

FORUM THEOLOGICUM SARDICENSE

prius

БОГОСЛОВСКА МИСЪЛ

1/2021

annus XXVI

*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>

Theodor Avramov (University of Sofia St. Kliment Ohridski), e-mail: t.avramov@theo.uni-sofia.bg, <https://orcid.org/0000-0003-3048-343X>

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>

Alexander Omarchevsky (University of Sofia St. Kliment Ohridski), e-mail: omarchevski@theo.uni-sofia.bg, <https://orcid.org/0009-0001-8147-7761>

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>

© Богословски факултет на СУ „Св. Климент Охридски“

© Университетско издателство „Св. Климент Охридски“

ISSN: 3033-1811

Linking ISSN (ISSN-L): 1310-7909

СЪДЪРЖАНИЕ

<i>Предговор</i>	5
Iuliu-Marius Morariu, <i>Filocalia în tradiția și spiritualitatea românească</i>	7
Павел Павлов, <i>Писма на отец Евстатий Янков до йеромонах Николай (Кожухаров)</i>	23
Светослав Риболов, <i>Молитвата в ранната патристична литература</i>	43
Нина Колева, <i>Автентичност и църковноисторически акценти в постановленията на Сердикийския събор (343 г.)</i>	73
Теодор Аврамов, <i>Затрудненията на християнските историци?</i>	93
Десислава Панайотова, <i>Различни подходи в тълкуването на книга Откровение</i>	105
<i>Изисквания към материалите за печат в периодичните издания на Богословския факултет</i>	121

CONTENTS

<i>Foreword</i>	5
Iuliu-Marius Morariu, <i>Philokalia in the Romanian Tradition and Spirituality</i>	7
Pavel Pavlov, <i>Prot. Evstatii Yankov's Letters to Hieromonk Nikolay (Kozhuharov)</i>	23
Svetoslav Ribolov, <i>Prayer in the Early Patristic Literature</i>	43
Nina Koleva, <i>Authenticity and Church History Dimensions of the Canons of the Council of Serdica (343)</i>	73
Theodor Avramov, <i>Difficulties of the Christian Historian?</i>	93
Desislava Panayotova, <i>Different Approaches in Hermeneutics of the Book of Revelation</i>	105
<i>Citation requirements for papers to be printed in the Journal of the Faculty of Theology</i>	121

ПРЕДГОВОР

С настоящия брой на официалното списание на *Богословския факултет* при Софийския университет „Св. Климент Охридски“ навлезе в двадесет и шестата си година. През изминалата академична година бяха приети нови правила за оформянето на представените за публикуване статии. В тях се определя и системата за цитиране, препращане, позоваване и описване на научна литература. Тъй като повечето представени за публикуване трудове през последните години минаваха през цялостна редакция и съобразяване към академичните стандарти за позоваване и описване, този процес отнемаше доста време. Във връзка с това призоваваме всички наши автори да се осъобразят с новите правила, които публикуваме тук, в края на настоящия том на два езика – български и английски. Това ще улесни и ускори издателския процес, което е от полза за всички, които участват със своя принос в нашето издание.

В този брой на списанието може да откриете както преводни материали, така и авторски статии на български и румънски изследователи. Надявам се читателите на нашето издание да продължат така активно да поддържат целия ни екип, тъй като засега това остава единственото регулярно излизащо научно списание в страната за богословие и религия.

Надяваме се скоро то да стане достъпно и в интернет пространството в цялостен обем. Приятно четене!

CP

Iuliu-Marius Morariu

FILOCALIA ÎN TRADIȚIA ȘI SPIRITUALITATEA ROMÂNEASCĂ

Iuliu-Marius Morariu (Hieromonk Maxim) is a prominent Romanian theologian and sociologist specializing in Orthodox Christian thought, historical and political theology. He holds dual doctorates (Theology and Social Sciences), has a significant publication record, contributes extensively to church-related research and journals, and is active in academic institutions both in Romania and internationally. E-mail: iuliumariusmorariu@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0002-6782-2346>.

Abstract: *Iuliu-Marius Morariu, Philokalia in the Romanian Tradition and Spirituality.*

Philokalia is an anthology of mystical texts written by Fathers and ascetics of the Eastern Church tradition during the first Christian millennium. These texts are a primary source for understanding the mystical and ascetical tradition of the Eastern Orthodox Church. Philokalia has its roots in the anthology of Origen's works compiled by Saint Gregory the Theologian and Saint Basil the Great. This work was first published in Venice in the second half of the eighteenth century by Saint Macarius of Corinth and Saint Nicodemus the Hagiorite, who selected passages from the works of important Holy Fathers such as St. Maximus the Confessor, St. John of Climacus, St. Dorotheus of Gaza, Venerable Barsanuphius the Great, St. John the Prophet, Diadochos of Photiki, St. Isaac the Syrian, St. Macarius the Great, St. Gregory Palamas, St. Symeon the New Theologian, and many others. These Fathers also had a strong influence on Orthodox Romanian tradition. For example, the Romanian translation of Philokalia in 1769, known as the Dragomirna translation, was the first translation of Philokalia into another language. Additionally, the famous Slavonic version of Philokalia, completed by St. Paisius Velichkovsky and published in Moscow in 1793, was also produced in the Romanian lands, as St. Paisius was Abbot of the Neamț Monastery at that time. Taking all of this into account, we will examine the importance of Philokalia for Romanian culture and spirituality by providing an overview of its translations into Romanian and discussing its modern influence. The contributions of theological figures such as Saint Paisius of Neamț, Bishop Gherasim Safirin of Romania, and

Father Dumitru Stăniloae will also be highlighted, along with their unique contributions and impact.

Keywords: *Saint Basil of Poiana Mărului, St. Paisie of Neamț, bishop Gherasim Safirin, Fr. Dumitru Stăniloae, Communism, Dragomirna Monastery, Romania, Orthodoxy*

Introducere

Despre *Filocalie* și impactul pe care l-a avut ea asupra culturii și spiritualității românești s-a mai scris și cu alte ocazii. Astfel, de exemplu, părintele Andre Scrima oferă în revista *Istina* de la Paris un amplu expozeu¹ cu privire la diferitele traduceri ale acestei colecții de texte existente până la dânsul, ce va suscita nu doar interesul specialiștilor mai vechi sau mai noi², ci și pe cel al Securității statului comunist³. La rândul său, academicianul Virgil Cândea realizează o bine documentată prezentare a *Filocaliei de la Prodromul* în cadrul studiului introductiv ce acompaniază ediția acestei opere din anul 2001⁴. Alături de dânsii există desigur mulți alți autori din diferite contexte și cu preocupări felurite, care s-au preocupat de acest aspect. Cu toate acestea, sunt încă multe aspecte privitoare la rolul și relevanța corpusului filocalic care ar putea fi evidențiate. În rândurile următoare ne vom strădui să aducem în atenție câteva dintre ele. Vom trece astfel în

¹ Scrima, A. «L'avenement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine.» *Istina* 5 (1958), no. 3, 295–398; eiusdem, «L'avenement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine.» *Istina* 5 (1958), no. 1, 493–416; eiusdem, «L'avenement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine.» *Istina*, 5 (1958), no. 4, 443–474. Seria a fost precedată de o călduroasă introducere semnată de către părintele Dumont. A se vedea: Dumont, C. J. “Pour un dialogue sur la piete hesychaste”, *Istina* 5 (1958), no. 3, 293–294.

² Cf. Baconsky, T. *Ispita binelui. Eseuri despre urbanitatea credinței*, București: Editura Anastasia, 1999, 240–244; eiusdem, *Darul desăvârșit. Gânduri despre civilizația creștină*, Editura Doxologia, Iași, 2018, 77–84; eiusdem, *Turn înclinat. Fragmente de arheologie profetică*. București: Curtea Veche Publishing, 2007, 158–159.

³ Cf. Arhivele Consiliului Național pentru Studierea Arhivelor Securității, *Fond SIE*, dosar nr. 2601, f. 107–108. Pentru mai multe informații în legătură cu acest aspect, a se vedea și: Morariu, Iuliu-Marius, „Ecumenism and Communism in the Romanian Context: Fr. Andre Scrima in the Archives of the Securitate”, *Religions* 2021) 12), no. 9, art. nr. 719; eiusdem, „Elements of Father Andrei Scrima's Ecumenical Activity as Reflected in File No. 0005468 from the “Securitate” Archives”, *Review of Ecumenical Studies* 12 (2020), issue 3, 497–511.

⁴ Cândea, V. „Filocalia în literatura română veche”, *Filocalia*, ed. Doina Uricariu, studiu introductiv de Virgil Cândea, New York: Editura Universalis, 2001, 11–18.

revistă principalele momente care au marcat istoria acestei colecții de texte cu relevanță mistică în arealul românesc și vom încerca să vedem care a fost și încă este impactul lor asupra spațiului teologic și al celui cultural de aici.

Filocalia de la Dragomirna

Cu un titlu ce se originează, precum arată specialiștii, în vremurile lui Origen, căruia i se datorează⁵ și o formă care a fost tipărită, în ediție princeps la Veneția în anul 1782 pe baza unei antologii alcătuite de către Sfântul Macarie al Corintului și acompaniată de scurte biografii și introduceri semnate de către Sfântul Nicodim Aghioritul⁶, *Filocalia* va cunoaște o largă răspândire în întreg arealul creștin. Totuși, după cum remarcă specialiștii, deși a apărut pentru prima dată în limba greacă, nu spațiul elen va fi cel dintâi care va cunoaște o revigorare inițială datorită ei, ci cel slav⁷. De atunci și până astăzi, ea va rămâne, după cum remarcă mai-sus pomenitul

⁵ „Primul care a avut în atenție iubirea de frumos dumnezeiesc a fost Origen. Din râvnă prea mare de cunoaștere și din slavă deșartă n-a ajuns sfânt, dar a fost preluat, pe alocuri, în scrierile sale, de sfinți. Așa se face că sfinții Vasile cel Mare și Grigorie Teologul au alcătuit o antologie a scrierilor lui Origen, pe această temă, cunoscută mai ales sub numele de „Filocalia lui Origen”. A fost un început: cândva Biserica era îmbrăcată în „aur duhovnicesc”, undeva în secolul IV...” <https://radiorenasterea.ro/definitii-si-paradigme-istoria-traducerilor-filocaliei/>, accesat 11. 02. 2022.

⁶ Stăniloae, D. „Isihăștii sau sihaștrii și rugăciunea lui Iisus în tradiția ortodoxiei românești”, în *Filocalia*, vol. VIII, București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1979, p. 555. Cf. <https://radiorenasterea.ro/definitii-si-paradigme-istoria-traducerilor-filocaliei/>, accesat 11. 02. 2022; Cândea, V. „Filocalia în literatura română veche”, p. 11.

⁷ „Deși a apărut în două ediții, în greacă, la Atena (prima în 1783 și a doua între anii 1857-1963), cum era și firesc, totuși nu a produs o revigorare duhovnicească de proporții, cum era de așteptat, decât în Rusia. Și aceasta odată cu traducerea ei în slavonă realizată de Sfântul Paisie Velicicovski, la Moscova, în anul 1793, adică la numai 11 ani de la apariția ei. Alte traduceri au fost realizate de sfinți ruși precum Ignatie Briancianinov (1807-1867), respectiv Teofan Zăvorățul (1815-1894). Versiunea Sfântului Paisie a însemnat pentru Rusia secolului al XIX-lea o reînviere spirituală, cu un puternic impact asupra a numeroși oameni, simpli (Pelerinul rus) sau intelectuali (Feodor Dostoevsky). A fost forța de rezistență pentru perioada de opresiune ce va urma aici...” <https://radiorenasterea.ro/definitii-si-paradigme-istoria-traducerilor-filocaliei/>, accesat 11. 02. 2022.

academician, principala referință în spațiul asceticii și misticii Ortodoxe⁸ și va fi descoperită și în alte spații⁹.

Până să ajungă a marca însă zona mai-sus pomenită, o traducere filocalică care, din perspectiva conținutului nu se suprapune, într-un tot al ediției venețiană, deși are în comun cu aceasta câteva texte¹⁰, va fi realizată în limba română. Manuscrisul ei, purtând semnătura lui Rafail Monahul se păstrează astăzi în Biblioteca Academiei Române. Cu privire la aceasta, cercetările contemporane subliniază că:

„Finalizată în 1769 de traducătorul Rafail Monahul, care a fost și un mare copist, *Filocalia de la Dragomirna* se păstrează astăzi la Biblioteca Academiei Române, fiind unul dintre cele mai valoroase manuscrise. Pentru a se putea împlini acest fapt, înțelegem că Mănăstirea Dragomirna era un spațiu al cărturarilor, preocupările monahilor fiind atât duhovnicești, cât și culturale, ei fiind cunoscători de limbi străine, perfecționându-se permanent și având îndeletnicirea de a transcrie, a copia cărțile importante pentru foloșul sufletesc, traducându-le mai întâi”¹¹.

Caz singular de traducere în limba vernaculară a acestui text la acea

⁸ „Această carte a rămas până astăzi principala referință în ascetica și mistica ortodoxă, iar din a doua jumătate a secolului XX s-a bucurat, prin numeroase traduceri și studii, de o mare răspândire și în creștinismul răsăritean”. Cândea, V. „*Filocalia* în literatura română veche”, p. 12.

⁹ Astfel, de exemplu, datorită unor teologi precum Mitropolitul Kallistos Ware, ea va pătrunde în deceniul al nouălea al secolului trecut și în spații precum cel englez, fapt ce-i va aduce o mult mai mare răspândire și o va transforma într-un text investigat încă. A se vedea: Palmer, G. E. H., Ph. Sherrard, K. Ware, *The Philokalia: The Complete Text*. Vol. 1-4, London: Faber & Faber, 1983, 1982, 1986, 1999.

¹⁰ După cum arată Virgil Cândea, care spune: „*Filocalia de la Dragomirna* are în comun cu ediția venețiană nouă scrieri ale sfinților Simeon Noul Teolog, Grigore Sinaitul și Casian Romanul, ale lui Simeon al Tesalonicului, Nichifor din Singurătate și tâlcuirea anonimă *Arătare pentru graiurile ce să cuprind în dumnezeiasca rugăciune a minții*. Cuviosul Paisie a mai adăugat acestei culegeri texte absente din *Filocalia* venețiană publicată de peste treisprezece ani. Antologia de la Dragomirna avea aceeași tematică spirituală, ilustrată însă prin texte în bună măsură diferite”. Cândea, V. *Filocalia în literatura română veche*, p. 13.

¹¹ Șontică, D. „*Filocalia de la Dragomirna, file de aur ale istoriei monahismului românesc*”. *Ziarul Lumina*, 17. 11. 2020, disponibil la: <https://ziarulumina.ro/actualitate-religioasa/documentar/filocalia-de-la-dragomirna-file-de-aur-ale-istoriei-monahismului-romanes-158629.html>, accesat 11. 02. 2022.

vreme¹², *Filocalia de la Dragomirna*, spațiu care a reușit prin faima la care îl adusesse Sfântul Paisie Velickovski să atragă traducători de seamă precum Rafail de la Horezu¹³, vine să spulbere concepția împărtășită de către mai mulți specialiști din spațiul occidental în deceniul al optulea al secolului trecut și să arate că românii s-au bucurat de o versiune a acestui text sacru înaintea rușilor¹⁴. Din punct de vedere structural, ea se prezintă astfel:

„Traducerea românească a lui Rafail Monahul cuprinde 626 de pagini, are o caligrafie elegantă și începe cu lucrarea „Capetele Sfântului Simeon Noul Teolog”. Alte lucrări cuprinse în manuscris sunt scrieri ale Sfinților Părinți Varsanufie, Vasile cel Mare, Ava Dorothei, Grigorie Sinaitul, Nil Sorski, Sfântul Simeon Arhiepiscopul Solunului (Tesalonicului), Filotei Sinaitul, Nil Sinaitul, Ava Isaia. În cuprinsul traducerii monahului Rafail nu se află și lucrarea *Scara* a Sfântului Ioan Sinaitul”¹⁵.

Traducerea venețiană v-a pătrunde puțin mai târziu în spațiul românesc, datând probabil din intervalul 1782–1800 și fiind păstrată în manuscrisul cu numărul 1455 din Biblioteca Academiei Române¹⁶. Ulterior, după înființarea tipografiei de la Neamț, ierarhi cu vocație cărturărească precum Veniamin Costachi vor încuraja traducerea și publicarea altor texte din au-

¹² Zamfirescu, Dan, *Paisianismul – un monument românesc în istoria spiritualității europene*, București: Editura Roza Vânturilor, 1996, p. 11.

¹³ „Faima acestei școli de viață călugărească riguroasă a atras la Dragomirna pe Rafail, monah din Mănăstirea Horezu, cunoscut copist de texte religioase. El a transcris, firește cu îngăduința Cuviosului Paisie și după îndrumările lui, scrieri patristice „ce arată pentru dumnezeiasca rugăciune”. Cădea, V. *Filocalia în literatura română veche*, p. 12.

¹⁴ „În anii '70 ai veacului trecut, cercetătorii străini erau de părere că *Filocalia rusească*, în cinci volume, a Sfântului Teofan Zăvorâtul era prima filocalie tradusă din limba greacă, dar acum se știe că acest manuscris cunoscut drept *Filocalia de la Dragomirna* este cea mai veche traducere filocalică din greacă într-o altă limbă. Existența *Filocaliei de la Dragomirna* arată că românii au fost primul popor ortodox cu o filocalie în limba lor, iar curentul filocalic a prins rădăcini și la popoarele ortodoxe din jur prin acest efort susținut de traduceri inițiat și îndrumat de Cuviosul Paisie. În acest fel s-a întărit monahismul în duh isihast și la poporul rus, Cuviosul Paisie realizând cu ucenicii săi și traduceri filocalice în slavonă”. Șontică, D. „Filocalia de la Dragomirna, file de aur ale istoriei monahismului românesc”. *Ziarul Lumina*, 17.11.2020, disponibil la: <https://ziarulumina.ro/actualitate-religioasa/documentar/filocalia-de-la-dragomirna-file-de-aur-ale-istoriei-monahismului-romanesc-158629.html>, accesat 11. 02. 2022.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Cădea, V. *Filocalia în literatura română veche*, p. 13.

torii prezenți în paginile *Filocaliei*, ce sunt complementare ca mesaj și stil acesteia¹⁷.

Sfântul Paisie de la Neamț

Dacă *Filocalia de la Dragomirna* reprezintă un important punct în evoluția misticii monahale din arealul românesc, cea a Sfântului Paisie de la Neamț (1722–1984) este cu certitudine una dătătoare de ton în spațiul ortodox slav. Ucenic al Sfântului Vasile de la Poiana Mărului (1992–1767)¹⁸, fondator de lavre și chilii atât în spațiul românesc, cât și în cel grecesc, stareț pentru o scurtă vreme al mănăstirii Simonospetras din Sfântul Munte¹⁹ și autor al unei interesante autobiografii²⁰ și al *Așezămintelor* menite să asigure stabilitatea vieții monahale din mănăstirea Neamț, dânsul va reuși să îmbine calitatea de bun organizator cu cea de scriitor, traducător și rugător²¹.

Venit din Poltava în Țările Române, adăstat apoi o vreme în Sfântul Munte, iar ulterior întors aici, unde se va ocupa de revigorarea vieții mo-

¹⁷ *Ibidem*, p. 14.

¹⁸ Pentru mai multe informații cu privire la viața și activitatea lui, a se vedea: Sfântul Vasile de la Poiana Mărului. *Introducere în rugăciunea lui Iisus și isihasm*, trad. Maria Cornelia Ică jr., Sibiu: Editura Deisis, 2009; Croitoru, I. M. „Sfântul Vasile de la Poiana Mărului. Repere biografice”, în *Păstori și păstorire în trecutul Bisericii noastre. Simpozion Național, Deva, 26-25 septembrie 2015*, ClujNapoca & Deva: Editura Argonaut & Editura Episcopiei Devei și Hunedoarei, 2015, 285–330; eiusdem, „Saint Basil of Poiana Mărului. Biographic milestones”, *Icoana Credinței* 3 (2017), no. 6, 92–105; Constantinescu, H., Gabriel Cocora, „Poiana Mărului”, *Glasul Bisericii* 23 (1964), no. 5–6, 466–500.

¹⁹ Diaconu, G. „Chipul Sfântului Paisie Velicikovski și deshumarea moaștelor sale”, *Revista Teologică* 98 (2006) nr. 3, p. 52. Cf. Theologos Simonopetritul, *Sfântul Paisie și ucenicii lui în Sfântul Munte și în Mănăstirea Simonopetra*, trad. Nathanael Neacșu, Iași: Editura Doxologia, 2014, 29–33.

²⁰ Vezi: Cuviosul Paisie de la Neamț Velicikovski, *Autobiografia și Viețile unui stareț urmate de Așezăminte și alte texte*, ediția a III-a, ed. Ioan Ică jr., studiu introductiv de Elia Citterio, Sibiu: Editura Deisis, 2015.

²¹ Pentru mai multe informații cu privire la viața și activitatea lui, a se vedea și: David, P. I. „Cuviosul Paisie cel Mare (Velicovski). Un desăvârșit monah român! – noi cercetări și ipoteze”. *Biserica Ortodoxă Română* 93 (1975), nr. 1–2, 162–193; Mihail, P. „În legătură cu participarea episcopului Veniamin Costachi la înmormântarea starețului Paisie de la Neamț”, *Biserica Ortodoxă Română* 105 (1987), nr. 3–4, 109–116; Cetfericov, S. *Paisie starețul Mănăstirii Neamțului din Moldova. Viața, învățătura și influența lui asupra Bisericii Ortodoxe*. Trad. de Nicodim Patriarhul României, Neamț: Mănăstirea Neamț, 1940.

nahale în cadrul unor mănăstiri precum Dragomirna, Secu și Neamț, el va desfășura aici o bogată activitate cultural-spirituală. Însăși traducerea *Filocaliei* va fi legată de considerente practice, căci numeroșii monahi pe care îi va călăuzi duhovnicește vor face parte dintr-o adevărată școală isihast-filocalică²². Aici, ei vor lua contact cu textele marilor mistici ai creștinătății și vor încerca să pună în practică cele citite aici²³. Opera de traducere efectuată de dânsul și de către ucenicii săi va veni astfel să completeze bogăția de texte mistice cu tematică similară care vor pătrunde în spiritualitatea de pe meleagurile românești încă din secolul al XIV-lea.²⁴ Faptul că va alege să publice o astfel de traducere în limba slavă și la Moscova în anul 1793²⁵ poate fi legat de mai multe motive. Pe de-o parte, dat fiind faptul că era nativ al acelor meleaguri, starețul se simțea probabil mai aproape de această limbă. Apoi, e posibil să-și fi dorit ca prin aceasta să aducă o contribuție la cultura în care s-a născut. Este de asemenea cert faptul că eruditul stareț era conștient de faptul că publicarea unei astfel de traduceri în limba slavă va avea un mult mai mare impact decât una realizată într-o limbă precum cea română. Astfel, după cum remarcă academicianul Virgil Cândea:

„Până la traducerea modernă a Părintelui Stăniloae, *Filocalia românească* a fost opera colectivă a cărturarilor din mănăstirile moldovenești de sub as-

²² După cum ține să remarce părintele Gheorghe Diaconu atunci când vorbește despre apropierea plecării la Domnul a Sfântului: „După plecarea episcopului Veniamin, starețul, doar patru zile s-a mai bucurat de fiii săi duhovnicești, văzându-i cum fac practică liturgică la Sfântul Altar, cum priveghează la chiliile lor noaptea, cum desfășoară ascultările în cadrul școlii sale isihast-filocalice de aici, cum se împlineau cele din gospodăria mănăstirii, dându-le și ultimele sfaturi și răspunsuri la diferitele lor întrebări”. Diaconu, G. *Chipul Sfântului Paisie Velicikovski și deshumarea moaștelor sale*, p. 58.

²³ Cândea, V. *Filocalia în literatura română veche*, p. 12.

²⁴ După cum arată academicianul Virgil Cândea, care ține să sublinieze faptul că literatura română veche „cuprinde încă din secolul al XIV-lea un număr impresionant de scrieri despre trezvie, păstrarea minții limpezi, ferită de cugetele pătimase, mereu pregătită pentru cunoașterea lui Dumnezeu. Mai întâi în versiuni slavone – limba scrisă folosită un timp în Biserica și cultura noastră – apoi în română, aceste scrieri patristice constituiau de peste șase veacuri panopia luptei cu patimile și hrana spirituală a monahilor și monahiilor de la noi și chiar a laicilor instruiți”. Cândea, V. *Filocalia în literatura română veche*, p. 11.

²⁵ David, P. I. *Cuviosul Paisie cel Mare (Velicovski). Un desăvârșit monah român!*, p. 164. Cf. Stăniloae, D. *Din istoria isihasmului în Ortodoxia Română*, București: Editura Scripta, 1992, p. 32.

cultarea starețului Paisie. Această operă a fost împlinită de monahii învățați din comunitățile românești ca o *ascultare*, nu pentru faimă. Ispitei de a se evidenția prin erudiție sau talent, acești literați cu excelență pregătire de eleniști și iscusiți scriitori nu i-au cedat niciodată²⁶.

Filocalia de la Prodromul

Operă importantă în cultura și spiritualitatea românească, *Filocalia de la Prodromul*, care face legătura între traduceri din școala paisiană și cea ulterioară, a părintelui Dumitru Stăniloae²⁷, e legată de biografia episcopului Gherasim Safirin (1850–1922).²⁸ Ales episcop al Romanului în anul 1900, după ce anterior se remarcase ca dascăl de vocație și traducător²⁹, va fi obligat să se retragă în anul 1909 la mănăstirea Frăsinei, din pricina intransigenței pe care o va arăta în contextul implicării statului în anumite probleme bisericești³⁰. În acest context, va avea ocazia de a purta o bogată corespondență cu mănăstirile românești din Sfântul Munte și de a intra în posesia unei versiuni filocalice de aici³¹. Cu privire la aceasta și la alcătuirea ei, cercetătorii arată că:

„Etaplele alcătuirii *Filocaliei de la Prodromul*, cum se cuvine numită această variantă a versiunii românești sunt relatate în Însemnări: cele mai multe

²⁶ Cândea, V. *Filocalia în literatura română veche*, p. 12.

²⁷ „În tradiția românească de scrieri ascetice și miștice, *Filocalia de la Schitul Prodromul* face legătura între opera școlii paisiene din Mănăstirea Neamțului și traducerea Părintelui Stăniloae” *Ibidem*, p. 17.

²⁸ Pentru mai multe informații în legătură cu viața și activitatea lui, a se vedea și: Scriban, I. „Episcopul Gherasim Safirin”. *Biserica Ortodoxă Română*, ser. II, XL (1922), 459–460; Beu, L. „Un proces de răsunet la început de secol XX: doi înalți ierarhi ajunși în fața justiției”, *Buridava* 9 (2011), 259–269; Rados, L. „Bursierii români de la Universitatea din Atena în secolul XIX: portretul unui grup”. În *Anuarul Institutului de Istorie George Barițiu din Cluj-Napoca* XLV (2006), 83–112; Sîrbu, C.-M. „Episcopii Râmnicului și viața politică românească în perioada 1859–1918”. *Buridava* 10 (2012), 162–187.

²⁹ Beu, L. *Un proces de răsunet la început de secol X*, p. 260.

³⁰ Cf. Iorga, N. *Istoria Bisericii Românești*. Vol. II, ediția a II-a, București: Editura Ministerului de Culte, 1930, p. 301; Safirin, G. *Răspuns la Enciclica Sfântului Sinod din 24 mai 1910*. Roman Editura Episcopiei Romanului, 1910.

³¹ „Autorii *Filocaliei de la Prodromul* se temeau că „nu vom avea fericirea de a o ceti în condițiunile ce se cere (i. e. cuvenite, dorite). O copie a fost trimisă episcopului Gherasim la Frăsinei. Este aceea pe care a consultat-o Părintele Dumitru Stăniloae, amintindu-o în *Cuvântul înainte* al versiunii sale”. Cândea, V. *Filocalia în literatura română veche*, p. 16.

scrieri se aflau în biblioteca Schitului, traduceri ale lui Ilarion Dascălul, excelent cunoscător al limbii eline și de „eruditul bărbat” Teodosie”³².

Din motive ce sunt probabil legate de imaginea pe care a avut-o în epocă traducătorul, dar și din cauza faptului că a rămas în manuscris, această ediție nu va cunoaște decât o firavă receptare. Cu toate acestea, părintele Stăniloae a consultat-o și avut-o în vedere în traducerea sa, precum mărturisește³³. Datorită acestui fapt, dar și a altor elemente, ea rămâne o bornă importantă în înțelegerea receptării textului filocalic din arealul românesc. După cum arată specialiștii:

„*Filocalia de la Prodromul* ne pune însă în contact cu o epocă a scrisului teologic românesc în care limba *Bibliei*, a cărților liturgice, a hagiografiilor și scrierilor patristice a fost mult timp aceeași. Cititorul va constata că româna secolului al XVIII-lea avea o terminologie teologică bogată și nu-antată, care permitea înțelegerea corectă a scrierilor trezvitoare și eficiența lor folosire pentru urcușul treptelor anevoioase ale desvârșirii”³⁴.

Părintele Dumitru Stăniloae

Operă ce va revoluționa discursul din spațiul teologiei mistice în secolul trecut, traducerea părintelui Dumitru Stăniloae va avea o istorie aparte, marcată de suferințele celui care s-a preocupat de înveșmântarea ei în straie românești. Primele patru volume³⁵ vor apărea în perioada ce marchează finele celei de-a doua conflagrații mondiale și instalarea comunismului în România. Ulterior, eruditul teolog va trece printr-o serie de experiențe carcerale dificile, legate parțial și de traducerea acestei lucrări,

³² *Ibidem*, 15–16.

³³ *Ibidem*, p. 16.

³⁴ *Ibidem*, p. 17.

³⁵ Respectiv: *Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii, sau culegere din scrierile sfinților Părinți cari arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*. Vol. 1, Tipografia Arhiepiscopiei, Sibiu, 1946; *Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii, sau culegere din scrierile sfinților Părinți cari arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*. Vol. 2, Sibiu: Tipografia Arhiepiscopiei, 1947; *Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii, sau culegere din scrierile sfinților Părinți cari arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*. Vol. 3, Tipografia Arhiepiscopiei, Sibiu, 1948; *Filocalia sau culegere din scrierile sfinților Părinți cari arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*. Vol. 4, Ed. Dumitru Stăniloae, Sibiu: Tipografia Arhiepiscopiei, 1948.

clasate în rândul celor „mstice”, cuvânt ce genera adevărate idiosincrasii organelor de represiune ale vremii. Din acest motiv, deși în toată această perioadă va lucra la traducerea și editarea textelor cuprinse aici, publicarea lor va fi reluată de către Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române abia în anul 1975, când anumite bariere vor fi ridicate și vigilența cenzurii nu va mai ține să considere astfel de opere drept periculoase pentru regim. Astfel, după cum își amintește nepotul dânsului, domnul Dumitru Horia Ionescu:

„După apariția volumului patru al *Filocaliei*, la sfârșitul anilor '40, o continuare a seriei, tipărirea volumului cinci, devenise imposibilă. O utopie. În 1958, părintele Stăniloae a fost arestat. Acum, în 1975, aproape douăzeci de ani mai târziu, teroarea anilor '50 se transformase, evoluase către o formă aparent mai puțin radicală și violentă, dar la fel de periculoasă și de nemiloasă pentru oricine trăia și mărturisea credința în Dumnezeu. Anii '70 păreau mai blânzi, deși acalmia era formală. Regimul comunist milita activ împotriva religiei, se declara cu infatuare ateu și pedepsea imediat pe oricine, dacă nu respecta rigoarea ideologică. Și totuși. În ceea ce privește *Filocalia*, părintele Stăniloae părea a fi uitat anii de detenție, toate umilințele suportate în tot acest timp și îndrăzneția să spere cu o sânguință pe care doar credința în atotputernicia Celui de sus o făcea posibilă. Aproape zilnic se ducea la Departamentul Cultelor, organul de control al statului socialist împotriva Bisericii, militând și argumentând pentru reînceperea tipăririi *Filocaliei*. Chiar dacă pentru el, readucerea în discuție a retipăririi *Filocaliei* constituia un risc în sine. Oricare dintre politrucii Departamentului Cultelor ar fi putut să-l acuze de misticism, de propagandă dușmănoasă împotriva statului, iar urmările unor asemenea acuzații sunt lesne de înțeles. Ar fi putut să însemne privarea de libertate și retragerea drepturilor civile. Au existat asemenea cazuri.

Din acest punct de vedere, permisiunea din 1975, de a se publica un volum cinci al seriei, are o semnificație specială. Interzicerea primelor patru volume nu a fost niciodată ridicată oficial. Din punct de vedere legal, seria filocalică era constituită din patru volume interzise și un al cincilea care primea „bun de tipar”, fiind legal³⁶.

Precum țin să arate specialiștii care s-au ocupat de inventarierea și

³⁶ <https://doxologia.ro/puncte-de-vedere/filocalia-parintelui-stanioae-la-70-de-ani-de-aparitie-sfintenie-curaj>, accesat 10. 02. 2022.

analizarea activității sale traductologice, din cele 43 de opere tălmăcite în limba română de către dânsul, 12 poziții (în ordine cronologică cele de la 7 la 10³⁷, de la 13 la 116, de la 17 la 19, 25³⁸, și 29³⁹), sunt reprezentate de seria filocalică. Spre deosebire de *Filocalia de la Prodromul*, traducerea dânsului urmează structura celei venețiene, fiind totuși segmentată în mai multe cărți. Astfel, volumul 1 conține pasaje din: Marcu Ascetul, Diadoh al Foticeei și Isaia Pustnicul, cel de-al doilea și următorul din Sfântul Maxim Mărturisitorul, cel de-al patrulea din Talasie Libianul, Isichie Sinaitul, Filotei Sinaitul, Ioan Carpatiul, Avva Filimon, Sfântul Ioan Damaschin, Teodor al Edesei, Teognost, Ilie Ecdicul și Teofeu Monahul, volumul cinci învățături ale Sfinților Petru Damaschin, Simeon Metafrastul și Macarie Egipteanul, care sunt continuate ulterior de cele ale Sfântului Simeon Noul Teolog și cele ale cuviosului Nichita Stithatul, cel de-al șaptelea, extrase din scrierile lui Nichifor din Singurătate, mitropolitul Teolipt al Filadelfiei, Sfinții Grigorie Sinaitul și Grigorie Palama, următorul din Calist și Ignatie Xantopol, cel de-al nouălea din Sfântul Ioan Scărarul, și acvva Dorotei, cel cu numărul zece din Sfântul Isaac Sirul, penultimul conține scrisorile și răspunsurile Sfinților Varsanufie și Ioan, iar cel din urmă texte din Cuviosul Isaia Pustnicul.

Desigur, părintele Stăniloae a înzestrat fiecare astfel de autor nu doar cu un studiu introductiv ce vine să vorbească cititorului despre importanța lui și rolul jucat de către dânsul într-un anume context important din istoria bisericească, ci și cu o serie de note explicative sau completări, care vin să arate de ce până astăzi traducerea sa este atât de bine receptată și reprezintă o adevărată piatră de hotar în înțelegerea misticii și asceticii din spațiul românesc.

Aspecte conclusive

După cum am încercat și noi să arătăm aici, *Filocalia* a reprezentat

³⁷ Portaru, M. „Contribuția Pr. Dumitru Stăniloae (1903–1993) în domeniul traducerilor patristice românești. Problema cronologiei traducerilor, principiile traductologice și receptarea critică”, *Studii Teologice*, Ser. III, IV (2008), nr. 3, 107–108.

³⁸ *Ibidem*, 108–109.

³⁹ *Ibidem*, 109–110.

un element important pentru cultura și spiritualitatea românească. Cu rădăcini ce merg până în secolul al XIV-lea, când s-a început pe aceste meleaguri publicarea unor texte cu caracter mistic din diferiți autori, ea a cunoscut momente importante odată cu traducerea de la Dragomirna, prima ediție românească din spațiul ortodox. Un alt element important, care vine să vorbească despre relevanța acestei colecții de texte îl reprezintă faptul că cea mai importantă traducere slavă a ei, care va influența scrieri ulterioare precum *Pelerinul rus*, sau autori de referință din cultura acelui spațiu precum Fiodor Mihailovic Dostoyevski a fost realizată tot pe meleagurile românești, la Neamț, de către părintele Paisie Velickovski. Ulterior, ediția *Filocaliei de la Prodomul* înscrie o altă pagină interesantă în istoria misticii și asceticii românești din secolele XIX și XX, contribuind într-un fel la posteritatea episcopului Gherasim Safirin.

Ceea ce va realiza părintele Dumitru Stăniloae, prin traducerea și publicarea primelor patru volume din cele douăsprezece ale seriei în prima jumătate a secolului trecut și ulterior, după o pauză de mai bine de două decenii și jumătate, marcată de experiența sa carcerală, dar și de alte evenimente, a celorlalte ediții, vine să vorbească despre înfierea, în cultura română, a unei cărți cu valoare fundamentală. Faptul că ediția din deceniul al optulea al secolului trecut a cunoscut re-editări succesive, la edituri precum Harisma, înființată de către fiul marelui profesor de teologie Constantin Galeriu, în anul 1992⁴⁰ și ulterior la edituri prestigioase pentru spațiul românesc precum Humanitas sau cea a Patriarhiei Române, vine să vorbească despre interesul de care se bucură ea din partea cititorilor. În plus, existența unor teze de doctorat dedicate unor aspecte abordate aici⁴¹, sau a unor lucrări care se ocupă de investigarea anumitor elemente sau tematici de natură filocalică⁴², consfințește actualitatea practică a colecției.

⁴⁰ <https://doxologia.ro/puncte-de-vedere/filocalia-parintelui-staniloae-la-70-de-ani-de-a-paritie-sfintenie-curaj>, accesat 10. 02. 2022.

⁴¹ A se vedea, de exemplu: Arvai, Iulian-Nicolae (Nectarie). *Conceptul De Îndumnezeire Oglindit În Filocalia Românească (mss. dactil., teză de doctorat)*. Arad, 2019, disponibil la: <https://cdn.uav.ro/documente/Universitate/Academic/Doctorat/Rezumate/Ierom.-Iulian-Nicolae-Nectarie-Arvai-rezumat.pdf>, accesat la 11. 02. 2022.

⁴² A se vedea, de exemplu: Duțu, Fl. *Filocalia românească de la Sibiu și Sâmbăta de Sus. Istorie și supraistorie*. București: Editura „Floare Albă de Colț”, 2021; Luchian, D. *Paternita-*

Dacă motive pragmatice au fost cele care l-au determinat pe părintele Paisie de la Neamț să porceadă la traducerea ei, aceasta constituind un adevărat manual al vieții isihaste și ajutându-i pe monahii aflați sub oblăduirea lui duhovnicească să sporească în calea spirituală și să se apropie de cunoașterea lui Dumnezeu prin intermediul practicării unei vieți contemplative și a disciplinei interioare, aceleași motive sunt cele care ar trebui să contribuie la redescoperirea acestui corpus de texte din nume mari ale patristicii creștine a primului mileniu și astăzi. Prospețimea pe care o emană gândurile unor oameni precum Sfântul Maxim Mărturisitorul, Sfântul Ioan Scărarul, Sfântul Isaac Sirul, dar și alții, e dublată de actualitatea mesajului. Deși s-au scurs mai bine de cincisprezece secole din momentul în care unele dintre ele au fost scrise, pasajele filocalice vin să răspundă încă la provocări actuale, să ofere remedii și soluții la problematicile duhovnicești și cele sociale, fapt dovedit între altele de cercetări recente ale unor specialiști ce țin să le compare cu domenii precum cel psihologic. De aceea, putem afirma cu certitudine că, pentru cultura și spiritualitatea românească, textul filocalic a reprezentat un bun de mare preț, un aspect de patrimoniu spiritual cu valoare primordială și că datorită unor oameni precum părintele Paisie de la Neamț sau părintele Dumitru Stăniloae, ea se constituie într-un element de maximă accesibilitate astăzi pentru cei care doresc să progreseze în viața spirituală.

tea duhovnicească în scrisorile Sfinților Varsanufie și Ioan, Editura Arhiepiscopiei Sucevei și Rădăuților, 2015; Avramova, S. *Calist Catafyghiotul: misticul contemplativ al Filocaliei bizantine*. Trad. Maria Cornelia Ică, studiu introductiv de Ioan Ică jr., Sibiu: Editura Deisis, 2013; Simona Ciobanu, *Psychological and spiritual illness in the view of modern psychotherapy and the Philokalia: anthropological foundation and comparative study*, Editura Ars Docendi, București, 2014; Botoșăneanul, C. *Biblia în Filocalie. Antologie de texte biblice tâlcuite în Filocalia românească, vol. 1*. Iași: Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei – Trinitas, 1995; Ciocan, T. C. *Citind Filocalia – gânduri pe marginea câtorva note din Filocalie – indice scripturistic al notelor Filocalie*. București: Editura Printech, 1999; Florea, P. *Virtuțile la Părinții filocalici – culegere de texte din Filocalie*, Oradea: Editura Universității din Oradea, 2001.

Bibliographia

Avramova, S. Calist Catafyghiotul: misticul contemplativ al Filocaliei bizantine. Trad. Maria Cornelia Ică, studiu introductiv de Ioan Ică jr., Sibiu: Editura Deisis, 2013.

Baconsky, T. Ispita binelui. Eseuri despre urbanitatea credinței, București: Editura Anastasia, 1999, 240–244.

Baconsky, T. Darul desăvârșit. Gânduri despre civilizația creștină, Editura Doxologia, Iași, 2018, 77–84.

Baconsky, T. Turn înclinat. Fragmente de arheologie profetică. București: Curtea Veche Publishing, 2007, 158–159.

Beu, L. „Un proces de răsunset la început de secol XX: doi înalți ierarhi ajunși în fața justiției”, *Buridava* 9 (2011), 259–269.

Cândea, V. „Filocalia în literatura română veche”, *Filocalia*, ed. Doina Uricariu, studiu introductiv de Virgil Cândea, New York: Editura Universalia, 2001, 11–18.

Botoșăneanul, C. Biblia în Filocalie. Antologie de texte biblice tâluite în Filocalia românească, vol. 1. Iași: Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei – Trinitas, 1995.

Cetfericov, S. Paisie starețul Mănăstirii Neamțului din Moldova. Viața, învățătura și influența lui asupra Bisericii Ortodoxe. Trad. de Nicodim Patriarhul României, Neamț: Mănăstirea Neamț, 1940.

Ciocan, T. C. Citind Filocalia – gânduri pe marginea câtorva note din Filocalie – indice scripturistic al notelor Filocalie. București: Editura Printech, 1999.

Constantinescu, H., Gabriel Cocora, „Poiana Mărului”, *Glasul Bisericii* 23 (1964), no. 5–6, 466–500.

Croitoru, I. M. „Sfântul Vasile de la Poiana Mărului. Repere biografice”, în *Păstori și păstorie în trecutul Bisericii noastre. Simpozion Național*, Deva, 25–26 septembrie 2015, ClujNapoca & Deva: Editura Argonaut & Editura Episcopiei Devei și Hunedoarei, 2015, 285–330.

Croitoru, I. M. „Saint Basil of Poiana Mărului. Biographic milestones”, *Icoana Creștinței* 3 (2017), no. 6, 92–105.

Cuviosul Paisie de la Neamț Velicovski, *Autobiografia și Viețile unui staret urmate de Așezăminte și alte texte*, ediția a III-a, ed. Ioan Ică jr., studiu introductiv de Elia Citterio, Sibiu: Editura Deisis, 2015.

David, P. I. “Cuviosul Paisie cel Mare (Velicovski). Un desăvârșit monah român! – noi cercetări și ipoteze”. *Biserica Ortodoxă Română* 93 (1975), nr. 1–2, 162–193.

Diaconu, G. „Chipul Sfântului Paisie Velicovski și deshumarea moaștelor sale”, *Revista Teologică* 98 (2006) nr. 3.

Dumont, C. J. “Pour un dialogue sur la piete hesychaste”, *Istina* 5 (1958), no. 3,

293–294.

Duțu, Fl. Filocalia romanească de la Sibiu și Sâmbăta de Sus. Istorie și supraistorie. București: Editura „Floare Albă de Colț”, 2021.

Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii, sau culegere din scrierile sfinților Părinți cari arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși. Vol. 1, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1946.

Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii, sau culegere din scrierile sfinților Părinți cari arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși. Vol. 2, Sibiu: Tipografia Arhidiecezană, 1947.

Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii, sau culegere din scrierile sfinților Părinți cari arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși. Vol. 3, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1948.

Filocalia sau culegere din scrierile sfinților Părinți cari arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși. Vol. 4, Ed. Dumitru Stăniloae, Sibiu: Tipografia Arhidiecezană, 1948.

Florea, P. Virtuțile la Părinții filocalici – culegere de texte din Filocalie, Oradea: Editura Universității din Oradea, 2001.

Iorga, N. Istoria Bisericii Românești. Vol. II, ediția a II-a, București: Editura Ministerului de Culte, 1930.

Luchian, D. Paternitatea duhovnicească în scrisorile Sfinților Varsanufie și Ioan, Editura Arhiepiscopiei Sucevei și Rădăuților, 2015.

Mihail, P. „În legătură cu participarea episcopului Veniamin Costachi la înmormântarea starețului Paisie de la Neamț”, Biserica Ortodoxă Română 105 (1987), nr. 3–4, 109–116.

Morariu, Iuliu-Marius, „Ecumenism and Communism in the Romanian Context: Fr. Andre Scrima in the Archives of the Securitate”, Religions 12 (2021), no. 9, art. nr. 719.

Morariu, Iuliu-Marius, „Elements of Father Andrei Scrima’s Ecumenical Activity as Reflected in File No. 0005468 from the “Securitate” Archives”, Review of Ecumenical Studies 12 (2020), issue 3, 497–511.

Palmer, G. E. H., Ph. Sherrard, K. Ware, The Philokalia: The Complete Text. Vol. 1–4, London: Faber & Faber, 1983, 1982, 1986, 1999.

Portaru, M. „Contribuția Pr. Dumitru Stăniloae (1903–1993) în domeniul traducerilor patristice românești. Problema cronologiei traducerilor, principiile traductologice și receptarea critică”, Studii Teologice, Ser. III, IV (2008), nr. 3, 107–108.

Rados, L. „Bursierii români de la Universitatea din Atena în secolul XIX: portretul unui grup”. In Anuarul Institutului de Istorie George Barițiu din Cluj-Napoca XLV (2006), 83–112.

Safirin, G. Răspuns la Enciclica Sfântului Sinod din 24 mai 1910. Roman Editura

Episcopiei Romanului, 1910.

Scrima, A. «L'avenement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine.» Istina 5 (1958), no. 3, 295–398.

Scrima, A. «L'avenement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine.» Istina 5 (1958), no. 1, 493–416.

Scrima, A. «L'avenement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine.» Istina, 5 (1958), no. 4, 443–474.

Scriban, I. „Episcopul Gherasim Safirin”. Biserica Ortodoxă Română, ser. II, XL (1922), 459–460.

Sîrbu, C.-M. „Episcopii Râmnicului și viața politică românească în perioada 1859–1918”. Buridava 10 (2012), 162–187.

Șontică, D. „Filocalia de la Dragomirna, file de aur ale istoriei monahismului românesc”. Ziarul Lumina, 17. 11. 2020, disponibil la: <https://ziarulumina.ro/actualitate-religioasa/documentar/filocalia-de-la-dragomirna-file-de-aur-ale-istoriei-monahismului-romanesc-158629.html>, accesat 11. 02. 2022.

Stăniloae, D. Din istoria isihasmului în Ortodoxia Română, București: Editura Scripta, 1992.

Stăniloae, D. „Isihaștii sau sihaștrii și rugăciunea lui Iisus în tradiția ortodoxiei românești”, în Filocalia, vol. VIII, București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1979.

Sfântul Vasile de la Poiana Mărului. Introduceri în rugăciunea lui Iisus și isihasm, trad. Maria Cornelia Ică jr., Sibiu: Editura Deisis, 2009.

Theologos Simonopetritul, Sfântul Paisie și ucenicii lui în Sfântul Munte și în Mănăstirea Simonopetra, trad. Nathanael Neacșu, Iași: Editura Doxologia, 2014, 29–33.

Zamfirescu, Dan, Paisianismul – un monument românesc în istoria spiritualității europene, București: Editura Roza Vânturilor, 1996.

Павел Павлов

Писма на отец Евстати Янков до йеромонах Николай (Кожухаров)

The author is a professor of Church History at the Faculty of Theology, Sofia University "St. Kliment Ohridski." E-mail: ppavloff@theo.uni-sofia.bg; <https://orcid.org/0000-0002-4726-4236>.

Abstract: Pavel Pavloff, *Protoiereus Eustathius Yankov's Letters to Hieromonk Nikolay (Kozhuharov)*.

This paper represents the first publication of letters preserved in Gancho Veleв's archive, related to the correspondence between Prot. Eustathius Yankov and Hieromonk Nikolay (who later became the Bishop of Makariopol). The paper also highlights the silence surrounding the bishop's passing and the subsequent "loss of memory" related to him in the following period. The letters include personal accounts that emphasize brotherhood and friendship in Christ, as well as a few references to Boris of Nevrokop.

Keywords: Church History, Metropolitan Boris, Evstatii Yankov, Nikolay of Makariopolis (Nikolay Kozhuharov), Ecclesiastical Memory, Church Prosopography

„Дано да бъда удостоен да послужи Богу до края
на живота си в страх и трепет, в светост и правда;
да се потрудя с добър подвиг за слава на светата
Живоначална Троица – Отца и Сина и Светаго Духа
и за благо на нашия мил народ“.

(Из словото при хиротонията на Макариополски еп. Николай)¹

¹ Слово на Преосвещения епископ Николай след хиротонията му в храма-паметник „Св. Александър Невски“ на 3 януари 1954 г. в отговор на приветственото слово на Негово Светейшество Българския патриарх Кирил. – ЦВ, 7 (1954) [Address by His Grace Bishop Nikolay after His Ordination in the Memorial Church "St. Alexander Nevsky" on January 3, 1954, in Response to the Greeting of His Holiness Patriarch Cyril of Bulgaria. – Church Gazette, 7 (1954)], с. 7.

Тази година се навършват 40 години от кончината на един от най-големите български православни богослови през XX в. – Негово Преосвещенство Николай Макариополски. Дядо Николай ще остане във вечната памет на Църквата и като преподавател, и като църковен писател, но най-вече като богословски свидетел. Човешката памет обаче е неблагодарна! Тя не си спомни за него през годините², макар и паметта му да премина през една съдебна реабилитация, която е изключителна рядкост за нашите географски ширини³.

Скромният Божий угодник Николай (в мире Никола Кожухаров) е роден в търновското село Ресен през 1908 г. Учи в Софийската духовна семинария и след завършването ѝ приема монашество. Следва в Богословският факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски“, който завършва с отличие през 1932 г. През учебната 1934/1935 г. йеромонах Николай специализира в Старокатолическия богословски факултет в Берн, Швейцария. След завръщането си в България изпълнява редица църковни послушания – протосингел

² В интерес на истината трябва да кажем, че Богословският факултет не забрави своя дългогодишен Ректор по случай 100-годишнината от неговата рождение. На 16 декември 2008 г. бе проведено юбилейно честване в аулата на факултета (заедно с 80-годишнината на наскоро починалия тогава проф. Тодор Събев) и панихида в академичния параклис. За съжаление изнесените доклади тогава не бяха публикувани, въпреки намеренията да се издаде специален сборник. Бяха изнесени пет доклада – два за Макариополски еп. Николай (първият от проф. протопрезв. д-р Н. Шиваров: Макариополски еп. Николай – даровит богослов и висш клирик на БПЦ, и втори от гл. ас. дякон д-р Ив. Иванов: Макариополски еп. *Николай като* литургист) и три за проф. Т. Събев (гл. ас. д-р П. Павлов: Проф. Тодор Събев като църковен историк; ст. н. с. д-р Хр. Темелски: Проф. Тодор Събев като създател и ръководител на Църковно-историческия и архивен институт при Българската патриаршия и доц. д-р А. Кръстев: Проф. Тодор Събев като църковен дипломат). Доста години по-късно в списание *Forum Theologicum Sardicense* бе публикуван моят доклад от честването под заглавие: *Драмата на българския академичен богослов* (1, 2016, 57–67).

³ По предложение на депутата Лъчезар Тошев на 7 юли 2010 г. Народното събрание прие Законопроект за изменение и допълнение на *Закона за политическа и гражданска реабилитация на репресирани лица*. В т. 2 са реабилитани осъдените от III-и Върховен състав на Народния съд за съдене на българските участници в комисиите за Катин и Виница. От страна на БПЦ там участват трима архимандрити: Йосиф (Диков), Стефан (Николов) и Николай (Кожухаров). По това дело последният е осъден на 5 години затвор, конфискация на имуществото и парична глоба.

на Врачанската епархия (1936–1939 г.), началник на Културно-просветния отдел на Св. Синод (1939–1941 г.) и Ректор на Софийската духовна семинария (1941–1944 г.). Като протосингел във Враца, с благословението на епархийския архиерей дядо Паисий, архим. Николай става основател и главен редактор на епархийското списание „Духовно възраждане“, а по времето на неговото ректорство в Софийската семинария училищният хор достига до 120 човека и учат такива ученици като бъдещият голям писател Йордан Радичков (1943–1944 г.). След 9 септември 1944 г. е осъден от Народния съд (1945 г.). Присъдата си изкарва като заточеник главно в Преображенския манастир.

След наречението му за епископ на 24 декември 1953 г. е назначен за първи титуляр Ректор на Духовната академия „Св. Климент Охридски“, смятано от 1 януари 1954 г.⁴ През целия период на патриаршеството на патриарх Кирил той е Ректор, а през 1973 г. е пенсиониран и е оставен в забвение. Умира на 19 юли 1981 г. Дали заради летните отпускарски дни, или пък по някаква друга причина, но в официалните издания на БПЦ в това време не излиза дори съобщение за неговата кончина. „Църковен вестник“ в броевете си 20 (21 юли) и 21 (1 септември) не споменава и дума за дядо Николай. Почти целият 21 брой на вестника е посветен на посещението на българската делегация, водена от патриарх Максим, в Истанбул и Цариградската патриаршия, но не се намира място дори и в един ред да се помене дядо Николай. Почти целият следващ брой 22 е посветен на Хелзинския процес за мир. Има и съобщение за завършването на курса в Духовната академия, но нито дума за дядо Николай Макариополски – непонятно защо. Следващият брой 23 (21 септември) е изцяло посветен на 10-годишнината на патриаршеското служение на Българския патриарх Максим. Най-вероятно има някаква логическа връзка между тази годишнина и липсата на каквото и да е съобщение за кончината на дядо Николай. Чак в 24 брой (от 1 октомври) е отпечатано словото на

⁴ След изгонването на Богословския факултет от Университета през 1951 г. реструктурираното като Духовна академия висше богословско училище се ръководи от и.д. ректори.

патриарх Максим при опелото на дядо Николай в катедралния храм „Св. Неделя“ и една проповед от еп. Николай – „Плодовете на духа“. Липсват други съобщения и данни за толкова заслужилия високопросветен йерарх. Изобщо странен е църковният официоз в тези години. Очевидно десетилетната атеистична пропаганда вече дава своите плодове, защото вестникът започва да прилича на „Работническо дело“⁵. Сигурно е и това, че достоверното свидетелство на скромния и благочестив епископ много контрастира с поведението на други, които избират пътя на утвърждаване във и приспособяване към новото атеистично общество. Ясно е, че подобни хора нямат интерес да се шуми много и да се споменава за достолепния епископ на Църквата.

Отбелязваме тази годишнина по малко по-нестандартен начин: не с голям текст, който да е посветен на неговото богословско свидетелство, а с публикуването на автентични писма до него от чепеларския свещеник-мъченик, пострадал заради пастирското си свидетелство и отдал живота си без остатък за Христа и своето паство – големия родопски духовник отец Евстати Янков (1887–1952). За мнозина християни от средата и втората половина на XX в. той е истински светец⁶, отдал живота си, за да запази вярата – и своята, и тази на своите пасоми. Писмата са от периода януари 1944 г. – март 1952 г. Те илюстрират по един подходящ начин ситуацията в Църквата от онова време, като разкриват вътрешната духовна ситуация (състоянието на свещенството, свидетелство за св. Неврокопския митрополит Борис и др.), а не се занимават с излишно политиканстване. Това са писма от един истински вярващ и загрижен духовник до друг вярващ и отговорен духовник.

Самите писма са открити в личния архив на г-н Ганчо Велев

⁵ За сравнение през 1954 г. вестникът е доста по-различен. В 7 бр. от 20 февруари са публикувани статиите и словата около хиротонията на еп. Николай Макариополски (проведена на 4 януари), макар и да са изминали само няколко години от изтичането на присъдата му от Народния съд.

⁶ В часовете по Пастирско богословие през 80-те години нашият Преосвещен ректор (на Софийската духовна семинария в гара Черепиш) – Браницкият еп. Герасим, говореше надълго и нашироко за о. Евстатий като образец на български пастир.

(1921–1998 г.), дългогодишен учител по историческите дисциплини в Софийската духовна семинария. Към писмата има и една беседа на тема „Царството Божие“⁷. Писмата са 9 на брой и съставят 15 страници набран на машина текст. Смята се, че ръкописните писма, които са били в архива на дядо Николай, са набрани на пишеща машина през 80-те г. на XX в. Тогава са се чели и разпространявали само във вътрешните църковни среди. Вероятно има и други екземпляри от тези писма, но на този етап не са открити, за да може да се направи сравнение. Тук публикуваме писмата без особени промени, единствено са нанесени поправки само там, където очевидно става въпрос за граматически грешки, както и пояснения в квадратни скоби, където смисълът не е съвсем ясен. Писмата са подредени в хронологичен ред и са обозначени с римски цифри.

С тази публикация се надяваме отново да пробудим паметта и да поменем тези наистина достойни свещенослужители страдалци от така сложния за България и особено за Българската православна църква XX век.

I

31.I.1944 год.,

с. Чепеларе

Ваше Високопреподобие,

Получих писмото Ви. Много благодаря за благопожеланията! Също и аз Ви благопожелавам благоприятно лето Господне и въдворяване на Царството Божие в душата.

Прави ми се, че моите приятели много са ме прехвалили. Вие не ме познавате, но аз Ви познавам. Слушах веднъж една Ваша беседа

⁷ Текстът е с обем 8 страници и е напечатан на машина. По свидетелството на д-р Стефан Илчевски това е беседа на о. Евстатий Янков. Тази беседа тематично много прилича на словата на стареца Клеопа от манастира Сихастрия в Румъния. Най-вероятно е произнесена в Бачковския манастир, където о. Евстатий е изповедник в края на 40-те години на миналия век.

на тема: „Пулът на Православието“, която ми направи отлично впечатление и която се постарях да произведа пред братството си. Дядо Харитон ми е говорил много добри неща за Вас и аз помня думите му, и затова задочно Ви обичам в Господа. Нека Бог Ви пази и крепи за доброто на Църквата Си! Сега по въпроса ефимерий в Семинарията⁸. Извинявайте, но мене е съвсем неудобно да напусна преждевременно енорията си. Мисля, ако е воля Божия, да си остана докрай енорийски свещеник. Точно по поръката на св. ап. Павла: „Кой в каквото е призван в това да пребъдва“ (срв. 1 Кор. 7:24, бел. ПП). Мъчно се разделя [човек] от ония, които обичаш и те обичат в Господа. Много благодаря за вниманието на Ваше Високопреподобие и много се извинявам за дето не мога да се отзова на поканата Ви.

Препоръчвам се на св. Ви молитви и оставам Ваш во Христе брат!

Прот. Евстати Янков

II

30.VIII.1947 год.,

Чепеларе

Многообични ми о. Николай,

Писмото ти от 24 того получих, заедно с нотираните песнопения. Великолепна работа! С каква радост се изпълни душата ми! И нотираното и писмото, а особено Ти, обрадва изцяло душата ми! Ей, чи колко хубаво щеше да бъде, ако можеше по-често да се срещам и общувам с Тебе? Един момък често отивал, при св. Антония в пустинята. Отивали и други и запитвали стареца за едно и друго, а

⁸ В това време (1941–1944) архим. Николай (Кожухаров) е Ректор на Софийската духовна семинария и очевидно търси подходящ ефимерий, който да служи, да проповядва и изповядва младите семинаристи и да бъде за тях образец за свещеник. Личността на ефимерия е изключително важна за изграждането на трайно желание у семинариста към свещенство.

въпросният правил едно изключение. „Синко, попитал го най-после светецът, няма ли да ме запиташ за нещо?“ – „За нищо, отче, за мене е достатъчно само да те гледам“. Ще рече само присъствието на един духовен човек указва влияние, без да ти говори нещо. В днешната пустиня на оскъдица от човеци, колко е приятно и радостно, когато се срещнеш с люди, които „питат за Сион“. В Чарепиш получих много уроци⁹, но най-главното – осезателното присъствие на Прескъпият и Пресладък Господ Иисус Христос, при моя оскъден и немошен дух, а след туй насладата от срещата с тебе. Слава Богу благодетелю нашему!

Рилският манастир е скъпо място за душата ми¹⁰. Там преди 20 години съм почувствувал и приживял неща, които не могат да се изкажат и макар, че разстоянието от тук до там да е повече от 400 километра, Бог ми е помагал и многожди ме е довеждал, в Сиона на България. И групи съм водил и сам, но повечето [пъти] сам. Тая година пак имам желание да отида за празника, но... Сега за събора да отида с братството си е невъзможно. В балканистите места сега косът, жънът и вершеят. Поради честите валежи, кърската работа ни остана много надире. Св. Ефрем Сирийски казва, че в последните времена, когато трябва да вали, ще бъде суша, когато трябва да е сухо, ще вали, когато е редно да студи, ще е обратното. Изобщо ще съществува хаос в душите, хаос и в природата. Откъде да знаем, може би, сме достигнали до тия времена. Има и други ред неща, които ни подсказват, че сатаната е пустнат, за да прелъсти четиртях края на света, Гога и Магога (срв. Откр. 20:8, бел. ПП). Но с нами Бог! Той е над всичко и няма да ни остави. Ще се молим взаимно един за друг, ще общуваме духом, особено пред най-великата Святиня на земята – Евхаристията, а и съществено ще се срещнем в вечното Царство на Господа. Дай Боже!

⁹ В този период о. Евстати е канен на провежданите в Пастирския институт събеседвания със свещениците

¹⁰ Правят впечатление огромната почит на о. Евстатий към св. Иоан Рилски (той изрично го пише с И, а не с Й) и любов към неговата св. обител. Всяка година се старее за Очовден да е в Рилския манастир и това обсъжда с о. Николай почти във всички свои писма до него.

Относно беседите. С Божия помощ започнал съм да си ги припомням и записвам. Ще ги позабавя малко, но няма значение. Моля ти се, ако ти е възможно, провери, откъде мога да си набавя издадената книга от Архиеп. Серафим под заглавие: „Искажение православной истины в русской богословской мысли“¹¹, печатана в София 1943 год. и какво коствува.

Препоръчвам се на братските Ти молитви. Сърдечен поздрав от сина ми, който Те познава и обича, както и от снаха ми. Преди 9 септемврий са идвали в Семинарията, когато си бил ректор и там са се запознали с Тебе.

С гореща братска целувка в Господа: Прот. Евст. Янков

III

15.XII.1948 год.,

с. Чепеларе

Ваше Високопреподобие,

Многообични ми о. Николай,

Само няколко дни ни делят от светлата памет на Твоя Велик съименник Светител Николай. Това ми дава повод да ти напиша тия редове.

Преди всичко, най-сърдечни молитвени благопожелания, щото Пресладкият Господ Иисус, по молитвите на св. Николая да Те обдари с крепко здраве и дълголетия, та с изобилието на Божията благодат да бъдеш винаги мирис на Христово благоухание!

И тая година бех за „Очовден“ в св. Рилска Обител. На самия

¹¹ Архиепископ Серафим (Соболев). Искажение православной истины в русской богословской мысли. София, 1943. В тази книга св. Серафим, Софийски чудотворец критикува някои от богословските възгледи на съвременни му руски богослови, най-вече на митрополит Антоний Храповицки.

празник бе в съслужение с покойния св. Неврокопски Митрополит Борис, който за последен път отслужвал Св. Литургия в Рилския манастир. Преди започването ѝ, той каза на всички ни, как трябва да се държим при Св. Служба и около Св. Престол. Тая Св. Служба остава паметна в моя живот. Особено паметни ще останат думите, които ми каза при сбогуването си с него. Наистина, свет, човек беше дедо Борис – благочестив, тих и смирен Божи архиерей¹².

Един свещеник от Дупнишко ми писа, че в лицето на деда Бориса, умряло благочестието в сонма на архиереите, мисъл, която аз не споделям, но все пак допускам, че смъртта му е голяма загуба за благочестието, дори и една поличба за времето. Много скърбя за него! На 17 того ще отслужи специално служба за него. Бог да го прости!

Е, как си ти със здравието и с работата в славу Божию? Тая година не можахме да се срещнем. Трябваше да се отбия в София, но не ми остана време. За Димитровден трябваше да бъда непременно в енорията си. Дано занапред Бог помогне многожди да се срещаме.

Сърдечен поздрав от сина ми. Той сега, благодарение на строгата диета е по-добре. С надежда сме окончателно да се изцери. Не ме забравяй в молитвите си. Сърдечен поздрав на о.о. свещеноархимандрити: Стефана, Серафима и Йосифа.

С братска в Господа целувка,

Твой Прот. Евст. Янков

Ако имаш на ръка, изпрати ми, моля, един екземпляр службата на св. Иякова.

IV

¹² Това свидетелство на високопочитания о. Евстатий Янков, който сам отдаде живота си за вярата в Христа, е много важно с оглед предстоящата канонизация на свещеномъченика св. Неврокопски митрополит Борис.

9.XII.1949 год.,

с. Чепеларе

Ваше Високопреподобие,

Обични ми о. Николай,

Писмото от 7 того, получих. Нямам думи да ти изразя голямата радост, която ми причини с писмото си, с портрета си и надписът над него! И за всичко това вседушевно и искрено ти благодаря! Нека Св. Дух Божи и тебе навсякъде и във всичко изпълня душата ти с небесна утеха и радост! Нека ти е известно, че с Божия помощ, и тая година за „Очов-ден“ бех в св. Рилска Обител. На 31 окт. в денът на св. Лука, служих, заедно с братството от 170 души на Асеновградската ясно-видка Султана Пеева на гроба на св. Иоана. Не съм в състояние да ти опиша духовното настроение, което преживяхме всички при тая Св. Служба. Наистина, Всеблагият Бог, не остава длъжник никому. И най-малкият подвиг за Негова слава, Той увенчава с изобилни дарове. Наистина тая Св. Литургия беше велика и Света Пасха Господня, дето Господ Спасител ни даде осезателно да Го почувствуваме! Слава, вечна слава Богу, благодетелю нашему! Както винаги, така и тогава, с голяма любов молитвено си спомних за тебе и за мнозина други, с които се чувствавам единоплеменен и сроден. Също и аз имах желание да се отбия в София, но това не можа да стане, по много съображения, които сега е излишно да излагам. Ако е воля Божия идущата година ще си наредим среща или в Черепиш, или в Рилския манастир, или в Бачково, или в Чепеларе, па дори в Преображенския манастир. И ако Бог ни дадеше и двамата да преживеем, онова, което преживяхме при гроба на св. Иоана! Колко ми е приятно да ти кажа, че в Рилския манастир има много издигнати монаси. Духовни люди, достигнали до дар на прозорливост и почти никому неизвестни и незабелязвани. Те са един голям дар и знамение за епохата. Слава Богу! Не оскудеша до конца преподобнии!

Чувствувам, че се намираш в душевна мъка, поради болестта на милата ти майка. И тая мъка съм преживял и тя е една от тежките. Защото на земята, след Бога, за човека няма по-мило и по-скъпо от майката, па и никой не обича на земята повече от нея. Дано Пресладкият Господ Иисус Христос, поради Своята голяма любов и твоята вера, продължи живота ѝ с цел, тя да увеличи тежината на славата си в вечността, а тебе нейното пребъждане още на земята да служи за утеха и радост. Колко ще ми е приятно, ако узная, че Бог е излял тая богата милост над тебе! Предадох поздрава ти на Симеона и домашните му. Много благодарят и сърдечно и те те поздравяват. Нека Господ Иисус Христос да бъде винаги с нас!

Братски в Господа Те прегръщам и целувам.

Твой во Христe брат:

Прот. Евстати Янков.

Скоропостижната смърт на отца Анастасия потопа всички ни в скръб, но Божи промисъл. Вратата на смъртта са в Негови ръце, Слава на Бога, а отцу Анастасию милост и прошка.

V

Светли Четвъртък¹³

с. Чепеларе

Ваше Високопреподобие,

Обични ми Отче Николае,

Христос воскрес!

Колко е радостна, утешителна и надеждна нашата Света вера! Какъв неизчерпаем извор на радост е самовластното и живоносно

¹³ По наше изчисление датата е 13 април 1950 г.

възкресение на Господа Иисуса! Какво голямо щастие е, наистина, да бъде човек християнин. Не напразно Св. ап. Петър възкликва: „Благословен Бог и Отец на Господа нашего Иисуса Христа, Който по голямата си милост, чрез възкресението на Иисуса Христа от мъртвите ни възроди за жива надежда, за наследство чисто, що не увехва, съхранено за вас на небесата, които чрез сила Божия, чрез верата сте пазени за спасение, готово да се открие в последно време. Затова, радвайте се, макар сега и да поскърбите в различни изкушения, ако е потребно, та изпитаната ваша вера да излезе по-драгоценна от нетрайното, макар и изпитване чрез огън злато, за похвала, чест и слава, кога се яви Иисус Христос, Когото обичате без да сте Го виждали и в Когото вервайки сега без да Го виждате се радвате с неизказана и преславна радост, като постигате края на вашата вера – спасението на душите“ (1 Петр. 1:6-9).

А ние точно във верата сме ослабнали. Каква тъга възбужда нашият клир в това отношение! Колко е обезблагодатело и обезверело в болшинството си, нашето свещенство! Как то е достигнало да положението на Лаодикийската църква – ни топло, ни студено и затова изблювано! Измежду свещенството ще намериш по-малко верващи, отколкото между миряните. Преди няколко години един партиен оратор бе говорил пред едно събрание: „ако искаш да обезвериш селото, ще им изпратиш свещеник и той без да се трудим ние ще извърши прекрасно задачата – ще обезвери селото“. Свещенството в България ще бъде наказано с мизерия. Св. Синод, няма да може да му помогне с доходите от свещите. В селата няма кой да ги купува. Поповете сами изпразниха църквите. Когато Господ не помага на един човек, какво ще му сторят хората? На Великия Четвъртък в София се освети за пръв път в нашата Църква Св. Миро. Да, това е хубаво. Но и до сега не сме били без Св. Миро и изобщо без Св. Тайнства, но де са плодовете от тях, т.е. от Св. Дух Божий, Който се излива чрез тайнствата? Липсва у тях, които Го преподават чрез Св. Тайнства. Подчертахме автокефалността на Българската църква, какво-голямо щастие ще бъде, ако можем да подчертаем и светостта ѝ (курсив ПП). Клирът на

българската Църква 90% отрече светостта на Църквата, отрече нейното ръководство от Св. Дух, отрече повредата от греха на човешката природа, отрече вътрешният и външен кръст, отрече Евангелието в същината му. Християнството не е умуване и мъдруване, не е приказки и ораторство, то е раждане от Бога, единение с Бога, с Св. Дух Божий, спечелен чрез кръстните заслуги от Господа Исуса и преподаван чрез тайнствата на Св. Църква, та със съдействието на Св. Дух и усилията на човека, да се преработи, да се преобрази участникът в благодатта. Така ли разбира нашето свещенство християнството, Църквата, тайнствата? То даде и дава много доказателства как разбира всичко това. Писах ти доста, драги отче Николае, на тая тема. И от писаното можеш да разбереш, че ми е голяма мъка, от голямото обездушаване, т.е. обезблагодатяване на нашата Църква. По никой начин на друго не бих писал по този начин. Само няколко души, един от които си ти, са на които мога да изливам тъгата си. И само по между си можем да се разберем. За останалото ние всички сме „иноязычни“. Но стига по този въпрос. Сега да Те запитам, как си със здравието, как си с духовния растеж? Имаш ли доста сродници по дух? Дано не си в пустиня! Търси родените от Бога, та макар за света и нищо да не представляват. Преосвещени Партений, отците Методий и Серафим са ти предостатъчни за разговор, за общуване, за молитва и богослужение. Пропуснах Преосвещени Тихона, за когото съм чул много добри отзиви, па и познавам го и макар да не си пишем, обичам го и моля се за него.

Аз съм здрав. Постите, Страстната седмица и тая – Светлата, ка-
раме с християните, като се наслаждаваме и освещаваме с ежедневна
Св. Литургия. Благовещение празнувахме по Палестински устав. Тук
първите свещеници са били светогорци и християните по предание
знаят, че ако Благовещение се случи на великия Петък или Събота,
службата му не се отлага¹⁴. В този ден, не само заради великия Петък,
но и заради Благовещение и двете църкви бяха претърпани с бого-

¹⁴ Това се случва, когато имаме ранен Великден, какъвто е случаят през 1950 г. – 9 април.

молци. Българският народ в *религиозно отношение е злато* (курсив ПП). Той ако се обезвери, причината е свещенството. Свещенството нищо, абсолютно не вършеше в /по/ селата. Дори Св. Литургия не извършваше в св. Неделните дни. То не знае да се моли, то е невежо в Свещ. Писание. Напълно загубено. Виж с акуратност отивате на гробищата, защото има порязници, а така също с акуратност поръсвате на Кръстовден и Юрдановден. Сега вече му приседна. Сега са по-малко порезниците, а за ръсене и дума да не става. Ще чака от продажбата на свещите, но ще има много здраве *и от* тех, защото кой ще ги купува? Те не привлесоха християните в църква и затова широката маса българи са обезцърквени и защо им са свещите? Ти ще видиш, как Господ ще се справи с недостойното свещенство! Пак те моля да ме извиниш. Много здраве на Преосвещени Тихона и на о.о. Серафима и Методия (на Преосвещени Партений писах).

Лично Вам сърдечен поздрав от домашните ми, а от мен братска в Господа целувка.

Твой обичащ Те:

Прот. Евстати Янков

VI

Чепеларе,

26.VI.1950 г.

Многообични ми, Отец Николай!

Драгоценното ти писмо от 8 того притежавам. С голямо внимание и любов съм го препроочел няколко пъти. Искан съм да проникна и в туй, което е между редовете му. Е, такава е днешната действителност! Види се, дошло е времето, за което св. ап. Павел говори и в II Солуненон и в II к Тимотею. „Оня ден няма да дойде, докато не дойде отстъплението и не се открие синът на погибелта...“ (2 Сол. 2:3, бел.

ПП) „И вид на благочестие ще имат, а от силата му ще бъдат отречени“ (срв. 2 Тим. 3:5, бел. ПП). Те са „церков лукавующих“, служители на сатана и затова и в писаното им, и в думите им и в дейността им съска старият змей, който под предлог на човеколюбив прелъсти и духовно уби прародителите и потомството им. „Народен заблудител“ от начало до край е пропит със сатанизъм. Много жалко, наистина, но факт. И пак си казвам и повтарям: настъпило е, види се, времето, за което Господ казва: „Син човешки, като дойде, дали ще намери вера на земята?“ (Лук. 18:8, бел. ПП).

Дядо Партений и сие, сте еретици за тях и могат ли да Ви не гонят? Но бъдете спокойни, „на любящите Бога, всичко съдействува на добро“ (Рим. 8:28, бел. ПП). Ще Ви сторят само това, което Господ допусне. А Господ, безспорно, ще допусне само това, което е добро за Вас. По завета на Господа: да бдим и много да се молим един за друг, Бог да бди над нас и да не ни изпраща изкушения повече, отколкото можем да понесем и особено да ни запази за Своего Небесно Царство. Амин!

Имах голямото щастие да ми дойде на гости за няколко дни многообичният в Господа отец Серафим. Радостта, която ми причини, не се поддава на описание. Всред китната Родопска природа, преживяхме пасхални чувства и с една реч: предвкусихме чрез природата и взаимното общуване, макар и в умален вид, райското блаженство. Оттук сега сам заключавай, как сме изживяли няколкото дни с отца Серафима! Слава, вечна слава, Господу Богу, за тоя Му неоценим дар! Аз никога няма да забравя тия свещени дни, дано и той е в същото настроение. И не само мене, но и на домашните ми, той направи отлично впечатление, без сам той да подозира това. Наистина, той бе между нас „мирис на Христово благоухание“. Нека Бог да бъде винаги с него, та навсякъде където отиде, Христос да се осеща чрез него и чрез всички, които Го обичат. Дано Бог ме удостои и Тебе някогаж да видя между нас!

Сърдечен поздрав от Симеона и от целият ми дом.

Братски в Господа Те прегръщам и целувам!

Твой Прот. Евстати Янков

VII

10.X.1950 год.,

Чепеларе

Многообични ми, о. Николай!

Писмото ти получих точно на имения ми ден. Премного благодаря за милите и скъпи за мен братски привети и благопожелания! Ей, буди, буди! По молитвите на светият Великомъченик, дано всички ние добре и твърдо да стоим във верата и благочестието, от които мнозина, които уж „беха от нас“, отстъпиха и се разколебаха. Искаме, дори и външно да не личи, че принадлежим на Христа. Войниците, милиционерите, пощаджиите и пр. са в униформа, а служителите на най-старият и Богоучреденият институт Църквата, по нищо не искат да личат, че са хора на верата. Колко е страшно! Сатаната иска отвътре да превземе крепостта. Но дали ще му се отдаде.? Може би, ако сме достигнали религиозно- нравственото състояние на Лаодикийци. „Понеже не си ни топъл, ни студен, а хладък, затова ще те изблювам“ (Откр. 3:16, бел. ПП). Да не бъде, да не бъде, пресладки Спасителю, дано *и между нас* има такива, каквито имаше в Сардийската църква – „облечени в бели дрехи“ (Откр. 3:4, бел. ПП) и заради тях да бъдем пощадени и ние. И двамата с отца Методия за момента пребъдват в манастир. И двамата имате удобният случай да изпълните завета на Христа: „Внимавайте, бдете и молете се“ (Марк. 13:33, бел. ПП). Каква голяма нужда имаме всички от непрестанна, гореща молитва към Бога! А в действителност колко сме жалки в това отношение! Нека се упражняваме в тая царица на добродетелите и други поощрява-

ме към нея. Нека помним и думите на Апостола: „На любещите Бога, всичко им съдействува на добро“ (Рим. 8:28, бел. ПП).

Дали ще отида и тая година за Очовден в Рилския манастир е въпрос и то поради същите причини, поради които ти не си дошъл в Чепеларе. Имам желание специално да дойда в Св. Преображенския манастир, но това ще бъде, ако е рекъл Бог, не есенно време, а пролетно или лятно. Моята сестра и снаха ме убеждават да отложи отиването си сега през есента в Рилския манастир за идущата пролет, та и те да дойдат с мене, но ако времето благоприятствува за св. Иоан ще отида, а на пролет, стига да благоволи Бог, пак ще отида, заедно с тях и тогава ще е удобно да се отбия във вашия манастир Св. Преображенския.

Колко ми е приятно по-честичко да ми се обаждаш. Уверен съм, че не ме забравяш в молитвите си, обстоятелство, което ме радва и подбужда и аз недостойният да се моля за теб.

Сърдечен поздрав от целият ми дом. Дай Боже, някога да те видим между нас! Поздрави, моля, всички братя на Св. Обител, начело с о. Игумена, макар и да не се познаваме в плът, но нали сме напоени с единият Св. Дух! Братски те прегръщам!

Твой во Христe брат Прот. Евстати.

VIII

9. I. 1951 год.,

с. Чепеларе.

Обични ми, о. Николай,

Премного ти благодаря за скъпите привети по случай новата година и св. Рождествени празници!

Особено се радвам, задето разбрах, че не си вече в Преображен-

ския манастир, а си отново на службата си в Св. Синод. Прочее, нека Св. Дух Божий в пълнотата си да пребъдва в Тебе, та Ти сам да бъдеш в числото на спасените и мнозина да приведеш към спасение.

Слава Богу, аз съм здрав. Милостивият Бог още ме търпи да Му додевам и да се мотам около Жертвеника Му. Колко е дълготърпелив и щедър нашият Пресладък Спасител! Не ме забравяй, моля, в Св. си молитви!

С братска в Господа целувка:

Твой Прот. Евстати Янков

IX

5.ІІІ.1952 год.¹⁵,

Чепеларе.

Многообични ми, о. Николай, радвай се в Господа!

Писмото ти от 2 того получих, което особено ме зарадва! Благодаря ти много! Дано по милостта Божия и Вашите братски молитви, времето на земния ни живот служи за увеличаване „тежината на славата“ в оттатъшния свет. Наистина, отдавна не сме си писали, но да се забравим това е невъзможно. Кога аз ще забравя свещената Тройка, во главе с Епископа Партения! И не само на тоя свет, но с голяма надежда съм, че по милост Божия, на оня свет още повече ще се обичаме и никога няма да се разделим. Тук, в долината на плача, няма как, ще сме разделени телом, но духом в молитва в св. Богослужение, ще общим взаимно. Много духовен човек е бил дедо Серафим, покойния Руски Архиепископ. Колко ми е мъка, че лично, не съм се запознал с него. Каква духовна мъдрост, какви високи разбирания е имал той за християнството! Всичко писано от него е пропито с благодат Божия.

¹⁵ Това е само месец преди издевателствата и жестокия побой над о. Евстатий в участъка, довел до неговата преждевременна кончина на Пасха, 20 април, 1952 г.

Човекът разбрал същината на християнството. Същински светия на 20 век. Разправяш, че при гроба му ставали чудеса. Дано! В проповедите си, дедо Серафим подчертава: „По всичко личи, че второто идване на Господа не е далеч“. Необходимо е да си вземем бележка от тия му думи!

Прегръщам и целувам и двамата Ви с отца Серафима, като дълбоко съм уверен, че както аз не Ви забравям в молитвите си и Вие няма да ме забравите. Предайте моята синовна почит и целуване в Христа на Преосвещени Партения. Дали пресладкият Господ Иисус, ще ме удостои да приема Св. Му Тело и Кръв, чрез свещените ръце на епископа Партения! Изобщо да бъде в Евхаристично общение с него и Вас двамата! Сърдечен поздрав от целият ми дом и на тримата!

Менший во протоиереях:

Прот. Евстати Янков.

Библиография

Павлов, П. „Драмата на българския академичен богослов“. *Forum Theologicum Sardicense*, 1 (2016) [Pavlov, P. “The Drama of the Bulgarian Academic Theologian.” *Forum Theologicum Sardicense* 1 (2016) (in Bulg.)], 57-67.

Слово на Преосвещения епископ Николай след хиротонията му в храма-паметник „Св. Александър Невски“ на 3 януари 1954 г. в отговор на приветственото слово на Негово Светейшество Българския патриарх Кирил. – ЦВ, 7 (1954) [Address by His Grace Bishop Nikolay after His Ordination in the Memorial Church “St. Alexander Nevsky” on January 3, 1954, in Response to the Greeting of His Holiness Patriarch Cyril of Bulgaria. – *Church Gazette*, 7 (1954) (in Bulg.)], с. 7.

Молитвата в ранната патристична литература

The author is an Associate Professor of Patrology and also teaches Dogmatic Theology at the Faculty of Theology of Sofia University. E-mail: svet-riboloff@theo.uni-sofia.bg; <https://orcid.org/0009-0009-7323-2666>.

Abstract: Svetoslav Ribolov, *Prayer in the Early Patristic Literature*.

Prayer in ancient Christianity is an expression of the constant effort of Christians unite themselves with God. We see this very clearly in the works of several authors during the first four centuries of the history of the Church. Constant prayer and attention of the mind is a model for the ascetic life in the monastic milieu. Christian prayer has its roots in Judaism, while many of its elements have been inherited from the worship in the Jerusalem temple, for example the three daily prayers. At the same time, private prayers in various occasions have also been based on Old Testament models, however, they were developed a re-interpreted in the context of Christian teaching. Thus, we see a number of prayers in the New Testament texts, such as the epistles of Apostle Paul, the Acts of the Apostles and, of course, the Gospels, which remain as examples of prayer practice for Christians in the 2nd 3rd century and after that, along with certain postures, gestures and a certain kind of conduct. Moreover, significant are the restrictions on joint prayers and the various regulations of community prayers, which are formed for purely practical reasons in the Church in the period under study. Consequently, it is evident that modern prayer, although situated in a very different world, has retained some of the basic practical dimensions of early Christian prayer. Within the liturgy, however, we see the expansion, musical embellishment and the incredible enrichment of prayer in musical forms, especially in Orthodox worship. Even today, this worship remains a valuable source of spirituality not only for Orthodox Christians but also for other Christian denominations.

Keywords: *Prayer, Early Christianity, Orthodox Church, Patristics, Liturgy*

¹ В настоящия текст изворите на светите отци и на други късноантични автори ще се цитират според заглавието и идентификационния им номер в *Clavis Patrum Graecorum*, t. I–V = CPG; *Clavis Patrum Latinorum* = CPL, *Bibliotheca Hagiographica Graeca* = BHG, или по наименования на латински, общоприети в науката. Преводите на български са направени от автора.

Духовният смисъл на молитвата

Богопознанието за всяко разумно същество е неразделно свързано с темата за богообщението. Молитвата е един от най-силните, искрени и впечатляващи изрази на християнската вяра, на общението с Бога. Всеки човек непроизволно се обръща към Бога в трудни моменти с надежда за помощ, защита и милост. Св. Йоан Златоуст (349 – 407), Константинополски патриарх, най-знаменитият представител на Антиохийската богословска школа и особено популярен сред византийското монашество интерпретатор на Свещеното Писание, е направил като че ли най-простото и в същото време най-дълбоко определение за нея: „Молитвата – казва той – е разговор с Бога“². Несъмнено обаче най-брилянтното определение на отношението между молитва и богословие е дадено от Евагрий Понтийски, ученик на светите отци Кападокийци, в неговото *Практическо слово*: „Ако си богослов, значи се молиш истински, ако се молиш истински, значи си богослов“³. В този контекст думата „богословие“ се явява най-висшата степен на духовния живот, целта на целия духовен опит на християнския живот. За да се стигне обаче до тези дълбоки прозрения за молитвата, християнската духовност изминава дълъг и интересен път. Тук ще се опитаме да хвърлим поглед върху външната и вътрешната страна на молитвата в първите християнски съчинения, най-вече в съчиненията под апостолско име, в трудовете на Тертулиан, св. Киприан Картагенски, Климент Александрийски, Ориген, но ще хвърлим поглед върху още няколко по-късни автори, числящи се към аскетическата традиция на IV в.

Според един от първите теоретици на източното монашество, Евагрий Понтийски, „молитвата въздига човека свръх самата му природа, като го поставя на равнището на ангелите. Така, чрез истинската молитва монахът става равен на ангелите“⁴. Това твърдение за

² *Homiliae 1-67 in Genesim*, 30.5 (CPG 4409).

³ *De oratione*, 60 (CPG 2452). Срв. Fagerberg, D. „Prayer as Theology“. – In: Hammerling, R. (ed.), *A History of Prayer. The First to Fifteenth Century*. Leiden, Boston: Brill, 2008, 118–119.

⁴ *De oratione*, 36.

молитвата не е случайно, то е дял от цялостен възглед за духовното възхождане към Бога. Духовният възход според авва Евагрий се състои в три степени: първата е „практиката“ или „деянието“ (πρακτική), т.е. освобождение то страстите; втората е „природното съзерцание“ (φυσική θεωρία), състоящо се в съзерцание на делата на Твореца, които разкриват Неговото величие и премъдрост, и третата и най-висша степен е „богословието“ (θεολογία) – причастност в живота на Светата Троица, крайната цел на християнския аскетичен живот, т.е. опитно познание за Троицата, което е резултат от откровението на Сина за Отца, спомогнато и съдействано от Светия Дух. Така, последната степен от пътя на духовен възход е свързана безусловно със събитието на молитвата. Богословът според знаменития пустинник е онзи, който може да разговаря с Бога, доколкото умът му се намира в стабилно състояние, неразконцентриран от страстите и произхождащите от тях греховни помисли, бидейки съсредоточен в диалога си с Твореца без никакво посредничество⁵.

Така, молитвата се превръща в постоянно призивание за християнина, търсещ спасение по най-радикалния начин – в монашеския подвиг. Точно това виждаме в *Изреченията на отците пустинници*. Анонимният автор на текста казва „Монах, който се моли само тогава, когато е застанал за молитва, в действителност изобщо не се моли“⁶.

Според Диоклийския митрополит Калистос тези думи от анонимния съставител на *Изречения на отците пустинници* всъщност са вдъхновени от заръката на ап. Павел: „Непрестанно се молете“ (1 Сол. 5:17)⁷. Какъв е смисълът на този съвет? Всъщност той е част от апостолските съвети към християните от Солун да водят цялостен християнски живот и молитвата някак стои в неговия действен цен-

⁵ *Practicus*, 1–2 (CPG 2430). Вж. Каминис, Йо. „Евагрий Понтийски: богословието като начин на живот“. *Forum Theologicum Sardicense* 2 (2016) [Kaminis, Io. “Evagrius Ponticus: Theology as a Way of Life.” *Forum Theologicum Sardicense* 2 (2016) (in Bulg.)], с. 116.

⁶ *Apophthegmata*, 104 (CPG 5561).

⁷ Вж. Диоклийски митрополит Калистос (Уеър). *Царството вътре в нас*. Прев. Б. Маринов, София: Омофор [Metropolitan Kallistos of Diokleia (Ware). *The Kingdom Within Us*. Trans. B. Marinov. Sofia: Omophor (Bulg. Transl.)], с. 134 сл.

тър. Като че ли именно това казва и св. Макарий Египетски⁸ в своите *Духовни беседи*. За него молитвата е постоянно „помнене на Бога“ (μνήμη τοῦ Θεοῦ):

„Християните винаги трябва да помнят Бога..., за да проявят любов към Господа не само когато посещават молитвено място. Дори по време на ходене, разговор, хранене те трябва да са способни да си спомнят за Бога, могат да съхраняват любовта и копнежа към Него“⁹.

В тази посока са други думи на същия автор, които в контекста на „помненето на Бога“, утвърждават, че многословието не е нужно пред Всевишния, а пълното посвещение и покорство пред Него не само във всеки момент на житейска несгода, а през целия усилен път и борба на човека:

„Няма нужда от многословие; разгърни ръцете си и кажи: Помилвай ме, Господи, според волята и премъдростта Си! А ако още по-ожесточена се окаже [духовната] бран, речи: „Помогни ми, господи!“ Той [Бог] знае кое е най-доброто за нас и е милостив към нас“¹⁰.

Така, постоянството в молитвата не е пряко свързано със словесното ѝ изражение. Молитвата може да е съвсем кратка, може да е по думите на някой от Псалмите, например особено популярна сред ранното монашество е началната фраза, след оглавлението, на 50-ти Псалом: „Помилуй ме, Боже, по голямата Си милост, и по многото Си щедрости изглади беззаконията ми“. Важното е, че молитвата, тръгвайки от устните, достига до ума и възхожда към ума в сърцето – средоточието на духовния живот според отците. Св. Василий Велики в своята омилия за мъченица Юлита казва именно това – че християнската молитва не се ограничава единствено до изпросване на едно или друго, а се разгръща в целия християнски живот; силата на молитвата според него се изразява в самата нагласа на душата и делата

⁸ В науката има голям спор кой точно е св. Макарий и дали въпросните беседи са наистина негово съчинение. Тук не влизаме в тази дискусия, тъй като сами по себе си *Духовните беседи* са автентично свидетелство за ранното християнско монашество независимо от тяхното авторство.

⁹ *Homiliae spirituals*, 43.3 (CPG 2411).

¹⁰ *Apophthegmata*, 19.

на добродетелта, простиращи се през целия живот, и кулминира в съединяване с Бога в постоянна умна молитва¹¹. Така, молитвата като че ли започва да прилича на постоянните жизнеподдържащи дейности на човешкия организъм – биенето на сърцето и разгръщането на гърдите при дишането, но вече осъществявана от ума на човека в сърцето му. Как е възможно това?

За да стане казаното от св. Василий Велики съвсем ясно, може да добавим и мнението на св. Исаак Сириец, че постоянната молитва в сърцето не е никаква лична самоинициатива, а е присъствие и то действено на Самия Дух Свети в сърцето на човека и се схваща от християнските аскетически отци от древните времена като „молитва на Светия Дух вътре в нас“. Тя е постоянна дейност у него независимо от различните му други житейски дейности и задължения¹².

В тази връзка не бива да се пропуска фактът, че молитвата в аскетичния опит от самото начало на християнското монашество е свързана с „безмълвието“ (ἡσυχία). Особеното в това понятие е, че то не означава просто „мълчание“, а цялостна духовна нагласа към постоянна и дълбока молитва към Бога, то е всъщност практическото измерение на постоянното „помнене на Бога“. Това може да видим съвсем ясно в съветите на св. Антоний¹³, в наставленията на Евагрий Понтийски към събратята му¹⁴, в мъдрите мисли на авва Амонас¹⁵.

Време за молитва в древното християнство

Молитвата е централен елемент от богослужението на древната Църква още от епохата на Новия Завет, тя е и пламенен израз на вяра в трудните моменти на свидетелстване за вярата пред гонителите на Християнството. Въпреки това, сведения за молитви имаме от доста по-ранно време¹⁶. Със сигурност първите поколения християни са имали пред себе си примера както на юдейската молитвеност, така

¹¹ *Homilia in martyrem Iulittam*, 3-4 (CPG 2849).

¹² *Sermones ascetici et epistolae*, 35 (CPG 7868).

¹³ Вж. *Apophthegmata*, 10.

¹⁴ Вж. *Rerum monachalium rationes*, 8 (CPG 2441).

¹⁵ Вж. *Apophthegmata*, 4.

¹⁶ Вж. Fagerberg, D.W. "Prayer as Theology". – In: Hammerling, R. (ed.). *Op. cit.*, 118–182.

и молитвените практики в гръко-римския езически дохристиянски свят¹⁷. При евреите, останалите семити в Близкия Изток, сред гърците и сред римляните още в най-ранна епоха се наблюдават както обществени, така и частни молитви. Същото се отнася и до всички древни народи. В раннохристиянската църква, още от новозаветната епоха започва за се формира богослужебна практика. Тя несъмнено възхожда към юдаистичната традиция. В юдаизма молитвата към единия Бог се смята за „частното служение Богу“¹⁸. Християнската молитва със сигурност е почерпила в най-висока степен своето вдъхновение от естествената си среда, а именно от молитвените практики в юдаизма през епохата на Късната античност¹⁹.

Въпреки опитите през последните два века да се очертае една единна картина за юдейската молитвена практика в епохата на Новия Завет, се оказва, че всъщност картината е доста по-сложна и пъстра²⁰. Различните групи в юдейската религиозна общност вероятно са поддържали молитвени практики, които са се различавали в различни степени една от друга. Онова, което знаем, е, че при юдеите в епохата на Новия Завет е имало както частна, така и общностна молитва²¹.

¹⁷ За граматическите измерения, носещи определен религиозен смисъл, в молитвените практики на гърците през античността и отношението на старогръцката молитва с новозаветната виж: Бешевлиев, В. „Употребата на *imperativus aoristi* и *imperativus praesentis* в старогръцката молитва”. – В: *Годишник на Софийския университет, Историко-филологически факултет*. Т. XXIII.4. София: Художник, 1927 [Beshevliev, V. “The Use of the Aorist Imperative and the Present Imperative in Ancient Greek Prayer.” In: *Yearbook of Sofia University, Faculty of History and Philology*, Vol. XXIII.4. Sofia: Khudozhnik, 1927 (in Bulg.)], 3–25.

¹⁸ *Сидур Врата Молитвы (Шърей Тифиль) на будни, Субботу и Праздники нусах „Ашкеназ“*, Иерусалим-Москва: Махаим Джойнт, 1993 [Siddur Shaarei Tefillah (The Gates of Prayer) for Weekdays, Shabbat, and Festivals, Nusach Ashkenaz. Jerusalem-Moscow: Machanaim Joint, 1993 (in Russian)], с. XIII.

¹⁹ Вж. Иванов (Кюмурджийски), протопр. Иван, *От Berakah към Евхаристия. От юдейската към християнската литургична практика*. София: УИ, 2021 [Ivanov (Kyumurdzhiyski), Protopresbyter Ivan. *From Berakah to Eucharist: From Jewish to Christian Liturgical Practice*. Sofia: University Press, 2021], 58–67.

²⁰ Вж. Taft, R. *The Liturgy of the Hours in East and West*. Collensville, Minnesota: The Liturgical Press, 1986, p. 6.

²¹ Вж. *Сидур Врата Молитвы (Шърей Тифиль)*, XXIII–XIV.

Изглежда частната молитва вкъщи се е свързвала с рецитиране на *Šema*-та²². Свидетелство за това имаме от *Mišna*, в която се дават ясни предписания за молитвената практика²³. От друга страна е явно от Новия Завет, че юдеите практикуват и обществена молитва. Ето какво се казва в книгата *Деяния на светите апостоли*:

„Петър и Йоан заедно възлизаха в храма в деветия молитвен час. Имаше един човек, хром от майчина утроба, когото носеха и слагаха всеки ден при храмовите врата, наречени Красни, да проси милостиня от влизащите в храма; той, като видя Петра и Иоана, когато щяха да влязат в храма, попроси от тях милостиня“ (3:1-3).

Очевидно светите апостоли Петър и Йоан са посещавали храма за регулярна молитва, която има обществен характер, а хромият, който стои всеки ден пред храмовите порти, очаква времето на молитвата, за да поиска милостиня от хора, идващи да се помолят. Онова, което изглежда важен детайл, е в какво се е състояла молитвената практика в институцията на синагогата от времето след Вавилонския плен (597 – 539), защото юдейският елит по време на плена, бидейки отделен от храма в Йерусалим, се обръща към системно и положено на рационални принципи изучаване на традицията си, а синагогата се явява място за изучаване и интерпретиране на Писанието, и вероятно като дом за общностна молитва, на евр. *beit kneset*, т.е. „дом за събрание“, а не храм²⁴.

В различните юдейски секти молитвените практики със сигурност невинаги са следвали един унифициран модел, който се е следвал в Йерусалимския храм. Тук вероятно молитвите са били три или

²² *Ibid.*, XXXIX–XL.

²³ Вж. подр. *Сидур Врата Молитвы (Шъьрей Тифиль)*, XXVIII–XXIX. Също: Falk, D. K. “Jewish Prayer Literature and the Jerusalem Church”. – In: Bauckham, R. (ed.), *The Book of Acts in its Palestinian Setting*. Carlisle: Paternoster/Grand Rapids, 1995, p. 296.

²⁴ Вж. подр. у Риболов, Св. „Septuaginta и традицията на гръцките отци“. – В: Риболов, С., *Традиция и контекст в богومислието на гръцките отци*. София: Синода. изд., 2014 [Ribolov, Sv. “The Septuagint and the Tradition of the Greek Fathers.” In: Ribolov, Sv., *Tradition and Context in the Theology of the Greek Fathers*. Sofia: Synodal Publishing House, 2014 (in Bulg.)], 74–80. Срв. *Сидур Врата Молитвы (Шъьрей Тифиль)*, XXVII–XXVIII.

четири (сутрин, обед, вечер и полунощ)²⁵, или два пъти на денонощието (сутрин и вечер)²⁶. В установилата се след разрушаването на храма юдейска традиция основните дневни молитви са три – *ša^harit* (сутринта), *min^ha* (пообед) и *maariv* (вечерта). В юдейската традиция се смята, че първата е установена от Авраам, втората от Исаак, а третата от Яков. Особено важна молитва в юдаизма е *barkat ha-mazon*, представляваща благословение след ядене, чиито текст се смята за установен от Моисей, Иисус Навин, Савид и дори Соломон²⁷.

От кумранските ръкописи може да се заключи, че членовете на тамошната религиозна общност са се молели шест пъти на денонощие²⁸. Членовете на сектата са се обръщали към Бога три пъти през деня по образца на сведенията от книга прор. Даниил – място, което ще остане като молитвен образец за много християнски автори:

„А Даниил, като узна, че е подписана такава повеля, отиде у дома си. Прозорците на горницата му бяха отворени към Иерусалим, и той три пъти на ден прекланяше колене и се молеше на своя Бог и Го славословеше, както това си вършеше и по-напред“ (6:10).

След това, през нощта са следвали още три молитви, разпределени равномерно във времето²⁹. Подобно сведение имаме и у юдейския историк Йосиф Флавий, който в книгата си *Юдейски древности*, която между другото е добре известна на християнските автори поне до IV в., споменава трикратна молитва за деня на трети, шести и девети час³⁰. Твърде вероятно това да е най-разпространената практика сред юдеите и точно затова в ранната църква да е възприета именно тя.

С голяма вероятност може да се приеме, че в Йерусалимския

²⁵ Bradshaw, P. *Daily Prayer in the Early Church. A Study of the Origin and Early Development of the Divine Office*. London, New York: Oxford University Press, 1982, 4–11.

²⁶ Falk, D. K. „Jewish Prayer Literature and the Jerusalem Church“. – In: Bauckham, R. *The Book of Acts in its Palestinian Settings*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans 1995, 293–296.

²⁷ Вж. Сидур Врата Молитвы (Шърей Тифиль), XXXIX–XLI.

²⁸ Вж. Arnold, R. C. D. „Qumran Prayer as an Act of Righteousness“, *The Jewish Quarterly Review*, 95 (2005), pp. 509–529.

²⁹ Phillips, L. Ed. „Prayer in the First Four Centuries A.D.“ – In: Hammerling, R. *Op. cit.*, p. 34.

³⁰ Iosephus, *Antiquitates*, 14, 65.

храм е имало сутрешна публична молитва, вероятно вечерна с жертвоприношение някъде ок. 15.00 ч., което по тяхното време се явява т.нар. 9-ти час. Храмовата молитва е била свързана с гласно прочитане на части от *Tefila* по време на жертвоприношенията³¹. Онова, което е известно за равинистичната практика през I в., по времето на рави Гамалиил, е, че сутрин и вечер се е четяло от *Šema*, а сутрин, вечер и късния следобед – части от *Tefila*³². Така, може да се приеме, че в момента, когато е основана Църквата, публичната молитва в юдейската общност, свързана с храма, е била извършвана три пъти на ден, а синагогалната молитва е била два пъти. Може да се предполага, че това е оказало определено влияние върху възникването на раннохристиянското богослужение и молитвена практика³³.

Въпреки че в науката има различни теории за два, три и пет пъти дневна християнска молитва в края на I в., единственото неоспоримо сведение от онова време се намира в анонимния документ *Учение на дванадесетте апостоли*. В него се казва, че християните би следвало да се молят три пъти с молитвата „Отче наш“ (Πάτερ ἡμῶν)³⁴. Ако тази практика е взета от юдейския образец, вероятно става дума за третия, шестия и деветия час на деня. Обяснението на тези часове в различните извори обаче е различно. В коптския анонимен документ *Апостолско предание*³⁵ се казва, че символиката на тези часове отразява

³¹ Вж. Phillips, L. Ed. *Op. cit.*, p. 36.

³² Вж. *Сидур Врата Молитвы (Шьрей Тифиль)*, XXXIX–XLI.

³³ Вж. Stewart-Sykes, Al. “Prayer Five Times in the Day and at Midnight: Two Apostolic Customs”. *Studia Liturgica* 33 (2003), 1–19.

³⁴ *Didache*, 8.3 (CPG 1000.6). Вж. превода на митрополит Симеон Варненски, *Първо послание на Климента до коринтянието; Учение на дванадесетте апостоли*. 2-ро изд. Варна: Варненска и Великопреславска митрополия, 2020, с. 163. Подробно за рецепцията на тази молитва в патристичната литература до V в. вж. Froehlich, K. “The Lord’s Prayer in Patristic Literature”. – In: Hammerling, R. *Op. cit.*, pp. 59–67.

³⁵ *Traditio apostolica*, 41 (CPG 1737). До неотдавна се приемаше, че този загубен на гръцки документ от III в. и запазен само на коптски, е дело на св. Иполит Римски. Днес повечето изследователи се въздържат категорично да приписват неговото авторство. Важното за нас е, че той е останал като важен каноничен и литургичен извор на египетските християни векове наред и е свидетелство за живота на древната църква.

хронологията на Христовото разпятие съгласно Евангелието според Марк. Тук сутрешната и вечерната молитва са свързани с образа на Христос като жертвено агне. Това изглежда е отзвук на сутрешното и вечерното богослужение в Йерусалимския храм.

Александрийският учител Климент (ок. 150–215), един от първите авторитети на Александрийската катехизическа школа, казва за молитвата: „Християнинът се моли през целия си живот, стареейки се с молитва да има приятелство с Бога... Всяко място и време, в което се сещаме за Бога, е всъщност свещено“³⁶. Той обаче в съчинението си Стромати приема, че горните часове символизират Светата Троица – троичния Бог на християните³⁷. Климент също така споменава и молитви преди хранене, пеене на химни по време на хранене и преди лягане, както и молитви през нощта, като свързва трикратно то молене на ден с практиката на зрелите християни, които той нарича „знаещи“, „гностици“ (γνωστοί)³⁸. Твърде вероятно да имаме пред нас форма на протомонашество, т.е. група християни, живеещи по-отдаден Богу и строг аскетичен живот от останалите членове на Църквата. Именно при тях и молитвата е по-усилна³⁹.

През III в. Ориген написва специално съчинение за значението на молитвата в християнската Църква – *За молитвата*. В него той споменава важни подробности за молитвените практики, идващи от апостолско време. За първия час на молитвата той се позовава на пророк Даниил (6:10) и на Давидовия Псалом 5:3, а свързва молитвата в средата на деня с молитвата на ап. Петър на покрива по обяд (Деян.

³⁶ *Stromata*, 7.7 (CPG 1377).

³⁷ *Stromata*, 7.7.40.3.

³⁸ *Stromata*, 7.7.40.3; 7.7.49.4. Срв. Тенекеджиев, Л. *Богословската мисъл на първите три века, т. 2: Учението на Църквата в богословската мисъл от кр. на II до ср. на III век*. София: Добротолубие 2007 [Tenekedzhiev, L. *Theological Thought of the First Three Centuries, Vol. 2: The Teaching of the Church in the Theological Thought from the Late 2nd to the Mid-3rd Century*. Sofia: Dobrotolyubie 2007 (in Bulg.)], 86–92. Със сигурност не става дума за късноантичните гностици, но Климент вероятно е заимствал понятието, за да илюстрира особена категория християни.

³⁹ Вж. по-подр. Риболов, Св. „Богословие и литературни жанрове в ранната аскетическа литература“. *Духовна култура*, 6 (2003) [Ribelov, Sv. „Theology and Literary Genres in Early Ascetic Literature.“ *Duhovna Cultura* 6 (2003) (in Bulg.)], 17–23.

10:1–9)⁴⁰; за вечерната молитва той обяснява, че идва от практиката на жертвоприношението, засвидетелствано в книга *Псалтир*:

„Да възлесе молитвата ми като тамян пред Твоето лице, въздигането на ръцете ми – като вечерна жертва“ (Пс. 140/141:2)⁴¹.

Интерпретаторите на това място у Ориген и досега спорят дали става дума за три или четири пъти дневно и точно за кои часове през деня пише Ориген, тъй като той не е бил докрай конкретен, имайки предвид, че читателите му познават отлично контекста на молитвените практики на епохата и не е сметнал, че има нужда да дава повече подробности⁴². В потвърждение за практиката на трикратна молитва през деня, без обедната да е точно фиксирана, говори едно място в друго съчинение на Ориген. Това е *Коментар върху Песен на песните*, в който той пространно обяснява смисъла на обедната молитва, но без да фиксира точен час⁴³. Допълнителна яснота в молитвената практика в Александрия по времето на Ориген внася съчинението му *Против Целз*. Тук той обаче прави ясно разграничение между трикратната молитва през деня, която се изисква от всеки християнин, и отделно споменава полунощна молитва⁴⁴. Излиза, че според него

⁴⁰ „Имаше в Кесария един човек, на име Корнилий, стотник от полка, наречен Италийски, мъж благочестив и богобоязлив с целия си дом; той правеше на народа много милостини и винаги се молеше Богу. Около деветия час през деня той видя явно във видение Ангел Божий, който влезе при него и му рече: Корнилие! А той се вгледа в него и уплашен каза: какво, Господи? Ангелът му отговори: твоите молитви и твоите милостини възлязоха за спомен пред Бога. И сега, прати човеци в Иопия и повикай Симона, наречен Петър: той е на гости у някой си усмар Симона, чиято къща се намира при морето; той ще ти каже думи, чрез които ще се спасиш ти и целият ти дом. Като си отиде Ангелът, който му бе говорил, Корнилий повика двама от своите слуги и един благочестив войник от ония, които постоянно се намираха при него, и, като им разказа всичко, прати ги в Иопия. На другия ден, когато те пътуваха и приближаваха до града, Петър около шестия час се качи на плоския покрив на къщата да се помоли“.

⁴¹ *De oratione*, 12.2 (CPG 1477).

⁴² Вж. Walker, J.H. “Terce, Sext, and None, and Apostolic Custom?” *Studia Patristica* 5 (1962), 206–212; Dugmore, C.W. *The Influence of the Synagogue upon the Divine Office*. London: The Faith Press Ltd, 1964, 67–68; Bradshaw, P. *Op. cit.*, 9–11; 47–50.

⁴³ *Libri x in Canticum Canticorum*, 2.4 (CPG 1433).

⁴⁴ *Contra Celsum*, 6.41 (CPG 1476).

дневните молитви са нещо отделно от нощната.

В края на II и началото на III в. в Картаген работи Тертулиан (ок. 160–222). И от него има запазено съчинение, посветено на молитвата. Той също споменава, че християните по традиция от Стария Завет се молят на третия, шестия и деветия час. Третият час според него идва от събитието на Петдесетница, тъй като именно на този час Светият Дух бил слязъл върху апостолите във вид на огнени езици (Деян. 2:1–4)⁴⁵. Шестият час, отбелязва Тертулиан, идва явно от възкачването на ап. Петър на покрива на къщата за молитва след видението – било по същото време (Деян. 10:9). А деветият час идва, според него, пак от старозаветната традиция, защото същият ап. Петър бил ходил с ап. Йоан „в деветия час“ за молитва в храма, когато излекували хромя. И въпреки че според Тертулиан в Църквата няма писмено предписание за часовете на молитвата, още от времето на прор. Даниил е явно, че Израил се е молел не по-малко от три пъти дневно, затова и християните го правят в чест на Отец, Син и Светия Дух. В добавка към обичайните молитви, които християните изричат по изгрев и залез слънце, добре би било те да се молят Богу за подхранване на духа както преди ядене, така и преди баня, а и преди всяка земна дейност⁴⁶. Подобно сведение и аргументи за практиката молитва да се извършва на третия, шестия и деветия час имаме и в друго негово съчинение, озаглавено *За поста*⁴⁷.

Богословският продължител на Тертулиан в Картаген, знаменитият епископ на града св. Киприан, също дава сведения за молитвените практики в провинция Африка през III в. Той свързва трикратната молитва на прор. Даниил със същите часове на деня и също повтаря тринитарното основание на тези молитвени часове. По подобен начин св. Киприан Картагенски свързва деветия час с Христовото разпятие. Макар и съзнаващ юдаистичното наследство в трикратната молитвена практика, той смята, че тя е установена от апостолската църква. Тя спо-

⁴⁵ *De oratione*, 25.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *De ieiunio*, 20 (CPL 29).

ред него е древна, но с времето в „Църквата са се увеличили тайнствата по брой“⁴⁸. Въпреки че той не пояснява какво има предвид, изглежда „тайнства“ (*sacramenta*) едва ли означава „седемте тайнства“, тъй като в онази епоха за тях не се мисли като автономизирани свещенодействия⁴⁹, отделни от Евхаристията, а по-скоро има предвид молитвите и по-конкретно броя молитви на ден и по различни поводи. Може смело да твърдим, че древните християни са живели със съзнанието, че молитвата е „тайнство“ в широкия смисъл на думата и че тя, като разговор с Бога, съставлява важен, дори централен елемент от религиозния живот на християните, от пътя на спасението. Според св. Киприан Картагенски новоустановените молитвени обичаи от християните са сутрин, в чест на възкресението, по залез, в чест на Христос като истинско слънце и истински ден, и накрая той препоръчва нощна или вечерна молитва – свидетелство за непрекъснатостта на молитвеността като израз на силна вярата в Бога и спасението⁵⁰. Между другото, това ще стане идеал на монашеския живот през Средновековието.

Можем да заключим, че в най-ранната християнска литература времето на молитвената практика е вдъхновена най-вече от книгата на пророк Даниил (гл. 6), Псалом 140/1 (ст. 2: „Да възлезе молитвата ми като тамян пред Твоето лице, въздигането на ръцете ми - като вечерна жертва“), както и от някои новозаветни епизоди, препращащи към старозаветни молитвени часове. Както Климент, Ориген, Тертулиан, така и св. Киприан Картагенски говорят за три пъти извършване на молитва на ден, която явно е свързана с часовете трети, шести и девети. Остава отворен въпросът дали, когато се говори за вечерна молитва, става дума за деветия час, или за полунощ. Подобно нещо може да смятаме, че се свидетелства и от раннохристиянския документ Учение на дванадесетте апостоли, който иначе е от особено

⁴⁸ *De dominica oratione*, 34-35 (CPL 43).

⁴⁹ Вж. Майендорф, Йо. *Византийско богословие. Исторически насоки и догматически теми*. Прев. Б. Рушкова, София: Гал-Ико, 1995 [Meyendorff, John. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. Trans. B. Rushkova. Sofia: Gal-Iko, 1995 (in Bulg.)], 239-240.

⁵⁰ *De dominica oratione*, 36.

важно значение като едно от най-добре запазените литургични свидетелства на Църквата от края на I в. Забележителен е фактът, че вероятно съчинението написано още преди Второ послание св. ап. Петър и книга Откровение на св. ев. Йоан Богослов⁵¹.

По-големият брой молитви – повече от три пъти на ден в ранното християнско монашество, може да се приеме като влияние на различните апокалиптични секти в юдаизма, като есеите например. Знае се, че те са се молили повече от три пъти на денонощие⁵². Например в общността на св. Пахомий в Египет молитвите са сутрин, на обед, вечер и през нощта, като броят им може да бъде от шест до осем пъти на ден. Според житието си самият Пахомий е препоръчвал постоянна молитва за цялото монашеско братство от сутрин до здрач, дори през нощта⁵³.

Никъде обаче в тези извори не става дума дали тези часове важат за общностната или за частната молитва на християнина. Тертулиан в споменатото по-горе неговото съчинение пише, че християните „често се събират за молитва“⁵⁴. Може да се предположи, че той има предвид богослужебните събрания, които се случват поне един път седмично – именно евхаристийното събрание, литургията, тъй като с подобни думи св. Юстин Философ е описал малко по-рано именно неделната служба на християните в своята *Първа апология*⁵⁵. Така може да се предположи, че часовете за молитва са часове за частна молитва. Онова обаче, което би следвало да се има предвид, е, че в онази епоха няма толкова резки граници между обществена и

⁵¹ Вж. Гошев, протопр. И. „Учение на дванадесетте апостоли“, *Годишник на Богословския факултет при СУ „Св. Климент Охридски*. София, 1941 [Goshev, Protopresbyter I. „The Teaching of the Twelve Apostles.” Yearbook of the Faculty of Theology, Sofia University “St. Kliment Ohridski”. Sofia, 1941 (in Bulg.)], 13–14. Също: Quasten, J. *Patrology, V 1: The Beginnings of Patristic Literature*. Utrecht-Antwerp: The Newman Press, 1983, 29–30.

⁵² Вж. Phillips, L. Ed. *Op. cit.*, p. 45; Taft, R. *Op. cit.*, p. 65.

⁵³ *Vita Pachomii Graeca Prima*, 15; 60; 88 (BHG 1396).

⁵⁴ *De oratione*, 25.

⁵⁵ *Apologia*, 65–67 (CPG 1073). Между другото, в този пасаж, в рамките на една страница св. Юстин е направил може би най-ранното описание на Евхаристийното тайнство, Божествената Литургия, като казва, че то започва с молитва.

частна сфера на живот, особено сред прослойките на обикновените хора, които живеят на големи родове. Затова, твърде вероятно, и самата молитвена практика е преливала от общностно в частно и не се е правело такова рязко разграничение, каквото се прави днес. В това отношение е показателна една мисъл на авва Евагрий, че „монахът е този, който едновременно е отделен от останалите, но е и свързан постоянно с всички“⁵⁶, така че молитвата му е и частна, и общностна.

Най-общо казано в ранната Църква часовете трети, шести и девети със сигурност са били препоръчителни за всекидневната молитва на християнина, независимо от контекста. Подобно нещо виждаме у александриецата Ориген. Той никъде не разделя категорично обществена от частна молитва, а просто отбелязва, че християните се събират за молитва, на която „земната църква се обединява с ангелите и светиите, оттеглили се от този свят“⁵⁷.

За разлика от Ориген, Юстин и Тертулиан коптският текст на книгата *Апостолско предание* всъщност поддържа, че все пак е имало ежедневна сутрешна молитва, на която са се събирали християните преди да започнат дневните си задължения. Според автора на документа тази молитва е имала катехизично значение и в нея са участвали оглашени и кръстени заедно⁵⁸. Това сведение е сигурен белег, че тези молитвени събрания не са били евхаристийни, тъй като в тях биха допускани оглашените. Все пак Евхаристията е централното тайнство на Църквата. В друга част на същия текст, която споменахме по-горе, пък се уточнява, че когато сутрешната молитва не е катехизична, т.е. не е с учебна цел, християнинът е добре да се помоли вкъщи сутрин⁵⁹. Така че явно има различия в самия богослужебен цикъл в дневната църква. Св. Киприан Картагенски свидетелства в съчи-

⁵⁶ *De oratione*, 124.

⁵⁷ *De oratione*, 31.

⁵⁸ *Traditio apostolica*, 18. Тук трябва да отбележим, че молитвата „Отче наш“ (Πάτερ ἡμῶν) например се споменава от св. Амвросий Медиолански като част от мистагогийната катехеза, т.е. въвеждането в тайнствата на Църквата, в неговото съчинение „За тайнствата“ (*De sacramentis*, 5.4, CPL 154), написано някъде в 90-те год. на IV в.

⁵⁹ *Traditio apostolica*, 41.

нението си *За Господнята молитва*, че веднага след извършване на тайнството кръщение новопокръстеният е казвал гласно молитвата „Отче наш“ (*Pater noster*) пред присъстващите⁶⁰. Разбира се, тази молитва има най-наситена употреба в самото Евхаристийно тайнство, в рамките на Литургията, където тя вероятно още от апостолско време се помества веднага след епиклезата и непосредствено преди възгласа „Светинята е за светиите“, „Един свят, един Господ“, след което се пристъпва към причастието. За това имаме ясни сведения от св. Кирил Йерусалимски, в неговите *Катехезически беседи*⁶¹.

През IV в. изворите относно молитвената практика в Църквата са повече и дават малко повече информация, въпреки че все пак много неща остават неясни. Изглежда още през предишния век, с оформянето на монашески общности, започва да се прокарва все по-явно различие между честотата и дължината на молитвите, използвани сред аскетичните групи християни, и тези, използвани в т.нар. градско или катедрално богослужение.

Може са предполага, че древнохристиянският химн „Свете тихий“ (Φῶς ἱλαρόν), който се е пеел по време на запалването на светилните в храма на вечернята в събота е най-ранният следбиблейски химн, известен в историята на Църквата. Той обаче има свой предобраз в юдейския ритуал по запалване на осветлението в Йерусалимския храм. Споменава го св. Григорий Нисийски в *Житието на св. Макрина*⁶² и св. Василий Велики в Послание до Амфилохий, за *Светия Дух*⁶³, който го свързва с троичното славословие. Изглежда, като химн, разпространил се по време на триадологичните дебати, няма как той да отразява въпросните спорове. Освен този химн има сведения, че християните на вечерното богослужение са използвали и Псалом 63/4 и 140/141, като втория видяхме и по-горе като старозаветен извор за раннохристиянските часове за молитва⁶⁴. От същия период

⁶⁰ *De dominica oratione*, 9.

⁶¹ Вж. *Mystagogiae* 1–5: 5,7 (CPG 3622).

⁶² *Vita s. Macrinae*, GNO, 395 (CPG 3166).

⁶³ *De Spiritu Sancto*, 73 (CPG 2839).

⁶⁴ Вж. *Constitutiones apostolorum*, 2.59 (CPG 1730).

произлиза и сведение, че дяконът е отправял на вечерната служба молитва за благодарност към Бога и мирна нощ за вярващите⁶⁵.

Що се отнася до сутрешната молитва, ясно е, че са били използвани псалми 63/4, 51/2, 147/8–150/1, както се е пееł химнът „Слава във висините Богу“ (Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεοῦ, *Gloria in excelsis Deo*)⁶⁶. Изглежда някъде по време на вечерна служба е имало и беседи поучения от страна на свещеника, но това не е стояло в основата на молитвеното събрание. По-късно както св. Йоан Златоуст, така и Сократ Схоластик, дават такива сведения, че на вечернята в края на IV в. в Антиохия и през V в. Константинопол е имало практика по време на запалването на вечерните светлини в храмовете да се провеждат и катехизически беседи⁶⁷.

Позиция и жестове на молитвата

Доколкото знаем, сред юдеите в новозаветната епоха молитвата се е извършвала в изправено положение⁶⁸, но изглежда не е било винаги така, защото в Новия Завет апостолите и Самият Христос практикуват и коленичене по време на молитва. Първото място в Евангелието, което споменава установената еврейска поза, е притчата за митаря и фарисея:

„Също и на ония, които бяха убедени в себе си, че са праведни, и презираха другите, каза следната притча: двама човека влязоха в храма да се помолят: единият фарисеин, а другият митар. Фарисеинът, като застана, молеше се в себе си тъй: Боже, благодаря Ти, че не съм като другите човечи, грабители, неправедници, прелюбодейци, или като тоя митар: постя два пъти в седмица, давам десятък от всичко, що придобивам. А митарят, като стоеше надалеч, не смееше дори да подигне очи към небето; но удряше се в гърди и казваше: Боже, бъди милостив към мене грешника!“ (Лука 18:9–14)

Също и съветът на Иисус Христос към апостолите относно

⁶⁵ *Ibid.*, 8.35–37.

⁶⁶ *Ibid.*, 8.47.

⁶⁷ Вж. Ioannes Chrysostomus, *Homiliae* 1-67 in *Genesim*, 4.3 (CPG 4409); Socrates, *Historia ecclesiastica*, 5.22 (CPG 6028).

⁶⁸ Сидур Врата Молитвы (Шьрей Тифиль), XXVI сл.

прошката и милостинята съдържа сведения каква е нормалната поза при молитва сред юдеите:

„И кога стоите на молитва, прощавайте, ако имате нещо против някого, та и Небесният ви Отец да прости вам прегрешенията ви“ (Марк 11:25).

„И кога се молиш, не бъди като лицемерците, които обичат да се спират по синагоги и по кръстопътища да се молят, за да се покажат пред човеците. Истина ви казвам, те вече получават своята награда“ (Мат. 6:5).

Паралелно на това виждаме в Гетсиманската градина самия Христос да коленичи при усилна молитва, точно преди да бъде арестуван и обвинен:

„А като дойде на мястото, рече им: молете се да не паднете в изкушение. И Той се отдели от тях до един хвърлей камък, па преклони колене и се молеше, като казваше: Отче, да щеше да отклониш от Мене тая чаша! Но нека бъде не Моята воля, а Твоята“ (Лука 22:40–42).

Подобно нещо може да се констатира и от молитвата на ап. Павел, извършена заедно с водачите на църквата в Ефес и Тир:

„С всичко ви показвах, че именно така трябва да се трудите и да поддържате слабите, а още и да помните думите на Господа Исуса, защото Сам Той каза: по-блажено е да се дава, нежели да се взима. Като рече това, той [Павел] коленичи и се помоли заедно с всички тях“ (Деян. 20:35–36)... И като намерихме учениците, останахме там седем дена. Те, по внушение от Духа, думаха на Павла, да не възлиза в Иерусалим. А като прекарахме тия дни, излязохме и тръгнахме, и ни изпровождаха всички с жени и деца до отвън града; а на брега коленичихме и се помолихме“ (Деян. 21:4–5; срв. колениченето на архидякон Стефан, докато го убиват с камъни, Деян. 7:60).

Същото е направил и ап. Петър при чудото с Христовата ученица Тавита:

„В Иопия имаше една ученица, на име Тавита, което значи: Сърна; тя беше изпълнена с добри дела и милостини, които правеше. Случи се в ония дни, че тя заболя и умря. Окъпаха я и туриха в една горница. А понеже Лида беше близо до Иопия, учениците, като чува, че Петър е там, проводиха при него двама души да го молят, да дойде незабавно

при тях. Петър стана и отиде с тях; и когато стигна, възведоха го в горницата, и всички вдовици дойдоха при него, плачейки и показвайки ризи и дрехи, що ги бе правила Сърна, докато живеела с тях. Петър отпрати всички въвн и, като коленичи, помоли се, па се обърна към тялото и рече: Тавито, стани! И тя отвори очите си и, като видя Петра, седна“ (Деян 9:36-40).

За това намеква и самият ап. Павел в посланието си до ефесяните:

„Затова прекланям колене пред Отеца на Господа нашего Иисуса Христа, от Когото се именува всеки род на небесата и на земята...“ (Ефес. 3:14–15).

Последното място от Новия Завет е цитирано от Ориген като пример за коленичене по време на всекидневна молитва⁶⁹. Климент Александрийски в съчинението си *Стромати* свидетелства, че християните се молят изправени, което е по-скоро юдейският по-древен образец, и го правят постоянно през деня при всичките си дейности⁷⁰. Тертулиан обаче споменава, че има такава алтернатива между коленичене и молитва в изправено положение, и го споменава във връзка с поста⁷¹. Той казва, че за християните в Господния ден (неделя), когато се извършва тайнството на Евхаристията, е забранено да коленичат и да постят. Същото, казва Тертулиан, се отнася и до Петдесетница, като той има предвид изглежда целия постен период преди Пасха и чак до празника на Петдесетница. Все пак, утвърждава африканският автор, на сутрешна всекидневна молитва е допустимо да се коленичи, дори и по пости⁷².

Св. Киприан Картагенски споменава епизода от книга Деяния апостолски, в който ап. Петър чудесно възкресява Тавита и го дава като пример за коленопреклонна молитва в Църквата⁷³. От друга страна пък, той говори в други свои съчинения за молитва в изправено положение, като се диша с пълни гърди и цяло сърце, с пълно

⁶⁹ *De oratione*, 31.2.3.

⁷⁰ Вж. подр. *Stromata*, 7.

⁷¹ *De corona*, 3 (CPL 21).

⁷² Вж. *De oratione*, 23.

⁷³ *De opere et eleemosynis*, 6 (CPL 47).

съсредоточение⁷⁴. Изглежда пак под влияние на по-старата юдейска традиция друг североафриканец, първият латиноезичен християнски историк Лактанций, обяснява молитвата в изправено положение като по-правилна и то по-скоро с аргументи, напomniaщи античната философска визия за човека – че изправеното му положение е знак за отпращаност към Бога на душата и ума⁷⁵. В античната литература етимологията на самата дума за човек на гръцки език – ἄνθρωπος – се обяснява като „обърнат нагоре, изправен“.

Двата други документи, които цитирахме по-горе, и които идват от края на III и началото на IV в. – *Апостолската дидаскалия* и *Апостолското предание*, говорят именно за тази традиция на изправената молитва, но все пак го правят в контекста на общностната молитва⁷⁶. Същата традиция изглежда е била обект на спорове и затова Първият вселенски събор я поставя в изричен канон:

„Понеже някои коленичат в Господния ден (неделя) и в дните на Петдесетница [т.е. петдесетте дни на великденския пост до Петдесетница], затова, за да има еднаквост навсякъде, във всички провинции, светият събор постанови в поменатите дни да се възнасят молитви Богу стоешком“ (Правило 20).

В анонимния документ *Апостолско предание* се казва и че християните преди молитва практикували и умиване на ръцете както сутрин, така и на обед⁷⁷. Това е практика, която идва от юдаизма, където сутрин рано преди молитва след ставане от сън такова умиване се практикува от дълбока древност⁷⁸. В древнохристиянската литература е налична и критика към тази практика като едва ли не суеверна точно защото идва от юдаизма. Това именно правят както Климент

⁷⁴ Вж. *De dominica oratione*, 23; 31; *De ecclesiae unitate*, 13 (CPL 41); *Ad Quirinum (Testimoniorum libri III)*, 1.22 (CPL 39).

⁷⁵ *Divinae institutiones*, 21 (CPL 85).

⁷⁶ *Didascalia apostolorum*, 2.57 (CPG 1738); *Traditio apostolica*, 18.

⁷⁷ *Traditio apostolica*, 41.14.

⁷⁸ Вж. юдейския документ на гръцки език от III–II в. пр. Хр. *Epistola ad Aristeam*, 304–306. Повече за този документ вж. у Tcherikover, V. “The Ideology of the Letter of Aristeeas”, *Harvard Theological Review* 51 (1958), 59–85.

Александрийски⁷⁹, така и Тертулиан⁸⁰. И единият, и другият подчертават чистотата на ума в опозиция на физическата чистота. Не бива да се набляга на второто, а на първото.

Също така, още от древно време са запазени свидетелства и за кръстния знак, широко практикуван от християните. Според Ориген всички вярващи преди всяко важно дело, преди молитва и преди четене на свещения текст са правели този знак⁸¹. Подобно нещо може да видим и в *Апостолското предание*⁸², но там се отбелязва и че такъв знак се прави с дълбоко издъхване и се практикува преди полунощната молитва, нещо, което се казва и от Тертулиан⁸³.

За разлика от доста по-свободната среда в църквите на Константинопол от средата на IV в. нататък, в раннохристиянската общност се предписват и доста консервативни правила за жените, които влизат в храма за молитва. За разлика от мъжете, за които се предписва да се молят с открита глава, за жените се предполага, че ще бъдат със закрити не само коси, но и вероятно значителна част от главата. Самият ап. Павел в Първо послание до коринтяните говори за такъв обичай, който явно е наследен от юдаизма:

„Искам да знаете още, че глава на всеки мъж е Христос, а на жената глава е мъжът, на Христа пък глава е Бог. Всеки мъж, който се моли или пророкува с покрита глава, засрамя главата си; и всяка жена, която се моли или пророкува гологлава, засрамя главата си, защото все едно е, като да е обръсната; ако жена не иска да се покрива, нека се стриже; ако пък е срамотно за жена да се стриже или бръсне, нека се покрива. И тъй, мъжът не бива да си покрива главата, защото е образ и слава Божия, а жената е слава на мъжа“ (1 Кор. 11:3–7).

Взимайки повод от тези думи, Тертулиан в късните години от живота си, когато вероятно е силно пристрастен към крайния риго-

⁷⁹ *Stromata*, 4.22.

⁸⁰ *De oratione*, 13; *Ad uxorem*, 2.5 (CPL 12).

⁸¹ *Fragmenta in catenis: Selecta in Ezechielem*, 9 (CPG 1442).

⁸² *Traditio apostolica*, 41.14–42.2. От документа става ясно, че този знак се е правел при кръщение и след това се е практикувал от кръстените като знак за принадлежност към Църквата.

⁸³ *Ad uxorem*, 2.5.

ризъм⁸⁴, препоръчва жените не само да си покриват главата, но и да се забулват⁸⁵. Това не е странно, тъй като римските матрони, свободните жени с положение така или иначе са излизали пред хора забулени, или полузабулени, така че този обичай едва ли е чужд и на християните в онази епоха. Това, разбира се, важи и за влизането в църква и съответно – за молитвата. Все пак Тертулиан е отбелязал, че обичаят вече не се приема широко и затова той увещава да се спазва; и още нещо важно, за което имаме косвени сведения от иконографията: той препоръчва жените да закриват и ръцете си, дори дланите, по време на молитва като израз на смирение⁸⁶. Твърде вероятно дланите и ръцете да са се схващали като обект на сексуално предизвикателство. Това сведение е потвърдено и от коптското съчинение *Апостолското предание*⁸⁷.

От същия африкански автор има и сведения, които могат лесно да се потвърдят в иконографията, относно положението на ръцете при молитва. Тертулиан казва, че християните се молят с изпънати нагоре ръце, подобно на разперените ръце на Христа на кръста⁸⁸. Александриецът Климент пък още в края на II или началото на III в. споменава, че в такъв момент християните се обръщат на Изток. Също така, той говори, че молитвата може и да е „умствена“, т.е. безмълвна⁸⁹. В този ред на мисли е добре да споменем, че доста изследователи на ранното християнство вземат сведения и от гностическите извори относно молитвената практика от онази епоха, но според нас това не може да се приеме като легитимен подход, тъй като гностицизмът представлява различна от библейската традиция, която има свои извори и пътища на развитие, паралелни на християнството. В случая обаче с монтанизма не е така. Може с право да смятаме мон-

⁸⁴ Вж. Стефанов, архим П., „Тертулиан и монтанизмът“ [Stefanov, Archim. P. „Tertullian and Montanism.“]. – In: <https://www.pravoslavie.bg> (21.04.2021).

⁸⁵ *De oratione*, 22; *De virginibus velandis*, 17 (CPL 27); *De cultu feminarum*, 2.7 (CPL 11).

⁸⁶ *De virginibus velandis*, 17.

⁸⁷ *Traditio apostolica*, 18.5.

⁸⁸ *De oratione*, 14.

⁸⁹ *Stromata*, 7.7.

танистките общности за християнски секти. След тях със сигурност са се практикували екстатични молитви и различни пророчески практики, които официалната Църква не е признавала, но които са се вдъхновявали от някои новозаветни епизоди, интерпретирани в парадигми, характерни за монтанизма⁹⁰.

Обществена молитва

Един от най-забележителните примери за древнохристиянска молитва, идващ от втората половина на II в., е молитвата, отправена от осъдения на смърт чрез изгаряне на клада св. Поликарп Смирненски. Ето какво се казва в *Мъченичеството на св. Поликарп*, гл. 14:

„Те не го заковавах след това, но само го вързаха; и тъй, той сложи ръце зад гърба си, като благороден овен избран за жертвоприношение от велико стадо, подготвен за всежъжение и направен приятен за Бога. Гледайки към към небето, той каза: „О Господи, всемогъщи Боже и Отец на Твоя любим и благословен Син Христос Иисус, чрез Когото получихме нашите познания за Теб, Бог на ангелите, на силите, и на цялото творение, и на целия праведен род, който живее пред очите Ти: благославям Те, защото си ме помислил достоен за този ден и този час, да имам дял сред числото на мъчениците в чашата на Твоя Христос, за възкресението при вечния живот както на душата и тялото в безсмъртието на Светия Дух. Да бъде приет този ден сред тях пред лицето Ти като богата и приемлива жертва, както Ти, Боже на истината, Който не могат да заблудят, си подготвил, разкрил, и изпълнил отпреди. Затова Те хваля, благословям, и прославям над всички неща, чрез вечния и небесен първосвещеник, Иисус Христос, Твоят възлюбен Син, чрез Когото е славата – с Него Иисус Светия Дух – сега и во век. Амин!“

Тук обаче виждаме молитва в екстремна ситуация, която има, от една страна, частен характер, но от друга страна служи като свидетелство пред езичниците за георизма на християните и пренебрежението към смъртта. Самата дума, с която превеждаме „мъченичество“, означава всъщност на гръцки език „свидетелство“ (μαρτύριον),

⁹⁰ Вж. Стефанов, архим. П., *Лирата на Параклита. История и учение на монтанизма*, Велико Търново: Фабер, 2012 [Stefanov, Archim. P. *The Lyre of the Paraclete: History and Doctrine of Montanism*. Veliko Tarnovo: Faber, 2012 (in Bulg.)], 34–45.

т.е. засвидетелстване на вярата в истинския Бог с цената на мъчения и дори загуба на този временен живот в замяната на вечния блажен живот. Несъмнено християнските мъченически текстове са вдъхновени от старозаветните Макавейски книги – израз на същия религиозен порив и непримиримост.

Когато обаче говорим за публична или общностна молитва, нещата вече стоят като че ли малко по-различно. Тук Църквата още в много ранно време изглежда фиксира определени регулации с кого, как и пред кого могат да се молят членовете на Христовата църква. В *Учение на дванадесетте апостоли*, във втората част на съчинението, която представлява ръководство по богослужение за епископите, има много ясно препоръка относно молитвата. Казва се:

„Постите ви да не бъдат с лицемерците. Защото те постят в понеделник и четвъртък, а вие постете в сряда и петък. Не се молете като лицемерците, но както е заповядал Господ в Евангелието Си. Молете се така: „Отче наш, Който си на небеса! Да се свети Твоето име; да дойде Твоето царство; да бъде Твоята воля, както на небето, тъй и на земята; насъщния ни хляб дай ни днес; и прости нам дълговете ни, както и ние прощаваме на длъжниците си; и не въведи нас в изкушение, но ни избави от лукавия; защото Твое е царството, и силата, и славата веќе. Амин.“ За Божествената служба (евхаристията), благодарете така. Първо за чашата: „Благодарим ти, Отче наш, за светото лозе на отрока Ти Давида, което ни направи известно чрез Отрока Ти Исуса. На Тебе подобава славата на вековете“. За преломлението пък благодарете така: „Благодарим Ти, Отче наш, за живота и за знанието, което Ти яви чрез Исуса, Отрока Си. На Тебе подобава славата във вековете. Както тоя хляб, който се преломи, беше пръснат по хълмовете и събран, стана едно, така да се събере църквата Ти от краищата на земята в Твоето царство. Защото Твоя е славата и силата чрез Исуса Христа във вековете“. Никой друг да не яде, нито да пие от службата ви (евхаристията), освен кръстеният в Името Господне. Защото е казал Господ: „Не давайте светото на псета“ (8–9)⁹¹.

В този текст препоръката за отбягване на молене „като лицемерците“ изглежда е съсредоточено около напрежението с юдейската общност. Разбира се тук авторът следва Евангелието според Матей

⁹¹ *Didache*, 8-9. Бълг. прев. по Симеон Варненски и Преславски. *Цит. съч.*, 161–163.

(6:5–13). Тази препоръка да се отбягват синагогите и юдейските традиции, може да се види в онази епоха и у св. Йоан Златоуст, който добре познава юеистичната традиция и който живее в ранните си години в Антиохия, където доста християни са посещавали паралелно и синагогите⁹².

Оглашените са друга категория вярващи, за които има специални предписания. Според св. Юстин Философ те, като част от тяхната подготовка за кръщение, е трябвало да практикуват усилна молитва⁹³, а онези, които са вече кръстени, са били призвани веднага да се присъединят към общностната молитва на Църквата⁹⁴. Разделение на вярващите по време на молитва е имало и по полове. В документа *Апостолска дидаскалия* се казва, че момичетата трябва да стоят отделно, при жените, ако има място, по възможност зад тях, а онези, които са омъжени и с деца, и възрастните, и вдовиците да са по групи⁹⁵. Твърде вероятно това разделение между мъже и жени да е резултат от традиционната консервативна патриархална обществена среда в късноантичния средиземноморски свят. То обаче си има и прагматично обяснение. Раннохристиянското богослужение се извършва в неголеми храмове, вероятно в сериозно пространствено притеснение; също така, братското целуване, практикувано от всички участващи в богослужението, е било допълнителен стимул за сегрегиране на половете в храмовото пространство. Св. Юстин Философ в *Първа апология* споменава за „целуване на мира“ при приключване на молитви по време на следкръщелна Евхаристия⁹⁶. Ориген в своя *Коментар към посланието на ап. Павел до римляните*⁹⁷ и авторът на

⁹² Вж. *Adversus Iudaeos orations* 1–8: 1.1 (CPG 4327).

⁹³ *Apologia*, 61. Същото у *Traditio apostolica*, 18. В същия документ се казва, че оглашените стоели настрана и при общите трапези (27).

⁹⁴ *Ibid.*, 65. Същото у *Traditio apostolica*, 21.24.

⁹⁵ *Didascalia apostolorum*, 12; подобна заповед, но по-кратка виждаме у *Traditio apostolica*, 18.2.

⁹⁶ *Apologia*, 65. Срв. Майендорф, Ио. Введение в Святоотеческое Богословие. Перев. Л. Волохонской, Нью-Йорк: R.B.R., 1982 [Meyendorff, John. Introduction to Patristic Theology. Trans. L. Volkonskaya. New York: R.B.R., 1982 (Bulg. Transl.)], 46–47.

⁹⁷ *In Epistolam Pauli ad Romanos libri xv*, 10.13 (CPG 1457).

*Апостолското предание*⁹⁸ също споменават целуване след общностните молитви, като то е ограничено до кръстените, т.е. оглашените не участват в него. Тъй като братското целуване се е правело уста в уста, то е могло да предизвика усложнения за хора от различни полове затова очевидно е предполагало и сегрегация в храмовете. За това, между другото, споменава самият Тертулиан в съчинението си *До съпругата*⁹⁹.

Също така, Тертулиан¹⁰⁰ и авторът на *Апостолското предание*¹⁰¹ препоръчват в семействата да се извършват молитви заедно от двамата съпрузи. Разбира се, това е практика, която се препоръчва по логиката, че семейството е малка църква в рамките на голямата църква като семейство на християните с глава Христос. Тази визия обаче има и своите ограничения. Ориген с характерната си аскетична строгост например смята, че семейната спалня не е място, в което може да се извършва молитва¹⁰².

Що се отнася до онези, които са изкарани от общение, и схизматиците, Апостолското учение¹⁰³ и св. Киприан Картагенски¹⁰⁴ препоръчват да бъдат изолирани от общата молитва. Те формално не се смятат за членове на Църквата и не би следвало да присъстват на нейната молитва. Самата молитва при тайнство покаяние, която се прочита от свещеника над каещия се, предполага той отново да се възсъедини с Църквата, което логично го поставя извън нея преди акта на покаяние.

Заклучение

Дълбокият смисъл на християнската молитва е разгърнат в най-висока степен у отците пустинници. Въпреки че темата за молитвата не е систематично разработена, тя е обект на размисли още

⁹⁸ *Traditio apostolica*, 18.3.

⁹⁹ *Ad uxorem*, 2.4.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 2.6.

¹⁰¹ *Traditio apostolica*, 41.13.

¹⁰² *De oratione*, 31.4.

¹⁰³ *Didascalia apostolorum*, 15.

¹⁰⁴ *De ecclesiae unitate*, 12.

от най-древно християнско време. Онова, което може да се констатира от най-ранната християнска история, е, че молитвата се е схващала като израз на стремежа за единение с Бога в постоянно аскетично усилие, водещо към спасението, т.е. потапяне в божествения живот на спасението и обожението. В това отношение от особено значение е съветът на ап. Павел в Първото послание до солуняните за постоянна молитва към Бога. Молитвата в древната Църква е естествен продължител на молитвената практика в юдейската религиозна общност. Старозаветните образци на молитви както от *Псалтира*, така и от *Книга на прор. Даниил* остават като теми на интерпретация и образец за Христовите апостоли и за първите християнски следновозаветни автори. В това отношение общностната молитва и богослужение несъмнено се влияят от практиката в Йерусалимския храм през I в. Първите известни християнски химни носят определено пряко влияние от храмови практики в юдаизма. Трикратната молитва през деня, съчетана с полунощна молитва, остава като устойчив модел за обикновените християни, а започва да се оформя и все по-усложнено богослужение, където молитвата заема все по-широко и важно място. Това може да се види както в съчинения под апостолско име (макар и писани по-късно), така и в творчеството на Климент Александрийски, Ориген, Тертулиан и св Киприан.

Същевременно с това частните молитви при всякакви случаи, също базирани на образци от Стария Завет, се развиват и получават нова интерпретация в контекста на християнското учение. Така, виждаме редица образци от новозаветните текстове като *Посланията на ап. Павел*, *Деяния апостолски* и разбира се *Евангелията*, които остават като образци за молитвената практика, пози, жестове и поведение за християните през II, III в. и насетне. Не без значение са и ограниченията за съвместните молитви и различните регулации на общностните молитви, които се оформят по чисто практически съображения в Църквата в изследвания период. Явно е, че съвременната молитва, макар и да е ситуирана в много различен свят, е запазила базови практически измерения от древнохристиянската молитва. В

рамките на богослужението обаче може да се проследи разширяване, музикално украсяване и неимоверно обогатяване на молитвата в музикални форми особено в православното богослужение. То и днес остава ценен извор на духовност не само за православните християни, но и за другите християнски деноминации.

Библиография

Arnold, R. C. D. "Qumran Prayer as an Act of Righteousness", *The Jewish Quarterly Review*, 95 (2005), 509-529.

Бешевлиев, В. "Употребата на *imperativus aoristi* и *imperativus praesentis* в старогръцката молитва". – В: Годишник на Софийския университет, Историко-филологически факултет. Т. XXIII.4. София: Художник, 1927 [Beshevliev, V. "The Use of the Aorist Imperative and the Present Imperative in Ancient Greek Prayer." In: *Yearbook of Sofia University, Faculty of History and Philology*, Vol. XXIII.4. Sofia: Khudozhnik, 1927 (in Bulg.)], 3–25.

Bradshaw, P. *Daily Prayer in the Early Church. A Study of the Origin and Early Development of the Divine Office*. London, New York: Oxford University Press, 1982.

Dugmore, C.W. *The Influence of the Synagogue upon the Divine Office*. London: The Faith Press Ltd, 1964.

Fagerberg, D. "Prayer as Theology". – In: Hammerling, R. (ed.), *A History of Prayer. The First to Fifteenth Century*. Leiden, Boston: Brill, 2008, 117-136.

Falk, D. K. "Jewish Prayer Literature and the Jerusalem Church". – In: Bauckham, R. (ed.), *The Book of Acts in its Palestinian Setting*. Carlisle: Paternoster/Grand Rapids, 1995, 267–301.

Froehlich, K. "The Lord's Prayer in Patristic Literature". – In: Hammerling, R. Op. cit., 59-67.

Гошев, протопр. И. „Учение на дванадесетте апостоли“, Годишник на Богословския факултет при СУ „Св. Климент Охридски. София, 1941 [Goshev, Protopresbyter I. "The Teaching of the Twelve Apostles." *Yearbook of the Faculty of Theology, Sofia University "St. Kliment Ohridski"*. Sofia, 1941 (in Bulg.)].

Иванов (Кюмурджийски), протопр. Иван, *От Berakah към Евхаристия. От юдейската към християнската литургична практика*. София: УИ, 2021 [Ivanov (Kyumurdzhiiyski), Protopresbyter Ivan. *From Berakah to Eucharist: From Jewish to Christian Liturgical Practice*. Sofia: University Press, 2021], 58–67.

Каминис, Йо. „Евагрий Понтийски: богословието като начин на живот“. *Forum Theologicum Sardicense* 2 (2016) [Kaminis, Io. "Evagrius Ponticus: Theology as a Way of Life." *Forum Theologicum Sardicense* 2 (2016) (in Bulg.)], 113-133.

Диоклийски митрополит Калистос (Уеър). Царството вътре в нас. Прев. Б. Маринов, София: Омофор [Metropolitan Kallistos of Diokleia (Ware). *The Kingdom Within Us*. Trans. B. Marinov. Sofia: Omophor (Bulg. Transl.)].

Майендорф, Йо. Византийско богословие. Исторически насоки и догматически теми. Прев. Б. Рушкова, София: Гал-Ико, 1995 [Meyendorff, John. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. Trans. B. Rushkova. Sofia: Gal-Iko, 1995 (in Bulg.)].

Майендорф, Ио. Введение в Святоотеческое Богословие. Перев. Л. Волохонской, Нью-Йорк: R.B.R., 1982 [Meyendorff, John. *Introduction to Patristic Theology*. Trans. L. Volkonskaya. New York: R.B.R., 1982 (Bulg. Transl.)].

Quasten, J. *Patrology, V 1: The Beginnings of Patristic Literature*. Utrecht-Antwerp: The Newman Press, 1983.

Риболов, Св. „Septuaginta и традицията на гръцките отци“. – В: Риболов, С., Традиция и контекст в богосмислието на гръцките отци. София: Синода. изд., 2014 [Ribolov, Sv. “The Septuagint and the Tradition of the Greek Fathers.” In: Ribolov, Sv., *Tradition and Context in the Theology of the Greek Fathers*. Sofia: Synodal Publishing House, 2014 (in Bulg.)], 74–80.

Риболов, Св. “Богословие и литературни жанрове в ранната аскетическа литература”. *Духовна култура*, 6 (2003) [Ribolov, Sv. “Theology and Literary Genres in Early Ascetic Literature.” *Duhovna Cultura* 6 (2003) (in Bulg.)], 17–23.

Stewart-Sykes, Al. “Prayer Five Times in the Day and at Midnight: Two Apostolic Customs”. *Studia Liturgica* 33 (2003), 1–19.

Сидур Врата Молитвы (Шьрей Тифиль) на будни, Субботу и Праздники нусах „Ашкеназ“, Иерусалим-Москва: Махаим Джойнт, 1993 [Siddur Shaarei Tefillah (The Gates of Prayer) for Weekdays, Shabbat, and Festivals, Nusach Ashkenaz. Jerusalem-Moscow: Machanaim Joint, 1993 (in Russian)].

Стефанов, архим П., „Тертулиан и монтанизмът“ [Stefanov, Archim. P. “Tertullian and Montanism.”]. – In: <https://www.pravoslavie.bg> (21.04.2021).

Стефанов, архим. П., Лирата на Параклита. История и учение на монтанизма, Велико Търново: Фабер, 2012 [Stefanov, Archim. P. *The Lyre of the Paraclete: History and Doctrine of Montanism*. Veliko Tarnovo: Faber, 2012 (in Bulg.)].

Taft, R. *The Liturgy of the Hours in East and West*. Collensville, Minnesota: The Liturgical Press, 1986.

Тенекеджиев, Л. Богословската мисъл на първите три века, т. 2: Учението на Църквата в богословската мисъл от кр. на II до ср. на III век. София: Добротолюбие 2007 [Tenekedzhiev, L. *Theological Thought of the First Three Centuries*, Vol. 2: The Teaching of the Church in the Theological Thought from the Late 2nd to the Mid-3rd Century. Sofia: Dobrotolyubie 2007 (in Bulg.)].

Tcherikover, V. “The Ideology of the Letter of Aristeas”, *Harvard Theological Review* 51 (1958), 59–85.

Walker, J.H. “Terce, Sext, and None, and Apostolic Custom?” *Studia Patristica* 5 (1962), 206–212.

Нина Колева

АВТЕНТИЧНОСТ И ЦЪРКОВНОИСТОРИЧЕСКИ АКЦЕНТИ В ПОСТАНОВЛЕНИЯТА НА СЕРДИКИЙСКИЯ СЪБОР (343 г.)

The author is a doctoral student in Church History at the Faculty of Theology, Sofia University "St. Kliment Ohridski." E-mail: nin4eto197@abv.bg; <https://orcid.org/0009-0003-6148-677X>.

Abstract: *Nina Koleva, Authenticity and Church History Dimensions of the Canons of the Council of Serdica (343).*

Historical research often undervalues the city of Serdica as a Christian center and frequently overlooks its significance in Church history and memory. Today's Bulgarian capital, Sofia, which inherits and nurtures an ancient Christian tradition, was indeed a significant diocese during the 3rd and 4th centuries. The Council of Serdica was also held in Sofia. Although it is not recognized as Ecumenical by the Church, its purpose and manner of convening fully met the characteristics of an ecumenical council. Twenty ecclesiastical canons or rules were established, which became the foundation of Church law and were later incorporated into the fundamental provisions of Roman law.

Keywords: *Serdica, Council, Early Christians, Arians, Bishop, Canons*

Свикването и провеждането на голям църковен събор в Сердика е показателно за геостратегическото значение на града в империята, както и за мащаба на благодатно развит християнски живот. Градът и хората в него ясно помнят акта на толерантността и приемствеността му. Личността на св. Константин Велики е все още осезаема и жива в Сердика по време на събора, а провеждането на подобен висок църковен форум няма как да не припомни и приноса на властта и лично на императора за мира във „вътрешните и външните дела“ на вярата. Тук се провежда и първата среща на двамата Велики све-

тци – Константин и Григорий¹ и царя на Армения Тиридат III². Знаем, че Армения през 301 г. е първата държава, приела християнството за официална държавна религия. Тази среща е много важна и остава своя отпечатък като едно голямо събитие за града и околностите му, една запомняща се случка между двама православни царе, между светци и велики личности. В Сердика Константин въздига синовете си Крисп и Константин II в ранг цезари³, още повече – голяма част от най-важните закони на император Константин Велики, свързани с християнството, са издадени именно в Сердика.

Някои учени смятат града за неофициална столица на Римската империя след 317 г. и преди Константинопол от 330 г. Други твърдят, че в Сердика става въздигането на Константин Велики за цезар, като припомнят неговите думи „Сердика е моят Рим“. Във всеки случай, Сердика като административен център има голямо значение за синовете на Константин, които възприемат мястото ѝ като неутрално спрямо спорещите църковни центрове на Изток и Запад. Император Констанций II (337–361) покровителства арианските източни епископи в Константинопол, докато брат му Констант I (337–350) – никейските западни епископи в Рим. Някои изследователи дори приемат, че в Сердика е живяла дъщерята на Константин – Констанция, която също има принос за диалога между двете части на империята, между Църквата и държавата, а също така и между братята си императори.

За да разберем ключовото значение на Сердика като важен църковен център, е важно да се спрем и на личността на епископа на града – Протоген Сердикийски. В Юстиниановия кодекс се пази закон от времето на св. Константин Велики – от 316 г. (CJ, I. XIII. 1), с който

¹Уместно е да се припомни, че синът на Григорий и негов приемник Аристакес впоследствие е един от 318-те отци на Първия вселенски събор в Никея.

²Вачкова, В. *Един път, един храм, един дворец и десет века история*. София: Тангра ТанНакРа, 2015 [Vachkova, V. *One Road, One Church, One Palace, and Ten Centuries of History*. Sofia: Tangra TanNakRa, 2015 (in Bulg.)], с. 197.

³Басат, Емил (ред.), *Сердика – Средец – София*. Т. 2. София: Издателство на Министерството на отбраната „Св. Георги Победоносец“, 1994 [Basat, Emil (ed.). *Serdica – Sredets – Sofia*. Vol. 2. Sofia: Publishing House of the Ministry of Defense “St. George the Victorious,” 1994 (in Bulg.)], с. 57.

Протоген получава специалната привилегия за църквата в Сердика – правото да освобождава роби (*manumissio in ecclesia*). През 321 г. подобно право с императорско писмо до епископ Осий получава и църквата на Кордова⁴. Тази делегирана отговорност говори за високото доверие, което императорът има към Протоген Сердикийски и Осий Кордовски, сочени като двамата най-близки религиозни съветници на св. Константин Велики.

През 325 г. Протоген е участник в Първия вселенски събор, след който е натоварен с мисията да разпространи решенията на Никейския събор сред църквите в Дакия, Калабрия и Дардания и техните съседни земи⁵. Участва и в съборите в Тир и Йерусалим през 335 г., в Константинопол през 336 г. Вероятно Протоген умира по време или малко след провеждането на Сердикийския събор. Със сигурност много добре е познавал лично св. Атанасий, който по време на Първия вселенски събор помага на св. Александър Александрийски.

В своята книга „*The Empire of the Tetrarchs, Imperial Pronouncements and Government ad 284–324*“, в главата „*The power of the Lesser Tetrarchs*“, Симон Коркоран помества съобщение за издаден закон на 23 юни 318 г., който е в полза на църковните епископи относно съдопроизводството (може би съдопроизводство между християните). Този закон е изпратен в Сердика до Протоген, еп. Сердикийски⁶.

В историческите изследвания съществува научен спор точно през коя година се провежда Сердикийският събор, който по замисъл е трябвало да бъде с вселенско значение, т.е. очакванията са били църковните решения да имат сила и значение за цялата Римска империя. Няколко години се посочват като възможни – 343, 344, 346, 347, като за ориентир служи най-вече животът на св. Атанасий Велики.

⁴ Вачкова, В. *Сердикийският събор: 1670 години история и интерпретации*. София: Златен змей, 2013 [Vachkova, V. *The Council of Serdica: 1,670 Years of History and Interpretations*. Sofia: Zlaten Zmei, 2013 (in Bulg.)], с. 20.

⁵ *Ibid.*

⁶ Corcoran, S. *The Empire of the Tetrarchs, Imperial Pronouncements and Government ad 284–324*. Revised edition (Oxford Classical monographs). New York: Oxford University Press Inc., 1996, p. 284 и бел. 109 – *CTh*. I. XXVII. I. и *CJ* I. 13. 1.

Като исторически извори за Сердикийския събор, Веселина Вачкова сочи творби от църковните историци Сократ Схоластик, който е писал към средата на V в., бл. Теодорит Кирски, богослов от първата половина на V в., Иларий Пиктавийски (Поатие), латински автор от IV в. и Созомен, юрист и църковен писател, съвременник на Сократ⁷. Вачкова подчертава, че редица важни въпроси около Сердикийския събор са спорни, но това не оправдава липсата на значими научни изследвания на български език за този толкова важен църковен форум.

Според датировката в *Църковната история* на Созомен (кн. 3, гл. 11) съборът в Сердика се провежда 11 години след смъртта на първия християнски император – Константин Велики. Това предполага, че той се е провел след 22 май 347 г., понеже знаем, че императорът „издъхнал по пладне на празник Петдесетница, 22 май 337 г.“⁸

Сократ Схоластик също датира събора през 347 г. при управлението на консулите Руфин и Евсевий – или както посочихме, 11 години след смъртта на Константин Велики⁹. В своята книга за историята

⁷ Срв. Вачкова, В. *Сердикийският събор* [Vachkova, V. The Council of Serdica], 11–15.

⁸ Омарчевски, Ал. *Свети император Константин I Велики (306–337)*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2016 [Omartchevski, Al. Saint Emperor Constantine I the Great (306–337). Sofia: St. Kliment Ohridski University Press, 2016 (in Bulg.)], с. 210.

⁹ Socrates Scholasticus. *Historia ecclesiastica* II, 20. (2nd ed. R. Hussey). Oxford: Clarendon Press, 1893. Същите консули и години след смъртта на Константин посочва и Sozomen. Sozomène, *Histoire ecclésiastique*, livres III–IV. (Texte grec de l'édition J. Bidez, traduction d'A. J. Festugière, introduction et annotation de G. Sabbah). SC 418, Paris: Les éditions du Cerf, 1996, p. 395. Преглед на основните извори и най-използваните им издания вж. у Поснов, М. „Сердикийският събор и неговата каноническа дейност“. – В: ГСУ, *Богословски факултет*, т. IV, 1926 – 1927 (отделен отпечатък). София: Печатница „Художник“, 1927 [Posnov, M. “The Council of Sardica and Its Canonical Activity.” In: Yearbook of Sofia University, Faculty of Theology, Vol. IV, 1926–1927 (offprint). Sofia: Khudozhnik Printing House, 1927 (in Bulg.)], 106–107, както и у Коев, Т. „Поглед върху дейността на Сердикийския събор (343 г.)“. – В: *Civitas Divino-Humana. Сборник в чест на проф. Г. Бакалов*. Ц. Степанов, В. Вачкова (ред.). София: Тангра ТанНакРа, 2004 [Коев, Т. “A Perspective on the Activity of the Council of Serdica (343 AD).” In: *Civitas Divino-Humana: Festschrift in Honour of Prof. G. Bakalov*, edited by Tsv. Stepanov and V. Vachkova. Sofia: Tangra TanNakRa, 2004 (in Bulg.)], с. 106.

на църковните събори Hefele¹⁰ сочи, че в латинския превод на старата *Александрийска хроника*, намерен във Верона, *Historia Acephala*, и цитиран в трети том на *Osservazioni Letterari* 1738, св. Атанасий се завръща от второто си изгнание на 21 октомври 346 г. по време на управлението на Констанций II и Констант. Според Mansi¹¹ св. Атанасий се завръща от второто си изгнание две години след събора в Сердика, което означава, че той е проведен през 344 или 346 г. Намерените през XIX в. в египетски манастир *Пасхални послания* на св. Атанасий потвърждават 343 или 344 г. за провеждането на събора. Hefele изчислява по следния начин: св. Атанасий е бил три години в Рим от 340 г., след това отива в Милано през лятото на 343 г. и оттам в Сердика през есента на 343 г. Съборът вероятно е продължил до пролетта на 344 г.¹²

Императорите наследници на Константин Велики – Констанс и Констанций II изпълняват волята на своя баща, свиквайки църковния канонотворчески събор в Сердика (343 г.). Те очакват този събор да бъде Вселенски, който да се произнесе окончателно относно случая на св. Атанасий и евсевияните¹³. Особено внимание заслужава поканата за присъствие на отстранените преди това източни епископи Атанасий Александрийски и Маркел Анкирски¹⁴. Двата императори свикват събора по искане на римския папа Юлий I основно с три задачи: първо, да реабилитира прогонените св. Атанасий, Маркел Анкирски, Павел Константинополски и др.; второ, да изкорени фалшивото учение; трето, да обедини всички около истинската вяра в Христос¹⁵. Св. Атанасий е бил преследван от източните арианстващи епископи, но пък намира защита и подкрепа на Запад. Владетелите искат мир в Църквата и държавата и се надяват само чрез Вселенски

¹⁰ Hefele, C. J. *A History of the Councils of the Church from the Original Documents*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1876, 86–172.

¹¹ Вж. Вачкова, В. *Сердикийският...* [Vachkova, V. *The Serdican Council*], с. 11. Срв. Mansi, J. D. *Pro sua de anno habiti sardicensis consilii sententia*. Luca, 1749.

¹² Hefele, C. J. *Op. cit.*, p. 88.

¹³ *Ibidem*, p. 90.

¹⁴ de Clercq, C. *Ossius of Cordova: A Contribution to the History of the Constantinian Period*. Washington: Catholic University of America Press, 1954, 334–362.

¹⁵ Hefele, C. J. *Op. cit.*, p. 90.

събор да се спре арианската мода на изработване на все нови и нови Символи на вярата, съобразени със субективните вкусове на някои от християнските общности.

За да се осигури по-голямо участие на епископи в събора, е избрана Сердика. Градът е средищен, на границата между източната и западната част на империята, но реално се смята за западен град. Сердика или Улпия Сардика е принадлежала на Тракия, после на Дакия, а към момента на събора се намира в пределите на Източен Илирик, и макар административно да попада във владенията на източния император Констанций II, в църковно отношение тя влиза в Римските църковни предели.

Първи в Сердика пристигат западните епископи, привържениците на Никейската вяра, и съгласно решенията на събора в Рим отпреди 2 години приемат в общение Атанасий и другите обвинени. Различни числа се сочат за броя участващи епископи – от 170–180 до 300–380 на брой. Възможно е тези епископи, които подписват съборните решения, да не са присъствали лично, а после да са приподписвали документите. Папа Юлий I не присъства лично, а изпраща двама презвитери за свои представители – Архидам и Филоксен.

Nefele пише, че православните епископи на събора в Сердика са от следните места: Рим, Испания, Галия, Италия, Африка, Сардиния, Панония, Мизия, Дакия, Норик, Тоскана, Дардания, Втора Дакия, Македония, Тесалия, Ахaya, Епир, Тракия, Родопи – част от Тракия, Палестина, Арабия, Крит, Египет. Но според Теодорит и подписите под съборните решения, представени са също следните провинции: Азия, Кария, Витиния, Хелеспонт, Фригия, Писидия, Кападокия, Понт, другата Фригия, Силиция, Памфилия, Ликия, Цикладните острови, Тиваида, Либия, Галатия¹⁶. Според писмени свидетелства на св. Атанасий на църковния събор в Сердика присъстват християните от повече от 35 провинции на Римската империя. В своята книга „Ранното развитие на каноничното право и Сердикийския събор“ Hamilton Hess пише, че провинциите, които Никейците представляват, са може

¹⁶ *Ibid.*, p. 95.

би 43, като около половината от епископите идват от Илирик и Балканския полуостров¹⁷. Има спор дали представителите от Фригия са били православни или ариани по това време, но тези аргументи срещу списъка с православни участници в Събора не оспорват представителността и значимостта на епископския събор в Сердика.

Председателстващ Събора е бил Осий Кордовски, който участва дейно и в ръководенето на Първия вселенски събор през 325 г. в Никея. Созомен допълва, че и Протоген Сердикийски също председателства църковното събрание. По всяка вероятност двамата са начело по волята на императорите и на папата, защото техните длъжности сами по себе си не ги определят като имащи право да ръководят делата на Църквата.

Императорите натоварват църковното събрание в Сердика да разследва от самото начало споровете около св. Атанасий и останалите низвергнати епископи по начин, по който все едно на тях не са били налагани наказания. Освен това в Сердикийския събор не участват държавни представители и по този начин липсва влиянието на императорите върху църковните дела, респективно на арианстващите или евсевианите, като православните епископи са свободни в решенията и действията си.

Източните арианстващи епископи, които отхвърлят общение със св. Атанасий, отказват да имат каквито и да е отношения с Никееците и се затварят в императорския дворец. Те поставят ултиматум, че ще участват в събора само ако Атанасий бъде осъден. В същото време западните епископи отхвърлят тяхното искане, защото лично папа Юлий вече разследва проблема около Атанасий и е убеден в неговата правота. След кратка кореспонденция между двете събрания, в Сердика и във Филипопол, са издадени протиположни решения. Източните епископи потвърждават становището си срещу св. Атанасий, Павел, Маркел, Асклепий, а също и осъждат действията на своите противници, сред които са Юлий Римски, Осий Кордовски и Прото-

¹⁷ Hess, H. *The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica*. New York: Oxford University Press, 2002, p. 120.

ген Сердикийски. Според Созомен¹⁸ източните епископи заявяват, че няма да влизат в общение с тях, няма да влизат дори в кореспонденция, като нито ще пишат, нито ще получават писма от западните си православни колеги. Западните епископи разследват обвиненията срещу св. Атанасий, Маркел и Асклепий, след което ги обявяват за невинни и ги възстановяват на техните длъжности.

Сердикийският събор наистина добросъвестно и подробно разглежда обвиненията срещу св. Атанасий и другите епископи. Те са отхвърляни едно по едно като лъжливи. Голяма роля изиграва едно писмо на 80 египетски епископи до папата, с което те защитават своя архипастир. Също така, появата пред църковното събрание на Арсений, за когото се е казвало, че св. Атанасий го е убил и отрязъл ръката му, с която е правел магии, доказва, че „жертвата“ е жива и лъжата разобличена. Другите обвинения от страна на арианите срещу светеца са, че той е изгорил някаква свещена книга, подпалил е църкви и е арестувал божии служители, но и това е отхвърлено от събора като лъжа и клевета. И накрая е разобличена грозната съчинена лъжа, че св. Атанасий е „насилил“ и поругал честта на девица, и той справедливо е оправдан по всички тези обвинения. Много още клевети, интриги и нагли лъжи срещу другите набедени епископи Маркел и Асклепий са отхвърлени от Събора. Присъди за отлъчване от общение са произнесени срещу евсевианите. Прави се опит първата обявена цел на събора – запазването на Никейската вяра, да се осъществи, като бъде съставено кредо (символ), който е представен пред събрание епископи. Изглежда Осий и Протоген са тези, които го предлагат. Въпреки че съществуването на този символ е оспорвано, може да се твърди, че е съществувал и е бил разпространяван, макар и за кратко. Почти сигурно е, че символът получава определено одобрение от събора като обща декларация на вярата (вероопределение). Смята се, че Сердикийският събор отказва да изработи нов и потвърждава формулировката на Никейския символ като свят, достоен и безгрешен. Въпреки това решение няколко години по-късно се появява

¹⁸ Sozomenus, *Historia ecclesiastica* IV,1 – V,1–3.

псевдо-Сердикийски символ на вярата като фалшификат. Осий Кордовски и Протоген Сердикийски веднага след Събора пишат на папа Юлий, че Съборът е възприел Никейския символ на вярата, но, за да се предотврати арианският му прочит, са направени тълкувания и обяснения. Това писмо става част от документите на Събора и е поставено след възприетите канонични правила, но според Hefele неговото съдържание е доразвито едва по време на Четвъртия вселенски събор в Халкидон (451 г.) при управлението на император Маркиан.¹⁹

Теодорит Кирски излага подробен разказ за събора, както и за символа на вярата, създаден в Сердика и известен като Сердикийски (Осиево-Протогенов): „от това послание можем да видим несправедливостта на предишните съдии и заедно с това, здравия смисъл на Сердикийските догмати, в които присъствалите в Сердика блажени отци са изложили за нас цялото учение не само за Бога, а и за Божественото домостроителство и за спасението“²⁰.

Писма от събора в Сердика са изпратени на папа Юлий, на църквата в Александрия и до епископите на всички църкви, като са упоменати имената на еретиците, а също и имената на всички епископи, присъствали и подписали съборното решение. Тези писма имат за основна цел да провъзгласят възстановяването на св. Атанасий. Разгледани в по-широк текст, самото им послание гласи, че е обсъждано и решено всичко онова, което по-рано се е разисквало, преди всичко за светата вяра, за възстановяването на поруганата истина и за лицата, които са низложени несправедливо. Това са причината и точките, разглеждани на Сердикийския събор. И още един въпрос намира отговор тук – за това, че еретиците са причинили и нанесли тежки оскърбления на Църквата. За това, че са се отнесли с груби насилия към клириците, като по принуда са ги изпращали в селата, в запустели места, подложени на глад, жажда, студ и всякакъв друг вид бед-

¹⁹ Hefele, C. J. *Op. cit.*, p. 108.

²⁰ Theodoretus, *Historia ecclesiastica*, II, 8; срв. Kelly, J. N. D. *Early Christian Creeds*. London – New York: Bloomsbury Publishing, 2006, p. 278; срв. Schaff, Ph. *Creeds of Christendom, with a History and Critical Notes*. Vol. II. *The History of Creeds*. New York: Harper & Brothers, 1919, 45–76.

ност. Те са отвличали епископи, презвитери, дякони и всякакви клирици, задържали са ги без никаква вина. А тези, които склонявали да бъдат в съгласие с тях и са се присъединявали към тях, не само са били покровителствани, но и повишавани в църковен чин. Дяконите в презвитери, презвитерите в епископи и то не заради друго, а за да се разпространява по всякакъв начин създалата се ерес. Тези пък, които са въставали против тях, проклинали са арианската и евсевианската ерес и категорично са отказвали да имат каквото и да е общение с еретиците, са били умъртвявани. Имало е и такива, които са избягали от техните ръце и са дошли на събора в Сердика, като се жалват от насилието им за това, че наказват всеки, който се отрече от тях. И казват, че там на Изток има ревнители за православната вяра, но арианите по всякакъв начин възпрепятстват тяхната поява на Светия събор в Сердика. Те свидетелстват, че и тук в Сердика са се старали да държат всички в едно помещение и на никого не е позволено да се отделя от тях дори и за най-кратко време. Едни показват раните си, нанесени им от меч, други се жалват, че са били подложени на мъчителен глад. И това е потвърдено не от единици, а от представителите на цели православни църкви, от войници, въоръжени с мечове, и от тълпите хора с пръчки. Едни са заключвани в тъмници, като върху тях са извършвани какви ли не злодеяния. Някои намират своята смърт чрез задушаване, други са притиснати с железни пръстени на шията и умело удавяни. Всички отци на събора единодушно решават: „Няма и не може да има никакво съмнение, че тяхната смърт е славна, тяхната смърт е смърт мъченическа“²¹. На император Констанций II е изпратено писмо от особено значение, изискващо очертани граници на държавно вмешателство в работите на Църквата като необходимо условие за възстановяването на мира. И накрая, по време на събора се постига (официално, но не и на практика) споразумение между Александрия и Рим по отношение на датата на Пасха.

²¹ *Деяния Вселенских Соборов*. Т. 1. Казань: Казанская духовная академия, 1887 [Acts of the Ecumenical Councils. Vol. 1. Kazan: Kazan Theological Academy, 1887 (in Russian)], с. 80.

След събора в Сердика настъпва временно преустановяване на общението между Изтока и Запада. Линията на разделение между общностите е де факто границата между двете половини на империята. След проведеният контрасъбор във Филипопол вече ясно е очертана вселенската конфронтация Изток – Запад и разделението в Богочовешкия организъм на Църквата Христова. Няма съмнение, че това първо и отчетливо разделяне, посредством подозрения и неразбиране поражда условията, които векове по-късно ще доведат до постоянна схизма.

Каноните, приети на Западния събор, нямат моментален ефект върху проблемите, които се опитват да разрешат, но тяхното влияние ще се почувства перманентно, особено сред църквите на Запад.

Очевидно е, че влиянието на папа Юлий, св. Атанасий и другите Никеийски ръководители на Сердикийския събор е много голямо, но една личност, която изпъква сред другите и се ползва с много голямо уважение, е Осий Кордовски. Въпреки своите 87 години той е в челните редици при преговорите с източната партия, а също така е една от двете основни фигури при съставянето на Сердикийската формула на вярата. Неговото мнение е твърде много уважавано. Той служи като епископ 63 години и става свидетел на прехода от преследване на Църквата към мир, на зараждането на донатизма и арианството и на епохата на значително развитие в Църквата. През 313 г. св. Константин го назначава за свой съветник по въпросите на вярата и най-вероятно той продължава да служи на този пост и след Никеийския събор, на който играе много важна роля. Неговата кариера е забележителна не само поради продължителността си, но и заради изключителните му способности. Службата в императорския двор му дава несравними познания за Църквата като цяло и му осигурява знания от първа ръка за нейните разнообразни проблеми. Уважението, засвидетелствано на Осий от епископите в Сердика, ясно показва почитта, с която се ползва от своите съвременници. В *Деяния на Вселенските събори* четем за него: „Когато ние, епископите се събрахме всички заедно и ги канихме да се явят на съда, така че лице в лице

да могат да докажат това, което са писали и разпространявали против упоменатите съслужители наши. Те ни заставиха да ги чакаме и особено важно, заставиха да чака толкова почтения, достойния за всякакво уважение и за дълбоката си старост, и за твърдото си изповедание, и за разглеждането на такива велики дела – Осий, епископ Кордовски²².

Висока оценка за значението на Сердикийския събор дава професорът по теология от университета в Сан Франциско Hamilton Hess. Той смята, че съборът има ключова роля за ранното развитие на църковното право, което се оформя по примера на римското право най-вече след V и VI в. В анотацията към своята монография „Roman civil code. The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica“²³ ученият обобщава, че одобрените канони в Сердика се отнасят най-вече до епископите – ръкоположението им, работните отношения с другите епископи, взаимоотношенията с държавната власт, действията при евентуални оплаквания от тях, забраната за посещение на императорския двор без покана, превенцията от лошо отношение към тях и други. Hess смята решенията на Сердикийския събор за важна стъпка в църковното развитие, което, следвайки римската култура и управленски модел, постепенно преминава от саморегулация към една стройна система на църковноправни отношения в диалог с държавата. Трети, четвърти и пети канон от Сердикийския събор са от голямо историческо значение. Те издигат епископа на Рим над останалите му колеги от християнските центрове заради православната позиция срещу ереста на арианите, с което се поставя началото на папската претенция за първенство сред епископската колегия²⁴. Като цяло каноните са написани на латински и гръцки език, тъй като са предназначени за всички църковни събрания на Изток и на Запад.

Автентичността на Сердикийските канони

Автентичността на каноните е поставяна под съмнение от раз-

²² *Ibid.*, с. 90.

²³ Електронен ресурс към 2017 г. [DOI:10.1093/0198269757.001.0001].

²⁴ Електронен ресурс към 2017 г. [<https://www.britannica.com/event/Council-of-Sardica>].

лични автори с главния мотив, че дават твърде голяма власт на папата. Хамилтън Хес разглежда някои мнения относно това²⁵. Пример е Фридрих, който смята, че каноните са взети от предишни, вече съществуващи документи. Критиците на Фридрих доказват, че такава подмяна би изисквала огромни исторически познания и не е възможна. Друг такъв автор е Бабут, който смята, че определени канони не са автентични, а са последвани от добавки с цел да се увеличи значението на папата. Но днес вече тяхната канонична автентичност е доказана със сигурност и не представлява проблем за изследователите²⁶.

Спираме се първо върху самата система на номерацията. Каноните са 21 в латинския текст и 20 в гръцкия и има значителни разлики при разделението и подредбата на материала. Два канона и част от трети липсват в гръцката версия, но съществуват в латинската. В латинската липсват други два канона, които съществуват в гръцката. Изглежда, че няма оригинално номериране на каноните, които просто са били записвани подред от записките на събора. Каноните са записани с арабски цифри в латинския текст, с римски в гръцкия и с арабски, предхождани от „Г“ в Теодосиевия текст. Въпросът е кой текст е възникнал първи. Двете версии се съгласуват помежду си по отношение на влизащите в сила канони, но имат и различия в някои съществени детайли. В някои случаи се наблюдават съществени разлики в значението на определени канони в двете версии.

В началото на века, в своята акламирана статия за автентичността на Сердикийските канони, Търнър цитира доказателства и подкрепя тезата, че латинският текст е бил първи²⁷. Трудно би било латинският текст да бъде изведен от гръцкия, но обратното е много възможно. В статия за двата текста Хенкиевич развива аргументи в полза на гръцкия текст като първосъздаден, тъй като представя по-хармонично и свързано материала²⁸. Той обаче не успява убедително да отговори на доказателствата на Търнър, нито да покаже

²⁵ Hess, Hamilton. *The Early Development of Canon*, p. 115.

²⁶ *Ibid.*, p. 116.

²⁷ *Ibid.*, p. 117.

²⁸ *Ibid.*, p. 118.

как латинският текст е бил изведен от гръцкия. Хенкиевич успешно показва, че гръцкият текст притежава вътрешна независимост от латинския, която обаче се изразява по-скоро във външни характеристики, отколкото в съществени различия в смисъла. Сравнение между външните характеристики на двата текста разкрива, че в определени аспекти гръцкият по-вярно отразява същността на дебата. Разрешение на тези на пръв поглед противоречиви заключения се осигурява от хипотезата на братя Балерини, че е имало двойна редакция²⁹. Тяхната хипотеза лежи на два основни факта: че е имало почти еднакво представителство от латиноговорящи и гръкоговорящи и че се забелязват значителни различия в двата текста. Въпреки че повечето модерни изследователи следват Търнър и Шварц и приемат латинския текст като първосъздаден, от прочетеното досега се убеждаваме в съществуването на две оригинални и независими версии, както беше аргументирано по-горе. Изучавайки епархиите, представени в Сердика, Бърнард определя следните езикови представителства: присъстват около 38 гръко-говорящи и около 33 латино-говорящи епископи³⁰. Латинските включват двама от Панония, трима от Мизия и пет от Дакия³¹. Гръцките включват по един от Александрия, Палестина и Арабия, където се е знаел гръцки, а не латински. Приблизително еднаквият брой на латиноговорящи и гръкоговорящи представители на събора е нещо уникално сред съборите през IV в. Няма друг източен събор, на който броят на говорещите латински да е почти равен на онези, които говорят гръцки, което наистина не би се случило в Сердика, ако съборът се беше провел по план. При тези обстоятелства е много възможно да е сметнато за необходимо да има и латински и гръцки запис на съществените фази от дискусията. Двата текста се различават само в несъществените въпроси, като например премахането на канони 106 и 12 от гръцкия текст и на XVIII и XIX от латинския, които са били от интерес само временно и на местно равнище.

²⁹ *Ibid.*, p. 120.

³⁰ *Ibid.*, p. 120.

³¹ *Ibid.*, p. 121.

Ранно текстово разпространение и развитие

Не е сигурно по какъв начин Сердикийските канони са се разпространили преди тяхната поява в първата систематизирана западна колекция по канонично право, но има индикации за тяхното запазване през този ранен период. Малко позовавания на каноните могат да се намерят преди 418 г., но онези, които съществуват, показват, че те са били запазени в Рим отрано. Две позовавания на Сердикийските канони се срещат в *Canones ad Gallos Episcopos*³². Тъй като никое от тях няма Nikeйски еквивалент, техният сердикийски произход изглежда доста сигурен. Почти сигурното позоваване на сердикийските канони, което видяхме по-горе показва, че те вероятно са били познати в Рим от края на IV в. нататък и е вероятно, че документът, в който се съдържат, е пристигнал в Рим малко след самия събор.

Можем да приемем този пасаж за сериозно доказателство, че папските делегати в Сердика са взели копие от каноните с тях при завръщането им в Рим. Трябва да се отбележи обаче, че никое от ранните позовавания на каноните, направени от Римската църква, не ги приписва на събора в Сердика. Посоченият им източник, когато са споменавани, винаги е съборът в Nikeя. Дълго продължаващото и настоятелно номериране на сердикийските канони заедно с тези от Nikeя води до заключението, че след като пристигат в Рим, те са запазени заедно с никейските, или за удобство, или просто защото Сердика се е смятала за завършваща работата на предишния събор. В Рим Сердикийските канони са цитирани официално като Nikeйски поне до края на V в. Доказателствата за продължаващото им идентифициране като действия на събора в Nikeя са многобройни в ранните колекции с канони.

Вероятно е обаче, че произходът на каноните става известен в Рим до края на IV в., тъй като през първата половина на века те са публикувани под истинското си име в колекцията на Дионисий Екстигуус. Чести са твърденията, че лошата памет на Римската църква по отношение на произхода на каноните не е била по погрешка, а с оп-

³² Hess, H. *Op. cit.*, p. 126.

ределена цел. Очевидно е обаче, че за каноничното законодателство през този ранен период малко се знае и не е от значение, тъй като до VI в. каноничните постановления са в своята ранна възраст.

Изглежда, че каноните от Никея се ползват с голямо доверие на Запад, идващо от голямото уважение към събора, на който са приети. Тази ситуация се илюстрира добре от случая, в който рано през V в. папа Инокентий моли Теофил Александрийски да аргументира и защити своя случай само позовавайки се на каноните от Никея, тъй като „Римската църква не признава други“. При тези обстоятелства не е учудващо, че каноните от Сердика са били идентифицирани с каноните от Никейския събор, за чието потвърждение, според западната гледна точка, е свикан Сердикийският събор. Независимата латинска версия на Сердикийските канони, съдържаща се в Колекцията на Теодосий Дякон, е ценен източник за контакт и сравнение между латинската и ранната гръцка версия.

Смята се, че Codex Veronensis Bibliothecae Capitularis LX (58), в който е открита Теодосиевата версия, датира не по-късно от края на VII в. Тази колекция, която носи името на Теодосий Дякон, се състои от материали, отнасящи се до източни събори, други документи, преведени от гръцки оригинали и също известен брой африкански документи.

Съществена част от източните материали се отнасят до съборите в Никея и Сердика и до личната история на св. Атанасий. Телфер убедително смята, че трилогията от западни материали: канони, енциклики (папски писма) и вероопределения, отива първо в Антиохия и след това в Солун, където, според него, Сердика е била издигната като арка на Православието, след оттеглянето на папа Либерий през 356 или 357 г.³³ Пазена там или от някоя друга източна църква, свързана с истините на Никейското православие, тази трилогия стига до Африка през V в. Така може да приемем, че Солун е най-вероятното място, където се е пазела Сердикийската трилогия.

³³ *Ibid.*, 139.

Изучаване и тълкуване

Сериите от дисциплинарни канони, постановени от Сердикийския събор, отразяват почти изцяло загрижеността и тревогата на западните епископи във връзка с една от заявените цели на събора: корекция на епископските злоупотреби и предотвратяване на предубедени и едностранчиви действия срещу отделни епископи и клирици. С изключение на 16, 17, 20 останалите канони се занимават единствено с проблеми, отнасящи се към длъжността на епископа.

Каноните могат да бъдат класифицирани в девет групи според тяхното съдържание:

1. Предаване на епископи.
2. Приемане на отлъчени клирици.
3. Привличане на клирици от други диоцези.
4. Убежище на епископи и клирици, преследвани заради техните вярвания.
5. Попълване на вакантните места в църковната юрисдикция.
6. Утвърждаване на кандидати за епископата.
7. Право на обжалване.
8. Епископски пътувания до императорския двор.
9. Проблеми, отнасящи се до църквата в Солун.

Това „съдържание“ на законодателството отразява целенасочеността и отдадеността на епископите от Сердика. Група 1, 2, 3, 5 и 6 са предназначени да осигурят интегритет на епископата и да прекратят Евсевианското посегателство, групи 4 и 7 да предпазят епископите и клириците от преследване и несправедливо отстраняване, а група 8 да предотврати домогването до императорска благосклонност. Както вече видяхме, протекцията на Никейските църкви от Евсевианско посегателство и присъщите трудности в новата връзка между Църква и Държава са взаимосвързани фактори и са сред основните проблеми на Църквата в средата на IV в. Разрешение и на двете се търси посредством общо разбиране и съгласие в Сердика.

Въпреки че историческите обстоятелства забуват каноните в относителна неизвестност в хода на следващия век, в тези постано-

вления съществува степен на съгласуваност и надминаване на временната приложимост, които не са постигнати от нито една друга серия канони от този период. Точно в тези характеристики се намира уникалността и важността им. Но въпросното законодателство не се появява за пръв път в Сердика. В същината си то е продължение на започнатото в Никея, тъй като основните никейски проблеми намират последващо разглеждане в Сердика.

Библиография

Басат, Емил (ред.), Сердика – Средец – София. Т. 2. София: Издателство на Министерството на отбраната „Св. Георги Победоносец“, 1994 [Basat, Emil (ed.). *Serdica – Sredets – Sofia. Vol. 2. Sofia: Publishing House of the Ministry of Defense “St. George the Victorious,” 1994 (in Bulg.)*].

Corcoran, S. *The Empire of the Tetrarchs, Imperial Pronouncements and Government ad 284–324. Revised edition (Oxford Classical monographs)*. New York: Oxford University Press Inc., 1996.

Вачкова, В. Сердикийският събор: 1670 години история и интерпретации. София: Златен змей, 2013 [Vachkova, V. *The Council of Serdica: 1,670 Years of History and Interpretations*. Sofia: Zlaten Zmei, 2013 (in Bulg.)].

Вачкова, В. Един път, един храм, един дворец и десет века история. София: Тангра ТанНакРа, 2015 [Vachkova, V. *One Road, One Church, One Palace, and Ten Centuries of History*. Sofia: Tangra TanNakRa, 2015 (in Bulg.)].

De Clercq, C. *Ossius of Cordova: A Contribution to the History of the Constantinian Period*. Washington: Catholic University of America Press, 1954.

Hefele, C. J. *A History of the Councils of the Church from the Original Documents*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1876.

Hermias Sozomène, *Histoire ecclésiastique, livres III–IV*. (Texte grec de l'édition J. Bidez, traduction d'A. J. Festugière, introduction et annotation de G. Sabbah). SC 418, Paris: Les éditions du Cerf, 1996.

Hess, H. *The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica*. New York: Oxford University Press, 2002.

Kelly, J. N. D. *Early Christian Creeds*. London – New York: Bloomsbury Publishing, 2006.

Коев, Т. „Поглед върху дейността на Сердикийския събор (343 г.)“. – В: *Civitas*

Divino-Humana. Сборник в чест на проф. Г. Бакалов. Ц. Степанов, В. Вачкова (ред.). София: Тангра ТанНакРа, 2004 [Коев, Т. "A Perspective on the Activity of the Council of Serdica (343 AD)." In: *Civitas Divino-Humana: Festschrift in Honour of Prof. G. Bakalov*, edited by Tsv. Stepanov and V. Vachkova. Sofia: Tangra TanNakRa, 2004 (in Bulg.)].

Mansi, J. D. *Pro sua de anno habiti sardicensis consilii sententia*. Luca, 1749.

Омарчевски, Ал. Свети император Константин I Велики (306–337). София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2016 [Omartchevski, Al. *Saint Emperor Constantine I the Great (306–337)*. Sofia: St. Kliment Ohridski University Press, 2016 (in Bulg.)].

Поснов, М. „Сардикийският събор и неговата каноническа дейност“. – В: ГСУ, Богословски факултет, т. IV, 1926 – 1927 (отделен отпечатък). София: Печатница „Художник“, 1927 [Posnov, M. "The Council of Sardica and Its Canonical Activity." In: *Yearbook of Sofia University, Faculty of Theology*, Vol. IV, 1926–1927 (offprint). Sofia: Khudozhnik Printing House, 1927 (in Bulg.)].

Schaff, Ph. *Creeds of Christendom, with a History and Critical Notes*. Vol. II. *The History of Creeds*. New York: Harper & Brothers, 1919.

Socrates Scholasticus. *Historia ecclesiastica* II, 20. (2nd ed. R. Hussey). Oxford: Clarendon Press, 1893.

Теодор Аврамов

ЗАТРУДНЕНИЯТА НА ХРИСТИЯНСКИТЕ ИСТОРИЦИ?

The author holds a PhD in Theology and is an assistant lecturer in Church History at the Faculty of Theology, Sofia University “St. Kliment Ohridski.” E-mail: t.avramov@theo.uni-sofia.bg; <https://orcid.org/0000-0003-3048-343X>.

Abstract: *Theodor Avramov, Difficulties of the Christian Historian?*

The challenges that have arisen due to the intellectual currents of the second part of the 20th century have led broader academia further away from the humanities in general, while history in particular has suffered perhaps in a greater degree. The author proposes the core views of two scholars about the nature and the task of the discipline of history as a potential way forward. Jaroslav Pelikan as well as Father George Florovsky are juxtaposed and interpreted in a way that highlights their connection to one another, while showing their relation to Bulgaria and specifically to the Theological Faculty of Sofia University “St. Kliment Ohridski”.

Keywords: *Pelikan, Jaroslav, Glubokovski, Florovsky, History, Historical Theology, Historiography, History as Art*

I. Последните две години бяха предизвикателство за всички хора. Идеята обаче, че те се дължат на една „външна заплаха“, би могла да ни отхвърли от по-големите промени, които протичат в национален и глобален план. Разгръщането на впечатляващо количество крайни позиции в публичния наратив и начинът, по който говорим за всичко, не ни оставят свободата с чиста съвест да не бъдем изумени от случващото се. Не съм първият, който открива преки връзки между системите на Фуко и Сартр, и гъвкавостта, която се налага над езика с всеки изминал ден. Проблемът в обществения дискурс и наратив е именно, че сме започнали, особено в някои сфери, да използваме тези понятия. Децата нямат отношение към наративи, но ако някой им предложи история, отговорът почти винаги е изпълнен

с любопитство.

Доколкото действително можем, стига да не прецизираме много, да свържем случващото се около нас със системите на Маркс, Ницше, Сартр и Фуко, то донякъде по-трудно е проследяването на генеалогията на отстъплението от историята. Това също е и несъвсем доказуемо, но се простира върху всички общности, които традиционно имат дълбока връзка с миналото, затова ще допусна това да бъде своего рода общоприета позиция.

Ако приемем, че се намираме в задънената улици зад гърбовете ни да съществува минало, което сме твърдо решени, че е по-добре да бъде забравено и изгладено, а пред нас е изправена непроницаемата стена на бъдещето, било то на Марс, или под земята, то двете личности, които предлагам на Вашето внимание тук, могат да предложат алтернатива.

Отец Георги Флоровски, може би най-добре познат в България заради неуморния труд на редица хора (най-вече доц. д-р Павел Павлов), е изключителна съборна личност за богословието през XX в. Излишно внимание на биографията на о. Георги няма да отделям, тъй като предполагам, че за повечето от вас тя е добре позната, а за онези, за които не е – има редица далеч по-достойни изследвания¹.

Отец Георги Флоровски обаче не може да бъде на пръв поглед наречен историк и в никакъв случай само историк. Трудовете му обхващат почти всички сфери на богословието. Историята при него функционира като субструктура на всяко едно следващо развитие, но допълнителното разгръщане на тази линия ще направя в друг текст и по друг повод. Една негова статия ще ни послужи тук като един от два основни извора.

Тъй като Ярослав Пеликан е едно не толкова добре познато име две неща са важни като са важни за настоящия труд. На първо място, той е най-широкообхватният историк на учението на Църквата, като

¹ Павлов, П. *Богословието като биография: Протойерей Георги Флоровски (1893–1979). Био-библиография*. София: УИ, 2013 [Pavlov, P. *Theology as Biography: Protopresbyter Georges Florovsky (1893–1979). A Bio-Bibliography*. Sofia: University Press, 2013 (in Bulg.)].

неговият *magnum opus* съдържа пет тома, посветени именно на тази история, които започват от I в. с *preparation evangelica* и първия сблъсък на Евангелието със заобикалящия го свят, и завършват със „Съборността на Тялото Христово“ – възобновяването на еклисиологията през XX в. На второ място, но не по важност, е принадлежността на Ярослав Пеликан към Православната църква и връзките му с нашата Алма Матер. Той бива миропомазан и приет в нейните обятия през 1998 г. в семинарията „Св. Владимир“, връзките на Пеликан с която се простират поне 30 години назад.

Съществува и двустранна свързаност на Пеликан с нашата Алма Матер. От една страна, той е „ученик“ на о. Флоровски – най-важното за настоящия текст, а от друга, е добре запознат с трудовете на проф. Глубоковски, особено с неговата полемика с Адолф Харнак². Над бюрото си Пеликан има само два неиконографски образа – портретите на Харнак и Флоровски. Срещата на тези две личности над бюрото на Пеликан на пръв поглед може да изглежда като опит за смесване на елей и вода, но има една свръхочевидна черта, която ги обединява – историята, като същата по много по-очевиден начин лежи в основата на всички изследвания на Пеликан. Друг елемент, който свързва Пеликан с обкръжението ни, е чисто културен. Роден 1923 г. в щата Охайо, той е син на лутерански пастор, родом от Словакия, докато майка му е от Войводина, днешна Сърбия. И двамата са полиглоти, но помежду си разговарят на сръбски. На майка си Пеликан отдава особена почит, която той придобива към „простото славянско благочестие“. Освен това с ясно съзнание за балканославянските си корени той провокативно извежда етимологията на „славяни“ не от национални или етнически характеристики, а в контекста на триезичната ерес в литургически краски – право-славието и орто-доксията³.

II. Връщайки се към историята, разполагаме с три текста, които

² Връзката между Пеликан и Харнак е също особено значима. Матю Спинка, един от двамата ранни преподаватели на Пеликан в Чикагския университет, е ученик на Адолф Харнак.

³ За първи път попаднах на подобно твърдение през 2017 г. в разговор с доц. Павел Павлов.

да изградят библиографичната рамка. От Флоровски това е, разбира се, „Затрудненията на християнина историк“⁴, а от Пеликан – „Историкът като полиглот“ и „Затрудненията на християнина историк – case study“.

Един от най-фундаменталните проблеми за работата на историка, особено акцентиран през последните два века, е потенциалът за пристрастност. Как е възможно да има безпристрастна история и познаваема ли е тя изобщо? Отговорът остава негативен до момента, в който не приемем, че методите, характерни за естествените науки, не са адекватни за историята. За о. Георги Флоровски единствен път напред е диференцирането на собствено *историческото* и концептуализирането на конкретна цел⁵.

Историята обаче не е палеология, а има антропоцентричен характер и е именно история на човека, на човечите, като причината за това не се крие зад проста таксиномна жажда от страна на „научните“ среди, а позицията на човека като ядро и венец на творението. Това означава, че историята по природа е тълкувателна, но въз основа на настоящето – изворите, достъпни *днес*. Флоровски предупреждава, че извор е всичко и нищо, а определящи са въпросите, които го осмислят и превръщат от „предмет“ в „извор“. Съответно въпросите не следва да бъдат чисто технически (дати, имена и топоси), а и смислови, насочени към онова, което стои „под“ текста, търсенето на разумни същества, през чиито трудове и принадлежност историкът гледа. За да прави това той, трябва да придобие и заговори общ с тях език. Диалогичният характер на този тип работа е ключов. Оттук Флоровски препраща към търсенето на „ума на автора“, което е характерна за него черта и приложима навсякъде, но най-известна с поканата към придобиването на „ума/φρόνημα на отците“. Задачата на историка е да среща живи хора, независимо от десетилетията, вековете или хилядолетията, които ги делят. В историята срещата винаги е на

⁴ Флоровски, Г. *Християнство и Култура*. Ред. Павел Павлов. София: Православен Калейдоскоп, 2006 [Florovsky, G. *Christianity and Culture*. Edited by Pavel Pavlov. Sofia: Orthodox Kaleidoscope, 2006 (Bulg. Transl.)], 37–78.

⁵ *Ibid.*, 37–42.

субекти, а не на обекти, и това е причината за разликата, посочена по-рано между естествените науки и нея⁶.

Историкът не се стреми да познае събитията такива, каквито са били, тъй като дори свидетелите им не са имали това предимство в пълнота. Но той се намира в значително по-добрата позиция да разглежда събитията като вече отминали и от настоящето, което често означава с повече познания или поне с по-пълна картина от преките свидетели. Флоровски определя историята като „процес“, имащ посока, но и процес, достижим единствено ретроспективно. Всяко едно „въплъщение“ на историка в миналото е вече не история, а своеобразен *théâtre cruel*, тъй като неизбежно картината, която ще представи, е гротеска. Опасност се крие и при опитите за извеждането на конкретна логика и последователност в историята. Флоровски приема това за естествено, но все пак заслужаващо вниманието на историка – резултатът не трябва да претендира да бъде повече от добре подплатени догадки. Историята се оказва изменчива, неподвластна на логиката на едноличния автор. Тук Флоровски развива опозицията между „епигенеза“ и „еволюция“ като адекватни аналогии в историята. В хода на развитието с всеки изминал ден историята разкрива своята структура. Вследствие на това историците не трябва да пропускат факта, че собствените им тези и творения стават част от историческата картина и неизбежно заживяват собствен живот, който може би не са очаквали⁷.

Всеки опит за търсене на смисъл в историята, своеобразните философии на историята, са просто криптобогословие на историята. Бъдещето обаче е недосегаема територия за нея, още повече есхатологията. В този процес, концентриран върху човека, трябва да има стремеж към католичност на погледа и интерпретацията, а тази католичност неизбежно означава, че централният въпрос в историята е „За Кого ме мислят човешките?“ (Марк 8:27). Човешкото битие, като център на историческия занаят, е винаги целта, но винаги оставаща

⁶ *Ibid.*, 42–56.

⁷ *Ibid.*, 56–60.

отвъд досега.

С християнството се възстановява библейската концепция за насоченост на времето, за историчност на времето. Не античните концепции за цикличност или търсенето на модели, а есхатологичната визия, която прави времето истински исторично. Само когато ходът на времето бива разбиран като „история на Бога“, може да бъде осмислен и като „история на човека“. Троичната визия, която Флоровски предлага, прави подобен синтез още по-адекватен. Историкът, най-вече християнинът историк, разглежда историята и настоява за непроменливата ценност на човека, разгърнатата върху хода на времето като „трагедия на греха“ и „тайнство на спасението“⁸.

Преминавайки към Пеликан и някои негови позиции, особено контрастирани с аналогичните у Харнак, можем да изведем няколко елемента, които частично се засичат и с Флоровски.

Християнският елинизъм, разглеждан от Харнак като „рязката секуларизация на християнството“⁹ и използван за обясняване на множество последвали развития, винаги негативни, при Пеликан е изцяло обърнат огледално. За него „съвпадението“, че Новият Завет е написан на гръцки, а не на еврейския на пророците или арамейския на Христос и апостолите, нито пък на латинския на *imperium Romanum*, е „най-значимото лингвистично стечение на обстоятелства“ за човешкия дух и ум¹⁰. Същата линия е най-характерна за Флоровски, чрез когото е усвоена от Пеликан.

Отношението към юаизма е друг елемент, който има коренно различна интерпретация при Пеликан и Харнак. Докато последният е добре познат поради антиюдаистичния си уклон, макар и не експлицитен, първият поставя под въпрос дали събитията на миналия век биха били възможни, ако западното християнство и най-вече реформираните традиции не бяха загубили значимостта на Стария Завет¹¹.

⁸ Пак там, 67–78.

⁹ Harnack, A. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Leipzig: Mohr, 1931, p. 20.

¹⁰ Pelikan, J. „The Predicament of the Christian Historian“. – In: Gallaher, B. Ladouceur, P. (ed.). *The Patristic Witness of Georges Florovsky*. London: T&T Clark, 1997, p. 198.

¹¹ *Ibid.*, p. 200.

Пеликан работи върху същата проблематика, както и Харнак, но докато подходът на Харнак е най-близък до учебникарското тълкуване на догматическите спорове – като резултат от философски разногласия с политически привкус, Пеликан акцентира върху херменевтичната основа и прецизирането на *canonica regula* (по Августин), за да се характеризират отделни пасажии в Свещ. Писание като отнасящи се съответно към „образ Божий“ и „образ на раб“ – всеизвестното разделение, което прави св. ап. Павел, както и по-късно св. Атанасий Велики при артикулирането на православната вяра на Първия Вселенски събор.

Сред немалкото приноси на Пеликановия *magnum opus* най-значимият за нас е цялостната промяна на парадигмата при разглеждането на „Изтока“ на Запад. Вторият том е посветен на Изтока и догматическите спорове, които почти винаги са били изцяло пропускани на Запад. Има известна поетична красота, че споменатият труд на Пеликан излиза в пълнота през 1989 г., точно 100 г. след този на Харнак и до голяма степен преобръща почти всички негови тълкувания¹². О. Йоан Майендорф определя именно втория том като „най-всеобхватната история на идеите на християнския Изток“¹³.

Продължавайки същата линия, но по отношение на тълкуването на историята на учението на Църквата, Пеликан утвърждава принципа, чийто най-ярък изразител става о. Александър Шмеман – *lex orandi lex credendi* – правилото на молитвата/богослужението утвърждава принципа на учението. Пеликан тълкува немалка част от догматическите победи на Православието именно като победи на богослужебното предание над „новите“ позиции“. Харнак приема, че „християнството представлява изключение... Историята на догматите през първите три века не е отразена изобщо в литургията, доколкото

¹² Неочаквана е липсата на каквато и да било чувствителност на Харнак към Православието, тъй като баща му, Теодосий Харнак, е професор по богословие в Латвия, когато същата е част от Царска Русия.

¹³ Meyendorff, J. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York: Fordham University Press, 1974, p. 229.

я познаваме, нито пък литургията има своите корени в догматите.¹⁴

Ключов въпрос е дали развитието е валидна категория при разглеждането на историята на догматите от православна гледна точка, въпрос, на който о. Андрю Лаут отговаря негативно¹⁵. При Пеликан това е въпрос, който заслужава значително повече внимание, но за настоящия повод е достатъчно да отбележим, че той приема променливата непроменливост на учението на Църквата, донякъде както я изразява кардинал Джон Хенри Нюман – „великите идеи... се променят, за да останат непроменени.“¹⁶

Имайки предвид тези шест значими конкретно за нас позиции, можем да се обърнем и към няколко от конкретните виждания за историята. Пеликан работи предимно като историк в сферата на „интелектуалната история“ и повечето от неговите виждания са пряко приложими в нея, но напълно естествено могат да бъдат адаптирани към историята на Църквата.

Между началото на „модерната“ църковна историография с Йохан Мошейм и Едуард Гибън и настоящия момент има изключително очевидна фундаментална разлика – при тях се наблюдава забележителна смелост и самочувствие, когато разглеждат миналото, макар и в по-късен план този подход да се оказва повече от неадекватен, докато вече все повече се проследява отчетливо чувство за отчуждаване от миналото и разглеждането му като „чужда държава“¹⁷. Все повече ни се налага да си припомним, че „виждаме смъртно като през огледало“ (1Кор. 13:12).

Пеликан определя няколко стъпки, които заедно с предложениите по-рано от о. Георги Флоровски биха могли да ни насочат отвъд настоящата апория. В типичен за него стил Пеликан използва музикално-лингвистичен образ – необходимо е историкът да резонира,

¹⁴ Harnack, A. *Op. cit.*, p. 808

¹⁵ Louth, A. „Is Development of doctrine a valid category for Orthodox Theology?“ – In: *Orthodoxy and Western Culture*. New York: Yale University Press, 2005, 63–65.

¹⁶ Newman, J. H. *An Essay on the Development of Christian Doctrine*. New York: Longmans, 1974, p. 100.

¹⁷ Lowenthal, D. *The Past is a Foreign Country*. Cambridge University Press, 1985.

да „хване тона“ на миналото, което не означава непременно да запее заедно със солистите, а да чува цялата хармония. Заедно с това историкът трябва да бъде „полиглот“, с еднаква лекота да владее езика на миналото и настоящето. Като първи пласт това предполага, разбира се, историкът рано да придобие способността буквално да използва други езици, което вече е далеч нетолкова общоприет факт. Отделно от това историкът трябва да разбира повече от един от диалектите на миналото и чрез историческо въображение да „служи като тълкувател“. В английския *interpreter* е дума, която се използва едновременно за тълкувател и преводач.

При това тълкуване на идеи и особено на догматически формулировки трябва да имаме предвид, според Пеликан, не само позициите, които отците са артикулирали ясно и защитавали, но и фундаменталните съгласия, очевидното, което са споделяли всички, което винаги е било пропускано от дебатите, тъй като никой не е приемал, че се обсъжда. Добре известно е едно от тълкуванията за липсата на ясна еклисиология в епохата на седемте вселенски събора, която чисто методологично е същата – не е нужно да се дефинира нещо, което е пределно ясно за всички.

С този подход се появява и проблем – какво правим, ако се сблъскаме с едно от тези общоприети твърдения, което се окаже напълно неприемливо (философски, религиозно или научно) за историка и неговата аудитория? Пеликан предлага да се впрегне историческата вяра, характерна черта най-вече за християните историци по обясними причини, че тези хора наистина са вярвали в и приемали за даденост немислими за нас неща. Става необходимо тогава историкът да „прекъсне своето неверие“¹⁸, дори и това да е само за момент.

С прекъсването на неверието и резонирането стигаме до момент, в който, изправяйки се пред историческа личност, можем да я оставим да действа не както ние сме очаквали или предполагали, а както действително е, независимо колко изневиделица или отблъскващо за

¹⁸ Pelikan, J. „The Historian as Polyglot“. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 137, 1993, No. 4, 659–668.

нас е това. Във връзка с това употребата на историческо въображение е ключово, но също и допускането непрестанно, че можем да бъдем изненадани и в крайна сметка победени от собствените си творения.

Тясната специализация на историците, особено през последните няколко десетилетия, води до разчленяване на цели епохи и разглеждането им по точно определен начин. Паралелно с това свръхспециализацията води и до откриването на нови хоризонти, нови диалекти на преди това неизвестни езици. Всички те, стига да има кой да ги синтезира и да възприеме тези обеми, могат да бъдат изключително полезни, ако синтезиращият практически участва в настоящето и, доколкото е възможно, в миналото.

Всички тези елементи трябва да са насочени към основната задача и цел на историята, поне според Пеликан, която е едновременно да не допуска ненужното влияние на миналото, но и да ограничава влиянието на настоящето, „тиранията на заобикалящото ни и натиска на въздуха, който дишаме.“¹⁹

III. Има много хора, които се отказват от историята по случайни или съвсем съзнателни причини. Ярослав Пеликан завършва семинария и на 18 годишна възраст е приет в Чикагския университет, накъдето се насочва с идеята да следва под ръководството на проф. Матю Спинка, който обаче непосредствено преди началото на учебната година се премества в Хартфорд, а вследствие на това Пеликан е ръководен от Вилхелм Паук. Матю Спинка е най-сериозният авторитет към средата на XX в. в англезичния свят за църковната история на Балканите, върху която иска да се фокусира и Пеликан, но с така развилите се събития той премества фокуса си върху Реформацията специалист, по чиято история е Паук²⁰.

Тези исторически основи на Пеликан дават основание на някои от неговите ученици да предложат тезата, че историческото богословие е именно (и единствено) това, което Пеликан прави – пресечна-

¹⁹ Acton, J. E. *Lectures on Modern History*. London: Macmillan and Co., 1930, p. 44.

²⁰ От завършването си през 1946 г. до 90-те г. Пеликан е главен редактор на английските преводи на трудовете на Мартин Лутер.

та точка между богословието и историята, изчерпващо се до голяма степен с *Dogmengeschichte*, но подобно предположение би пренебрегнало почти цялата литургична традиция на Църквата, както и собствените виждания на Пеликан. Да, той действително фокусира голяма част от силата на креативната си енергия върху този проблем, но през цялото време той „отдалечава обектива“, напомня за болезнената нужда от добри историци / хистори за живота на църквата, а не настоява за маргинализацията на историята във взаимоотношението с богословието като просто поредния апологетичен инструмент. Тя е по-скоро метод, който разкрива в дълбочина и тълкува случилото се на и поради предците ни, но и не го оставя да се превърне в бремето, в което можем и го превръщаме нерядко. „Каквото от дедите си добил“, завършвайки с любимия цитат на Пеликан от Фауст, „за да го имаш – спечели го! Не служи ли, товар е то голям.“

Библиография

- Acton, J. E. *Lectures on Modern History*. London: Macmillan and Co., 1930.
- Harnack, A. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Leipzig: Mohr, 1931.
- Louth, A. „Is Development of doctrine a valid category for Orthodox Theology?“ – In: *Orthodoxy and Western Culture*. New York: Yale University Press, 2005, 63–65.
- Lowenthal, D. *The Past is a Foreign Country*. Cambridge University Press, 1985.
- Meyendorff, J. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York: Fordham University Press, 1974.
- Newman, J. H. *An Essay on the Development of Christian Doctrine*. New York: Longmans, 1974.
- Павлов, П. Богословието като биография: Протоiereй Георги Флоровски (1893–1979). Био-библиография. София: УИ, 2013 [Pavlov, P. *Theology as Biography: Protopresbyter Georges Florovsky (1893–1979)*. A Bio-Bibliography. Sofia: University Press, 2013 (in Bulg.)].
- Pelikan, J. „The Historian as Polyglot“. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 137, 1993, No. 4, 659–668.
- Pelikan, J. „The Predicament of the Christian Historian“. – In: Gallaher, B. Ladouceur, P. (ed.). *The Patristic Witness of Georges Florovsky*. London: T&T Clark, 1997.
- Флоровски, Г. Християнство и Култура. Ред. Павел Павлов. София: Православен Калейдоскоп, 2006 [Florovsky, G. *Christianity and Culture*. Edited by Pavel Pavlov. Sofia: Orthodox Kaleidoscope, 2006 (Bulg. Transl.)].

Десислава Панайотова

РАЗЛИЧНИ ПОДХОДИ В ТЪЛКУВАНЕТО НА КНИГА ОТКРОВЕНИЕ¹

The author holds a PhD in Theology and is a course instructor in parish-based biblical and theological centers such as the Christian Education and Catechetical Center “Sts. Cyril and Methodius,” where she leads programs for adults and community education.

Abstract: Desislava Panayotova, *Different Approaches in Hermeneutics of the Book of Revelation.*

The various hermeneutical methods and challenges associated with the correct interpretation of the Book of Revelation (Apocalypse) in the New Testament have provided a rich field for theological research throughout the ages. Archimandrite Athanasios Mitilineos is a well-known Greek cleric, theologian, and interpreter of the Holy Scriptures who has conducted a thorough revision of various hermeneutical approaches to this New Testament book, with a particular emphasis on the exegetical patristic method based on the Holy Fathers of the Orthodox Church. For the first time in contemporary Bulgarian theology, the author presents a detailed comparison between Fr. Mitilineos’s exegetical methods and various scholarly and denominational approaches to interpreting and understanding the Book of Revelation. The key contribution of the author’s analysis is the juxtaposition of the comprehensive and authentic Orthodox hermeneutics of Revelation with secular or individual non-Orthodox interpretations of the same book.

Keywords: *Apocalypsis, New Testament, Orthodoxy, Theology, Mitilineos, Biblical Hermeneutics, Hermeneutical Methods*

¹ Статията бе частично представена като доклад на богословския семинар „ЕТО, АЗ ИДА СКОРО! ДА, ДОЙДИ, ГОСПОДИ ИИСУСЕ!“, проведен в аулата на Богословския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“ съвместно със столичния храм „Св. св. Кирил и Методий“ (ул. „Георг Вашингтон“ № 47) на 15 април 2019 г.

Новозаветната книга Апокалипсис (Откровение) на св. ап. и ев. Йоан Богослов заема в библейския канон уникално място поради своя жанр, който е откровение (сбор от видения), своя доминиращо пророчески характер, своето наситено мистично съдържание и поради особената си цел – с оглед на човешкото спасение в най-висша и най-интензивна степен да подготви Църквата и човешкия род за драматичния и галопиращ есхатологичен край. Откровение е сложна за разбиране книга, към чието тълкуване Църквата от самото си начало подхожда особено внимателно. В богослуженията тя е единствената, която не е включена за четене в годишния богослужебен кръг, за да не стане повод за изричане на несъвсем точни тълкувания и субективни проповеди. При все това православните вярващи имат насъщна необходимост да я разбират правилно и да я преживяват в личния си и съборен духовен път. Ето защо нейните цялостни тълкувания са особено ценни и затова с такива, макар и немного, Църквата разполага още от времето на св. Андрей Кесарийски (V–VI в.). Бидейки водещ коректив, неговият проникновен светоотечески анализ заляга в основата и на едно съвременно цялостно тълкуване на книга Откровение – това на гръцкия свещеник, проповедник и катехизатор архим. Атанасий Митилинеос (1927–2006). Последното представлява особена ценност по няколко причини: заради детайлното разясняване на съдържанието на Откровение (стих по стих от 1-ва до 22-ра глава вкл.), заради приноса, с който обобщава редица предходни тълкувателни методи върху същата библейска книга и заради херменевтично-екзегетическия подход, актуализиращ спрямо съвременния читател божествените послания, заложили в свето-Йоановия Апокалипсис. Голяма част от настоящата статия е обзор върху тълкувателните методи на архим. Атанасий Митилинеос, които той използва и коментира в своите катехизически беседи върху книга Апокалипсис².

Въоръжавайки се с духовна бдителност и чувство за отговор-

² За целта са използвани първите им български издания: Архимандрит Атанасий Митилинеос. *Апокалипсис*. Т. 1. *Седемте златни светилника*; Т. 2. *Седемте печата*; Т. 3. *Седемте тръби*. София: Енорийски издателски център „Свв. Кирил и Методий“, 2018–2021 [Archimandrite Athanasios Mitilinaios. *Apocalypse*. Vol. 1: The Seven

ност, помним наставленията на св. първовърховен апостол Петър и в изложението си се ръководим от тях: „Но ние, според обещанието Му, очакваме ново небе и нова земя, на които обитава правда. Затуй, възлюбени, като очаквате това, постарайте се да се намерите пред Него в мир, неосквернени и непорочни; и дълготърпението на Господа нашего считайте за спасение, както и възлюбеният наш брат Павел ви писа според дадената му мъдрост, както той говори за това и във всички послания, дето има някои места мъчни за разбиране, които невежи и неукрепнали изопачават, както и другите Писания, за своя си погубел. Вие, прочее, възлюбени, като знаете това от по-рано, пазете се, да не би, увлечени от заблудението на беззаконниците, да отпаднете от твърдостта си, но растете в благодат и познаване на Господа нашего и Спасителя Исуса Христа. Нему слава и сега и в ден вечний. Амин“ (2 Петр. 3:13–18).

Стремежът към автентично разбиране на Откровение е водещ в Църквата, защото само такава разбиране може да бъде спасително за хората. Същият стремеж е присъщ и на тълкуването на архим. Атанасий Митилинеос. Той отстоява и преподава апостолския, светоотеческия, православния възглед за края на времената и за настъпването на Божието царство, като го смята за ключ към точното вникване в смисъла на Апокалипсис. Така например архим. Атанасий обяснява факта на апокалиптичното „скоро“ с есхатологичната перспектива на всеки човешки живот, но и с условността на времето по отношение на Бога, на Неговото свръхвременно битие, предвечно домостроителство и всемогъщо действие в света. С други думи, кратковременният ни живот неизбежно поставя християнина, а и всеки човек пред въпроса за есхатологичния край и за личния отговор пред Страшния Христов съд. Отдалечеността спрямо нас на Второто Христово пришествие е относителна, тъй като Господ може всеки миг да се яви в слава, а освен това за Него хиляда години са като един ден и един ден е като хиляда години. „Св. Андрей Кесарийски казва: „Из-

разът „да стане скоро“ означава, че някои от тези неща ще се изпълнят почти веднага след тяхното предсказване, но и онези, които се отнасят за края на света, няма да закъснеят; защото за Бога „хиляда години изглеждат като вчерашния ден, що премина.“³ В този смисъл цялостното и задълбочено изучаване, вярното разбиране на Апокалипсис е било, е и ще бъде свръхактуално.

По отношение на подходите или методите в херменевтичната работа върху книга Откровение трябва да се вземе предвид, че тя е много „сложна, неедноизмерна, многопланова по своята драматургия... В нея може да се открият няколко основни раздела, всеки от които създава свое собствено „поле“ и по-своему привлича към себе си останалите части на книгата. В нея също са представени различни есхатологични перспективи. Съответно, не само че са възможни, но са и необходими различни подходи в тълкуването /.../ съчетания на тези подходи, нито един от които не може да претендира за изключителност“⁴.

Разликите в тълкуването и разбирането на Откровение зависят основно:

- от времето и общия контекст на появата им;
- от мирогледа или религиозната принадлежност на тълкувателя;
- от сферата на научните интереси на изследователя;
- от водещите цели на херменевтичната работа върху книгата;
- от използваните тълкувателни методи.

I. От гледна точка на православната догматика тълкуванията на Откровение са основно два вида:

³ Архимандрит Атанасий Митилинеос. *Цит. съч.* [Metalinaios, Ath. Op. cit.], т. 1, с. 68; в гръцкия оригинал на св. Андрей Кесарийски: Ἀγ. Ἀνδρέας Καισαρείας, *Εἰς τὴν Ἀποκάλυψιν τοῦ Ἀποστόλου καὶ Εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου Θεολόγου* (PG 106, Λόγος Α', Κεφ. Α'. Ἀθήναι: Κέντρον Πατερικῶν Ἐκδόσεων, 2001, 220D–221A).

⁴ Небольсин, А. С. „Методы интерпретации, эсхатология и структура Откровения Иоанна Богослова“. *Вестник ПСТГУ I. Богословие. Философия*, вып. 3 (31), 2010 [Neboľ'sin, A. S. "Methods of Interpretation, Eschatology, and the Structure of the Revelation of John the Theologian." *Vestnik of PSTGU I: Theology and Philosophy*, no. 3 (31), 2010 (in Russian)], 55–74.

1. Църковни тълкувания – най-вече:

- светоотечески,

- на църковни учители, църковни писатели и богослови.

Първото записано тълкувание на Откровение е самото Свещено Писание в неговите пророческо-есхатологични части, налични както в СЗ, така и в НЗ, и по същество самата книга Откровение, в която св. Йоан Богослов предава Божието слово и обясненията на самия Бог и Неговите ангели върху дотогава запечатаните тайни на божествения план за света.

Извън самата Библия по-кратки или по-обширни, частични или сравнително пълни православни тълкувания оставят в хронологичен ред: св. Папий Йераполски, св. Юстин Философ и Мъченик, св. Иринеи Лионски, св. Иполит Римски, св. Викторин Петавийски, св. Методий Патарски, св. Кирил Йерусалимски, св. Ефрем Сирин, св. Григорий Богослов, св. Йоан Златоуст, св. Йоан Дамаскин, св. Андрей Кесарийски, св. Икумений, епископ Трикски, св. Арета Кесарийски, блаж. Теофилакт Охридски, а също и редица съвременни св. отци, духовници и богослови като оптинският йеромонах Пантелеимон, св. праведен Йоан Кронщадски, архиепископ Аверкий Таушев, йеромонах Серафим Роуз, архиепископ Димитрий Вознесенски, свещ. Даниил Сисоев, прот. Олег Стеняев, редица гръцки библеисти като Панайотис Брациотис и мн. др.⁵

2. Нецърковни тълкувания:

- еретически и псевдохристиянски (напр. римокатолически, протестантски / петдесятни, неопетдесятни, такива на сектите „Свидетелите на Йехова“, „Църква на Иисус Христос на светиите от последния ден“ – мормонски, редица от които с милениалистки, хилиастки възгледи, по подобие на тълкуванието на гностика Керинт – първия, който злоупотребява с библейските думи за 1000-годишното царство от Откр. 20:6 и го тълкува буквално и др.);

⁵ Още православни тълкувания и научни изследвания в: https://azbyka.ru/otechnik/Andrej_Kesarijskij/tolkovanie_na_apokalipsis; <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195393361/obo-9780195393361-0005.xml>

- нехристиянски (ислямски; неоиндуистки, например някои фрагменти от Бхагавад-Гита; окултно-езотерични, например антропософски, дъновистки; сатанински и др.);

- напълно светски, секуларни анализи (чисто исторически, лингвистично-филологически, литературни и др., в които вероизповедният пласт напълно отсъства).

II. От гледна точка на епохата на тълкуванието тълкуванията са:

1. Раннохристиянски;
2. Средновековни;
3. Реформаторски (протестантски)
4. Контрареформаторски (римокатолически)
5. От епохата на английския ренесанс (кр. на XV в. – нач. на XVII в.)
6. От епохата на Просвещението (кр. на XVIII в. – ср. на XIX в.)
7. Съвременни тълкувания (кр. XIX в. – насам).

От съчетаването на аспекти от горните две категоризиращи системи се ражда и трета такава:

III. Видове тълкувателни подходи от гледна точка на методологията

Те възникват под комплексното влияние на верови, идейни, научни и времеви фактори. Терминологията относно методите на тълкуване се различава в съвременната англоезична и немскоезична наука. Тук ще споменем използваните англоезични научни понятия за четири основни интерпретационни подхода: претеристки, идеалистически, футуристически и историцистки.

1. Претеристкият подход (от лат. *praeterire* *минавам покрай*; *praeteritus* *преминал*) възприема Апокалипсис като пророчество за вече състояли се събития от историята на ранната Църква – разрушението на Йерусалим, победата на християнството над юдаизма и езичеството при св. император Константин Велики и др. Пръв наистина крупен представител на този подход към Откровение бил римокатолическият богослов йезуит от епохата на Контрареформацията Луис

Алкасар (1554–1613)⁶. Впоследствие този подход се прилага от други тълкуватели на Апокалипсис като холандския юрист Хуго Гроциус (1583–1645) и френския римокатолически проповедник и богослов Жак-Бенин Босюе (1627–1704)⁷. Този метод е неточен и непълен, тъй като поставя пророчествата и тяхното изпълнение най-вече в границите на апостолските времена и укрива есхатологичната перспектива на Апокалипсис.

Разновидност на горния подход е съвременноисторическият метод. Той е характерен за редица изследователи на нашето време, които смятат, че св. Йоан Богослов отразява в Откровение възприятието си за актуалните проблеми предимно на своята епоха, т.е. на I в., когато е живял той самият. Този метод прилича на претеристкия метод по загърбването на есхатологичната перспектива, а се различава от първия по това, че не обръща внимание на пророческия характер на книга Откровение.

2. Идеалистически метод. Негова отличителна особеност е тълкуването на Апокалипсис като символично описание на духовната битка между сатанинските сили и Божия народ – извън всякаква непосредствена връзка с каквато и да е конкретна историческа реалност. Абсолютизирането му ощетява правилното разбиране на последната от новозаветните книги. Съчетаването му с други херменевтични методи подпомага по-доброто възприемане на апокалиптичното съдържание. Св. отци на Православната църква използват идеалистическия (символичния) метод, но в комбинация с други тълкувателни подходи, за да постигнат необходимата пълнота на вникване в Апокалипсис и така да принесат полза на своите читатели за спасението на техните души.

3. Футуристически метод. Той тълкува Апокалипсис като пророческо описание на хода на събитията от самия край на световната и човешка история. Този подход, разбира се, не като единствен, е широ-

⁶ Известен като Luis del Alcázar / Ludovicus ab Alcasar, оставил труда си *Vestigatio arcanæ sensus in Apocalypsi*. Antverpiæ: Apud Ioannem Keerbergium, 1614.

⁷ Jacques-Bénigne Bossuet.

ко разпространен сред св. отци на Църквата. Днес се застъпва активно и в консервативните англоезични протестантски среди. Ако този метод се абсолютизира и използва без прилагане на други методи на тълкуване, то той откъсва духа и пророчествата в Апокалипсис от контекста на живота на първите християнски общини, от идеята за единството между православните християни от всички времена и от постоянно реактуализиращото се значение на книгата за Църквата и хората от всяка епоха до самия край на историята.

4. Историцистки метод. Той е основан от римокатолическия цистерциански мистик Джоакино да Фиоре⁸ (1135–1202). Подходът му се състои в това, че Апокалипсис се разглежда като пророчество за хода на историята (в смисъл на смяна на епохите), започвайки с Христа (или със сътворението на света) и стигайки до края на света. Но тъй като Апокалипсис съвсем не е хроника на разгръщането на световния исторически процес, този метод е крайно неточен и херменевтически неприложим.

Според руския изследовател А. Неболсин⁹ историцисткия метод е научно неприемлив, докато претеристкият, идеалистическият и футуристическият метод могат и е желателно да се съчетават, за да се постига по-голяма точност и изчерпателност в разбирането на Откровение. Наред с тези четири вида някои учени използват още и историкорецептивен метод в анализа на Апокалипсис – той е историческо проследяване на възприемането и използването на библейския текст на Откровение в различните епохи, сред отделните народи, религиозни общности и култури. Този метод има по-скоро обобщителен, отколкото същински тълкувателен принос за херменевтичната наука.

5. Светоотечески сотириологичен метод (с оглед на човешкото спасение). Спрямо римокатолическите и протестантските тълкуватели и спрямо светските изследователи архим. Атанасий Митилинеос

⁸ Известен още като Йоаким от Фиоре, най-големият средновековен апокалиптичен теоретик на Запад, живял в южна Италия.

⁹ Вж. Небольсин, А. *Цит. свч.* [Neboľsin, A. S. Op. cit.], 55–74.

предлага съвсем друга координатна система в типологизирането и прилагането на видовете тълкувателни подходи към книга Откровение. Неговата система има библейска и светоотеческа основа и се отличава с богословско-катехизически, душепастирски и духовнопрактически характер. Преди да разгледаме съвкупността от подходите, прилагани и посочвани от архим. Атанасий като важни и полезни за хората, ще цитираме негови думи за това как той най-общо възприема работата със свещения текст на Апокалипсис: „Преданието, наред със Священото Писание, представлява основата на Църквата. Освен това то съхранява критерия за автентичност и на самото Священо Писание. То ни казва коя книга е автентична и коя – не. Това го казвам за онези, които отхвърлят Преданието на Църквата, независимо дали се наричат протестанти или православни, повлияни от протестантите. Казвал съм ви го много пъти и винаги ще го казвам, че ключът към тълкуването на Священото Писание е оставен в шкафа на Преданието! Ако не държим този ключ, който ни дава Преданието, никога няма да можем да тълкуваме правилно Священото Писание. Затова и протестантите тълкуват неправилно Писанието, в резултат на което са толкова раздробени по отношение на вярата: и те не знаят в какво вярват днес, в какво са вярвали вчера и в какво ще вярват утре!“¹⁰ Според архим. Атанасий Митилинеос, тъй като книга Откровение е живо слово Божие и постоянно действаща реалност, когато ѝ правим анализ, бихме били в състояние нещо да разберем, ако имаме божествено просвещение. Според отца разбирането на тази книга несъмнено изисква вяра и благодатно общение с Бога, а не само теоретична подготовка и научноизследователска компетентност. Правилното разбиране на Апокалипсис предполага ангажирано лично отношение, защото Бог влиза не само в световната история, но също и в личната история на всеки човек, независимо от това дали е вярващ или невярващ.

Подходите в светоотеческия сотириологичен метод според ар-

¹⁰ Архимандрит Атанасий Митилинеос. *Цит. съч.*, т. 1 [Metalinaios, Ath. Op. cit., t. 1], с. 56 (бел. 2, note 2).

химандрит Атанасий Митилинеос:

„Блажен е оня, който чете, и ония, които слушат думите на пророчеството и пазят писаното в него; защото времето е близо“ – въз основа на Откр. 1:3 отец Атанасий откроява важността на четенето, слушането и пазенето на словото Божие така:

а) Често и активно четене на Священото Писание с помощта на Св. Дух

- Архим. Атанасий подкрепя своето виждане с думи на св. Диадокх Фотикийски: „...няма нищо по-бедно от ум, който без Бога философува за Бога“¹¹. „Ключът към разбиране на Священите Писания е Светият Дух. Ако нямаме Светия Дух, не можем да разберем абсолютно нищо. Условие да имаме Светия Дух обаче е подвижническият (борбеният) дух, спазването на заповедите, очистването на сърцето, постоянното съзерцание (θεωρία)“¹².

- „Да изучаваме и вкъщи, да разтваряме Священото Писание“¹³ често, а не да сме само слушатели.

- „...да не се превръщаме в безплодни „ловци на пророчества“, само за да научим от любопитство бъдещето, но да разберем каква трябва да бъде нашата позиция спрямо това, което е, и това, което идва, за да не отпаднем и да не се заблудим“¹⁴. „Трябва да се борим с нездравото любопитство да знаем бъдещето чрез разглеждане на пророчествата. /.../ Пророчеството ... идва да извести какво се случва в историята винаги – винаги! – за да предпази от заблуда. Освен това пророчеството идва да напомни за последните дни – това не е малко, както вече казах, за да не изпускаме от поглед целта на историята и на нашето съществуване, а и на борбата ни. Също така идва

¹¹ Бл. Диадокх Фотикийски. *Сто глави за духовното съвършенство* 7. Сrv. рус. прев.: *Добролюбие*. Т. 3. Москва, 1990 [Blessed Diadochos of Photiki. One Hundred Chapters on Spiritual Perfection, §7. Cf. Russian trans.: *Dobrotolyubie*, Vol. 3. Moscow, 1990 (Russian Transl.)], с. 10.

¹² Архимандрит Атанасий Митилинеос. *Цит. съч.*, т. 2. [Metalinaios, Ath. Op. cit.], с. 15 (бел. 1, note 1).

¹³ *Ibid.*, 14.

¹⁴ *Ibid.*, 12.

да утеши вярващите в трудни времена ...¹⁵

- Подобно на св. ап. и ев. Йоан Богослов, докато изучаваме Откровение трябва да се опитваме да пребъдваме в особено внимание, в будно, съзнателно състояние на духовен възторг.

- При четенето да подхождаме и с дълбоко смирение.

б) Слушане на словото Божие

- Разбирането изисква и слушане на словото Божие с „дух на ученичество. /.../ да не си мисли някой, че беседите, които провеждаме тук, имат за цел единствено да гаят слуха. Тяхната цел е да поучават, да разкрият истината – волята на Господа – да пробудят съвестта, да изобличат, да утешат, да подкрепят, да изправят погрешни възгледи и да посочат пътя към спасение и покаяние.“¹⁶

- Слушането на словото Божие трябва да бъде и в литургична среда, за да бъде по-благодатно и пълно разбирането му. Защото самият Бог Слово е жив. Така е живо и Божието слово, изпратено до нас и преподавано ни от духовниците. То принася на душата особена благодат, когато се слуша на живо.

- Архим. Атанасий следва съвета на един от тримата кападокийци, че когато човек слуша Божието слово, той трябва да е в състояние на безмълвие (спокойствие), както външно, така и вътрешно. Според св. Григорий Богослов „божествените неща се преживяват в тишина“¹⁷.

в) Пазене / спазване на словото Божие

- Разбирането на Божиите тайни изисква да пристъпим към Божието слово с молитва. Така ще сме в състояние и да спазваме Господните повели. Архим. Атанасий Митилинеос се ръководи от наставлението на св. Исаак Сирий като призовава и нас да го съблюдаваме: „Не пристъпвай към словата на тайните, които са в божественото Писание, без молитва и проща за помощ от Бога; но, като се помолиш,

¹⁵ *Ibid.*, 11.

¹⁶ *Ibid.*, 10.

¹⁷ „Ἀγ. Γρηγόριος ὁ Ναζιανζηνός, *Πρὸς τοὺς καλέσαντας, καὶ μὴ ἀπαντήσαντας*, Λόγος Γ', PG 35.524.17–19; „Благочестието е не в това да говорим често за Бога, а в това да предаваме на мълчание повечето [от тези] неща“ (*Εἰς τὸ ἅγιον Πάσχα*, PG 36.653.26–27).

казвай: Господи, дай ми да почувствам силата, която е в тях. Смятай молитвата за ключ към смисъла на истините, заключени в божествените Писания¹⁸.

- Със сълзи следва да приемаме и спазваме божественото Откровение.

- С настойчивост трябва да вникваме в него и да го прилагаме в живота си.

- Когато изучаваме Божието слово, трябва да чувстваме, че то се отнася предимно за нас и ни задължава да го изпълняваме. Така ще се опазваме и от духа на осъждане спрямо нашите ближни. В това отец Атанасий се ръководи от св. Исаак Сириец, който казва: „Когато смиреният и духовен човек чете божествените Писания, той ги отнася винаги към себе си, а не към другите“¹⁹. Преди всичко да се назидаваме, а не да назидаваме!

- Изпълняването на Божието слово става свършено, когато го живеем цялото, а не частично.

- „Това, което научим тук, не бива само да ни трогва и да си остава на нивото на сухото знание, а да се превърне в дело, в промяна, в духовно възраждане. Трябва да имаме есхатологично безпокойство в живота си, т.е. да преживяваме тези неща вътре в себе си, да се безпокоим за края на живота си, за края на историята. Това безпокойство да се всели в душата ни, което не значи, че оптимизмът ще изчезне от живота или че ще изчезне радостта, защото радостта е плод на Светия Дух.“²⁰

г) Линеен метод. Архим. Атанасий не изключва възприемането на описаните в Откровение събития в хронологична последователност. При този подход например седморките на печатите, тръбите и чашите отразяват три различни поредици от събития, някои от които фрапиращо сходни в отделните групи седморки.

¹⁸ „Αὐ. Ἰσαάκ ὁ Σύρος, Ἀσκητικά, Λόγος ΟΓ΄. Същият цитат вж. и у Архимандрит Атанасий Митилинеос. *Цит. съч.*, т. 1 [Metalinaios, Ath. Op. cit., t. 1], с. 65 (бел. 2, note 2).

¹⁹ „Οσ. Πέτρος ὁ Δαμασκηνός, Ἡ κατὰ Θεὸν ἀνάγνωσις. Φιλοκαλία, τόμος Γ΄, βιβλίο Α.

²⁰ Архимандрит Атанасий Митилинеос. *Цит. съч.*, т. 2 [Metalinaios, Ath. Op. cit., t. 1], с. 10 (бел. 1, note 1).

д) Цикличен метод – групиране на описваните събития или дори наслаждане на събитията, посочени в трите седморки. Светските учени използват и определения хронологически паралелен метод / рекапитулационно-паралелен метод. Според този подход циклите на печатите, тръбите и чашите по различен начин отразяват една и съща реалност.

е) Спираловиден метод. Архим. Атанасий Митилинеос особено много цени спираловидния подход, който съчетава линейния и цикличния метод. Спираловидният метод открива в пророчествата и хода на апокалиптичните събития едновременно последователност, паралелизми и натрупвания. С други думи, финалният край на този свят ще дойде, след като са се реализирали предварителните му признаци, някои от тях описани в книгата може би повече от един път, като самият есхатологичен завършек на всичко се разкрива с натрупваща се страховитост на язвите, с интензификация на сътресенията и с кулминация, в която досегашният свят, състарен от греха, напълно се разрушава и изчезва, за да отстъпи място на новото небе и новата земя, на Божието Царство, в което Бог ще бъде всичко във всички.

ж) Полемичен метод. Този подход не се колебае да бъде критичен спрямо светските заблуди, безплодните без Христа философски, религиозни, псевдорелигиозни и секуларни тълкувания на Апокалипсис.

з) Благовестнически, изповеднически и мисионерски подход. Според архим. Атанасий истинска проява на любов е – в една епоха, в която всичко бива подлагано на съмнение, да можем да доведем някои братя и сестри при Истината Христос, в Църквата, за да чуят неизкривеното Божие слово. Това е най-добрата милостиня, която можем да направим на незнаещите, невярващите, отчаяните и падналите.

и) Църковно-богословски метод. Той ни подпомага да се пазим от осветскостяването в тълкуването на Откровение. Осветскостяването означава в нашето изучаване и разбиране на Апокалипсис да липсва един или повече от горните светоотечески подходи, което

автоматично води до духовно безплодна и в края на краищата невярна или дори напълно секуларна херменевтика. Осветскостяването е друго име на хладността във възприемането на Апокалипсис. За нея сам Иисус Христос, Алфа и Омега, казва (към Лаодикийската църква): „зная твоите дела: ти не си ни студен, ни горещ; о, дано да беше студен или горещ! Така, понеже си хладък, и нито горещ, нито студен, ще те изблюдам из устата Си.“ (Откр. 3:15-16)

Според архим. Атанасий Митилинеос наше висше призвание е да бъдем верни на Бога. „Трябва отново да живеем, възлюбени, духа на древната Църква, който бил дух на постоянно осветение, но и на есхатологично очакване/.../ трябва да живеем в святост, да се освещаваме, да ставаме по-добри и да преживяваме това очакване на последните дни. В древната Църква битувал възгледът: „Господ е близо. Не се грижете за нищо“... Така пише на филипяните ап. Павел. Думите: „Не се грижете за нищо“ не означават: „не яжте и не пийте, не си строите домове и не работете“, а означават: „не забравяйте целта си, не си мислете, че тук ще бъдете постоянни жители и не започвайте да правите какво ли не, сякаш ще живеете хиляда години на земята!“ Това ще рече да живея в есхатологично очакване. „Господ е близо“! Да търся: „Господи, кога ще дойдеш? Господи, ела! Да, Господи, ела!“ За да дойде отговорът: „Да, идвам скоро“.²¹

За нас остават изборът и дарът да бъдем верни, за да чуем благите думи на Първия и Последния, „Който биде мъртъв и оживя“ (Откр. 2:8) и Който ни обещава: „Бъди верен до смърт, и ще ти дам венеца на живота.“ (Откр. 3:10)

Библиография

Ἁγ. Ἀνδρέας Καίσαρείας, Εἰς τὴν Ἀποκάλυψιν τοῦ Ἀποστόλου καὶ Εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου Θεολόγου (PG 106, Λόγος Α', Κεφ. Α'. Ἀθῆναι: Κέντρον Πατερικῶν Ἐκδόσεων, 2001, 220D–221A.

²¹ *Ibid.*, 15.

Ἄγ. Γρηγόριος ὁ Ναζιανζηνός, Πρὸς τοὺς καλέσαντας, καὶ μὴ ἀπαντήσαντας, Λόγος Γ', PG 35.

Ἄγ. Γρηγόριος ὁ Ναζιανζηνός, Εἰς τὸ ἅγιον Πάσχα, PG 36.

Luis del Alcázar / Ludovicus ab Alcasar, оставил труда си *Vestigatio arcanae sensus in Apocalypsi*. Antverpiae: Apud Ioannem Keerbergium, 1614.

Митилинеос. Архимандрит Атанасий, Апокалипсис. Т. 1. Седемте златни светилника; Т. 2. Седемте печата; Т. 3. Седемте тръби. София: Енорийски издателски център „Свв. Кирил и Методий“, 2018–2021 [Mitilinaios, Archimandrite Athanasios. *Apocalypse*. Vol. 1: The Seven Golden Lampstands; Vol. 2: The Seven Seals; Vol. 3: The Seven Trumpets. Sofia: Parish Publishing Center “Sts. Cyril and Methodius,” 2018–2021 (Bulg. Transl.)].

Небольсин, А. С. „Методы интерпретации, эсхатология и структура Откровения Иоанна Богослова“. Вестник ПСТГУ I. Богословие. Философия, вып. 3 (31), 2010 [Nebol'sin, A. S. “Methods of Interpretation, Eschatology, and the Structure of the Revelation of John the Theologian.” *Vestnik of PSTGU I: Theology and Philosophy*, no. 3 (31), 2010 (in Russian)], 55–74.

**СОФИЙСКИ УНИВЕРСИТЕТ
„СВЕТИ КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“
БОГОСЛОВСКИ ФАКУЛТЕТ**

Изисквания към материалите за печат в периодичните издания на факултета

1. Максимален обем до 55 стандартни компютърни страници (1800 знака) за списание „Богословска мисъл“ и до 300 страници за Годишник на Богословския факултет (ГБФ), включително таблици и илюстративен материал.

2. Докладите следва да са във формат MS Word (docx) – най-нова версия. Препинателните знаци се изписват веднага след думата без пауза, като между думите, думи и препинателни знаци не се допуска повече от една пауза. Вмъкването на бележки да се прави само със стандартния Insert Footnote, като номерът на бележката в основния текст се поставя преди пунктуационния знак. Текстът не бива да се натоварва с допълнителни знаци и формати. Кавичките трябва да са според българския държавен стандарт („.....“). Задължително е да се разграничава дефисът (-), който се използва само при степенуване и при двойни имена или названия, напр. по-голям, от средно тире (–) (при всички останали случаи, напр. XX–XXI в. или [с.] 10–14.

3. Текстът да е напечатан на стандартен лист, формат A4, междуредие 1.5 lines, шрифт Times New Roman / MinionPro с размер 12 pt и подравняване Justified; с полета горе, долу, вляво и вдясно по 2,5 см, отстъп на нов ред 1,25 см. Бележките под линия трябва да са с размер на шрифта 10 пункта, да имат обща номерация и да са поместени в долния край на страницата. В предложените за публикуване статии да се използват гръцка клавиатура на Microsoft, заложена във всеки пакет на компанията, и старобългарските шрифтове Cyrillica Ochrid 10U, Cyrillica Bulgarian 10U.

4. Заглавието се изписва с главни букви, центрирано, стил на шрифта Bold и размер 18 pt. През един празен ред над него, с глав-

ни букви се изписва името на автора (авторите), центрирано, стил на шрифта Bold и размер 14 pt. В бележка под линия се посочват академичната позиция и институцията – с главни и малки букви. През един празен ред се изписва заглавието на английски език, а през един празен ред след него и името на автора (авторите) на латиница, със същото стилово оформление.

5. В началото се помества Abstract на английски, френски или немски език в рамките на един абзац – 50–100 думи с размер на шрифта 11 pt.

6. През един празен ред се изписват ключовите думи (5–10) на следващия ред – на английски, френски или немски език с размер и стил на шрифта, както на абстракта.

7. През един празен ред следва основният текст на доклада или научното съобщение с размер на шрифта 12 pt и подравняване Justified.

8. Текстът може да съдържа бележки под линия, да има вътрешна структура съгласно стандартните изисквания за научни публикации, но без да съдържа хипервръзки към уеб страници. Отстъпите на нов ред не бива да се правят с табулатор, а с форматиране. Използваната литература трябва да се цитира на оригиналния език на публикацията. При цитиране следва да се съблюдават следните изисквания:

8.1. Цитиране на монография или друго авторско съчинение

Библиографското описание трябва да включва: име на автора, заглавие (и подзаглавие) на книгата, място на издаване, име на издателството, година на издаване. Името на автора, заглавието и издателските данни се отделят с точка. Мястото на издаване и името на издателството се разделят с двоеточие, а името на издателството и годината на издаване – със запетая. Не се съкращават имената на градовете, в които е издадена книгата. Например:

Найденев, Г. Колективно управление на авторските и сродните им права. София: Сиби, 2019, с. 5.

8.2. Цитиране на статия от периодично издание

Библиографското описание трябва да съдържа име на автора, заглавие на статията, наименование на списанието / вестника, номер на броя, година на издаване, страници, на които е отпечатана статията (от...до) или конкретна цитирана страница. Заглавията на статиите са в кавички, а периодичните издания се изписват в курсив. Номерът на броя се изписва като № (не се съкращава с „кн.“ или „бр.“; на латиница се пише „No“ вместо „№“) или се поставя само числовият израз на номера, тъй като е ясно, че става дума за него. Годината се поставя в скоби. Следват страниците. Например:

Рибарова, Р. „Европейската валута – инфлация и хиперинфлация“. *Съвременна право* 3 (2029), 43–79.

8.3. Цитиране на статия от научен сборник, избрани съчинения, справочно издание или част от по-голям труд (съавторство) и др.

След заглавието на статията се пише точка и средно тире „–“ и се добавя „В: / Във: “. При цитиране на латиница се пише „In:“ Цитира се редакторът на сборника или справочника, като в скоби се пише (ред.) в статиите на кирилица и (ed.) в статиите на латиница и на гръцки. Заглавието на сборника е в курсив. Например:

Витгенщайн, Л. „Логико-философски трактат“. – Във: Витгенщайн, Л. *Избрани съчинения*. София: Наука и изкуство, 1988.

Хралупов, М., И. Карнобатски (ред.), *Теория на железопътния транспорт*. София: Изток-Запад, 1988.

Зелски, К. „Механика на кръглото тяло“. – В¹: Хралупов, М., И. Карнобатски (ред.), *Теория на железопътния транспорт*. София: Изток-Запад, 1988.

Многотомните издания се цитират в конкретните томове, които са използвани по аналогия със сборниците.

При цитиране на интернет публикация се дава име на автора, заглавие на публикацията, дата на публикацията (ако има), интернет адрес (URL). Дата на посещение (ден, месец, година).

¹ Когато сборникът е на латиница или гръцки: – In: ...

8.4. При поредни (второ и следващи) позовавания на вече цитиран текст вместо заглавието му се пише „Цит. съч.“ (на лат. – *Op. cit.*). Например: Витгенщайн, Л. Цит. съч., с. 51. Ако един и същи текст се цитира два или повече пъти в поредни бележки, пише се „Пак там“, а в статиите на латиница „*Ibidem*“. Латиноезичните означения важат за цитирането на гръцки изследвания.

8.5. При поредни (второ и следващи) позовавания на вече цитиран текст (без значение статия или книга), когато от същия автор са цитирани и други текстове, се изписват: авторът, част от заглавието, запетайка и номерът на страницата.

Например: Саракинов, Г. Колективно управление, с. 5. Не се пише и „Цит. съч.“ в допълнение към частта от заглавието!

8.6. Когато цитирането в текста не е от оригинала, а чрез друго произведение, се пише „Цит. по:“ Латинският аналог на това цитиране е *apud*:... Изрично подчертаваме, че това не е добра практика, имайки предвид информационните възможности, налични онлайн. Този начин на цитиране следва да се избягва и да се използва само в краен случай.

8.7. Посочване на страници (прилагат се съответно и при цитиране на латиница). Когато се цитира само една конкретна страница, преди номера ѝ се пише „с.“ (напр. с. 99) или „р.“ (при цитиране на латиница или гръцки). Правилото не важи, когато се цитират повече от една поредни страници – тогава преди цифрите им не се пише „с.“ (напр. 1–99). При цитирането на гръцки автори важи латиноезичната методика.

9. Изворите на антични и средновековни текстове се цитират без инверсия, като се посочват в специален списък със съкращения в началото на публикацията (може и под черта), в който се изписват данните на критичното издание на използвания текст или пък се посочва стандартно съкращение според общоприети научни каталози. Например за цитиране на светите отци и църковните писатели може да се използва стандартът на *Clavis Patrum Graecorum*, ако не се из-

ползва конкретно критично издание.

Когато авторът на статията е преводач на цитирания текст, в скоби се посочва (прев. С.Р.). Когато се цитира текст от първични извори или от вторична литература на съвременна кирилица, се дава с курсив. Ако е на латиница, гръцки, църковнославянски / старобългарски, не се отделя с кавички.

10. Съкращения на периодични издания, използвани в изследването, също трябва да се изнасят в списъка със съкращения, за да се опрости цитирането под черта.²

11. В края на текста се прилага подробна библиография на използваната литература.

12. Адресите за кореспонденция се изписват накрая с размер на шрифта 11 pt и стил *Italic*, като се посочват трите имена на автора, научната степен и звание, длъжността и институцията, в която работи, пощенски адрес, телефон и email.

² Редакцията ще предостави списък със съкращения на често използвани периодични и справочни издания в научната област.

SOFIA UNIVERSITY “ST. KLIMENT OHRIDSKI”

FACULTY OF THEOLOGY

**Citation requirements for papers to be printed in the Journal
of the Faculty of Theology**

1. Maximum number of pages for the Journal *Forum Theologicum Sardicense* (former “Bogoslovska Missal” [Theological Thought]) is 55 (1.800 characters) and up to 300 for the *Yearbook of the Faculty of Theology*, including tables and illustrative materials.

2. The papers should be written in MS Word (docx) format – latest version. Punctuation marks should be written immediately after the word without space, no more than one space is allowed between words and punctuation marks. Inserting footnotes should be done only with the standard Insert Footnote, while the footnote number in the main text should be placed before the punctuation mark. The text should not be loaded with additional characters and formats. Quotation marks should be written according to the Bulgarian State standard („.....“). It is obligatory to distinguish the hyphen (-), which is used only in grading and in double names or titles, e.g., greater, from the middle hyphen (–) (in all other cases, e.g., XX–XXI c. or [p], 10–14. As the hyphen is spaced before and after.

3. The text should be typed on a standard sheet, A4 format, with 1.5 line spacing, Times New Roman/ MinionPro font size 12 pt and alignment Justified; with 2.5 cm margins at the top, bottom, left and right and 1.25 cm indent of first line of a new paragraph. Footnotes should be 10 pt font size, with common numbering and placed at the bottom of the page. Papers proposed for publication should use the Greek keyboard of Microsoft, which is included in every Microsoft package, along with the Old English fonts cyrillica Ochrid 10U and Cyrillica Bulgarian 10U.

4. The title should be written in capital letters, centered, font style Bold with size 18 pt. The name of the author(s) shall appear also in capital letters, centered, font style Bold and with size of 14 pt, on a blank line above

the title. In a footnote is indicated the academic position and institution in upper and lower letters. The title in English should be written on one black line followed by the authors(s)' name(s) in Latin, in the same style.

5. At the beginning is placed an abstract in English, French or German in one paragraph that should consist 50-100 words in 11 pt font size.

6. Following the abstract and after one blank line, the key words (5-10) are written in English, French or German in the same font size and style as the abstract.

7. Following one blank space the main text of the paper or scholar report is written in font size 12 pt and Justified alignment.

8. The text can contain footnotes, have an internal structure according to the standard requirements for scientific publications, but without hyperlinks to web pages. Indents of a new line should not be made with a tab but with formatting. References used should be cited in the original language of the publication. When citing, the following requirements must be met:

8.1. Citation of a monograph or other original work

The bibliographic description must include: the name of the author, title (subtitle) of the book, place of publication, name of the publisher, year of publication. The author's name, title and publisher's details should be separated by a full stop. The place of publication and the name of the publisher are separated by a colon, while the name of the publisher and the year of publication are separated by a comma. The name of the city in which the book has been published must not be abbreviated. For example:

Naidenov, G. Kolektivno upravlenie na avtorskite i srodnite im prava. Sofia: Sibi, 2019, p. 5.

8.2. Citing an article from a Journal

The bibliographic description must contain the name of the author, the title of the article, the name of the journal/periodical, newspaper, issue number, year of publication, pages on which the article is printed (from...

to) or specific page cited. The titles of the papers must be in quotation marks and journals are written in italics. The number of the issue is written as No or only the numerical expression of the number is inserted, since it is clear that this is the cited issue. The year is placed in brackets and the cited pages follow.

Ribarova, R. „European currency – inflation and hyperinflation“. *Savremennno Pravo*, 3 (2029), 43–79.

8.3. Citation of an article from a collective volume, selected essays, reference work or a part of a larger work (multiauthor book), etc.

Following the title of the paper, a full stop and a middle dash is inserted „–“ and then “In:”. The editor of the collection or reference is cited, with (ed.) and the same applies to papers in Greek language. The title of the volume is written in italics. For example:

Wittgenstein, L. „Tractatus Logico-Philosophicus“. – In: Wittgenstein, L. *The Collected Works*. Oxford: Blackwell Publishers, 1998.

Hralupov, M., I. Karnobatski (ed.), *Theory of Railway Transport*. Sofia: Iztok-Zapad, 1988.

Zelski, K. „Round Body Mechanics“. – In: Hralupov, M., I. Karnobatski (ed.), *Theory of Railway Transport*. Sofia: Iztok-Zapad, 1988.

Multivolume works are cited in the specific volumes that are used according to the citation of collective works.

When citing an internet publication, give the author's name, title of the publication, date of publication (if available) internet address (URL). Date of access (day, month, year).

8.4. In successive (second and subsequent) references to a text already cited “Op. cit.” is written instead of the title. For example: Wittgenstein, L. Op. cit., p. 51. If the same text is cited two or more times in consecutive notes, it is referenced with “Ibidem”. The same is applied to papers written in Greek.

8.5. For consecutive (second and subsequent) references to an al-

ready cited text (regardless if it is a journal article or a book), in case other texts by the same author are cited; the author, part of the title, a comma and page number are cited:

For example: Sarakinov, G. *Collective management*, p. 5. It is not written “Op. cit.” In addition to the title!

8.6. When the citation of the text does not come from the original but through another work, *apud*:... is written in addition to the title. We explicitly stress that this is not the best practice, given the modern opportunities for information and the availability of sources online. This type of citation should be avoided and used only as a last resort.

8.7. Page references. When citing only one specific page, before the number of the page “p.” is written (e.g. p. 99), the same applies to the papers in Greek. The rule does not apply when more than one consecutive page is cited– in this case before the page numbers “p.” is excluded (for example 1–99). The same applies to contributions in Greek.

9. Sources of ancient and medieval texts are cited without inversion, and are indicated in a special list of abbreviations at the beginning of the publication (that can be also underlined), in which the details of critical edition, if used, of the text are also given, or a standard abbreviation is written according to the general accepted scientific catalogues. For example, the standard of *Clavis Patrum Graecorum* may be used to cite the holy fathers and ecclesiastical writers if no specific critical edition is used.

When the author of the paper is the translator of the quoted text is indicated in parentheses (trans. S. R.). When quoting text from primary sources or from secondary literature is not separated by quotation marks.

10. The abbreviations of journals used in the paper must be also exported in the list of abbreviations to simplify the footnote citation.¹

11. A detailed bibliography of the used literature used is appended at the end of the text.

¹ The editors will provide a list of abbreviations of frequently used periodicals and reference works according to the scientific field.

12. Addresses for correspondence should be typed at the end in 11 pt font size and Italic style, giving the author's full name, degrees and titles, position and institution of employment, postal address, telephone and email.

13. At the end of your text, attach a list of all material which you have consulted in preparing your work.

Forum Theologicum Sardicense
1/2021

Под редакцията на
доц. д-р Светослав Риболов и доц. д-р Павел Павлов

Редакция на английски език:
ас. д-р Йоаннис Каминис

Художник на корицата и предпечатна подготовка:
Златина Карчева

Издание на:
© Богословски факултет при СУ „Св. Климент Охридски“
© Университетско издателство „Св. Климент Охридски“
www.unipress.bg

Адрес на редакцията:
Богословски факултет
на СУ „Св. Климент Охридски“
София 1000, пл. „Св. Неделя“ № 19
e-mail: FThS@theo.uni-sofia.bg