило. С тях, както разказва бл. Йероним, настъпи разширение на аскетичното движение през IV в.

## БИБЛИОГРАФИЯ

### Извори

- Augustine of Hippo, *City of God*. Penguin Classics, 2003.
- . *Sermons*. *NANF*. Vol.11, 1908, 1994.
- . *Sermons To the People*. Trans. William Griffin. : Random House, 2002.
- Антоний Велики. *Любовта прогонва страха. Живот. Писма. Поучения*, прев. свещ. Вълчанов, Антон. София: Захарий Стоянов, 2010 [Antoniŭ Veliki. *Lyubovta progonva straha. Zhivot. Pisma. Pouchenia*, prev. svesht. An. Valchanov. Sofia: Zahariŭ Stoyanov, 2010 (in Bulgarian)].
- Antony of the Desert, *NANF*, vol. 2.1908,1994.
- Egeria – Etheria. *Perigrinatio Aetherae / Itinerarium Etheriae*. Sofia: St. Kliment Ohridski Press; 2019 (Bulg. Trans.).
- Evagrius of Pontus. *The Gnostic Trilogy*. Trans. Columba Stewart, Robin Darling, Oxford: Oxford University Press, 2023.
- Eusebius Sophronius Hieronymus. *Epistolae*. PL 22. 285-1182.
- Gregory the Great. *NANF*, vol.13, 1908, 1994.
- Jerome, *NANF*. Vol 9. 1908.1994.
- . *Aeterna*. Trans. Freemantle, 2016.
- Origen. *Philosophical Theologian: Essays*. Trans. Illaria Roumelli. De Greyter, 2024.
- Paulinus of Nola, *Letters*. ACW vol.1 and vol.2. The Newman Press. 1962.
- Paulinus of Nola, *Letters*. CSEL 251-260. Trans. P.G. Walsh. Westminster, MD. Newman Press, 1967.
- Palladius of Aspuna -Helenopolis. *Lausiaca History*. Trans.by John Wortley, 2005.
- . *Lausiaca History* Trans.by W. Loather Clarke. MacMillian NY, SPCK, London 1918.
- Rufinus of Aquileia. *Inquiry about Monks in the Desert of Egypt*. Catholic University of America. 2019.
- Sergia. *Life of Olympias*. Trans. Clark, Eliz A. *Message of the Fathers of the Church*. Women in the Early Church. Vol.13. Collegville MN: Liturgical Press, 1983.
- Sulpicius Severus' Life of Martin*. Trans. Philip Burton. Oxford: Oxford University Press. 2017
- Tertullianus*. *Apologia*. Trans. T.H.Bindley. Merton College, Oxford 1890.
- . *NANF*, Vol. 3, ch.50.

### Изследвания

- Allen, Pauline, Bronwen Neil. *Greek and Latin Letters in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- Aquilina, Mike. *The Witness of Early Christian Women*. Huntington, IN: Our Sunday Visitor Press, 2014.

Brown, Peter. *The Body and Society. Men Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. NY: Columbia University Press, 1988, 2008.

--- *Through the Eye of a Needle. Wealth and the Fall of Rome, and The Making of Christianity*. NJ: Princeton University Press, 2013.

--- *The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity. 200-100*. NJ: Riley-Blackwell, 2003 and 2013.

Brakke, David. *Athanasius and Asceticism*. Baltimore: Johns Hopkins, 1998.

Bruce, F. F. *The Spreading Flame. The Rise and Progress of Christianity from its First Beginnings to Eighth Century England*. MI: Eerdmans, 1954.

Bynum, C. *Holy Feast, Holy Fast*. CA: University of California, 1988.

Cain, Andrew. *Letters of Jerome. Asceticism, Biblical Exegesis and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Cain, Andrew, Josef Loeffl. *Jerome of Stridon. His Life, Writings and Legacy*. Cardiff: Ashgate, 2009.

Cameron, Averil. *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*. Berkeley, University of California, 1991.

Caravella, F. *St. Jerome. Sie Vie et Son Ouevres*. Paris, 1922.

Castelli, Elizabeth. *Martyrdom and Memory. Culture Making*. NY: Columbia, 2007.

Chinn, Michael Catherine, Caroline T. Shroeder. *Melania. Early Christianity through the Life of One Family*. University of California Press, 2017.

Clarke, Elizabeth A. *Ascetic Piety and Women's Faith*, Lewiston, NY: Edwin Mellon, 1986.

----- *Jerome, Chrysostom and Friends*. MN:Edwin Mellon, 1979.

----- *The Origenist Controversy: The Cultural Constructions of a Christian Debate*. NJ:Princeton University Press,2014.

----- *Reading Renunciation. Asceticism and Scripture in Early Christianity*. NJ: Princeton University, 1999.

Clark, Gillian. *Women in Late Antiquity. Pagan and Christian Lifestyles*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

Cloke, Gillian. "This Female Man of God." *Women and Spiritual Power in the Patristic Age*. Abingdon:Routledge, 1995.

Cohick, Lynn. *Women in the World of the Earliest Christians. Illuminating Ancient Ways of Life*. MI: Baker Academic, 2009.

Cohick, Lynn, and Amy Hughes. *Christian Women in the Patristic World. Their Influence, Authority and Legacy in the Second through the Fifth Centuries*. MI:Baker Academic, 2017.

Compton, M. Sophia. *Sisters in Wisdom. Twelve Women Disciples from East to West*. Waukesha, WI: Published by the Order of St Julian of Norwich, 2013.

Cooper, Kate. *Band of Angels. The Forgotten World of Early Christian Women*. NY: Abrams Press, 2013.

Cotter Lynch, M. *St Perpetua Across the Middle Ages. Mother, Gladiator, Saint*. London: Palgrave-MacMillan, 2016.

Denzey, Nikola. *The Bone Gatherers: Lost Worlds of Early Christian Women*. Boston:

Beacon Press, 2007.

Dunn, Marilyn. *The Emergence of Monasticism. From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*. Oxford: Blackwell, 2003.

Duval, Yves-Marie. *Jerome. Decretale. La decretale. Ad Gallos episcopos, son text et son auteur*. Texte critique traduction française et commentaire. Leiden, 2005

Elm, Susanna. *Virgins of God, The Making of Asceticism*. Oxford: Clarendon, 1994.

—-. *Sons of Hellenism. Fathers of the Church. Emperor Julian, Gregory of Nazianzus and the Vision of Rome*. CA: University of California Press, 2015.

Faber, R. “Hild as *Peaceweaver*.” Wheaton Graduate School, MA, 2003. Book + on line. Grafiati. [http:// www.tren.com](http://www.tren.com)

Fitzgerald, A. J C Cavadini, Eds. *Augustine Through The Ages*. An encyclopedia. Eerdmans Publ., 1999.

Harvey, Susan Ashbrook. *Asceticism and a Society in Crisis. John of Ephesus and the Lives of Eastern Saints*. CA:University of California Press, 2024.

—-. *Scenting Salvation. Ancient Christianity and the Olfactory Imagination*. CA: University of California, 2006.

—-. *A Most Reliable Witness. Essays in Honor of Ross Kramer*. RI: Brown University Press, 2015.

Hunter, David G. *Marriage, Celibacy and Virginitiy in Ancient Christianity. The Jovinianist Controversy*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

—-. *Marriage and Sexuality in Early Christianity. (Ad Fontes 5; Editor George Kalantzis)* Fortress Press, 2018.

Каминис, Йоаннис. Пътят на духовен възход според Евагрий Понтийски. София: Изток-Запад, 2020 [Kaminis, Ioannis. *The Path of Spiritual Ascent according to Evagrius Ponticus*. Sofia: East-West Publ., 2020 (in Bulgarian)].

Kelly, J.N.D. *Jerome. His Life, Writing and Controversies*. NY: Harper and Row, 1975.

McNamara, JoAnn. *A New Song. Celibate Women in the First Three Centuries*. London Abingdon: Routledge, 1985.

Moschos, Dimitrios. *Eschatologie im agyptischen Monchtum*. Tubingen: Mohr Siebeck, 2010.

Noll, Mark. *Turning Points. Decisive Moments in Christian History*. MI: Baker Academic, 1997.

Osiek-Madigan, Kevin, Carolyn Osiek. *Ordained Women in the Early Church. A Documentary History*. Baltimore: John Hopkins Press, 2011.

Osiek-MacDonald, Osiek, Carolyn and Margaret Y MacDonald. *A Woman's Place. House Churches in Earliest Christianity*. MN: Fortress Press, 2005.

Pelikan Jaroslav. *Christian Tradition. Vol. One. A History of the Development of Doctrine*. IL: University of Chicago Press, 1975.

Questen. J. *Patrilogia*. Three Volumes.

Rebenich, Stefan. *Jerome*. Abingdon: Routledge, 2002.

Риболов, Св. *Изворът на асирийското и халдейско християнство: Сотири-*

ология и христология в съчиненията на Теодор Мопсуестийски (352-428). София: Изток-Запад, 2013 [Ribolov, Sv. Izvorat na asiriyskoto i haldeysko hristiyanstvo: Sotiriologia i hristologia v sachineniyata na Teodor Mopsuestiyski (352-428), Sofia: Iztok-Zapad, 2013 (in Bulgarian)].

Roumelia, Ilaria and Richard Bauckman. *A Larger Hope. From Christian beginnings to Julian of Norwich*. NY: Cascade Books, 2019.

Ross Kramer, Shepherd, Ed., *Maenads, Martyrs, Matrons, Monastics. Women Religious in the Graeco-Roman World*. MN: Fortress Press, 1988.

—-. *Women's Religions in the Graeco Roman World*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Ruether, R.–E. McLaughlin, *Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*, NY: Simon and Schuster, 1979.

—-. *Mothers of the Church: Ascetic Women in the Late Patristic Age*, in R. Ruether–E. McLaughlin (eds.), *Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*, NY, Simon and Schuster, 1979.

Salisbury, Joyce. *Perpetua's Passion*. Abingdon, London: Routledge, 1997.

Schussler-Fiorenza, Elizabeth. *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. Norwich: Hymns Ancient and Modern, 2018.

Silva, Anna. *Macrina the Younger. Philosopher of God*. Belgium: Brepols, 2008.

Стайков, Ст. *Домашната църква - титулите на Рим (Мястото, където до мът се превръща в Църква)*. София: Librum, 2025 [Staykov, St. Domashnata tsarkva - titulite na Rim (Myastoto, kadeto domat se prevrashta v Tsarkva). Sofia: Librum, 2025 (in Bulgarian)].

Vevey, Paul. Ed., Arthur Goldhammer, Trans. *A History of Private Lives: From Pagan Rome to Byzantium*. Belnap, Harvard University, 1987.

Williams, Megan Hale. *The Monk and the Book. Jerome and the Making of Christian Scholarship*. IL: University of Chicago Press, 2006.

Young, Frances. *God's Presence. A Contemporary Recapitulation of Early Christianity*. Cambridge University Press, 2013.

#### Статии в периодични издания

Brakke, David. "The Lady Appears. Materializations of Woman in Early Monastic Literature." *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 3 (2003), 390.

Brakke, David. "Holy Men and Women of the Desert." – In: Berneice Kazynski (ed.), *Oxford Handbook of Christian Monasticism*, Oxford University Press, 2020.

Castelli, E. "Virginity and its Meaning for Women's Sexuality in the Early Church." *Journal of Feminist Studies in Religion*, 2 (1986), 61-2.

Cavallera, F. "Saint Jerome et la Vulgate des Actes, des Epitres et de l'Apocalypse ». BLE 21(1920), 269-292.

Duval, Y.-M. *L'affaire Jovinien. D'une crise de la société romaine a une crise de la pensée chrétienne à la fin de l'Ve et au début du Ve siècle*. Rome: Institutum Patristicum

Augustinianum, 2003.

Clark, El. "Anti-Familial Tendencies in Ancient Christianity." *Journal of the History of Sexuality*, 5.3 (1995), 356-380.

Clark, El. A. *Devil's Gateway and the Bride of Christ: Women in the Early Christian World, in Ascetic Piety and Women's Faith*, Lewiston, NY, Edwin Mellen, 1986.

Faber, R. "The World of Jerome: Jerome, Ambrose and Rome's Celibacy Debates." *Forum Theologicum Sardicense*, 2 (2020), 25-52.

Clark, Gillian, "Women and Asceticism in Late Antiquity. The Refusal of Status and Gender." In: Wimbush, V.L. R. Valantsis. Eds. *Asceticism*. Oxford: Oxford University Press (1998), 33-48.

Graves, Michael. *The Bible Scholarship of a Fourth Century Woman: Marcella of Rome*. Ephemerides Theological

Lovanienses, 87/4, (2011).

Hunter, David G. "Vigilantius of Calagarius and Victricius of Roen: Ascetics, Relics and Clerics." *Journal of Early Christian Studies*, 7.3 (Fall 1999), 403-405.

Miller, Patricia Cox. "The Blazing Body. Ascetic Desire in Jerome's Letter to Eustochium." *Journal of Early Christian Studies*, 1 (1993), 21-23.

Риболов, Св. „Мъченическата книжнина в Древната Църква“. *Богословска мисъл* 1-4 (2009) [Ribolov, Sv. „Machenicheskata knizhnina v Drevnata Tsarkva“. *Bogoslowska misal* 1-4 (2009) (in Bulgarian)], 61-81.

Salisbury, J.E.; Lefkowitz, M.R. (2001). "Blaesilla". – In: *Encyclopedia of Women in the Ancient World*. E-Books. ABC-CLIO, 32-33 .

Strang, Charles. *Evagrius Ponticus on the Great Gift of Letters*. Syriac Encounters. Duke University. Sixth North American Syriac Symposium. Leuven: Peters 2011.

Владимир Йончев<sup>1</sup>

# РЪКОПИСИ, ПРЕВОДИ И ПЕЧАТНИ ИЗДАНИЯ НА *DE HOMINIS OPIFICIO* НА СВ. ГРИГОРИЙ НИСИЙСКИ

## Проблемът за заглавието и превода

**The author** is a doctoral candidate in Systematic Theology at the Faculty of Theology of Sofia University “St. Kliment Ohridski”. E-mail: iontchev1@gmail.com; <https://orcid.org/0009-0001-5754-7504>.

**Abstract: Vladimir Iontchev,**

*Manuscripts, Translations and Printed Editions of De hominis opificio by St. Gregory of Nyssa: The Problem of Its Title and Its Translation.*

Most of St. Gregory of Nyssa’s works have been issued in critical editions of the Greek text in the series Grigorii Nysseni opera, renowned for its precision. The text most widely known and read under the traditional title *De hominis opificio* is also the most popular and most frequently copied of his works, yet until recently it lacked a modern critical edition. The distinguished scholar John Behr has now published a new critical edition of the Greek text with an English translation. In his edition Behr questions the traditional title assigned to this treatise, composed in 379, and proposes an alternative. This article surveys the manuscripts, early printings, and translations of Gregory’s work in order to assess the grounds for changing the title. The author argues for a particular Bulgarian rendering of the recently proposed Greek title and gives reasons supporting that translation choice.

**Keywords:** *Manuscript Tradition, Printed Editions, De hominis opificio, Gregory of Nyssa, Critical Edition, Systematic Theology, Patristics*

---

<sup>1</sup> This study is financed by the European Union-NextGenerationEU, through the National Recovery and Resilience Plan of the Republic of Bulgaria, project SUMMIT BG-RRP-2.004-0008-C01, Activity 3.3 (Short-Term Specialization at the Aristotle University of Thessaloniki, March, 2025).

Съвсем наскоро, през 2023 г., Джон Беър, един от водещите изследователи на Григорий Нисийски [Γρηγόριος ὁ Νύσσης], издаде ново критично издание<sup>2</sup>, придружено с превод на английски на една от най-значимите творби на великия кападокиец – Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου, която в латинската традиция се нарича с името *De hominis orifi io* (За сътворението на човека). Това е едва второто критично издание на гръцкия текст – предишното е от 1855 г.<sup>3</sup> Също така, това е едва вторият превод на английски. Предишният е от 1893 г.<sup>4</sup> Съвсем не са много и преводите на други езици. Това е добър повод да хвърлим поглед към предишните преводи, към съществуващите печатни издания на гръцкия текст и ръкописите, върху които са съставени те. Този преглед ни сблъсква и с проблема за заглавието на тази творба на св. Григорий. То никога не е било докрай уточнено, а о. Джон Беър допълнително акцентира върху този проблем, поставяйки заглавие – *On the Human Image of God*, което се различава от предишния английски превод (*On the Making of Man*), а и от утвърдената традиция, ползваща латинското му заглавие (*De hominis orificio* или *De officio hominis*).

### Голямата липса в безценното съкровище на Вернер Йегер

Страничен ефект на Френската революция е, че бенедиктинските отци<sup>5</sup> са направили монументални издания на св. Василий Велики, св. Григорий Назиански и св. Йоан Златоуст, но не са успели да подготвят

<sup>2</sup> Behr, J. (ed. and transl.), *Gregory of Nyssa. On the Human Image of God*. Oxford University Press, 2023 (Oxford Early Christian Texts).

<sup>3</sup> Forbes, George Hay, Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου ἐπισκόπου Νύσσης (ἀδελφοῦ τοῦ μεγάλου Βασιλείου) τὰ εὑρισκόμενα πάντα. Sancti patris nostri Gregorii Nysseni Basilii Magni fratris quae supersunt omnia. In unum corpus collegit, ad fidem codd. mss. recensuit, Latinis versionibus quam accuratissimis instruxit et genuina a supposititiis discrevit, Tomus primus, Fasc. 1 and 2, Burntisland: Pitligo Press, 1855, 1861. The Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου - *De hominis conditione id est de imagine* y Fasc. 1, 102–Fasc. 2, 319; и предшестван от Forbes' 'Monitum', Fasc. 1, 96–101.

<sup>4</sup> Moore, William and Henry Austin Wilson, "Select Writings and Letters of Gregory, Bishop of Nyssa." In Schaff, Ph. *NPNF* [Nicene and Post-Nicene Fathers], second series, vol. 5, 1893; reprinted Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994, 387–427.

<sup>5</sup> Мористите, по-често наричани на български Бенидиктинските отци, са членовете на Конгрегацията на св. Мавър, френски бенедиктински орден, които имат огромен принос за издирването, издаването и съхраняването на ранните християнски текстове.

такова издание на св. Григорий Нисийски. С тази мисъл на Вернер Йегер<sup>6</sup> започва о. Джон Беър предговора си към своя нов превод. Това не е само почит към Вернер Йегер, то е и обяснение къде се крие проблемът с изданията и преводите на това съчинение на великия кападокиец.

Липсата на критични издания на св. Григорий Нисийски в по-ранни времена е компенсирана от това, че в ХХ в. св. Григорий Нисийски се сдобива с великолепно критично издание на неговите трудове, направено под надзора лично на Вернер Йегер<sup>7</sup>. GNO<sup>8</sup> започва да излиза от 50-те години на ХХ в., а до 2014 г., когато е последният засега том, излизат 18 тома с критични издания на творбите на св. Григорий Нисийски, за които са ползвани над 1000 ръкописа. Но сред тези 18 тома не е *De hominis orifici*, въпреки че то е най-преписваното съчинение на св. Григорий, несравнимо повече от всичките му други съчинения. През 2020 г. о. Джон Беър преброява 166 ръкописа в базата данни Pinakes/Πίνακες – Textes et manuscrits grecs, в момента те са 170<sup>9</sup>.

Работата по издаването на *De officio hominis* в GNO започва още в средата на миналия век. В изнесена през 1969 г. лекция Хадвиг Хьорнер (Hadwig Hörner)<sup>10</sup> казва, че преди смъртта си Йегер ѝ е поверил редакцията на Апология на Шестоднева, а след смъртта на Херман Лангербек (1964) тя трябва да поеме и работата по *De hominis orifici*. Изданието на Апология се появи едва след петдесет години, а

---

<sup>6</sup> Jaeger, Werner, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*. Leiden: Brill, 1954, 5–6.

<sup>7</sup> Werner Wilhelm Jaeger (1888–1961) е германски класицист с неогречески принос за издаването на съчиненията на Григорий Нисийски. Ръководената от него поредица Gregorii Nysseni Opera (GNO) е критическо издание на съчиненията на светеца, което е еталон за качествено издание.

<sup>8</sup> Идеята за ново критическо издание на съчиненията на Григорий е още от 1909 г. и е отбелязана в *Byzantinische Zeitschrift* 18 (1909), 711–12, съставено в чест на 60-годишнината на Ulrich von Wilamowitz - Moellendorff. Повече за историята на GNO виж у Hadwig Hörner, „Über Genese und Derzeitigen Stand der Grossen Edition der Werke Gregors von Nyssa“ и у Marguerite Harl, *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse: Actes du Colloque de Chevetogne (22–25 Septembre 1969)*, Leiden: Brill, 1971, 18–50.

<sup>9</sup> Разбира се, трябва да се има предвид уточнението на Беър, че към тази цифра трябва да се подхожда внимателно, защото някои от ръкописите са поставени неправилно там (Behr, J. Op. cit., 9).

<sup>10</sup> Hörner, H. *Über Genese*, 48.

*De hominis orificio* остава последната обявена творба, която все още не е публикувана в GNO<sup>11</sup>.

### *Изданието на Джордж Хей Форбс*

За щастие обаче разполагаме с издание на това произведение, публикувано в средата на XIX в., подготвено от забележителния шотландски учен Джордж Хей Форбс, отбелязва Беър<sup>12</sup>. Форбс наистина е забележителна личност. Въпреки физическото си увреждане (парализиран от коленете надолу), той пътува далеч от родната си Шотландия – не само до Оксфорд и Лондон, но и до Париж, Турин, Нанси и Венеция, за да събира ръкописи за своето издание. Форбс избира за изданието 20 ръкописа, правени между X и XVI в. Повечето ги намира лично, но му съдействат и негови приятели. Кардинал Питра (J. B. Pitra), който също е въввлечен в търсенето на ръкописи за Форбс, настоява пред абат Мин именно Форбс да редактира трудовете на Григорий в *Patrologia Graeca*, въпреки че е „протестант и еретик“, но това не се случва<sup>13</sup>. Така, през 1855 и 1861 г. в частната печатница на Форбс *Pitsligo Press* в *Burntisland* в два тома излизат Апологията на Шестоднева и Животът на Моисей, а За сътворението на човека е разделено – първите 12 глави са в първия том, останалите – във втория. На последната страница на първия том Форбс помества текст, който би могъл да се сметне за послеслов, но по-скоро е реклама, още повече че е след реклами на други книги на издателството му. Текстът гласи:

„Това произведение е продължение на плана, по който бенедиктинците работеха, докато не бяха прекъснати от Великата френска революция. Техните издания на гръцките отци са доведени до св. Григорий Назиански, последният том от които наскоро бе отпечатан от екземпляра, който те бяха подготвили за печат. Трактатите на св. Григорий Нисийски (който естествено би бил следващият им обект на изучаване) до сега са били малко изучавани от богословите, поради много корумпираното

<sup>11</sup> Drobner, Hubert R. *Gregorii Nysseni in Hexaemeron*, GNO 4.1, Leiden: Brill, 2009. В Margarete Altenburger and Friedhelm Mann, *Bibliographie zu Gregor von Nyssa: Editionen – Übersetzungen – Literatur*, Leiden: Brill, 1988, x, Martin Henniges е посочен като редактор за Апологията на Шестоднева, а Hadwig Hörner за *De hom. op.*

<sup>12</sup> Behr, J. *Op. cit.*, *Introduction*, 3-4.

<sup>13</sup> Forbes, G. *Op. cit.*, *Monitum*, Fasc. 1, 96–101.

състояние на изданията, които до момента са публикувани. Надяваме се, че настоящото издание ще отстрани този недостатък и ще ги направи толкова достъпни, колкото изисква тяхното голямо значение. Нито разходи, нито труд са пестени, за да се направи трудът възможно най-пълнен. В някои случаи са били събирани по двадесет ръкописа, а когато се прибави, че библиотеките на Оксфорд, Лондон, Париж, Мюнхен, Виена, Торино, Венеция и Рим са всички допринесли за това, би трябвало да се вярва, че текстът ще се окаже задоволителен. Към това трябва да се добави, че истинските творби на този отец до сега са били толкова смесвани с композиции на други писатели (някои от които с много по-късна дата), че не без основание е съществувало голямо недоверие при цитирането им като авторитети. Ще се направи опит да се отделят фалшивите от автентичните творби и се надяваме, че ще се постигнат задоволителни резултати.<sup>14</sup>

Забележителна е скромността на Форбс. Неговото издание не само е използвано с минимални корекции при превода в *Nicene and Post-Nicene Fathers*<sup>15</sup>, то е и основа, макар и с много допълнения, на сегашния превод на John Behr *On The Human Image of God*.

В предговор към изданието, озаглавен *Monitum*<sup>16</sup> (бележки), Форбс подробно обяснява какви са ръкописите, които е ползвал, като дава и кратки оценки за състоянието им. Той дава сведения и за ръкописи, които са му били известни, че съществуват, но по една или друга причина не ги е използвал. Форбс разделя 20-те ръкописа, които използва, на две големи групи, в които те се припокриват. При някои от ръкописите припокриването е почти пълно – именно те са и основните, по които върви текстът, а в повечето случаи другите варианти се дават само за справка под черта. Форбс със съжаление отбелязва, че една от картите (в смисъл на справките, бележките), за ръкопис, който негов приятел е обработил, се е загубила и затова част от бележките са объркващи и е принуден да ги публикува без нужната пълнота и реквизити.

О. Джон Беър оценява изключително високо работата на Форбс. Изданието му е солидна основа за новата критична версия на Беър. От

---

<sup>14</sup> Ibid., 170.

<sup>15</sup> Moore, William and Henry Austin Wilson, "Select Writings and Letters of Gregory, Bishop of Nyssa." In Schaff, Ph. *NPNF* [Nicene and Post-Nicene Fathers], second series, vol. 5, 1893; reprinted Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994, 387–427.

<sup>16</sup> Forbes, G. Op. cit., 96-101.

20-те ръкописа на Форбс Беър ползва 17, като прави известни промени в сиглите им. Допълнително към тях използва още 11 ръкописа<sup>17</sup>. Беър до голяма степен е съгласен с разделението на ръкописите по групи, което Форбс е направил, и широко го използва с известни уточнения и корекции. Апаратът на Форбс е много подробен и изобилстващ с детайли, но понякога методът му на позоваване е неясен, а в отделни случаи е и грешен, казва Беър и привежда примери.<sup>18</sup> В изследването си за ръкописната традиция на „Шестоднева“ на св. Василий Велики Мендиета и Рудберг<sup>19</sup> установяват три групи колекции от ръкописи, в които се разпространява това съчинение. В първата група („малка“) влизат само работи на св. Василий Велики, но в „нормалната“ и „голямата“ група влизат общо 68 ръкописа на *De hominis opificio* на св. Григорий Нисийски. 14 от тях са използвани от Форбс. В Appendix към изданието си о. Джон Беър дава подробен пълен списък<sup>20</sup> на изброените от Мендиета и Рудберг ръкописи, разделени по векове.

#### *Ранни преводи и издания*

Първият превод на латински на *De hominis opificio* е на Dionysius Exiguus<sup>21</sup> (с.470–540), само около век и половина след като Григорий написва съчинението си – между смъртта на брат си св. Василий Велики през септември 378 и Великден 379 г.<sup>22</sup> Между 862 и 864 г. Джон Скот Ериугена го превежда отново и широко го ползва в своето съчинение *Periphyseon*.<sup>23</sup> Тези преводи имат изключителна стойност

<sup>17</sup> Списък на използваните от Беър ръкописи е публикуван в Gregory of Nyssa. *On the Human Image of God*, ed. and transl. by J. Behr. Oxford University Press, 2023 (Oxford Early Christian Texts), 9-19 и 139.

<sup>18</sup> *Ibid.* 8.

<sup>19</sup> Mendieta, Emmanuel Amand and Rudberg, Stig Y., Basile de Césarée: *La tradition manuscrite directe des neuf homélies sur l'Hexaéméron*, TU 123, Berlin: Akademie, 1980.

<sup>20</sup> Behr, J. Op. cit., Appendix, 331-338.

<sup>21</sup> У нас се среща и като Дионисий Малки и Дионисий Смирени. Скитски монах с изключително влияние върху късния античен латински свят. Превел множество творби и документи от гръцки на латински. На него дължим прехода към съвременното летоброене, което започва от раждането на Христа. Негов е термина AD (Anno Domini), който и досега се използва за означаване на години от н.е.

<sup>22</sup> Виж. бележки 31, 62 и 63.

<sup>23</sup> Eriugena, Johannes Scottus. *Periphyseon* (De divisione naturae). Patrologia Latina (ed. J.-P. Migne), vol. 122, (cols. 439–1022)

като свидетели на оригиналния гръцки текст, още повече че и двата са по-стари от най-стария запазен гръцки ръкопис и са правени от хора, имащи репутация на добре знаещи гръцки език, в епоха, в която това е било рядкост, казва Филип Левен.<sup>24</sup> *De hominis opificio* е много популярно през Античността и Средновековието, което е видно от множеството негови преводи и ръкописи. Съчинението е преведено на сирийски около 700-та година<sup>25</sup> (преводът е отбелязан от Форбс, но не е ползван<sup>26</sup>), на арабски още в VIII в.<sup>27</sup>, на грузински в VIII-IX в.<sup>28</sup>, на арменски<sup>29</sup> и на славянски през XIV в.<sup>30</sup>

Първото печатно издание на текста на гръцки е от 1536 г. на издателството Aldus и е озаглавено Βίβλος περί ἀνθρώπου<sup>31</sup>. На следващата 1537 г. в Кьолн е отпечатан преводът на Dionysius Exiguus със заглавие *De creatione hominis*, въпреки че в заключителния надпис (fol. 23vo) е отбелязан като *De imagine*. Именно това издание е включено в Patrologia Latina<sup>32</sup>. Заглавието е двойно: *Ad fratrem suum*

<sup>24</sup> Levine, Philip. "Two Early Latin Versions of St. Gregory of Nyssa's Περὶ Κατασκευῆς Ἀνθρώπου." *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 63, 1958, 473–492.

<sup>25</sup> Parmentier, M. "Syriac Translations of Gregory of Nyssa." *Orientalia Lovaniensia Periodica* 20 (1989), 143–193, по-точно 164.

<sup>26</sup> Forbes, G., op. cit., 'Monitum', Fasc. 1, 99.

<sup>27</sup> Nasrallah, Joseph. «Dossier arabe des oeuvres de saint Basile dans la littérature melchite.» *Proche-Orient Chrétien* 29 (1979): 17–43, at 27–9.

<sup>28</sup> Dolidze, Tina and Kochlamazanashvili, Ekvtime (Tamaz), 'Old Georgian Translations of Gregory of Nyssa's Works', in *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism*, ed. Volker Henning Drecoll and Margitta Berghaus, Suppl. VC 106, Leiden: Brill, 2011, 577–92, at 577–8 and 581.

<sup>29</sup> Forbes, G., op. cit., 'Monitum', Fasc. 1, 99 пише: Арменската версия е спомената от С. F. Neumann в *Versuch einer Geschichte der Armenischen Literatur*, Лайпциг, 1836. Когато пребивавах във Венеция, попитах за нея у монасите мехитаристи, обитатели на остров Сан Лазаро; но като разбрах, че е толкова слабо направена, че без помощта на гръцкия текст едва ли може да се разбере, и че са преведени само онези трактати на нашия автор, за които има изобилни гръцки ръкописи, не сметнах за необходимо да губя време за превода.

<sup>30</sup> Sels, Lara, *Gregory of Nyssa, De hominis opificio О Образъ Чловѣка: The Fourteenth-Century Slavonic Translation: A Critical Edition with Greek Parallel and Commentary*, Bausteine zur Slavischen Philologie und Kulturgeschichte NF 21, Köln: Böhlau, 2009.

<sup>31</sup> *Gregorii Nazanzenii Theologi orationes novem elegantissimae, Gregorii Nysseni liber de homine, quae omnia nunc primum, emendatissima, in lucem prodeunt*, Aldus, 1536; and in the final colophon: Venetiis, in aedibus haeredum Aldi, et Andreae Asulani soceri. MDXXXVI.

<sup>32</sup> PL 67 (347–408).

*Petrum Presbyterum: De imagine, id est de hominis conditione quae a fratre eorum Sancto Basilio episcopo in Hexaemeron sunt omissa, and then De creatione hominis.* Това издание е препечатано отново в 1551 г., а след това и предредактирано от Laurentius Sifanus (Basel, 1562)<sup>33</sup>.

Още два латински превода са направени в средата на XVI век — този на монаха Амброзий Ферариус (Ambrosius Ferrarius) през 1553 г. и след това от Йохан Льовенклау (Johannes Löwenklau (Levvenklaius)<sup>34</sup>. Изданието на Льовенклау е публикувано в Базел през 1567 г. заедно с гръцкия текст от изданието на Алдус, под заглавието *De hominis opifi io* — Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου<sup>35</sup>. Този текст и латинският му превод с точно тези заглавия впоследствие стават стандартни. Той е включен от Клаудиус Морелус (Claudius Morellus) в първото издание със събрани произведения на Григорий през 1615 г.<sup>36</sup> Приложение към това издание, съдържащо новооткрити произведения, е публикувано през 1618 г., а през 1638 г. е публикувано разширено издание, познато под името *editio Morelliana*. Именно то става основа<sup>37</sup> за произведенията на Григорий в сериите *Patrologia Graeca*<sup>38</sup> на абат Жак-Пол Мин (Jacques-Paul Migne), което без съмнение днес е най-ползваното издание за референции към оригиналния гръцки текст.

### *Преводи на съвременни езици*

Най-напред *De opificio hominis* е преведено на немски език под името *Ueber die Schöpfung des Menschen* в 1851 г.<sup>39</sup> Следва превод на Франц Ойлер от 1859 г.<sup>40</sup> със заглавие *Abhandlung von der Erschaffung des Menschen*, отпечатан огледално с гръцкия текст, в който се сравняват разликите с версията на Морел от 1638 г. А през 1874 г.

<sup>33</sup> Altenburger and Mann, *Bibliographie*, 11–12, 15, 23–4.

<sup>34</sup> Levine, Philip. *Op. cit.*, 475 и 484.

<sup>35</sup> Γρηγορίου τοῦ Νύσσης ἐπισκόπου θαυμαστῆ βίβλος, *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου. Opus admirandum Gregorii Nysseni antistitis de hominis opificio. Interprete Iohanne Levvenklaio, annotationibus etiam necessariis additis. Liber medicinae, philosophiae sacrarumque litterarum studiosis perutilis*, Basel: Ioannis Oporini, 1567.

<sup>36</sup> Altenburger and Mann. *Op. cit.*, 50–1.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 55, 58–60.

<sup>38</sup> *De opificio hominis* е в PG 44, 123–256.

<sup>39</sup> Издаден е в поредицата *Sämmtliche Werke der Kirchen (Väter aus dem Urtexte in das Teutsche übersetzt)*, Bd. I, Kempten 1851.

<sup>40</sup> Oehler, F. *Bibliothek der Kirchenväter*, Bd. III, Leipzig, 1859, 202–315.

излиза *Über die Ausstattung des Menschen* в превод на Хайнрих Ханд<sup>41</sup>.

На френски съчинението излиза през 1943 г. в авторитетната поредица *Sources chrétiennes* в превод на Жан Лаплас и Жан Даниелу<sup>42</sup>, но без гръцки текст, което е характерно за поредицата. Този превод е със заглавие *La création de l'homme* (Сътворението на човека) и е преиздаван два пъти – през 2002 и 2011 г., а междуременно през 1982 г. излиза друг превод<sup>43</sup> със същото заглавие.

На италиански творбата на св. Григорий Нисийски излиза с простичкото заглавие *L'uomo* (Човекът) през 1982 г.<sup>44</sup>

На руски език произведенията на светите отци започват да се превеждат много рано<sup>45</sup>, още преди Мин да започне издаването на *Patrologia Graeca* през 1858 г. Първите преводи на светоотчески произведения започват още през 1843 и до 1863 г. излизат 48 тома. Истинската работа обаче започва през 1863 г., когато на руските преводачи стават достъпни изданията на Мин.<sup>46</sup>

Възниква въпросът по какви текстове са превеждали руските преводачи преди абат Мин. В изданията няма указания за това, а темата е предмет на спекулации. Конкретно Григорий Нисийски се издава в периода 1861-1865 г. и след това през 1871 г., т.е. изданията на Мин вече са съществували, но не е известно дали са били достъпни за преводачите.

Разглежданото тук съчинение на св. Григорий излиза още в първия том на поредицата под заглавие *Об устройении человека*.

---

<sup>41</sup> Hand, H. *Bibliothek der Kirchenväter*, Bd. I, Kempten, 1874, 207–317.

<sup>42</sup> Вж. LaPlace, J. and Daniélou, J. *Grégoire de Nysse: La création de l'homme*, SC 6 (Paris: Cerf, 1943, reprinted 2002 and 2011).

<sup>43</sup> Вж. Guillaumin, J. Y. and Hamman, A. G. *Grégoire de Nysse: La création de l'homme* Paris: Desclée de Brouwer, 1982.

<sup>44</sup> Вж. Salmona, B. *Gregorio di Nissa. Uomo*. Collana di testi patristici 32. Rome: Città Nuova, 1982, reprinted 2000.

<sup>45</sup> Още през 1826 г. в поредицата *Християнское Чтение* (Москва, 1826–47) започват да излизат преводи на Свети отци. Джон Бетър погрешно твърди, че в тази поредица излизат пълните съчинения на Григорий Нисийски, но това не е така. Публикувани са само част от творбите му и *De officio omnis* не е сред тях.

<sup>46</sup> Игумен Дионисий (Шленов). «Доклад написан на основе вступительных статей к Библиографическому указателю к ТСОЛ» *Богословский вестник* 3 (2003): 276–285 и *Богословский вестник* 5–6 (2005–2006): 493–521 [Igumen Dionisiy (Shlenov). «Doklad napisan na osnove vstupitelnykh statey k Bibliografi heskomu ukazatelyu k TSO.» *Bogoslovskiy vestnik* 3 (2003): 276–285 i *Bogoslovskiy vestnik* 5–6 (2005–2006): 493–521].

Този превод вероятно е най-познатият в България и вероятно през него най-много хора са се допрели до творчеството на светеца. За съжаление неговото качество (както и на останалите преводи в поредицата) е незадоволително. Този превод, направен в зората на руската патрология, не отговаря на съвременните изисквания, особено що се касае до предаването на богословски понятия, пише В. М. Лурье, който е автор на последния и далеч по-добър превод със същото заглавие от 2000 г.<sup>47</sup>

### *Проблемът със заглавието*

Не случайно изброяваме толкова подробно заглавията на тези преводи. Новото издание на Джон Беър залага на ново, нетипично за досегашната традиция заглавие – *On The Human Image of God, вместо On the Making of Man*. Той посвещава цяла глава в предговора си на проблема със заглавието, отбелязвайки, че досега този въпрос не е предизвиквал голям интерес у предишните поколения редактори<sup>48</sup>.

Заглавието, което се е наложило за гръцкия текст, идва от патрологията на Мин. Там тази творба е озаглавена Τοῦ ἐν ἁγίοις Γρηγορίου Νύσσης Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου, а на латински *S. Gregorii Nysseni De hominis opificio*. Обикновено първата част се пропуска и така в традицията се е наложило заглавието Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου и латинският му превод *De hominis opificio*, който често се изписва и като *De opificio hominis*, което е едно и също.

Творбата на св. Григорий е засвидетелствана през вековете с множество заглавия. В някои случаи става въпрос за споменавания, в други – за цитирания, в трети – за ръкописи и ранни печатни издания. Беър подробно ги изброява<sup>49</sup>, затова няма да се спираме на тях, а само ще проследим логиката, с която той аргументира поставянето на ново заглавие върху критическото издание на гръцкия текст и съответно на превода му.

Заглавието Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου – точно в този вид, се

<sup>47</sup> Лурье, В., *Св. Григорий Нисийский - Об устройении человека*. Санкт Петербург, 2000 [Lurye, V. *Sv. Grigoriy Nisiyskiy - Ob ustroenii cheloveka*. Sankt Peterburg, 2000 (in Russian)].

<sup>48</sup> Behr, J. *Op. cit.*, 19.

<sup>49</sup> *Ibid.* 19-24.

появява за пръв път едва в текста на Льовенклау<sup>50</sup>, публикуван през 1567 г., твърди Беър.<sup>51</sup> И въпреки че св. Йоан Дамаскин препраща към съчинение на св. Григорий с името *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*, ръкопис с точно това заглавие никога не е намерен. Заглавието в повечето ръкописи (25 на брой според Беър<sup>52</sup>) е *θεωρία εἰς τὴν κατασκευὴν τοῦ ἀνθρώπου* (*Съзерцание върху сътворяването на човека*) – не точно заглавието, което е сложил Льовенклау и което ползваме днес, но достатъчно близко до него, за да видим, че такова заглавие има своите основания в ръкописите.<sup>53</sup>

Но в най-ранните ръкописи заглавието е с друга семантика – *Περὶ εἰκόνοσ ἀνθρώπου*. Най-ранният от тези ръкописи е от IX-X в. (Vat. Graec. 413<sup>54</sup>), следващият е от X-XI век (Bodl. Barocci graec 228<sup>55</sup>) и още 4 в периода XI-XVI в.<sup>56</sup>

За пръв път наименоването *θεωρία εἰς τὴν κατασκευὴν τοῦ ἀνθρώπου* се среща в два ръкописа от X в., но като експлицит (заклучителния текст). И на двата ръкописа (*Bodl. Barocci graec 144<sup>57</sup>, and Paris, BNF*

<sup>50</sup> Именно този текст обаче влиза в Патрологията на Мин – PG 44 (123-256)

<sup>51</sup> Behr, J. Op. cit., 21.

<sup>52</sup> Ibid. 22.

<sup>53</sup> Старогръцката дума *θεωρία* идва от глагола *θεωρέω* – „гледам, наблюдавам“. Първоначалната идея е „действие на гледане/наблюдение“. Постепенно значението се разширява към „интелектуално съзерцание/размисъл“ и „теоретично познание“.

<sup>54</sup> Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, graecus MS 413, 374vo–413ro (M–R, 117–19: E 2, normal) липсва Писмо до Петър. 374vo–375ro. Съдържание с изброени 31 глави. 375v–413r – целия трактат, заглавие *περὶ εἰκόνοσ ἀνθρώπου*. Заслужава си да се отбележи, че Беър цитира този ръкопис съгласно Mendieta and Rudberg, Basile de Césaire, 119, отбелязва, че не е наличен онлайн и оставя впечатлението, че не го е виждал.

<sup>55</sup> Oxford, Bodleian, Barocci graec 228, 65r–118v (M–R, 138–41: E 6, normal) 65r title: *περὶ εἰκόνοσ ἀνθρώπου τοῦ μακαρίου Γρηγορίου ἀδελφοῦ τοῦ ἁγίου Βασιλείου*. 65r: *Τῷ τιμιωτάτῳ ἀδελφῷ δούλῳ Θεοῦ Πέτρῳ ἐπισκόπῳ Γρηγόριος ἐν κυρίῳ χαίρειν*. 65r–66r Писмо до Петър. 66r–67r съдържание с изброени 31 глави. 67r–118v трактат в 31 chapters, с номерация и коментари в полето. 118v, експлицит с черни унициални букви: *Γρηγορίου ἐπισκόπου Νύσσης ἀδελφοῦ τοῦ ἁγίου Βασιλείου θεωρία εἰς τὴν τοῦ ἀνθρώπου κατασκευὴν*.

<sup>56</sup> Athos, Lavra, graec B.77 (XI в.), със съдържание на заглавията; Munich, BSB, Cod. graec. 192 (XIV век) със съдържание на заглавията; Vienna, ÖNB, theol. gr. 113 (XV век) със съдържание на заглавията; Munich, BSB, Cod. graec. 206 (XVI век), непълен.

<sup>57</sup> Oxford, Bodleian, Barocci graecus 144, 98r–174v (M–R, 56–7: A\*15, normal) Датиран към втората част на 10 век. Няма заглавие. 98vo *Τῷ ἀδελφῷ δούλῳ Θεοῦ Πέτρῳ ἐπισκό-*

*graec* 476<sup>58</sup>) заглавните страници липсват. В най-ранния ръкопис, който е разделен на 31 глави (*Bodleianus Barocci graecus* 228<sup>59</sup>), както е прието сега, наименованието *θεωρία εἰς τὴν κατασκευὴν τοῦ ἀνθρώπου* отново е споменато в експлицита, но за разлика от предишните два манускрипта, този има заглавие и то е *περὶ εἰκόνοσ ἀνθρώπου*, казва Беър, намеквайки, че предните 2 ръкописа също биха могли да носят това заглавие, въпреки експлицита.

Възможно е дори заглавието *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου* да е извадено не от съчинението, за което говорим, а от коментара на св. Григорий върху Шестоднева на св. Василий, където той казва, че великият му брат не е оставил нищо от нещата, изискващи съзерцание<sup>60</sup>, освен формирането на човешкото същество (*πλὴν τῆς τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆς*)<sup>61</sup>, твърди Беър.

Той привежда още една група доказателства, свързани с ранните латински преводи на съчинението. Най-ранният свидетел на творбата на Григорий, пишещ само век и половина след него, е Дионисий Малки<sup>62</sup>. Манускрипти на неговия превод, с които Форбс е работил, носят заглавието *De conditione hominis* (съответстващо на *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*), с което по традиция назоваваме този превод. Но един от тях (Oxford, Laud Misc. 123<sup>63</sup>) носи заглавието *De imagine id est de hominis conditione*, което не само събира и двете линии, по които вървят заглавията в ръкописите – *περὶ εἰκόνοσ* и *τὴν κατασκευὴν τοῦ ἀνθρώπου*, но обяснява едното чрез другото – буквално За образа, тоест за човешкото устройство, но по-скоро и по-вярно: За образа, по

---

πφ Γρηγόριος ἐπίσκοπος Νύσης. 98vo–100го Писмо до Петър. 100г–101г съдържание с изброени 30 глави. 101v–174v трактат в 30 глави, с номерация в полето. 174v експлицит с черни унициални букви: τοῦ ἐν ἁγίου Γρηγορίου ἐπισκόπου Νύσσης θεωρία εἰς τὴν κατασκευὴν τοῦ ἀνθρώπου.

<sup>58</sup> Paris, *Bibliothèque nationale de France*, grec. 476, 64v–116v (M–R, 22–5: A 1, normal), датиран към първата половина на X в. Няма заглавие. 64v Τῷ ἀδελφῷ δούλῳ Θεοῦ Πέτρῳ ἐπισκόπῳ Γρηγόριος ἐπίσκοπος Νύσης. 64v–65v писмо до Петър 65v–66v съдържание с изброени 30 глави. 66v–116v трактат в 30 глави, с номерация и коментари в полето. 116v експлицит: Τοῦ ἁγίου Γρηγορίου ἐπισκόπου Νύσης θεωρία εἰς τὴν κατασκευὴν τοῦ ἀνθρώπου, написан около изображение на кръст.

<sup>59</sup> Виж бел. 55

<sup>60</sup> Виж бел. 53.

<sup>61</sup> *In Hexaemeron* 77, GNO vol. 4, pars 1, p. 84.

<sup>62</sup> Виж бел. 18.

<sup>63</sup> Ръкописът не е публикуван, обясненията за него са само по Беър.

който е устроението на човека.

Освен това Ериугена, който в IX в. е превел творбата на Григорий, я цитира в своя *Periphyseon*, като *Sermo de imagine* (Слово за образа)<sup>64</sup>.

И накрая – първият славянски превод на трактата на св. Григорий Нисийски носи заглавието *О Образъ Чловѣка*<sup>65</sup>, което напълно се вписва в тази логика – За образа, по който е създаден и устроен човекът.

Въз основа на всичко това Джон Беър предлага заглавието на трактата да бъде променено и да стане Тоῦ ἐν ἀγίοις Γρηγορίου Νύσσης Περὶ εἰκόνοϛ ἀνθρώπου ἤτοι θεωρία εἰς τὴν κατασκευὴν τοῦ ἀνθρώπου. Наблягайки на това, че латинското *orificum* не е най-добрият превод на гръцкото *κατασκευή*<sup>66</sup> и на това, че в арабския превод от ок. 700 г.<sup>67</sup> е използвана дума, която следва да се преведе като „формиране“, Беър се отказва от традиционното за английските преводи „making“ и го заменя с „formation“. Освен това включва в заглавието и *θεωρία* (съзерцание, размисъл – виж бел. 53), която превежда като „contemplation“ и свързва двете преобладаващи в ръкописите заглавия в едно, в което втората част обяснява първата. И накрая – вместо досега използваната в английските преводи дума „man“ (човек), Беър използва „human being“ (човешко същество), която също като първата съдържа и препратка към цялото човечество.

Така английският превод, който Беър предлага, изглежда така:

*On the Human Image of God*

*That is*

*A Contemplation of the Formation of the*

<sup>64</sup> Eriugena, John Scottus, *Periphyseon* (De divisione naturae), ed. I. P. Sheldon-Williams, *Scriptores Latini Hiberniae*, 7, 9, 11, 13 (Dublin: Dublin Institute for Advanced Study, 1999 [1968], 2017 [1972], 2005 [1981], 2009 [1995]): vol. 3: 735d5 (p. 292), 737a17 (p. 294); vol. 4: 758c1 (p. 40), 788a2 (p. 110), 788b2 (p. 112), 793c1 (p. 124). Единственият пълен ръкопис на превода на Ериугена (Bamberg, Staatsbibliothek Patr. 78) е със заглавие: *Sermo Gregorii Episcopi Nysae de <Imagine> in ea quae relicta sunt in Examerio a beato Basilio suo fratre*; Ръкописът има празно място, в което Mandolino е дописал *imagine*. Бележката е на Behr, J. Op. cit., 20.

<sup>65</sup> Sels, Lara. *Gregory of Nyssa, De hominis opificio О Образъ Чловѣка: The Fourteenth-Century Slavonic Translation: A Critical Edition with Greek Parallel and Commentary*, Bausteine zur Slavischen Philologie und Kulturgeschichte NF 21, Köln: Böhlau, 2009.

<sup>66</sup> Behr, J. Op. cit., 23.

<sup>67</sup> Vat. sir. 106.

### *Human Being*

Това заглавие обаче се появява едва на 143 страница от книгата. На корицата и на титулната страница заглавието е далеч по-простото: *On the Human Image of God*.

На корицата, както и на титулната страница няма и споменаване на гръцкото заглавие, с което на с. 142 започва критическият текст.

### *Българският превод на заглавието*

Този трактат на св. Григорий Нисийски не е превеждан на български, както и огромната част от неговите произведения. Но въпреки това многократно е споменаван в българската богословска литература, обикновено с латинското си заглавие, често с гръцкото или и с двете, но също така достатъчно често заглавието е превеждано на български. В академичната богословска литература обикновено се спазва наложената от Патрологията на Илия Цоневски традиция то да се превежда като *За устройството на човека*<sup>68</sup>, но в по-свободна писмена и устна реч често звучи като „За сътворението на човека“. И двата варианта са консистентни на гръцкото Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου, на латинското *De officio hominis/De hominis officio*, на френското *La création de l'homme*, на английското *On the making of man* и с особено на руското Об устройении человека и немските *Ueber die Schöpfung des Menschen, Abhandlung von der Erschaffung des Menschen, Über die Ausstattung des Menschen*. Но такова заглавие по никакъв начин не отразява идеята за Περὶ εἰκόνας/*de imagine*, нито идеята за θεωρία, която Беър залага в новото издание на гръцкия текст и превода му на английски. Ние на практика не разполагаме с друго критично издание на този труд на св. Григорий Нисийски. Патрологията на Мин е далеч от съвременните разбирания за критично издание, а двете ѝ колони на страница я правят неудобна за машинно търсене на текст. Изданието на Ойлер е на практика сравнение само между 2 текста и е достъпно само в стари издания и лоши копия в интернет. Изданието на Форбс, за което Беър се изказва толкова ласкаво, също е остаряло

<sup>68</sup> Вж. Цоневски, Илия К. *Патрология. Живот съчинения и учение на църковните отци, учители и писатели*. София: СИ 1986, 280 [Tsonevski, Ilia K. *Patrologia. Zhivot sachinenia i uchenie na tsarkovnite ottsi, uchiteli i pisатели*. Sofia: SI 1986, 280 (in Bulgarian)].

и също е достъпно в интернет само в лоши копия. Въз основа на това може да се предположи, че изданието на Беър ще се наложи като предпочитания референтен източник на гръцкия текст, поне докато бъде издадено критично издание в GNO, ако изобщо някога бъде издадено. Към това трябва да се добави, че изданието на Беър лесно се намира безплатно в интернет в удобен за машинно търсене вид.

Всичко това ни кара да предположим, че в близките години масово ще се започне да се използва не утвърденото досега заглавие, а именно заглавието на Беър, вероятно в съкратената му форма. На английски тя е *On the Human Image of God* и макар че никъде не е дадена съкратена форма на гръцкото заглавие, смеем да предположим, че ще се наложи *Περὶ εἰκόνοσ ἀνθρώπου*.

Възможни са различни преводи на български – За човешкия образ на Бога, За човешкия образ Божий, ако следваме буквално английския текст. Или, ако следваме буквално гръцкия текст: За образа на човека. Последното много напомня за заглавието на славянския превод *Образъ Чловѣка* – За образа на човека или За образа у човека, но само така казано такова заглавие напълно се отклонява и дори противоречи на текста на творбата. Тя не е за човешкия образ, а „За Божия образ, по който е създаден и устроен човекът“. Такова заглавие включва и двата смисъла на *κατασκευής*, но звучи тромаво. По-сполучлив превод на български би бил: За образа на Бога в човека. Още по-точно би било За образа на Бога у човека или За Божия образ у човека, но макар и по-точен предлогът „у“ все повече изглежда остарял и има склонност да бъде заменян с предлога „в“. Възниква въпросът как би следвало да се преведе пълното заглавие, което дори и да не се наложи за масово ползване, все ще има свое място в българоезични текстове. Думата *Θεωρία/Contemplation* би могла да се преведе като размисъл, размишление, но би могла да се преведе и като съзерцание. Дали е добре избраната от Беър английска дума *Formation* да се превежда с чуждицата формиране? Гръцката дума *κατασκευή* има множество значения и Беър ни подсказва къде да сложим акцента в техния низ – от устрояване (както е в руския превод), през сътворяване като процес, до сътворение като еднократен акт и създаване, което би могло да значи и едното, и другото. Но всички тези думи предполагат еднопосочно действие – Бог е решил и така е устроил, сътворил или сътворявал, създал човека. А от текста на св. Григорий знаем, че Бог

е вложил у човека Своя образ и заедно с това му е дал свободата да възхожда към образа на Бога и да се отдалечава от него. Това е трактат не за устрояване или поправяне на човека от Твореца му. Не е за еднократното сътворение, открито ни в Библията, нито за всекидневно сътворяване, каквото би противоречало на Библията. По-скоро е текст за непрекъснатото формиране на човешкия род, веднъж създаден по Божи образ, но непрекъснато люшкащ между желанието си да го доближи и в слабостта си да отпадне от него.

Въз основа на тези аргументи изглежда уместно заглавието да се преведе За образа на Бога у човека или съзерцание върху формирането на човешката природа.

Самият факт, че Беър е оформил графично заглавието си така:

*On the Human Image of God  
That is  
A Contemplation of the Formation of the  
Human Being*

ни кара да мислим, че самият той няма илюзии, че дългото заглавие, което собственият му издател не е сложил на корицата, ще бъде предпочитано. Тази подредба изглежда като намек да се ползват заглавие и подзаглавие: За образа на Бога у човека (Съзерцание върху формирането на човешката природа).

Повторението на „човек/човешка“ би могло да предизвика желание у преводачите да бъде избегнато, а разположението на заглавието у Беър би могло да се тълкува като намек, че това е позволено. Така превод като За образа на Бога у човека (Размисъл върху сътворението), макар да не отразява богословската същност на произведението, е напълно възможен и има предпоставки да се наложи, въпреки че според скромното ни мнение не е сполучлив.

## ИЗПОЛЗВАНА ЛИТЕРАТУРА

Altenburger, Margarete and Mann, Friedhelm. *Bibliographie zu Gregor von Nyssa: Editionen – Übersetzungen – Literatur*. Leiden: Brill, 1988.

Behr, J. (ed. and transl.), *Gregory of Nyssa. On the Human Image of God*. Oxford University Press, 2023 (Oxford Early Christian Texts).

Dolidze, Tina and Kochlamazanashvili, Ekvtime (Tamaz), 'Old Georgian Translations of Gregory of Nyssa's Works', in *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism*, ed. Volker Henning Drecoll and Margitta Berghaus, Suppl. VC 106, Leiden: Brill, 2011, 577–592.

Drobner, Hubert R. *Gregorii Nysseni in Hexaameron*, GNO 4.1 (Leiden: Brill, 2009).

Eriugena, Johannes Scottus. *Periphyseon (De divisione naturae)*. *Patrologia Latina* (ed. J.-P. Migne), vol. 122, (cols. 439–1022).

Forbes, George Hay, Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου ἐπισκόπου Νύσσης (ἀδελφοῦ τοῦ μεγάλου Βασιλείου) τὰ εὑρισκόμενα πάντα. Sancti patris nostri Gregorii Nysseni Basilii Magni fratris quae supersunt omnia. In unum corpus collegit, ad fidem codd. mss. recensuit, Latinis versionibus quam accuratissimis instruxit et genuina a supposititiis discrevit, Tomus primus, Fasc. 1 and 2, Burntisland: Pitsligo Press, 1855, 1861.

Guillaumin, J. Y. and A. G. Hamman, *Grégoire de Nysse: La création de l'homme*, Paris: Desclée de Brouwer, 1982.

Hand, H. *Über die Ausstattung des Menschen в Bibliothek der Kirchenväter*, Bd. I (Kempten, 1874).

Jaeger, Werner, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Leiden: Brill, 1954.

LaPlace, J. and J. Daniélou, *Grégoire de Nysse: La création de l'homme*, SC 6 (Paris: Cerf, 1943, reprinted 2002 and 2011).

Levine, Philip. "Two Early Latin Versions of St. Gregory of Nyssa's Περὶ Κατασκευῆς Ἀνθρώπου." *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 63 (1958): 473–492.

Mendieta, Emmanuel Amand and Rudberg, Stig Y., *Basile de Césarée: La tradition manuscrite directe des neuf homélie sur l'Hexaéméron*, TU 123, Berlin: Akademie, 1980.

Moore, William and Henry Austin Wilson, *Select Writings and Letters of Gregory, Bishop of Nyssa*, in Schaff, Ph. NPNF [Nicene and Post-Nicene Fathers], second series, vol. 5 (1893; reprinted Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994).

Nasrallah, Joseph. "Dossier arabe des oeuvres de saint Basile dans la littérature melchite", *Proche-Orient Chrétien* 29 (1979): 17–43.

Oehler, F., *Abhandlung von der Erschaffung des Menschen в Bibliothek der Kirchenväter*, Bd. III, Leipzig, 1859, 202–315.

Parmentier, M., "Syriac Translations of Gregory of Nyssa", *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 20 (1989): 143–193.

Salmona, B. *Gregorio di Nissa. L'uomo*, Collana di testi patristici 32, Rome: Città Nuova, 1982, reprinted 2000.

Sels, Lara. *Gregory of Nyssa, De hominis opificio О Образѣ Чловѣка: The Fourteenth-Century Slavonic Translation: A Critical Edition with Greek Parallel and Commentary*. Bausteine zur Slavischen Philologie und Kulturgeschichte NF 21, Köln:

Böhlau, 2009.

Лурье, В. Св. Григорий Нисийский - Об устройении человека. Санкт Петербург, 2000 [Lurye, V. Sv. Grigoriy Nisiyskiy - Ob ustroenii cheloveka. Sankt Peterburg, 2000 (in Russian)].

Цоневски, Илия К. Патрология. Живот съчинения и учение на църковните отци, учители и писатели. София: СИ 1986 [Tsonevski, Iliia K. Patrologia. Zhivot sachinenia i uchenie na tsarkovnite ottsi, uchiteli i pisатели. Sofia: SI 1986 (in Bulgarian)].

Йоаннис Каминис

## КЪМ ЕДНА ПРАКТИЧЕСКА ХРИСТОЛОГИЯ: СВ. НИКОЛАЙ КАВАСИЛА И ТОМА КЕМПИЙСКИ

**The author** is Doctor of Theology and a Senior Assistant Professor in the Department of Systematic Theology at the Faculty of Theology of Sofia University. E-mail: [kaminis@theo.uni-sofia.bg](mailto:kaminis@theo.uni-sofia.bg); <https://orcid.org/0000-0003-3582-4037>.

### **Abstract: Ioannis Kaminis**

*Toward a Practical Christology: St. Nicholas Cabasilas and Thomas à Kempis.*

The present study places in dialogue two spiritual authors of the late Middle Ages—St. Nicholas Cabasilas (1319–1392) and Thomas à Kempis (1380–1471), representatives respectively of the Eastern hesychast tradition and the Western *Devotio Moderna* movement. Although situated in different cultural and ecclesial contexts, both share the conviction that life in Christ constitutes the central core of Christian existence. Cabasilas grounds his vision in the sacraments, through which the believer is truly united with Christ and participates in the divine energies. Thomas, in turn, emphasizes the inner life—humility, obedience, and imitation of the Cross of Christ—as the path to appropriating grace. When compared, their teachings prove not mutually exclusive but complementary: sacramental participation in Cabasilas and interior transformation in Thomas together offer a model of practical Christology that unites the objective and subjective dimensions of Christian life. This synthesis carries significant ecumenical potential, opening horizons for deeper mutual understanding between East and West.

**Keywords:** *Nicholas Cabasilas; Thomas à Kempis; Sacraments; Hesychasm; Devotio Moderna; Practical Christology; Ecumenism; Systematic Theology; Religious Studies*

Настоящото изследване разглежда възможността за формулиране на „практическа христология“ чрез диалог между две ключови традиции на духовен живот: източноправославната мистагогия на

св. Николаос Кавасилас и западната духовност на *Devotio Moderna*, представена от Тома Кемпийски. И двете традиции са възникнали в контексти на дълбоки социални и духовни трансформации (в XIV век във Византия, и XV век в Нидерландия, където търсенето на вътрешна автентичност и евангелска простота довежда до нови форми на лична и общностна набожност. Макар да принадлежат на различни културни и богословски среди, и двамата автори насочват вниманието към централния въпрос: как вярващият живее „в Христа“ – чрез тайнствата и чрез вътрешното преобразяване. Целта на това изследване е да изгради богословска рамка за „практическа христология“, която съчетава обективното участие в живота на Христос чрез тайнствата с неговото субективно усвояване във вътрешния духовен опит. Приносът на настоящото изследване към съществуващата литература се изразява в предлагане на сравнителен прочит на Кавасила и Кемпийски, който до този момент рядко е разглеждан систематично, особено в икуменическа перспектива.

През IV и XV в. раждат се два от най-влиятелните образци на християнския живот на Изток и Запад, формулирани от св. Николай Кавасила (1319–1392) и Тома Кемпийски (1380–1471). Макар разделени от география и църковна традиция, двамата мъже са почти съвременници и споделят един и същ късносредновековен контекст на сътресения, духовно търсене и обновление. Кавасила, византийски мирянин-богослов, тясно свързан с исихастката традиция, написва своя шедьовър „*Живот в Христа*“ като богословски коментар върху това как тайнствата изграждат и поддържат съюза на вярващия с Христос. Тома, августински монах и свещеник от движението *Devotio Moderna*, създава „*Подражание на Христа*“ – може би най-четената духовна класика на латинското Средновековие – която увещава вярващите към вътрешно смирение, отричане от светската суета и подражание на Христовите страдания.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> *Devotio Moderna* (Ново благочестие), възникнало в Нидерландия в края на XIV век под вдъхновението на Герард Грооте (1340–1384). *Devotio Moderna* не е нито нов орден, нито схоластическа школа, а свободно обединение на миряни и духовници – Братя и Сестри на Общия живот – които подчертават духовност на вътрешната набожност (*devotio*), ежедневна дисциплина, размишляване върху Писанието и общностно благочестие. Неговият дух изразява недоволство както от корупция на духовенството, така и от схоластическата традиция, предпочитайки вместо това простота, смирение и практическа святост, за повече вж. Engen, Van, John trans. and

На пръв поглед техните визии се разминават: Кавасилас основава живота в Христа върху литургичните тайнства на Църквата, докато Кемпийски го намира във вътрешната скритост на смирението и благочестието. Но и двамата споделят убеждението, че самият Христос е същината на християнското битие – не просто предмет на вяра, а живата реалност, в която животът открива своя смисъл. Поставени в диалог, тези два гласа предполагат възможността за една икуменическа практическа христология – такава, която интегрира тайнственото участие и вътрешното усвояване, обективността и субективността, църковното приобщаване и личното присвояване.

*А) Тайнственият живот според св. Николаос Кавасилас*

Кавасилас и неговата творба „Живот в Христа“ представлява една от най-дълбоките синтези на византийското тайнствено богословие. Написано през средата на XIV век на фона на исихастките спорове, съчинението представя християнския живот като онтологическо участие в Христа, осъществявано чрез църковните тайнства. За Кавасила тайнствата не са символични обреди, които насочват към отсъстваща реалност; те са самите средства, чрез които Христос предава Своя живот на вярващите. Поради това Кавасилас подчертава следното: „кръщението дарява самото битие и въобще (възможността) за съществуването според Христа; защото, като приема мъртви и покварени, то най-напред въвежда (човека) в живота“.<sup>2</sup> В тази поразителна формулировка Кръщението не е просто нравствено обновле-

---

ed. *Devotio Moderna: Basic Writings*. New York: Paulist Press, 1988, 7-12; Engen, Van, John. *Sisters and Brothers of the Common Life: The Devotio Moderna and the World of the Later Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008, 1-25; David C. Steinmetz. „Devotio Moderna.” In Gordon S. Wakefield (ed.), *The Westminster Dictionary of Christian Spirituality*. Philadelphia: The Westminster Press, 1983, 113-114; Gründler, Otto. „Devotio Moderna.” In Jill Raitt (ed.), *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1989, 176-194; Battle, Michael. *Blessed are the Peacemakers: A Christian Spirituality of Nonviolence*. Macon: Mercer University Press, 2004, 67-71; Aumann, Jordan, O.P. *Christian Spirituality in the Catholic Tradition*. New York: Sheed & Ward, 1985, 168-173; Cunningham, S., Lawrence and Egan, J. Keith. *Christian Spirituality: Themes from the Tradition*. New York: Paulist Press, 1996, 84-105.

<sup>2</sup> Cabasilas, Nicolas. *La Vie en Christ*. Livres I-IV.–In: Marie-Hélène Congourdeau (ed. & trans.), SC 355. Paris: Cerf, 1989, I.19, 18-20.

ние, а ново творение, преминаване от небитие към битие-в-Христа. Трите тайнства на въвеждането – Кръщение, Миропомазване и Евхаристия – са представени в последователен ред като степени на приобретяване към Христа. Кръщението дарява съществуване, въвеждайки вярващия в новата онтологическа реалност на живота в Христа. Миропомазването дава даровете на Духа, снабдявайки новокръстения с харизмите, необходими за израстване в святост: „миропомазването усъвършенства родения, като влага на него подобаваща дейност за такъв живот“.<sup>3</sup> Евхаристията довежда този процес до съвършенство, хранейки вярващия с Самия Христос: „а божествената евхаристия съхранява и поддържа този живот и здравето; защото Хлябът на живота Този, Който дарява спасението на придобитото и продължаването на живота. Заради това чрез този хляб ние живеем, чрез мирото се вдигам, след като сме приели битието от кръщението“.<sup>4</sup> (ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς), и правейки възможно преобразяването на човека по образа на Бога. Целият християнски живот е обхванат в тайнствената икономия: „Той е Самият, Който живее в нас, Който говори и действа в нас“ (Αὐτός ἐστιν ὁ ζῶν ἐν ἡμῖν, ὁ λαλῶν καὶ ἐνεργῶν ἐν ἡμῖν).

По този начин се прави възможно преобразяването на човека по образа на Бога и целият християнски живот се съсредоточава в съединение с Христос чрез тайнствата: „и тъй, възможно е човек да се съедини с Христос, след като премине през всичко онова, през което премина Спасителят, и след като изтърпи всичко, и стане това, което стана и Той. Той се съедини с кръв и плът, чисти от всякакъв грях; а понеже по природа е Бог отначало, обожи това, което стана по-късно, човешката природа. Завършвайки (живота си), Той умря заради плътта и възкръсна. Следователно трябва и този, който иска да се съедини (с Него), да участва в Неговата плът, да стане причастник на обожението, да сподели гроба и възкресението му“.<sup>5</sup> Христос е основата и именно редът на тайнствата ни води към Христа и към обожението: „И тъй, ние се кръщаваме, за да умрем онази смърт и да възкръснем онова възкресение; помазваме се, за да станем чрез царското миропомазване участници в обожението; хранейки се с пресветия хляб и пийейки от пресветия потир, ние участваме в самата плът, в самата

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Ibid. II.2, 134-135.

кръв на Спасителя, който Той прие за Себе Си; и по този начин се съединяваме с Онзи, Който заради нас се въплъти, се обдъжи, умря и възкръсна. Защо тогава да не пазим същия ред, който беше и у Него, но, започвайки оттам, където Той завърши, да свършваме с това, с което Той започна? Защото Той слезе, за да можем ние да възлезем; и по същия този път, за Него делото беше слизане, а за нас – възлизане; следователно, както при стълба, последното за Него при слизането става първо за нас при възлизането. И освен това, не би могло да бъде иначе, поради самата природа на нещата. Защото кръщението е раждане; миропомазването има значение на действие и движение в нас; а хлябът на живота и потирът на Евхаристията са истинска храна и питие. Но не е възможно да се движиш или да бъдеш хранен, преди да си се родил. Освен това, кръщението примирява човека с Бога, миропомазването го прави достоен за даровете оттам (от Бога), а силата на Трапезата (Евхаристията) прави плътта и кръвта Христови общи за този, който се усъвършенства (в тайнството)<sup>6</sup>.

Тайнственото виждане на Кавасилас отразява византийското единство между литургичното богословие и исихастката духовност. Исихастката традиция, представена от св. Григорий Палама, настоява върху реалното участие на вярващите в нетварните енергии на Бога чрез молитва и аскетически подвиг.<sup>7</sup> Кавасила превежда тази мистична теология на тайнствен език, показвайки, че тайнствата са конкретните средства, чрез които Христос предава тези божествени енергии на вярващия. Така обдъжението (θεωσις) – преобразяването на човека чрез благодат – не е постижение единствено на аскетическо усилие, а е свободният дар на Бога, даден чрез тайнствата. Нравственото старание и вътрешната молитва остават необходими, но предполагат онтологическата промяна, извършвана от тайнствата. Евхаристията, преди всичко, е описана като връх и съвършенство на християнския живот. Докато Кръщението въвежда, а Миропомазването укрепва, Евхаристията завършва съюза с Христа. Кавасила е категоричен: „Тъй съвършено е тайнството, превъзходящо всяко свещенодействие, и довежда върха на всички блага, понеже тук наистина е последната

---

<sup>6</sup> Ibid. II 4-6, 136-138.

<sup>7</sup> Вж. Христов, Иван. *Византийското богословие през XIV в.* София: Изток-Запад, 2016, 83–92 [Hristov, Ivan. *Vizantiyskoto bogoslovie prez XIV v. Sofia: Iztok-Zapad*, 2016, 83–92 (in Bulgarian)].

цел на всяко човешко старание. Защото в него самия ние се приобщаваме с Бога, и Бог се съединява с нас в най-съвършеното единение; защото – да станем един дух с Бога – какво по-точно съединение може да има от това?”<sup>8</sup> Евхаристията не е допълнителна набожност, а самото условие за живот. Да се причастяваш с Тялото и Кръвта Христови означава да се уподобяваш на Него, да ставаш това, което е Той, и така да участваш в божествения живот. Както обяснява за Христос: „понеже е хранител, и самата Храна; Той сам е, който дава ‚хляба на живота‘, и Той сам е това, което дава. И живот за живите, за дишащите е благоухание, за желяещите да се облекат е облекло [...] ние сме членовете, Той е главата.“<sup>9</sup>

Най-ясното, което изпъква от тайнственото богословие на Кавасила, е, че то предлага една дълбоко практическа христология. Христос е не само предмет на догматическо изповядване, но и самото съдържание и поддържане на битието на вярващия. Неговото възплъщение, страдание и възкресение не са далечни исторически събития, а тайнства, които се пре-съобщават и предават в литургията. Както изтъква Кавасилас: „И тъй, чрез тези свети тайнства, като през прозорци, в този тъмен свят влиза Слънцето на правдата; и убива живота, сроден с този свят, а въздига надсветовния; и светлината на света побеждава света, както е загатнато с думите: „Аз победих света“, като въвежда в тленното и течащо тяло устойчивия и безсмъртен живот“.<sup>10</sup> Кавасилас обобщава тайнственото домостроителство в две кратки изречени с удивителна яснота без да отрича личното старание на човека: „Това е животът в Христа, който се установява от тайнствата; изглежда обаче, че и човешкото старание може да допринесе нещо за него.“<sup>11</sup>

Следователно тайнствата са незаменимият източник на живота в Христа; без тях няма онтологическо встъпване в божествения живот. Но още Кавасила отбелязва равновесието: макар животът да произтича от тайнствата, старанието (σπουδή) на вярващия има своя роля в неговото разгръщане. За Кавасила усилието на вярващия се състои преди всичко в съгласуването на волята с Христовата воля. Тайн-

<sup>8</sup> Cabasilas, Nicolas. *La Vie en Christ*, IV.10, 270-271.

<sup>9</sup> Ibid. I.13, 88-89.

<sup>10</sup> Ibid. I.21, 96-97.

<sup>11</sup> Ibid. I.66, 132-133.

ствата ни съединяват обективно с Христа, но това единство трябва вътрешно да бъде утвърдено и изразено чрез послушание. Затова той отбелязва: „Защото да се установи животът от самото начало зависи единствено от ръката на Спасителя; но да се запази той след като е възникнал и да продължим да живеем, това вече е и дело на нашето старание. Затова тук е необходима и човешката страна, и нашето съдействащо участие – така че, като сме получили (живота), да не го погубим, а да съхраним благодатта докрай и, държейки в ръце това съкровище, да си отидем оттук. И трябва да внимаваме в това, чрез което е възможно вече да постигнем успех в настоящата борба. Така и това може справедливо да се счете като част от нашето разсъждение за живота.“<sup>12</sup>

Смисълът на аскетата не е телесната строгост, а съобразяване на волята с Христос. Тайнствата съединяват вярващите с Христос; усилието се състои в това да искаме онова, което иска Той. По този начин аскетическата практика се превръща в продължение на тайнствената благодат, а не в нейна замяна: „И тъй, заповедите на Спасителя са общо задължение за всички вярващи; те са възможни за изпълнение от желаещите, и са сред най-необходимите неща, без които не би било възможно да се съединим с Христос, макар че в най-голямата и най-прекрасната си част (вярващите) са разделени от Него по воля и по намерения. Защото е необходимо да станем съпричастни по мисъл на Този, с Когото ставаме съпричастни в кръв [...]. Поради това онзи, който е избрал да живее в Христа, трябва да бъде последователен със сърцето си спрямо онази Глава (Христос), защото от друго място нямаме живот. А това е невъзможно, ако не желаем същите неща; необходимо е да упражняваме ума си според Христовата воля, доколкото е възможно за хората, и да желаем същите неща, и от същите неща да се радваме, от които се радва Той.“<sup>13</sup>

Кавасилас свързва старанието (σπουδή) с размишлението (μελέτη) и вътрешната бдителност. Според него е важно постоянното размишление върху живота и делата на Христос и обръщането на човешката душа към тях, понеже това е началото на извършване на Божиите заповеди. Умът трябва непрекъснато да бъде насочен към Христа,

---

<sup>12</sup> Cabasilas, Nicolas. *La Vie en Christ*. Livres V-VII. In: Marie-Hélène Congourdeau (ed. & trans.). SC 361. Paris: Cerf, VI.I, 38-39.

<sup>13</sup> Ibid. VI.6-7, 42-45.

така че тайнствената благодат да пусне корени във вътрешния живот. Тази бдителност не е прибавка към тайнствения живот, а неговото процъфтяване в ежедневното размишление и желанието за Христос. Размишлението е дълбоко тайнствено по съдържание. Започва с възпоменанието за преобразяването, извършено чрез тайнствата: вярващият си припомня кой е бил преди Кръщението и кой е станал чрез въвеждането, преминаването от отчуждение към осиновление, от тъмнина към светлина. Кавасилас подчертава, че това припомняне е преобразяващо защото вкоренява християнската идентичност в решителния разрыв между „стария човек“ и новия живот в Христа. Освен това той изтъква, чрез размишлението обхваща както вече даденото, така и онова, което е обещано. Християнинът размишлява не само върху даровете, вече получени в Кръщението, Миропомазването и Евхаристията, но и върху онези, които предстоят, т.е. наследяването на Божието царство и вечното общение с Христос. Над всичко обаче Кавасилас учи, че размишлението трябва да се съсредоточи върху самият Дарител. Красотата на Христос, Неговата Доброта и преди всичко Неговата неизчерпаема любов към човешкия род са централните теми на духовното възпоменание. Това съзнание за божията любов, пленява ума и не позволява да бъде отвлечен от по-дребни дела. Когато душата бъде завладяна от Христовата красота и изобилието на Неговите дарове, тя вече не търси удовлетворение другаде.

Взети заедно, тези доводи от „Живот в Христос“ предлагат внимателно разбиране за християнския начин на живот. Тайнствата са тези, които въвеждат вярващия в Христа и предават Божията благодат. Но благодатта не отменя свободата: човешката воля трябва да се съгласува с Христовата воля; вярващият трябва да устоява, да съхранява и да пази получените дарове; умът трябва да бъде дисциплиниран в размишлението върху Божиите дела. По този начин Кавасилас избягва и двата крайни възгледа – литургичен формализъм, от една страна, и пелагианска самодостатъчност, от друга. Неговото виждане е виждане за *синергия*, т.е. Бог действа първи и решително чрез тайнствата, но вярващият отговаря със старание, вяроност и вътрешна бдителност. Бог не се налага върху човека, нито пък човешкото старание е достатъчно. Най-накрая, обожението е тайнството на синергия, в което божията благодат и човешката свобода се среща.

Б) Вътрешният живот според Тома Кемпийски

Тома Кемпийски в „Подражание на Христа“ предлага различен акцент. Оформен от движението *Devotio Moderna*, което ценяло вътрешната набожност, личното обновление и изграждането на смирение, Тома настоява, че истинският християнски живот се открива във вътрешното преобразяване, а не във външната почест. „Обичай да бъдеш неизвестен и смятан за нищо“ става девиз на неговата духовност.<sup>14</sup> Вярващият е увещаван да се отрече от гордостта, амбицията и привързаността към светския успех, за да се уподоби на Христовото смирение и кръст.

В центъра на духовността на Тома стои смирението. Той отново и отново предупреждава срещу опасностите на гордостта, амбицията и стремежа към признание. Човек лесно се разсейва от почести и от желанието да бъде ценен от другите, но истинското ученичество се състои в това да се учиш от Христовото смирение. Да приемеш да бъдеш пренебрегнат или презиран е, парадоксално, път към свободата, защото освобождава душата от зависимостта от човешка похвала. Това смирение не е просто социална скромност, а радикално снихождение, по образец на Христовото изпразване (*κένωσις*). Вярващият трябва да осъзнае крехкостта на човешката природа, суетността на земните постижения и неизбежността на смъртта.<sup>15</sup> Строгите размишления на Тома за смъртността – „Човека днес го има, утре го няма“<sup>16</sup> – са предназначени да отнемат илюзиите за трайност и да насочат ума към вечните реалности. Разработването на смирение по този начин служи едновременно като нравствена защита и като условие за близост с Христа.

Втора отличителна черта на вътрешния живот при Тома е централното място на медитацията. „Подражание на Христа“ отразява убеждението на *Devotio Moderna*, че всекидневното четене на Писанието и на духовни съчинения е най-сполучливият начин за преобра-

---

<sup>14</sup> Thomas À Kempis. *De Imitatione Christi–Nachfolge Christi und vier andere Schriften*. Прев. Friedrich Eichler. München: Kösel-Verlag 1966 Сap. II. 3, 34–36. Вж. също Тома Кемпийски. *Подражание на Христа*. Прев. Методий Устичков. София: Хемус, 1997, 18 [Тома Kempijski. *Podrazhanie na Hrista*. Prev. Metodiy Ustichkov. Sofia: Hemus, 1997, 18].

<sup>15</sup> Тома Кемпийски. *Подражание на Христа*, 16 [Тома Kempijski. *Podrazhanie na Hrista*, 16 (in Bulgarian)].

<sup>16</sup> Ibid. 54.

зяване на сърцето. Ван Енген отбелязва, че Братята на общия живот насърчавали навика на общностно четене и преписване на ръкописи, създавайки среда, в която размишлението е било постоянно.<sup>17</sup> Четено трябва да води към вътрешно усвояване: „каква полза имаш от дълбокомислени разсъждения на Троицата, ако ти липсва смирение и за това на Троицата си неугоден?“<sup>18</sup>. Знанието, което не е усвоено във смирение, е безполезно: „предпочитам да чувствавам съкрушението, отколкото да зная определението за него“.<sup>19</sup> Освен това, той ясно показва, че четенето и учението трябва да водят до вътрешното преобразяване, а не да останат само външно явление: „честит е оня, когото самата истина учи направо, не чрез преходни думи.“<sup>20</sup> Опасността на схоластическото размишляване е, че може да остане външно явление, знание без истинско преобразяване. Обратно, вътрешното размишление цели да усвои словото Божие, образувайки мисълта, желание и волята. Този акцент върху вътрешността отразява по-широкия късносредновековен завой към личното религиозно действие, при което миряните, така и духовниците поемат отговорност за собственото си вътрешно формиране.<sup>21</sup> Молитвата, тишината и съзерцанието са неразделни в описанието на вътрешния живот у Тома. Вярващият се оттегля от шума и разсейването, обръщайки се навътре към сърцето, където обитава Христос. Тази „вътрешна школа“ е истинското място на ученичеството в Христос.<sup>22</sup>

Заглавието на труда на Тома разкрива неговата централна тема: да бъдеш ученик на Христос означава да Му подражаваш в смиреннието и страданието. Подражанието не значи да вършиш чудесата на

<sup>17</sup> Engen, Van, John. *Sisters and Brothers of the Common Life*, 138-144.

<sup>18</sup> Тома Кемпийски. *Подражание на Христос*, 15 [Toma Kempijski. *Podrazhanie na Hrista*, 15 (in Bulgarian)].

<sup>19</sup> Ibid. 16.

<sup>20</sup> Ibid. 18.

<sup>21</sup> Hofman, Rijcklof. „Inwardness and Individualization in the Late Medieval Low Countries: An Introduction.” In Rijcklof Hofman, Charles Caspers, Peter Nissen, Mathilde van Dijk, and Johan, Oosterman (ed.) *Inwardness, Individualization, and Religious Agency in the Late Medieval Low Countries*. Turnhout: Brepols, 2020, 1–35.

<sup>22</sup> Logutova, Margarita. “Ama nesciri”: Thomas a Kempis’s Autobiography Reconstructed from His Works.” In Rijcklof Hofman, Charles Caspers, Peter Nissen, Mathilde van Dijk, and Johan, Oosterman (ed.) *Inwardness, Individualization, and Religious Agency in the Late Medieval Low Countries*. Turnhout: Brepols, 2020, 67-87.

Христос, а да се съединиш с Неговия кръст. Това убеждение е най-ясно изразено във Втора книга, глава 12, „За царствения път на светия кръст“, където Тома настоява, че кръстът не е въпрос на избор, а самият път на ученичеството. Сам Христос понесе кръста Си и умря на него не само за да изкупи човечеството, но и за да даде образец на всеки вярващ. Да Го следваш, значи да вземеш своя кръст, приемайки изпитанията, униженията и всекидневните умъртвявания като път, който води към вечния живот.<sup>23</sup> Тома подчертава, че всичко в християнския живот се обобщава в кръста, понеже всичко се намира в него, и няма друг път към живота и към истинския вътрешен мир, освен пътят на светия кръст и на всекидневното умъртвяване на плътта.<sup>24</sup> За него страданието е неизбежно — било чрез телесна слабост, вътрешна борба или изпитания, наложени отвън. Но когато се понася в съединение с Христос, страданието се превръща в средство за очистване и преобразяване. Кръстът е великият учител, който разкъсва илюзиите за самодостатъчност и води душата към уподобяване на смирението на Христос. Човекът може да се опитва да подреди живота си според личните си предпочитания, но изпитанията ще дойдат неизбежно, а истинският мир се намира само в приемането им като участие в самите Христови страдания. Далеч от това да бъде покана към отчаяние, кръстът е представен като царствен път – парадоксален път, в който страданието, споделено с Христос става залог за бъдещата слава.

Макар Тома да подчертава вътрешността, той не пренебрегва тайнствата. Четвъртата книга на *Подражанието* е изцяло посветена на тайнството на Евхаристията и отразява пламенната сакраментална набожност на *Devotio Moderna*. За Тома Евхаристията не е просто литургично последование, а най-върховната точка на съединение между Христос и вярващия. Но тази близост изисква дълбока подготовка на сърцето. Външното участие само по себе си е недостатъчно; тайнството предполага вътрешна нагласа на смирение, изповед и пламенна вяра.<sup>25</sup> За Тома евхаристийното участие не е въпрос на обичай, а на жива вяра. Един от най-впечатляващите белези на ехва-

---

<sup>23</sup> Тома Кемпийски. *Подражание на Христа*, 94-100 [Тома Kempijski. *Podrazhanie na Hrista*, 94-100 (in Bulgarian)].

<sup>24</sup> Ibid. 95.

<sup>25</sup> Ibid. 230-232.

ристийното богословие на Тома Кемпийски е настойчивостта му върху честото причастяване като съществена част от вътрешния живот на християнина. В епоха, когато мнозина вярващи пристъпвали към Тайнството само от време на време — понякога едва веднъж в годината — Тома наставлява към завръщане при „източника на благодатта“ с постоянство и благоговение. За него причастията не е награда за съвършенство, а лекарство за душата, и вярващите не бива да се лишават от тази благодат поради неоправдано колебание.<sup>26</sup> Тома настоява, че този, който живее в чистота и смирение, трябва винаги да бъде готов. За него Евхаристията е сърцевината на християнския живот, затова вярващият трябва постоянно да подготвен за да приеме светото причастие.

Книгата „Подражанието на Христа“ е устояло през вековете и над професионалните граници, защото изразява духовност, която превъзхожда деноминационните разделения. Неговият акцент върху смирението, оттеглянето и вътрешната набожност отеква не само в католическата традиция, но и в протестантския и православния контекст. От икуменическа гледна точка настойчивостта на Тома върху вътрешното присвояване може да се разбере като допълваща sacramенталния реализъм на източни автори като Николай Кавасилас. Докато Кавасилас подчертава, че тайнствата обективно съобщават живота на Христос, Тома настоява, че този живот трябва да бъде субективно усвоен навътре. Двете заедно предлагат по-пълно виждане: тайнствено участие и вътрешно възприемане като неразделни аспекти на съединението с Христос.

*В) Литургичният и вътрешният живот:  
Икуменически синтез между св. Николай Кавасилас  
и Тома Кемпийски*

Въпреки че Кавасилас и Тома подчертават различни измерения на християнския живот, техните виждания могат да бъдат събрани и да се използват за плодотворно съгласие. Кавасилас предлага обективната основа: животът в Христа се дарува тайнствено чрез Кръщение, Миропомазване и Евхаристия, които заедно съставляват онтологичното преобразяване на вярващия. Неговото богословие по-

<sup>26</sup> Ibid. 251-252.

чива върху убеждението, че спасението е преди всичко Божие дело, осъществявано чрез тайнствата, които съобщават самия живот на Христос. Тома, от своя страна, предлага субективното присвояване: животът в Христа трябва вътрешно да бъде възприет чрез смирение, послушание, отказ от собствената воля и подражание на Христовите страдания. В неговото виждане сърцето трябва да стане вътрешният олтар, върху който вярващият се съединява с кръста Христов. Поставени един до друг, тези акценти не са противоречиви, а взаимно се допълват. Сакраменталният реализъм без вътрешна набожност рискува да се превърне във формализъм — механично участие в обредите без преобразяване на сърцето. Обратно, вътрешната набожност без тайнствена основа рискува да се разпадне в индивидуализъм, при който духовният живот се откъсва от църковното тяло и от обективните средства на благодатта. Заедно обаче те разкриват по-пълна картина на практическата христология: Христос се среща както в тайнствата на Църквата, така и в дълбочината на сърцето. Да бъдеш християнин означава не само да участваш в тайнствения живот, но и ежедневно да усвояваш смисъла на християнството чрез молитва, смирение и подражание на Христовата любов.

От икуменическа гледна точка това съгласуване е особено поучително. Православната традиция, представена от Кавасилас, настоява за тайнственото и литургичното посредничество на Христовото присъствие. Животът в Христа не е лично притежание, а църковна реалност, вкоренена в литургията, където вярващият се съединява обективно с Тялото и Кръвта Христови. Западната средновековна традиция, представена от Тома, подчертава личното усвояване на Христос чрез вътрешните дисциплини на смирение, умиление и послушание. Животът в Христа се разгръща не само на олтара, но и в тихата вяроност на всекидневното ученичество. Далеч от конкуренция, тези две перспективи са взаимно допълващи се. Тайнствения възглед на Кавасилас предпазва духовния живот от разтваряне в субективни чувства или пиетистичен индивидуализъм, а молитвената и вътрешната нагласа на Тома гарантират, че участието в тайнствата няма да се вкамени в празен ритуализъм. Източното настояване върху обективността на тайнствената благодат и западният акцент върху личната набожност не са непримирими противоположности, а различни удараения върху една и съща реалност: съединението с Христос. Кавасилас зая-

вява, че Христос живее в нас чрез тайнствата, докато Тома увещава да подражаваме на Христос чрез смирение и пътят кръста. И двамата в крайна сметка описват едно и също преобразяване — пресътворяването на вярващия по образа на Христос.

Освен това този синтез предлага практически модел за икуменическа духовност днес. В епоха, когато мнозина християни или подценяват участието в тайнствата, или свеждат благочестието до лично чувство, съвместното свидетелство на Кавасилас и Тома е дълбоко поучително. В това съгласие икуменическият потенциал става очевиден: Изток и Запад, често разделени по богословие и практика, могат да разпознаят, че техните най-големи учители сочат към една и съща тайна на Христос, макар и в различни изрази. Така Кавасилас и Тома се превръщат в мост — показвайки, че автентичният християнски живот изисква и тайнствено приобщаване, и лично преобразяване, и църковно участие, и индивидуално усвояване. Пълнотата на практическата христология е в държането на двете заедно, така че Христос не само да бъде изповядван, но и изживяван: тайнствено в Църквата и вътрешно в сърцето.

## БИБЛИОГРАФИЯ

Aumann, J. O.P. *Christian Spirituality in the Catholic Tradition*. New York: Sheed & Ward, 1985.

Battle, M. *Blessed are the Peacemakers: A Christian Spirituality of Nonviolence*. Macon: Mercer University Press, 2004.

Cabasilas, N. *La Vie en Christ. Livres I–IV*. In Congourdeau, M.-H. (ред. и прев.), *Sources Chrétiennes* 355. Paris: Cerf, 1989.

Cabasilas, N. *La Vie en Christ. Livres V–VII*. In Congourdeau, M.-H. (ред. и прев.), *Sources Chrétiennes* 361. Paris: Cerf, 1990.

Cunningham, L. S. и J. K. Egan. *Christian Spirituality: Themes from the Tradition*. New York: Paulist Press, 1996.

Gründler, O. „Devotio Moderna“. In J. Raitt, (ред.), *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1989.

Hofman, Rijcklof. „Inwardness and Individualization in the Late Medieval Low Countries: An Introduction.“ In Rijcklof Hofman, Charles Caspers, Peter Nissen, Mathilde van Dijk, and Johan Oosterman (ed.) *Inwardness, Individualization, and Religious Agency in the Late Medieval Low Countries*. Turnhout: Brepols, 2020.

Logutova, Margarita. “Ama nesciri: Thomas a Kempis’s Autobiography Reconstructed from His Works.” In *Inwardness, Individualization, and Religious Agency in the Late Medieval Low Countries*. Turnhout: Brepols, 2020.

Steinmetz, D. C. „Devotio Moderna“. In G. S. Wakefi ld (ред.), *The Westminster Dictionary of Christian Spirituality*. Philadelphia: The Westminster Press, 1983.

Thomas À Kempis. *De Imitatione Christi–Nachfolge Christi und vier andere Schriften*. Прев. Friedrich Eichler. München: Kösel-Verlag 1966.

Тома Кемпийски. *Подражание на Христа*. Прев. М. Устичков. София: Хемус, 1997 [Toma Kempijski. *Podrazhanie na Hrista*. Prev. M. Ustichkov. Sofia: Hemus, 1997 (in Bulgarian)].

Христов, Иван. *Византийското богословие през XIV в.* София: Изток-Запад, 2016 [Hristov, Ivan. *Vizantiyskoto bogoslovie prez XIV v.* Sofia: Iztok-Zapad, 2016 (in Bulgarian)].

Van Engen, J. (trans. and ed.) *Devotio Moderna: Basic Writings*. New York: Paulist Press, 1988.

Van Engen, J. *Sisters and Brothers of the Common Life: The Devotio Moderna and the World of the Later Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008.



Кирил Галев

## ТЕОДОР II ЛАСКАРИС В СВЕТОВНАТА ИСТОРИОГРАФИЯ XIX – XXI ВЕК<sup>1</sup>

**The author** is a doctoral candidate in Systematic Theology at the Faculty of Theology at the Sofia University “St. Kliment Ohridski”. E-mail: kgalev@uni-sofia.bg; <https://orcid.org/0009-0003-4007-2703>

**Abstract: Kiril Galev,**

*Theodore II Laskaris in World Historiography (19th–21st Century).*

The article examines the literary and philosophical writings of Theodore II Laskaris (1222–1258), emperor of Nicaea, and traces their reception and interpretation in international historiography from the nineteenth to the twenty-first century. Through a systematic review of scholarly works produced over the last 170 years, including those of Dimiter Angelov, Christos Krikonis, Sophia Georgiopolou and others, the study seeks to outline the development of academic perspectives on Laskaris’s intellectual legacy and political image. Special attention is devoted to how different historiographical traditions—Byzantine, Western European, and modern Greek—have evaluated his contribution to the intellectual life of the Empire of Nicaea, his philosophical education, and his role as both ruler and thinker. By contextualizing these evolving interpretations, the article highlights the gradual transformation of Theodore II Laskaris from a marginal historical figure into a subject of nuanced scholarly appreciation within contemporary Byzantine studies.

**Keywords:** *Theodore II Laskaris, Byzantine History, Ecclesiastical History, 13th-century Byzantium, Orthodox Theology, Religious Studies*

---

<sup>1</sup> This study is financed by the European Union-NextGenerationEU, through the National Recovery and Resilience Plan of the Republic of Bulgaria, project SUMMIT BG-RRP-2.004-0008-C01, Activity 3.3 (Short-Term Specialization at the Aristotle University of Thessaloniki, March, 2025).

Императорът на Никея<sup>2</sup>, Теодор II Дука Ласкарис<sup>3</sup> е може би най-плодовитият имперски автор на XIII в. В последните две столетия той привлича вниманието на изследователите някак лавинообразно. Авторите от XIX в. го възприемат по-скоро като владетел от „никейското междуцарствие“<sup>4</sup> (*interregnum*), докато през следващите 170 години вниманието се насочва към интелектуалното му наследство, неговия изказ и просопография. Тази статия има за задача да проследи развитието в изследването на личността на Теодор II Дука Ласкарис. Разглеждайки авторите, писали за него, работата ни отбелязва изместването на интереса към този владетел от една обща представа, че именно той е предмостие към знаменитата дата 25 юли 1261 г., когато Градът е възстановен като столица на ромеите, към визията за него като философ-император и антисистемен реформатор.

### *Историографията за Теодор II Ласкарис през XIX-XX век*

През XIX в. има няколко основополагащи наративи относно Теодор II Ласкарис. Английският историк George Finlay е сред първите пишещи на английски изследователи, които разработват императо-

<sup>2</sup> Никейска империя (1204 – 1261 г.). Това е най-успешният наследник, появил се след падането на Града през 1204 г. Сърцевината ѝ е съставена от бреговете на Западна Мала Азия, извиващи се като арка от пафлагонийския бряг до югозападния край на Мала Азия. Никейската империя е структурирана около два различни блока; северен около Никея, официалната столица и западните брегове, където на хълмовете около Смирна Йоан III Дука Ватаци устройва своето седалище Нимфион. В Никея е и катедрата на вселенския патриарх (Kazhdan, Alexander (ed.) *The Oxford Dictionary of Byzantium*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1991, 356). Никея (дн. Изник), град във Витиния, един от най-великите градове на Византия и седалище на два вселенски църковни събора. Става столица на тема Опсикион през VIII в. Теодор II Ласкарис е коронясан за император тук през 1208 г. и оттогава градът е имперска столица до 1261 г. (вж. *ibid.* 1463).

<sup>3</sup> Император на Никея (р. ноември 1221 – 16 август 1258 г.), император от 3 XI 1254 г. Единствен син на Йоан III Дука Ватаци, възпитаван да се превърне в император-философ. Учители му са Никифор Влемидис и Георги Акрополитис (*ibid.* 2041).

<sup>4</sup> Терминът *interregnum* (от лат. *inter regna* – „между царувания“) се използва във византийските изследвания за обозначаване на периода на политическа и институционална пауза след превземането на Константинопол от кръстоносците през 1204 г., когато върховната императорска власт преминава към държавите наследници – преди всичко Никейската, Епирската и Трапезундската империя – до възстановяването на Византия през 1261 г.

рите на Никея, сред тях и средоточието на тази статия, в дългата политическа поредица на византийските владетели<sup>5</sup>. Немският изследовател Karl Krumbacher пък отразява Теодор II Ласкарис като относително значим автор, поставяйки ударение върху богословските и реторичните му творби, но и отбелязва, че писмата му са сред образците на късновизантийските представители на жанра, което несъмнено е един опит творчеството му да се осмисли от литературоведска гледна точка<sup>6</sup>. От друга страна, италианецът Nicola Festa е първият учен, събрал и издал пълната кореспонденция на никейския император в нейната цялост. Това са 217 писма от три гръцки кодекса, върху които се основава голяма част от интелектуалното и биографично познание за владетеля. Никола Феста е авторът, комуто Теодор II Ласкарис дължи разпознаваемостта си в модерната историография и като цяло в науката. Именно той е човекът, превърнал никейския владетел в автор, на когото историците могат да се позовават като достоверен източник за онази епоха<sup>7</sup>.

В началото и до средата на XX в. върху просопографията и книжовното наследство на никейския император работят още значими историци на Църквата и изследователи на средновековието. На първо място това е Charles Diehl, който в изследванията си върху византийската цивилизация от началото на XX в. включва и Никейската империя. Основният интерес на Диел е историографски, като вписва личността на императора в събитията след падането на Константинопол под ударите на Четвъртия кръстоносен поход (13 април, 1204 г.), макар и предоставените сведения за владетеля да са оскъдни в това му съчинение<sup>8</sup>.

Немският византолог Н.-Г. Веck – изключителен познавач на епохата – е първият, който намира мястото на богословското творчество на Теодор II Ласкарис в системата на византийската литературна традиция. Това е ранен опит да се схване владетелят като задълбочен мислител в допълнение на образа му на значим държавник, но

---

<sup>5</sup> Finlay, George. *The History of Greece from its Conquest by the Crusaders to its Conquest by the Turks, A.D. 1204–1461*. Edinburgh: William Blackwood, 1856, 147.

<sup>6</sup> Krumbacher, Karl. *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527–1453)*, 2 ed. Munich: C. H. Beck, 1909, 93, 286.

<sup>7</sup> Festa, Nicola (ed.) *Theodori Ducae Lascaris Epistulae CCXVII*. Firenze: Bernardus Seeber, 1898.

<sup>8</sup> Diehl, Charles. *Figures Byzantines*. Paris: Hachette, 1906–1908, 220.

така или иначе това е само един поглед върху авторе, без да се правят задълбочени анализи върху наследството му<sup>9</sup>. Руският византолог в емиграция George Ostrogorsky **прави** най-меродавното изследване, което схваща никейския император и управлението му като преход между разширяването при баща му Йоан III Дука Ватаци<sup>10</sup> и възстановяването на империята при Михаил VIII<sup>11</sup>. Това проучване обаче има чисто историографски характер.

След средата на XX в. в изследванията върху Теодор II Ласкарис вече се поставя ударение върху интелектуалната страна на дейността на държавника, върху образованието му при най-изтъкнатите учители на времето и най-вече върху неговите богословски възгледи. Това е важно развитие, което маркира един персонализиран и теологизиран подход към делото и живота му. През този период интересът се насочва към обществените реформи на Теодор II Ласкарис и по особен начин се обединяват и надграждат вече създадените представи за делото на този ромейски владетел. Византологът Michael Angold в своята монография върху управлението на Ласкаридите представя Теодор II като администратор, и особен вид „антисистемен играч“, заради обстоятелството, че пренебрегва нормите, застъпващи, че владетелят е естествен съюзник с потомствените елити, а не се занимава да издига „нови хора“ за сметка на аристокрацията<sup>12</sup>. Сравнително популярното изследване на J. Julius Norwich пък представя никейския император пред широката публика и дава общ поглед към неговото политическо дело<sup>13</sup>. Работата му граничи с историко-популярните четива.

<sup>9</sup> Beck, Hans-Georg. *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*. Munich: C. H. Beck, 1959, 314, 671.

<sup>10</sup> Йоан III Дука Ватаци (1192 – 3.X.1254 г.) – император на Никея от 15, XII, 1221 г. Жени се за Ирина, дъщеря на Теодор Ласкарис, а през 1244 г. за Констанс (Анна), която е незаконна дъщеря на Фредерик II Хохенщауфен (вж. Kazhdan, Alexander. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, 1047).

<sup>11</sup> Ostrogorsky, George. *History of the Byzantine State*. Rev. ed. Translated by Joan Hussey, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1969, 419.

<sup>12</sup> Вж. Angold, Michael. *A Byzantine Government in Exile: Government and Society under the Laskarids of Nicaea (1204–1261)*. Oxford: Oxford University Press, 1975, 74-79.

<sup>13</sup> Norwich, John Julius. *Byzantium: The Decline and Fall*. New York: Alfred A. Knopf, 1995, 203.

*Издания, преводи, критични издания на съчиненията  
на Теодор II Ласкарис<sup>14</sup>*

В края на XX и нач. на XXI в. се оформя особен кръг от изследвания, рисуващи Теодор II като императора-интелектуалец, появяват се и критични издания на текстовете му; възраства интересът към превеждането на съвременни езици на неговото творчество. Димитър Ангелов идентифицира всички обстоятелствата около написването на 12-те „откъса“, отразяващи страданието на императора по повод смъртта на младата му съпруга Елена Асенина<sup>15</sup>. Изследователят предоставя и пълна информация за ръкописната традиция на съчинението<sup>16</sup>. Същият учен в съавторство с гръцкия си колега P. Agapitos

<sup>14</sup> Единствените преводи на български са на Георги Баласчев през 1918 г., посветен на сключването на мира с българите през 1256 г., и на Евелина Минева на описание на зимна буря при обсадата на родопската крепост Цепина. Георги Димитров Баласчев е роден на 10.04.1869 г. в Охрид. Виден изследовател-историк. Завършва Солунската мъжка гимназия (1888 – 1889). Учителства в София и Цариград. Специализира във Виена. През 1902–1903 г. е уредник на Народния археологически музей, а през 1919 – 1921 г. – на Народния етнографски музей в София. Активно сътрудничи на редица периодични издания като „Български преглед“, „Преглед“, СБНУК (Сборник за народни умотворения и книжнина) със статии в областта на археологията, културната и политическата история. Умира в София на 06.10.1936 г. – Лазаров, И., И. Тютюнджиев, П. Павлов *Документи за политическата история на средновековна България XII-XIV век*. Превод Георги Баласчев, Велико Търново 1993, 58-59 [Lazarov, I. Tyutyundzhiev, P. Pavlov, *Dokumenti za politicheskata istoria na srednovekovna Bulgaria XII-XIV vek*. Prevod Georgi Balashev, Veliko Tarnovo 1993, 58-59, in Bulgarian]; вж Минева, Евелина. „Император Теодор II Ласкарис за обсадата на родопската крепост Цепина.“ Във: *Византийски извори за историята на България. Нови преводи и изследвания*, съст. Е. Минева, София: Издателство на Софийския университет „Св. Климент Охридски“, 2008, 212-218 [Mineva, Evelina. „Imperator Teodor II Laskaris za obsadata na rodopskata krepost Tsepina.“ *Vav Vizantiyski izvori za istoriyata na Bulgaria*. Novi prevodi i izsledvania, sast. E. Mineva, Sofia: Izdatelstvo na Sofiyskia universitet „Sv. Kliment Ohridski“, 2008, 212-218 (in Bulgarian)].

<sup>15</sup> Елена Асенина (1224 – 1252 г.) – дъщеря на Йоан Асен II и унгарката Анна Мария. Първоначално е сгодена на Балдуин II. По-късно за Теодор II Ласкарис, като в замяна България изисква признаване на патриаршеско достойнство за Търновската архиепископия, а Никея получава териториални отстъпки в Тракия.

<sup>16</sup> Angelov, Dimiter, “The Moral Pieces of Theodore II Laskaris.” *Dumbarton Oaks Papers* 65/66 (2012): 237–269 (2011/12). „Нравствени есета“, условно датирани 1252 г., са 12 произведения на богословофилософски теми, които са писани, както уточнява ръкописът, по време на скръбта, причинена от ранната смърт на императрица Елена Асенина.

правят преводи на английски с коментари на философските и етически съчинения на Теодор II Ласкарис – сериозен принос за англоезичната византология<sup>17</sup>. В началото на XXI в. гръцката изследователка София Георгиопулу публикува своята докторска дисертация върху книжовното наследство и интелектуалната среда на владетеля – един достоен традиционен опит да се състави общо въведение в книжовното му наследство<sup>18</sup>.

Безспорно най-пълното изследване върху просопографията и творчеството на Теодор II Ласкарис е направено неотдавна от Димитър Ангелов, чийто професионален път е белязан основно със занимания с този император. Ангелов проследява живота му с подробности, започвайки от възпитанието, минавайки през зрелостта, подготовката му за престола, интелектуалните му занимания, насърчавани от неговите учители – най-блестящите умове на времето си, нещастieto в личния му живот (ненавременната смърт на възлюбената му съпруга Елена Асенина<sup>19</sup>). Заслугата на труда е, че изследва живота и делото на никейския император, като черпи основно материал от собствените му съчинения, като така се придържа плътно към изворите. Изданието разполага с изключително подробни приложения, както хронологични, така и хронология на творбите, писма, трактати, като дори ни дава и обосноваването си предположение как душевното му състояние е причина за написване на определени писма, съчинения.

Гръцкият богослов Христос Криконис, еднозначно прави първия систематичен опит да се представи Теодор II Ласкарис като самостоятелен богослов-мислител, а не просто като император или държавник-интелектуалец. Авторът се позовава на събраните писма, издадени от Никола Феста, както и на обширните богословски слова. Криконис разкрива прочита си на императорските възгледи за богопознанието, творението на света, учението за човека като ги поставя между рационалния аристотелизъм на Никифор Влемидис и

<sup>17</sup> Agapitos, Panagiotis and Dimiter Angelov, “Six Essays by Theodore II Laskaris in Vind. Phil. gr. 321: Edition, Translation, Analysis.” *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 68 (2018): 39-75.

<sup>18</sup> Вж. Georgiopoulou, Sophia, *Theodore II Dukas Laskaris (1222–1258) as an author and an intellectual of the XIII th century*, Doctoral dissertation, Harvard University, 1990.

<sup>19</sup> Angelov, Dimiter. *The Byzantine Hellene: The Life of Emperor Theodore Laskaris and Byzantium in the Thirteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

по-късните мистични тежнения на паламитите<sup>20</sup>. Макар и не твърде изчерпателна, монографията е темел на богословските схващания на императора и предтеча на по-късните изследвания на Георгиопулу и Ангелов.

Руският изследовател Dimitri Korobeinikov изследва царуването на Теодор II Ласкарис в контекста на противостоянието на Никея със селджуките турци и динамиката по протежение а източната граница на империята<sup>21</sup>, а пък гръцкият византолог Николаос Канелопулос прави преценка, както военна, така и тактическа на византийската военна тактика по негово време, отчитайки приносите на никейския император<sup>22</sup>. Сръбският византолог Војана Pavlović посвещава изследването си на епохата, в която Теодор II е съимператор с баща си Йоан III Дука Ватаци. Това е много добре отразено и в творчеството, тъй като използва възпяването като показател за времето на написване на съответното произведение<sup>23</sup>.

Промяната в изследванията от края на XX и началото на XXI в. се отнася до това, че чрез изучаването на достъпното му творчество Теодор II вече се възприема като владетел-интелектуалец, чиято реторика, етика и богословие са приложени на практика в управлението на държавата, като това се подкрепя от оцелелите му съчинения. Като цяло може да се заключи, че съвременната историография по отношение на Теодор II почива на следните темели: а. писма, богословски разсъждения, сатири и възхвали; б. разкази на съвременни

---

<sup>20</sup> Κρικώνης, Χρήστος. *Η θεολογία του αυτοκράτορος Θεοδώρου Β' Δούκα Λασκάρεως (1222–1258)*, Θεσσαλονίκη: Πουρναράς, 1991.

<sup>21</sup> Korobeinikov, Dimitri. *Byzantium and the Turks in the Thirteenth Century*, Oxford: Oxford University Press, 2014, 70.

<sup>22</sup> Kanellopoulos, Nicholas S.; Joanne K. Lekea. "The Struggle between the Nicaean Empire and the Bulgarian State (1254–1256): Towards a Revival of Byzantine Military Tactics under Theodore II Laskaris". *Journal of Medieval Military History* 5, (2007): 56–69.

<sup>23</sup> Pavlović, Bojana. "Theodore II Laskaris as Co-Emperor: Reality and Misapprehensions in Byzantine Historiography." *Zbornik Radova Vizantološkog Instituta* 50-2 (2013): 587–607.

ци – Георги Акрополитис<sup>24</sup>, Георги Пахимер<sup>25</sup>, Никифор Влемидис<sup>26</sup> и преводите, направени от Ангелов и Агапитос. В течение на последните две столетия личността на Теодор II Ласкарис се разви от това да е част от „кратко междуцарствие преди 1261 г.“ до опознаването на владетел-интелектуалец, чиято реторика, богословие и реформи са основна част от владетелската парадигма на Ласкаридите.

## БИБЛИОГРАФИЯ

Agapitos, Panagiotis, Angelov, Dimiter. “Six Essays by Theodore II Laskaris in Vind. Phil. gr. 321: Edition, Translation, Analysis.” *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 68 (2018), 39-75.

Angelov, Dimiter. *The Byzantine Hellene: The Life of Emperor Theodore Laskaris and Byzantium in the Thirteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

Angelov, Dimiter. “The Moral Pieces of Theodore II Laskaris.” *Dumbarton Oaks Papers* 65/66 (2012): 237-269.

Angold, Michael. *A Byzantine Government in Exile: Government and Society under the Laskarids of Nicaea (1204–1261)*. Oxford: Oxford University Press, 1975.

Beck, Hans-Georg. *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*. Munich: C. H. Beck, 1959.

Diehl, Charles. *Figures Byzantines*. Paris: Hachette, 1906.

Festa, Nicola, ed. *Theodori Ducae Lascaris Epistulae CCXVII*, Firenze: Bernardus Seaber, 1898.

<sup>24</sup> Георги Акрополитис (1217-1282 г.) – сановник, учител и историк на Никеиската империя. Роднина по линия на жена си на император Михаил VIII Палеолог. Родителите му го изпращат едва шестнадесет годишен в двора на Йоан III Дука Ватаци, за да продължи образоването си при Теодор Хексаптериг и Никифор Влемидис. През 1240 г. е вече наставник на наследника, като изпълнява административни и посланически задължения (Kazhdan, Alexandre. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, 47).

<sup>25</sup> Георги Пахимер (роден в Никея 1242г.- умира в Константинопол 1310г.)- историк и патриаршески чиновник (вж. *ibid.* 1550).

<sup>26</sup> Никифор Влемидис (1197 – 1269 г). син на лекар, малкият Никифор избягва от Константинопол с родителите си през 1204 г. и се установяват във Витиния, където се отдава на учение, включително и седем години медицина, до двадесет и шестата си годишнина. Последващата му църковна кариера е започната при патриарх Герман II (1224-1225 г.). През 1235 г. Никифор дава монашески обет, запазвайки името си. Най-важната му роля е на учител. Освен на бъдещия владетел е учител и на Георги Акрополитис (*ibid.* 296).

Finlay, George. *The History of Greece from its Conquest by the Crusaders to its Conquest by the Turks, A.D. 1204–1461*. Edinburgh: William Blackwood, 1851.

Georgiopolou, Sophia. *Theodore II Doukas Laskaris (1222–1258) as an Author and an Intellectual of the Thirteenth Century*. PhD diss. Harvard University, 1990.

Kanellopoulos, Nicholas S., Lekea, Joanne K. “The Struggle between the Empire of Nicaea and the Bulgarian State (1254–1256): Toward a Revival of Byzantine War Tactics under Theodore II Doukas Laskaris”. *Journal of Medieval Military History* 5 (2007): 56–69.

Kazhdan, Alexander (ed.) *The Oxford Dictionary of Byzantium*. 3 vols. New York and Oxford: Oxford University Press, 1991.

Korobeinikov, Dimitri. *Byzantium and the Turks in the Thirteenth Century*. Oxford University Press, 2014.

Κρικώνης, Χρήστος. *Η θεολογία του αυτοκράτορος Θεοδώρου Β΄ Δούκα Λασκάρεως (1222–1258)*. Thessaloniki: Pournaras, 1991.

Krumbacher, Karl. *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527–1453)*. 2nd ed. Munich: C. H. Beck, 1897.

Лазаров, И., И. Тютюнджиев, П. Павлов, *Документи за политическата история на средновековна България XII–XIV век*. Превод Георги Баласчев, Велико Търново 1993, 58–59 [Lazarov, I., I. Tyutyundzhiev, P. Pavlov, *Dokumenti za politicheskata istoria na srednovekovna Bulgaria XII–XIV vek*. Pevod Georgi Balashev, Veliko Tarnovo 1993, 58–59, in Bulg.].

Минева, Евелина. „Император Теодор II Ласкарис за обсадата на родопската крепост Цепина.“ В Е. Минева (съст.), *Византийски извори за историята на България. Нови преводи и изследвания*, София: Издателство на Софийския университет „Св. Климент Охридски“, 2008, 212–218 [Mineva, Evelina „Imperator Teodor II Laskaris za obsadata na rodopskata krepost Tsepina.“ V E. Mineva (sast.), *Vizantiyski izvori za istoriyata na Bulgaria. Novi prevodi i izsledvania*. Sofia: Izdatelstvo na Sofiyskia universitet „Sv. Kliment Ohridski“, 2008, 212–218 ].

Norwich, John Julius. *Byzantium: The Decline and Fall*. New York: Alfred A. Knopf, 1995.

Ostrogorsky, George. *History of the Byzantine State*. Rev. ed. Translated by Joan Hussey, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1969.

Pavlović, Bojana. “Theodore II Laskaris as Co-Emperor: Reality and Misapprehensions in Byzantine Historiography.” *Zbornik Radova Vizantološkog Instituta* 50 (2013): 587–607.



Русина Торосиян

## ЛИЧНОСТТА И ДОМОСТРОИТЕЛСТВОТО: ЕДИН ПОГЛЕД КЪМ БОГОСЛОВИЕТО НА ПРОТ. ГЕОРГИ ФЛОРОВСКИ

**The author** holds a PhD in Theology and is based in the United States. E-mail: russina.rt@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0003-4361-5809>.

**Abstract:** Roussina Torosyan,

*Personhood and Economy: A Look at the Theology of Prot. Georges Florovsky*

This study analyzes Fr. Georges Florovsky's theology of personhood as a hermeneutical key to the Divine Economy, with special attention to Creation, the Fall, Redemption, the Incarnation, and Mariology. It argues that the person, created as an energy of love and "more than existence," is distorted by evil understood as depersonalized personal activity. Salvation, therefore, entails the re-personalization of human nature through the Hypostatic Love of Christ, binding the theology of will to the theology of love. Mariology emerges as an anthropology of holiness and catholicity, where the Virgin Mary's free assent conditions the Incarnation. The hypostatic entry of the eternal Son into human life restores the God-imaged personal reality, establishing personhood as a central framework for understanding the events of salvation history.

**Key words:** *Florovsky, Neopatristic Synthesis, Personhood, Theology of Creation, Church History, Dogmatics, Systematic Theology, Religious Studies*

Наскорешното повторно обръщане на повече внимание към богословието на прот. Георги Флоровски често се отвежда от по-голямата част от изследователите към неговите възприемници, като о. Йоан Романидис и митр. Йоан Пергамски (Зизиулас), но тук ще продължим един по-конкретизиращ подход към богословието на прот. Георги, както направихме и в друга студия<sup>1</sup>. Тук ще се опитаме да про-

---

<sup>1</sup> Вж. Торосиян, Р. „Творение и личност в богословието на прот. Георги Флоровски“. *Forum Theologicum Sardicense* 1 (2024): 137–171 [See Torosiyani, R. „Tvorenieto i lichnost v

дължим този подход, обръщайки се към Домостроителството, подхождайки през богословието на личността. Целта ни тук е да покаже не само важността на богословието на личността за богословието на Творението, но и да подчертаем значението на ипостасната и богообразно „аз“-иална метафизика за по-доброто разбиране и осмисляне на Новозаветните събития. По богословието на личността се прави анализ на грехопадението и на „метафизичната тревога“, която произлиза от него, както и ипостасното богословие се обвързва с богословието на волята. В този текст също се навлиза и в мариологията, тъй като теотокологията е в сърцевината на богословието на волята, което позволява един по-различен анализ на Христовото Въплъщение.

Още в началото трябва да се подчертае, че във връзка с православната антропология е от ключово значение личността да се мисли *метафизически* благо, независимо от това, че в самостоятелната си реалност тя може да се прояви и не благо. И това е правилно, тъй като по сътворение, както казва прот. Флоровски, личността е „повече от своето съществуване“. Също така, нейният първообраз е благ и благодатен, както и одухотворението ѝ за живот е благо и благодатно. Това прави *ипостасната* енергология, енергология на любовта, което спомага за по-доброто разбиране на грехопадението и на пагубните последици от него. Нещата допират метафизически до „аз“-а, защото той има силата за само-откровение чрез Диханието на Бог. А от триадологията догматически се вижда, че само-откровението е сила на Любовта, което прави човешкият „аз“ еросна енергия по богообразие и в стремеж към богоподобие. И тъй като „аз“-ът е любов, той може духовно да се носи о-духо-творено само в духовна свобода, но при несъвършения тварен човек тази свобода е несъвършена. В своята несъвършена свобода „аз“-ът може да се отклони от благо и любовта, т.е. от себе си и духовно да умре. В духовната смърт на „аз“-а именно се вижда неговото благо и благодатно по сътворение естество, тъй като то се обвързва с Диханието, чрез което той е „жива душа“. Само на тази ипостасна перспектива може да се навлезе в тайната на Въплъщението и Възкресението, които също са ипостасни събития. Грехопадението се обяснява отново с богословието на личността, за-

---

bogosloviето na prot. Georgi Florovski“. *Forum Theologicum Sardicense* 1 (2024): 137–171 (in Bulgarian)].

щото „злото е извратена лична активност“<sup>2</sup> и „злото деперсонализира самата личност“<sup>3</sup>. Ако злото деперсонализира, или обезличава, личността, то не е ли благо, което я персонализира, или о-личностява отново? И тук логично изниква въпросът дали духовният персонализъм в абсолютната си форма не е светостта, към която човекът е призван. Има ли при Бог разлика между святост и Сврѣх-Личност, и те двете не се ли отъждествяват с любовта при божествеността? И тогава не започва ли тук богословието за Л/личността, и любовта не е ли най-показателна за нея? Светостта не е ли в любовта на Л/личността? Отговаряйки на всички тези въпроси утвърдително, както и трябва, то тогава човешката личност е блага. Седалището на злото е в глъбините на човешкото сърце<sup>4</sup>, но злото е и от „погрешно напътстваната любов“<sup>5</sup>. Смъртта се обяснява метафизически с деперсонализацията и „в човешкия свят смъртта поражява личността“<sup>6</sup>, а „личността е нещо много по-велико от индивидуалното съществуване.“<sup>7</sup> Което означава, че човешкото съществуване макар и да проявява и да определя личността, метафизически и духовно не е еквивалентно само на нея. Защото тя по свидетелства е повече от своето съществуване и нейното *естество*, не се свежда само да тропосът на гномичната ѝ воля, но и до логоса зададен по проста воля на природата. „Личността е ‚образът Божи‘ в духовните същества, личностният характер може да бъде единствено съхранен в постоянна беседа с Бога“<sup>8</sup>. Въз основа на богословието на св. отци прот. Флоровски обвързва личността с богообразието на човека. „В състояние на греховност винаги има изостреност между две вътрешни влечения: „Аз“-ът и нещо нелично, представено от инстинктите, или по-скоро страстите.“<sup>9</sup> Отецът не само, че не обвързва по природа „Аз“-а със страстите, но и го проти-

<sup>2</sup> Флоровски, Г. „Мракът на нощта.“ Във: Флоровски, Г. *Творение и изкупление*. София: Св. София, 2008, 93 [Florovski, G. „Mrakat na noshtta.“ Vav: Florovski, G. *Tvorenie i izkuplenie*. Sofia: Sv. Sofia, 2008, 93 (in Bulgarian)].

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Cf. Ibid. 97.

<sup>5</sup> Ibid. 91.

<sup>6</sup> Флоровски, Г. „Изкупление“. Във: Флоровски, Г. *Творение и изкупление*. София: Св. София, 2008, 117 [Florovski, G. „Izkuplenie“. Vav: Florovski, G. *Tvorenie i izkuplenie*. Sofia: Sv. Sofia, 2008, 117 (in Bulgarian)].

<sup>7</sup> Флоровски, Г. *Мракът на нощта*, 92 [Florovski, G. *Mrakat na noshtta*, 92].

<sup>8</sup> Ibid. 93.

<sup>9</sup> Ibid.

вопоставя на тях. „Аз“-ът е на богообразността и любовта. Всичко друго е състояние на несъвършенство не *от* и *по* богообразност, а *от* и *по* тварност. „В естественото несъвършенство“ на сътворената природа няма нищо болезнено или зловещо, освен, което е „предуз-нато“ от горе след осъщественото падение.<sup>10</sup> „Аз“-ът или личността са несъвършени, но в „аз“-а няма по природа и сътворение зло, макар и злото да е „извратена лична активност“<sup>11</sup>. Всъщност това е причината тази активност да бъде изкривена и извратена. „Не трябва да отъжде-ствяваме слабостта на падналата природа с вроденото несъвършен-ство на цялата природа.“<sup>12</sup>

Личността умира в злото, защото „аз“-ът по одухотворение е енергия на любовта. „Злото се определя като небитие“<sup>13</sup>, което съ-ществува гълтайки и изяждайки битие, и то никога не съществува само по себе си, а само вътре в добротата.<sup>14</sup> Кое тогава е добротата, и тя само външна ли е за човека, щом „в Бога личността е възстановена и регенерирана в Св. Дух“<sup>15</sup>? Именно благото естество на „аз“-а по одухотворение обяснява метафизиката на смъртта, която произлиза от греха, защото той „поразява личността“<sup>16</sup>. В „Изкупление“, се от-крива свидетелство, че „дори в цялата своя обективна реалност адът на страданията и мъченията е положително духовно състояние, обу-словено от личните качества на всяка душа“<sup>17</sup>. Съгрешавайки човекът се отдалечава от Бога, защото в греховете няма Божествена Любов. А Божествената Любов е всеки живот за човека като одухотворение и благословение. А и „Бог поругаван не бива.“ (Гал. 6-7). Ипостасна-та енергология дава обяснение за човешката смърт от греха, като я обяснява с духовно положителния заряд на човешката природа. Тук се откриват три важни неща.

Първо, ипостасната енергология е енергология на богочовеш-ките *междупличностни* взаимоотношения. Второ, разбира се защо личността може да умре духовно, т.е. да спре да живее благодатно,

<sup>10</sup> Cf. Ibid. 92.

<sup>11</sup> Ibid, 93.

<sup>12</sup> Ibid. 92.

<sup>13</sup> Ibid. 90.

<sup>14</sup> Cf. Ibid.

<sup>15</sup> Ibid. 94

<sup>16</sup> Флоровски, Г. *Изкупление* [Florovski, G. Izkuplenie, 117].

<sup>17</sup> Ibid. 173.

но това не означава, че нейната екзистенция спира.<sup>18</sup> Съществуването продължава по проста воля на природата, макар и по гномична такава личността да е поразена. „Адът е вътрешно състояние, а не място.“<sup>19</sup> И трето, възкресението е по-обяснимо, защото Божествената Любов е и Ипостасна Любов. Поради грехът, който е безлюбие, отслабва онтологично любовта, като сила на потенция за вечен живот. Прот. Флоровски в светоотеческата линия и традиция представя греха като безлюбие, и то към Бог, към Твореца, и така се къса връзката на живота, т.е. на богочовешката любов. И това се мисли онтологично, защото наистина няма никаква друга причина или основание за човешкото сътворение и битие освен Божествената любов. Човекът може да мисли, че притежава себе си, и това е така, до колкото тварността и оличностяването му позволяват. Но не и повече от това, защото той е производно творение. Причината за неговото битие не е в самия него, а е в Бога. А Бог, Който твори с любов е благ и очаква благост и любов, и то ги очаква от този, на който така щедро ги дарява. И това, по прот. Флоровски, не е само една философия, тъй като „проблемът за злото не е чисто философски проблем“<sup>20</sup>. Проблемът за злото, пише отецът, не може никога да бъде решен от гледището на една теория на съществуването, не е чисто етически проблем и от гледището на вродената нравственост не може никога да се преодолее съотносителността на доброто и злото. Проблемът за злото получава своят същински характер единствено в религиозен план<sup>21</sup>, защото е безлюбие към Бог, загърбване на Неговата воля и закон, т.е. на Него. Но това има духовни и метафизически последствия за човека и неговата природа.

Личността е свободна и в нейната свобода е нейната метафизическа идентичност. „Благодарение на свободата личността престава да бъде само естествено същество.“<sup>22</sup> Това как човекът използва своята свобода е определящо за него не само нравствено, но и метафизиче-

---

<sup>18</sup> Вж. Флоровски, Г. „Идеята за (Съ)-творението в християнската Философия.“ Във: Флоровски, Г. Философия и Богословие. Прев. Павел Павлов, София: Св. София, 2012, 62 [Florovski, G. „Ideyata za (Sa)-tvorenieto v hristiyanskata Filosofia.“ Vav: Florovski, G. Filosofia i Bogoslovie. Prev. Pavel Pavlov, Sofia: Sv. Sofia, 2012, 62 (in Bulg.)].

<sup>19</sup> Флоровски, Г. *Изкупление*, 316 [Florovski, G. *Izkuplenie*, 316].

<sup>20</sup> Флоровски, Г. *Мракът на нощта*, 90 [Florovski, G. *Mrakat na noshtta*, 90].

<sup>21</sup> Cf. Ibid.

<sup>22</sup> Флоровски, Г. „Еволюция и епигенезис“. Във: Флоровски, Г. Философия и богословие. Прев. А. Омарчевски, София: Св. София, 2012, 151 [Florovski, G. „Evolutsia i

ски, защото личността е своята свобода, и как тя я изживява е определящо за нея и като идентичност. Злото съществува поради доброто, защото то съществува поради свободата, която е по изконност блага, и която се свързва с личността и проявява нея. При Бог Личността е Любов, тя е Божествена и Свята, и съвършената свобода на Бога е извор на всяко благо и любов. При човека не е така - той е сътворен по подобие на своя Небесен Отец като свободна личност, но той не винаги достига богоподобие и не използва своята свобода винаги благо. Именно несъвършенството на личността, която борави с духовния дар на съвършенството, поражда злото в света. „Бог има Свой отговор на света на злото. „Древният закон на човешката свобода“, както посочва св. Ириней Лионски, е все пак уважаван от Бог, Който дава от самото това достойнство на духовните същества.“<sup>23</sup> Ето как въпросът за злото допира до богословието на личността, защото опира до свободата на „духовната личност“. Това се вижда най-вече в богословието на Въплъщението, защото това откровение на Бога се извършва в най-дълбоко унижение, казва прот. Флоровски. Божията воля не отменя изначално дадената на човека свобода и в това се проявява някакво ограничение или кенозис на Божественото всемогъщество. И нещо повече, подчертава отецът, кенозис на Божията любов. Божията любов като че ли се стеснява и ограничава себе си, за да съхрани свободата на творението.<sup>24</sup> Може да се каже, че в грехопадението, още веднъж се вижда и се потвърждава благото естество на „аз“-а човешки. Свидетелствата, които се откриват в богословието на прот. Флоровски позволяват по-задълбоченото метафизическо изследване на пагубното въздействие, което грехът има върху личността. Това е ключово за по-доброто разбиране в онтологична дълбочина на събитията на Божественото Домостроителство. Защото както ще се види по-нататък, по богословието на личността може да се анализират съзерцателно и богословски Изкуплението, Въплъщението, както и самото Възкресение.

---

epigenezis“. Vav: Florovski, G. *Filosofia i bogoslovie*. Prev. A. Omarchevski, Sofia: Sv. Sofia, 2012, 151 (in Bulgarian)].

<sup>23</sup> Ibid. 87.

<sup>24</sup> Cf. Ibid. 100.

### *Изкупление*

Тук отново фокусът е на Л/личността и се подчертава духовното безсилие на човешката природа сама да надмогне своята деспиритуализация и поради това се извежда хипотетично и нуждата от божествено оличностяване на тази природа, за да се възвърне ипостасното единство на тялото и душата чрез силата на божествената любов. Също се навлиза в богословието на волята, защото тя е ключова за метафизиката на Въплъщението.

По-долу богословската проблематика за Изкуплението отново ще се разгледа по богословието на личността. Правилното разбиране на грехопадението на човека, на това в какво се състои човешкият грях е важна изходна позиция. Светоотеческото разбиране за греха, че безлюбието, което човекът проявява към Бога, като не изпълнява Неговата воля, налагат още в началото разглеждането на богословието на волята. Защото тя се обвързва с любовта, а грехът е проява на безлюбие. В първата част ще се проследи как човешката воля отново свободно се обръща към Бог, и както и защо възстановяването на богочовешките взаимоотношения в пълнота на любовта са предпоставка за възстановяването на човешката природа. От друга страна богословието на волята, което се разглежда както по отношение на Бог, така и на човека отвежда към марииното богословие, което е много вълнуващо, защото може да се каже, че се търси метафизически и богословски анализ в мариологията. Тоест какво е онтологичното място и значение на марииното богословие за спасението на човека. И в третата част ще се разгледа нужната от Въплъщение за спасението на човешката природа отново по богословието на личността. И се изхожда от това, че метафизическата идентичност на оличностената природа може да се възстанови само чрез ново оличностяване, което да е и божествено, защото със светостта на любовта е възстановен богообразния персонализъм и е дадена в потенция на цялата природа богоподобната сила за възкресение.

### *Богословие на волята*

Изкуплението е Тайнство на Любовта. Бог изкупва човека от любов към човека. Както в цялото богословие на Творението и тук богословието на Л/личността е водещо, защото всичко се случва от любов и с нейната сила. Изкуплението е ипостасно събитие и неговата

метафизика е ипостасна, затова и разбирането му е по-достъпно чрез богословието на Л/личността, защото то задава духовните параметри за човешката мисъл според законите на любовта, която тук е в най-висшата си и *ипостасно* проявена метафизика. „И главното се заключава в това, че Неговата смърт е в ипостаста на Словото, смърт на ‚ипостазиранто‘ човечество.“<sup>25</sup> Но да се изследва любовта е трудно, даже невъзможно, поради безброй причини, най-малкото, защото мисълта не може да я обхване и да я удържи в нужната строгост и аналитичност. И тук нещата сякаш се размиват, и тази слабост на човешката мисъл по отношение на духовните събития преминава често от безсилие в безверие, или нещата се разглеждат повече нравствено от колкото метафизически. Любовта обаче е строго догматична и в нея е всеки отговор на всеки богословски въпрос. Но изследването на любовта е не само трудно, но дори и неправилно, защото тя е святост и тайнство. Затова трябва да се изследва волята и чрез нея любовта, защото „волята се движи от вътре чрез любов.“<sup>26</sup>

Грехопадението започва с неподчинението на човека, защото той по свободна воля не изпълнява волята на Бог. Тук моментът е много деликатен, именно защото има връзка между волята и любовта, силово-метафизична връзка. Не изпълнявайки волята на Бог човекът проявява безлюбие към Него, а човекът *Е* и своята любов към Бог, той най-вече е това. В човешката ипостас нравствеността е метафизика, и затова прот. Флоровски говори за „метафизична тревога“<sup>27</sup> при грехопадението. Човекът съществува причастно-духовно към Бог и одухотворено-благодатно от Него, но това се случва със силата на любовта. И това е така, защото богочовешките взаимоотношения са *между-личностни*. Което означава, че причастието е и *отношение*, както на човека към Бог, така и на Бог към човека. „Задето той Ме възлюби, ще го избавя, ще го защитя, защото позна името Ми. Ще повика към Мене, и ще го чуя, с него съм в скърби, ще го избавя и ще го прославя, ще го наситя с дълги дни и ще му явя Моето спасение.“ (Псалм, 90:14-16). Когато Бог се отдалечи духовно и благодатно от човека, той умира, именно защото Бог е този, Който го оживотворява.<sup>28</sup> Това е цялата метафизика на грехопадението разгледана в богосло-

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> Флоровски, Г. *Изкупление*, 187 [Florovski, G. *Izkuplenie*, 187].

<sup>27</sup> Ibid. 119.

<sup>28</sup> Вж. Флоровски, Г. *Мракът на нощта*, 92 [Florovski, G. *Mrakat na noshtta*, 92].

вието на Л/личността. Прот. Георги казва, че първородният грях не е просто погрешен избор, не е просто възможност в грешната посока, а е по-скоро отказ да се въздигнем към Бога, дезертиране от служба на Бога. Изборът между доброто и злото не е съществувал като такъв, защото злото още не е съществувало като идеална възможност. Обаче, ако това е бил избор, той е бил между Бога и самия себе си, между служение и леност. В този смисъл също и св. Атанасий тълкува грехопадението, подчертава отново прот. Флоровски.<sup>29</sup> Отдалечаването на човека от Бог, нарушаването на богочовешките взаимоотношения води до нарушаване на пълнотата на човешката природа. Първо, защото причастността е и *отношение*, и второ, защото без пълнотата на духовната причастност тварната природа губи светостта, т.е. губи самия живот и Живот. Бог е свят и Той не може да бъде причастен към нещо, което е не благо. Спасението се нарича изцеление, възстановяване на целостта на човека, както и на богочовешките взаимоотношения. Но тези две неща не се отделят едно от друго, както те и двете се извършва *в* и *чрез* любовта. Човекът няма ипостасната сила сам да изчисти злото от себе си и от вече покварената си природа. Само Бог има Ипостасната Сила да извърши това за него. Грехът, като безлюбие, „отравя“ човешката природа, защото тя е „аз“-иална, т.е. личностна,<sup>30</sup> а „аз“-ът по богообразност е любов. Грехът отравя природата, защото като безлюбие към Бог я деспиритуализира. Грехът на „аз“-а е грях за целия човек – душа и тяло, и човекът се разпада по силата на тленността, тъй като нетлението е цялост в богообразна „аз“-иалност. Човекът е тварен, но със силата на „аз“-а в Божествената Любов той може благодатно да надмогне тварността, стига неговата тварност да не е греховна и вече тленна. „Обаче с грехопадението на човека смъртността, дори в природата, придобива отрицателно и трагично значение. Самата природа като че ли се отравя от смъртноносната отрова на човешкото тление.“<sup>31</sup> Щом и природата се „отравя“ от човешкото тление, тогава светът е създаден по духовната мяра на личността. И това е още едно доказателство, че богословието на Творението се пише по богословието на личността.

Обратният път към Бог е трябвало да бъде същият чрез *свободната воля* към любовта, и чрез *любовта* към *пълнотата* на богочо-

---

<sup>29</sup> Cf. Ibid. 91.

<sup>30</sup> Вж. Флоровски, Г. *Изкупление*, 116–117 [Florovski, G. *Izkuplenie*, 116–117].

<sup>31</sup> Ibid. 117.

вешките взаимоотношения и на човешката цялост. Но природата на човека е „аз“-иална и тя не е можело да бъде спасена само от вън. Било е нужно човешкото съдействие за това, защото човешката природа е свободно-волева. При Изкуплението волята се разглежда от една страна по отношение на Бог и от друга на човека. Благата воля на Бог да спаси човека може да се види още при грехопадението на прародителите. А човешката воля може да се види най-вече в богородичното богословие, защото „в себе си, в своята святост Мария представлява цялото човечество“<sup>32</sup>. Но представител на човешката воля е и Богочовекът, защото Той е не само съвършен Бог, но и съвършен човек. Човешката блага воля на Господ Иисус Христос най-ясно се проявява в молитвата в Гетсиманската Градина. „Отче Мой, ако е възможно, нека ме отmine тая чаша; обаче не както Аз искам, а както Ти.“ (Мат. 26:42) Човекът е спасен в „тайната на свободата“<sup>33</sup>. А свободата отвежда към волята, която е проява на личността. В човешкия свят грехът „поразява личността“<sup>34</sup>. Тогава би трябвало да бъде спасена и възкресена именно личността, защото тя е поразена, и „аз“-ът е именно този, който удържа човешката цялост. Св. отци учат, че трябва да бъде възстановено изгубеното богообразие, както и прот. Флоровски казва, че личността е „образът Божи“ в духовните същества.<sup>35</sup> За това и човекът трябва да бъде спасен в „тайната на свободата“<sup>36</sup>, която отецът обвързва с личността.<sup>37</sup> А да боледува „аз“-ът, означава да боледува неговата воля, но от друга страна „целият смисъл на излекуването на волята се заключава в нейното свободно обръщане“<sup>38</sup>. Волевата енергология е важна за богословието на личността, защото волята е сила на духовната свобода, а свободата е сила на любовта. И тук се няма предвид светското разбиране за свободата и за любовта, а християнското разбиране за тях. „Грехът се корени във волята“<sup>39</sup>. Човекът боледува поради грешната си представа за свободата и любовта, тъй като той все повече изключва Бог от тази представа. И тук се нарушава

<sup>32</sup> Флоровски, Г. *Приснодева Богородица*, 228 [Florovski, G. Prismo deva Bogoroditsa, 228].

<sup>33</sup> Флоровски, Г. *Изкупление*, 183 [Florovski, G. Izkuplenie, 183].

<sup>34</sup> Ibid. 117.

<sup>35</sup> Вж. Флоровски, Г. *Мракът на нощта* [Florovski, G. Mrakat na noshtta, 93].

<sup>36</sup> Флоровски, Г. *Изкупление* [Florovski, G. Izkuplenie, 183].

<sup>37</sup> Вж. Флоровски, Г. *Еволюция и епигенезис* [See Florovski, G. Evolyutsia i epigenezis, 150].

<sup>38</sup> Флоровски, Г. *Изкупление*, 183 [Florovski, G. Izkuplenie, 183].

<sup>39</sup> Ibid. 188.

волево духовната връзка на любовта между Бог и човека. А човешкото духовно *Е* в своята най-висша екзистенция е тази благодатна връзка, защото „личността е нещо много по-велико от индивидуалното съществуване“<sup>40</sup>. Изкуплението по благодат възстановява разединението по свободна воля между Бог и възстановява връзката на любовта между тях. От там се възстановява и човешката пълнота, защото там където волята не изцяло е блага, и любовта не е в пълнота. Богословието на волята е важно по отношение на човешкото спасение, защото човекът се спасява в „тайната на свободата“, както казва прот. Флоровски. Свободната проява на волята е показателна за човешката любов, а разгледани в пространството на личността волята и любовта са сили на причастието и богообразността, те разкриват неговата метафизика, защото богочовешките взаимоотношения са между-личностни. Богословието на волята отвежда към марииното богословие, защото и по свободната воля на Св. Богородица от страна на човека е възможно и се извършва Въплъщението и човешкото спасение.

### *Богоматерство*

Отец Флоровски казва, че християнската мисъл винаги се движи в пространството на личностите, а не на обобщените идеи.<sup>41</sup> И че тя схваща тайната на Въплъщението като тайна на Майката и на Младенеца, а тяхната тайна е тайна на богочовешката любов. Но тук има нещо още по-прекрасно и то е, че любовта на Въплъщението идва в Творението чрез най-чистата и най-силна човешка любов – майчината. „Бог и човека са в най-голяма интимност при Въплъщението с Богоматерството.“<sup>42</sup> Тук ясно се вижда, че в контекста на богословието на Л/личността, ипостасните събития са винаги волеви, както и че, любовта не трябва да се разглежда само абстрактно, а винаги по отношение на Л/личността, която я отдава. Божията воля е обявена и провъзгласена от архангела, но Девата не мълчи, тя отговаря на Божия призив с вяра и смирение, пише прот. Флоровски.<sup>43</sup> „Тогава Мариам рече: Ето рабинята Господня; нека ми бъде по думата ти.“ (Лука 1:38) Тук се проявява ипостасната страна на богословието, нравствената

---

<sup>40</sup> Флоровски, Г. *Изкупление*, 117 [Florovski, G. *Izkuplenie*, 117].

<sup>41</sup> Флоровски, Г. *Приснодева Богородица*, 226 [Florovski, G. *Prisnodeva Bogoroditsa*, 226].

<sup>42</sup> *Ibid*, 226.

<sup>43</sup> *Cf. Ibid*.

метафизика на благодатното причастие в любовта. „Радвай се Благодатна.“ (Лука 1:28) Човешката природа е ипостасирана в Личността на Словото със силата на Божествената и на майчината любов, и така „майчинството е духовната връзка“<sup>44</sup>. Близостта между Бог и човека тук е най-голяма, защото както казва прот. Георги, това, че Св. Дева Мария е майка на човека не е по-маловажно, от това че е майка на Бога. И Христос е не само Господ и Спасител, но и син.<sup>45</sup> Божеството на Господа не му пречи да бъде истински човек и да изпитва синовни чувства в отговор на Неговата майка.<sup>46</sup> Но добре е да се спре до тук, защото както казва прот. Георги, е „недопустимо да се нахлува в свещената тайна на уникалната интимност между Майката и нейният Божествен син“<sup>47</sup>.

По отношение на Въплъщението прот. Флоровски винаги подчертава, че в света не се появява *нова личност*, а това е предвечният Син Божи. Той подчертава *личностната* перспектива в не многото, но богословски дълбоките творби посветени на Пресв. Богородица, като Прот. Флоровски употребява многократно думата личност. По думите му вътрешният опит на Майката на Господа е скрит за нас и той е тайна на *личността* на Пресветата Дева.<sup>48</sup> Както и, че майчинството е *лично* отношение между две *личности*.<sup>49</sup> Също, че в Божието Домостроителство Божията Майка заема особено място и нейното място в този свят е уникално и изключително, и със своите *лични* качества е длъжна да съответства на него.<sup>50</sup> Тя има свой духовен опит и свое *лично* възрастване в благодатта. Мариологията е богословие на личността, на човешката личност в Бога и в любовта, това е антропология на светостта и католичността. Поради това и в богословието за Божията Майка ясно се вижда, как човешката воля се връща свободно към Бога. Католичната висота на човешката личност в любовта сияе в святост в личността на Св. Богородица. Мариологията е антропология в най-висшия и духовен смисъл, не отежнена и не замъглена от греха. Тя е метафизика на личността, в нейното забвение в Бога, в

<sup>44</sup> Ibid. 222.

<sup>45</sup> Ibid.

<sup>46</sup> Ibid.

<sup>47</sup> Ibid.

<sup>48</sup> Ibid, 231.

<sup>49</sup> Cf. Ibid, 220.

<sup>50</sup> Cf. Ibid, 232.

послушанието, в целомъдрието и девствеността, в движението ѝ към обожението и светостта в любовта. „Душата на Мария е подвластна само на Бог и се стреми само към Него. Всичките ѝ помисли и желания са насочени (привлечени, претеглени, по думите на преп. Йоан Дамаскин) към достойните желания, дела и чувства.“<sup>51</sup> По думите на прот. Флоровски тя не познава страстта и гнева, а храни девството на ума, душата и тялото и това е всецяло обръщане към Господа, пълно посвещаване на целия ѝ живот на Бога.<sup>52</sup>

Но богословието на човешката личност в светостта, което се открива в мариологията, не само не е откъснато от Въплъщението, но е метафизическа и духовна предпоставка за него. „Благодатта действително снизхожда. Но тя никога не може да бъде наложена върху този, който е свободен и създаден по Божии образ, тя се нуждае от отговор и се укрепва в синергизма на любовта и волята.“<sup>53</sup> Въплъщението е Тайнство, наистина не достъпно и неизречимо за човешкото съзнание, но богословието на Л/личността може да доближи до него, защото тайнството идва от Л/личността, самата Л/личност е тайнство. Светостта е от Личността на Бог, от Неговата Благодатна Любов. Затова и прот. Флоровски казва, че ние не може да разглеждаме Въплъщението само като някакво метафизическо чудо, което не оказва никакво влияние върху хората, които така или иначе участват в него. За Дева Мария Изкупителят на света е нейн Син, Детенце, Което тя носи в утробата си и ражда. Тя заема особено място не само като дева, но и като дева-майка, и тя преди всички получава Спасение. Нейният Син е и нейн Изкупител и Спасител, както и Изкупител и Спасител на целия свят. Но особеното положение на Богородица не е лично „достигане“, нито награда за особени „заслуги“ и добродетели, а свободен дар Божий (*gratia gratis data*). Това е Божествената любов към човека и отново всичко се свежда до личността и богословското схващане за нея. „На традиционната източна икона на Богородица ние винаги виждаме Девата с Младенеца: това е иконата на Въплъщението. И, разбира се, никаква икона, никакъв образ на Въплъщението не е възможен без Майката Божия.“<sup>54</sup> В богословието на прот. Флоровски за Св. Богородица е подчертана многократно личностната

---

<sup>51</sup> Ibid.

<sup>52</sup> Ibid, 232-233.

<sup>53</sup> Флоровски, Г. *Изкупление*, 193 [Florovski, G. *Izkuplenie*, 193].

<sup>54</sup> Флоровски, Г. *Приснодева Богородица*, 226 [Florovski, G. *Prisnodeva Bogoroditsa*, 226].

перспектива. Това насочва умозрението не само към личността, но и нейното духовно пространство, т.е. към ипостасното богословие. Което е ключово и важно за Въплъщението, по отношение на събитията от Божественото Домостроителство. Ипостасното богословие позволява един по-задълбочен анализ на самото Въплъщение, както и нужната от него за спасението на човека и неговата богообразно одухотворена природа.

### *Въплъщение и Л/личност.*

Богословието на Л/личността или на „А/аз“-а може би дава повече от един отговор на въпроса защо Господ е трябвало да се въплъти. „Спасява се това, което се възсъединява с Бога“<sup>55</sup>, но само Божествеността ли е нужна на човечеството, за да се спаси от смъртта? А „Аз“-иалността на Светостта не е ли важна за възкресяването на оличностената човешка природа? След като грехът „поразява личността“<sup>56</sup> на природата, за да може тя отново да възкръсне, не трябва ли ново ипостасирано оличностяване, което да е и Божествено? Все пак *божествеността е и проявен персонализъм на светостта*. Човекът богообразно се стреми към светостта, и светостта е богоподобие, а богоподобие то е пълна мяра на личността по помазание в тварността. Сякаш в богословието повече се набляга на божествеността при Въплъщението, а не толкова на ипостасирането на човековостта в *Личността* на Словото. А то е важно, поради това Църквата се бори от векове с погрешните представи за Личността на Христос, и остро ги критикува, защото те могат да разклатят вярата в изкуплението на човека. Богообразността се възкресява и със силата на Личността, затова Спасителят трябва да е едновременно Бог и човек.<sup>57</sup> В своето богословие прот. Флоровски набляга на Личността на Словото, като се позовава на богословието на св. Атанасий в полемиката му с арианите и на св. Григорий Богослов в борбата му с аполинарството. Той подчертава, че дори и в халкидонската формула ударението се поставя върху пълното тждество на личността: „Същият“, „Самият Той“,

<sup>55</sup> Флоровски, Г. „Причината за Въплъщението“. ВЪВ: Флоровски, Г. Творение и Изкупление. София: Св. София, 2008, 201 [Florovski, G. „Prichinata za Vaplashtenieto“. Vav: Florovski, G. Tvorenje i Izkuplenie. Sofia: Sv. Sofia, 2008, 201 (in Bulg.)].

<sup>56</sup> Флоровски, Г. *Изкупление*, 117 [Florovski, G. *Izkuplenie*, 117].

<sup>57</sup> Флоровски, Г. *Причината за Въплъщението*, 201 [Florovski, G. *Prichinata za Vaplashtenieto*, 201].

„Единият и Същ“.<sup>58</sup>

Прот. Флоровски пише в „Богоматерство и Богочовечество“, че богословът говорещ за Въплъщението твърде лесно попада в лабиринта за разсъжденията за ограниченото и безкрайното, за временното и вечното, обозначавайки тези понятия само в логично или метафизическо отношение, забравяйки главното. А то е, че Въплъщението е преди всичко дело на Живия Бог, Негово *лично* влизане в тварното битие, истинско „снизхождане“ на Божествената личност, на *личния* Бог.<sup>59</sup> Затова и той казва, че историческият живот на Въплътилият се не трябва да се засенчва от Божията инициатива за Въплъщението, защото има абсолютно тъждество между Сина Божи и историческия Христос и, че личностният аспект на Въплъщението не трябва да се пренебрегва или да се игнорира, за да остане само идеята за Любовта и Милосърдието. Защото идеята сама по себе си не може да възприеме човека в истинско Богосиновство, а само Боговъплъщението може.<sup>60</sup> Отново в същата творба се казва, че „второто раждане“ е точно Въплъщението и в света не се появява нова личност, а това е предвечния Син Божи и Синът на Мария е наистина Божествена Личност.<sup>61</sup> Личностната перспектива има отношение към Въплъщението и Възкресението. „Нещо реално и много важно става с човека и за човека, когато Словото Божие „стана плът и живя с нас“ или още по-точно „между нас“, според живописния израз на св. ап. Йоан (Йоан 1:14).“<sup>62</sup>

Смъртта на Господа не е „отплата за греха“, а смъртта е приета само по желанието на Изкупващата любов.<sup>63</sup> Трябва да се разграничат тези два духовни нюанса на любовта на Господа - персонализъм и божественост. Във Възкресението се открива онтологичната дълбочина на човешкото съществуване.<sup>64</sup> Смъртта е трябвало да бъде погълната не само благодатно, но и със силата на *Личността* на Христос. Поради това Спасението е дело на Цялата Св. Троица, но Изкуплението е личностно дело на Господа. При грехопадението човекът изгубва

---

<sup>58</sup> Cf. Ibid. 220.

<sup>59</sup> Cf. Ibid., 221.

<sup>60</sup> Cf. Ibid., 221.

<sup>61</sup> Ibid. 220.

<sup>62</sup> Ibid. 221.

<sup>63</sup> Cf. Флоровски, Г. *Изкупление*, 166 [Florovski, G. *Izkuplenie*, 166].

<sup>64</sup> Cf. Ibid, 112.

своето „безсмъртно средоточие“<sup>65</sup>, но в Христос той отново го намира. Но къде и в кое е „безсмъртното средоточие“, не е ли в личността на богообразността, която е „поразена“. „В умирането на човека природата загубва своето безсмъртно средоточие и самата като че ли умира в човека.“<sup>66</sup> Ако „смъртта е закон на природата, на органичния живот“<sup>67</sup>, то тогава на какво е любовта? Щом „личността е задача за човека“<sup>68</sup> и тази задача се разрешава в любовта, то тогава любовта не е ли закона на личността? „Стремете се към любовта.“ (1 Корт. 1:14). Да, наистина звучи неуместно на любовта, която е свобода, да се слагат и прилагат закони, но такъв закон на любовта има. Нали по този закон на любовта, Христос е трябвало да умре, за да изкупи греха на човека. За човешката личност има закон на любовта, защото тя е несъвършена. И този закон е за нейното духовно усъвършенстване и спасение. При Бог любовта е съвършена и самото съвършенство ражда закона на любовта, и така самият закон е любов, а не закон в смисъл на принуждение и отнемане на свободата. Но поради несъвършенството на човека любовта на съвършенството става закон за него, защото той не е на духовната висота да го възприеме като съвършена и божествена любов.

Само за човека смъртността противоречи на природата, но и само той е оличностен за безсмъртие.<sup>69</sup> Любовта, която е била нужна за спасението, е можела да дойде само чрез Личността, т.е. божествена природа. Трябвало е да се възстанови ипостасното единство на човека чрез силата на „Аз“-а, т.е. на любовта. Най-вероятно затова по отношение на Христовата смърт главното е, че Неговата смърт е в Ипостаста на Словото, както казва прот. Флоровски. И също едната ипостас на Въплътителото се Слово не се разделя при смъртта, и „ипостасното единство“ в Личността на Словото не е нарушено или унищожено.<sup>70</sup> Ипостасното единство се търси и се открива в *Личността*. Тя не е поражена, защото е Божествена, и защото Господ приема човешката природа свободна от първородния грях и Негова-

<sup>65</sup> Ibid, 114.

<sup>66</sup> Ibid.

<sup>67</sup> Ibid. 115.

<sup>68</sup> Флоровски, Г. *Еволюция и епигенезис*, 156 [Florovski, G. *Evolyutsia i epigenezis*, 156].

<sup>69</sup> Cf. Флоровски, Г. *Изкупление*, 117 [Cf. Florovski, G. *Izkuplenie*, 117].

<sup>70</sup> Cf. Ibid. 166.

та смърт е доброволна.<sup>71</sup> Но най-добре го е казал св. Йоан Дамаскин. „Смъртта на Христос на Кръста ни е облякла с ипостасната Премъдрост и Сила Божия“.<sup>72</sup>

Богословската мисъл се вълнува от векове от въпроса за изначалната причина на Въплъщението. Ако човекът не бе съгрешил, щеше ли Синът Божий да се въплъти? В „Причината за Въплъщението“ прот. Флоровски коментира различните становища на източната и западната богословска мисъл. Там той пише, че не бива да се твърди, че Отците на Църквата смятат спасението за *единствена причина* на Въплъщението и също, че мисълта за независимо от грехопадението Въплъщение е изцяло в хармония с общата насока на византийското богословие.<sup>73</sup> Най-голямо внимание той отделя на мнението на св. Максим Исповедник, който твърди, че Въплъщението е първата и безусловна цел на Творението.<sup>74</sup> Но други представители на християнската мисъл, като св. Тома Аквински, който също обстойно обсъжда този въпрос, стигат до заключението, че Синът Божи не би се въплътил, ако човекът не бе съгрешил, защото в Св. Писание се посочва само една причина за Въплъщението – грехопадението на първия човек.<sup>75</sup> На пръв поглед двете становища за причината на Въплъщението сякаш си противоречат, но може би те и двете са правилни. Може би те са двете страни на една и съща истина, която чрез богословието на личността става достъпна. Може да се предположи, че Бог предвижда, че човекът ще съгреши още преди Той да го сътвори. Божественото провидение не отнема свободата на човека да не съгреши, защото не е предопределение. Човекът е бил свободен да не съгреши, но той е трябвало да се самоопредели в „тайната на свободата“<sup>76</sup>, а човешкият „аз“ е богообразност в сътворена, и в такъв смисъл в несъвършена природа. Проблемът не идва от това дали човекът е добре сътворен, защото всичко, което Бог твори е добро, а идва от несъвършенството на самия сътворен човек в свободата на неговата самостоятелна реалност. „По тайнствен начин човешката свобода става своеобразно

---

<sup>71</sup> Cf. Ibid.

<sup>72</sup> Cf. Ibid. 170.

<sup>73</sup> Cf. Флоровски, Г. *Причината за Въплъщението*, 202 [Florovski, G. *Prichinata za Vaplashtenieto*, 202].

<sup>74</sup> Cf. Ibid. 211.

<sup>75</sup> Cf. Ibid. 207.

<sup>76</sup> Флоровски, Г. *Изкупление*, 183 [Florovski, G. *Izkuplenie*, 183].

„ограничение“ на Божието всемогъщество, защото не в насилие, а в свобода Бог благоволи да спасява творенията.“<sup>77</sup> Благодатният дар на богообразността е твърде голям за духовно не устойчивата природа. Което предполага, че Въплъщението, както и по свидетелства се открива в светоотеческото богословие, е част от творческия план на Бог. И това е и богословското становище на св. Максим Изповедник. Богословието на личността в човековостта дава правото за едно такова предположение, защото духовният персонализъм в пълната си, най-висша и свята сила на любовта е божественост. Дарен богообразно като любов на човешката природа, той може духовно да се удържи пак само като любов в тази богоуподобяваща се в блага премъдрост природа. Бог е провидял, че човекът в своята *самостояйна реалност* е нямало да може да удържи в нужната духовна висота свободата, и наистина още в началото човекът съгрешава. „Какво безразсъдство! Можем ли да смятаме грънчаря за глина? Ще каже ли изделияето за оногова, който го е направил: той не ме е направил? и ще каже ли изделияето за художника си: за оногова, който го е направил: той не ме е направил? и ще каже ли изделияето за художника си: той не разбира?“ (Исаия 29:16) В „Изкупление“ на прот. Флоровски той споменава още едно свидетелство от Св. Григорий Нисийски за *провидението* по отношение на Спасението.

*„Христос не чака принуждение от предателството, нито очаква разбойническото нападение на юдеите, нито беззаконния съд на Пилат, за да може тяхната злоба да бъде начало и източник за всеобщото спасение на хората. По Своето домостроителство Той предвижда престъпленията им посредством свещенодействие, неизразимо и необичайно.“<sup>78</sup>*

Св. Григорий Нисийски употребява думата предвижда, и това навежда на по-горното предположение, че Бог *предвижда* грехопадението на човека и Въплъщението не е случайност. Така не се омаловажава богословието на Кръста, а Божествената любов се разкрива в нова и още по-голяма слава. Защото въпреки всичката болка и унижение в плът, които Синът Божий е трябвало да претърпи, Бог пак от любов сътворява човека. „Защото Бог толкоз обикна света, че отдаде Своя Единороден Син, та всякой, който вярва в Него да не погине, а

<sup>77</sup> Флоровски, Г. *Творение и тварност*, 86 [Florovski, G. *Tvorenje i tvarnost*, 86].

<sup>78</sup> Флоровски, Г. *Изкупление*, 165 [Florovski, G. *Izkuplenie*, 165].

да има вечен живот.“ (1 Йоан 3:16) Откриват се и други свидетелства, които навеждат на това, че може би Бог провижда грехопадението и в такъв смисъл нуждата от Въплъщение е част от творческия план на Бог. Например това, че „Светът е създаден да стане Тяло Христово“<sup>79</sup> и също, че „божественият съвет за изкуплението и въплъщението е вечен закон“<sup>80</sup>. Ако светът е създаден да стане Тяло Христово, то и Въплъщението е част от творческия план на Бог, както и Божественото Домостроителство е част от духовното творчество на човека. Това не премахва като причина грехопадението, което произлиза от духовното падение на човека. Прот. Флоровски пише, че Синът Божий бил предназначен за Въплъщение и дори за Разпятие във вечността, и по силата на този вечен закон Той е „Агнецът, заклан от създание на мира“.<sup>81</sup> Тези свидетелства не могат да се пренебрегнат, а и едва ли може да се усъмним в това, че Бог може да провиди и да провижда. Това ни най-малко не означава, че човекът не е добре сътворен, а означава, че макар и да е богообразно сътворен, човекът проявява немощ в духовната свобода и съгрешава. Защото личността е дар на съвършенството, дар на любовта, който по словата на отца често се оказва „бреме за човека“. „Образът Божи“ се проявява в свобода. А самата свобода много често се оказва бреме за човека. И в известен смисъл тя наистина е свръх човешки дар и търсене, свръх естествена пътека, пътека на обдъжението.<sup>82</sup> Богословието на Въплъщението отвежда към Тайнството на Възкресението, защото Възкресението започва още с Въплъщението, както казва прот. Флоровски. И това може да се обясни именно по богословието на личността, по нейната ипостасна метафизика. Метафизиката на Въплъщението прави онтологията на Възкресението по-достъпна, защото Възкръснатата Сила, като божествен персонализъм, се търси и се открива в Личността.

Обвързването на богословието на личността с Новозаветните събития е от ключово значение за богословието на Творението. Тъй като в това научно изследване се предполага, че Божественото Домостроителство е онтологично съобразено с метафизиката на човека и на неговата богообразна личност. Има основания за едно такова предположение, защото именно така се обяснява нуждата от Въплъщение

---

<sup>79</sup> Флоровски, Г. *Творение и Тварност*, 85 [Florovski, G. *Tvorenje i Tvarnost*, 85].

<sup>80</sup> Флоровски, Г. *Идеята за (Съ)творението*, 83 [Florovski, G. *Ideyata za (Sa)tvorenieto*, 83].

<sup>81</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>82</sup> Флоровски, Г. *Изкупление*, 110 [Florovski, G. *Izkuplenie*, 110 ].

или от ново оличностяване на човешката природа, в което тя да може да се възвърне към своята духовна пълнота, да възвърне своето „средоточие в любовта“. Човешката природа е свободно волева и нейното спасение трябва да стане *ипостасно* отвътре на природата, със силата и пълнотата на „аз“-иалната любов. По богословието на личността се обяснява и защо благодатното общение между природите не е достатъчно за човешкото спасение, което се извършва в най-голям кеносис за Господа. Но така и Кеносисът става по-разбираем и обясним, защото той се извършва със силата на любовта, и защото може да се допусне, че поради богообразността той е и възможен. Само в духовното тайнство на *личностното* битие, което по изконност е божествена слава, може да има *Богочовечество*, което да е в съвършена пълнота на естествата, и също без смешение на естествата. Защото става на въпрос за „*ипостасиране*“ на човешката природа в личността на Словото, т.е. за нейното духовно „Аз“-иално удържане в Любовта. Но единствено „Аз“-ът в екзистенциалното си *Е* или *Съм* не се смесва *по естество* с природата, той е *тайнствено* над нея, макар и да се проявява духовно изцяло *в* и *чрез* нея. Напротив, той я определя и предопределя в своето само-откровение чрез нея, и тук е и човешкото духовно спасение или метафизическата възможност за него. Защото, когато човешката въплътена природа се ипостасира в личността на Словото, Любовта на Словото се проявява в пълнота в нея или чрез нея. Което е и спасението за тази съгрешила и отпаднала от любовта природа, защото нейната сила, цялост и слава е в „аз“-а или в „Аз“-а на Христос. Затова всеки човешки „аз“ духовно трябва да се слее в любовта с Христовия „Аз“, да бъдат *евхаристийно* едно, едно Тяло, което да възкръсне благодатно за вечен живот. Затова и светът е създаден да стане Църква, затова и Църквата е Христос, и Той е и главата на Църквата. *Неслитно* и *неразлъчно* може да се случи само *ипостасно*, в това е най-съкровената тайна на духовно възможното Богочовечество. Но ипостасното в светостта е винаги „Аз“, затова и всичко се извършва в свобода и благодатно със силата на Св. Дух. Богословието на личността също отвежда и към марииното богословие, във връзка с Божественото Домостроителство и с Въплъщението. Това е така, защото *агапичната* метафизика духовно извежда на преден план богословието на волята. Това показва в още по-голяма слава и светлина ролята и значението, което има Св. Богородица за човешкото спасение. Но прекрасните изненади не спират до тук, защото тайнството

на личността отвежда и към Възкресението, където е красотата на човешкото тайнство, и където в смирение и немощ може да се търси и да се открие някаква „логическа кристализация“.

Така богословието на личността, осветено от тайнството на Въплъщението, открива хоризонти, които водят естествено към тайнството на Възкресението. Защото ако в ипостасното съединение на Божественото и човешкото се възстановява центърът на любовта, то във Възкресението този център се открива в пълнотата на вечния живот. Защото ако в ипостасното съединение на Божественото и човешкото се възстановява онтологично духовният и благодатен центърът на любовта, то във Възкресението този център се открива в пълнотата на вечния живот. Въплъщението е началото на възвръщането, но Възкресението е неговата завършеност, неговата есхатологична цел и слава, където богообразната личност окончателно се утвърждава в свободата и благодатта. Там се разкрива и най-дълбоката истина на персонализма — че „Аз“-ът намира своето безсмъртно битие само в „Аз“-а на Възкръсналия Христос, и че Църквата като Негово Тяло е вечният простор на тази богочовешка общност. Именно тук, в преддверието на Пасхалната тайна, богословското търсене ще намери своя следващ път — към онтологията на Възкресението, където светлината на Въплъщението ще засияе с пълната си сила в победата над смъртта и в нетленната красота на въздигнатата в слава човешка личност, но това ще бъде задача за следващо изследване.

## БИБЛИОГРАФИЯ

Торосиян, Р. „Творение и личност в богословието на прот. Георги Флоровски“. *Forum Theologicum Sardicense* 1 (2024), 137–171 [Torosiyán, R. „Tvoreníe i lichnost v bogosloviето na prot. Georgi Florovski“. *Forum Theologicum Sardicense* 1 (2024): 137–171 (in Bulgarian)].

Флоровски, Г. „Еволюция и епигенезис.“ Във: Флоровски, Г. *Философия и богословие*. Прев. А. Омарчевски, София: Св. София, 2012 [Florovski, G. „Evolyutsia i epigenezis.“ Vav: Florovski, G. *Filosofia i bogoslovie*. Prev. A. Omarchevski, Sofia: Sv. Sofia, 2012 (in Bulgarian)].

Флоровски, Г. „Идеята за (Съ)-творението в християнската Философия.“ Във: Флоровски, Г. *Философия и Богословие*. Прев. Павел Павлов, София: Св. София, 2012 [Florovski, G. „Ideyata za (Sa)-tvorenieto v hristiyanskata Filosofia.“ Vav: Florovski, G. *Filosofia i Bogoslovie*. Prev. Pavel Pavlov, Sofia: Sv. Sofia, 2012 (in Bulgarian)].

Флоровски, Г. „Изкупление“. Във: Флоровски, Г. Творение и изкупление. Прев. П. Павлов, София: Св. София, 2008 [Florovski, G. „Izkuplenie“. V: Florovski, G. Tvorenie i izkuplenie. Prev. P. Pavlov, Sofia: Sv. Sofia, 2008 (in Bulgarian)].

Флоровски, Г. „Мракът на нощта.“ Във: Флоровски, Г. Творение и изкупление. София: Православен калейдоскоп, 2008 [Florovski, G. „Mrakat na noshtta.“ Vav: Tvorenie i izkuplenie. Sofia: Pravoslaven kaleydoskop, 2008 (in Bulgarian)].

Флоровски, Г. „Причината за Въплъщението.“ Във: Флоровски, Г. Творение и Изкупление. Прев. П. Павлов, София: Св. София, 2008 [Florovski, G. „Prichinata za Vaplashthenieto.“ Vav: Florovski, G. Tvorenie i Izkuplenie. Prev. P. Pavlov, Sofia: Sv. Sofia, 2008 (in Bulgarian)].

Ивайло Василев

## РЕЛИГИОЗНОТО ОБРАЗОВАНИЕ СПОРЕД ПРОФ. ХРИСТО ДИМИТРОВ И СЪСТОЯНИЕ- ТО МУ ДНЕС

**The author** is a doctor in Theology and Religion and First-level Researcher at the Faculty of Theology of Sofia University “St. Kliment Ohridski”; e-mail: [ievasilev@uni-sofia.bg](mailto:ievasilev@uni-sofia.bg); <https://orcid.org/0000-0002-9142-5092>.

**Abstract:** *Ivaylo Vasilev,*

*Religious Education according to Prof. Hristo Dimitrov and Its Present State.*

Prof. archpriest Hristo Dimitrov of blessed memory (†1973) is a titular professor, among the founders of the Faculty of Theology in Sofia, and a prolific author in the disciplines of Practical Theology, among which stands Religious Education. His studies and efforts throughout the decades of the past century present his vision and understanding how to formulate religious education in an orthodox context, as well as how to teach it. This study focuses on key aspects of his thought and research, using them as a model to gauge the contemporary problems with which is faced religious education in the country of Bulgaria with its most recent developments and proposed amendments of the main educational law.

**Keywords:** *Hristo Dimitrov, Religious Education, Moral Education, Religious Studies, Practical Theology*

### *Въведение*

В нашето общество се срещнат различаващи се и понякога противоречещи си възгледи за това какво е религиозно образование, дали и как трябва да се изучава в училище и пр. В средите на богословите, които днес са изолирани от процеса на правене на политики в тази област<sup>1</sup>, също няма единна позиция по тези въпроси. Тази разнород-

---

<sup>1</sup> Богословите не са включени в работните групи, които подготвят програмите по предложените нови религиозни учебни предмети в училище. Вж. Двери.бг. Министър Вълчев представи концепцията на предмета Добродетели и религии. 7 май 2025

ност на възгледите обаче скрива това, че съществува единствен отговор над съмнението и спора, който православните богослови имат задача да явят и изразят по недвусмислен начин, защото те работят с методологията на Словото, черпеща от източника на автентичното Божие откровение<sup>2</sup>.

Същевременно научният подход изисква познаване на свършеното в областта, която ще се изследва. У нас пръв, безспорен, най-авторитетен и плодвит автор в областта на религиозното образование остава приснопамятният проф. прот. Христо Димитров (+ 1973), който десетилетия наред твори нормите на преподаване на тази дисциплина. Той е автор на реферирани научни трудове в областта на религиозната педагогика с обем над 1000 страници. Същевременно отец-професорът остава непрочетен, недоизследван и недоразбран, макар в последните години да получава изследователско внимание, благодарение на усилията на колегията на Богословския факултет. Част от това внимание е и настоящата студия, публикувана като частичното изпълнение на изискванията по спечелен проект по НП „Млади учени и постдокторанти – 2“ на МОН в Богословския факултет.

С решителната посока към въвеждане на час по „Добродетели и религии“ в училище от тази година<sup>3</sup>, темата на настоящата разработка се оказва особено актуална. Тя изследва и анализира състоянието на религиозното образование днес през призмата на религиозно-педаго-

[Dveri.bg. Ministar Valchev predstavi kontseptsiyata na predmeta Dobrodeteli i religii. 7 may 2025 (in Bulgarian)] [https://dveri.bg/component/com\\_content/Itemid,100723/catid,14/id,74167/view,article/7](https://dveri.bg/component/com_content/Itemid,100723/catid,14/id,74167/view,article/7) (1.6.2025)

<sup>2</sup> Вж. Василев, И. Свободна воля и послушание в процеса на духовното обгрижване на православния християнин. *Докторска дисертация в Богословски факултет на СУ „Св. Кл. Охридски“*, 2024, 5-6 [Vasilev, I. Svobodna volya i poslushanie v protsesa na duhovnoto obgrizhvane na pravoslavnia hristiyanin. *Doktorska disertatsia v Bogoslovski fakultet na SU „Sv. Kl. Ohridski“*, 2024, 5-6 (in Bulgarian)].

<sup>3</sup> Последна стъпка преди предаване на студията в сп. „Богословска мисъл“ е публикуването на 23 май от МОН проект на Закон за изменение и допълнение на Закона за предучилищното и училищното образование, в който се залага задължително изучаване на предмет Добродетели и религии във всички класове, с поетапно въвеждане. Вж. МОН. Проект на Закон за изменение и допълнение на Закона за предучилищното и училищното образование. 23 май 2025, 8 [MON. Proekt na Zakon za izmenenie i dopalnenie na Zakona za preduchilishtnoto i uchilishtnoto obrazovanie. 23 may 2025, p. 8 (in Bulgarian)]. [https://www.mon.bg/nfs/2025/05/pr\\_zakon-izm-zpuo\\_23052025.pdf](https://www.mon.bg/nfs/2025/05/pr_zakon-izm-zpuo_23052025.pdf) (1.6.2025).

гическото научното творчество на проф. прот. Христо Димитров Златарев (1891 – 1973). В студията са формулирани и изведени на преден план убежденията, плод на десетилетен научен и научно-практичен труд, на отец-професора, които съдействат за изясняване на проблемите, които срещаме и днес, както и за маркиране на решенията им.

Изследването прави преглед на историята на развитие на вероучението у нас, като го поставя в коректния му, непременно духовен, контекст, защото човекът е телесно, но и предимно духовно същество. Трудовете на о. Хр. Димитров представляват важна основа за правилното разбиране на миналото, което е довело до днешното състояние на преподаването на Религия. Изведени са избрани основни позиции на ерудития пасторолог и религиозен педагог, както и визията му за православно религиозно обучение в училище. Изследването продължава с анализ на някои проблеми на предложения на 23 май т.г. Проект за изменение на настоящия просветен закон, като например въвеждането на задължително обучение по ислям в общообразователното училище в Република България, преподаването на нравоучение вместо религия или на религия без вероучение<sup>4</sup>.

*Въвеждане в изследванията на отец-професора в полето на религиозното образование*

Зачитайки се за пръв път в трудовете на проф. прот. Христо Димитров, и богословски подготвеният читател се изправя пред съществен проблем – разбирането на идеите в текстовете на бележития основоположник на богословската наука у нас<sup>5</sup>. Писани преди повече от петдесет години, те са толкова актуални, че са необходими часове четене и осмисляне на задълбочените, но и парадоксално достъпни, прости и недвусмислени научни тези и аргументи, които излага авторът. Четенето на отец-професора по диагонал може да доведе до погрешни заключения, като например че у него има „осланяне на ри-

---

<sup>4</sup> Анализиранияте политики са заложили за пръв път в цитирания проект за изменение на просветния закон, като към датата на редакционното приключване на този брой на Богословска мисъл са потвърдени на първо четене (31.7.2025) в Комисията по образованието и науката в Народното събрание.

<sup>5</sup> Николай, еп. Макариополски. „Неуморен научен труженник и примерен душепастир“. *Църковен вестник*, 6 (1973), с. 6 [Nikolay, ep. Makariopolski. „Neumoren nauchen truzhenik i primeren dushepastir“. *Tsarkoven vestnik*, 6 (1973), 6 (in Bulgarian)].

мокатолическото и протестантското богословие и схоластика<sup>6</sup> или че пише за положения, които изглеждат очевидни. Присъщо на читателя е да види това, което познава, докато това, което не познава, се разкрива пред него едва след повторен прочит<sup>7</sup>. Затова и са толкова ценни новите изследвания на творчеството на отец-професора, защото то лесно се подценява.

О. Христо Димитров започва трудовете си в полето на религиозната педагогика с неговата трилогия, състояща се от студиите: Психологическо основи на религиозното образование, Методи на религиозното образование и Основи и основни линии в развоя на учебния план по вероучение<sup>8</sup>. В тях последователно се излагат и анализират общочовешките основания зад, същината, целта, възможността и необходимостта от религиозното образование в училище, най-подходящите принципи и методи, програми и планове за провеждането му. В Религиозното образование и съвременната държава<sup>9</sup> той извършва сравнителен анализ на преподаването на религия във водещи европейски страни в средата на 30-те години на миналия век, като поставя и нуждата от засилване на обучението у нас, а не неговото огранича-

<sup>6</sup> Без да подкрепя тази критика, доц. Иво Янев споменава за съществуването ѝ. Вж. Янев, И. „Проф. прот. д-р Христо Димитров и неговият принос за развитие на Пастирското богословие в България.“ – В: Развитие на практическото и нравственото богословие в България. Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2012, с. 92 [Yanev, I. „Prof. prot. d-r Hristo Dimitrov i negoviyat prinos za razvitie na Pastirskoto bogoslovie v Bulgaria.“ – V: Razvitie na prakticheskoto i npravstvenoto bogoslovie v Bulgaria. Universitetsko izdatelstvo „Sv. Kliment Ohridski“, 2012, 92 (in Bulgarian)].

<sup>7</sup> Според Юлия Кръстева са необходими брой пъти прочит на даден текст, преди читателят да се докосне до новото и непознато за него, до оригиналните идеи на автора.

<sup>8</sup> Димитров, протоиерей Христо. *Психологически основи на религиозното образование*. ГСУ – БФ, 1929–1930, 7, София, 1930, 357 – 408 [Dimitrov, protoierey Hristo. *Psihologicheski osnovi na religioznoto obrazovanie*. GSU – BF, 1929–1930, 7, Sofia, 1930, 357 – 408 (in Bulgarian)]; Димитров, протоиерей Христо. *Методи на религиозното образование*. ГСУ – БФ, 1930 – 1931, 8, София, 1931, 389 – 499 [Dimitrov, protoierey Hristo. *Metodi na religioznoto obrazovanie*. GSU – BF, 1930 – 1931, 8, Sofia, 1931, 389 – 499 (in Bulgarian)]; Димитров, протоиерей Христо. *Основи и основни линии в развоя на учебния план по вероучение*. ГСУ – БФ, 1932–1933, 10, София, 1933, 1 – 96 [Dimitrov, protoierey Hristo. *Osnovi i osnovni linii v razvoya na uchebnia plan po verouchenie*. GSU – BF, 1932–1933, 10, Sofia, 1933, 1 – 96 (in Bulgarian)].

<sup>9</sup> Димитров, протоиерей Христо. *Религиозното образование и съвременната държава*, 1936 – 1937, 14, София, 1937, 1 – 58 [Dimitrov, protoierey Hristo. *Religioznoto obrazovanie i savremennata darzhava*, 1936 – 1937, 14, Sofia, 1937, 1 – 58 (in Bulgarian)].

ване и negliжиране, което той открива и критикува от височината на катедрата си<sup>10</sup>. В редица други статии, студии и трудове, о. проф. Хр. Димитров продължава да разгръща и решава проблема за религиозното образование и липсата му, предвид бурните събития, които достигат и поглъщат страната след 9 септември 1944 г<sup>11</sup>. През 1973 г., на осемдесет и една годишна възраст, големият богослов, пасторолог и учен от дисциплините на практическото богословие се представя пред Господа, като оставя след себе си наследството на многобройните си трудове и завета религиозното обучение да бъде достатъчно и добре застъпено във всички степени на училищното образование и във всички учебни заведения<sup>12</sup>.

### *Религиозното образование у нас е вероучение*

Началото на настоящото изследване започва с краткото разясняване на една теза и убеденост на о. Хр. Димитров, резултат от многогодишните му проучвания и личен духовен опит: религиозното образование в България е вероучение. Първо за това говори той в Психологически основи на религиозното образование, където последователно извежда доводите на противниците на този тип обучение, част от който разговор проследяваме в следващите точки на студията. В Основи и основни линии в развоя на учебния план по вероучение о. Димитров пояснява, че за краткост и точност той ще употребява този термин, като отнасящ се към системата на училищно образование<sup>13</sup>. Ако се проследи творчеството му, ясно личи непредубеденото око на изследователя и тънкия проникател на човешката душа, което търси да види именно това належащо и безценно – чистата вяра, препода-

---

<sup>10</sup> Ibid. 49 – 52.

<sup>11</sup> Проект на издателство „Паралингва“ събра и планира публикуването в луксозен сборник на студиите на о. Хр. Димитров за религиозното образование в първата половина на ХХ век. Годишниците на Богословския факултет преди 1963 г. са достъпни в Дигиталните колекции на Университетска библиотека в НАБИС Репозиториум на адрес <https://digital.libsu.uni-sofia.bg/bg/v/35987> [Godishnitsite na Bogoslovskia fakultet predi 1963 g. sa dostapni v Digitalnite kolektsii na Universitetska biblioteka v NABIS Repozitorium na adres: <https://digital.libsu.uni-sofia.bg/bg/v/35987> (in Bulgarian)] (25.8.2025).

<sup>12</sup> Ibid. 56.

<sup>13</sup> Димитров, протоиерей Христо. *Основи и основни линии*, 1 [Dimitrov, protoierey Hristo. *Osnovi i osnovni linii*, 1].

дена според възрастта и особеностите на детето, на всяко дете, юноша и възрастен.

Всеки, който е жаден, търси чист извор, от който да почерпи вода. Този извор е вярата, която победи света (1 Йоан. 5:4). Историческото развитие на страните на Запад довежда до най-разнообразни форми на преподаване на материал, свързан с религията, които са под влияние и на религиозното статукво в тези страни. Почти всички са загубили чистата вяра, Православието, в някой период от развитието си. Нашето общество не е, защото народът ни се е борил и жертвал за истината – в ново време чрез новомъчениците, измъчени по турско – и съответно по време на комунистическия режим. Защото нашите предци са дали живота си за вярата, няма оправдание нашият народ да не изучава именно неопетнената вяра, както тя му е преподадена от св. цар. Борис, светите братя Кирил и Методий, св. Йоан Рилски и всички български светци, и както тя се развива и актуализира днес, в съвременния свят на изпиващите ума технологии, но и на всеобща достъпност до най-ценните писмени пособия на вярата – Свещеното Писание и светоотеческата книжнина в оригинал и превод.

Така че следва извън обществения разговор да бъде, поради контекста на историята на нашия изстрадал народ, търсенето на политически коректно название на предмета Религия. Липсва кохерентност на мисълта при завоалирането на това, което се преподава, за да се угоди на известни постулирани „страхове“ в обществото. Тъй като това, което се търси да се преподаде, е чисто и свято, то няма нужда от защита – или по-скоро, единствената защита, от която има нужда, е това да не се петни с неспособността ни да го възприемем, преподадем, обясним, защитим. Това, което бе наречено чиста вяра<sup>14</sup>, това е съкровено разбиране за света и хората, отношенията между тях, опитността, придобита чрез саможертва и правоверие, всичко придобито чрез Божията благодат. Израз и съхранител на тази вяра, от която личи сила и власт (Лука 4:36), са светците и правилно подвижаващите си, а също и духовенството в Православната църква, като имащо приемство на сана си и харизмите на светите Апостоли, до-

---

<sup>14</sup> О. Хр. Димитров характеризира вероучението по следния начин: „Самото религиозно образование излиза от самия живот, върви с него и има за цел не някоя абстрактна идея, а живо битие, великата действителност на Царството Божие, пак самия живот“ (ibid. 25).

колкото е способно да ги усвои. По тази и причина днес, когато някой търси помощ, отива при свещеника, при стареца в манастира, или и на Света гора, търсейки чистия извор на молитва и поучение, което спасява и решава човешките проблеми. Такъв е и източникът на вероучението, какъвто прочее е, бил е и ще бъде през всички векове (Мат. 16:18), независимо дали държавните власти го, или отказват да го, съобщават на гражданите си.

### *Развитие на вероучението у нас*

Необходим е кратък преглед на историческото развитие на християнството и обществата извън нашата страна, за да може да се направи коректно сравнение на достъпната информация днес, която всички използват, за да формират и обосноват тезите си за религиозното образование. На първо място, нужно е уточнението, че извън традиционно православните държави като Сърбия, Румъния, Гърция, християнството е инославно от дълги векове. Това поражда реакция в тези общества, които продължават да търсят истината извън религията, тъй като вероизповедта, която виждат в религията, не отговаря на това, което разбират със сърцето си. Естествено е, че не успяват да постигнат съвършенство по собствените си усилия, но тяхното състояние е пропито със собствените им неуспехи и грешки<sup>15</sup>.

У нас развитието на религиозното образование е пречатствано от две многовековни катастрофи, прекъснали времето приемство на Първото, Второто и Третото българско царство. Всъщност почти от нулата се изграждат институциите със създаването на Третата българска държава след 1878 г. О. Хр. Димитров обяснява пагубата за религиозното просвещение в следствие на робството от 12-ти век и 5-вековното робство в неговите студии за методите на религиозното образование<sup>16</sup> и развоя на учебния план.<sup>17</sup>

След Възраждането, по време на което широко се изучавали дисциплини от вярата в българското училище, с Освобождението „се

---

<sup>15</sup> Срв. прегледа и синтеза, направен от Димитров, прот. Христо. *Методи на религиозното образование*, 393 – 399 [Cf. Dimitrov, prot. Hristo. *Metodi na religioznoto obrazovanie*, 393 – 399].

<sup>16</sup> Ibid. 398.

<sup>17</sup> Димитров, Христо. *Основи и основни линии*, 59 [Dimitrov, Hristo. *Osnovi i osnovni linii*, 59].

проявил стремеж да се стеснят рамките на учебния план по вероучение в училищата на новата българска държава“, като прогресивно се намаляват седмичните часове по вяра, на два пъти по-малко от преди, за да се стигне до положение на един час седмично в класовете преди 7-ми и нито един в гимназията към 1933 г, състояние на нещата, което „далеч не представлява необходимия минимум“ за един християнин (който отецът счита, че е не по-малко от два часа седмично)<sup>18</sup>. Вероучението е „най-недостатъчно... често неправилно, най-зле поставено измежду всички учебни предмети... съвсем недостатъчно“<sup>19</sup> през 30-те години на миналия век.

Всъщност, с лобизма на либерали и марксисти, орязвайки часовете по вяра, българската държава от 1885 г. предава „родната православна църква, [която] проявила към [държавата и училището веднага след Освобождението] истинска любов и грижа, като отделила част от своите имоти и направила тая жертва, за да може то да се уреди по-добре.“<sup>20</sup> О. Хр. Димитров през 1937 година въстава в *Религиозното образование и съвременната държава* срещу това, че дори единия останал час седмично по вероучение според новите програми в началните класове се предлага да се дели с нов предмет – нравоучение. Привеждаме доводите му, поради очевидните прилики със ситуацията днес, когато се предлага да се изучава морално образование като алтернатива на религиозното:

*Това ново нравоучение — според проекта — можело да се построява и върху вероучебни материали. Обаче — според самата програма и особено на практика, в нашата действителност, при недостатъчната и даже отрицателна подготовка по вероучение на някои преподаватели — то може да се предпочете от тях, може дори да измести вероучението или, най-малко (като утилитарно, хедонистично, еволюционистично или обикновено лаическо нравоучение) то може да се постави в противоречие с християнското нравоучение и да внесе ново (още по-опасно от явно атеистическото) раздвоение в душата на още неориентирания ученик от първоначалното училище. При това християнското вероучение се третира като някакво отвлече-*

<sup>18</sup> Ibid., 62 – 63.

<sup>19</sup> Димитров, прот. Христо. *Религиозното образование и съвременната държава*, 50 [Dimitrov, prot. Hristo. *Religioznoto obrazovanie i savremennata darzhava*, 50].

<sup>20</sup> Ibid., 49.

но и теоритическо религиозно учение, което като че не съдържа в себе си и най-възвишеното нравствено и жизнено-практическо учение, та трябваше и тая нова опасност от още едно вътрешно разделение на вяра и морал да се надвеси над най-крехките души!<sup>21</sup>

### *Визията на о. Христо Димитров за религиозното образование*

О. Хр. Димитров започва своята научна програма в полето на религиозното образование със задълбочени исторически и историко-педагогически изследвания на състоянието му в съвременния цивилизован свят, но не пропуска да яви и неговата визия за това какво то трябва да бъде. Вероучението на първо място следва да има за своя основа онзи „пълнен и ценен живот“, който съпътства „идеята за Църквата, за духовния живот в Църквата“. За да онагледя тази основа, той критично разглежда състоянието в Западния свят, който, пише отец-професора, „изгуби даже идеята, че такъв живот е възможен и че той е чужд на господстващите педагогически системи.“<sup>22</sup>

В изложената си визия за религиозната педагогика, о. Хр. Димитров изразява целта ѝ с думите на прот. Василий Зенковски, че обучаващият се трябва да бъде подготвен да създава и променя културата, а не да става неин роб; да излезе от себе си и от комфорта на обществено приетите норми, ако тези норми са далеч от идеала на светостта, както бихме казали днес. О. Димитров изброява някои предпоставки за обучението в православен контекст, които включват „надмощие на новозаветни елементи и на вътрешна духовна свобода, в църковност и догматичност (в смисъл на пълно съзнаване мястото на догмите в живота)“, а именно:

1) *приматство на духовния живот у християнина и оттук проблема за възстановяване правилната йерархия на силите у детето с помощта на религиозно-образователното въздействие;*

2) *неделимо и непротиворечиво обединение на подготовката за вечния и земен живот на почвата на пълно развитие и закрепване на духовния живот; и*

3) *постепенно и непринудено развитие на вътрешния свободен*

---

<sup>21</sup> Ibid., 51.

<sup>22</sup> Димитров, прот. Христо. *Методи на религиозното образование*, 399 [Dimitrov, prot. Hristo. *Metodi na religioznoto obrazovanie*, 399].

*живот като творческо движение и същина на духовния живот.*<sup>23</sup>

Към тези предпоставки отец-професорът добавя и някои принципи на преподаването на предмета, като например: холистичност (да се разкрива и закрепва цялостното у човека), йерархичност, естетика и физическо здраве, отстраняване на половете ненормалности и „плодотворното им проявяване в християнския брак“ и най-вече разбирането *и признаването на това*, че „духовният живот, за да се насочва към добро, а не към зло, трябва да се намира винаги под благодатното въздействие на Църквата“<sup>24</sup>.

Стъпвайки на тези предпоставки и принципи, о. Хр. Димитров излага и следните педагогически и дидактично-методологични тематични акценти по отношение оделотворяването им:

- индивидуална проблема, а именно всеки човек развива индивидуалните сили на личността си „само във връзка с Църквата“ и под благодатното ѝ въздействие до идеала на образа Божий;
- църковна проблема, а именно възцърковяването на всеки човек, защото Църквата и нейната културна работа е „едничка най-благоприятна среда за постигане на неговите цели“;
- православна национално-социална проблема, а именно не отвлечено-идеалистично образование, а такова, което приближава „до народа чрез едно или друго участие в работата заедно с народа и за народа“, същевременно с разбирането за вселенската съборност на Църквата;
- аскетическо-физическа проблема, а именно правилна йерархическа организация на човека за неговото приближаване до светостта чрез „вътрешно свободната и духовна дисциплина на християнското въздържание“;
- морална проблема, а именно основаване на любовта към Бога и ближния, а не на утилитарността и автономността на личността, за морално развитие чрез „усвояване основоположната християнска идея за кръста и учението за очистване на душата чрез покаяние“.
- Естетическа проблема, а именно усвояване красотата на православното богослужение, пеене, църковно художествено изкуство и архитектура;

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> Ibid. 400.

- Интелектуална проблема, а именно религиозното образование да довежда до цялостно умствено възпитание, пораждайки потребност от мироглед, плод на свободни търсения, без фактопоклонство и самодоволство, но с оглед реалните житейски проблеми, където светските двусмислености се разглеждат като въпрос на духовна свобода.<sup>25</sup>

Целта на църковната просвета в този контекст е изцяло чрез философско-религиозни средства, стъпващи върху пълната свобода на личността, съвременният човек да си възвърне изгубеното съзнание за единство и цялост на живота, а училището да се оцъркови, да се създаде в него духовна атмосфера, такава, каквато в пълнота я живее Църквата. По никакъв начин младият човек не бива оцетен, но напротив, той живее в благодатната среда на духовна свобода и високи идеали, когато му бъде позволено да изучава истините на православната вяра в училище. В повечето страни извън България се изучава християнството, но не и автентичната и животворяща праотеческа вяра. Във всичките си трудове о. Хр. Димитров напомня за това, че на нея следва да се отдели достатъчно внимание във всеки един клас от общообразователното училище, за да има благоденствие не само в душите на децата и техните семейства, но и в държавата и света<sup>26</sup>.

### *Състоянието на религиозното образование днес*

В най-ново време в България се позволява на директорите на училища да въвеждат час по православно християнство след 2003 г. Двайсет години по-късно, през 2023, се одобряват и последните учебници за общообразователното училище по Религия (Християнство – Православие). На практика в единици училища този предмет се изучава, като почти всички са начални училища. Най-много ученици има в Пловдивска епархия, а след това в Неврокопска, Русенска, Варненска, Софийска, като няма единна статистика по този въпрос до днес<sup>27</sup>. Някои митрополии като Пловдивска например провеждат

---

<sup>25</sup> Ibid. 400 – 402.

<sup>26</sup> Срв. Димитров, прот. Христо. *Религиозното образование и съвременната държава*, 56 – 57 [Dimitrov, prot. Hristo. *Religioznoto obrazovanie i savremennata darzhava*, 56 – 57].

<sup>27</sup> Срв. Dveri.bg В Благоевградска област най-много ученици изучават Религия [Dveri.bg V Blagoevgradska oblast nay-mnogo uchenitsi izuchavat Religia (in Bulgarian)]

целенасочена политика (в нейния случай в продължение на повече от десетилетие) за поддържане и подкрепа на паралелките по Религия в българското училище<sup>28</sup>. Като противовес и статукво през годините отпорът на кадри от някои регионални управления по образованието и нежелаети да подкрепят православието директори ограничава до минимум преподаването на религия в общообразователното училище. Кадровото обезпечаване също е сред проблемите на статуквото, като все още не е отменена забраната, въведена след 9 септември, която не позволява на духовници да преподават в българското училище<sup>29</sup>. Дефакто не е отменена и забраната за преподаване на религия в училище, доколкото вероучението не се изучава от всички във всички училища<sup>30</sup>.

Последното обаче тази година новият просветен министър опитва да промени, като на 23 май МОН публикува проект на Закон за изменение и допълнение на Закона за предучилищното и училищното образование, с което предлага да бъде задължителен за всички класове и ученици часът по „Добродетели и религии“<sup>31</sup>. Належаният въпрос е какво точно се предлага, в коя плоскост на обучението по Религия и по нравоучение? Отговорът е загатнат от просветния министър: „Няма да имаме задължителен час по религия, нито църква-

<https://dveri.bg/dadff> (19.6.2025). Тук е важно да се отбележи, че Пловдивска епархия включва областите Пловдив, Пазарджик, Смолян, Хасково и части от областите Кърджали и Стара Загора. Освен това групите по интереси не са включени в статистиката на МОН, цитирана в статията.

<sup>28</sup> Вж. Василев, И. „Моделът за подкрепа на религиозното образование на Пловдивска митрополия в най-ново време.“ *Терени* 10 (2024), 15-20 [Vasilev, I. „Modelat za podkrepa na religioznoto obrazovanie na Plovdivska mitropolia v nay-novo vreme.“ *Tereni* 10 (2024), 15-20 (in Bulgarian)].

<sup>29</sup> Ср. същата позиция днес в БНР. Красимир Вълчев: Свещеници няма да преподават в училище 7.5.2025 [BNR. Krasimir Valchev: Sveshtenitsi nyama da prepodavat v uchilishte 7.5.2025 (in Bulgarian)] <https://bnr.bg/starazagora/post/102153468/krasimir-valchev-sveshtenici-nama-da-prepodavat-v-uchilishte> (20.6.2025)

<sup>30</sup> Вж. Василев, И. Възможно ли е конфесионалното преподаване на предмета Религия (Християнство – Православие) у нас. *Мисъл, слово, текст*, 2024, 18 (24), 105 – 106 [Vasilev, I. Vazmozhno li e konfesionalnoto prepodavane na predmeta Religia (Hristiyanstvo – Pravoslavie) u nas. *Misal, slovo, tekst*, 2024, 18 (24), 105 – 106 (in Bulgarian)].

<sup>31</sup> Както беше споменато, този проект за промяна на закона мина първо четене в комисия на 31.7.2025. Общественият натиск на атеисти и противници на вярата обаче измести говоренето по темата и през последните месеци все повече се говори, че това няма да е час по Религия, а час по Етика.

та ще влезе в училище<sup>32</sup>. Очакванията са преобладаващият предмет в 90% от училищата да бъде предмет по Добродетели<sup>33</sup>. Ако някой директор иска да има паралелки по Религия вместо това, ще му се позволи.

Ако се опитаме да погледнем на статуквото с очите на о. Хр. Димитров, следва да отбележим, че ако се приемат на първо и второ четене в зала така предложените промени в просветния закон, изглежда има напредък в преподаването на православната вяра като политика от страна на Българската държава<sup>34</sup>. Този напредък изглежда по следния начин: с експерименталните паралелки от 1997, макар и осем години след края на тоталитарния строй, след това с реалния „прозореч чист въздух“ от 2003 г., четиринадесет години след края на държавния атеизъм, до днес, 2025 г., тридесет и шест години след Промените – когато се очаква да бъде премахнато задължителното не изучаване на Религия и да бъде въведен задължителен избор: всеки директор сам да трябва да отхвърли изучаването на православие за сметка на Добродетели, или съответно да избере да организира часове по Православие. При все това в така предложените промени се забелязват поне няколко проблема.

### *Задължително изучаване на ислям*

На първо място, ако се погледне от институционално ниво, за пръв път в българското училище се въвежда задължително изучаване на ислям. До момента, от 2003 г. насам, е съществувала възможността за т.н. опционално, „по желание“, изучаване на предмета, както стои и въпроса с изучаване на православие. Но то по никакъв начин не

---

<sup>32</sup> Дневник.бг. Вълчев: Няма да имаме задължителен час по религия, нито църквата ще влезе в училище. 5 май 2025 [Dnevnik.bg. Valchev: Nyama da imame zadalzhitelen chas po religia, nito tsarkvata shte vleve v uchilishte. 5 may 2025 (in Bulgarian)] [https://www.dnevnik.bg/obrazovanie/2025/05/05/4778265\\_vulchev\\_niama\\_da\\_imame\\_zadulzhitelen\\_chas\\_po\\_religiia/](https://www.dnevnik.bg/obrazovanie/2025/05/05/4778265_vulchev_niama_da_imame_zadulzhitelen_chas_po_religiia/) (20.6.2025)

<sup>33</sup> Нюз.бг. Красимир Вълчев: Над 90% от родителите ще изберат програмата «Добродетели и етика» [Nyuz.bg. Krasimir Valchev: Nad 90% ot roditelite shte izberat programata «Dobrodeteli i etika» (in Bulgarian)] <https://news.bg/education/krasimir-valchev-nad-90-ot-roditelite-shte-izberat-programata-dobrodeteli-i-etika.html> (20.6.2025)

<sup>34</sup> Така смятат и някои църковни експерти по религия от Софийска епархия, до които се допитахме за целта на настоящото изследване.

е имало и няма задължителен характер. С предложенията за промени в образователния закон се предлага въвеждането на задължителен час Добродетели и религии, като първата стъпка, която директорите ще направят, е да изберат какво да означава това в тяхното училище: етика, православие или ислям. С други думи, за пръв път българската държава кара училищата да направят задължителен избор, да преподават ислям, или не. По отношение на православието, както бе установено в предходната точка, това е положително развитие, доколкото от процеса на постигане преподаването на православие на учениците отпада стъпката „убеждаване на директора да създаде условия да се предложи такъв час на родителите“, тъй като условията са налице и сега е нужен единствено изборът дали – или не, който разбира се трябва да се обезпечи, но това е последващ въпрос. Обаче въвеждането на факт на избор има обратна сила, когато се отнася не до традиционното по Конституция вероизповедание, а до религия, чиито привърженици пет века държаха българския народ в иго. Въвеждаме ли задължително мюсюлманското религиозно учение в училище?

Проблемите са няколко. Първо, ако ще се изучава религия, това трябва да е единствено традиционната за България религия – светото Православие. Разбира се, причината за това е не само в традицията, но в това, че тази традиция е истинна, т.е. това е единствената спасителна вяра и истина. Релативисткият или светски светоглед, погрешното разбиране на плурализма и съвременните течения на либералната мисъл, категорично ще се противопоставят на това положение, но когато става въпрос за България и нашия род, език и вяра, позицията не може да бъде по-малко категорична. Нашият светоглед или парадигма е християнската, православна и светоотеческа парадигма. Културната война по този въпрос може би е неизбежна, но това е проблем от практическо естество. Вероучението представлява норма или закон. Не случайно названието на предмета преди 9 септември е „Закон Божий“. Това е закон по-силен от физическите закони, защото „небе и земя ще премине, но думите Ми няма да преминат“ (Мат. 24:35), както казва Божието Слово.

Второ, свързано с първото – че светото Православие е единствената истина и религия, която наричаме още и вяра и начин на живот, – е, че ислямът е неистинна религия, която не води до живот. Извън обхвата на настоящото изследване е задълбочаване в обяснение на

заявеното, но достатъчно ще е да се посочи, че това не влиза в конфликт с т.н. плурализъм, толерантност, демократични ценности или подобни. Вярата и свободата, заложили в човека от Бога, не отказват на ближния да поддържа неговите си погрешни възгледи, ще ли те да водят до живот или не, но това не означава, че познаващият истината трябва да подкрепи смъртоносните заблуди на ближния. Съответно и не е възможно на институционално държавно ниво да бъде поставено изучаването на една неистина.

Трето, историческият път и опит на България, българският народ, нашите предци и поколения пет века назад, е различен от този на Германия и Франция и изобщо на централно- и западно европейските страни, които позволяват, въвеждат и защитават изучаването на ислям в техните училища. Те решат сами, ако смятат, че това ще им помогне по някакъв неабстрактен начин. Поетът Ивайло Балабанов не случайно пише в бележитото си стихотворение *Принос към Европейската история*, „дедите ни завардиха Европа и турците не стигнаха Париж!“. И днес познаваме хора, които са наследници и пазят жива паметта на Баташките мъченици, на мъченически загиналите при зверствата от 1877 г. Собствените ни предци през петвековното османско „управление“ са убивани, преследвани, унизявани заради православната си вяра, като систематично им е отнемана възможността за държавотворство, свободно изповядване на вярата и личен живот. Някои историци твърдят, че и на Запад е било така; да, но от техните управници, а в нашия случай – това не са българи, а са завзелите с ятаган нашите територии. Същите твърдят, че преди 19-ти век няма народи и нации – но това може би важи за техните западни държави. Не се твърди в тази връзка, че сегашните представители на мюсюлманското изповедание са виновни за българското историческо минало, или че ще им се отнемат правата, които им са дадени до днес, но това не значи да се изучава задължително исляма, в потенциал дори само, на държавно равнище в България.

### *Етика без религия*

Втори проблем с проекта за изменение на просветния закон е заложеното предложение за задължително изучаване на етика без религия (православие). Както бе посочено, очакването на минис-

терството е над 90% от учениците да изучават именно Добродетели (или етика – нравоучение, както е било предложено по времето на о. Хр. Димитров). Доводът на отец-професора срещу подобна подмяна е, че преподаването на етика без връзка с православието задължително означава обучение в нравствени закони, които могат да бъдат „в противоречие с християнското нравоучение“ – такива са многото различни разбирания за етично и морално, като например утилитарното, хедонистичното, еволюционистичното или дори обикновено-то лаически, по неговите думи. Другата причина за протест срещу въвеждане на нравоучението вместо/за сметка на вероучението, е именно скритият мотив и аргументация. Ако православната вяра се разбира като най-възвишеното нравствено и жизнено-практическо учение, то няма да се търси неконфесионална форма на морал. Това е много опасно, пише о. Хр. Димитров, дори по-опасно от атеизма, защото се внася раздор в душата на детето, като се инсинуира и взима за даденост, че светоотеческата вяра е „някакво отвлечено и теоритическо религиозно учение“, а не съвършенство и пълнота на живота, какъвто може да бъде за всички.<sup>35</sup>

Но всъщност централен въпрос е възможно ли е преподаването на етика без религия? За отговора на този въпрос отново трябва да се постави, повтори, какво е „религиозното образование“ според традиционния български вероизповеден избор, според православната вяра. О. Хр. Димитров обяснява по следния начин: то „излиза от самия живот, върви с него и има за цел не някоя абстрактна идея, а живо битие, великата действителност на Царството Божие, пак самия живот“. Като такава, вероучението има „непосредствени и живи допирни точки“ до живота на обучаващия се.<sup>36</sup>

В първата си студия за религиозното образование, *Психологически основи на религиозното образование*, която е и програмна такава за неговите усилия и трудове в полето на религиозната педагогика, о. Хр. Димитров последователно излага научния си извод, че неразделността на нравствеността от религията е считана за неопровержима

<sup>35</sup> Димитров, прот. Христо. *Религиозното образование и съвременната държава*, 51 [Dimitrov, prot. Hristo. Religioznoto obrazovanie i savremennata darzhava, 51].

<sup>36</sup> Димитров, прот. Христо. *Основи и основни линии*, 25 [Dimitrov, prot. Hristo. Osnovi i osnovni linii, 25].

през всички векове<sup>37</sup>. Това е така, защото в сърцето на човека говори сам Бога, независимо от външния израз на действията на човека, формалното му и изразено разбиране и/или неразбиране, според както и е известно от Свещеното Писание: „Небесата проповядват славата на Бога, и за делата на ръцете Му възвестява твърдата.“ (Пс. 18:1 – 2). И сам св. ап. Павел обяснява, че невидимото у Бога „се вижда ясно, разбираемо чрез творенията“ (Рим. 1:19, 20). Затова и „делото на закона“ е написано в сърцата на всички (Рим. 2:14 – 16). Това обаче не означава, че не следва да се преподава Божието слово, но че то е заложено в човешкото сърце като възможност да бъде осъществено и бива осъществявано по Божия велик промисъл.

Проблем с изучаването на етика без религия е още и това, че когато се говори за една обща нравственост, освен че има хиляди видове нравствености, почти като съвременните социално конструирани „полове“, тя не може да реши проблема на сблъска на личността с другите. Всички човешки мисли и опити за постигане на справедливост довеждат до парадокса на невъзможността да се реши въпросът за абсолютната справедливост за всички. О. Христо Димитров обяснява по следния начин: нравствеността работи за общото, но когато влезе в противоречие с личния интерес на конкретния човек, тя не може да постигне удовлетворение на всички страни. Без православното разбиране неминуемо етиката учи на релативизъм, дори може и по-истинно е да се наречем предмета „Релативизъм“, защото всеки остава прав сам за себе си. Без авторитет, без истина, се подкошава и смисълът на заявката на етиката.<sup>38</sup> Това разбира се, е в реда на мисли на заключението на Ф. Достоевски, изразено чрез неговия литературен герой: без Бога всичко е позволено<sup>39</sup>.

Христовото учение единствено разрешава сблъска между личния и общия интерес<sup>40</sup>. Тук решението е да жертвам себе си за ближ-

---

<sup>37</sup> Димитров, прот. Христо. *Психологически основи*, 361 [Dimitrov, prot. Hristo. *Psihologicheski osnovi*, 361].

<sup>38</sup> *Ibid.*, 362, 365, о. Димитров посочва още, че сухото поучение в морала не е успешно, защото е нужен авторитетът на религията. Има много видове морал: кой ще каже кой е по-добър?

<sup>39</sup> Достоевский, Ф. М. *Братя Карамазовы*. Москва: АСТ, 2007, 389 [Dostoevskiy, F. M. *Bratya Karamazovy*. Moskva: AST, 2007, 389 (in Russian)].

<sup>40</sup> Рационалистическите обществени науки, изключили Бог от уравненията си, в голяма степен не успяват да опишат и решат проблемите на реалността, като въпреки

ния, да се откажа от своето, по Христовия пример, Който „не счете за похищение да бъде равен Богу“ (Фил. 2:6). Христос прие да бъде разпнат без вина, тъй като има правилно подредена йерархия на ценностите, както споделя и я обяснява сам св. ап. Павел: „тук нямаме постоянен град, но бъдещия търсим“ (Евр. 13:14). Църквата в продължение на две хилядолетия показва на дело как се разрешава конфликта между егото и ближния и учи на това всички, които искат да чуят. В тази връзка и о. Хр. Димитров посочва, че разликата между нравствеността и православната вяра е в това, че в първата съвършенството и светостта се обличат в абстрактни формули и са само едно искане, докато във втората те са осъществени и се съзercават *in concreto*<sup>41</sup>.

Така че в миналото, както и сега, нравственото образование е дело на религиозното обучение, както свидетелства и авторът на Методи на моралното образование проф. Петко Цонев през 1929. Просто когато говорим за днес, т.е. 2025 г., това образование се извършва катехизически в Църквата, тъй като от близо 70 години нашето общество ефективно забранява на Църквата да извършва учителната си дейност сред най-младите на най-подходящото място за това, организирано от българската държава – училището.

Може би основният проблем на преподаването на етика (или нравоучение, или добродетели) е, че изключва най-важния, същностен, дори единствен по значение, елемент на православното вероучение. Както и да се формулира възпитанието за добро поведение, добродетели и пр., когато то изключва православието, изключва и правилното разбиране за нашия Господ Иисус Христос, Който е центърът и представлява всичко, „защото ние чрез Него живеем, и се движим, и съществуваме“ (Деян. 17:28). Да вършиш добри дела не е достатъчно. Не случайно едно от първите слова от Първосвещеническата Му молитва е именно; „А вечен живот е това, да познават Тебе, Едного Истиннаго Бога, и пратения от Тебе Иисуса Христа“ (Йоан 17:3). Без Господ Иисус Христос нищо не може да се постигне (ср. Йоан 15:5). В крайна сметка, суетно е игнорирането Му. Полезно е да се обучават

---

това все пак успяват да открият някои нерешими за постулираните от тях устои проблеми, като проблема за колективното действие, например.

<sup>41</sup> Димитров, прот. Христо. *Психологически основи*, 362 [Dimitrov, prot. Hristo. *Psihologicheski osnovi*, 362].

децата в ценностите, наследени от християнството, но не е достатъчно.

*Още някои проблеми на Концепцията  
и въвеждането на задължителна Религия / Етика в училище*

Съответно и постулираните от Концепцията за въвеждането на новия предмет универсални човешки ценности и добродетели като имащи разлика от религиозните ценности и съответно предложеното неприпокриване на граждански и религиозни ценности е далеч от научната истина и от църковното и православно разбиране за нещата. Следните кръгове на Ойлер са представени в Концепцията на МОН от 7 май т.г.:<sup>42</sup>



Онагледената теза е, че има граждански добродетели, които не са религиозни, и чисто религиозни, които не са граждански. Това разбиране, изразено в концепцията, което виждаме още и в тезата „в исторически план нравствената култура се е формирала основно по два пътя – чрез религията и чрез светското образование и правила“<sup>43</sup>, е напълно в духа на обяснението на о. Хр. Димитров по Дж. Лаговски за вътрешно чуждата и бореща се срещу Църквата и православието

<sup>42</sup> МОН. Концепция за изучаване на добродетели и религии – програма „Добродетели/етика. 7 май 2025 г. [MON. Kontseptzia za izuchavane na dobrodeteli i religii – programa „Dobrodeteli/etika. 7 may 2025 (in Bulgarian)] [https://www.mon.bg/nfs/2025/05/konczepczija-dobrodeteli-i-religii\\_07052025.pdf](https://www.mon.bg/nfs/2025/05/konczepczija-dobrodeteli-i-religii_07052025.pdf) (20.6.2025)

<sup>43</sup> Ibid. 2.

система, която го отрича и изопачава, в една „скрита война“, представителна за която е „широкоразпространяваната мътва, че науката е различна от религията“.<sup>44</sup> На първо място, ясно е, че светското образование съществува едва в ново време, когато западните общества след революциите им, се опитват да създадат мир без Бога. Но написаното в държавен документ разделение между светското и религиозното е нонсенс, доколкото не може да бъде даден отговор на въпроса кои са тези граждански ценности, които не са „религиозни“, или вероучителни, евангелски и Христови?

Подобно е неразбираема недомислицата за съществуването на „специфични за религията добродетели, каквито са вярата, благочестието, смирението и благоговението“, или пък „добродетели на гражданското общество... свободата, справедливостта, свободното изразяване на мнение, отстояването на собствена позиция, зачитането на правовия ред, научното любопитство“.<sup>45</sup> Дали смирението няма отношение към граждански отговорното поведение, или пък свободата (и на словото, на позиция), справедливостта, правовия ред и научното любопитство, например, не са религиозна ценност?

Единоразбирането в хилядолетната Църква е, че в Христос се единява всичко. Той дава тези отговори, които са неочаквани и непознати за човека. Свободата е свършената основа, върху която се гради познанието и личността, а тя е свършена най-вече в православие. Науката също стъпва върху вярата. Противопоставянето им е антиномично. Разбира се, всеки църковно или богословски грамотен човек лесно се ориентира в тази проблематика, което пробужда въпроса за мотивите зад предложената концепция. Очевидно министерството се опитва да се дистанцира от „богословите“, може би в някакъв опит да събере обществено доверие, като ги противопостави, но този подход е губещ, доколкото е ясно, че в духовния живот празно няма: където няма светлина, там ще е тъмно. Знак за това е, че в екипите, които работят в МОН, няма богослови. Нито пък някой се допитва до митрополитите, доколкото ни е известно на този етап, а всъщност именно архиереите са тези, които следва да водят процеса на въвеждане на вероучение (религия) в училище. Логическият въ-

<sup>44</sup> Димитров, прот. Христо. *Методи на религиозното образование*, 399 [Dimitrov, prot. Hristo. *Metodi na religioznoto obrazovanie*, 399].

<sup>45</sup> МОН. *Концепция*, 2 [MON. *Kontseptzia*, 2].

прос е, а всъщност и реторичен такъв е, тогава действително ли се въвежда вероучение – религия в училище?

Това довежда до повече питання, като например, ако се повдигне въпросът за актуализиране на учебните програми и планове по православие, няма ли те също да бъдат подложени на принципа „да станат по-рамкови“, т.е. пак така да се търси да се събере обществено доверие, като се бяга дори и в религиозните програми от „религиозното“. Знак за това например е, както бе уточнено по-горе, че духовните лица се планира да продължат да не бъдат допускани до преподаване в училище, нещо, въведено от атеистичния режим в края на 40-те години на миналия век.

Същностният проблем с въвеждането на етика (или както се нарече) вместо религия. Според проекта за изменение на закона, в който клас се въведе учебният предмет Добродетели и се избере този модул, там не може вече да се изучава Религия под каквато и да е форма<sup>46</sup>. Така се отнема възможността да се формира една или две паралелки, които все пак да изучават Религия.

Всъщност изучаването на Религия или вероучение е цивилизационен избор, който Народното събрание предстои да направим с тази държавна политика. Отказът да се направи такъв избор, което характеризира статуквото до началото на настоящата година, също не е добър, но когато се прави избор, е важно да са известни последствията, за да може да се направи правилен избор. Както отец Христо Димитров посочва, в крайна сметка, формата на преподаване на религиозно образование зависи от възприетия светоглед в обществото<sup>47</sup>. Опасностите, прозтичащи от това нашето общество да избере път на образование, което не е живо и цялостно дело (да не бъде цялото образование проникнато от религиозния дух), а някои от другите варианти – религиозното образование като частно дело (без място в училище) или необходимо само отчасти, а също и като изцяло заместено от моралното образование, са много добре видими

---

<sup>46</sup> В момента това е възможно като задължителен или избираем учебен час, или извънкласно. Тази опция за изучаване на религия от малцинството се премахва с предложеното от проектозакона изменение на член 89, ал. 2 Вж. МОН. Проект на Закон за изменение [MON. Proekt na Zakon za izmenenie].

<sup>47</sup> Димитров, прот. Христо. Психологически основи, 358 [Dimitrov, prot. Hristo. Psihologicheski osnovi, 358].

*в западните общества, защото това е техният път, който те вече са преминали.*

Тук рискът е от увеличаваща се фрагментация в обществото, индивидуализация, технологизация за сметка на общението между хората в обществото, увеличени нива на страх и безпокойство, нефункционални или несформиращи се семейства, самоубийства, свободно отнемане живота на деца в утробата (аборти) или възрастни (евтаназия), легализиране на половите дисфункции и греха, дори най-тежък, и други подобни, които кризи между другото нашето общество също вече силно чувства. Всички тези проблеми имат и конкретни икономически, политически и др. измерения, но в духовен план видимо отстъпва благодатта. Никога нашето общество не е било такова и не е подлагало себе си на подобен разпад, защото до сега вредите, които е търпяло, са били причинени от чужди мъчители. Може би затова о. Хр. Димитров казва, че заместването на религията с нравоучение е по-пагубно от неприкрития атеизъм<sup>48</sup>.

*Рискът за личността е най-заплашителен. Ненаученият на Христовото спасение, на начините за постигането на личен вътрешен и обществен мир, на евангелските правила за общуване и взаимоотношение, на йерархията в семейството и света, на помощта от енорията и духовника в непреодолимите обстоятелства, с които се сблъсква всеки рано или късно в живота си – рискува всичко. Отделеният от правилните порядки за благословен живот е рано откъснат от живота и живителните сили, които Бог влива в човека за спокоен, благоустроен, мирен и, ако искаме, и напредничав живот в света. Рано отдалите се на грехове, поради незнание, тъй като са ненаучени, страдат прекомерно в личен план. Как ще се изградят стабилни и сериозни личности без основата, на която ги учи вярата? Та те, ако Бог не се смисли над тях и по някакъв начин влезе в живота им, умират без време, покосени от пристрастности или пристрастености, каквито в изобилие има днес: алкохол, наркотици, престъпления в личен и обществен план, безутешности и липса на смисъл на живота, уния и депресии. Тези дилеми или по-точно проблеми етиката и*

<sup>48</sup> Димитров, прот. Христо. *Религиозното образование и съвременната държава*, 51 [Dimitrov, prot. Hristo. Religioznoto obrazovanie i savremennata darzhava, 51].

*философията не решава*, макар да се е научила да отрича<sup>49</sup>.

Може би политическият и геополитически риск е най-изострен по отношение на обществения строй у нас. Днешният свят става все по-милитаризиран и все по-силно изложен на риск от военна агресия. Ако създателите на Европейската икономическа общност през 1957 г. и по-рано, през 1951 г. с Европейската общност за въглища и стомана, имаха визията за постигането на траен мир чрез икономическа взаимозависимост в Европа, то в XXI век очевидно личи убеждението на водещите световни сили в постигането на целите им чрез военна агресия и действия. Първо Русия (през 2014, а след това и от 2022 г. до днес), а ето през 2025 и Израел-САЩ, доказват, че светът на бъдещето може и да не бъде светът на наивно осланяне и надежда за мир, а по-скоро този на победителите. В този контекст България е крайно обезкървена и разградена, защото моралът е нисък, наборната служба е разпусната, военните способности са силно намалени, а единствената институция, която се държи, и в която се уповават хората, е Църквата. Безалтернативно е въвеждането на вероучение час по-скоро, но по почина на Църквата, за стабилност и бъдеще за България.

### *Религия без вероучение*

Последният разглеждан проблем на статуквото е свързан не толкова с видимото и четимото от Концепцията и Проекта за изменение на просветния закон, съответно плановете на министерството, колкото с по-общия план на съвременното състояние на религиозното образование. Най-вече проблемът е ориентиран към разбирането за преподаването на религия, и конкретно религия – християнство, като дялящо се на „конфесионално“ и „неконфесионално“ преподаване. На първо място следва да се каже, че поради почти нулевото изучаване на т.н. „неконфесионално“ християнство, остава ясно, че и на практика, и в обществото се съзнава безсмислието на този тип разграничаване.

Очевидно и тук е целено някакво объркване чрез общественото говорене, използващо тези термини, така че да се покаже, някак по

---

<sup>49</sup> Срв. Дафов, В. *Становище на проф. Веселин Дафов*. Портал за обществени консултации [Dafov, V. Stanovishte na prof. Veselin Dafov. Portal za obshtestveni konsultatsii (in Bulgarian)] <https://strategy.bg/FileHandler.ashx?fileId=40375> (26.6.2025).

български, че хем нека да учим, пък хем няма да учим на вярата. Някакъв тип двусмислица. Ясно е, че ще учим на религия, но ще кажем, че няма да учим, за да омилостивим враговете ѝ. Нещо подобно съставлява и настоящото разбиране за предмета Релгиия (Християнство – Православие), че той е неконфесионален с професионални елементи.

В тази връзка, както бе споменато, за напред ако ще се изменят учебни планове, програми, учебници и др. при преподаването на предмета по православие, съществува риск да се загуби и постигнатото до момента, след няколко десетилетия. Отстъпването от термина вероучение в това отношение е показателно. Може ли да се говори за преподаване на Христовото благовестие без Христовото име, например? Къде е границата между истината на Св. Тайнства и преподаването им? Тези въпроси са актуални и ще стават все по-актуални в света, в който Православието е неразбрано.

Религията без вероучение е фраза, лишена от смисъл. Нека дадем пример. Монашеството е най-съвършеният начин на живот в православния светоглед, то е по своя род идеал, към който се стремят всички, а живеят малцина, на които това е дадено. Причината за това е най-вече в отдаването *par excellence* на Бога на човека, което той извършва, живеейки по този начин, по светите правила и традиция на Църквата – аскетически, монашески и светотайнствено. Не е ли занемарено монашеството в известна степен в нашата родина и не предстои ли тепърва то да бъде възродено? Смисълът на този пример е, че животът, който всяка една личност търси, е животът на общение с Бога, единственият живот, който притежаваме и можем да запазим. Както монахът се отказва от абсолютно всичко, за да има възможност да води този живот, който да го приближи до Бога, така и всяка една личност, или ако да речем, всеки гражданин, има единствена цел – същото това нещо, постигането на вечния живот в Бога. В това отношение, суетна е всяка човешка придобивка, а дори и технически умения, познание или др., когато не могат да помогнат на ближния или на собствената ни човешка участ. Най-правилен израз в подкрепа се открива в самогласните стихире от чина на Погребението, започващи с „Коя житейска наслада е без скръб? Коя ли земна слава остава неизменна? Всичко е по-слабо от сянка, всичко е по-лъжовно от сън; в един миг смъртта взима всичко това. Но, Христе, упокой, като човеколюбец, тогава, когато си избрал в светлината на Твоето лице и в

наслаждението от Твоята красота“ (глас 1), до глас 8.<sup>50</sup> Животът без Христос не може да остане живот, защото просто индивидът не може да оцелее сам.

### *Заключение*

В настоящата студия, посветена на религиозното образование според проф. прот. Христо Димитров и разглеждаща състоянието му днес, бе направен преглед на някои основни съчинения на отец-професора в областта на религиозната педагогика. Отец Христо Димитров е сред първите титуляри на дисциплини в Богословския факултет от неговото създаване и десетилетия наред се труди, пише и преподава в практическите дисциплини на богословието. Неговите възгледи за религиозното образование са плод на безпримерни по усърдието и обема си проучвания у нас и изразяват най-тясното църковно разбиране за общественото образование, както и най-актуалните положения на религиозно-образователната наука по света и у нас.

Той е категоричен в поредицата си от студии и статии в областта на религиозната педагогика, възлизащи на над 1000 стандартни страници, че вероучението е нормата на преподаване на предмета, целящ да даде познания на учениците в българските училища за Църква и вяра. С ненадминати по точността си доводи и научни изводи, о. Христо Димитров разглежда почти всички належащи проблеми на религиозното обучение от средата на миналия век, които се оказват актуални и в настоящата ситуация у нас, когато се предлагат на обществено разискване значими промени в образователното и религиозно-образователното статукво.

Най-актуалната предложена промяна е въвеждането на задължителен час по Добродетели и религии. В това отношение в студията бяха изследвани съвременното положение и предложените концепция и проектозакон за изменение на просветния закон, като се набелязаха няколко различни проблемни теми: задължителното изучаване на ислям, изучаването на етика без религия, както и на религия без вероучение, като бяха анализирани и някои други проблеми, произтичащи от статуквото и концепцията, предложена от Министерство-

---

<sup>50</sup> *Требник*. София: Синодално изд., 2002, 257 – 262 [*Euchologion*. Sofia: Sinodalno izd., 2002, 257 – 262 [*Euchologion*. Sofia: Synodal Press, 2002, 257 – 262 (in Bulgarian)].

то на образованието през месец май т.г. и утвърдени на първо четене в комисия в Народното събрание.

Сред изводите на нашето изследване са, че не бива да се въвежда час по Добродетели за сметка на часа по религия; часът по религия следва да бъде съвършено професионален по схемата „вероучение“; не бива да се изучава задължителен ислям у нас, дори под формата на избор на модул от задължителен час, каквото се предлага в проекта за изменение на закона; въвеждането на предмета религия като задължително изучаем следва да бъде ръководено и контролирано от родните ни архиереи, като притежаващи учителна власт. Българският народ има безпрецедентен опит и история, в които Църквата представлява кръвта и тялото на нацията, и той не бива да се отказва от своето: все пак мнозина са, или познават, хора, наследници на мъчениците по турско време през 1876 и 1877 и др. мъченици за вяра и род. Исторически избегнал западното развитие и противопоставяне, българският народ може непосредствено да приеме и съзерцава Христовата светлина по един естествен начин, чрез светата Църква и запазените от нея истинни слово на спасение, благодат и връзка с Бога. Не бива да се позволява това да бъде отказано и забранено на българските деца.

## ИЗПОЛЗВАНА ЛИТЕРАТУРА

Василев, И. “Възможно ли е професионалното преподаване на предмета Религия (Християнство – Православие) у нас.” *Мисъл, слово, текст*, 18 (24), 2024, 102-107 [Vasilev, I. “Vazmozhno li e konfesionalното преподаване на предмета Religia (Hristiyanstvo – Pravoslavie) u nas.” *Misal, slovo, tekst*, 18 (24), 2024, 102-107].

Василев, И. “Моделът за подкрепа на религиозното образование на Пловдивска митрополия в най-ново време.” *Терени*, 10 (2024), 15-20 [Vasilev, I. “Modelat za podkrepa na religioznoto obrazovanie na Plovdivska mitropolia v nay-novo vreme.” *Tereni*, 10 (2024), 15-20].

Василев, И. Свободна воля и послушание в процеса на духовното обгрижване на православния християнин. *Докторска дисертация в Богословски факултет на СУ „Св. Кл. Охридски“*, 2024 [Vasilev, I. *Svobodna volya i poslushanie v protsesa na duhovnoto obgrizhvane na pravoslavnia hristiyanin. Doktorska disertatsia v Bogoslovski fakultet na SU „Sv. Kl. Ohridski“*, 2024].

БНР. Красимир Вълчев: Свещеници няма да преподават в училище 7.5.2025 [BNR. Krasimir Valchev: Sveshtenitsi nyama da prepodavat v uchilishte 7.5.2025 ] <https://bnr.bg/starazagora/post/102153468/krasimir-valchev-sveshtenici-nama-da-prepodavat-v-uchilishte> (20.6.2025)

„Двери.бг. Министър Вълчев представи концепцията на предмета Добродетели и религии. 7 май 2025“ [„Dveri.bg. Ministar Valchev predstavi kontseptsiyata na predmeta Dobrodeteli i religii. 7 may 2025“] [https://dveri.bg/component/com\\_content/Itemid,100723/catid,14/id,74167/view,article/7](https://dveri.bg/component/com_content/Itemid,100723/catid,14/id,74167/view,article/7) (1.6.2025)

Димитров, протойерей Христо. Методи на религиозното образование. ГСУ – БФ, 1930 – 1931, 8, София, 1931 [Dimitrov, protoyerey Hristo. Metodi na religioznoto obrazovanie. GSU – BF, 1930 – 1931, 8, Sofia, 1931 (in Bulgarian)].

Димитров, протоиерей Христо. “Основи и основни линии в развоая на учебния план по вероучение.” ГСУ – БФ, 1932–1933, 10, София, 1933 [Dimitrov, protoierey Hristo. “Osnovi i osnovni linii v razvoaya na uchebnia plan po verouchenie.” GSU – BF, 1932–1933, 10, Sofia, 1933 (in Bulgarian)].

Димитров, протоиерей Христо. Религиозното образование и съвременната държава, 1936 – 1937,14, София, 1937 [Dimitrov, protoierey Hristo. Religioznoto obrazovanie i savremennata darzhava, 1936 – 1937,14, Sofia, 1937 (in Bulgarian)].

Димитров, протойиерей Христо. Психологически основи на религиозното образование. ГСУ – БФ, 1929–1930, 7, София, 1930 [Dimitrov, protoyierey Hristo. Psihologicheski osnovi na religioznoto obrazovanie. GSU – BF, 1929–1930, 7, Sofia, 1930 (in Bulgarian)].

Достоевский, Ф. М. Братя Карамазовы. Москва: АСТ, 2007 [Dostoevskiy, F. M. Bratyya Karamazovy. Moskva: AST, 2007 (in Russian)].

МОН. Концепция за изучаване на добродетели и религии – програма „Добродетели/етика. 7 май 2025 г. [MON. Kontseptsia za izuchavane na dobrodeteli i religii – programa „Dobrodeteli/etika. 7 may 2025] [https://www.mon.bg/nfs/2025/05/konczepczyia-dobrodeteli-i-religii\\_07052025.pdf](https://www.mon.bg/nfs/2025/05/konczepczyia-dobrodeteli-i-religii_07052025.pdf) (20.6.2025)

МОН. Проект на Закон за изменение и допълнение на Закона за предучилищното и училищното образование. 23 май 2025 [MON. Proekt na Zakon za izmenenie i dopalnenie na Zakona za preduchilishtnoto i uchilishtnoto obrazovanie. 23 may 2025], 8 [https://www.mon.bg/nfs/2025/05/pr\\_zakon-izm-zpuo\\_23052025.pdf](https://www.mon.bg/nfs/2025/05/pr_zakon-izm-zpuo_23052025.pdf) (1.6.2025).

Николай, еп. Макариополски. „Неуморен научен труженник и примерен душепастир“. Църковен вестик, 6, 1973, 6 [Nikolay, ep. Makariopolski. „Neumoren nauchen truzhenik i primeren dushepastir“. Tsarkoven vestik, 6, 1973, 6].

Нюз.бг. Красимир Вълчев: Над 90% от родителите ще изберат програмата „Добродетели и етика“ [Nyuz.bg. Krasimir Valchev: Nad 90% ot roditelite shte izberat programata „Dobrodeteli i etika“] <https://news.bg/education/krasimir-valchev-nad-90-ot-roditelite-shte-izberat-programata-dobrodeteli-i-etika.html> (20.6.2025)

„Дневник.бг. Вълчев: Няма да имаме задължителен час по религия, нито църквата ще влезе в училище.“ 5 май 2025 [„Dnevnik.bg. Valchev: Nyama da imame zadalzhitelen chas po religia, nito tsarkvata shte vleze v uchilishte.“ 5 may 2025 (in

Bulgarian)] [https://www.dnevnik.bg/obrazovanie/2025/05/05/4778265\\_vulchev\\_niama\\_da\\_imame\\_zaduljitelen\\_chas\\_po\\_religiia/](https://www.dnevnik.bg/obrazovanie/2025/05/05/4778265_vulchev_niama_da_imame_zaduljitelen_chas_po_religiia/) (20.6.2025)

“Двери.бг В Благоевградска област най-много ученици изучават Религия” [“Dveri.bg V Blagoevgradska oblast nay-mnogo uchenitsi izuchavat Religia” (in Bulgarian)] <https://dveri.bg/dadff> (19.6.2025).

*Требник*. София: Св. Синод, 2002 [*Euchologion*. Sofia: Sinodalno izd., 2002 (in Bulgarian)].

Янев, И. “Проф. прот. д-р Христо Димитров и неговият принос за развитие на Пастирското богословие в България.” – В: Развитие на практическото и нравственото богословие в България. Университетско издателство Св. Климент Охридски, 2012 [Yanev, I. “Prof. prot. d-r Hristo Dimitrov i negoviyat prinos za razvitie na Pastirskoto bogoslovie v Bulgaria.” – V: Razvitie na prakticheskoto i npravstvenoto bogoslovie v Bulgaria. Universitetsko izdatelstvo Sv. Kliment Ohridski, 2012 (in Bulgarian)].

# Book Reviews



## Теодор Аврамов

Рецензия:

**Morarius, Iuliu-Marius: *Ecumenism, Primacy, Authority, and Love. Faces of a Complex Theological Reality.* Cluj: Presa Universitară Clujeană, 2025, 185 pp.**

**Abstract:** *Book Review by Theodor Avramov*

This review examines the monograph *Ecumenism, Primacy, Authority and Love: Faces of a Complex Theological Reality* by Archimandrite Maxim (Iuliu-Marius Morariu), a scholar with doctorates in theology and social sciences, extensive publications, and pastoral experience in the Romanian Orthodox Diocese of Canada. The book, structured as an anthology of interrelated studies, addresses primacy and conciliarity in Orthodox–Catholic dialogue, challenges of church life in the diaspora, ethnophyletism, and historical case studies such as the Legionary Movement and church–state relations under communism. The review commends the work’s breadth and integration of pastoral insight, while noting the need for a clearer Christocentric grounding of its universalist vision.

**Key words:** *Orthodox–Catholic Dialogue; Primacy and Conciliarity; Ethnophyletism; Ecumenism; Church History, Religious Studies, Theology*

Iuliu-Marius Morariu (протосингел Максим) е изследовател с две докторски степени – по богословие (Бабеш-Боляй, Клуж-Напока) и социални науки (Папски университет „Ангеликум“, Рим), и с няколко магистратури в рамките на богословието, историята и социалните науки. Завършил е с отличие, публикувал и превел е десетки книги и стотици научни статии, редактор е на специализирани списания и член на научни организации в Румъния и др. Прот. Максим е свещеник и епархийски надзорник в Румънската православна епархия в Канада, води медийни рубрики и е сред 2% най-цитирани учени в света за 2020 и 2021 г. според класация на Станфорд. Отличен е с награди за научен принос. Настоящата рецензия е второто представяне

на негов труд в българоезична среда<sup>1</sup>, а самият той има няколко статии в рамките на настоящето периодично издание.

Прот. Максим продължава отдавна вече насока на своята работа в сферата на връзките между Православието и останалите християнски общности, като този път използва значителния си опит, за да създаде не толкова радикално новаторски труд, колкото опит за дълбока систематизация на постигнатото до тук. Подобен подход далеч не е чужд на работещите в тази посока православни богослови, но е особено приносен, тъй като в рамките на родното му румънско богословие толкова широки не са често срещани.

Книгата на прот. Максим („Икуменизъм, първоверховенство, авторитет и любов. Лицата на сложна богословска реалност“) впечатлява преди всичко друго с авторската биография, която свидетелства за едно необичайно за православната среда съчетание на академична многостранност, пастирски опит и дипломатическа дейност. Той е доктор по богословие и по социални науки, завършил престижни университети в Румъния, Италия, Швеция и Швейцария, с обучение и специализации в Грац, Белград и Кошице. В същото време той е действащ духовник, служил на особено отговорни места в Румънската православна епархия в Канада, и публикувал впечатляващо количество книги и статии, някои от които в международно индексирани издания.

Това веднага се вижда от структурата на книгата. Текстът не е строго монографичен – по-скоро представлява антология от взаимно свързани изследвания, които се допълват и образуват цялостен поглед към онова, което авторът нарича „сложна богословска реалност“. Редуват се богословски анализи на ключови документи, исторически очерци, политологични наблюдения и нравствени апели, като се търси общата нишка между тях – темата за единството и свидетелството на Църквата.

От православна гледна точка е важно да се подчертае, че подобен подход има своите предимства и рискове. Предимствата са очевидни:

<sup>1</sup> Първият е Morariu, Iuliu-Marius, The “Christian Nationalism” of Nichifor Crainic. Referred in his work from the 4th decade of the 20th century. Cluj: Presa Universitară Clujeană, 2020. За критика на същата виж. Аврамов. Т. „Никифор Крайник: Християнски национализъм?“ *Forum Theologicum Sardicense*, 1 (2019), 113–121 [Avramov. T. „Nikifor Krainik: Hristiyanski natsionalizam?“ *Forum Theologicum Sardicense*, 1 (2019), 113–121 (in Bulgarian)].

широкият контекст позволява да се видят богословските теми не като изолирани догматични формули, а като част от живия опит на Църквата в историята и съвременността. Рискът обаче е, че тематичната разнородност може да разсее вниманието на читателя и да остави някои въпроси по-малко разгърнати, отколкото заслужават. Това е далеч не рядко срещано при подобен тип трудове, но тук може да се осети потенциална липса на по-задълбочено разглеждане на някои теми в исторически и догматически контекст.

Темата за първовърховенството и съборността заема централно място в книгата и е разгледана в светлината на официалния православно-католически диалог. Прот. Максим внимателно анализира съдържанието и значението на Равенския документ (2007) и Киетския документ (2016), като обръща внимание на тяхната еклисиологическа рамка – трите нива на общение (местно, регионално, вселенско). Авторът подчертава, че тези документи целят да преодолеят противопоставянето между първенство и съборност, представяйки ги като взаимно допълващи се измерения на църковния живот. Добре познатата аргументация, която за момента, обаче, не открива припознаване на по-местно ниво. Православната традиция схваща съборността не просто като „принцип на управление“, а като самата същност на Църквата – проявление на нейното единство в Евхаристията. Първенството, макар и реално, винаги е било вторично и производно: то произтича от съборността и служи на нейното осъществяване. Отъждествяването или изравняването на тези понятия поставя индиректно въпросът за собствено православния акцент в разбирането им. Прот. Максим отбелязва тези различия, но не навлиза в подробен анализ на понятийните разминавания между Изток и Запад. Това е място, където би следвало да има по-категорично подчертаване, че за православието „взаимната обусловеност“ на първенство и съборност е възможна само ако се признае приоритетът на съборността като онтологична основа.

Отвъд тези бележки, обаче, с особен принос и много интересен е начинът, по който прот. Максим илюстрира понятието „съборност“ с конкретен пастирски опит от Румънската православна епархия в Канада. Авторът описва как в тази епархия се търсят начини за реално включване на миряните в живота на Църквата: чрез открити събрания, обсъждане на нуждите на общността, създаване на младежки лагери и културни инициативи, които укрепват връзките между яр-

вашите. Това позволява схващането на съборността не като отвлечен богословски принцип, както не рядко се случва, а като жива реалност. В неговия случай – изживяна реалност. Опитът на автора в този традиционно сложен контекст – този на диаспората, където културните, лингвистичните и религиозните предизвикателства са много – позволява изследването да има различна и съществена дълбочина. Освен това, както е добре известно, основните предизвикателства пред религиозният диалог изобщо се пораждат именно от този относително нов контекст. До някъде логично е, че и предложението за разрешаването им може да се появи от там.

От богословска гледна точка това е особено ценно, защото показва, че принципите, обсъждани в документи като Равенската и Киетската декларация, могат да бъдат преведени в конкретни, действащи практики на местно ниво. Все пак рецензентът би желал да види и анализ на потенциалните трудности – например как се избягва опасността съборността да се превърне в демократичен плебисцит.

Книгата навлиза в особено чувствителна територия, когато разглежда църковната ситуация в Украйна и понятието „етнофилетизъм“. Прот. Максим формулира четири ключови въпроса, които поставят под съмнение съвместимостта между декларираната от новосъздадената Православна църква на Украйна (ПЦУ) привързаност към демократичните ценности и реалните мерки срещу общини, останали в юрисдикцията на Московската патриаршия. Авторът избягва едностранчиви обвинения, но ясно загатва, че национализмът в църковна форма винаги носи опасност да подмени единството на Църквата с политически пристрастия. Тук ясно личи дипломатичния, понякога прекалено, стил на автора. Липсата на посочване или изобщо разглеждане на каноничните аспекти от тази ситуация трябва да бъдат отбелязани като лек минус на изследването.

Историческите глави на книгата са впечатляващо добре документирани. Легионерското движение в Румъния, отдавна обект на изследване на прот. Максим, е представено като уникален феномен в европейската история – съчетаващ религиозна символика, мистицизъм и крайно-националистическа идеология, като той показва как православната ритуалност може да бъде използвана за легитимиране на политически цели, което е особено тревожно от гледна точка на чистотата на вярата. Прот. Максим прави паралели със ситуацията при комунистическия режим, който – макар и идеологически атеис-

тичен – в някои случаи използва Църквата за външнополитически цели. Тук примерът с архим. Андрей Скрима е особено показателен. Прот. Максим описва как о. Андрей, като представител на Вселенската патриаршия, е участвал във важни икуменически събития, включително срещата между папа Павел VI и патриарх Атинагорас. Православният читател ще оцени, че авторът не премълчава факта, че комунистическата власт е гледала на икуменизма като на инструмент за международно саморекламиране. Това обяснява и съвременния скептицизъм към икуменическите инициативи в някои православни среди – скептицизъм, който не се корени в богословска враждебност, а в историческа памет за злоупотреби. Подобен тип откровеност, особено имайки предвид богословското образование на прот. Максим, е добре дошла.

Заключителните глави използват енцикликата *Fratelli tutti* и „Документа за човешкото братство“ като отправни точки. Прот. Максим извежда призив за глобална солидарност, мир и сътрудничество между народите и религиите. Посланието е силно и морално убедително, особено в контекста на настоящите военни конфликти. От православна перспектива обаче остава въпросът: как да се съчетае този универсализъм с уникалното свидетелство на Църквата за спасението в Христос? Мирът и братството в православно разбиране не са просто политически или социални проекти, а плод на общението в Светия Дух. Ако тази духовна основа не бъде ясно изведена, съществува опасност православно свидетелство да се разтвори в общочовешки морализъм. Единственото пропуснато, а то е съществено, е подчертаването на Христоцентричната основа на всяка истинска солидарност, но това, надяваме се, е добре известно. Все пак би било добре да се спомене.

Книгата на прот. Максим има ясна мисия – да постави трудни въпроси за съвременния църковен живот и да ги разгледа в широк богословски и исторически контекст. Тя е ценен англоезичен ресурс, който се надяваме да послужи като добра отправна точка за по-нататъшна работа, ако не и безкрайно задълбочени изследвания.

---

Forum Theologicum Sardicense  
1/2025

**Под редакцията на**  
проф. д-р Павел Павлов, доц. д-р Светослав Риболов

**Технически редактор:** гл. ас. д-р Теодор Аврамов

**Художник на корицата и предпечатна подготовка:**  
Златина Карчева  
Формат: 70/100/16

Издание на:  
© Богословски факултет при СУ „Св. Климент Охридски“  
© Университетско издателство „Св. Климент Охридски“  
[www.unipress.bg](http://www.unipress.bg)

Адрес на редакцията:  
Богословски факултет  
на СУ „Св. Климент Охридски“  
София 1000, пл. „Св. Неделя“ № 19  
e-mail: [FThS@heo.uni-sofia.bg](mailto:FThS@heo.uni-sofia.bg)