

FORUM THEOLOGICUM SARDICENSE

prius

БОГОСЛОВСКА МИСЪЛ

1/2023

annus XXVIII

*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

Предговор	5
Клара Тонева, История на религиите част от българското Систематическо богословие (в чест на 100-годишнината на Богословския факултет)	7
Венцислав Каравълчев, Михаил Поснов – живот и трудове	45
Ик. Стефан (Стойчо) Стайков, Патриарх Кирил Български като църковен историк	69
Иван Йовчев, Град Охрид и Архиепископията в Охрид в научното творчество на проф. Иван Снегаров	85
Ивайло Василев, Духовното служение в академичния параклис „Св. Климент Охридски“ на Богословския факултет	103
Rossen Rusev, Divine Freedom and the Being of the Only-Begotten Son according to St Cyril of Alexandria	135
Зоран Калев, Темата за „Греха“ в Съд. 10:6-16	165
Свещ. Борис Борисов, Динамика на старозаветното свещенство от Аарон до Садок	179
Алена Керезова, Въплъщение и икона в полемичните съчинения на св Йоан Дамаскин	193
Йонко Бонов, Амбивалентното отношение към вярата в разказите на Елин Пелин от началото на XX век	209
Калин Ангелов, Съчинението „За вярата“ от св. Василий Велики – място, структура и адресат	235
Ioannis Kaminis, NARRATE: Digital Recording and Documentation of Ecclesiastical Cultural Treasures in Monasteries and Temples (the Project Activities in Bulgaria)	271

CONTENTS

<i>Foreword</i>	5
Clara Toneva, <i>History of Religions in the Bulgarian Systematic Theology (in honor of the 100th anniversary of the Faculty of Theology)</i>	7
Ventzislav Karavaltchev, <i>Mihail Emanuilovich Posnov – Life and Works</i>	45
Fr. Stephan (Stoycho) Staykov, <i>Patriarch Cyril as a Church Historian</i>	69
Ivan Yovchev, <i>The City of Ochrid and the Archbishopric in Ochrid in the Researches of Prof. Ivan Snegarov</i>	85
Ivaylo Vasilev, <i>Pastoral Ministry in St. Kliment of Ochrid Academic Chapel of Sofia University's Faculty of Theology</i>	103
Rossen Rusev, <i>Divine Freedom and the Being of the Only-Begotten Son according to St Cyril of Alexandria</i>	135
Zoran Kalev, <i>The Topic of "Sin" in Judges 10:6-16</i>	165
Fr. Boris Borisov, <i>Dynamics of the Old Testament Priesthood from Aaron to Zadok</i>	179
Alena Kerezova, <i>Incarnation and Icon in the Polemical Works of St. John of Damascus</i>	193
Yonko Bonov, <i>The Ambivalent Relation to Faith in Elin Pelin's Stories of the Early 20th Century</i>	209
Kalin Angelov, <i>Book "On Faith" by St. Basil the Great: Context, Structure and Addressee</i>	235
Ioannis Kaminis, <i>NARRATE: Digital Recording and Documentation of Ecclesiastical Cultural Treasures in Monasteries and Temples (the Project Activities in Bulgaria)</i>	271

ПРЕДГОВОР

Юбилейната годишнина на Богословския факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски“, основан през 1923 г., ни задължава да направим оценка на историята на тази особено важна институция за България и да потърсим нейното място както в хилядолетната българска история, така и в по-ново време, за да намерим сериозните основания за необходимостта от нейното съществуване и занапред, осъзнаването на което е ключова отговорност за съвременното поколение на Богословския факултет. При различните чествания са написани стотици страници за възникването и историята на нашата Alma Mater. Много често при кръглите годишнини сякаш честваме сградата, датата или пък нас самите. По-добре би било да почетем нашите предци, които се вградиха в чудото Богословски факултет, без значение какво и колко трудно е било времето. Това става чрез служение в истина и посветеност, а не в лъжа и конюнктурност.

Преминал през редица перипетии през XX век нашият факултет продължава да е в авангарда на българското висше образование, като през тази година беше най-високо оценен в международната класация на университетите и техните специалности. Несъмнено заемането на място сред стотите най-добри богословски факултети в света е висока оценка за свършената работа от няколко поколения труженици на Господнята нива. В този брой на адакемичното ни списание ще видите както равностметка за извършеното дотук, така и визионерски изследвания в областта на теологията и религията. Също така, от тази година списанието ни се публикува и *он-лайн*, като свободен ресурс, така че изследванията на колегите ще бъдат отсега нататък достъпни за широка публика. Приятно четене.

III

Клара Тонева

(дбн, професор по История на религиите в Софийския университет
„Св. Климент Охридски“)

ИСТОРИЯ НА РЕЛИГИИТЕ

часть от българското Систематическо богословие

(в чест на 100-годишнината на
Богословския факултет)

The author is a Professor of History of Religions and Head of the Department of Systematic Theology at the Faculty of Theology of Sofia University. E-mail: klara_toneva@theo.uni-sofia.bg; <https://orcid.org/0000-0003-1660-3909>.

Abstract: Clara Toneva,

History of Religions in the Bulgarian Systematic Theology (in honor of the 100th anniversary of the Faculty of Theology).

The Theological Faculty of Sofia University opened its doors in 1923, and from the very beginning, the History of Religions was an important discipline in the curriculum. Over the past century, notable scholars such as Evtimiy Sapundzhiev, Boris Marinov, Nikolai Majurov, and others have worked in this field. Their contributions have been particularly significant in fostering dialogue with science and with other religious communities in Bulgaria. Notably, there has been increased interest in Islam and its various forms in the region. In this context, the contributions of Clara Toneva and Zdravko Kanev are particularly significant.

Keywords: *Religious Studies, History of Religions, Systematic Theology, Interreligious Dialogue, Theological Curriculum, Religious Education, Religions*

На 16 декември 2023 г. катедрата по Систематическо богословие проведе кръгла маса, която е част от събитията, свързани с юбилейното честване на 100-годишнината на Богословския факултет. На този празничен форум преподавателите по различните дисциплини в областта на Систематическото богословие представихме своите доклади. Моят беше свързан с *История на религиите*: кой е положил основите ѝ, кои са богословите, които през историята на Богослов-

ския факултет градят, надграждат и укрепват вече построеното, как занапред ще се развива дисциплината? Тези са темите, на които се спирам в настоящия текст.

В системата на богословските науки дисциплината История на религиите има свое място. Многократно съм отбелязвала, че тя не е основополагаща, нито е водеща богословска дисциплина, но днес История на религиите е не само актуална, тя е подчертано актуална. Това обстоятелство дава широко поле за работа, но изисква и отговорност. С оглед на предизвикателствата пред православната вяра (модернизъм, профанизиране, секуларизация, религиозна радикализация, неправилно осмислян хуманизъм и др.) се оказа, че работата по История на религиите е и предизвикателство, и мисия. Мисията ще бъде успешна, ако чрез История на религиите бъде убеден търсещия, но резервиран към вярата човек, че религията е живот¹.

Изучаването на историята на религиите единствено чрез установяване на различни исторически условия, фактори и прояви може да замъгли разбирането за свръхестествената същност на религията. Предвид че проявите на свръхестествения фактор стават известни не само чрез научно историческото изследване, то, задачата на изследователя е да установи дали в естествения и многообразен религиозен живот на даден народ или на света изобщо, се проявява или вече се е проявил гласът на Божественото Откровение². Дори за невярващия, но непредубеден изследовател, който подхожда с разграничаване на естествения и свръхестествения фактор, този подход е по-приемлив, отколкото опитът да се механизира човешката история по отношение на феномена религия³.

¹ Определението е на архим. Евтимий (Сапунджиев) в студията „Недостатъчност на методите на историзма, психологизма и интелектуализма за ориентиране по проблема за религията“. ГСУ, БФ VIII (1930-1931) [Archim. Evtimiy (Sapundzhiev), "Insufficiency of the Methods of Historicism, Psychologism and Intellectualism for Orientation on the Problem of Religion." *Yearbook of the Sofia University, FTh VIII* (1930-1931)], с. 47.

² Архим. Евтимий (Сапунджиев), „Естествено развитие и богооткровена свръхестествена помощ (във връзка с методологията на История на религиите)“. ГСУ, БФ VII (1929-1930) [Archim. Evtimiy (Sapundzhiev). "Natural Development and Divinely Revealed Supernatural Assistance (in Relation to the Methodology of the History of Religions)." *Yearbook of the Sofia University, FTh VII* (1929-1930)], с. 225.

³ Тонева, К. „Архимандрит проф. д-р Евтимий (Сапунджиев) – основоположникът на дисциплината История на религиите в българското богословие“, в: *Професор*

Историята – от историята на точните науки до историята на човешката мисъл, може да бъде изучавана с разнообразни подходи, но по отношение на религията, начинът остава един – придържане към религиозните факти. Историята на религиите отмерва духовната будност у човека, т.е. отчита степента и ритъма на надхвърляне на собствената му историчност. Няма съмнение, че имаме „среща“ с религиозни явления; като явления те носят върху си историческия печат на времето, в което са се случили, но, погледнато от втори ъгъл, несъмнено е и друго – духовният живот не се вмести само в историческите рамки.

И ако днес поставям въпроса: какъв да е подходът към дисциплината История на религиите, то отговорът му е предначертан от нейния основател в Богословския факултет – архим. проф. д-р Евтимий (Сапунджиев). В тази насока са важни две наблюдения: *първо*, богооткровената помощ не е пречка изследователят да установява веригата от причини и следствия в естествено-битийния живот на човека или на човечеството в цялост, и *второ* – идеята за естественото развитие не е в противоречие с идеята за богооткровената намеса. Двете линии се различават само по изходните си точки: естествено-битийното развитие и свръхестественото се преплитат в линията на историческото развитие, което се движи или напред, или назад в зависимост от три фактора: Божията воля, заложена в основата на човешките природни и естествени закони, свободната човешка воля и непосредствената намеса на Божията воля⁴.

Архим. проф. д-р Евтимий (Сапунджиев)

Архим. проф. д-р Евтимий (Сапунджиев) е важна личност в историята на Богословския факултет, която и до днес се помни от няколко поколения богослови. Едва ли има студент, който да не е чул името

д-р архимандрит Евтимий Сапунджиев: живот, църковна и академична дейност (1884–1943 г.), Сборник по случай 75 години от кончината му, София, 2020 [Toneva, Cl. “Archimandrite Prof. Dr. Evtimiy (Sapundzhiev) – founder of the discipline History of Religions in Bulgarian Theology,” in: *Professor Dr. Archimandrite Evtimiy Sapundzhiev’s life, church and academic activities (1884-1943). Proceedings on the occasion of the 75th anniversary of his death*, Sofia, 2020], с. 35.

⁴ Архим. Евтимий (Сапунджиев). *Естествено развитие...* [Archim. Evtimiy (Sapundzhiev). *Natural development*], 37-38.

на архимандрит Евтимий (Сапунджиев). По призвание монах и духовник, по дарования – с талант на учителство, ревностен апологет, родолюбец и общественик, човек с „дълбок, аналитичен, прозорлив и гъвкав ум“⁵. Тези са част от чертите на архим. проф. д-р Евтимий (Сапунджиев), определян като „нестора, старейшината“⁶ на българската богословска мисъл.

Тук няма да пиша за неговото израстване като обичан и уважаван духовник, за неговото професионално развитие като изследовател, за работата му като преподавател и професор, за отличните му качества на администратор като декан и така нататък. Интересува ме друг важен аспект от неговата дейност – мисионерската му работа като основоположник на дисциплината История на религиите в Богословския факултет. Определям я като „мисионерска“, защото неговите усилия са точно такива.

Архимандрит Евтимий (Сапунджиев) предвидливо излива основите и изгражда скелета на сграда, която по-нататък ще се строи и надстроява от поколения богослови: едни ще се впечатляват, други – ще се учат, трети ще се преобразяват от словата на духовника. Ще има и такива, които, оглеждайки се в своето си време, ще преоткриват истините за Бога, за битието, за вярата – онези истини, чиито зрънца архим. Евтимий (Сапунджиев) е заложил в темелите на дисциплината История на религиите. Той не просто полага основите ѝ, а остава „търсещият ролята и мястото на вярата не само в познанието, но и в цялостния човешки живот“⁷. Тук е отговорът на въпроса: защо богословското му творчество и следите, които оставя, продължават да насочват и да определят стъпките на днешните изследователи?

Показателна е неговата първа лекция, изнесена през 1923 г.: „Елементи на вяра в основите на нашето познание“, лекция, с която се маркира пътя за прохождането на дисциплината История на религиите.

⁵ Маджуров, Н. „Проф. архимандрит Евтимий Сапунджиев като християнски апологет“, в: *Проф. д-р архимандрит Евтимий Сапунджиев...* [Majuroff, N. „Prof. Archimandrite Evtimiy Sapundzhiev as a Christian Apologist“, in: *Prof. Dr. Archimandrite Evtimiy Sapundzhiev*], с. 22.

⁶ Маджуров, Н. „Несторът на българската богословска мисъл (по случай 50 години от смъртта на проф. д-р архим. Евтимий Сапунджиев)“. ГСУ, БФ III (1996) [Majuroff, N. „A ‘Nestor’ of Bulgarian Theological Thought (on the 50th Anniversary of the Death of Prof. Dr. Archim. Evtimiy Sapundzhiev),“ *Yearbook of the Sofia University, FTh 3* (1996)], 162.

⁷ Тонева, К. Цит. съч. [Toneva, Cl. Op. cit.], с. 32.

И макар архим. Евтимий (Сапунджиев) да е познат като ненадминат български апологет, факт е, че важна част от научните му изследвания са в полето на История на религиите⁸.

Проблемните ядра, по които работи в тази област, обобщавам в следните насоки:

първата е свързана със съдържателното ядро, рамките, методологията и основните принципи на дисциплината История на религиите, включително и с въпроса за нейното място в системата от богословски науки⁹;

втората насока засяга въпроса за всеобщността на религията

8 Архим. Евтимий (Сапунджиев). „Елементи на вяра в основите на нашето познание“. ГСУ, БФ I (1923-1924) [Archim. Evtimiy (Sapundzhiev), “Elements of Faith in the Foundations of Our Knowledge.” *Yearbook of the Sofia University, FTh I* (1923-1924)]; „Естествено развитие и богооткровена свръхестествена помощ“ (във връзка с методологията на История на религията), в: *Потребност от Откровение*, София, 1931 [“Natural Development and Divinely Revealed Supernatural Assistance” (in connection with the methodology of the History of Religion), in: *The Need for Revelation*, Sofia, 1931]; „Различните значения на думата „вяра““. *Философски преглед* (отделен отпечатък), кн. 2, София, 1931 [“The Different Meanings of the Word Faith”, *Philosophsky Pregled* (separate reprint), vol. 2, Sofia, 1931]; „12-те главни научни въпроси за религията и пр.“, ГСУ, София, 1936 [“The 12 major scientific questions about religion, etc.” *Yearbook of the Sofia University, FTh*, 1936]; „Въводни мисли и материали за работата по „История на религиите“ в Богословския факултет“. ГСУ, БФ XVII (1939-1940) [“Introductory Thoughts and Materials for Work on the History of Religions in the Faculty of Theology.” *Yearbook of the Sofia University, FTh XVII* (1939-1940)]; „Потребност от религия“, „Потребност от Откровение“, „Защо Бог не ни принуждава да вярваме“, в: *Вяра и разум*, Русе, 1940 [“The Need for Religion”, “The Need for Revelation”, “Why God Does Not Force Us to Believe”, in: *Faith and Reason*, Ruse, 1940]; „Материали за работата по История на религиите в Богословския факултет“. ГСУ, БФ XVIII (1940-1941) [“Materials for the History of Religions at the Faculty of Theology”. *Yearbook of the Sofia University, FTh XIX* (1941-1942)]; „Нехристиянски обичаи при погребенията в нашите градове“. ГСУ, БФ XIX (1941-1942) [“Non-Christian burial customs in our cities”. *Yearbook of the Sofia University, FTh XIX* (1941-1942)]; Гнезда на съмнения във вярата, София, 1942 [Nests of Doubt in Faith, Sofia, 1942]; „По въпросите за произхода на религията“, в: *Кратък наръчник по Християнска апологетика*, София, 1942 [“On the Origins of Religion,” in: *A Short Handbook of Christian Apologetics*, Sofia, 1942]; „Народни поверия, обреди и обичаи (Материали по „История на религиите“)“. ГСУ, БФ XX (1942-1943) [“Folk Beliefs, Rites and Customs (Materials for History of Religions)”. *Yearbook of the Sofia University, FTh XX* (1942-1943)].

⁹ Архим. Евтимий (Сапунджиев) определя мястото на История на религиите в учебния план на Богословския факултет „по средата“; вж. повече в последната част.

като феномен¹⁰;

третата е във връзка с темата за религията като „гражданка на два свята“ – свръхестествения и естествения, отношението „Бог-човек“ и връзката помежду им¹¹;

четвъртата разглежда отношението „вяра-разум“¹²;

петата е с оглед превъзходството на християнството (в сравнение с другите религии) чрез използването на доказателства, които потвърждават този факт¹³;

шестата е свързана с нехристиянските обичаи, народните поверия и обредите в България¹⁴;

седмата, с формирането на правилен светоглед чрез научните данни от историята на религиите¹⁵.

¹⁰ Причината за всеобщността на религията се съдържа в потребностите на човешката душа (Архим. Евтимий (Сапунджиев), *Потребност от религия...* [Archim. Evtimiy (Sapundzhiev). *Need for religion*], с. 1); духовникът обосновава всеобщността на религията чрез трите потребности на душата: метафизическа, етическа и потребност от покой, щастие и свръхестествена помощ за тяхното постигане (ibid., с.7).

¹¹ История на религиите изгражда своето направление под влиянието на естествения и свръхестествения фактор; при изучаването им е нужно да се отчита водещото място на религията пред историята („Въводни мисли и материали...“ [Introductory Thoughts and Materials], с. 2).

¹² Основна насока в изследванията на архим. Евтимий (Сапунджиев) е, че светът на естественото е изпълнен от отношението „разум-вяра“, което е направлявано от свободната човешка воля. Човек може да реши дали да бъде религиозен, само ако е „правилно напътен в навлизане в мистичното море на религията“ (Архим. Евтимий (Сапунджиев). „Различните значения на думата вяра...“ [Archim. Evtimiy (Sapundzhiev), *The different meanings of the word faith*], с. 2).

¹³ Чрез изучаването на История на религиите се затвърждава увереността в превъзходството на християнството (вж. Архим. Евтимий (Сапунджиев), „Въводни мисли и материали...“ [Archim. Evtimiy (Sapundzhiev), *Introductory thoughts and materials*], 1-4; Маджуров, Н. Цит. съч. [Madjuroff, N. Op. cit.], с. 179; Маджуров, Н. „Проф. архимандрит д-р Евтимий Сапунджиев като християнски апологет“, *Богословска мисъл*, 3-4 (2003) [Majuroff, N. „Prof. Archimandrite Dr. Evtimiy Sapundzhiev as a Christian Apologist.“ *Bogoslovskia Missal* 3-4 (2003)], 5-18).

¹⁴ Има сходство между ритуалите и обичаите от различните краища на България; причините за сходствата разкриват и причините за проявите, разпространението и устойчивостта на обредите (вж. Архим. Евтимий. *Народни поверия, обреди и обичаи...* [Archim. Evtimius. *Folk beliefs, rites and customs*], 3-5).

¹⁵ При правилното постулиране на История на религиите, тя предлага сведения за всяка религиозна идея, появила се по естествен път и изгражда предпоставки за правилно отношение на човечеството и към религиозните идеи, които са богоот-

Последната насока разкрива мисионерския характер на дисциплината История на религиите – тя е пряко ориентирана към търсещия ум, към съмняващото се сърце, а често и към друговереца.

Проф. д-р Борис Маринов

Пряк наследник на проф. д-р архим. Евтимий (Сапунджиев) е проф. д-р Борис Маринов – „бележит преподавател по Християнска апологетика, История на религиите и Психология на религията в Богословския факултет“¹⁶. Отдаден на науката, проф. Борис Маринов впечатлява с научни разработки, които са актуални и днес.

Встъпителната му лекция като доцент: „Опиум ли е религията за човешката душа и за народите“ е показателна: от една страна, за научните му търсения, а от втора – разкрива обвързаността между историята на религиите и християнската апологетика. Проф. Борис Маринов живее в атеистично време, което определя и хода на неговите размишления относно религията. Като изследовател на религиозното чувство и преживяване, а също и като апологет, той изследва въздействието на религията върху човешката душа и върху народите. Във встъпителната си лекция защитава тезата за отрицателните последици от атеистичния възглед – хората стават „духовно изродени и физически разложени“¹⁷, т. е. религиозният упадък води до общест-

крити или богопотвърдени (Архим. Евтимий (Сапунджиев). *Естествено развитие и богооткровена свръхестествена помощ...* [Archim. Evtimiy (Sapundzhiev). *Natural development and divinely revealed supernatural help*], 222-223); като главен опонент на християнството архим. Евтимий (Сапунджиев) определя не другите религии, а противорелигиозността. Правилният светоглед се изгражда чрез „твърдото стоене еднакво на територията на разума, както и на територията на религиозната вяра.“ (Архим. Евтимий (Сапунджиев), *Гнезда на съмнения във вярата*, София, 1942 [Archim. Evtimiy (Sapundzhiev), *Nests of Doubt in the Faith*, Sofia, 1942], с. 237).

¹⁶ Маджуров, Н. „Проф. д-р Борис Маринов като християнски апологет“, в: *Професор д-р Борис Маринов: живот и академична дейност (Сборник по случай 40 години от кончината му)*, София, 2022 [Majuroff, N. „Prof. Dr. Boris Marinov as a Christian Apologist“, in: *Professor Dr. Boris Marinov: Life and Academic Activity (Proceedings on the Occasion of the 40th Anniversary of His Death)*, Sofia, 2022], с. 9.

¹⁷ Маринов, Б. „Опиум ли е религията за човешката душа и за народите?“ Встъпителна лекция, произнесена на 29 октомври 1943 година. ГСУ, БФ XXI, 1 (1943-1944), София, 1944 [Marinov, B. „Is religion opium for the human soul and for the nations?“ Inaugural lecture, delivered on October 29, 1943. *Yearbook of the Sofia University, FTh XXI, 1 (1943-1944)*], с. 5.

вен разпад.

Около десетина студии и статии от творчеството на проф. Борис Маринов имат отношение към История на религиите¹⁸. Проблемните ядра, върху които работи, засягат насоките на познание, изведени по-горе във връзка с творчеството на архим. проф. д-р Евтимий (Сапунджиев), без първото, което се отнася до самата дисциплина. В най-голяма степен придържането към традицията се откроява в определянето на основния смисъл от изучаването на историята на религиозния опит на тези от народите, които не са заслужили пряката Божия намеса. В своите изследвания проф. Борис Маринов продължава да работи в насоката, начертана от архим. Евтимий (Сапунджиев), споделяйки основната задача пред историка на религиите – осъзнаването и формулирането на волята на първоизточника и първодвигателя на живота.

Във връзка с изграждането на правилен светоглед, то светогле-

¹⁸ *Произход на света и история на Земята според науката и Библията*, София, 1941 [*Origin of the World and History of the Earth according to Science and the Bible*, Sofia, 1941]; *Има ли противоречие между науката и Библията по въпроса за същността, произхода и развитието на живота*, София, 1942 [*Is there a contradiction between science and the Bible on the question of the essence, origin and development of life*, Sofia, 1942]; „Опиум ли е религията за човешката душа и за народите?“ Встъпителна лекция, четена на 29 октомври 1943 г. ГСУ, БФ XXI, 1 (1943-1944), София, 1945 [*Is Religion Opium for the Human Soul and for the Nations?*] Introductory Lecture, delivered on October 29, 1943. *Yearbook of the Sofia University, FTh XXI*, 1 (1943-1944)]; „Най-чести „разумни“ основания на безбожниците“. *Духовна култура*, 2 (1946) [*The Most Common „Reasonable“ Grounds of the Godless*]. *Duhovna Cultura*, 2 (1946)], 4-12; „Как да се обясни „антропоморфизма“ в християнската религия?“ *Духовна култура*, 6, (1945) [*How to explain „anthropomorphism“ in the Christian religion?*] *Duhovna Cultura*, 6 (1945)], 28-30; „Религията – е ли продукт на материално-обществените условия?“ *Духовна култура*, 7 (1945) [*Is religion a product of material and social conditions?*] *Duhovna Cultura*, 7 (1945)]; „Има ли безрелигиозни племена и народи?“ *Духовна култура*, 9/10 (1945) [*Are there religionless tribes and nations?*] *Duhovna Cultura*, 9/10 (1945)]; „За външната страна на религията въобще и по-частно на християнската религия“. ГСУ, БФ XXV (1947-1948), София, 1948 [*On the External Side of Religion in General and More Particularly of the Christian Religion*]. *Yearbook of the Sofia University, FTh, XXV*, (1947-1948)], 1-32; „Вавилонският мит за сътворението на света“, ГСУ, БФ XXVI (1948-1949), София, 1949 [*The Babylonian Creation Myth*]. *Yearbook of the Sofia University, FTh XXV* (1947-1948)], 1-27; Наръчник на апологета. Книга първа. ГДА, XXX, (1954-1955) [*An Apologist's Handbook. Book One*]. *Yearbook of the Ecclesiastical Academy XXX* (1954-1955)]. Съвместно с Ал. Величков, София, 1955, 243-337.

дът стъпва върху убедеността относно всеобщността на религията, а сетне и върху правилното разбиране на богооткровената религия. Светогледът не е възглед, а е убеждение, защото от познанията, които изграждат възгледа на един човек за света и за човека, се определя и отношението му към света и към човека¹⁹. Следователно, светогледът не само разкрива какви са желанията и действията на човека, но го задължава да желае и да действа по определен начин. Проф. Борис Маринов извежда главните въпроси, които човекът си задава при оформяне на своя светоглед, като доказва невъзможността на разума сам да достигне до отговорите. В това отношение впечатлява, че линията на изследвания е спазена, подчертана е приемствеността между архим. Евтимий (Сапунджиев) и проф. Борис Маринов.

Темите, които проф. Борис Маринов разглежда във връзка с История на религиите, са следните:

първа, богооткровената религия, движението от монотеизъм към политеизъм; хипотези за произхода на религията, трите основни възражения срещу религията, „различните“ религии²⁰;

втора, потвържденията за вярата в Божието съществуване от философски ъгъл – космологическо, телеологическо, психологическо, онтологическо, историческо, нравствено²¹;

трета, всеобщността на религията²²;

четвърта, естественият и свръхестественият фактор, външната

¹⁹ Маринов, Б. *Беседи за ученически православни дружества при средни учебни заведения*, София, 1934 [Marinov, B. *Discourses for Orthodox Student Societies at Secondary Schools*, Sofia, 1934], с. 15.

²⁰ Проф. Б. Маринов разглежда произведенията на водещи изследователи на бита и историята на т. нар. естествени народи и заключава, че развитието им в областта на религията, разкрива неясните отзвучи от по-висша степен (ibid., 126-127).

²¹ Философските потвърждения за вярата в Божието съществуване също насочват към богооткровената религия (ibid., 165-167).

²² Вроденото влечение към Бога е най-важният признак, който отличава и въздига човека над другите Божии творения; всеобщността на религията проф. Б. Маринов открива във факта, че през всички епохи няма народ без религия. Апологетът критично разглежда твърденията, че са намерени племена, които нямат понятие за божеството и нямат представа за задгробния живот (вж. Маринов, Б., Ал. Величков. *В защита на вярата (Наръчник на апологета)*, Пловдив, 1993 [Marinov, B., Al. Velichkov. *In Defense of the Faith (Apologist's Handbook)*, Plovdiv, 1993], 10-13).

и вътрешната страна на религията²³;

пета, изворите на правилния светоглед: науката, философията и богооткровената религия²⁴;

шеста, отношението „религия-култура“²⁵;

седма, връзката между История на религиите и образованието²⁶.

Като преподавател във факултета, проф. Борис Маринов е свързан със своя помощник и сподвижник по душа – **Александър Величков** – „добър семинарски учител, лингвист и доброволен асистент в Духовната академия (Богословски факултет)“²⁷. Двамата остават принос в българската богословска мисъл със своя „Наръчник на апологе-

²³ Религията се „твори“ от Бога и от човека – два фактора, свръхестествен и естествен. Основополагащо за История на религиите е условието за появата и развитието на истинската религия – правилното съотношение и взаимодействие на двата фактора (Маринов, Б. *Беседи за ученически православни християнски...* [Marinov, B. *Talks for Orthodox Christian School*], с. 117). Освен външна и вътрешна основа на религията, проф. Б. Маринов разграничава нейната вътрешна и външна страна, т.е. духовното богопочитание и проявата му чрез организация и култ (вж. Маринов, Б. *За външната страна на религията въобще...* [Marinov, B. *On the external side of religion in general*], с. 20; Маринов, Б. „Има ли някакво значение обредността в религията?“ *Духовна култура*, 6 (1949) [Marinov, B. „Does ritual matter in religion?“ *Duhovna Cultura*, 6 (1949)], с. 20; Маринов, Б. „За религия без външна страна, за религия без обреди, без култ ли говори Исус Христос в беседата Си със самарянката.“ *Духовна култура*, 5–6 (1951) [Marinov, B. „Does Jesus Christ speak of a religion without externals, a religion without rites, without a cult, in His discourse with the Samaritan woman.“ *Duhovna Cultura*, 5–6 (1951)], 40–45).

²⁴ Науката, философията и богооткровената религия са трите извора, които са необходими за изграждането на „правилен, завършен и почиващ на здрави основи светоглед“ (Маринов, Б. *Беседи за ученически православни християнски...* [Marinov, B. *Talks for Orthodox Christian School*], с. 36).

²⁵ При определяне на отношението между религия и култура, проф. Б. Маринов е убеден, че религията е дала на народите първата култура и наука (вж. Маринов, Б. „Опиум ли е религията за човешката душа...“ [Marinov, B. *Is religion opium for the human soul?*], с. 12; Маринов, Б. „За влиянието на религията върху човешката душа и народите“, *Духовна култура*, 5 (1949) [Marinov, B. „On the influence of religion on the human soul and nations“, *Duhovna Cultura*, 5 (1949)], 10–15).

²⁶ Като ръководител на Православните християнски дружества и братства, проф. Б. Маринов има принос за изграждането у младежите на правилен научен светоглед. И днес формирането на правилен светоглед към света и към „вечните въпроси“ си остава образователен проблем.

²⁷ Маджуров, Н. *Проф. д-р Борис Маринов като християнски апологет...* [Majuroff, N. *Prof. Dr. Boris Marinov as a Christian Apologist*], с. 9.

та“ (в три тома), като първият том е публикуван и под заглавието „В защита на вярата“²⁸. Изразяват приемственост и признателност към архим. Евтимий (Сапунджиев), като му посвещават третата книга от Наръчник на апологета²⁹.

Базисните проблемни ядра в творчеството на Александър Величков в контекста на История на религиите, са четири:

първо, История на религиите и невярващите³⁰;

второ, История на религиите и вяраващите³¹;

трето, История на религиите и съмняващите си³²;

четвърто, темата за смъртта, задгробната участ и вечността³³.

Александър Величков е автор на петнадесет беседи, в които разглежда отношението на човека към смъртта. Водещата насока в текстовете е, че през своята история човечеството е вярвало във вечния живот, а смъртта е осмисляна като преход към него. Продължаването

²⁸ Издателите на третата книга (архим. Теофан Димовски и М. Бойкикева) определят труда като „истински духовен град на планината на българското теоретично православно богословие“ (Маринов, Б., Ал. Величков. *Наръчник на апологета*. Книга трета, София, 2006 [Marinov, B., Al. Velichkov. *Apologist's Handbook*. Book Three, Sofia, 2006], гръб на корицата).

²⁹ В посвещението определят архим. Евтимий (Сапунджиев) като „изряден и верен докрай защитник на християнските истини, у когото мирно съжителстваха лампадата на Православната вяра и факелът на здравата философия и чистата наука“ (ibid., с. 5).

³⁰ Александър Величков разкрива нравствения аспект на двете противостоящи представи за задгробния живот в общочовешки аспект – отнася се за всяко историческо време и за всяко географско място – б. а.

³¹ Чрез История на религиите вяраващите получават потвърждения за правилното или погрешно отношение към смъртта, за нейното помнене или за безплодния опит да я забравят (Тонева, К. „Борис Маринов и Александър Величков (основни насоки в съвместната им работа през призмата на История на религиите.)“; в: *Професор д-р Борис Маринов: живот...* [Toneva, K. “Boris Marinov and Alexander Velichkov (main directions in their joint work through the prism of the History of Religions.)” in: *Professor Dr. Boris Marinov*], 114-115).

³² Александър Величков използва находчиви аргументи за съмняващия се в реалността на отвъдния живот (Величков, Ал. *Вечният живот. Възкресението на мъртвите (беседи)*, София, 2007 [Velichkov, Al. *The Eternal Life. The Resurrection of the Dead (lectures)*, Sofia, 2007], с. 17.

³³ Въпросът за отношението към живота и смъртта е централен: християнството няма за цел да помага на хората да се примирят със смъртта, а да им открие истината за живота и смъртта; не прокламира примирение със смъртта, а е откровение за нея, тъй като самото християнство е откровение за Живота.

на живота във вечността е възможно само чрез вярата, а човечеството винаги е съпътствано от копнежа по безсмъртие. Дълбока и болезнена е житейската мъдрост да осмисляш живота през смъртта, защото тя, според Александър Величков, „великолепно закрила и регулира живота...на земята никога не е имало народ, който в някаква форма да не е вярвал в отвъдния свят.“³⁴

Проф. д-р Николай Маджуров

Проф. д-р Николай Маджуров е наследникът на проф. Борис Маринов. Като апологет, той следва стъпките на своя учител по отношение на християнската апологетика, но, същевременно, отново подобно на своя учител, проф. Николай Маджуров твори както в полето на История на религиите, така и в областта на Психология на религията. Хабилизационният му труд: „Религиозните и философските съмнения на блаж. Августин“, разкрива връзката между трите дисциплини³⁵.

Публикациите, които имат насоченост към История на религиите, са няколко, а проблемните ядра, върху които работи, са следните:

първо, монотеизмът като първата религия; появата на политеизма;

второ, монотеизмът на езичниците според Библията;

трето, езичеството и отношението на Църквата към него;

четвърто, отношението „религия-култура“;

пето, атеизмът като форма на религия.

Студентите по богословие, изучаващи История на религиите, се запознават с принципните мисловни модели в областта, както и с методологията, използвана от проф. Николай Маджуров, при разглеждането на автори, които отстояват различни (дори противостоящи на вярата) хипотези и теории.

След направен преглед на някои религии и религиозни вярвания³⁶, той извежда тезата за всеобщността на религията, теза, която е изходна точка в работата по История на религиите. Проф. Николай

³⁴ Величков, Ал. *Вечният живот...* [Velichkov, Al. *The Eternal Life*], с. 9.

³⁵ Издаден като монография от Университетско издателство „Св. Климент Охридски“ през 2023 г. със същото заглавие.

³⁶ Вж. напр. Маджуров, Н. „Вярата на древните славяни“. *Духовна култура*, 1 (1981) [see Majuroff, N. „The Faith of the Ancient Slavs“. *Duhovna Cultura*, 1 (1981)], 12-24.

Маджуров не изменя на модела, начертан от професорите Сапунджиев и Маринов, а го допълва с още аргументи. Всеобщността на религията е не само доказуема (през цялата си история човечеството търси Бога и никой народ не е изключение), но е и показател, че човекът е въздигнат над останалите Божии творения³⁷.

Като се основава на данни от историята (вкл. от историята на религиите), на свидетелствата на Свещеното Предание и на древни историци и философи, проф. Николай Маджуров стига до извода, че най-старата форма на религията е монотеизъм от „най-проста форма“³⁸. Относно появата на политеизма, той разглежда причините, които са съдействали за неговата поява и развитие: заблудението на ума, незнаенето за Бога и нравственият упадък (вж. Рим. 1:19-23)³⁹.

Любима тема на професора беше тази за монотеизма при езичниците. Аргументирайки се чрез многобройни свидетелства до възплащаването на Бог Слово, той откриваше следи от истинското богопознание и между езичниците. Откровените истини са плод не само на собствените усилия на разума в езичеството; отчасти те са запазени, и ако езичеството е вторично явление за човечеството, то „езичниците, прониквайки се малко по малко от своите специфично езически елементи, не могли обаче да не знаят истинската основа на богопознанието и богопочитането, свойствени на първата религия“⁴⁰.

Във връзка с отношението на Църквата към остатъците от естествените религии, проф. Николай Маджуров установява: първо, тя е възприела принципа на участието и на народа в създаването на символите на своите религиозни преживявания и второ – принципа

³⁷ „...Ние не възприемаме със сетивата си Бога и въпреки това вярваме в Него. А това ясно показва, че вярата в Бога се корени здраво в дълбочините на човешката душа“ (Маджуров, Н. „Всеобщност на религията“, в: *Сборник по богословие. Тематични разработки за кандидат-студенти*, София, 2000 [Majuroff, N. „Universality of Religion,” in: *Collected Works on Theology. Thematic elaborations for prospective students*, Sofia, 2000], с. 202).

³⁸ Маджуров, Н. „Първата религия“, в: *Сборник по богословие...* [Majuroff, N. „The First Religion,” in: *Collected Works on Theology*], с. 207.

³⁹ Маджуров, Н. „Произход на монотеизма“, в: *Сборник по богословие...* [Majuroff, N. „The Origin of Monotheism,” in: *Collected Works on Theology*], с. 212.

⁴⁰ Маджуров, Н. „Проблемът за монотеизма на езичниците според Библията“, в: *Професор д-р Борис Маринов: живот и академична...* [Majuroff, N. „The Problem of the Monotheism of the Gentiles According to the Bible,” in: *Professor Dr. Boris Marinov: Life and Academic*], с. 32.

на постепенност при одухотворяването на народния живот с християнството. В този смисъл Църквата е видоизменяла и одухотворявала езически празненства и обреди, като с времето е изтласквала разбирането за тяхната връзка с езическите религии⁴¹. Тук проличава идейното следване на проф. Николай Маджуров от архим. Евтимий (Сапунджиев), който има студии върху тази проблематика⁴².

Проф. Николай Маджуров изразява приемственост и със своя пряк учител: напр. ако при проф. Борис Маринов отношението религия-култура (в изследователски план) е в началото си, то при проф. Николай Маджуров се наблюдава разгръщане. Основната му теза е, че човешката личност, дори когато не признава, е устремена към Бога; способността на човека да твори култура е показател за неговата осъзната или неосъзната религиозност⁴³. Там където има култура, там има и вяра, следователно, религията е двигателят на човешката култура⁴⁴. Историята на религиите установява, че раждането на културата е пряко свързано с религията, и то още от древността, когато откриването на огъня, опитомяването на животните и развитието на скотовъдството имат религиозен характер⁴⁵. В своите висши стадии на развитие културата творчески е захранвана от религията, затова религиозното упадане води към прекратяване на „самобитното движение напред по пътя на прогреса“⁴⁶.

В атеистичното време, в което е живял и преподавал проф. Николай Маджуров, ползата от доверие в религията е основата, над която се надгражда благовестието на вярата, още повече че марксизмът, изискващ освобождаване от религията, се превръща в секуларната религия на човекобога. В няколко свои публикации професорът раз-

⁴¹ Маджуров, Н. „Отношението на Православната църква към остатъците от естествените религии“, *Сборник по богословие...* [Majuroff, N. „The Attitude of the Orthodox Church to the Remnants of Natural Religions,” in: *Collected Works on Theology*], с. 213.

⁴² Вж. „Въводни мисли и материали...“; „Нехристиянски обичаи при погребенията по нашите...“; „Народни поверия, обреди и обичаи...“

⁴³ Маджуров, Н. „Религия и култура“, в: *Международна научна конференция. Сборник доклади*, Кърджали, 2003 [Majuroff, N. „Religion and Culture,” in: *International Scientific Conference. Proceedings*, Kardzhali, 2003], с. 162.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Тонева, К. *Проф. д-р Борис Маринов...* [Toneva, Cl. Prof. Dr. Boris Marinov], с. 79.

⁴⁶ Панчовски, Ив. *Пътят на модерния човек към Бога*, София, 1943 [Panchovski, Iv. *The Modern Man's Path to God*, Sofia, 1943], с. 202.

глежда атеизма като учение, проявяващо спецификите на религиозен феномен⁴⁷. Подобно на религията, атеизмът има претенцията за всеобхватна позиция относно живота и неговия смисъл, има своите доктрини, морал и култ⁴⁸. Прокламирането на братството и единството в комунистическото общество е опит за лъжлива съборност, като се има предвид че комунизмът отхвърля личността, безсмъртието и Божия ред в света. Лъжливата съборност, която следва принципа за изкривяване на всички ценности, е идолопоклонство и суеверие, затова „онова, което покварата на сърцето е започнала, гордостта на ума лесно завършва“⁴⁹.

Днес (30 години по-късно) макар и преобаядисан т. нар. културален марксизъм продължава да е нападателен към православието и Богочовека⁵⁰. Това се улеснява от факта, че съвременният плурализъм в религията подпомага успеха на новоезическото, на днешния политеизъм и идолопоклонство. Общото между едното и другото време е култът към собственото „аз“, към „моята истина“, но не и към спасителната Истина – разкрита в личността на Богочовека Христос.

Затова (особено днес и особено за студентите по богословие) всяка истина, потвърдена в изследванията на проф. Николай Маджуров, е от значение. Примерът, който дава и пътят, който проправя чрез дисциплината История на религиите, са изпълнени с вяра, всеотдай-

⁴⁷ Маджуров, Н. „Противоречията на атеизма и неговите гибелни последици“, в: *Сборник материали за кандидат-студенти по богословие*, В. Търново, 1992 [Majuroff, N. „The contradictions of atheism and its disastrous consequences“, in: *Collection of materials for theology students*, V. Tarnovo, 1992], с. 198, където авторът пише: „...Ако се вгледаме в онова, което атеизмът изповядва като истина, ще видим, че за своето приемане то се нуждае поне от толкова вяра, колкото християнството изисква от християните за своите истини.“

⁴⁸ Напр. Маркс е Месията, избраният народ е пролетариатът, Църквата се подменя от комунистическата партия, настъпването на царството Божие е революцията, адът е наказанието на капиталистите, комунистическото общество е хилядагодишното царство и др. (вж. Тонева, К. *Секуляризираната религиозност*, София, 2018 [Toneva, Cl. *Secularized religiosity*, Sofia, 2018], с. 96).

⁴⁹ Маджуров, Н. *Противоречията на атеизма...* [Majuroff, N. *The Contradictions of Atheism*], с. 196.

⁵⁰ Културалният марксизъм е събирателен термин, включващ няколко течения във философията и политическите науки; основната цел на културалния марксизъм е да промени социалната структура, като отстрани неравенството и облагодетелства малцинствата (вж. Тонева, К. *Секуляризираната...* [Toneva, Cl. *Secularized*], 99-103).

ност, любов към Църквата, и нещо важно – с грижа за младите и за следващото поколение преподаватели⁵¹.

Проф. дбн Клара Тонева

Интересът ми към История на религиите дължа на лекциите на проф. Николай Маджуров. По-късно той стана мой научен ръководител както на дипломната ми работа⁵², така и на дисертационното ми съчинение: „Положението на мюсюлманката като съвременно предизвикателство пред исляма” (2004 г.)⁵³. Около две трети от публикациите ми са в областта на История на религиите (4 монографии, 5 учебни помагала, 14 студии и около 50 статии)⁵⁴, като изследванията конкретно върху исляма са важна част от научните ми интереси⁵⁵.

Изразено най-общо: следвам насоките на познание на проф. д-р архим. Евтимий (Сапунджиев), приведени по-горе в текста; опитвам се да обогатявам научната методология и да подсилвам систематичния подход, като го концентрирам към следните изследователски ядра:

първо, религията „ислям“⁵⁶;

⁵¹ Негови асистенти са Димо Пенков и Клара Тонева (настоящите преподаватели по Християнска апологетика и История на религиите).

⁵² Тонева, Кл. *Религиозните възгледи на Любен Каравелов* (дипломна работа, 1996 г.) [Toneva, Cl. *The religious views of Lyuben Karavelov* (master thesis, 1996)].

⁵³ Тонева, Кл. *Мюсюлманката между традицията и модерността*, София, 2004 [Toneva, Cl. *The Muslim Woman between Tradition and Modernity*, Sofia, 2004].

⁵⁴ Пълна справка се съдържа в „Авторите“ (базата данни за научната дейност на СУ „Св. Климент Охридски“); тук привеждам подбрани публикации.

⁵⁵ Тонева, К. *Християнство и ислям: доктринално противоборство (Според Ерес 101-ва на св. Йоан Дамаскин)*, София, 2023 [Toneva, Cl. *Christianity and Islam. Doctrinal Confrontation (According to St. John Damascene's Heresy 101)*, Sofia, 2023] (дисертация за получаване на научната степен „дбн“).

⁵⁶ Тонева, К. *Ислямската представа за Иисус Христос*, София, 2011 [Toneva, Cl. *The Islamic Idea of Jesus Christ*, Sofia, 2011]; „Етиката на Мохамед“. ГСУ, БФ 6 (2008) [“The Ethics of Muhammad.” *Yearbook of the University of Sofia, FTh 6* (2008)], 209-262; „Мюсюлманинът като субект на ислямския морал и световъзприемане“, в: *Публични комуникации в сигурността и отбраната*, София, 2010 [“The Muslim as a Subject of Islamic Morality and Worldview,” in: *Public Communications in Security and Defence*, Sofia, 2010], 69-97; *Ако любов нямам...*, София, 2006 [If I Have No Love..., Sofia, 2006]; „Джихад. Между меча и върховното усилие на сърцето“, *Духовна култура*, 4 (2003) [“Jihad. Between the Sword and the Supreme Effort of the Heart,” *Duhovna Cultura*, 4

второ, отношението „християнство-ислям“; междурелигиозният диалог; богословското аргументиране на дебата като част от дискуси-ята за различията⁵⁷;

трето, религиозният екстремизъм⁵⁸;

(2003)], 13-21; „Ислямът и неговият изначален юдейски избор“, *Духовна култура*, 12 (2003) [“Islam and Its Original Jewish Choice,” *Duhovna Cultura*, 12 (2003)], 7-17; „Суфизмът – мистичната духовност в исляма“, *Духовна култура*, 2 (2003) [“Sufism - Mystical Spirituality in Islam,” *Duhovna Cultura*, 2 (2003)], 4-11; „Шариатът и основните човешки права“, *Богословска мисъл*, 1-2 (2003) [“Sharia and Basic Human Rights,” *Bog-slov-ska missal*, 1-2 (2003)].

⁵⁷ „Християнство и ислям. Пътят от противопоставяне към „пречистване на исто-рическата памет“, *Духовна култура*, 2 (2004) [“Christianity and Islam. The Path from Opposition to Purification of Historical Memory,” *Duhovna Cultura*, 2 (2004)], 10-20; „Християнско-ислямският диалог в България като отговор на световните предиз-викателства“, *Духовна култура*, 2 (2006) [“Christian-Islamic Dialogue in Bulgaria as a Response to Global Challenges,” *Duhovna Cultura*, 2 (2006)], 6-13; „Православният възглед за отношението към нехристиянските религии“, в: *Религии в Европа и бъдещето на православието*, София, 2006 [“The Orthodox view of the attitude towards non-Christian religions,” in: *Religions in Europe and the Future of Orthodoxy*, Sofia, 2006, 57-64], 57-64; „Библейски основания на междурелигиозния диалог“, в: *Библия – култура – диалог (изследвания и студии)*, София, 2009 [“Biblical Grounds of Interreligious Dialogue,” in: *Bible – Culture – Dialogue (Research and Studies)*, Sofia, 2009], 209-222; „Публичността – място на среща на християнството и исляма в България“, в: *Библия – култура – диалог (изследвания и студии)*, София, 2010 [“The Public – a Meeting Place of Christianity and Islam in Bulgaria,” in: *Bible – Culture – Dialogue (Research and Studies)*, Sofia, 2010], 86-97; „Протоиерей Александър Мен – трудният път към диалога“, в: *Библия–култура–диалог (изследвания и студии)*, т. 5, София, 2013 [“Protoeur Alexander Menn – The Difficult Path to Dialogue,” in: *Bible – Culture – Dialogue (Research and Studies)*, vol. 5, Sofia, 2013], 148-159; „Подводните камъни на толерантността“, в: *Съвременни предизвикателства пред сигурността и отбрана-та*, София, 2017 [“The Underwater Stones of Tolerance,” in *Contemporary Challenges to Security and Defence*, Sofia, 2017], 78-83; „The dialogue Christianity-Islam in Bulgaria: attempt for analysis, based on the model of Geert Hofstede“, *Dionysiana*. Ovidius University Press. The Centre for Studies and Research Religious and Juridical – Canonical of the Three Monotheistic Religious (Mosaic, Christian and Islamic), Contanta, 2010; „The relation Eastern Orthodoxy – Identity: Speculation, Myths and Dynamic“, in *The Balkans Reality. Cultural Policy and Religious Communities on the Balkans: Present Condition and Future Development*. Proceedings of the Third International Workshop. 5-7 October 2012, Sofia, 2013, 73-82.

⁵⁸ „Религиозният екстремизъм: проблем и симптом“, *Военен журнал*, 2 (2016) [“Religious extremism: problem and symptom,” *Voenen Journal*, 2 (2016)], 51-61; „Предизвикателства пред мюсюлманската общност в България в контекста на ислямското възраждане“, *Военен журнал*, 1 (2013) [“Challenges facing the Muslim com-

четвърто, секуляризираната религиозност⁵⁹;

пето, мястото и значението на жената в религията⁶⁰;

шесто, обобщаване и анализ на творчеството на български бого-
слови през 100-годишната история на факултета с цел – систематизи-
ране на работата по История на религиите⁶¹;

munity in Bulgaria in the context of the Islamic revival.” *Voenen Journal*, 1 (2013)], 72-81; „Християнско-ислямският диалог в България като отговор на световните предизвикателства“, *Духовна култура* 2 (2006) [“Christian-Islamic Dialogue in Bulgaria as a Response to Global Challenges.” *Duhovna Cultura* 2 (2006)], 6-13; „Християнство и ислям. Пътят от противопоставяне към „пречистване на историческата памет““. *Духовна култура*, 2 (2004) [“Christianity and Islam. The Path from Opposition to the ‘Purification of Historical Memory’”. *Duhovna Cultura*, 2 (2004)], 10-20; „Модернизирване на исляма или ислямизиране на модерността“. *Богословска мисъл*, 1-2 (2005) [“Modernizing Islam or Islamizing Modernity.” *Bogoslovska missal*, 1-2 (2005)], 103-114.
⁵⁹ Тонева, К. *Секуляризираната религиозност...* [Toneva, Cl. *Secularized religiosity*]; „От душевното към духовното. Трудният път на съвременната интелигенция“, в: *Мултикултурният човек*, т. 2, София, 2016 [“From the spiritual to the spiritual. The Difficult Path of Modern Intellectuals,” in: *The Multicultural Man*, vol. 2, Sofia, 2016], 732-765.; „Св. Климент Охридски: надисторическият благовестител на истината“, Свети Климент Охридски – пръв епископ на българския език, София, 2020 [“Kliment of Ohrid the over-historic evangelist of the truth”, in: *St. Kliment Ohridski – First Bishop of the Bulgarian Language*, Sofia, 2020], 53-74; „Модерният човек между неверието и тежнението по Бога“, в: *Защита на вярата – предизвикателства и проблеми днес*, София, 2022 [“The Modern Man between Unbelief and the Weight of God,” in: *Defending the Faith – Challenges and Problems Today*, Sofia], 23-43.

⁶⁰ Тонева, К. „Богословски размисли върху феминизма“. *Духовна култура*, 2 (2005) [Toneva, K. “Theological Reflections on Feminism,” *Duhovna Cultura*, 2 (2005)], 24-32; „Кораничният образ на жената в контекста на отношението „Аллах-човек““. *Философски алтернативи*, 6 (2005) [“The Qur’anic Image of Woman in the Context of the Allah-Man Relationship,” *Philosophsky Alternativi*, 6 (2005)], 30-36; „Статусът на жената в исляма. Жената в кодифицираната от шариата пирамидална структура“. *Философия*, 6 (2005) [“The Status of Women in Islam. The woman in the pyramidal structure codified by the Sharia.” *Philosophia*, 6 (2005)], 23-30; „Между Дева Мария и Ева – изборът на съвременната жена“. *Светодавец*, 5 (2015) [“Between Mary and Eve – the choice of the modern woman.” *Svetodavets*, 5 (2015)].

⁶¹ Тонева, К. *Архим. проф. д-р Евтимий (Сапунджиев) – основоположникът на дисциплината История на религиите...* [Toneva, Cl. *Archim. prof. dr. Evtimiy (Sapundzhiev) – the founder of the discipline History of Religions*], 32-50; „Богословското творчество на професор д-р Борис Маринов (основни проблемни ядра в контекста на История на религиите)“, в: *Професор д-р Борис Маринов: живот и академична дейност...* [“The Theological Work of Professor Dr. Boris Marinov (Major Problem Cores in the Context of the History of Religions),” in: *Professor Dr. Boris Marinov: Life and Academic Activity*], 73-97; *Борис Маринов и Александър Величков...* [Boris Marinov and Alexander Velichkov],

седмо, бъдещото развитие на История на религиите: методология, нови изследователски проблеми, структура и граници на дисциплината, подходи и цели⁶².

Работата със съвременни научни методи започнах да използвам още в началото, като целите бяха две: първа, интердисциплинарност (с широчина в погледа върху съвременните проблеми пред Църквата и обществото) и втора – въвеждането на нови подходи за изследване на религиите (напр. чрез съпоставителния анализ на националните култури и изследване на религиозните различия по метода на Херт Хофстеде)⁶³.

Стремяла със се към приемственост с българската традиция, като държа на идейната връзка с моите учители – професорите Сапунджиев, Маринов и Маджуров. Опитвах се постепенно да очертая пътя на еманципиране и обособяване на дисциплината История на религиите чрез: придържане към научния подход, изграждане на доверие в науката, обогатяване на методологията, приемственост с традицията; интердисциплинарност в изследванията, определяне на предмета на изследване; насоченост на История на религиите към публичността (в полза на Църквата и обществото).

Акцент в работата ми е изграждането на доверие в науката, главно в областта на религията, без превръщането на науката в идол; диалогичност в изследванията; формиране на уважение към чуждата религиозна традиция, без отстъпване от собствената вяра. Този премислен подход е във връзка със систематизирането на знания и поднасянето им по начин, който да улеснява подготовката на студен-

97-116; „Богословският подход на проф. Иван Панчовски към История на религиите“, в: *Богословското творчество на проф. Иван Панчовски и духовно-просветната традиция на Българската православна църква*, София, 2018 [“The theological approach of Prof. Ivan Panchovsky’s Theological Approach to the History of Religions,” in: *The Theological Work of prof. Ivan Panchovsky and the Spiritual-Educational Tradition of the Bulgarian Orthodox Church*, Sofia, 2018], 79-88.

⁶² Тонева, К. „История на религиите – метроном на отсамното и отвъдното“, в: *Религия, ценности, ортодоксалност*, София, 2014 [Toneva, K. “History of religions - metro-nome of the beyond and the hereafter,” in: *Religion, Values, Orthodoxy*, Sofia, 2014], 272-286.

⁶³ Тонева, К. „България в межкултурния свят. Мястото на страната в ценностния модел на Херта Хофстеде – опит за прогнози“, *Духовна култура*, 9 (2004) [Toneva, K. “Bulgaria in the Intercultural World. The Place of the Country in Heert Hofstede’s Values Model – an Attempt at Prediction.” *Duhovna Cultura*, 9 (2004)], 12-23.

тите⁶⁴. Това стана възможно чрез разглеждане (през призмата на Историята на религиите) на съвременни проблеми, свързани пряко или косвено с религията и/или с християнската вяра.

Умишлено търсена, а оттук – подчертана насока в работата ми, е систематичният подход в полза на подрастващите и на младото поколение богослови: подготвянето на монографични изследвания, учебни пособия и нови курсове, ангажираност с магистри, докторанти и пост-доктори и то във връзка със специално подбрани научни проблеми в областта на История на религиите⁶⁵. От няколко години целенасочено работя с двама млади колеги, които са били мои докторанти, а вече са доктори по богословие – гл. ас. д-р Здравко Кънев и монахиня Методия (д-р Магдалена Крайчева⁶⁶). Тримата съвместно подготвяме учебно помагало, озаглавено „Сто години История на религиите в Богословския факултет“, което се състои от две части: първата е с монографичен характер (авторството е мое) и съдържа четири гла-

⁶⁴ Не само в областта на История на религиите, но и по дисциплините Нехристиянски религиозни учения и Религия и екстремизъм.

⁶⁵ Докторантите работят върху различни теми от История на религиите: Будистката антропология (православно-богословски анализ); Жена в свещенство – предизвикателство пред Юдаизма; Мюсюлманската общност в България: между традицията и секуларизацията; Езотеризмът като религиозна дисфункция; Идеята за прераждането в източните религии; Прояви на неоезичество в България; Християнско-мюсюлманските отношения в Сирия и други – б. а.

⁶⁶ Монографията на монахиня Методия, *Жени равини-предизвикателство пред юдаизма*, София, 2018 [Nun Methodia, *Women Rabbis-Challenge to Judaism*, Sofia, 2018] е приносна в няколко аспекта: разглеждайки жената в юдейската традиция (в миналото и днес), тя прави анализ на отношението мъж-жена в контекста на отношението „Бог-свещеник-човек“; погледът към равината през призмата на свещенството като институт е първо такова изследване в България; прецизира съвременни проблеми (феминизъм, джендър идеология и др.) през фокуса на авраамитските религии – юдаизъм, християнство, ислям. Други публикации на монахиня Методия в областта на История на религиите са: „Статусът на жената в съвременния юдаизъм“. *Богословска мисъл*, (2015) [Nun Methodia, „The Status of Women in Contemporary Judaism.“ *Bogoslovska missal*, (2015)]; „„Българският” Йом Кипур и традиционният еврейски мироглед“, *Богословска мисъл*, (2014) [“Bulgarian Yom Kippur and the Traditional Jewish Worldview.” *Bogoslovska missal*, (2014)]; „„Жена в свещенство” в ортодоксалните Юдаизъм и Християнство“, *Богословска мисъл*, (2013) [“Woman in the Priesthood“ in Orthodox Judaism and Christianity.” *Bogoslovska missal*, (2013)]; „Gender Ideology and Contemporary Judaism“, in: *Miscellanea*, Craiova, 2015.

ви⁶⁷; втората е антология (автори са Здравко Кънев и монахиня Методия) и включва около стотина анотации на книги, студии и статии в областта на История на религиите, писани от преподаватели в Богословския факултет през неговата стогодишна история⁶⁸. Втората част е свързана с първата, като в целостта си учебното помагало цели да подпомогне студентите в процеса на задълбочено и библиографски подплатено усвояване на знания в областта на дисциплината⁶⁹.

Днес История на религиите в Богословския факултет е с отчетлив профил; изследваните проблеми са съобразени с академичната, църковната и обществената реалност.

Гл. ас. д-р Здравко Валериев Кънев

Още с първите изследвания на гл. ас. д-р Здравко Кънев се вижда почеркът на традицията в дисциплината История на религиите, пазена и отстоявана през годините. Наред с традицията се открива и новаторство. За първи път в българската богословска наука Здравко Кънев изследва темата за диалога на институционално ниво между Главно мюфтийство и Българската православна църква – Българска патриаршия. Темата на неговото дисертационно съчинение е „Мюсюлманската общност в България: между традицията и секуларизацията (православно-богословско изследване)“⁷⁰.

В контекста на История на религиите гл. ас. д-р Здравко Кънев изразява интерес към следните изследователски теми:

първо, религията ислям;

второ, религиозната радикализация в България;

трето, междурелигиозният диалог;

четвърто, сравнителното изследване на култа в трите монотеис-

⁶⁷ Първата глава е озаглавена „История на религиите в българската богословска мисъл – начало и развитие“; втората – „Мястото на История на религиите в системата на богословските науки“; третата, „История на религиите в най-новата история на Богословския факултет“ и четвъртата – „Бъдещето на История на религиите – подходи и цели“.

⁶⁸ Анотациите съдържат пълен библиографски опис, есенциално представяне на съдържанието, ключови думи и избрани един-два цитата от текста.

⁶⁹ Учебното пособие ще бъде издадено през 2024 година.

⁷⁰ Публикувана през 2020 година от УИ „Св. Климент Охридски“ със заглавие: *Ислямът и мюсюлманската общност в България* [Kanev, Z. *Islam and the Muslim Community in Bulgaria*, Sofia: University Press, 2020].

тични религии (Юдаизъм, Християнство и Ислям).

Интересът на гл. ас. д-р Здравко Кънев е внимателно премислен и обвързан с продължаване на линията на изследвания, чрез разработването на научни проблеми, засегнати в предходни публикации в областта на История на религиите⁷¹. По този начин се запазва приемствеността, а от втора страна – доразвиват се актуални проблеми от нашето съвремие. Освен посочената дисертация, издадена като монография, гл. ас. д-р Здравко Кънев е автор на една студия и петнадесет статии, като единадесет от тях са центрирани в областта на История на религиите⁷².

⁷¹ Напр. теми като: религиозния фундаментализъм; противоборството секуларизъм – фундаментализъм; динамичните процеси сред мюсюлманската общност в България и други.

⁷² Кънев, З. „Св. Климент Охридски и неговата непримиримост към езичеството“, в *Св. Климент Охридски – пръв епископ на българския език*, София, 2020 (Kanev, Z. „St. Clement Ohridski and his intransigence to paganism,” in: *St. Kliment of Ohrid – the first bishop of the Bulgarian language*, Sofia, 2020), 103-111; „Ислямското разбиране за Възкресението“, *Светодавец*, 5 (2020) [“The Islamic Understanding of the Resurrection.” *Svetodavets*, 5 (2020)], 42-46; „Ерес 101 книга За ересите на св. Йоан Дамаскин и кораничните аргументи срещу иконопочитанието“, *Богословска мисъл*, 2 (2020) [“Heresy 101 book On the Heresies of St. John Damascene and the Koranic Arguments against Iconoclasm.” *Bogoslovaska missal*, 2 (2020)], 83-94; „Фундаментализмът: тъмната страна на религията“, в: *Православие – традиция и съвременност*, том VI, Пловдив, 2020 [“Fundamentalism: the Dark Side of Religion,” in *Orthodoxy – Tradition and Modernity*, Vol. VI, Plovdiv, 2020], 91-101; „Разбиране за Словото според християнската и ислямската традиции“, *Богословска мисъл*, 2 (2021) [“Understanding the Word according to Christian and Islamic Traditions.” *Bogoslovaska missal*, 2 (2021)], 115-127; „Диалогът християнство-ислям в България: възможности и граници“, *Хармония в различията*, София, 2021 [“Christianity-Islam Dialogue in Bulgaria: Possibilities and Limits,” in: *Harmony in Difference*, Sofia, 2021], 313-319; „Институционалната устойчивост – основание на мирно съжителство“, в: *Хармония в различията*, София, 2022 [“Institutional sustainability – the basis of peaceful coexistence,” in: *Harmony in Difference*, Sofia, 2022], 264-274; „Религиозният тероризъм и отговорът на мюсюлманите в България – религиозно образование и сформирание на диалогичен елит“, *110 години традиция, качество, престиж*, София, 2022 [“Religious Terrorism and the Muslim Response in Bulgaria – Religious Education and the Formation of a Dialogic Elite,” in: *110 Years of Tradition, Quality, Prestige*, Sofia, 2022], 283-288; „Религиозният фундаментализъм и младите мюсюлмани“, *110 години традиция, качество, престиж*, София, 2022 [“Religious Fundamentalism and Young Muslims,” in: *110 Years of Tradition, Quality, Prestige*, Sofia, 2022], 277-283.

История на религиите – поглед напред

История на религиите е наука, която изучава, систематизира и осъществява критичен анализ на религиозния феномен и в частност на отделните религии. В нашата богословска традиция критичният анализ (във връзка с теми от История на религиите) се основава на Догматическото богословие, като се използват методи и от други научни направления. В посочения смисъл подходът на изучаване на История на религиите в Богословския факултет е специфичен – при анализирането на даден научен проблем, богословската перспектива е аксиоматична. Определям това като същностно, предвид че акцентът при изучаването на История на религиите е върху религиозния феномен. Това мнение се поддържа от проф. Николай Маджуров, който стъпва върху изследванията на архим. проф. д-р Евтимий (Сапунджиев): ако изучаването на тази дисциплина се ограничи само до историческите обстоятелства и прояви, то това ще омаловажи разбирането за свръхестествената същност на религията⁷³.

История на религиите се различава от сравнителното религиознание, макар да използва някои негови методи на изследване; тя е различна и от чистата историческа наука по отношение на феномена религия, макар да използва част от фактологията ѝ. Относно другите научни направления тя има свой облик – спрямо някои е с помощни функции, но има и самостоятелност предвид разнообразната си методологията. Ако се запитаме – защо е така, то отговорът е: от една страна, историята на религиите покрива широк периметър от знания (от които се нуждае при изучаване на религиозния феномен), а от втора – разнообразието (бих казала дори обилие) от религиозни традиции, религиозни прояви и религиозни практики.

От подчертания акцент върху думата „религия“ се определя и конкретизирането на предмета на дисциплината История на религиите в българското богословие. Както посочих **предметът** ѝ е с широк обхват, който включва изучаването на: *първо*, религиозния феномен сам по себе си (същност, генезис, развитие, съвременно състояние и др.), неговите прояви и връзката му с формирането на различните местни култури; *второ*, разглеждането на религиите корелационно,

⁷³ Вж. Маджуров, Н. *Несторът на българската богословска мисъл...* [Majuroff, N. *The Nestor of Bulgarian Theological Thought*], с. 179.

чрез осъществяването на критичен анализ през призмата на православно-богословската традиция.

Под „обектива“ на История на религиите се намират както религиите без елемент на Богооткровени истини, така и тези, които са се развивали под въздействието на свръхестествения фактор⁷⁴. Основната цел е: религията като изключително явление в човешкия живот да бъде исторически осветлена чрез придържане към религиозните данни.

Относно изучаването на различните религии са възможни няколко прочита:

първият е свързан с историческата и религиозната перспектива на изследванията: История на религиите използва фактологията на историята на религиозния феномен (в частност на отделните религии) и част от методологията на сравнителното религиознание, без да се идентифицира с тях. Над „голите“ факти История на религиите надгражда своя перспектива, която е както историческа, така и религиозна. История на религиите е повече от това: тя е проникателна относно религиозния феномен (съответно религия) и по свой си начин е „пророческа“ по отношение на бъдещето. От една страна, История на религиите остава научна дисциплина, установяваща вродената потребност от религия, както и естествените положителни и отрицателни фактори в развитието ѝ, но, паралелно с това, тя открива в появата и развитието на естествените религии доказателства, че „човешката история върви и по естествения си път към християнството“⁷⁵.

Вторият прочит е историко-доктриналният: История на религиите не страни от историята, а се стреми към разбирането ѝ през призмата на религиозното учение. Архим. Евтимий (Сапунджиев) определя мястото на дисциплината История на религиите в учебния план на Богословския факултет „**по средата**“ – между онези истории на религиите, отличаващи се от другите истории по това, че се занимават с т. нар. човешки „заблуждения“ и между онези истории на богооткровената религия, които са отдели от общата история на религиите, но са оформени като особени дисциплини в повечето бого-

⁷⁴ Вж. Архим. Евтимий (Сапунджиев). *Естествено развитие...* [Archim. Evtimiy (Sapundzhiev). *Natural development*], с. 237.

⁷⁵ Ibid.

словски факултети⁷⁶.

Третият прочит е изследване в канонично основополагащ план: доколкото каноните са рамките, в които се развива религията, и предвид че насочват за нейната същност и досег с човека, то, каноничното изследване е обосновано, особено при сравнителното разглеждане.

Канонично тълкуване и анализ *е следващият прочит*: необходимостта от тях има за основа аналитичното сравнение, паралел, дебат и/или полемика, предвид поставените цели на изследването.

Богословски аргументираният и полемичен заряд също е съответен на История на религиите, особено ако изследването цели да аргументира православната позиция.

Патристични историко-богословски въпроси на вярата: обсъждането на проблемите през светоотеческото наследство се предполага при православно-богословското изследване в областта на История на религиите⁷⁷.

Тези прочити са своеобразен поглед „отгоре“, при който се вижда не само времевата линия между наличните обекти (в случая религии), но и взаимовръзката между тях (т.е. каква е вътрешната инфраструктура на картината). И нещо важно – вижда се не толкова наслагването им по линията на времето, колкото крайният смисъл на съществуването на всяка от религиите: техният произход, значение и есхатологичен завършек, включително (и най-вече) от перспективата на бъдещия век.

Не отричам, че погледът „отгоре“ е оспорим, особено ако изследователят не е вярващ. От гледната точка на православното богословие, осветляването е невъзможно без Кръста Христов, (като разграничителната линия по „хоризонталата“) и без „вертикалата“ (думите на Господ Исус Христос: „Аз съм пътят и истината и животът; никой не дохожда при Отца, освен чрез Мене“ (*Йоан 14:6*)). Чрез изявената Истина, разкрита в личността на Богочовека, се постига „орловия поглед“ към съществуването на световните религии. Тогава няма да има неспирно и напразно лутане, а разбирането, че История на религиите

⁷⁶ Тонева, К. *Архимандрит проф. д-р Евтимий (Сапунджиев)*... [Toneva, Cl. *Archimandrite Prof. Dr. Evtimiy (Sapundzhiev)*], с. 47.

⁷⁷ Напр. изследванията върху Ерес 101-ва на св. Йоан Дамаскин (най-ранният християнски поглед върху исляма), темата за св. Климент Охридски и отношението му към езичеството и др.

всъщност е разказ за любовта на човека към Бога⁷⁸.

Методологията на История на религиите е разнообразна: естествено-научният метод; херменевтичният подход към събитията от историята на религиозния феномен; съвременните подходи на сравнителното богословие и сравнителното религиознание; историко-критичните методи; богословско-систематичните методи са нужни за ориентиране в наличната информация за религиите; сравнителният анализ, но без да е самоцел.

Конкретно по отношение на доктриналното противоборство, дебат и полемика, от важност е прецизирането на темата за границите. Различията се свързват с границите, затова въпросът за границите си остава изследователски проблем. Границите са дефинирани по различни начини: „формализация на различието“ (Фр. Барт), „херменевтичен ключ“ (Г. Динева), „пространства на идентичност“ (С. Евстатиев) и др. и макар да са пропускливи, те се оказват не само устойчиви, но и насочващи социалния живот⁷⁹. Определянето на човешкото поведение според установените от религиите нравствени ценности, което е и вид поставяне на граници, вероятно ще провокира съвременния изследовател на религиите, особено ако той е невярващ. Но не е ли обратното? Ако работещите в тази област приемем, че няма граници, това не означава ли, че забравяме историческото минало, че оценяваме днешния ден нереалистично и че рисуваме картина на бъдеще, което е измамно? Защото ако мълчанието за „вътрешното“ на друговеца някога е било свързвано с мирното съжителство, а разговорът за религиозните му вярвания е бил възприеман като преминаване на границите от външните, то междурелигиозната култура на мълчанието днес, също поставя свои си граници⁸⁰.

Изождането от суверенността на многостранния религиозен процес, без заточение в собствените граници, е възможност за диалог между религиите. Един от подходите е да се аксиоматизира не религиозното общо (и/или типиката на религиозния феномен), а самото религиозно различие. Така ще бъдат преодолените съвпадащите (на пръв поглед), но всъщност ограничено абстрактни черти на религиозния феномен, които не могат да изградят конкретно църковно общение.

⁷⁸ Стаматова, К. *Ако любов нямам...* [Stamatova, Cl. *If I have no love*], с. 6.

⁷⁹ Тонева, К. *Християнство и ислям...* [Toneva, Cl. *Christianity and Islam*], с. 13.

⁸⁰ *Ibid.*

Съзнавам, че аксиоматизирането на религиозното различие може да бъде определено като: пример за политическа некоректност; проява на религиозен фундаментализъм; назадничаво оставане в днешния ден, културологичен недостатък, духовен недостиг и др. Осмисляно от друг ъгъл обаче, дали вглеждането в религиозното единство ще надделее над утопичната претенция – не съм убедена, защото тя (утопията за единство) няма как да стане реален онтологичен топос.

По отношение на История на религиите (в настоящия момент) се прилага този нов подход, който има за цел да отговори на синкретизма в религията⁸¹. Така доктриналните различия се поставят на основа, но без презумпцията за „многого общо“ между религиите (концепция често срещана днес). Богословското обосноваване на дебата като част от дискусиата за различията е начин за честен диалог между религиите, т.е. диалогът се поставя на основа, в чийто център е Кръстът Христов. Оттук вече – част от методологията е обрисване на религиозната картина не само в исторически, но и в духовно-исторически план.

Методът на антропологичния анализ в сравнителна перспектива е приложим и ценен, методът на аналогията – също. Църковно-богословският подход, подкрепен с авторови размисли, не бива да се смята за ненаучен. Като изследовател авторът остава обективен, но не е безразличен към истината, чието разкриване всъщност е стремежът на всяка религия.

Границите на дисциплината История на религиите спрямо другите дисциплини в Богословския факултет, са очертани от архим. Евтимий (Сапунджиев). Разгръщането им не означава да бъдат престъпени, а да се разшири обхватът на изследванията.

Основна граница при всяко научно занимание е *истината* – нейното търсене, разбиране и представяне по обективен и достъпен за разбиране начин. Границата на истината е свързана с друга граница

⁸¹ В началните години като преподавател по История на религиите в Богословския факултет, смятах, че междурелигиозният диалог трябва да бъде воден, като в основата му се поставя общото между религиите. Постепенно поради някои тревожни тенденции (напр. опитът за подценяване на световните религии чрез новите религиозни движения, стремежът за създаването на една обща световна религия и др.) се уверих, че доктриналните разлики следва да бъдат в основата на диалога.

– тази на *свободата*⁸². Третата важна граница, която е начин да се уважи свободата на другия, е *любовта* – любовта към истината, любовта към друговеца. Последната е от особено значение при преподаването и изучаването на История на религиите в Богословския факултет. Защото вяра, която е принудително наложена, не може да бъде определена като вяра. Предвид че вярата се ражда от свободата, която е същностна за човешката личност, то вярата е акт на цялата човешка личност. Следователно, отнемането на чуждата свобода е: веднъж – пример за нетолерантност, а втори път – отричане на самата вяра. Свободата не може да бъде изразена без любов, защото това означава да загуби онтологичното си съществуване. Оттук – дилемата пред човека е: или свободата като любов, или свободата като отрицание⁸³.

Що се отнася до методологичните граници, в които се движи История на религиите, то някои от тях посочих в изложението, тук ги привеждам систематично: История на религиите ползва част от методологията на сравнителното религиоззнание; История на религиите дава информация за развитието на религиозния феномен, която се използва от различни науки; История на религиите борави с факти, полезни за апология на вярата; История на религиите се ползва от патристичните изследвания, сведения и знания с цел – придържане към православната традиция; История на религиите има отношение към Нравственото богословие⁸⁴; История на религиите може да вдъхнови литературата за разгръщане в религиозен план, но може да търси в литературата на даден народ религиозните елементи, които формират светогледа и религиозния му корпус⁸⁵.

Пред История на религиите днес има и предизвикателства, свързани с три основни тенденции: стремежите за световен религиозен синкретизъм⁸⁶; опитите на някои нови религиозни движения да до-

⁸² За това пише в статията архим. Евтимий „Защо Бог не ни принуждава да вярваме?“, вж. *Вяра и разум. Апологетични статии*, Русе, 1940 [Archim. Eutimiy “Why does not God force us to believe?” in: *Faith and Reason. Apologetic Articles*, Ruse, 1940].

⁸³ Вж. повече у Стаматова, К. *Една православна позиция* [Stamatova, Cl. *An Orthodox position*], 57-64.

⁸⁴ Когато нравственото съзнание се осмисля като различно от интелектуалното и като естествен източник на морала, се достига и до свръхестествените му граници – б.а.

⁸⁵ Напр. индийският епос „Махабхарата“.

⁸⁶ Вж. у Стаматова, К. *Християнско-ислямският диалог в България...* [Stamatova, Cl. *Christian-Islamic Dialogue in Bulgaria*], 6-7.

минират над християнството⁸⁷; необходимост богословите да вникват в смисъла на Божия промисъл за многообразие на религиозните форми в света⁸⁸.

Една от сериозните пречки пред християнството е секуларизмът в религията. Повърхностността във вярата, вярването „по свой начин“, молитвата „насаме“ (ако изобщо я има) без участие в общото богослужение, поклонението на Бога извън Църквата и неучастието в светотайнствения ѝ живот са признаци за секуларизирана религиозност. Общото охлаждане на любовта на човека към Бога и към ближния, както и възприемането на Църквата като институция, а не като жив организъм е в същината си причината за секуларизацията във всички останали области днес⁸⁹. Новите форми на религиозност са резултат на превеса на светското над религиозното и завръщането на религията в общественния живот, но вече с „нова дреха“. На преден план заства кризата на човешката идентичност, която в основата си таи бунт – срещу всеки авторитет, вкл. и срещу авторитета на Бога и на Църквата в името на индивидуалните права и свободи⁹⁰.

Що се отнася до световните културни религии, то новото време оставя отпечатък върху тях. Православието също не е предпазено от новите идеи, движения и изкушения за подмяна на традицията с „новостите“ в различни области⁹¹. След беглия преглед на съвременните измерения на някои от духовните проблеми, маркирам и отделното им корелационно разглеждане и най-важното: как те намират израз в най-новия период на дисциплината История на религиите в нашия

⁸⁷ Вж. Стаматова, К. *Публичността – място за среща* [Stamatova, K. *Publicity – a meeting place*], с. 95.

⁸⁸ Тонева, К. „История на религиите – метроном на отсamtното и отвъдното“, Международен тематичен сборник: „Религия, ценности, ортодоксалност: Религията и науката в 21 век, София, 2014 [Toneva, Cl. „History of Religions – Metronome of the Hereafter and the Beyond,” in: *International Thematic Collection „Religion, Values, Orthodoxy Religion and Science in the 21st Century*, Sofia, 2014], 280-281.

⁸⁹ Повече относно неправилните представи за Църквата вж. у Стаматова, К. *Църквата – общност на любовта*, София, 2008 [Stamatova, Cl. *The Church – Community of Love*, Sofia, 2008], 186-188.

⁹⁰ Индивидуалната свобода е ценност когато не е нарцистично насочена към самия човек и издигането му в култ – б. а.

⁹¹ Пример е т. нар. „женско свещенство“.

факултет⁹²?

В центъра на противопоставянето между отделните религии е „вечният“ въпрос: „Кой е истинният Бог?“. В основата на въпроса (скрито или не) стои отделянето от същия Този, Когото искаме да „открием“ като истинен. Отдалечаването от Бога приближава до онова, което поставя човека встрани от пътя към Твореца. Секуляризирането на християнството води до затворен кръг – отделяне от Бога и задаване на същия въпрос: „Кой е Той и къде да Го намеря?“⁹³

Като религия на свръхестественото Откровение, християнството не само теоретично, но и практически следва небесни, а не земни цели. От своя страна, секуляризираната религиозност като приемаща разнообразни форми⁹⁴, е явление характерно за време, което е ориентирано към живота „тук и сега“. Следователно, секуляризмът и религиозността са два различни светогледа; когато целите им съвпадат говорим за секуляризирана религиозност, която отхвърля свръхестествения фактор⁹⁵.

По своята природа обаче, човекът е и си остава религиозен – през целия си живот той се стреми към безсмъртието, към вечността. Пътят, по който избира да върви, разкрива какъв е неговият светоглед. Стременията за земна слава, благополучие и известност (да си припомним Вавилонската кула) говорят за привързаност, тежнение към земното, което е временно и преходно. От друга страна – пътят на себеотричането по примера на Иисус Христос (не за човешка, а за Божия слава) е път усилен и кръстен, път към небесното, което е вечно. Макар двата пътя да имат еднакви цели (крайно благополучие и прослава), те са различни и нямат точка на пресичане: единият води надолу, другият – нагоре. Начинът да се пресече земния път с небесния (понеже живеем в историческо време) е да се върви по пътя към вечността.

⁹² Тези теми ще бъдат разгледани в последната глава на учебното пособие „100 години История на религиите в Богословския факултет“.

⁹³ Явлението секуляризация означава „осветкоствяване“; „превръщане на свещеното в светско“; „привързване към времето и неговите условия“; цялостна отдаденост на живота и пренебрегване на ценността и надеждата, свързани с отвъдното или с всякакво очакване на бъдещ живот.

⁹⁴ За някои примери за секуляризираны форми на религиозност вж. у Тонева, К. *Секуляризираната...* [Toneva, Cl. *Secularized*], 64-105.

⁹⁵ *Ibid.*, с. 63.

Историята на религиите насочва по този наш си човешки път. Като метроном на отсамното и отвъдното, тя е не само разказ за на празното ни човешко лутане, спъване и падане по пътя към вечността, но и разказ за нашето повдигане чрез Божията любов и търпение.

Библиография

Величков, Ал. Вечният живот. Възкресението на мъртвите (беседи), София, 2007 [Velichkov, Al. The Eternal Life. The Resurrection of the Dead (lectures), Sofia, 2007].

Кънев, З. „Св. Климент Охридски и неговата непримиримост към езичеството“, в Св. Климент Охридски – пръв епископ на българския език, София, 2020 (Kanev, Z. “St. Clement Ohridski and his intransigence to paganism,” in: St. Kliment of Ohrid – the first bishop of the Bulgarian language, Sofia, 2020), 103-111.

Кънев, З. „Ислямското разбиране за Възкресението“, Светодавец, 5 (2020) [“The Islamic Understanding of the Resurrection,” Svetodavets, 5 (2020)], 42-46.

Кънев, З. „Ерес 101 книга За ересите на св. Йоан Дамаскин и кораничните аргументи срещу иконопочитанието“, Богословска мисъл, 2 (2020) [“Heresy 101 book On the Heresies of St. John Damascene and the Koranic Arguments against Iconoclasm,” Bogoslovskata missal, 2 (2020)], 83-94.

Кънев, З. „Фундаментализмът: тъмната страна на религията“, в: Православие – традиция и съвременност, том VI, Пловдив, 2020 [“Fundamentalism: the Dark Side of Religion,” in Orthodoxy – Tradition and Modernity, Vol. VI, Plovdiv, 2020], 91-101; „Разбиране за Словото според християнската и ислямската традиции“, Богословска мисъл, 2 (2021) [“Understanding the Word according to Christian and Islamic Traditions,” Bogoslovskata missal, 2 (2021)], 115-127.

Кънев, З. „Диалогът християнство-ислям в България: възможности и граници“, Хармония в различията, София, 2021 [“Christianity-Islam Dialogue in Bulgaria: Possibilities and Limits,” in: Harmony in Difference, Sofia, 2021], 313-319.

Кънев, З. „Институционалната устойчивост – основание на мирно съжителство“, в: Хармония в различията, София, 2022 [“Institutional sustainability – the basis of peaceful coexistence,” in: Harmony in Difference, Sofia, 2022], 264-274.

Кънев, З. „Религиозният тероризъм и отговорът на мюсюлманите в България – религиозно образование и сформирание на диалогичен елит“, 110 години традиция, качество, престиж, София, 2022 [“Religious Terrorism and the Muslim Response in Bulgaria – Religious Education and the Formation of a Dialogic Elite,” in: 110 Years of Tradition, Quality, Prestige, Sofia, 2022], 283-288.

Кънев, З. „Религиозният фундаментализъм и младите мюсюлмани“, 110 години традиция, качество, престиж, София, 2022 [“Religious Fundamentalism and Young Muslims,” in: 110 Years of Tradition, Quality, Prestige, Sofia, 2022], 277-283.

Маджуров, Н. „Несторът на българската богословска мисъл (по случай 50 години от смъртта на проф. д-р архим. Евтимий Сапунджиев)“, ГСУ, БФ, т. 3, (1996) [Majuroff, N. „A ‘Nestor’ of Bulgarian Theological Thought (on the 50th Anniversary of the Death of Prof. Dr. Archim. Evtimiy Sapundzhiev),“ Yearbook of the Sofia University, FTh, 3, 1996].

Маджуров, Н. „Проф. архимандрит д-р Евтимий Сапунджиев като християнски апологет“, Богословска мисъл, 3-4 (2003) [Majuroff, N. „Prof. Archimandrite Dr. Evtimiy Sapundzhiev as a Christian Apologist“, Bogoslovskia Missal 3-4 (2003),], 5-18).

Маджуров, Н. „Проф. д-р Борис Маринов като християнски апологет“, в: Професор д-р Борис Маринов: живот и академична дейност (Сборник по случай 40 години от кончината му), София, 2022 [Majuroff, N. „Prof. Dr. Boris Marinov as a Christian Apologist“, in: Professor Dr. Boris Marinov: Life and Academic Activity (Proceedings on the Occasion of the 40th Anniversary of His Death), Sofia, 2022].

Маджуров, Н. „Вярата на древните славяни“, Духовна култура, 1 (1981) [Majuroff, N. „The Faith of the Ancient Slavs“, Duhovna Cultura, 1 (1981),], 12-24.

Маджуров, Н. „Всеобщност на религията“, в: Сборник по богословие. Тематични разработки за кандидат-студенти, София, 2000 [Majuroff, N. „Universality of Religion“, in: Collected Works on Theology. Thematic elaborations for prospective students, Sofia, 2000].

Маджуров, Н. „Религия и култура“, в: Международна научна конференция. Сборник доклади, Кърджали, 2003 [Majuroff, N. „Religion and Culture“, in: International Scientific Conference. Proceedings, Kardzhali, 2003].

Маджуров, Н. „Противоречията на атеизма и неговите гибелни последици“, в: Сборник материали за кандидат-студенти по богословие, В. Търново, 1992 [Majuroff, N. „The contradictions of atheism and its disastrous consequences“, in: Collection of materials for theology students, V. Tarnovo, 1992].

Маринов, Б. „Опиум ли е религията за човешката душа и за народите?“ Встъпителна лекция, произнесена на 29 октомври 1943 година, ГСУ, БФ, XXI, 1 (1943-1944), София, 1944 [Marinov, B. „Is religion opium for the human soul and for the nations?“ Inaugural lecture, delivered on October 29, 1943, Yearbook of the Sofia University, FTh, XXI, 1 (1943-1944)].

Маринов, Б. Произход на света и история на Земята според науката и Библията, София, 1941 [Origin of the World and History of the Earth according to Science and the Bible, Sofia, 1941].

Маринов, Б. Има ли противоречие между науката и Библията по въпроса за същината, произхода и развитието на живота, София, 1942 [Is there a contradiction between science and the Bible on the question of the essence, origin and development of life, Sofia, 1942].

Маринов, Б. „Опиум ли е религията за човешката душа и за народите?“ Встъпителна лекция, четена на 29 октомври 1943 г, ГСУ, БФ, XXI, 1, (1943-1944), София, 1945 [„Is Religion Opium for the Human Soul and for the Nations?“ Introductory Lecture,

delivered on October 29, 1943, Yearbook of the Sofia University, FTh, XXI, 1, (1943-1944)].

Маринов, Б. „Най-чести „разумни“ основания на безбожниците“, Духовна култура, 2 (1946) [“The Most Common ‘Reasonable’ Grounds of the Godless,” Duhovna Cultura, 2 (1946)], 4-12.

Маринов, Б. „Как да се обясни „антропоморфизма“ в християнската религия?“ Духовна култура, 6, (1945) [“How to explain ‘anthropomorphism’ in the Christian religion?” Duhovna Cultura, 6 (1945)], 28-30.

Маринов, Б. „Религията – е ли продукт на материално-обществените условия?“ Духовна култура, 7 (1945) [“Is religion a product of material and social conditions?” Duhovna Cultura, 7 (1945)].

Маринов, Б. „Има ли безрелигиозни племена и народи?“ Духовна култура, 9/10 (1945) [“Are there religionless tribes and nations?” Duhovna Cultura, 9/10 (1945)].

Маринов, Б. „За външната страна на религията въобще и по-частно на християнската религия“, ГСУ, БФ, XXV, (1947-1948), София, 1948 [“On the External Side of Religion in General and More Particularly of the Christian Religion,” Yearbook of the Sofia University, FTh, XXV, (1947-1948)], 1-32.

Маринов, Б. „Вавилонският мит за сътворението на света“, ГСУ, БФ, XXVI, (1948-1949), София, 1949 [“The Babylonian Creation Myth.” Yearbook of the Sofia University, FTh, XXV, (1947-1948)], 1-27.

Маринов, Б. Наръчник на апологета. Книга първа, ГДА, XXX, (1954-1955) [“An Apologist’s Handbook. Book One,” Yearbook of the Ecclesiastical Academy, XXX, (1954-1955)]. Съвместно с Александър Величков, София, 1955, 243-337.

Маринов, Б. Беседи за ученически православни дружества при средни учебни заведения, София, 1934 [Marinov, B. Discourses for Orthodox Student Societies at Secondary Schools, Sofia, 1934].

Маринов, Б., Ал. Величков. В защита на вярата (Наръчник на апологета), Пловдив, 1993 [Marinov, B., Al. Velichkov. In Defense of the Faith (Apologist’s Handbook), Plovdiv, 1993].

Маринов, Б. „Има ли някакво значение обредността в религията?“ Духовна култура, 6 (1949) [Marinov, B. “Does ritual matter in religion?” Duhovna Cultura, 6 (1949)], с. 20-23.

Маринов, Б. „За религия без външна страна, за религия без обреди, без култ ли говори Иисус Христос в беседата Си със самарянката“, Духовна култура, 5–6 (1951) [Marinov, B. “Does Jesus Christ speak of a religion without externals, a religion without rites, without a cult, in His discourse with the Samaritan woman,” Duhovna Cultura, 5-6 (1951)], 40-45.

Маринов, Б. „За влиянието на религията върху човешката душа и народите“, Духовна култура, 5 (1949) [Marinov, B. “On the influence of religion on the human soul and nations,” Duhovna Cultura, 5 (1949)], 10-15.

Методия, монахиня, Жени равини-предизвикателство пред юдаизма, София, 2018 [Nun Methodia, Women Rabbis-Challenge to Judaism, Sofia, 2018].

Методия, монахиня, „Статусът на жената в съвременния юдаизъм“, Богословска мисъл, (2015) [Nun Methodia, “The Status of Women in Contemporary Judaism,” Bogoslovskia missal, (2015)];

Методия, монахиня, „„Българският“ Йом Кипур и традиционният еврейски мироглед“, Богословска мисъл, (2014) [“Bulgarian‘ Yom Kippur and the Traditional Jewish Worldview,” Bogoslovskia missal, (2014)].

Методия, монахиня, „„Жена в свещенство“ в ортодоксалните Юдаизъм и Християнство“, Богословска мисъл, (2013) [“„Woman in the Priesthood“ in Orthodox Judaism and Christianity,” Bogoslovskia missal, (2013)]; Методия, монахиня, „Gender Ideology and Contemporary Judaism“, in: Miscellanea, Craiova, 2015.

Панчовски, Ив. Пътят на модерния човек към Бога, София, 1943 [Panchovski, Iv. The Modern Man’s Path to God, Sofia, 1943].

Сапунджиев, архим. Евтимий, „Недостатъчност на методите на историзма, психологизма и интелектуализма за ориентиране по проблемата за религията“, ГСУ, БФ, VIII (1930-1931) [Archim. Evtimiy (Sapundzhiev), “Insufficiency of the Methods of Historicism, Psychologism and Intellectualism for Orientation on the Problem of Religion.” Yearbook of the Sofia University, FTh, VIII (1930-1931)].

Сапунджиев, архим. Евтимий „Естествено развитие и богооткровена свръхестествена помощ (във връзка с методологията на История на религиите)“, ГСУ, БФ, VII (1920-1930) [Archim. Evtimiy (Sapundzhiev). “Natural Development and Divinely Revealed Supernatural Assistance (in Relation to the Methodology of the History of Religions),” Yearbook of the Sofia University, FTh, VII].

Сапунджиев, архим. Евтимий, „Елементи на вяра в основите на нашето познание“, ГСУ, БФ, I, (1923-1924) [Archim. Evtimiy (Sapundzhiev). “Elements of Faith in the Foundations of Our Knowledge,” Yearbook of the Sofia University, FTh, I, (1923-1924)].

Сапунджиев, архим. Евтимий, „Естествено развитие и богооткровена свръхестествена помощ“ (във връзка с методологията на История на религията); Потребност от Откровение, София, 1931 [“Natural Development and Divinely Revealed Supernatural Assistance” (in connection with the methodology of the History of Religion), in: The Need for Revelation, Sofia, 1931].

Сапунджиев, архим. Евтимий, „Различните значения на думата „вяра““, Философски преглед (отделен отпечатък), кн. 2, София, 1931 [“The Different Meanings of the Word Faith”, Philosophsky Pregled (separate reprint), vol. 2, Sofia, 1931].

Сапунджиев, архим. Евтимий, „12-те главни научни въпроси за религията и пр.“, ГСУ, София, 1936 [“The 12 major scientific questions about religion, etc.” Yearbook of the Sofia University, FTh, 1936].

Сапунджиев, архим. Евтимий, „Въводни мисли и материали за работата по „История на религиите“ в Богословския факултет“, ГСУ, БФ, XVII, (1939-1940) [“Introductory Thoughts and Materials for Work on the History of Religions in the Faculty of Theology.” Yearbook of the Sofia University, FTh, XVII, (1939-1940)].

Сапунджиев, архим. Евтимий, „Потребност от религия“, „Потребност от Откровение“, „Защо Бог не ни принуждава да вярваме“, във: Вярa и разум, Русе, 1940

[“The Need for Religion”, “The Need for Revelation”, “Why God Does Not Force Us to Believe”, in: Faith and Reason, Ruse, 1940].

Сапунджиев, архим. Евтимий, „Материали за работата по История на религиите в Богословския факултет”, ГСУ, БФ, XVIII, (1940-1941) [“Materials for the History of Religions at the Faculty of Theology”, Yearbook of the Sofia University, FTh, XIX, (1941-1942)].

Сапунджиев, архим. Евтимий, „Нехристиянски обичаи при погребенията в нашите градове”, ГСУ, БФ, XIX, (1941-1942) [“Non-Christian burial customs in our cities”, Yearbook of the Sofia University, FTh, XIX, (1941-1942)].

Сапунджиев, архим. Евтимий, Гнезда на съмнения във вярата, София, 1942 [Nests of Doubt in Faith, Sofia, 1942].

Сапунджиев, архим. Евтимий, „По въпросите за произхода на религията”, в: Кратък наръчник по Християнска апологетика, София, 1942 [“On the Origins of Religion,” in: A Short Handbook of Christian Apologetics, Sofia].

Сапунджиев, архим. Евтимий, „Народни поверия, обреди и обичаи (Материали по „История на религиите”)", ГСУ, БФ, XX, (1942-1943) [“Folk Beliefs, Rites and Customs (Materials for History of Religions)”, Yearbook of the Sofia University, FTh, XX, (1942-1943)].

Сапунджиев, архим. Евтимий, Гнезда на съмнения във вярата, София, 1942 [Archim. Evtimiy (Sapundzhiev). Nests of Doubt in the Faith, Sofia, 1942].

Стаматова, К. Църквата – общност на любовта, София, 2008 [Stamatova, Cl. The Church – Community of Love, Sofia, 2008].

Тонева, К. „Архимандрит проф. д-р Евтимий (Сапунджиев) – основоположникът на дисциплината История на религиите в българското богословие“, в: Професор д-р архимандрит Евтимий Сапунджиев: живот, църковна и академична дейност (1884–1943 г.), Сборник по случай 75 години от кончината му, София, 2020 [Toneva, Cl. “Archimandrite Prof. Dr. Evtimiy (Sapundzhiev) – founder of the discipline History of Religions in Bulgarian Theology,” in: Professor Dr. Archimandrite Evtimiy Sapundzhiev’s life, church and academic activities (1884-1943). Proceedings on the occasion of the 75th anniversary of his death, Sofia, 2020].

Тонева, К. Секуляризираната религиозност, София, 2018 [Toneva, Cl. Secularized religiosity, Sofia, 2018].

Тонева, Кл. Религиозните възгледи на Любен Каравелов (дипломна работа, 1996 г.) [Toneva, Cl. The religious views of Lyuben Karavelov (master thesis, 1996)].

Тонева, Кл. Мюсюлманката между традицията и модерността, София, 2004 [Toneva, Cl. The Muslim Woman between Tradition and Modernity, Sofia, 2004].

Тонева, К. Християнство и ислям: доктринално противоборство (Според Ерес 101-ва на св. Йоан Дамаскин), София, 2023 [Toneva, Cl. Christianity and Islam. Doctrinal Confrontation (According to St. John Damascene’s Heresy 101), Sofia, 2023] (дисертация за получаване на научната степен „дбн“).

Тонева, К. Ислямската представа за Иисус Христос, София, 2011 [Toneva, Cl.

The Islamic Idea of Jesus Christ, Sofia, 2011]; „Етиката на Мохамед“, ГСУ, БФ, 6 (2008) [“The Ethics of Muhammad,” Yearbook of the University of Sofia, FTh, 6 (2008)], 209-262

Тонева, К. „Мюсюлманинът като субект на ислямския морал и световъзприемане“, в: Публични комуникации в сигурността и отбраната, София, 2010 [“The Muslim as a Subject of Islamic Morality and Worldview,” in: Public Communications in Security and Defence, Sofia, 2010], 69-97; Ако любов нямам..., София, 2006 [If I Have No Love..., Sofia, 2006].

Тонева, К. „Джихад. Между меча и върховното усилие на сърцето“, Духовна култура, 4 (2003) [“Jihad. Between the Sword and the Supreme Effort of the Heart,” Duhovna Cultura, 4 (2003)], 13-21.

Тонева, К. „Ислямът и неговият изначален юдейски избор“, Духовна култура, 12 (2003) [“Islam and Its Original Jewish Choice,” Duhovna Cultura, 12 (2003)], 7-17; „Суфизмът – мистичната духовност в исляма“, Духовна култура, 2 (2003) [“Sufism - Mystical Spirituality in Islam,” Duhovna Cultura, 2 (2003)], 4-11.

Тонева, К. „Шариатът и основните човешки права“, Богословска мисъл, 1-2 (2003) [“Sharia and Basic Human Rights,” Bogoslovska missal, 1-2 (2003)].

Тонева, К. „Християнство и ислям. Пътят от противопоставяне към „пречистване на историческата памет“, Духовна култура, 2 (2004) [“Christianity and Islam. The Path from Opposition to „Purification of Historical Memory,” Duhovna Cultura, 2 (2004)], 10-20.

Тонева, К. „Християнско-ислямският диалог в България като отговор на световните предизвикателства“, Духовна култура, 2 (2006) [“Christian-Islamic Dialogue in Bulgaria as a Response to Global Challenges,” Duhovna Cultura, 2 (2006)], 6-13.

Тонева, К. „Православният възглед за отношението към нехристиянските религии“, в: Религиите в Европа и бъдещето на православие, София, 2006 [“The Orthodox view of the attitude towards non-Christian religions,” in: Religions in Europe and the Future of Orthodoxy, Sofia, 2006, 57-64;], 57-64.

Тонева, К. „Библейски основания на междурелигиозния диалог“, в: Библия – култура – диалог (изследвания и студии), София, 2009 [“Biblical Grounds of Interreligious Dialogue,” in: Bible – Culture – Dialogue (Research and Studies), Sofia, 2009], 209-222.

Тонева, К. „Публичността – място на среща на християнството и исляма в България“, в: Библия – култура – диалог (изследвания и студии), София, 2010 [“The Public – a Meeting Place of Christianity and Islam in Bulgaria,” in: Bible – Culture – Dialogue (Research and Studies), Sofia, 2010], 86-97.

Тонева, К. „Протоерей Александър Мен – трудният път към диалога“, в: Библия–култура–диалог (изследвания и студии), т. 5, София, 2013 [“Protoeur Alexander Menn – The Difficult Path to Dialogue,” in: Bible – Culture – Dialogue (Research and Studies), vol. 5, Sofia, 2013], 148-159.

Тонева, К. „Подводните камъни на толерантността“, Съвременни предизвикателства пред сигурността и отбраната, София, 2017, 78-83.

Тонева, К. „The dialogue Christianity-Islam in Bulgaria: attempt for analysis, based on the model of Geert Hofstede“, Dionysiana. Ovidius University Press. The Centre for Studies and Research Religious and Juridical – Canonical of the Three Monotheistic Religious (Mosaic, Christian and Islamic), Contanta, 2010; „The relation Eastern Orthodoxy – Identity: Speculation, Myths and Dynamic“, The Balkans Reality. Cultural Policy and Religious Communities on the Balkans: Present Condition and Future Development. Proceedings of the Third International Workshop. 5-7 October 2012, Sofia, 2013, 73-82.

Тонева, К. „Религиозният екстремизъм: проблем и симптом“, Военен журнал, 2 (2016) [“Religious extremism: problem and symptom,” Voenen Journal, 2 (2016)], 51-61.

Тонева, К. „Предизвикателства пред мюсюлманската общност в България в контекста на ислямското възрождане“, Военен журнал, 1 (2013) [“Challenges facing the Muslim community in Bulgaria in the context of the Islamic revival,” Voenen Journal, 1 (2013)], 72-81.

Тонева, К. „Християнско-ислямският диалог в България като отговор на световните предизвикателства“, Духовна култура, (2) 2006 [“Christian-Islamic Dialogue in Bulgaria as a Response to Global Challenges,” Duhovna Cultura, (2) 2006], 6-13.

Тонева, К. „Християнство и ислям. Пътят от противопоставяне към „пречистване на историческата памет“, Духовна култура, 2 (2004) [“Christianity and Islam. The Path from Opposition to the „Purification of Historical Memory“, Duhovna Cultura, 2 (2004)], 10-20.

Тонева, К. „Модернизиране на исляма или ислямизиране на модерността“, Богословска мисъл, 1-2 (2005) [“Modernizing Islam or Islamizing Modernity,” Bogoslovskia missal, 1-2 (2005)], 103-114.

Тонева, К. „От душевното към духовното. Трудният път на съвременната интелигенция“, в: Мултикултурният човек, т. 2, София, 2016 [“From the spiritual to the spiritual. The Difficult Path of Modern Intellectuals,” in: The Multicultural Man, vol. 2, Sofia, 2016], 732-765.

Тонева, К. „Св. Климент Охридски: надисторическият благовестител на истината“, Свети Климент Охридски – пръв епископ на българския език, София, 2020 [“Kliment of Ohrid the over-historic evangelist of the truth”, in: St. Kliment Ohridski – First Bishop of the Bulgarian Language, Sofia, 2020], 53-74.

Тонева, К. „Модерният човек между неверието и тежнението по Бога“, в: Защита на вярата – предизвикателства и проблеми днес, София, 2022 [“The Modern Man between Unbelief and the Weight of God,” in: Defending the Faith – Challenges and Problems Today, Sofia], 23-43.

Тонева, К. „Богословски размисли върху феминизма“, Духовна култура, 2 (2005) [Toneva, K. “Theological Reflections on Feminism,” Duhovna Cultura, 2 (2005)], 24-32.

Тонева, К. „Кораничният образ на жената в контекста на отношението „Аллах-човек“, Философски алтернативи, 6 (2005) [“The Qur’anic Image of Woman in the Context of the Allah-Man Relationship,” Philosophsky Alternativi, 6 (2005)], 30-36.

Тонева, К. „Статусът на жената в исляма. Жената в кодифицираната от шариата пирамидална структура“, *Философия*, 6 (2005) [“The Qur’anic Image of Woman in the Context of the Allah-Man Relationship,” *Philosophy Alternativi*, 6 (2005)], 23-30.

Тонева, К. „Между Дева Мария и Ева – изборът на съвременната жена“, *Светодавец*, 5 (2015) [“Between Mary and Eve – the choice of the modern woman,” *Svetodavets*, 5 (2015)].

Тонева, К. „Богословският подход на проф. Иван Панчовски към История на религиите“, *Богословското творчество на проф. Иван Панчовски и духовно-просветната традиция на Българската православна църква*, София, 2018 [“The theological approach of Prof. Ivan Panchovsky’s Theological Approach to the History of Religions,” in: *The Theological Work of prof. Ivan Panchovsky and the Spiritual-Educational Tradition of the Bulgarian Orthodox Church*, Sofia, 2018], 79-88.

Тонева, К. „История на религиите – метроном на отсамното и отвъдното“, в: *Религия, ценности, ортодоксалност*, София, 2014 [Toneva, K. “History of religions - metronome of the beyond and the hereafter,” in: *Religion, Values, Orthodoxy*, Sofia, 2014], 272-286.

Тонева, К. „България в межкултурния свят. Мястото на страната в ценностния модел на Херрт Хофстеде – опит за прогнози“, *Духовна култура*, 9 (2004) [Toneva, K. “Bulgaria in the Intercultural World. The Place of the Country in Heert Hofstede’s Values Model – an Attempt at Prediction,” *Duhovna Cultura*, 9 (2004)], 12-23.

Тонева, К. „История на религиите – метроном на отсамното и отвъдното“, *Международен тематичен сборник: „Религия, ценности, ортодоксалност: Религията и науката в 21 век*, София, 2014 [Toneva, Cl. “History of Religions – Metronome of the Hereafter and the Beyond,” in: *International Thematic Collection „Religion, Values, Orthodoxy Religion and Science in the 21st Century*, Sofia, 2014].

Венцислав Каравълчев

(д-р, доцент по Църковна археология в Богословския факултет на
Софийския университет „Св. Климент Охридски“)

МИХАИЛ ПОСНОВ – ЖИВОТ И ТРУДОВЕ

The author is an Associate Professor of Church Archaeology in the Department of Historical Theology at the Faculty of Theology of Sofia University. E-mail: ventzislav_k@theo.uni-sofia.bg; <https://orcid.org/0000-0001-6909-8016>.

Abstract: Ventzislav Karavaltchev,

Mihail Emanuilovich Posnov – Life and Works.

The present study briefly traces the life and creative path of the great theologian M. Posnov, one of the doyens of academic theology in Bulgaria. On the basis of rich sources, his life and academic growth in the former Russian Empire, as well as his life and work in exile are traced. A number of emphases are placed on the difficulties he encounters in the academic circles, which reveals the atmosphere prevailing in these circles during the period under review.

Keywords: *Kiev Theological Academy, Academic Theology, University of Sofia, Orthodox Theology, Church History, Biblical Studies, Russian Church, Bulgarian Church*

На 13 октомври, 2021 г. се навършиха 90 години от смъртта на Михаил Емануилович Поснов, един от доайените на академичното богословие в България и на дисциплината „Църковната история“ в Богословския факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски“. Той е автор на редица задълбочени изследвания в областта на историята на Църквата и Библистиката, много от които не са загубили своето значение и до днес.¹ Огромните му познания в редица области на богословието, неговата методология и аналитичност в изследванията, както и невероятното му трудолюбие, го превръщат в едно от големите и уважавани имена в богословската наука.

¹ Вж. примерно: Borowik, I., G. Babinski, *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*. Krakow, 1997, 180.

Роден е през месец януари 1873 г. в село Протасев Угол, Сапожовски уезд,² в Рязанската губерния на Руската империя (днес с. Завидово в Чучковский район на Рязанската област, Руска федерация). Според собственоръчно написаното от него CV, той е роден на 7 (19) януари, 1873 г.,³ но според официален документ от архива на Киевската духовна академия рождената му дата е 12 (24) януари 1873 г.⁴ Разногласие има не само по отношение на точната рождена дата, но и по отношение изписването фамилията му. Както сам заявява в писмо до проф. Н. Глубоковски, фамилията му идва от *пост* – *постен* и следователно трябва да бъде Постнов, а не Поснов.⁵ В същото писмо той обяснява, че неговият баща се казва Емануил, а не както е записан по паспорт Мануил. Независимо от тези възражения в официалната история и документи той остава с погрешната според него фамилия Поснов, но успява да коригира своето презиме (бащино име) на Емануилович.⁶

Михаил Поснов се ражда в семейството на земеделеца Мануил Степанович Поснов. Неговият дядо Степан Павлов Поснов е крепостен селянин, който през 1850 г. съумява да се откупи и да стане свободен. След получаването на свободата си, Степан Поснов успява да забогатее от земеделие, с което се занимава. За съжаление, неговият наследник, бащата на Михаил Поснов, не успява да се справи добре

² Стара административна единица в Руската империя, която включва един град с прилежащите му селски общини.

³ *Curriculum vitae* от 14.09.1913. Институт рукописи Национальной библиотеки Украины им. В. И. Вернадского. Ф. 17. Д. 1942. Л. 1-2. Документът е публикуван в: *Биографический словарь выпускников Киевской духовной академии, 1819-1920*. Т. 2, Киев. 2015 [*Biographical dictionary of graduates of the Kiev Theological Academy, 1819-1920*, t. 2, Kiev, 2015], с. 574.

⁴ Центральный государственный исторический архив Украины в г. Киеве (ЦГИА-УК). Ф. 711. Оп. 1. Д. 10950. Л. 1-5, формулярен списък съставен от администрацията на КДА през 1915 г. Документът е публикуван в: *Биографический словарь...*, Т. 2 [*Biographical dictionary...*, t. 2], 574 – 575.

⁵ Писмото до Н. Глубоковски е от 01.01.1906, и е публикувано в: *Сосуд избранный: история российских духовных школ в ранее не публиковавшихся трудах, письмах деятелей Русской Православной Церкви, а также в секретных документах руководителей советского государства* (съст., ред., комент. М. Складорова). СПб. 1994 [Sklyarov, M. *The Vessel of the Chosen: The History of Russian Theological Schools in Previously Unpublished Writings, Letters of Russian Orthodox Church Figures, and Secret Documents of the Leaders of the Soviet State*, St. Petersburg, 1994], с. 83.

⁶ *Ibid.*

с наследения поминък и е принуден да продаде семейното имение и да се премести със семейството си в гр. Сапожок.⁷ Родителите на М. Поснов – според него самия – са дълбоко вярващи християни с висок морал, здраво вкоренен в православната традиция и нравственост. Те се грижат М. Поснов да получи не просто добро образование, но добро християнско образование. На осемгодишна възраст, през 1881 г. той е записан в местното училище, където учи две години.⁸ По съвета на свещеник Николай Николски през 1884 г. е преместен в Духовно училище в град Сапожок, Рязанска губерния, откъдето през 1888 г. преминава в Духовната семинария в гр. Рязан, където се обучава още 6 години.⁹ През 1894 г. държи успешно изпит и постъпва в Киевската духовна академия, където не само изучава задълбочено богословските дисциплини, но и участва активно в академичния живот. В Института за ръкописи към Националната библиотека на Украйна се пази неиздаден превод на едно от най-важните произведения на Иммануил Кант „Основи на метафизика на нравите“, дело на Поснов и негов състудент.¹⁰ През 1898 г. той завършва успешно академията и под ръководството на проф. прот. Ф. Покровски,¹¹ написва своята кандидатска дисертация: „Идея завета Бога с израилският народом

⁷ Литвинова, Л. «Поснов, Михаил Эммануилович». – В: *Православная Энциклопедия*. Т. LVII, Москва, 2020 [Litvinova, L. “Posnov, Mikhail Emmanuilovich.” In: *Orthodox Encyclopaedia*. T. LVII, Moscow, 2020], с. 583.

⁸ *Ibid.*

⁹ Бялата емиграция в България: *Материали от научната конференция София, 23 и 24 септември 1999 г.* (ред. Г. Малков). София. 2001 [*White Emigration in Bulgaria: Proceedings of Scientific Conference Sofia, 23 – 24 September 1999* (ed. G. Malkov), Sofia, 2001], с. 378.

¹⁰ ИР НБУВ. Ф. 191. №. 115. 76 л. Цит. по: Ткачук, М. „Академию бесконечно люблю...“: архиепископ Василий (Богдасhevский) как студент, профессор и ректор Киевской духовной академии“. *ТКДА (Труди Київської Духовної Академії)* 16 (2012) [Tkachuk, M. “I love the Academy infinitely... : Archbishop Vasily (Bogdashewsky) as a student, professor and rector of the Kyiv Theological Academy“. *TKDA (Proceedings of the Kyiv Theological Academy)*, 16 (2012)], с. 35.

¹¹ Феодор Яковлевич Покровский (1860-1920) е виден руски православен библист, професор в катедрата по Библийска история при Киевската духовна академия. Автор е на редица трудове, като: *Разделение еврейского царства на царство иудейское и израильское*. Киев, 1885 [The division of the Jewish kingdom into the kingdom of Judah and the kingdom of Israel. Kiev, 1885]; По повод на возражения на съвременната критика против съществуването на Моисеев закон преди древнейших пророков-писателите. Киев. 1890 [Concerning the objections of modern criticism against the existence of the Mo-

в Ветхом Завете“.¹² Работата получава оценка 4 по петобалната система и с решение на Академичния съвет на КДА от 12 юни 1898 г., утвърдено няколко дни по-късно от Киевския митрополит Йоаникий, на Михаил Поснов е присъдена титлата кандидат на богословието.¹³ След тази дата Поснов започва своя труден и изпълнен с много предизвикателства път в академичното израстване. На 1 октомври, 1898 г. той е назначен за преподавател по руски и църковнославянски език в Богуславското духовно училище, недалеч от Киев. През следващата година е натоварен и с преподаването на катехизис, математика и църковен устав.

През 1901 г. се извършва една сериозна трансформация в Киевската духовна академия, която спомага на М. Поснов да се завърне в Киев и да бъде в непосредствена близост до академичните среди. Тогава е завършено замисленото още през 1892 г. строителство на нова сграда за Киевската духовна академия. Академията се премества в днешния Шевченковски район на Киев, в самата централна част на града. Новата сграда е с големи и удобни учебни помещения, разполага и с общежитие и столова за студентите и преподавателите.¹⁴ В старата сграда на академията, в Киевския район Подол (съседен на Шевченковския), е преместено Киево-Подолското духовно училище,

saic Law earlier than the most ancient prophet writers. Kiev. 1890]; Военачальник Давидов Иоав. Киев, 1903 [*Military commander Davidov Ioav*. Kiev, 1903].

¹² Във фонд № 304 на Института за ръкописи в Киев, дисертацията на М. Поснов се пази под номер 1546. Вж.: *Філософська і богословська спадщина Київської духовної академії (1819-1924): досвід археографічних та бібліографічних студій: зб.наук.пр.* (ред. М. Л. Ткачук), Київ, 2019 [*Philosophical and theological heritage of the Kyiv Theological Academy (1819-1924): experience of archaeological and bibliographic research: a collection of scientific papers* (ed. M. L. Tkachuk). Kyiv, 2019], с. 10, бел. 14.

¹³ Тази руска академична титла е приблизителен, но не пълен еквивалент на нашата магистърска степен. Вж. по-подробно: *Извлечение из протоколов Совета Киевской духовной академии за 1897-1898 учебный год*. Киев. 1898 [*Extract from the minutes of the Council of the Kiev Theological Academy for the academic year 1897-1898*. Kiev, 1898] с. 345-350, 410, 412; Вж. също: Сухова, Н. *Русская богословская наука (по докторским и магистерским диссертациям 1870-1918 гг.)*. Москва, 2013 [Sukhova, N. *Russian theological knowledge (on doctoral and master's theses 1870-1918)*. Moscow, 2013], 173, 236, 262.

¹⁴ Епископ Платон (Петров). „Краткая историческая записка о судьбах Киевской семинарии за сто лет ее существования (1817-1917)“. *ТКДА 14 (2011)* [Bishop Platov, „A brief historical note on the fate of the Kiev Seminary during one hundred years of its existence (1817-1917)“. *TKDA 14 (2011)*], с. 139.

към което през 1902 г. е присъединено и Богуславското духовно училище. Така от 16 август, 1902 г. М. Поснов с указ № 6294 на Св. Синод е назначен за преподавател в Киево-Подолското духовно училище.¹⁵ Само няколко месеца по-късно в Киевската духовна академия се освобождава място за помощник инспектор, за което М. Поснов кандидатства и с решение на Киевския митрополит Теогност (Лебедев) от 3 януари, 1903 г. Поснов е назначен. Междувременно през 1902 г. той успява да издаде значително подобрен и допълнен вариант на своята кандидатска дисертация „Идея завета Бога с израилския народ в Ветхом Завете“,¹⁶ която депозира в академията и кандидатства с нея за получаване на магистърска степен.¹⁷ На 17 април 1903 г. се състои защита на тази негова работа пред Съвета КДА и независимо от сериозните забележки на своите рецензенти, професор Ф. Покровски и доцент свещеник Александр Глаголев,¹⁸ успява успешно да я защити. Основна критика на рецензентите била върху първите две глави на съчинението, които те намират за излишни, защото засягат времето на Адам и на Ной и не се отнасят пряко към завета с народа на Израил. Също така считат, че библейско-богословският анализ на понятието „завет“ трябва да бъде още по-задълбочен, защото се явява ключов за съчинението.¹⁹ На 30 май, 1903 г. Светият Синод на РПЦ дава на М. Поснов званието магистър по богословие. Според тогавашните академични правила, магистърската степен е достатъчна за

¹⁵ *Биографический словарь...*, [Biographical Dictionary, t. 2], с. 575.

¹⁶ Вж. по-подробно: Поснов, М. *Идея завета Бога с израилским народом в Ветхом Завете. Опыт богословско-философского обозрения истории израильского народа*. Богуславъ, 1902 [Posnov, M. *The idea of God's covenant with the people of Israel in the Old Testament. Experience of theological and philosophical review of the history of the Israeli people*. Boguslav, 1902].

¹⁷ Колупаев, Р. „Поснов, Михаил Эммануилович.“ В: *Католическая энциклопедия*, Т. 3, Москва, 2007, с.1674. [Kalupaev, R., M. Posnov, *Catholic encyclopedia*, t. 3, Moscow, 2007], с. 1674.

¹⁸ Прот. Александър Александрович Глаголев (1872–1937), професор в КДА, преподава староеврейски и Библейска археология. Изключителен ерудит, ползващ 18 древни и нови езика. Един от съставителите на емблематичния труд „Толковой Библии“ под редакцията на А. Лопухин.

¹⁹ Бурега, В. «Жизненный путь и научное наследие профессора М. Э. Поснова». *ТКДА*, 26 (2017) [Burega, V. „Life path and scientific heritage of Professor M. E. Posnov.“ *TKDA*, 26 (2017)], с. 275

доцентско звание.²⁰

Въпреки своето доближаване до заветната цел – академичното поприще в КДА, Поснов ще трябва да преодолее редица трудности и да изчака няколко години, за да осъществи желанието си. В периода 1903 до 1908 г. Поснов прави няколко неуспешни опита да заеме академична длъжност в Духовната академия. През юни 1906 г. след излизането в пенсия на проф. М. Ястребов се овакантява катедрата по догматическо богословие. Поснов кандидатства за освободеното място. Той е подкрепен от редица професори, сред които Дмитриевски,²¹ Мухин,²² Екземплярски,²³ Богдашевски,²⁴ Глаголев и др., но на тайното гласуване в Съвета на КДА състояло се на 31 август, 1906 г. губи от М. Инсарски. М. Поснов получава 12 гласа „за“ и 10 „против“, докато Инсарски има 14 гласа „за“ и 8 „против“.²⁵ На следващата година обаче Инсарски напуска академията и се завръща в Тбилиси, в Грузия. Катедрата по догматическо богословие отново останала без титуляр. Пред Поснов се открива нова възможност да я заеме, но и този път губи конкурса, състоял се на 6 септември, 1907 г. от М. Скабаланович,²⁶ който печели с 13 гласа „за“ и 7 „против“, срещу 10 гласа „за“ и 10 „против“ за Поснов.²⁷ През следващия месец Поснов трябва

²⁰ *Ibid.*, 266.

²¹ Проф. Алексей Афанасьевич Дмитриевски (1856–1929). Един от най-видните руски Византинисти. Специалист по Литургика, доктор по Църковна история. Почетен член на Императорското Православно Палестинско общество.

²² Проф. Николай Федосеевич Мухин (1868–1919), изтъкнат руски богослов, църковен историк и екзегет. Възпитаник и преподавател в КДА.

²³ Проф. Василий Илич Екземплярски (1874–1933). Руски религиозен философ и богослов, публицист. Преподавател в катедрата по нравствено богословие на КДА, председател на Киевското религиозно-философско общество, издател и главен редактор на „Христианская мысль“.

²⁴ Проф. Димитрий Иванович Богдашевски (1861–1933), бъдещият архиепископ Василий. Един от най-видните представители на руската Библиистика, преподавател, а по-късно и ректор на Киевската духовна академия. Автор на редица трудове и изследвания по Нов. Завет. Свещеномъченик на Църквата.

²⁵ Извлечение из журналов Совета Киевской духовной академии за 1906–1907 учебный год. Київ, 1907 [*Extract from the journals of the Council of the Kyiv Theological Academy for the 1906–1907 academic year. Kiev, 1907*], 64 – 66.

²⁶ Проф. Михаил Николаевич Скабаланович (1871–1931). Известен руски православен богослов, екзегет, литургист и църковен историк.

²⁷ Извлечение из журналов Совета Киевской духовной академии за 1907–1908 учебный год. Київ, 1908 [*Extract from the journals of the Council of the Kyiv Theological Acad-*

да претърпи още едно разочарование. Проф. Ф. Покровски след 30 години академичен труд на полето на библейската история се пенсионира и неговото място се овакантява. Поснов е основен кандидат за мястото, още повече, че и дисертацията му е в тази област. За съжаление ректорът на КДА В. Рибински,²⁸ както и самият Ф. Покровски имат свой кандидат, който макар и с много по-малък стаж и опит от Поснов, се ползва с тяхната безрезервна подкрепа. Избраникът им е В. Иванички,²⁹ който специализира при Ф. Покровски и на когото самият професор указва преди излизането си в пенсия. Конкурсът е проведен на 25 октомври, 1907 г. При първото гласуване и двамата кандидати получават равен брой гласове 10 „за“ и 9 „против“. Това налага повторно гласуване, при което Иванички отново получава 10 гласа „за“, докато Поснов само 9. По този начин и третият му опит да влезе в академичния състав на КДА пропада.³⁰

Както отбелязва В. Бурега в своето изследване, М. Поснов влиза в богословските среди не от семейство на клирици, а на обикновени миряни, което му създава големи проблеми, включително заради предразсъдъците на редица клирици, че той не е един от тях.³¹ В писмата на проф. Д. Богдашевски до проф. А. Дмитриевски се разкрива тягостната атмосфера, която цари в Киевската духовна академия в началото на XX в., разделението на лагери в академичните среди, недоверието, кадруването и задкулисието.³² Поснов е от хората, кои-

emy for the 1907–1908 academic year. Kiev, 1908], 39, 52.

²⁸ Проф. Владимир Петрович Рибински (1867–1944). Руски православен богослов, библеист, възпитаник и преподавател в КДА.

²⁹ Проф. Виктор Федорович Иванички (1881–1956). Възпитаник на КДА (ученик на В. Рибински), първоначално доцент, а след това професор в катедрата по Библейска история (1907–1919). Занимава се основно с историята на Александрийската църква.

³⁰ *Извлечение из журналов Совета Киевской духовной академии за 1907–1908 [Extract from the journals of the Council of the Kyiv Theological Academy for the 1907–1908]*, 106–107.

³¹ Вж. по-подробно: Бурега, В. *Жизненный путь...* [Burega, V. *Life path ...*], с. 264.

³² Вж. по-подробно: Сухова Н. „Люблю Академию и всегда буду действовать во имя любви к ней...“ (письма профессора Киевской духовной академии Д. И. Богдашевского к А. А. Дмитриевскому) (Продолжение). Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви 6 (55), 2013 [Suhova, N. „I love the Academy and will always act in the name of love for it...“ (letters from professor of the Kyiv Theological Academy D.I. Bogdashevsky to A.A. Dmitrievsky) (Continued). Bulletin of PSTGU. Series II: History. History of the Russian Orthodox Church 6 (55), 2013].

то имат в началото сравнително малко поддръжници сред академичния състав, но с времето спечелва доверието на все повече колеги. За негово съжаление обаче е недолюбван от групата на ректора на академията, независимо че и самите ректори често се сменят. В едно от едно от писмата на проф. Богдашевски ясно се вижда, как тогавашният ректор на КДА епископ Теодосий (Олтаржевски) прави всичко възможно да не позволи академичното развитие на Поснов. Той е категорично против назначаването на Поснов през 1909 г. за частен доцент в академията, без обаче да може да посочи аргументи за тази си позиция.³³ По това време М. Поснов продължава да е помощник инспектор в КДА,³⁴ независимо че вероятно, не без помощта и протекцията на проф. С. Голубев,³⁵ от началото на 1908 г. става частен доцент в Университета „Св. Владимир“ в Киев, където чете лекции по Църковна история.³⁶

Поснов е пословичен в своето трудолюбие и се явява ярко потвърждение на факта, че успехът в една област се гради на талант и много труд, а ако талантът липсва или е недостатъчен, на още повече труд. Това ясно личи от твърдото решение на проф. Д. Богдашевски да се пребори със статуквото и да наложи М. Поснов да оглави катедрата по Священо Писание на Новия Завет, въпреки че фаворит е В. П. Соколов. По този повод проф. Богдашевски в друго писмо до проф. Дмитриевски пише „За Св. Писание мисля да предложи М. Е. Поснов. Знам, че моето предложение ще срещне от страна на кадетите най-страшна опозиция, но ще действам по съвест... От всички за Св.

³³ Писмо №14 от 19 август 1909 г. Сухова Н. *Люблю Академию...* [Suhova, N. *I love Academy*], 88.

³⁴ Вж.: Буняк, О. Альбом „LX вып. студентовъ Киевской Духовной Академіи, 1903-1907“ *із зібрання Національного музею історії України як історичне джерело*. – В: *Православ'я в Україні: Матеріали V Міжнарод. наук. конф. присвяченої 400-літтю Київської Духовної Академії (1615-2015)*. м. Київ, 17-18 листопада 2015 р. Київ, 2015 [Buniak, O. *Album „LX issue. students of the Kiev Theological Academy, 1903-1907” from the collection of the National Museum of History of Ukraine as a historical source*. – In: *Orthodoxy in Ukraine: Materials of the V International People. Sci. conf. dedicated to the 400th anniversary of the Kiev Theological Academy (1615-2015)*. m. Kiev, 17-18 leaf fall 2015 Kiev, 2015], 310.

³⁵ Проф. Стефан Тимофеевич Голубев (1848–1920). Руски православен богослов и историк. Възпитаник на КДА и преподавател в катедрата по Руска църковна история. Член-кореспондент на Императорската академия на науките.

³⁶ *Биографический словарь...* [Biographical Dictionary], 575.

Писание този според мен е най-добрият. Той няма особен талант, но има необикновено трудолюбие, ревност към науката“.³⁷

Това трудолюбие и отдаденост на работата са действително за пример. Те не остават незабелязани за обкръжението му, за държавата и Църквата. За един кратък период от десетина години Поснов става носител на пет значими отличия на Руската църква и държава.³⁸ През 1904 г. е награден с орден „Св. Станислав“ 3-та степен, а през 1908 г. с орден „Св. Анна“, също 3-та степен.³⁹ Впоследствие през 1912 г. е награден с орден „Св. Станислав“ 2-ра степен, а през 1915 г. и със „Св. Анна“ 2-ра степен.⁴⁰ За големите си заслуги към Църквата, науката и обществото през 1913 г. му е дадено правото да носи медала „300 години династия Романови“.⁴¹

През 1910 г. дългогодишните усилия на Поснов да намери място в КДА най-накрая се увенчават с успех. Старият ректор е отстранен и на негово място е назначен епископ Инокентий (Ястребов), около когото се сплотява консервативната част на академичния състав, която до този момент е била в опозиция. Лидер на тази група е благодетелят на Поснов, проф. Стефан Голубев, който има голямо влияние не само върху епископ Инокентий, но и в Св. Синод на РПЦ. Благодарение на своя авторитет и влияние проф. Голубев успява да спомогне за прокарването на редица промени в КДА, една от които е приемането на нов академичен устав. С приемането на този нов устав се създава възможност за разкриване на редица нови катедри в академията. Открива се и втора катедра по Нов Завет, което дава възможност на Поснов отново да се кандидатира за нея. На 5 ноември, 1910 г. се състои гласуването на кандидатите за нея. Поснов е единият кандидат, другият претендент за оглавяване на катедрата е В. Соколов. Кандидатурата на Поснов е издигната от проф. Д. Богдашевски, а тази на Соколов от

³⁷ Писмо №21 от 11 октомври 1910 г. Сухова, Н. *Люблю Академию...* [Suhova, N. *I love Academy*], 98.

³⁸ Вж. по-подр.: Гусев, И. *Ордена, медали и наградные знаки от Петра I до современности*. Москва, 2020 [Gusev, I. *Medals and awards from Peter I to the present*. Moscow, 2020], 18, 21, 46.

³⁹ *Биографический словарь...* [Biographical Dictionary], с. 575.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

проф. П. Кудрявцев.⁴² Гласуването, което по новия устав вече е явно, показва отново не само голямото разделение в академията на либерали и консерватори, но и кой в кой лагер се намира. При гласуването Поснов отново губи с един глас. За него гласуват 9, а за Соколов 10 члена от академичния съвет. Независимо от негативния за Поснов резултат, нещата успяват да се развият в негова полза, защото последната дума за одобряването на един или друг кандидат има Св. Синод, където позициите на консервативната част от академичната общност вече стават много по-силни. До академичния съвет са подадени възражения по избора от ректора на КДА и от проф. Голубев, избухва и скандал между проф. Богдашевски и проф. Екземплярски, който е от групата на либералите. Проф. Екземплярски си позволява открито да говори, че му е „омерзително да диша един въздух с проф. Богдашевски“. Всяка една от групите се опитва да действа с всички позволени и непозволени средства в полза на своя кандидат. Но този път групата подкрепяща Поснов, която определено има по-силни позиции в Синода на РПЦ, печели. В подкрепа на Поснов застава Киевския митрополит Флавиан, а в Петербург сред архиереите в Синода като негови застъпници действат проф. Дмитриевски и проф. Н. Глубоковски.⁴³ В резултата на техните общи действия на 1 декември 1910 г. Св. Синод на РПЦ излиза с решение, с което назначава М. Поснов на длъжността доцент на втората катедра по Нов завет в КДА.⁴⁴ Победата на Поснов е не просто лична победа, но както се вижда от писмото на проф. Богдашевски до проф. Дмитриевски, написано малко след решението на Св. Синод, това е тържество на правдата, победа на академизма над статуквото на посредствеността.

„Благодаря ви искрено за подкрепата по случая М.Е. Поснов. Най-накрая той успя да получи това, към което винаги се е стремил и

⁴² Проф. Пётр Павлович Кудрявцев (1868–1940). Виден руски богослов, философ и публицист. Възпитаник на КДА, преподавател в катедрата по История на древната философия.

⁴³ Проф. Николай Никанорович Глубоковски (1863 - 1937). Виден руски богослов, екзегет, патролог и историк на Църквата. Един от доайените на академичното богословие в България.

⁴⁴ За борбите и скандалите около избора на М. Поснов за доцент по Нов завет в КДА виж по-подробно: *Извлечение из журналов Совета Киевской духовной академии за 1906–1907* [Extract from the journals of the Council of the Kyiv Theological Academy for the 1906–1907], 184 – 283.

което постига с труд. Нашите кадети са засрамени и ходят с увесени носове. Не се съмнявам, че бъдещите избори ще придобият същия борбен характер. Действията ми бяха не в името на някакви партийни интереси, а по съвест. Да се сравнява трудолюбието на Поснов с напълно забравилите как се пише Соколов е абсолютно невъзможно. И нещо много характерно за Соколов, на когото и аз, и ти в миналото толкова много помагахме: той се остави сега да бъде теглен от Кудрявцев, който взима за него от моите рецензии само положителните неща и напълно игнорира мнението ми. Сега, струва ми се, той никога няма да получи никаква академична катедра.⁴⁵

Два месеца след своето назначение, на 29 януари 1911 г. Поснов чете своята първа лекция в КДА, която въпреки опасенията за някакви обструкции от страна на кадетите⁴⁶ преминава гладко и е посрещната с аплодисменти от студентите.⁴⁷

На 22 юли същата година Михаил Поснов сключва брак с Елена Григориевна Волошина, дъщеря на дворянин от Полтавска губерния. По време на медения си месец съпружеската двойка прави пътешествие по Европа, по време на което посещава Австрия, Германия, Швейцария и Франция. От брака си Поснов има две деца, син и дъщеря. Синът им Владимир се ражда през 1912 г., а две години по-късно, през 1914 г. и дъщеря им Ирина.⁴⁸

През 1913 г. Поснов напуска катедрата по Нов Завет и се прехвърля в тази по История на древната Църква, като я оглавява. На 14 октомври същата година е избран за редовен професор в същата катедра, длъжност, която заема до момента на своята емиграция в чужбина.⁴⁹ Четири години по-късно, през 1917 г. той публикува в Киев своето фундаментално изследване „Гностицизъм II в. и победа християнско́й Църкви над ним“,⁵⁰ което е неговата докторска дисертация. Интерес-

⁴⁵ Писмо №22 от 16 декември 1910 г. Сухова, Н. *Люблю Академию...* [Suhova, N. *I love Academy*], с. 98.

⁴⁶ В случая под кадети се има предвид младшия преподавателски състав в КДА.

⁴⁷ Писмо №23 от 1 февруари 1911 г. Сухова, Н. *Люблю Академию...* [Suhova, N. *I love Academy*], с. 100.

⁴⁸ Литвинова, Л. *Поснов...* [Litvinov. L. *Posnov...*], с. 583.

⁴⁹ Менъ, А. *Библиологический словарь*. Т. 2, Москва, 2002, с. 470. [Men, A. *Bibliological dictionary*, t. 2, Moscow, 2002], с. 470.

⁵⁰ Вж. по-подробно: Поснов, М. *Гностицизъм II в. и победа християнско́й Църкви над ним*. Киев. 1918 [Posnov, M. *Gnosticism 2nd century. and the victory of the Christian*

ното в случая е, че Поснов не се решава да я защити в КДА, а прави това година по-късно в Казанската духовна академия. На 7 юли, 1918 г., Съветът на Казанската духовна академия му присъжда титлата доктор по Църковна история, а Св. Синод утвърждава това решение на Казанската академия на 20 юли, 1918 г.⁵¹ Това е и последната докторска степен, присъдена в Казанската духовна академия, преди и тя да последва участва на останалите богословски училища в Руската империя и да бъде закрыта.⁵² Не знаем със сигурност причината Поснов да предпочете Казан пред Киев за своята докторска защита, но можем да предположим, че това е един академичен скандал, който Поснов предизвиква в края на 1916 г., по време на защитата на докторската дисертация на проф. Мухин „Отношение христианства к рабству в Римской империи. Церковно-историческое исследование“. Защитата преминава успешно, но Поснов протестира срещу решението на Академичния съвет. Темата, както се вижда, е от компетенцията на Поснов, но той не е избран за рецензент, а такива са проф. Скабаланович и проф. Иванички. Поснов съвсем основателно протестира, че те не са църковни историци и нямат достатъчно компетенции за обективна оценка на работата на проф. Мухин. Скандалът бил потушен от тогавашния ректор на КДА епископ Василий, който със сигурност е протектирал избраните с негово знание рецензенти.⁵³ В случая обаче, не можем да се съгласим с мнението, изказано от В. Бурега, че Пос-

Church over it. Kyiv, 1918].

⁵¹ Вж. по-подробно: Бурега, В. *Жизненный путь...* [Burega, V. *Life path*], с. 271; Сухова, Н. *Русская богословская наука...* [Suhova, N. *Russian Theological*], 236, 282.

⁵² Мазырин, А., Н. Сухова. „Научно-богословская аттестация в период гонений 1920–1930-х гг.“ – Вестник ПСТГУ (Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет). II: История. *История Русской Православной Церкви*. Вып. II:3 (32), 2009 [Mazirin, A., N. Suhova, “Scientific and theological certification during the period of persecution of the 1920–1930s” – *Bulletin of PSTGU (Orthodox St. Tikhon's Humanitarian University)*. II: History. *History of the Russian Orthodox Church*. Vol. II:3 (32), 2009], с. 101.

⁵³ Писмо на еп. Василий (Богдашевски) до Н. Н. Глубоковски от 1.02.1917. Вж. по-подробно: Богданова, Т., А. Клементиев. „Род ученых не погибнет на свете“ (переписка из двух столиц профессора Н. Н. Глубоковского и епископа Василия Богдашевского 1917–1921 г.)“. *Богословская мисъл* 2 (2014). с. 20 [Bogdanova, T., A. Klementiev, “The race of scientists will not perish in the world” (correspondence from two capitals of Professor N.N. Glubokovsky and Bishop Vasily Bogdashevsky 1917–1921)”. *Bogoslovskaya missal* 2 (2014)], с. 20.

нов е започнал конфликт дори с онези професори, които са го подкрепили през 1911 г.⁵⁴ От кореспонденцията на проф. Богдашевски и проф. Дмитриевски се вижда, че проф. Скабаланович от много време използва всеки повод да урони престижа и авторитета на проф. Дмитриевски. По време на колоквиума на М. Лисицин, който оставя прекрасни впечатления, единственият, който непрекъснато го опонира, е проф. Скабаланович. Но, както всички виждат, „...Скабаланович се бори не толкова с Лисицин, колкото с вас (с Дмитриевски)...“⁵⁵ Както вече споменахме в нашето изследване, проф. Богдашевски, Голубеев и Дмитриевски са хората, благодарение на чиято подкрепа Поснов успява да започне и изгради своята научна кариера и в случая конфликтът му с проф. Скабаланович може и трябва да се разглежда като подкрепа и защита авторитета на проф. Дмитриевски.

Целият този кипез на академични страсти и борби обаче скоро е погълнат от друг, много по-страшен и безмилостен, който за близо век ще потопи Русия в кръв и деспотизъм - кипезът на революцията от 1917 г. Разрухата, несигурността, студът и гладът стават повсеместни още с избухването на революцията, а едни от най-засегнатите са именно църковните среди. В писмо до проф. Глубоковски ректорът на КДА еп. Василий пише: „Научната работа напълно се прекрати и сега професорите мислят само за това, как да не умрат от глад...“⁵⁶ В друго свое писмо до проф. Глубоковски еп. Василий казва: „Бедстваме и ние: гладуваме и мръзнем. Академията е закрыта и не получава дори и копейка, така че професорите са принудени да товарят дърва... Бедствието стигна до там, че В. Д. Попов отиде на село като църковен певец, за такъв се готви и М. Н. Скабаланович. Най-почтеният Н. П. Смирнов, който тежко преболедува от тиф, тръгна да търси свободна енория в покрайнините на Киев, защото семейството му буквално умира от глад. Страшно е дори да се помисли какво ни очаква в бъдеще...“⁵⁷

⁵⁴ Бурега, В. *Жизненный путь...* [Burega, V. *Life path*], p. 271.

⁵⁵ Писмо №24 от 16 юни 1911 г. Сухова, Н. *Люблю Академию...* [Suhova, N. *I love Academy*], с. 101.

⁵⁶ Писмо от 15 април 1919 г. Цитат по: Богданова, Т. Н. Н. *Глубоковский. Судьба христианского ученого*. Москва – Санкт-Петербург, 2010 [Glubokovsky, N. N. *The fate of a Christian scientist*. Moscow – St. Petersburg, 2010], с. 643.

⁵⁷ Писмо до проф. Глубоковски.

Тази страшна обстановка кара мнозина да напуснат Русия и да потърсят спасение в чужбина. В края на 1919 г. проф. Поснов също напуска Русия и търси убежище първо в Гърция, но много скоро оттам се отправя за България.⁵⁸ Няколко години по-късно, през 1924 г. към него ще се присъедини и семейството му и България ще се превърне за тях във втора родина.⁵⁹ В България руските бежанци намират радушен прием от населението и Църквата. Българската църква организира редица мероприятия в подкрепа и помощ на бежанците, а много от руските духовници са приети в българския клир. Специална грижа се полага и към академичните богослови, бежанци от революцията в Русия. Проф. Поснов и прот. Георги Шевелски са сред първите, които още на 1 януари, 1921 г., са назначени за преподаватели в Софийската духовна семинария.⁶⁰ Впоследствие към тях ще се присъедини и Н. Никитюков. Проф. Поснов и Н. Никитюков също така са назначени да преподават и в Пловдивската духовна семинария.⁶¹ Малко по-късно, през 1923 г., когато е открит Богословският факултет при Софийския университет, първоначално трима емигранти от Руската империя: протоерей Александър Рождественски, проф. Николай Глубоковски и прот. Георги Шавелски стават част от първите назначени преподаватели в Богословския факултет към Софийския университет „Св. Климент Охридски“. Трябва да отбележим, че проф. Поснов въпреки желанието си първоначално не е сред тях. Той ще продължи да преподава в Духовната семинария още година и едва след това ще оглави катедрата по История на древната Църква в Богословския факултет. Назначението му е от 5 септември, 1924 г., и ще остане начело на катедрата до своето изтичане на договора 5 сеп-

⁵⁸ Бурега, В. *Жизненный путь...* [Burega, V. *Life path*], с. 271.

⁵⁹ Литвинова, Л. *Поснов...* [Litvinova, L. *Posnov*], с. 583.

⁶⁰ Антонова, Ц. „Църковната грижа в подкрепа на руските бежанци в България (в началото на 20-те години на XX век)“. *Християнство и култура*, 3 (2013) [Antonova, Ts. „Church care in support of Russian refugees in Bulgaria (at the beginning of the 20s of the 20th century)“. *Christianity and Culture*, 3 (2013)], с. 104.

⁶¹ Шкаровский, М. „Влияние русской церковной эмиграции на славянские страны в 1920–1940-е гг.“. – *Славянский альманах: 2012*, Москва, 2013 [Sharkovskiy, M. „The influence of Russian church emigration on Slavic countries in the 1920s–1940s.“ *Slavic almanac: 2012*, Moscow, 2013], 235–236.

тември, 1927 г.⁶²

Проф. Поснов явно не само натрупва достатъчно опит от политиките и интригите в КДА, но успява и да изгради свои академични принципи и критерии, които предпочита да спазва стриктно, дори понякога те да са в ущърб на хората, които са му помагали. В новосъздадения през 1923 г. Богословски факултет към Софийския университет Поснов влиза в близки отношения с първия ректор на факултета архим. Е. Сапунджиев, с когото се противопоставя на екипа на професорите Н. Глубоковски и С. Цанков, независимо от факта, че Поснов и Глубоковски имат дълго приятелство и Поснов му дължи много за академичното си израстване, както и за назначението си в Богословския факултет.⁶³ Разбира се, проф. Поснов също помага в годините и насърчава проф. Глубоковски в неговото академично развитие. Запазени са редица писма, от които ясно се вижда това. Поснов прави и прекрасна рецензия на труда на проф. Глубоковски „Благовестие св. Апостола Павла по его происхождению и существу“.⁶⁴ Но явно идването и на двамата в България влошава тези отношения. Между тях започва едно противопоставяне, от което първо пострадава прот. Шавелски, който не успява да оглави катедрата по Пастирско богословие, нито да стане професор.⁶⁵ Възможно е промяната в отношението на проф. Поснов срещу проф. Глубоковски да е продиктувано от разочарованието, което Поснов има по отношение катедрата по Нов Завет, която проф. Глубоковски заема само няколко месеца след своето пристигане в България.

За разлика от проф. Поснов, който е в България от началото на 1920 г., проф. Глубоковски напуска Съветска Русия през август, 1921 г. и емигрира във Финландия, откъдето се премества в Сърбия, преди да се установи окончателно в България през юли, 1923 г. От документите се вижда, че проф. Поснов има официална препоръка от Св. Синод, за да бъде назначен в Богословския факултет, преди още проф.

⁶² Богданова, Т. Н. Н. *Глубоковский...* [Bogdanova, T. N. N. *Glubokovsky*], с. 718; Шавельский Г. *В школе и на службе. Воспоминания*. Москва – Брюссел, 2016 [Shavelsky, G. *At school and at work. Memories*. Moscow – Brussels, 2016], с. 780.

⁶³ Шавельский Г. *В школе...* [Shavelsky, G. *At school*], с. 569.

⁶⁴ Богданова, Т. Н. Н. *Глубоковский...* [Bogdanova, T. N. N. *Glubokovsky*], 208 – 213.

⁶⁵ Шавельский Г. *В школе...* [Shavelskiy, G. *At school*], с. 660.

Глубоковски да реши да се установи в България.⁶⁶ Междувременно двамата поддържат активна кореспонденция, в която Поснов информира подробно Глубоковски за всичко, което се случва в България. Вероятно проф. Поснов се вижда начело на катедрата по Нов Завет в Богословския факултет като най-подходящ кандидат, но внезапното идване на проф. Глубоковски слага край на този план и със сигурност води до разочарование. Интересното е, че Поснов не оспорва академичните качества на проф. Глубоковски, напротив, казва: „Ако Сърбия си е загубила ума, за да го пусне, то той ще бъде брилянт за Вашия Богословски факултет...“⁶⁷ Но трябва да вземем предвид, че в случая проф. Глубоковски не просто оглавява катедрата по Нов завет, но той заема мястото на проф. Поснов в Богословския факултет и Поснов ще трябва да чака още година, преди също да стане част от Богословския факултет.

В случая с кандидатурата на прот. Шавелски за придобиване на професорска титла действията на проф. Поснов могат да бъдат преценени от една страна като предателство спрямо хората, които са му помагали, но от друга заслужава адмирации неговата академична принципност. През 1924 г. прот. Шавелски отпечатва своя научен труд за св. Атанасий Александрийски, който, както сам казва, няма време да подготви и написва буквално за два месеца.⁶⁸ Голяма част от материалите, както и библиография на всички известни трудове на св. Атанасий, получава от своя близък приятел свещ. Василий от руската църква в Лондон.⁶⁹ На следващата година той е предложен от проф. Глубоковски и проф. Цанков на Академичния съвет за професор в катедрата по Пастирско богословие. На това предложение категорично се противопоставя проф. Поснов, като дори подава писмено заявление в Съвета на факултета, където солидно аргументира своята позиция, като посочва, че прот. Шавелски няма необходимите знания за подобна титла. Той посочва, че много от езиците на посочената литература в цитирания труд на прот. Шавелски са непознати за самия кандидат, което до голяма степен обезсмисля труда му, а и

⁶⁶ Богданова, Т. Н. Н. *Глубоковский...* [Bogdanova, T. N. N. *Glubokovsky*], с. 713.

⁶⁷ Писмо на М. Поснов до В. Златарски от 16 април 1923 г. Цитат по: Богданова, Т. Н. Н. *Глубоковский...* [Bogdanova, T. N. N. *Glubokovsky*], с. 713.

⁶⁸ Шавельский Г. В *школе...* [Shavelskiy, G. *At school*], с. 569.

⁶⁹ *Ibid.*

говори за чужда намеса в него, като визира директно Глубоковски. В резултат на тази реакция от страна на проф. Поснов през юни 1926 г. Академичният съвет на Софийския университет гласува против кандидатурата на прот. Шавелски.⁷⁰ Проф. Глубоковски е дълбоко огорчен и лично засегнат от случилото се. Тази случка окончателно слага край на старото приятелство с проф. Поснов и се превръща в открита вражда. По време на своето преподаване в Богословския факултет на Софийския университет и двамата живеят на последния етаж в сградата на факултета, където са обособени жилища за някои от преподавателите, но след този случай те напълно престават да си общуват, общуването е прекратено и между членовете на семействата им.⁷¹

Действията на Поснов явно са засегнали егото на проф. Глубоковски толкова дълбоко, че той предприема нещо, което отива отвъд границите етичното. Веднага след решението на Академичния съвет да отхвърли кандидатурата на прот. Шавелски, проф. Глубоковски публикува една брошура наречена: „Суждения г. проф. Михаила Поснова о Болгарии и некоторых болгарских учреждениях и деятелях (по его письмам к профессору Н. Глубоковскому): Вынужденное изд. проф. Н. Глубоковского (на правах рукописи)“. Брошурата излиза в София и се състои от 15 страници, разпространява се лично от проф. Глубоковски и се дава само на хора, на които той прецени. Брошурата съдържа откъси от личната кореспонденция на Поснов с него, като в тези откъси са подбрани силно негативни оценки и характеристики, които Поснов дава на редица видни деятели на Българската църква, архиереи, клирици, преподаватели. Както може и да се очаква, брошурата има голям отзвук в църковните и академични среди, което сериозно разклаща доверието и репутацията на проф. Поснов.⁷² Написаното в нея става обект на дискусия както в българския, така и

⁷⁰ Богданова, Т. Н. Н. *Глубоковский...* [Bogdanova, G. N. N. *Glubokovsky*], p. 717.

⁷¹ Даниленко, Б. «Н. Н. Глубоковский: труды на чужбине (1921–1937)». – В: Глубоковский Н. Н. *Академические обеты и заветы: Из академических уроков за 1891–1918 учебные годы; Из автобиографических записок; Обращение к выпускникам, учащимся и наставникам Вологодской духовной семинарии*. Москва, 2005 [Danilenko, B. “N. N. Glubokovsky’s works abroad (1921–1937)”. – In: *Glubokovsky, N. N. Academic vows and covenants: From academic lessons for the academic years 1891–1918; From autobiographical notes; Address to alumni, students and mentors Vologda Theological Seminary*. Moscow. 2005], c. 16.

⁷² Богданова, Т. Н. Н. *Глубоковский. Судьба...* [Bogdanova, T. N. N. *Glubokovsky*], 717–718.

в съветския печат.⁷³ Опитите на Поснов да се защити и да оправдае написаното от него са безуспешни.⁷⁴ Академичният съвет отказва да продължи договора на проф. Поснов, който изтича на 5 септември, 1927 г., и той е трябва да напусне Богословския факултет.⁷⁵ Принуден е да освободи и квартирата, която заема със семейството си във факултета, което го поставя в изключително затруднено положение.⁷⁶ Все пак близо година по-късно успява да се реабилитира частично, на 1 юни, 1918 г., е назначен за професор в Историческия факултет на Софийския университет, длъжност на която остава до своята преждевременна кончина. На 13 октомври, 1931 г., ненавършил още 59 годишна възраст проф. Поснов умира. Погребан е в Централните гробища на София.

Основните трудове на Михаил Поснов

1. Идея Завета Бога с израилским народом в Ветхом завете: (опыт богословско-философского обозрения истории израильского народа). (Магистърска теза). Богуслав, 1902.
2. Взаимодействие двух факторов в истории израильского народа – божественного и человеческого. Киев, 1903.
3. Слово в день св. Иоанна Богослова. Любовь, как начало истинного Боговедения и основа христианской просветительской деятельности. – Труды Киевской духовной академии, Киев, № 10, 1903, с.230–237.
4. Василий Попов: „Возвращение иудеев из плена Вавилонского и первые годы их жизни в Палестине до прибытия Ездры в Иерусалим (458 г.)“, Киев 1905 – Христианское чтение. № 9, 1905, с.381–392.
5. К вопросу об учреждении богословских факультетов. – Труды Киевской Духовной Академии, Киев, № 4, 1906, с.667–688.
6. Иудейство. К характеристике внутренней жизни еврейского народа в после пленное время. Киев, 1906.
7. Ответ В.Д. Попову на его возражения против нашей критической заметки о его книге. – Христианское чтение. Санкт Петербург, № 2, 1906, с.313–323.
8. К вопросу об источниках христианского вероучения и задачах его. –

⁷³ *Ibid.*, с. 718.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ Бурера, В. *Жизненный путь...* [Burega, V. *Life path*], p. 274.

- Христианское чтение. Санкт Петербург, № 11, 1906, с.773–800.
9. О судьбах библейского Израиля. Киев, 1907.
 10. О римском католицизме. Киев, 1908.
 11. Новые типы построения древней истории Церкви. – Христианское чтение, Санкт Петербург, № 11, 1908, с.1487–1501.
 12. Новые типы построения древней истории Церкви. – Христианское чтение, Санкт Петербург, № 12, 1908, с.1620–1665.
 13. Новые типы построения древней истории Церкви. – Христианское чтение, Санкт Петербург, № 1, 1909, с.67–82.
 14. Человеческий труд с библейской и культурной точки зрения. Киев, 1908.
 15. Первая христианская община и коммунизм. – Христианское чтение, Санкт Петербург, № 4, 1909, с.588–602.
 16. Первая христианская община и коммунизм. – Христианское чтение, Санкт Петербург, № 5, 1909, с.737–751.
 17. О личности основателя христианской церкви: изложение и краткий разбор рационалистических, мифологических и натуралистических воззрений на лицо И. Христа. – Христианское чтение, Санкт Петербург, № 5–6, 1910, с.732–760.
 18. О личности основателя христианской церкви: изложение и краткий разбор рационалистических, мифологических и натуралистических воззрений на лицо И. Христа. – Христианское чтение, Санкт Петербург, № 7–8, 1910, с.983–999.
 19. О личности основателя христианской церкви: изложение и краткий разбор рационалистических, мифологических и натуралистических воззрений на лицо И. Христа. – Христианское чтение, Санкт Петербург, № 11, 1910, с.1384–1400.
 20. О личности основателя христианской церкви: изложение и краткий разбор рационалистических, мифологических и натуралистических воззрений на лицо И. Христа. – Христианское чтение, Санкт Петербург, № 12, 1910, с.1506–1524.
 21. Евангелие Иисуса Христа и Евангелие апостолов о Христе. Киев, 1911.
 22. Надгробное слово. – Труды Киевской Духовной Академии. № 6, 1911.
 23. Самарийские маги – христианские ересиархи. Петроград, 1915.
 24. Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним. (Докторская диссертация) Киев, 1917.
 25. История на христианската църква. – Годишник на Софийския университет, I. Богословски факултет. София, 1923/25, с.143–162.

26. Първият Вселенски Никеийски събор. – Годишник на Софийския университет, II. Богословски факултет. София, 1924/25, с. 1–90.
27. Първият Вселенски събор в Никея и значението му. (По случай 1600 г. – 325 – 1925). – Църковен вестник, №23, 1925, с. 1.
28. Проблеми и въпроси, повдигнати в западната богословска литература по повод 1600 г. юбилей на Никеийския събор (325 г.). – Годишник на Софийския университет, III. Богословски факултет. София, 1925/26, с. 139–150.
29. Няколко думи за примата на Римския папа. – Годишник на Софийския университет, III. Богословски факултет. София, 1925/26, с. 151–163.
30. Монашеството през IV–XI векове. – Годишник на Софийския университет, IV. Богословски факултет. София, 1926/27, с. 63–104.
31. Сардикийският събор и неговата католическа дейност. – Годишник на Софийския университет. IV. Богословски факултет. София, 1926/27, с. 105–128.
32. Византизъм в историята на древната християнска църква. – Годишник на Софийския университет. V. Богословски факултет. София, 1927/28, с. 217–244.
33. Историческа справка по въпроса за състава на древните събори. – Годишник на Софийския университет. V. Богословски факултет. София, 1927/28, с. 245–258.
34. Император Александър II като освободител на руския и българския народ. – Църковен вестник, № 9, 1928, с. 102–103.
35. Славянските народи и християнската църква. (Общ очерк). – Духовна култура, № 36, 1928, с. 19–29.
36. Митрополит Антоний как православный богослов-догматист. Варшава, 1929.
37. История на Християнската църква. Т. I – II. До разделянето на църквите (1054 г.). София, 1933.
38. История християнской церкви (до разделения церквей -1054 г.). Брюссел, 1964.
39. Гностицизм II века и борьба христианской церкви с ним. Брюссел, 1991.
40. History of the Christian Church. Brussels, 1994.

Библиография

Антонова, Ц. „Църковната грижа в подкрепа на руските бежанци в България

(в началото на 20-те години на XX век)“. Християнство и култура, 3 (2013) [Antonova, Ts. “Church care in support of Russian refugees in Bulgaria (at the beginning of the 20s of the 20th century)”. Christianity and Culture, 3 (2013)].

Богданова, Т., А. Клементиев. „Род ученых не погибнет на свете“ (переписка из двух столиц профессора Н. Н. Глубоковского и епископа Василия Богдасhevского 1917–1921 г.). Богословска мисъл 2 (2014). с. 20. [Bogdanova, T., A. Klementiev, “The race of scientists will not perish in the world” (correspondence from two capitals of Professor N.N. Glubokovsky and Bishop Vasily Bogdashevsky 1917–1921). Bogoslovskia missal 2 (2014)].

Богданова, Т. Н. Н. Глубоковский. Судьба христианского ученого. Москва – Санкт-Петербург, 2010 [Glubokovsky, N. N. The fate of a Christian scientist. Moscow – St. Petersburg, 2010].

Биографический словарь выпускников Киевской духовной академии. 1819–1920, т. 2, Киев, 2015 [Biographical dictionary of graduates of the Kiev Theological Academy, 1819–1920, t. 2. Kiev, 2015].

Borowik, I., G. Babinski, New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe. Krakow, 1997.

Бурега, В. «Жизненный путь и научное наследие профессора М. Э. Поснова». ТКДА, 26 (2017) [Burega, V. “Life path and scientific heritage of Professor M. E. Posnov.” TKDA, 26 (2017)].

Даниленко, Б. «Н.Н. Глубоковский: труды на чужбине (1921–1937)». – В: Глубоковский Н. Н. Академические обеты и заветы: Из академических уроков за 1891–1918 учебные годы; Из автобиографических записок; Обращение к выпускникам, учащимся и наставникам

Вологодской духовной семинарии. Москва, 2005 [Danilenko, B. “N. N. Glubokovsky’s works abroad (1921–1937)”. – In: Glubokovsky, N. N. Academic vows and covenants: From academic lessons for the academic years 1891–1918; From autobiographical notes; Address to alumni, students and mentors Vologda Theological Seminary. Moscow. 2005].

Буняк, О. Альбом „LX вып. студентовъ Киевской Духовной Академіи, 1903–1907“ із зібрання Національного музею історії України як історичне джерело. – В: Православ’я в Україні: Матеріали V Міжнарод. наук. конф. присвяченої 400-літтю Київської Духовної Академії (1615–2015). м. Київ, 17–18 листопада 2015 р. Київ, 2015 [Buniak, O. Album „LX issue. students of the Kiev Theological Academy, 1903–1907“ from the collection of the National Museum of History of Ukraine as a historical source. – In: Orthodoxy in Ukraine: Materials of the V International People. Sci. conf. dedicated to the 400th anniversary of the Kiev Theological Academy (1615–2015). m. Kiev, 17–18 leaf fall 2015 Kiev, 2015].

Гусев, И. Ордена, медали и наградные знаки от Петра I до современности. Москва, 2020 [Gusev, I. Medals and awards from Peter I to the present. Moscow, 2020].

Извлечение из протоколов Совета Киевской духовной академии за 1897–1898 учебный год. Киев. 1898 [Extract from the minutes of the Council of the Kiev

Theological Academy for the academic year 1897-1898. Kiev, 1898].

Извлечение из журналов Совета Киевской духовной академии за 1906–1907 учебный год. Київ, 1907 [Extract from the journals of the Council of the Kyiv Theological Academy for the 1906–1907 academic year. Kiev, 1907].

Извлечение из журналов Совета Киевской духовной академии за 1907–1908 учебный год. Київ, 1908 [Extract from the journals of the Council of the Kyiv Theological Academy for the 1907–1908 academic year. Kiev, 1908].

Колупаев, Р. Поснов, Михаил Эммануилович. В: Католическая энциклопедия, т. 3, Москва, 2007 [Kalupaev, R., M. Posnov, Catholic encyclopedia, t. 3, Moscow, 2007].

Литвинова, Л. «Поснов, Михаил Эммануилович». – В: Православная Энциклопедия. Т. LVII, Москва, 2020 [Litvinova, L. “Posnov, Mikhail Emmanuilovich.” In: Orthodox Encyclopaedia. T. LVII, Moscow, 2020].

Малков, Г. Бялата емиграция в България: Материали от научната конференция София, 23 и 24 септември 1999 г. София. 2001 [Malkov, G. White Emigration in Bulgaria: Proceedings of Scientific Conference Sofia, 23 – 24 September 1999, Sofia, 2001].

Мазырин, А., Н. Сухова. „Научно-богословская аттестация в период гонений 1920–1930-х гг.“ – Вестник ПСТГУ (Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет). II: История. История Русской Православной Церкви. Вып. II:3 (32), 2009 [Mazirin, A., N. Suhova, “Scientific and theological certification during the period of persecution of the 1920–1930s” – Bulletin of PSTGU (Orthodox St. Tikhon’s Humanitarian University). II: History. History of the Russian Orthodox Church. Vol. II:3 (32), 2009], Мень, А. Библиологический словарь. Т. 2, Москва, 2002, с. 470. [Men, A. Bibliological dictionary, t. 2, Moscow, 2002].

Петров, епископ Платон. „Краткая историческая записка о судьбах Киевской семинарии за сто

лет ее существования (1817–1917)“. ТКДА 14 (2011) [Petrov, Bishop Platov, “A brief historical note on the fate of the Kiev Seminary during one hundred years of its existence (1817-1917)”. TKDA 14 (2011)].

По поводу возражений современной критики против существования Моисеева закона ранее древнейших пророков-писателей. Киев. 1890 [Concerning the objections of modern criticism against the existence of the Mosaic Law earlier than the most ancient prophet writers. Kiev. 1890].

Разделение еврейского царства на царство иудейское и израильское. Киев, 1885 [The division of the Jewish kingdom into the kingdom of Judah and the kingdom of Israel. Kiev, 1885].

Поснов, М. Военачальник Давидов Иоав. Киев, 1903 [Military commander Davidov Ioav. Kiev, 1903].

Поснов, М. Гностицизм II в. и победа христианской Церкви над ним. Киев. 1918. [Posnov, M. Gnosticism 2nd century. and the victory of the Christian Church

over it. Kyiv, 1918].

Поснов, М. Идея завета Бога с израильским народом в Ветхом Завете. Опыт богословско-философского обозрения истории израильского народа. Богуславъ, 1902 [Posnov, M. The idea of God's covenant with the people of Israel in the Old Testament. Experience of theological and philosophical review of the history of the Israeli people. Boguslav, 1902].

Склиаров, М. Сосуд избранный: история российских духовных школ в ранее не публиковавшихся трудах, письмах деятелей Русской Православной Церкви, а также в секретных документах руководителей советского государства (сост., ред., комент. М. Склярова). СПб. 1994 [Sklyarov, M. The Vessel of the Chosen: The History of Russian Theological Schools in Previously Unpublished Writings, Letters of Russian Orthodox Church Figures, and Secret Documents of the Leaders of the Soviet State, St. Petersburg, 1994].

Сухова, Н. Русская богословская наука (по докторским и магистерским диссертациям 1870–1918 гг.). Москва, 2013 [Sukhova, N. Russian theological knowledge (on doctoral and master's theses 1870-1918). Moscow, 2013].

Сухова Н. „Люблю Академию и всегда буду действовать во имя любви к ней...“ (письма профессора Киевской духовной академии Д. И. Богдашевского к А. А. Дмитриевскому) (Продолжение). Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви 6 (55), 2013 [Suhova, N. „I love the Academy and will always act in the name of love for it...“ (letters from professor of the Kyiv Theological Academy D.I. Bogdashevsky to A.A. Dmitrievsky) (Continued). Bulletin of PSTGU. Series II: History. History of the Russian Orthodox Church 6 (55), 2013].

Ткачук, М. „Академию бесконечно люблю...“ : архиепископ Василий (Богдашевский) как студент, профессор и ректор Киевской духовной академии“. ТКДА (Труди Київської Духовної Академії), 16 (2012) [Tkachuk, M. „I love the Academy infinitely... : Archbishop Vasily (Bogdashevsky) as a student, professor and rector of the Kyiv Theological Academy“. ТКДА (Proceedings of the Kyiv Theological Academy), 16 (2012)].

Ткачук, М. Л. Філософська і богословська спадщина Київської духовної академії (1819-1924): досвід археографічних та бібліографічних студій: зб.наук. пр. Київ, 2019 [Tkachuk, M. L. Philosophical and theological heritage of the Kyiv Theological Academy (1819-1924): experience of archaeological and bibliographic research: a collection of scientific papers. Kyiv, 2019].

Шкаровский, М. „Влияние русской церковной эмиграции на славянские страны в 1920–1940-е гг.“. – Славянский альманах: 2012, Москва, 2013 [Sharkovskiy, M. „The influence of Russian church emigration on Slavic countries in the 1920s–1940s.“ Slavic almanac: 2012, Moscow, 2013], сс. 235–236.

Шавельский Г. В школе и на службе. Воспоминания. Москва – Брюссель, 2016 [Shavelsky, G. At school and at work. Memories. Moscow – Brussels, 2016].

Ик. Стефан (Стойчо) Стайков

(д-р, гл. асист. по История на Църквата в Софийския университет
„Св. Климент Охридски“)

ПАТРИАРХ КИРИЛ БЪЛГАРСКИ КАТО ЦЪРКОВЕН ИСТОРИК

The author is Senior Assistant Professor at the Faculty of Theology of Sofia University “St. Kliment Ohridski,” Sofia. E-mail: staikov@theo.uni-sofia.bg; <https://orcid.org/0000-0002-6669-2594>.

Abstract: Fr. Stephan (Stoycho) Staykov,
Patriarch Cyril as a Church Historian.

The tradition of commemorating anniversaries dates back to antiquity, and despite the passage of centuries, it remains a significant occasion and a duty for contemporaries to pause, reflect on the past, and reconnect with the rich historical heritage that has come down to us. Over 6,000 pages of Church history have been preserved for this meeting and today's celebrations in memory of Patriarch Cyril. On this occasion, marking the 120th anniversary of his birth and the 50th anniversary of his death, it is fitting to acknowledge the undeniable contribution of the holy Patriarch to Bulgarian Church historiography.

Keywords: *Patriarch Cyril of Bulgaria, Church History, Historiography, Bulgarian Exarchate, Metropolitan of Plovdiv, Bulgarian Church*

Традицията за отбелязване на юбилейни годишнини се губи в недра на дълбоката древност, но независимо от тежестта на вековете тя остава чудесен повод и задължение на съвременниците да спрем за миг, да обърнем поглед към миналото и да се потопим отново в огромния заряд на историческото наследство, което е достигнало до нас. Повече от 6000 страници църковна история ни е оставил за тази среща и днес чествания приснопаметен Патриарх Кирил. Масит духовник и колоритен предстоятел на малка, но древна и изпълнена с духовна мощ патриаршия, наследница на българското църковно величие и достойнство. В дни на възпоменание, 120 години от рожде-

нието и 50 години от смъртта му, подхожда да загърбим нееднозначните оценки за служението, делата и трудовете на Патриарх Кирил, и да признаем безспорния принос на светейшия патриарх за Българската църковна историография.

Независимо от положителния отзвук и висока научна оценка на издадените трудове на Патриарх Кирил, прави впечатление, че се поставя акцент повече в културологичен и народностен план.¹ В интерес на истината водещият момент в произведенията на Патриарха е Църквата и нейния исторически момент на духовна проява сред българите и възстановената Българска държава.

Потвърждение за научния интерес на Патриарха е първото му произведение на историческа тема: „Църквата и синагогата през първите три века“ издадена през 1934 г. Естественото развитие на академичната мисъл у младия Кирил, го насочва в търсене на фундамента, върху който е изградена Църквата. Тук той разглежда основаването на Църквата, нейното развитие, и отношението и към еврейската синагога. Сравнително кратко по обем, в него тогава архимандрит Кирил загатва траен интерес към историята и по-точно към църковната. Ето защо след благоприятно развитие на духовната му кариера след повече от 10 години подготовка предприема едно мащабно по замишля си дело за събиране, обработване, анализиране, написване и издаване на трилогията за приснопаметните предстоятели на Пловдивската катедра. В лицето на митрополитите Паисий, Панарет и Натанаил той открива примера на духовната школа, калена и преуспяла в бурния преход на църковно-народната борба, намерила своя завършен вид в учредяването на Българската екзархия и пренесла плода на този творчески акт през годините на жертвено служение и всеотдаен духовен подвиг.

През 1948 г. излиза първа част от трилогията озаглавена: Паисий – Митрополит Пловдивски в църковно-народната борба († 1872) с обем 320 с. Още в предговора митрополит Кирил използва примера на забележителния пловдивски митрополит Паисий за да определи рамките на църковната борба и духовният плам на църковните дейатели, които обрели своето достойнство и дълг за изпълнение на

¹ В потвърждение на това се явява избирането му за редовен член на БАН (10 юли 1970 г.) и обявяването му за Академик по национална културна история на българския народ през епохата на Възраждането.

Христовите повели, с които били закърмени в служба на Божия народ и на Църквата. Паисий е пример и ярък представител на плеядата църковници, проявили живо църковно-християнско съзнание. Той е един от дейците, които поставят много точна оценка на историческата действителност, оценка, която ще стане образец за християнско отношение към нацията и народната борба, а именно, че те не стоят по-високо от ценностите на християнската вяра и нейния изразител Църквата². Изключително морален и доблестен като архиерей, Паисий поставил достатъчно висок праг на чест и достойнство със своя отказ от избор за български митрополит.

Тук в оценката, която прави митрополит Кирил за личността на Паисий прозира личната му оценка на описваните събития, в която изразява свои мисли за ролята на църковната борба и мястото на Църквата в процеса на народна пробуда. Още в самото начало на изследването той разглежда обстойно събитията, в които се преплита съдбата и църковното служение на митрополит Паисий. Липсата на достатъчно сведения за живота на приснопамятния митрополит не възпрепятства пълнотата на историческия разказ. Авторът използва предоставената възможност, за да запълни общата картина на времето, в което протича битието на българите, белязано от ограничението на чуждата вяра и чуждоезичното духовно попечение, с хронологически аргументиран исторически разказ. В хода на повествованието е изградена структура, която ще видим и в последващите произведения на автора. Изследователската страст на бъдещия патриарх, ще набира сили и възможности за да се изпълни голяма част от поставената цел, а именно, да се съберат, опишат, разчетат, да се систематизират максимален брой извори, засягащи изследвания екзархийски период и последващата история на Българската православна църква³.

Следващия том от поредицата посветен на митрополит Панарет

² Кирил Пловдивски, *Паисий, митрополит Пловдивски в църковно-народната борба*, Пловдив, 1948 [Cyril of Plovdiv, *Paisiy, Metropolitan of Plovdiv in the church-national struggle*, Plovdiv, 1948], с. 3.

³ За илюстрация на гореказаното можем да посочим една приблизителна статистика на съдържанието на изследването за митрополит Паисий, а именно: авторът е използвал 64 цялостни изследвания, 90 обяснителни бележки под черта и над 300 архивни единици, писма и статии от вестници и списания.

Пловдивски⁴ излиза от печат през 1950 г. с обем от 455 страници. Тук отново са представени множество оригинални документи и текстове, които се публикуват за първи път от автора. Плодът от изследователската дейност при съставянето на този том е един нов момент от дейността на пловдивските митрополити до този момент, а именно, участието на владиката в църковното управление като Пловдивски екзархийски митрополит и член на Светия Синод на новоучредената Българска екзархия⁵. Представени са ценни сведения за дейността на Църквата срещу решенията на Берлинския договор (1878) и участието на Пловдивски Панарет в тази съпротива. Като цяло отново акцентът в изследването е в църковно-исторически план, като при всеки подходящ момент е подчертана ролята и основната заслуга на Българската църква в процеса на възраждане и съзиждане на освободеното отечество.

Третата книга от поредицата посветена на митрополит Натанаил Пловдивски излиза през 1952 г. с обем 602 страници. Митрополит Кирил позиционира този исторически очерк хронологически коректно и като продължение на историческия разказ за предстоятелите на заслужилата особено място Пловдивска епархия в екзархийския проект за възстановяване на Българската църква. Особено внимание митрополитът отделя на житиеописанието на митрополит Натанаил, както и той сам отбелязва, поради липса на стойностно изследване на неговия живот и дейност, или по-точно, липсата на каквото и да е изследване за този достоен митрополит. Ценни сведения за живота и делата на митрополит Натанаил авторът открива в неговата автобиография. Независимо от критичното отношение към мемоарната й стойност, митрополит Кирил оценява информацията в автобиографията и подчертава голямото й значение като извор за епохата, и за живота на Натанаил⁶. Отново се вижда методологията и подхода на митрополит Кирил при подготовката и осигуряването на достатъчно

⁴ Пловдивски Кирил. *Панарет, митрополит Пловдивски (1805 – 1883)*, София, 1950 [Cyril of Plovdiv. *Panaret, Metropolitan of Plovdiv (1805 - 1883)*, Sofia, 1950].

⁵ *Енциклопедия България*, т. 5, София: Издателство на БАН, 1986 [Encyclopedia Bulgaria. Vol. 5, Sofia: Bulgarian Academy of Sciences Publishing House, 1986].

⁶ Пловдивски Кирил, *Натанаил, митрополит Охридски и Пловдивски (1820 – 1906)*, София, 1952 [Cyril of Plovdiv, *Nathanael, Metropolitan of Ohrid and Plovdiv (1820 - 1906)*, Sofia, 1952], 13.

оригинални (изворови) свидетелства, използване на всички налични публикувани и открити сведения, както и критическа обработка на известните и отново проверени свидетелства за събитията и историческите личности от разглеждания период.

Личността на митрополит Натанаил заслужава едно по-задълбочено изследване на живота и църковното му служение през дните на съзиждане и борбата за духовната идентичност и народностно определение. Основа на изследването стават частните архиви на дейци от епохата на църковната борба и народното революционно движение. Основен обект на търсачество и изследване се явява богатата кореспонденция, която води митрополит Натанаил, известни и запазени писма, нови, открити и някои все още неиздадени документи. Богат орнамент на изследването е историографската справка и позоваването на конкретни исторически извори, отново с методологията и изразните средства приложени в останалите исторически очерци от трилогията.

Книжовен духовник като Натанаил не можел да остане равнодушен към народните очаквания. Ето защо, още през ученическите си години той проявява своя духовен устрем с активно присъствие в българската диаспора на семинариите в Кишинев и Одеса⁷. Своя принос в защита на българската претенция за независима църква той допринася с темата на своята дисертация на тема: „О том, что Болгарскій Архієпископъ в древнія времена не зависѣлъ ни от Римскаго, ни от Константинопольскаго Патріарховъ“, която публикува редактирана в сп. Български книжици през 1958, 1959 и 1960 г. под друго заглавие. В тази връзка митрополит Кирил дава положителна оценка за усилията и научната работа на Натанаил, независимо от някои погрешни схващания в работата му⁸.

Активното участие на Натанаил в църковния живот на Българската екзархия започва с неговия избор за митрополит на Охрид. След трогателна раздяла със Зографското братство и утехата, че ще остане „завинаги манастирски брат и съборен старец“⁹, на 18 юли 1872 г. той напуснал манастира и отпътувал за Цариград, за да бъде на разположение на екзархийското ръководство. Като пристигнал в

⁷ *Ibid.*, 152.

⁸ *Ibid.*, 158.

⁹ *Ibid.*, 289.

столичния град получил предложение да стане митрополит на Враца. Това предложение поставило Натанаил пред дилемата да избира между размирния и нееднороден Охрид и сравнително спокойния град Враца. Македонските епархии по това време се отличаваха със сурови условия и напрегнати отношения в епархийското управление. Той не се поколебал и категорично избрал бедната Охридска епархия независимо от предизвикателствата, които предстоели от този избор. Знаменателно е началото на неговото служение, а именно датата 24 септември 1872 г., денят в който Патриаршията обявила схизмата, акт, който бил плод на съборните решения от 16 септември. След близо две години изчакване на 28 март 1874 г. започва същинското му служение като Охридски митрополит, което приключило с напускането на града на 10 август 1877 г., а избухналата Руско-Турска война окончателно възпрепятствала завръщането му в Охрид. Независимо от този печален факт той винаги ще се чувства отговорен за делата в Охридската епархия, чувство, което не го напуска до края на живота му.

Разделението на България от Берлинският договор става повод за повсеместна съпротива в пределите на българската общност, в която активно се включва и българското духовенство. В тази връзка избухва въстание в поречието на р. Струма начело на което застава Охридският митрополит Натанаил. След кървавата разправа с въстаниците и потушаването му той се установява за постоянно в освободеното отечество. Назначен е за временно управляващ на Врачанска епархия, но скоро след това е избран за Ловчански митрополит където управлява епархията от 1875 г. до 10 февруари 1891 г. когато е избран за Пловдивски митрополит. Начело на тази катедра митрополит Натанаил остава до края на живота си 18 септември 1906 г. Погребан е в двора до олтара на съборната църква „св. Богородица“ в гр. Пловдив редом до неговия предшественик Панарет Пловдивски (†1883 г.)¹⁰.

Следващите публикации от поредицата исторически изследвания на патриарх Кирил са посветени изключително на събитията в Македония и Одринска Тракия, свързани с екзархийския период на Българското възраждане. Първото от тях „Съпротивата срещу Берлинския договор. Кресненското въстание“ излиза през 1955 г. в обем от 345 страници. Изградено изключително на нови документи това

¹⁰ *Ibid.*, 549.

изследване носи оригинален отпечатък и безспорен принос за обогатяване на църковната историография. Повод за написването са събраните нови документи, които допълнително осветляват един драматичен момент от борбата на българския народ срещу решенията на Берлинския конгрес. Несправедливите решения на конгреса разделят българските земи на пет части, което спира устрема на народната борба за национално обединение. Безспорна роля в този процес играят родолюбиви духовници, които не се поколебават да застанат начело на тази борба. Показателен пример е делото на митрополит Натанаил и важната роля, която изиграва като ръководител на Кресненското въстание. Нееднозначна е ролята на Българската държава в тази борба, докато Църквата, в това усилено време, успява да остане консолидирана и сравнително единна на територията на отделните разделени части. Това изследване чудесно допълва и осветлява един героичен момент както на народната борба за освобождение, така и на екзархийската църковна история.

През 1956 г. излиза голямото историческо изследване посветено на „Екзарх Антим“ с обем от 956 страници. Огромен труд, изграден изцяло в по-голямата си част върху оригинални документи, повечето от които се издават за пръв път. Личността на екзарх Антим е пряко свързана със съзиждането на освободеното отечество и възродената независимост на Българската църква.

Изследването стъпва на издадените до този момент кратки очерци за живота и дейността на екзарх Антим, като това на Тодор Д. Милков: „Антим I, Екзарх Български“ от 1899 г., на Архимандрит Илия Николов: Екзарх Антим I в сп. Духовна култура от 1920 г., на И. П. Орманджиев: Антим I, Български екзарх от 1928 г., книгата на Т. Ст. Бурмов: Българо-гръцката църковна распра от 1902 г., а също така и на статията на Нил Попов: Биографически сведения об екзархе Антиме первом¹¹. Ценна информация за него е застъпена и в мемоарната литература от този период. В тази връзка положителна оценка заслужават спомените на Марко Балабанов и мемоарите на д-р Христо Стамболски, писмата на Георги Тишев и др¹².

¹¹ Кирил Патриарх Български, *Екзарх Антим (1816 – 1888)*, София: Софийска света митрополия, 2020 [Cyril Patriarch of Bulgaria, *Exarch Antim (1816 – 1888)*. Sofia Metropolis Press, 2020], 6 – 10.

¹² *Ibid.*, 10 – 14.

Монографията е изградена в основната си част върху архивни материали, внимателно проверени и изследвани, предвид субективния им произход. Изключително ценни са изворите и материалите от ЦГИАЛ (Централный Государственный исторический архив в Ленинграде), които се отнасят към дейността на граф Н. П. Игнатиев, посланик на Русия в Цариград. Особено ценни са докладите на руския посланик за политическата обстановка в Османската империя, отнасяща се до Източния въпрос. Паралелно с тази информация се разкриват важни сведения за личността и дейността на екзарх Антим във връзка с обявената схизма и отношението му с чуждите дипломатически представителства.

Авторът е разделил огромния обем на монографията на девет глави, в които излага богатия изворов материал, хронологично и последователно. Верен на своя подход и методология той изгражда историческия разказ като се стреми да се придържа максимално близко до информацията на приложените документи. Канавата на историческия разказ е подкрепена солидно с богати сведения за историческата обстановка при която се ражда и преминава ранното детство на екзарха. Неговото духовно израстване е свързано пряко с повишаване образователния ценз, който ще го отведе до преподавателската катедра на Халкинското богословско училище. Тих, спокоен, предпазлив и премерен в действията си, бъдещия екзарх радикално променя естеството на личното си присъствие в драматичните събития на екзархийското дело. Събитията свързани с българския въпрос съпътстват делата на младия монах до момента, в който е въздигнат в епископско достойнство през месец май 1861 г.

Нова страница от живота на митрополит Антим се отваря след неговата хиротония. Това е един период на църковно служение в сложните отношения и съподчинение на Патриаршията и църковно-народното дело. Независимо от това, че е митрополит на Патриаршията той не остава равнодушен към последствията от наложените заточения на българските владци Иларион Макариополски, Авксентий Велешки и Паисий Пловдивски. Затова след продължителен размисъл, типично в негов стил, той категорично прави своя избор в полза на народното дело и на 5 декември 1868 г. обявява своя отказ от

Патриаршията¹³. Това е началото на всеотдайното служение в полза на възстановената църковна независимост, съпроводено от духовния подвиг на пастирската саможертва и лична отдаденост.

До 1872 г. неговото служение е белязано от борбата с униатската пропаганда от една страна и борбата между „млади“ и „стари“ от друга, за да се стигне до момента на решаващия избор за Български екзарх. На 12 февруари 1872 г. Антим бил избран за предстоятел на Българската екзархия, на който пост останал до 15 април 1877 г., когато под натиск от страна на османското правителство и неговите противници подал оставка, която била приета и той бил освободен като екзарх. Като цяло свалянето му се възприело с голяма тревога, понеже заслугите и делата на екзарх Антим били достатъчно известни както на народа, така и на църковните дейатели от българските епархии. Все още бил пресен споменът за турските жестокости след Априлското въстание и пастирската грижа на Екзарха за победените и преследвани участници във въстанието. Не напразно като политическа причина за отстраняването му се изтъква именно неговото отношение към съдбините на народа и активната му позиция в защита на българите, изразена в търсене на съпричастност от християнския запад.

След съдбовното решение да се оттегли от екзархийската катедра, злостастното заточение и поредица от перипетии, той благополучно се установява в освободеното отечество като митрополит на любимата Видинска епархия. Забележително е посрещането му на 9 май 1878 г. от страна на неговите съграждани в Лозенград и по-късно в столицата София. Народът непринудено и всеотдайно посреща своя духовен наставник и екзархийски предстоятел с преклонение и признателност за положените усилия и всеотдайно църковно служение, като изразява своята радост от срещата си с него с масово и всенародно честване, което дълбоко трогва измъчения от лишения, страдания и дълги митарства екзарх. Тук в пределите на Българското княжество ще се преплетат за пореден път неговата съдба и нуждата на отечеството от уменията и пастирската грижа на своя именит син и велик пастир.

Логичен завършек на обемната монография е дейността на Екзарх Антим в пределите на Княжеството и по-специално, участието

¹³ *Ibid.*, 278.

му в политическия живот на страната. Неговата личност, характер и житейска мъдрост допринасят за утвърждаване на политическата коректност, справедливост и далновидност, така необходими за устройството на възстановената Българска държава. Отново виждаме един исторически коректен разказ подплатен с автентични данни от проверени извори и свидетелства. Исторически разказ, който в замяна си като биографичен, при своя завършек се разстила из дебрите на българската църковна история, за да изгради образа на новата българска държава през църковното съзнание на православния народ и служението на родолюбивите Христови пастири.

След прибирането си във Видин, митрополит Антим се посветил на епархийските дела и спокойно уреждал църковния живот. Паралелно с това не оставал равнодушен към политическите събития и проблемите на Църквата в България. Вече с доста разклатено здраве, на 14 септември 1888 г. той получил втори удар, след който не се възстановил и на 1 декември в два часа след обяд починал.¹⁴

Оправдали се думите на Нил Попов за служението на Антим. Всичките му действия като предстоятел на Българската църква спомогнали да се опази чистотата на Православната вяра и да се защити интересът на българския народ. Историята е оценила с признание това всеотдайно пастирско църковно служение на род и родина¹⁵.

През 1958 г. излиза следващото голямо историческо изследване „Граф Игнатиев и българския църковен въпрос. Изследване и документи“, което също е подготвяно дълго време, предвид големия обем от 568 страници. Изследването е посветено на големия руски дипломат граф Н. П. Игнатиев, който е посланик на Русия в Цариград в периода от 1864 до 1877 г. Неговото служение съвпада с най-активния период от църковно-народната борба на българите. Като цяло политиката на Русия се ръководи преди всичко от своите геополитически интереси, което определя в голяма степен интересът на руската дипломация към българския църковен въпрос. Това отношение определя политиката на Високата порта от една страна и тази на западната дипломация от друга, що се отнася до разрешаването на наболелия български въпрос. Като част от по-големия Източен въпрос, българо-гръцкия спор поставя Русия в позиция да търси помирение меж-

¹⁴ *Ibid.*, 882.

¹⁵ *Ibid.*, 883.

ду два православни народа независимо от справедливата претенция на единия от тях. Православното единство е твърде важно за целите на руската дипломация, ето защо граф Игнатиев полага огромни усилия да помири Патриаршията и Българската екзархия. Ръководен от инструкциите на руския Свети синод той обявява своята подкрепа за запазване на каноническото предимство на Цариградската патриаршия, но в същото време пледира да се даде автономна църковна независимост на българите. Известна е неговата роля в издаването на султанския ферман през 1870 г., но в крайна сметка в изследването се стига до извода, че решаващата заслуга за издаването му е безкомпромисната борба на българския народ. На страниците на това обемно изследване Патриарх Кирил е успял да осветли тази активна дипломация максимално обстойно, предвид използваната литература и автентични извори. Отново сме свидетели на академичния подход в изследването, в което историческия разказ е стъпил здраво на автентични извори (писма, доклади, официални документи и др.). Текстът е обогатен във втората част с нови неизвестни документи, които се публикуват за първи път и осветляват периода на учредяване на Българската екзархия и първите актове от нейното съществуване. Ролята на Русия в обособяването на екзархията е от решаващо значение за разрешаването на българския въпрос. Независимо от субективната политика, която води, в крайна сметка нейната идентичност е достатъчно близо до народните очаквания и църковното изпълнение, а особена заслуга за това има изтъкнатия руски дипломат граф Н. П. Игнатиев.

„Българомохамедански селища в Южни Родопи (Ксантийско и Гюмюрджинско)“ излиза през 1960 г. Кратко по обем (112 с.) то съдържа изключително автентична информация, която лично събира Патриарх Кирил, когато е бил Ксантийски митрополит. Изследването съдържа сведения за българомохамеданските селища в пределите на подопечната му епархия, потвърдени от събраните изворови материали и онагледени с 13 факсимилета. Целта на този труд е да се установи истината за ислямизирането в пределите на Родопите, която се оказва, че е протичала в повечето случаи насилствено и то в продължение на повече от 300 години.

През 1961 г. излиза „Принос към българския църковен въпрос. Документи от Австрийското консулство в Солун“ в обем от 223 стра-

ници. Съдържанието на този труд следва анонса от заглавието. Материала е разделен на две части. В първата се прави анализ на църковно-народното движение, противостоящо на поредното униатско усилие за сключване на уния сред македонските българи през 1874 г. Втората част съдържа оригинални документи на Австрийското консулство в град Солун, представени в оригинал и съпроводени с превод на български. Събрана, преведена и представена, информацията от тези документи допринася за осветляване на един процес, замислен и финансиран от противостоящите западни покровители на католическата пропаганда. Възстановената Българска църква ще се бори с тази пропаганда и разрушителните последици от нея още от самото начало, безкомпромисно и последователно.

Следващото историческо изследване на Патриарха е посветено на „Католическата пропаганда сред българите през втората половина на XIX в.“, което излиза през 1962 г. с обем от 472 страници. Тук е обърнато специално внимание на опитите на Конгрегацията на вярата да се сключи уния с Рим. Усилията на католическата пропаганда са методични и последователни в опита да привлекат българите в лоното на Римската църква. Съставът на политическия и интелектуален елит на българската диаспора предполагал такава ориентация, понеже в голяма степен бил увлечен от устрема на житейския модернизъм, който се идентифицирал с образа на западната религиозна общност. Поощрена от разнородните настроения сред българските интелектуалци католическата пропаганда предприема последователно няколко опита за сключване на уния с Рим: през 1850 г. в Битоля, в Кукуш 1859 г. и 1860 г. в Цариград. Много скоро обаче българите разбират, че православната вероизповед ще бъде променена в римокатолически дух и масово се оттеглят от нея. На страниците на предложеното изследване авторът представя документално подкрепен целия процес на пропаганда и противодействие на православното устройство на българите.

Продължение на това изследване се явява следващия труд на патриарх Кирил „Принос към униатството в Македония след Освободителната война (1879 – 1895). Доклади на френските консули в Солун“, който излиза през 1968 г. с обем от 711 страници. Тук съдържанието отново следва анонса на заглавието и разглежда процеса на униатската пропаганда и развитието на униатството сред българите след

Руско-турската война. Изследването се ограничава в рамките на 16 години и засяга предимно униатството в Македония и Одринска Тракия. За постигане на поставената задача авторът използва огромно количество архивни документи, събрани от много европейски архиви, с което изследването отново допринася за обогатяване на църковната историография. Този факт му дава възможност да разгледа историческите събития обстойно и да направи сравнително обективен анализ на изследваните исторически процеси. Крайната констатация от обширното изследване е, че православния отговор на чуждата пропаганда предreshава нейния неуспех.

Венец на историческото творчество на патриарх Кирил се явява последното мащабно изследване „Българската екзархия в Одринско и Македония след Освободителната война 1877-1878 г.“, което излиза в един том разделен на две книги. Първата излиза през 1969 г. с обем 751 с., а втората през 1970 г. и съдържа 757 страници. Мащабът на целия труд не само впечатлява със своя обем, а впечатлява с прецизната работа с оригинални документи, събирането им, изследването на тяхната автентичност и не на последно място поставянето им на точното място в историческия пъзел на отминалите събития. Самият автор дава ясни указания в уводната бележка на първи том за намеренията, замисъла и осъществяването на цялата поредица. Замислена да излезе в четири отделни части в крайна сметка успява да излезе само първи том и то в две книги. Патриархът замисля и подготвя това изследване в продължение на три десетилетия, както сам свидетелства¹⁶. Периодът от Берлинския договор (1878) до Балканската война (1912г.) той разпределя на четири периода, като всеки период е замислен да бъде самостоятелна книга, част от една поредица посветена на Българската екзархия.

Първият период той разполага във времето от Берлинския договор до края на 1885 г. Събитията около Съединението авторът характеризира като общо усилие на целия народ за запазване на екзархийското дело в пределите на Одринско и Македония, запазване на седалището на Екзархията в Цариград и проявената съпричастност

¹⁶ Кирил, Патриарх Български. *Българската Екзархия в Одринско и Македония след Освободителната война (1877-1878)*, т. 1, кн. II, София: Синодално издателство, 1970 [Patriarch of Bulgaria Cyril, *The Bulgarian Exarchate in Adrianople and Macedonia after the War of Liberation (1877-1878)*. Vol. 1, book II, Sofia, 1970], 7.

със съдбата на останалото извън пределите на страната българско население.

Вторият период обхваща само седем години от 1886 до 1893 г. Но както го характеризира авторът, той е изпълнен с много компромиси, грешки от страна на софийското правителство, променена външно-политическа обстановка и много страдания на българите в поробените територии. В крайна сметка усиленото време става плодотворно и Българската екзархия успява да утвърди своето седалище в Цариград и да издейства берати за избиране на български владци в някои македонски епархии¹⁷.

Третият период обхваща ясната граница от края на 1893 г. до Илинденското въстание през 1903 г. Характерното на този период е появата на Вътрешната македоно-одринска революционна организация (ВМОРО). Новосъздалата се ситуация благоприятства появата на активно революционно четническо движение, което действа паралелно с легалната, призната и вече утвърдена Българска екзархия, феномен, който кара турското правителство да се отнася твърде подозрително към дейността на Църквата в Одринско и Македония. Това положение налага твърдо противодействие от страна на Високата порта и активиране на антибългарската дейност от страна на гръцката и сръбска пропаганда, които в този момент си сътрудничат с турското правителство¹⁸.

Четвъртият период от Илинденското въстание до Балканската война (1912 г.) е замислен да отрази съдбовното време на отърсване, оцеляване и събиране на нови сили от изстрадалия български народ, подкрепен и вдъхновен от плодовете на екзархийското дело.

„Българското население в Македония в борбата за създаване на Екзархията“ е последния труд, който излиза посмъртно през 1971 г. (95 с.), отново посветен на екзархийското дело с акцент на българите в Македония. Като поставя основата на българския църковно-народен въпрос още при Паисий, той отбелязва ранните Хилендарски книжовници и книжовниците борци, за да стигне до църковно-народното освободително движение в Македония. Отново се връща за основание и подкрепа в битието на Охридската архиепископия за да аргументира дейността на Българския църковно-народен събор в Ца-

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, 8.

риград през 1871 г. Както той казва в една от книгите: „Излагането на народно-политическата история на българското население във вилаетите е най-тясно и жизнено свързано с историческия ход на екзархийското дело, т.е. на самата Екзархия“.

Към тези обемни монографични издания би трябвало да добавим и някои по-кратки изследвания, които излизат в специализирания печат като: „Седем неизвестни писма на Димитър Х. Миладинов“ излязло в сп. Духовна култура, кн. 11-12 от 1963 г. и „Епископ Поликарп Патарски“ отпечатано в Годишник на Духовната академия, т. XIII от 1964 г., носещи своя принос за обогатяване на Българската църковна историография.

Завършвайки този текст все още се опитвам да си представя целия процес на издирване, събиране, проучване, изграждане, редактиране и издаване на тези хиляди страници. Това е неимоверно усилие, воля, последователност и десетилетна отдаденост на историческата истина и нейното свидетелство. Зад тези обемни изследвания стои личността на Българския патриарх Кирил, който залага не само името си, а целия си авторитет на Български архиерей. Заставайки начело на възстановената Българска патриаршия (1953 г.), той не се поколеба да използва високото си положение за да търси автентични документи свързани с историята на Българската екзархия и не само за нея. Изследователския дух не го напусна до сетните му дни. Той събира отвсякъде, където се отваря такава възможност, автентични и оригинални документи свързани с Българската църковна история. Това...“ е един много важен и заразяващ пример в онова време, в което се мисли, че историята на България вече няма никакво значение¹⁹. Но трупането на документи не е достатъчно. Необходимо е да се организира тази информация, да се систематизира, да се опише и някой да я предложи в текст.

Субективното възприемане на изследваните от Патриарха исторически процеси поражда появата на разнопосочни оценки за науч-

¹⁹ Павлов, Павел. „Патриарх Кирил запазва достойнството на Българската църква и духовенство (интервю)“, Ангел Карадаков (ведещ). *Светодавец*, 3 (2021) [Pavlov, Pavel. “Patriarch Kirill preserves the dignity of the Bulgarian Church and clergy (interview),” Angel Karadakov (presenter). *Svetodavets*, 3 (2021)], svetodavec.wordpress.com/2021/03/10/патриарх-кирил-запазва-достойнството/. Дата на посещение (11.12.2021).

ната и пастирската му дейност. Фактът, че се срещат странни на пръв поглед оценки от „утвърдили се“ изследователи по силата на кариерното им издигане, и с идеологическо обременено подсъзнание за творчеството му, не намалява приноса и ценността на историческото изследване от патриарх Кирил, и то в неговата автентична форма на изпълнение. Ще пропусна отправяните критики именно към организацията на изследванията и големия обем на издадените монографични трудове, а ще отбележа само, че за да се случи всичко това е необходимо да има кой да го замисли, да организира действителната подготовка, да подsigури необходимата автентична и оригинална информация, да редактира целия ход на изследване и да го държи в руслото на първоначалния замисъл, и не на последно място да се погрижи този труд да види бял свят, издаден в научния образ на историческата наука. Тази задача пое върху плещите си приснопамятния патриарх Кирил, и я изпълни блестящо, като запълни с над 6000 страници златната лавица на Българската църковна историография.

Библиография

Енциклопедия България. Том 5, София: Издателство на БАН, 1986 [Encyclopedia Bulgaria. Vol. 5, Sofia: Bulgarian Academy of Sciences Publishing House, 1986].

Кирил Пловдивски, Паисий, митрополит Пловдивски в църковно-народната борба. Пловдив, 1948 [Cyril of Plovdiv, Paisiy, Metropolitan of Plovdiv in the church-national struggle. Plovdiv, 1948], с.3.

Кирил Пловдивски. Панарет, митрополит Пловдивски (1805 – 1883).София, 1950 [Cyril of Plovdiv. Panaret, Metropolitan of Plovdiv (1805 - 1883), Sofia, 1950].

Кирил Пловдивски, Натанаил, митрополит Охридски и Пловдивски (1820 – 1906). София, 1952 [Cyril of Plovdiv, Nathanael, Metropolitan of Ohrid and Plovdiv (1820 - 1906). Sofia, 1952].

Кирил Патриарх Български, Екзарх Антим (1816 – 1888). София: Софийска света митрополия, 2020 [Cyril Patriarch of Bulgaria, Exarch Antim (1816 – 1888). Sofia Metropolis Press, 2020].

Кирил, Патриарх Български. Българската Екзархия в Одринско и Македония след Освободителната война (1877-1878). Т.1, кн. II, София: Синодално издателство, 1970 [Patriarch of Bulgaria Cyril, The Bulgarian Exarchate in Adrianople and Macedonia after the War of Liberation (1877-1878). Vol. 1, book II, Sofia, 1970].

Павлов, Павел. „Патриарх Кирил запазва достойнството на Българската църква и духовенство (интервю)“, Ангел Карадаков (водещ). Светодавец, 3 (2021) [Pavlov, Pavel. “Patriarch Kirill preserves the dignity of the Bulgarian Church and clergy (interview),” Angel Karadakov (presenter). Svetodavets, 3 (2021)], svetodavec.wordpress.com/2021/03/10/патриарх-кирил-запазва-достойнството/ (11.12.2021).

Иван Йовчев

(д-р, гл. асист. по История на Църквата в Софийския университет
„Св. Климент Охридски“)

ГРАД ОХРИД И АРХИЕПИСКОПИЯТА В ОХРИД В НАУЧНОТО ТВОРЧЕСТВО НА ПРОФ. ИВАН СНЕГАРОВ

The author is a Senior Assistant Professor in the Department of Historical Theology at the Faculty of Theology of Sofia University; e-mail: ivan_yovchev13@theo.uni-sofia.bg; <https://orcid.org/0000-0003-3009-9411>.

Abstract: Ivan Yovchev,

*The City of Ochrid and the Archbishopric in Ochrid
in the Researches of Prof. Ivan Snegarov.*

Professor Snegarov's scientific activity encompasses a range of topics that significantly impact the history of Bulgaria and the Bulgarian Orthodox Church. This article analyzes two subjects that Professor Snegarov has studied extensively: the city of Ohrid and the Ohrid Archbishopric. Throughout his career, Professor Dr. Snegarov consistently devoted time and attention to these topics, considering them fundamental to Bulgarian historiography. His work is notable for its detailed examination of sources and well-documented factual contributions. In this way, he initiated a thorough and meticulous approach to studying every fact and event in church history—a methodology that has been continued by his successors and colleagues in the field.

Keywords: *Church History, Archbishopric of Ochrid, Modern History, History of Bulgarian Church, Ecclesiastical History, Local Churches, Balkan Peninsula, Balkan History, History of South-East Europe*

Понятието история играе важна роля в човешката мисъл. То се позовава на други концепции, като човешката свобода на действие, промяната, ролята на материалните обстоятелства в човешките дела и предполагаемото значение на историческите събития. Това води до идеята за „учене от историята“, а също така предполага възможност за по-добро разбиране на хората в настоящето, чрез осъзнаване на силите, изборите и обстоятелствата, които са ни довели до сегашното

състояние. В този смисъл историческата наука е най-вече възможност за познаване на бъдещето, а не толкова разкриване на минали факти и събития. Историята е *providentia*.

Историческата концепция на проф. Снегаров в един по-широк план е пряко свързана с християнството, с Христовата Църква, а на местно ниво, с националната и верова идентичност и свободата като основна цел. При по-подробно изследване на творчеството му би могло да се очертае неговата философия на историята, въпреки че такава реално липсва. Безспорно щеше да бъде много интересно, ако плодовитият историк на Църквата беше разгледал в своята научна дейност конкретно въпроса за философията на историята. За съжаление той не го засяга в отделни разработки, но това като цяло е проблем на родната историята след освобождението, която донякъде е длъжница на философското осмисляне на историческите процеси в България.

От друга страна в съвременната европейска философия често се третира темата за историята. Например, дългата, до голяма степен немска, мисловна традиция разглежда историята като цялостен и разбираем процес на събития, структури и процеси, за които философията на историята може да служи като интерпретационен инструмент. Този подход, спекулативен и метаисторически, има за цел да разпознае големи, всеобхватни модели и насоки в разгръщането на човешката история.

Философия на историята се занимава със значението на човешката история, прави спекулации за вероятния край на нейното развитие – отправя въпроси за нейния смисъл, цел, определящ принцип и финалност на процеса на човешката история. Задава поне следните три основни въпроса: Каква е характерната единица за изучаване на човешкото минало? Дали това е индивидуалният субект? Дали полиса или суверенната територия? Дали цивилизацията или културата? Или човешкият вид като цяло? Има ли някакви по-широки модели, които можем да обобщим от изучаването на миналото? Има ли, например, модели за прогреса? Или цикли? Историята детерминирана ли е? И ако няма модели или цикли дали историята е „случайна“? Ако историята може наистина да бъде определена като прогрес има ли той крайна посока или цел? Каква (ако има такава) е движещата сила на този прогрес?

За проф. Снегаров както всеки християнски историк историята

има своето начало с възплъщението на Господ Иисус Христос, Който съпровожда оттук насетне човешката история до окончателния край на света, до появата на всеобщото небесно духовно царство. В този смисъл Христос и християнството са един от основните аспекти в творчеството на проф. Снегаров. Всеки друг фундамент се явява нетраен, временен, и затова историческото развитие не се полага върху подобна нестабилна основа. Историята преди Христа за него е мрачна, лишена от съзидание, циклично насочена, безперспективна за човека, който е лишен от възможна надежда и благодатно развитие в живота.

В неговото творчество постоянно се забелязва отреденото високо предназначение на християнството, което събужда у всеки народ порив за културно, научно и духовно развитие, а по този начин истински се осмисля и отделния човек и човечеството като цяло. При образуването на българската държава и Църква живителната сила за тяхното утвърждаване се добива именно от непресъхващите духовни извори на християнските общини и църкви, възникнали преди тяхното основаване¹.

Върховен момент на всичко това се явява огромният и непосилен труд, положен от Св. княз Борис I, за който е нужен повече от един човешки живот. Три са основните приноси за България и българския народ на княза-светител – покръстването на българския народ, учредяването на самостоятелна Българска църква и официализирането на народностния език за църковно-богослужебна употреба, с което се разрушава дълговременния модел на триезичната ерес². В тази бла-

¹ Снегаров, И. *Кратка история на Съвременните православни църкви (българска, руска и сръбска)*, т. 2, София, 1946 [Snegarov, Iv. *Brief History of the Modern Orthodox Churches (Bulgarian, Russian and Serbian)*, vol. 2, Sofia, 1946], с. 17.

² Терминът триезичници за пръв път се появява в глава XV на Житието на Св. Кирил, когато той се сблъсква с възгледа за трите свещени езика, единствено достойни за възхвала на Бога – еврейски, гръцки и латински: (Не се слави Бог по този начин. Ако това беше угодно Богу, не можеше ли той да направи тъй че още отначало да пишат своята реч със свое писмо, и така да славят Бога? Но той е избрал само три езика – еврейски, гръцки и латински, чрез които подобава да се въздава слава на Бога.). Виж: повече по този въпрос Куев, К. „Триезичната ерес и делото на Кирил и Методий на фона на средновековието“, – в: *Константин-Кирил Философ. Материали от научните конференции по случай 1150-годишнина от рождението му. – Велико Търново, 10–11.XI.1977 г., и Рим, 12–13.XII.1977 г.* София, 1981 [Kuev, K. “The Tri-Language Heresy and the Work of Cyril and Methodius against the Background of the

годатна светлина проф. Снегаров ни разкрива личността на Св. княз Борис I, без да преувеличава или отнема нещо от неговия образ, и без да акцентира на едно или друго за сметка на трето. И наистина, плодовете на положените семена от Св. княз Борис I и култивирани от неговия наследник Симеон Велики в плодотворната почва на християнството, много скоро дават добри резултати. Християнството се превръща в своеобразно *perpetum mobile* във всички аспекти на държавността, особено силно и благодатно в духовно-просветния живот на българите, тъй като новопокръстена България става нов духовен център на земята, където християнското учение се затвърждава с пълна сила. Или както счита проф. Снегаров Св. княз Борис I решил да направи своята държава християнска най-вече, защото вижда в християнството енергия, която може да събуди и развие дремещите сили на младия български народ и да създаде самобитен български живот³. Но също така в християнството той намира подкрепа за своето управление, тъй като с него се започва процес на централизация на властта, който е окончателно завършен в началото на IX век. Общата религиозна принадлежност и езиково единство премахнали обективните предпоставки на етническо разделение от езическия период⁴.

Това означава, че християнството според проф. Снегаров има и своето политическо значение, защото успява да обедини езиково и религиозно, културно и просветно българския народ, който в този начален етап от историята си е разнороден по своя етнически състав. Проф. Снегаров като един всеобхватен учен, не се занимава подробно с вътрешния духовен живот на християните. За него е по-важно, че християнската религия и нейната доктрина активно участват в структурирането на обществените процеси на българската държава. Християнството вече не е само религиозно учение сред многото други, което вероятно е и най-импониращо на хората, но то израства в

Middle Ages”, – in: *Constantine-Cyril the Philosopher. Materials from the scientific conferences on the occasion of the 1150th anniversary of his birth*. Veliko Tarnovo, 10-11.XI.1977, and Rome, 12-13.XII.1977].

³ Снегаров, И. *Охридската патриаршия (нейния произход, граници и епархии)*. София, 1919 [Snegarov, Iv. *The Ohrid Patriarchate (its origins, borders and dioceses)*. Sofia, 1919], с. 3.

⁴ Бакалов, Г. *Средновековният български владетел (титлатура и инсигнии)*. София, 1985 [Bakalov, G. *The medieval Bulgarian ruler (titular and insignia)*. Sofia, 1985], с. 98.

социален феномен, силно споено с националния елемент⁵.

Много са темите, които вълнуват проф. Снегаров в неговата научна дейност, като тук ще се спра само на две от тях, които считам за най-задълбочено изследвани и артикулирани от църковния историк, тъй като са пряко свързани с живота му и неговото академично развитие. Това са град Охрид и Охридската архиепископия.

1. Град Охрид

Град Охрид присъства силно в творчеството на проф. Снегаров, тъй като на първо място това е неговият роден град, който е свързан с немалко велики моменти от българската история. Професорът е роден в гр. Охрид на 30 септември 1882 г. След календарната промяна от 1916 г., както е било редно, отбелязва рождената си дата на 13 октомври по нов стил. За деня, месеца и мястото на раждането му няма противоречия, по-трудно е да се определи годината, тъй като самия той посочва три различни – 1892, 1893 и 1894 г., но по свидетелство на майка му се приема 1892 г.

В своето фундаментално изследване „История на Охридската архиепископия“ проф. Снегаров се задълбочава в историята на гр. Охрид. Сам той казва, че трудно може да се определи от къде идва името му⁶. В миналото града се казвал Ахрида, а в македонско и римско време се нарича Лихнида (Λυχνίς) и до IV в. е столица на римския илирийски епарх. Анна Комнина в своята „Алексиада“ пише, че името Лихнида, което носило езерото прекръстили в Ахрида варварите⁷. Според Евтим Спространов Лихнида се намирал на хълма в местността Гъбавци, който е между Охрид и Струга, докато при сегашния

⁵ Христов, Д. *Иван Снегаров – жизнен път и историописно творчество. Автореферат и дисертация за присъждане на образователна и научна степен „доктор“*, София, 2009 [Hristov, D. *Ivan Snegarov - life path and historiographical work. Author's abstract and dissertation for the award of the educational and scientific degree "Doctor"*, Sofia, 2009].

⁶ Снегаров, И. *История на Охридската архиепископия (Второ фототипно издание)*, т. 1, София, 1995 [Snegarov, I. *History of the Ohrid Archdiocese (Second phototype edition)*], 163–164.

⁷ Άννα Κομνηνή. Άλεξιάς, 12.9.6: Ὁ δὲ Δρυμὼν οὗτος ὁ ποταμὸς, ἵνα τι καὶ περὶ τοῦ ρεύματος τοῦτου προϊστορήσῃμι, ρεῖ μὲν ἄνωθεν ἀπὸ τῆς Λυχνίτιδος λίμνης, ἣν ἡ νῦν γλῶττα ἐκβαρβαρώσασα Ἀχρίδα προσηγόρευσεν... (<https://bit.ly/3hbN0FQ> [Електронен ресурс към август 2021 г.]).

Охрид имало неголямо римско селище⁸. Основното му съображение е, че известният древен път Via Egnatia (Εγνατία Ὁδός)⁹ е минавал не през Охрид, а през местността Гъбавци. Охрид като ойконим се среща през IX век, но се утвърждава, когато цар Самуил е пренесъл столицата си в неговите предели. Интересно е, че в славянското житие на Св. Наум от първата половина на X в. Охридското езеро се нарича Бело езеро¹⁰, което съответства на гръцкото название Λυχνιδία λίμνη (светло езеро от λύχνος – лампа, светилник, светъл. Предполага се, че и градът се наричал Бели град или Белица.

Произхода на името Охрид затруднява изследователите, но това не пречи да се правят предположения, подобно на Якоб Фалмерайер¹¹, който като се основава на топографията на гр. Охрид, вижда съчетани две етимологични части: възклицание „о“ и старобългарското съществително име „хрьдъ“, което означава рид¹². Едно такава предположение намира потвърждение и от народното предание, според което, когато цар Самуил зърнал гр. Лихнида възкликнал „О, що ридъ“! По вероятно е, че името произлиза от сливането на думите „Онъ хрьд“, т.е. она рид¹³.

Град Охрид пленява най-вече с притежанието на особен чар, какъвто няма нито един друг български град. Затова българският поет

⁸ Спространов, Е. *Славянски глас (сп.)*. № 4, София, 1905, 150–153.

⁹ *Via Egnatia* е бил един от най-големите военни и търговски пътища в древния свят, построен между 146 и 120 г. пр. Хр., като преминава през провинциите Илирик, Македония и Тракия, започвайки от адриатическия град Дирахиум и стига до Мала Азия, където се съединява с персийския Царски път, известен още от времето на Кир Велики и Дарий I. Пътят минава по самия бряг на Егейско и Мраморно море, южните брегове на Тракия и свързва Рим с източните провинции на империята. Изграден е по заповед на Гней Егнатий, проконсул на Македония.

¹⁰ Дуйчев, И. *Из старата българска книжнина. Т. 1. Книжовни и исторически паметници от Първото българско царство*. София, 1943 [Duychev, I. *From Old Bulgarian Literature. Vol. 1. Book and historical monuments of the First Bulgarian Kingdom*. Sofia, 1943], 60–62.

¹¹ Якоб Филип Фалмерайер (1790–1861 г.) е немски историк, ориенталист и публицист. Роден е в гр. Пайрдорф (дн. Бресаноне, Италия), намиращ се в тогавашния австрийски Южен Тирол.

¹² Иширков, А. *Охридското езеро и град Охрид. Реч, държана на тържествено събрание на БНА през 1915 г.* София: Държ. печ., 1915 [Ishirkov, A. *Lake Ochrid and the City of Ochrid. Speech delivered at a solemn assembly of the BNA in 1915*. Sofia: State Press, 1915], 16.

¹³ Снегаров, И. *История*, т. 1 [Snegarov, Iv. *History*, vol. 1], 165.

го възпява с дивни песни, запознатият историк говори за него с благоговение, а географът го описва с любов. Всичко това въздейства на българската душа така обаятелно, както Атина на всеки грък, Рим на католиците, Йеруслим на евреите, Киев на руснаците¹⁴. Но според проф. Снегаров тайната на неговото въздействие върху българския дух и памет се крие в обстоятелството, че Охрид е вековен пазител на едно всебългарско свещено съкровище – живите спомени за великия народен будител Св. Климент Охридски¹⁵. И въпреки че днес има нови нагласи по отношение на произхода, живота и делото на Св. Климент Охридски от страна на някои държави и отделни изследователи от региона, спомена за светителя остава незаличим и все така ярък в паметта ни.

За Османската империя началото на XIX в. е време на упадък и загуба на вековни територии, върху които се възстановява независимостта на по-рано поробени държави – Сърбия, България или се установяват нови такива, като например Гърция, Румъния, Албания. В тази връзка измежду всички научни заглавия в библиографията на проф. Снегаров един конкретен вид се откроява особено ярко. Това са публикациите на извори, като най-голям брой са документите за възрожденската история, вероятно най-любимата епоха на изследване от проф. Снегаров. Той подробно проучва гр. Охрид в периода на Възраждането до времето на Първата световна война¹⁶, като дава богата информация за борбата на охридчани против духовното владичество на Цариградската патриаршия в лицето на нейните митрополити, които често пъти несправедливо управляват духовните дела на поробените български земи, какъвто е случая с родния му град.

Българската църковно-национална борба в Македония, започнала през 30-те години на XIX в., постепенно прераства в борба за възстановяване на Охридската архиепископия. Проф. Снегаров непрекъснато се стреми да подчертае важното място на този въпрос в историята на България, като счита гр. Охрид за възможен духовен център

¹⁴ Снегаров, И. *Св. Климент Охридски*. София, 1939 [Snegarov, Iv. *St. Kliment of Ochrid*. Sofia, 1939], 3.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Вж. Снегаров, И. „Град Охрид. Исторически очерк“. *Македонски преглед*, 2–3, 1928 [Snegarov, Iv. „The City of Ohrid. Historical sketch.“ *Macedonsky Pregled*, 2-3, 1928].

на всички българи¹⁷.

Той ясно осъзнава, че няма достатъчно сведения, за да се състави точна представа за хода на националното движение в Охрид, но че в него постепенно се пробуждали все повече умове и се усилвала тъгата както за българското четмо и писмо, така и за загиналото отечество и закритата независима църква, се вижда от следните факти: 1) към 1856 г. в охридското взаимно (гръцко) училище подучителят-охридчанин Константин Хр. Узунов частно е преподавал български език на своя главен учител, 22-годишния Кузман Шапкарев, а сигурно и на други родолюбиви младежи; 2) Кузман Шапкарев, през време на своето учителство в Струга (1856–1859 г.), е въвел българския език в тукашното взаимно училище; 3) Димитър Миладинов, който през летните ваканции и в друго време е посещавал Охрид и Струга, още, когато бил учител в Битоля (от 1853 г.), е започнал да ратува за обучение на роден език, а в 1856 г. е изпратил от Прилеп на Шапкарев в Струга сръбски буквари с църковнославянско писмо и в 1857 г. от Кукуш български буквари и учебници по закон Божи, съставен от архим. Партений (Полянински епископ, по-късно Нишавски митрополит, а след създаването на Българската екзархия в 1870 г. той остава като екзархийски митрополит в Пирот) ; 4) поп Йонче Грозданов, а сигурно и изповедникът поп Анастас, както при Калиника, са продължавали да извършват понякога църковна служба на местен български език; 5) В 1859 г. есента охридските кожухари в Цариград са изпратили в Охрид свещенически одежди и славянски богослужебни книги, подарени от Русия. Наистина, тези книги стояли в църквата „Св. Климент“ неизползвани, докато била нанесена победа над митр. Мелетий, но самият факт, че гражданите са ги пазели, говори за пробудено национално съзнание; 6) в 1852 г. бил положен основен камък на месокастренското училище с славянски надпис. Към това трябва да се прибави и враждебното отношение на видните фамилии Робевци (в Охрид) и Дудулови (в Струга) към митрополит Дионисий (Преспански и охридски митрополит от 1847 до 1858 г.)¹⁸.

Днес се приема за анахронизъм етническото обособяване на един

¹⁷ Вж. повече у Снегаров И. „Град Охрид. Исторически очерк“. *Македонски преглед*, 1–3, 1928 [Snegarov, Iv. “The City of Ochrid. Historical sketch.” *Macedonsky Pregled*, 1-3, 1928].

¹⁸ *Ibid.*, 68– 69.

народ да бъде първостепенен критерий за национална и църковна независимост, тъй като времето е различно от онова през XIX в. Но тогава националната идентичност на българите пряко се е свързвала с учредяването на самостоятелна Българска църква, а за проф. Снегаров това дори е по-скоро процес на възстановяване на българската църковност такава, каквато е имало преди османския период в свободна България, а не толкова учредяване, тъй като веднъж придобитата църковната самостоятелност, без да има съответните канонични и догматични причини не може да бъде отнемана, както е случая с Охридската архиепископия, според мнозина борци за църковна независимост през Възраждането. Като илюстрация на всичко това може да се приложи следния пример. Ключовият аргумент, който е логически безспорен, на един от водачите в борбата за църковна самостоятелност, Гаврил Кръстевич и силно подкрепян от проф. Снегаров¹⁹, е именно, че Българската екзархия от 1870 г. не е новоучредена църква, а по-скоро с този акт се възстановява Охридската архиепископия, която не е загубила своето съществуване, защото няма налична причина за такова действие, и по силата на придобитата приемственост Българската екзархия се явява естествена продължителка на Охридската архиепископия. Така че, ако Цариградската патриаршия счита за канонично нищожен султанския ферман за учредяване на Българската църква, тогава е канонично нищожен и ферманът от 1767 г., и следователно Охридската архиепископия не е унищожена, а е само овдовяла и следва да ѝ се избере нов предстоятел.

Позицията, която държи Гаврил Кръстевич, и както се вижда е изключително аргументирана, е, че ферманът е законен акт и следователно не е нужно да се свиква Вселенски събор, за да се ратифицира Българската екзархия, понеже както през 1767 г. султан Мустафа III с ферман е подчинил българите заедно с църквата им (Охридската архиепископия) на Цариградския патриарх, така и сега пак със султански ферман се възстановява тяхната църковна независимост, която те са имали от древност до преди един век (ἐξ παλιά μέχρι πρὸ αἰῶνος).

В изследванията на проф. Снегаров мнението за град Охрид като постоянен просветителски център на български език е константно.

¹⁹ Снегаров, И. „Унищожението на Охридската архиепископия.“ ГСУ БФ 3, София, 1926 [Snegarov, Iv. “The Destruction of the Ochrid Archbishopric.” *Yearbook of the Sofia Univeristy. FTh* 3, Sofia, 1926].

Така е още от времето на Св. Климент Охридски и неговото училище, от което са излезли много славянобългарски учители и книжовници. По-късно мнозина млади хора се обучавали на роден език и християнска вяра в училищата при градските църкви или в килиите на околните манастири. Но във времето на проф. Снегаров цялото това величествено дело е било прекъснато. Професорът с прискърбие отбелязва, че в двора на катедралната църква „Св. Климент Охридски“, където охридчани са се клели за борба до край против гърцизма и от 1869 до 1913 г. непрекъснато охридските деца са били обучавани на майчиния си език, сега поради нови политически нагласи се издигат сръбски училища. Заличен е надписът на новото училищно здание „Българско III-класно училище „Св. Климент“ и на него виси табела с надпис „Сръбска гимназия“ за обща скръб на всички охридчани. Забранена е българската реч в храма и училището на българския първоучител св. Климент, забранено и презривно е българското име на ония граждани, заради които охридските предстоятели са подчертавали, че са български свещенослужители²⁰. И въпреки вярата на проф. Снегаров, че сръбският шовинизъм няма да успее да заличи хилядогодишния български дух на Охрид, както и земята, на която той е светиня – Македония, днес, в XXI в. се вижда, че от всичко това няма и помен, тъй като историята е подменена, времето постепенно е отслабило историческата памет на хората, а градът и въобще областта имат съвсем различен облик.

2. Охридска архиепископия

Ако има тема, която може да бъде определена като любима в научното творчество на проф. Снегаров, безспорно това е въпросът за Охридската архиепископия. Историческата му популярност сред широкия кръг читатели е получена преди всичко от написаното от него по тази тема, и най-вече от двутомното му изследване – „История на Охридската архиепископия“ (Т. 1, 1924; Т. 2, 1932), което е най-четеното и познато произведение не само от студентите богослови, но и от интересуващите се и любознателни читатели. Няма как да не се съгласим, че в анализите на българската историческа наука двутомното изследване изпреварва всички останали трудове на църковния ис-

²⁰ Снегаров, И. *Град Охрид* [Snegarov, Iv. *The City of Ochrid*], 82.

торик, които не са по-малко ценни за църковно-историческата наука. Тъй като темата за Охридската архиепископия предполага днес различни тези, особено по въпросите за нейния произход и статут²¹, редно е да се попитаме, какво е мнението на проф. Снегаров, свързано с архиепископията. Основното за професора, което се стреми да отстоява и с двутомната си монография, и с други свои по-малки трудове, и по свидетелство на негови студенти най-вече с преподавателската си дейност, е значимостта на Охридската архиепископия за българската църковна и гражданска история, именно като българска църковна институция. Това ще рече, че проф. Снегаров се придържа към националния модел на идентифициране на Охридската архиепископия, където църква и държава са народностно отъждествени, и същевременно архиепископията се явява естествена продължителка на Преславската патриаршия.

Сигурна подкрепа на тази тезата, че Охридската архиепископия е канонична продължителка на автокефалната Българска (Преславска) патриаршия проф. Снегаров намира в грамотите²² на император

²¹ В началото на XX в. сръбският учен Б. Прокич прокарва идеята, че не съществува приемственост между Преславската патриаршия и Патриаршията при цар Самуил, и че това препращане към Преслав е дело на архиепископите от Самуиловото царство. Две са основните доказателства, които се противопоставят на Б. Прокич: 1) историческите документи, чрез които се възстановяват събитията от онова време, и на които се позовават всички изследователи, са от византийски произход, а не от български. В тези текстове не се споменава за такава тенденция, която очертава Б. Прокич; 2) винаги, когато се разсъждава по въпроси, свързани с Църквата, трябва да се има предвид нейното законодателство. Затова, когато става дума за учредяване и независимост на една църква е необходимо да се знае, че това дело не е прерогатив на самата поместна църква или на държавата, в която се намира, а на цялата Православна църква, на нейния съборен характер. Това означава, че цар Самуил не е въздигнал нова Патриаршия (както счита Б. Прокич) в югозападните предели на България, защото не е по неговите сили и права. Повече виж: Снегаров, И. *Охридската патриаршия (нейния произход, граници и епархии)*. София, 1919 [Snegarov, Iv. *The Ochrid Patriarchate (its origins, borders and dioceses)*. Sofia, 1919]. Така че съвсем логично и канонично е да се има предвид приемствеността на Преславската патриаршия, която поради превземането на столичния град влиза в процес на *Translatio Ecclesiae*, и която се явява основа на по-късната Охридска архиепископия. Повече у Божилов И. *Българската архиепископия XI-XII в.* София, 2011 [Bozhilov, Iv. *The Bulgarian Archbishopric XI-XII century*. Sofia, 2011], 57.

²² Българската наука нарича трите документа грамоти. Това наименование е използвано за първи път от Марин Дринов, но е разпространено и окончателно наложено

Василий II (976–1025), където във втората грамота на императора четем следното: „...защото, и да станаме обладател на страната, все пак запазихме непокътнати нейните права, като ги потвърдихме с наши хрисовули и сигилии. Постановяваме също сегашният пресвети архиепископ на България да има толкова голяма епархия, каквата и колкото голяма е била при цар Петър и да владее и управлява всичките епископства на България...“²³

В този контекст грамотите на Византийския император Василий II са важно свидетелство за същността на Охридската архиепископия, и затова проф. Снегаров ги нарича основни статутни (устави), на които архиепископията е дължала по-нататъшното си съществуване²⁴. По силата на трите грамоти дадени от Василий II на българския архиепископ Йоан, предстоятелите на Българската църква през цялото Византийско владичество се наричали само архиепископи (дълго време архиепископи на България, а от XII в. – архиепископи на Първа Юстиниана и на цяла България)²⁵. Така че основната роля на трите императорски грамоти е да се подчертае и запази пълната независимост на Охридската (българската) архиепископия. Утвърждаването на избрания архиепископ, за което се говори в първата грамота²⁶, се осъществявало по начин валиден при избора и на патриарсите в България, а именно – българският Св. Синод е избирал кандидата след което го представял на императора за утвърждение. Но целта на проф. Снегаров не е само да докаже безспорната приемственост между Преславската патриаршия и Охридската архиепископия, но и наличната такава между архиепископията и Българската екзархия, учредена през 1870 г. със султански ферман. На проф. Снегаров като

от Й. Иванов. Проф. Снегаров ги нарича хрисовули, т.е. императорски документи. Спорд проф. И. Божилов, правилното наименование на грамотите е сигилии (συγίλλιον), т.е. документ, издаден от василевса и скрепен с оловен печат: Виж: Божилов, И. *Българската архиепископия* [Bozhilov, Iv. *The Bulgarian Archbishopric*], 76.

²³ *Грамоти на Василий II*, в: *Гръцки извори за българската история*, т. VI, София, 1965 [Sigilia of Basil II, in *Greek Sources for Bulgarian History*, vol. VI, Sofia, 1965], с. 45.

²⁴ Снегаров, И. *История*, т. 1 [Snegarov, Iv. *History*], с. 61.

²⁵ Снегаров, И. *Отговор на писмото на Св. Синод на Българската православна църква No. 5051 от 1 юли 1953 г.* Архив в БАН, 84, оп. 1, а.е. 697 [Snegarov, Iv. *Reply to the letter of St. 5051 of 1 July 1953*. Archives at the Bulgarian Academy of Sciences, 84, оп. 1, а.е. 697].

²⁶ ГИБИ, *Грамоти на Василий II* [GIBI, *Sigilia of Basil II*], с. 41.

църковен историк и православен християнин със своята религиозна принадлежност, му е известно, че въпроса за приемствеността в Православната църква е от първостепенно значение, тъй като без нея или чрез нейното прекъсване в Църквата, се губи каноничността и най-вече благодатните дарове на Св. Дух, така нужни за автентичността на всяка една църковна институция и на всеки отделен член на Църквата Христова.

Моделът към който се придържа проф. Снегаров е християнски достоверен, понеже в него има очевиден континуитет на необходима християнска приемственост. Схематично той изглежда така: Създаване на Българска църква с ранг на архиепископия по времето на Св. княз Борис I през 870 г., която по-късно канонично израства в ранг на патриаршия при управлението на Св. цар Петър I през 927 г. През 1018 г. понижена отново в архиепископия, но запазила своята автокефалия при император Василий II, до неканоничното ѝ закриване през 1767 г. чрез ферман²⁷ издаден от султан Мустафа III (1757–1774) и с активното съдействие на Цариградския патриарх Самуил I Ханджери²⁸. Тук изниква въпроса защо при налична Българска охридска архиепископия се налага провъзгласяването на Търновската (Българска) патриаршия през XIII в., като по този начин се влиза в каноническо противоречие, тъй като не може в рамките на една държава да съществуват две православни църкви²⁹. Това най-вероятно се случва поради утвърждаването на Охридската архиепископия след XII в. като многонационална църква, а не както е била запланувана през XI в. като Българска архиепископия. По този въпрос проф. Снегаров

²⁷ На 15 май 1767 г. Цариградската патриаршия, по абсолютно неканоничен начин, влизащ в противоречие с постановленията на Христовата Църква (напр. 35-то Ап. правило, което изрично забранява на един епископ да навлиза в пределите на друга епархия) издава томос за унищожаването на Охридската архиепископия, който е следствие на по-рано провъзгласения султански ферман.

²⁸ Самуил I Ханджери е патриарх в Цариград на два пъти: от 24 май 1763 до 5 ноември 1768 г. и отново от 17 ноември 1773 до 24 декември 1775 г.

²⁹ Виж: 31-во и 34-то Апостолски правила у Цанков, Ст., И. Стефанов и П. Цанев. *Правилата на Св. Православна църква с тълкуванията им*. Т. I, София, 1912 [Tsankov, St., Iv. Stefanov and P. Tsanev. *The Rules of the Orthodox Church with their interpretations*. Vol. I, Sofia, 1912], с. 88 и 98. Също така Стефанов, И. *Правилата на Светата православна църква*. Света Гора, Атон, 2004 [Stefanov, Iv. *The Rules of the Holy Orthodox Church*. Holy Mountain, Athos, 2004], 22-23.

не се задълбочава, дори тогава, когато му се възлага с писмо No. 5051 от 4 юли 1953 г.³⁰ на Св. Синод да направи съответната историческа справка³¹, въз основа на по-рано получено писмо-несъгласие от патриарх Атинагор от 23 април 1953 г.³² във връзка провъзгласяването на Българската екзархия в ранг на Патриаршия през месец май същата година. В отговора си той бегло посочва, че Търновската църква е била основана без съгласието на цариградския патриарх и охридския архиепископ, а само по решение на водачите на въстанието, а първият търновски предстоятел се наричал архиепископ³³. Колкото до учудването на патриарх Атинагор за предстоящото въздигане на Българската православна църква в ранг на патриаршия, за което сам той пише, че това е отново въвеждане в Църквата на новаторство и отклонение от съществуващия канонически и църковен ред. Проф. Снегаров счита, че най-вероятно Българската църква при свалянето на схизмата през 1945 г. е дала някакви обещания (така твърди самия патриарх Атинагор³⁴) по този въпрос, но това е по-скоро формално-етикетен пропуск от българска страна, който може да се изглади чрез своевременни постъпки пред цариградския патриарх, особено чрез братолюбивото посредничество на Руската и Румънската църква³⁵.

Проф. Снегаров засяга в своето научно творчество и друга теза по отношение на Охридската архиепископия като продължителка на Първа Юстиниана, която също има своите аргументи, предимно в титулите на предстоятелите на архиепископията. Но според него, по отношение на настойчивото повтаряне от архиереите на Охрид, че

³⁰ Вж. Приложение 1. И. Снегаров архив в БАН, 84, оп. 1, а.е. 697 [Annex 1. Iv. Seagrov's Archive at the Bulgarian Academy of Sciences, 84, оп. 1, а.е. 697].

³¹ Вж. *ibid.* В писмото пише: „Г-н професоре, по решение на Св. Синод в пълен състав изпращаме Ви препис от писмото на Негово Светейшество Цариградския патриарх Атинагор от 25 април 1953 г., за да направите по него съответната историческа справка“.

³² Снегаров, И. *Отговор на писмото на Св. Синод на Българската православна църква No. 5051 от 1 юли 1953 г.* Архив в БАН, 84, оп. 1, а.е. 697 [Snegarov, Iv. *Reply to the letter of St. 5051 of 1 July 1953.* Archive at the Bulgarian Academy of Sciences, 84, оп. 1, а.е. 697].

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

те са духовни предстоятели и на Първа Юстиниана, може да се каже, че това се дължи на голямото им желание да осуетят домогванията на Константинопол към вътрешния живот на архиепископията. Така в средата на XII в. Охридският предстоятел Йоан Комнин се подписвал като „Архиепископ на цяла България“ (Ἀρχιεπίσκοπος πάσης Βουλγαρίας) и още „Първа Юстиниана и на цяла България“ (Πρώτης Ἰουστινιανῆς καὶ πάσης Βουλγαρίας). Еднозначни титли си прикачили към името още архиепископите Димитър Хоматиян (XIII в.), Григорий I (XIV в.)³⁶ и др., но те получавали признание и от ответната страна. Така например патриарсите Филотей и Нил (XIV в.) третирали архиепископите на Охрид като равночестни с другите Православни патриарси. Всичко това води до една друга възможна интерпретация, към която проф. Снегаров не се придържа, а именно, че Охридската архиепископия изразява многонационалната същност на земите, в които се разпростира.

По двете разгледани теми в предложеното изследване би могло да се напише още много. Тук целта е да се маркира и изложи в необходимия научен обем най-същественото, за да се направят съответните пълноценни изводи. Мисля че няма да бъде преувеличено, нито научно неиздържано, ако се каже, че проф. Снегаров е най-големият църковен историк в българското богословие. В творчеството му впечатляват детайлното проучване на изворите и доказаните фактологични приноси. Така той полага началото на подробното и задълбочено изследване на всеки факт и събитие в църковно-историческата наука, методология продължена от неговите наследници-съмишленици в тази област. И затова дори петдесет години след неговата смърт той остава все така актуален и четен от различни групи читатели, и най-вече от християнските изследователи.

³⁶ Γρηγόριος, ὁ Ἀρχιεπίσκοπος τῆς πρώτης Ἰουστινιανῆς καὶ πάσης Βουλγαρίας. Архив на И. Снегаров в БАН, 84, оп. 1, а.е. 594 [Archive of Iv. Snegarov at BAS, 84, оп. 1, а.е. 594].

Главни научни трудове на проф. Снегаров

Книги

1. Охридската патриаршия. (Нейният произход, граници и епархии). София, 1919.
2. История на Охридската Архиепископия. Т. 1. От основаването ѝ до завладяването на Балканския полуостров от турците. (хабилитационен труд), София, 1924.
3. Снегаров, И. Кратка история на съвременните православни църкви (Йерусалимска, Антиохийска, Александрийска, Цариградска, Кипърска, Синайска, Грузинска). Т. 1, София, 1944.
4. Снегаров, И. Кратка история на Българската православна църква (Българска, Руска и Сръбска). Т. 2, София, 1946.
5. Снегаров, И. Кратък исторически очерк на поместните Православни църкви. София, 1948.
6. Отношенията между Българската църква и другите православни църкви след провъзгласяването на схизмата. Църковен архив, 1929, кн. 3-5.
7. История на Охридската архиепископия – патриаршия. От падането ѝ под турците до нейното унищожение (1394-1767). Т. 2, София, 1932.
8. Солун в българската духовна култура. Исторически очерк и документи. (Университетска библиотека № 180). София, 1937.

Избрани студии и статии

1. Българският първоучител Св. Климент Охридски – живот и дейност. ГБФ, IV (1927-1928).
2. Град Охрид (исторически очерк). Македонски преглед, год. IV, 1928, кн. 1, 2 и 3.
3. Унищожението на Охридската архиепископия. ГБФ, III (1926-1927).
4. Нов препис на кодекса на Охридската архиепископия. ГБФ, VIII (1930-1931).
5. Поглед към изворите на Св. Никола Софийски. ГБФ, (1931-32).
6. Пропуски и грешки в издадените книжовни паметници на Св. Никола Софийски. ГБФ, XI (1933-1934).
7. Учредяването на Българската православна църква. Македонски преглед, год. VII, 1932, кн. 1.
8. Из арбанашките старопечатни книги в Софийската народна библиотека. Списание на Българската академия, кн. LXI, 1937.
9. Скопската епархия. Исторически очерк и възражения върху съчи-

нението на проф. Р. Груич „Скопска митрополия“ (Скопие 1935). ГБФ, XV (1937-1938), с. 1-132; XVI (1938-1939).

10. Делото на Климента Охридски. Реч, произнесена на 2 юли 1941 година в град Охрид по време на окупацията на града.

11. Принос към биографията на Неофит Рилски (гръцки писма до него). София, 1951 г.

Кодекс (Кондика) на църквата „Св. Георги“ в Струга. София, 1964 г. – фототипно издание.

12. 1100 години от покръстването на българския народ. Синодално издателство, София, 1966 г.

13. За родното място на Паисий Хилендарски. Публикувана в сб. „Паисий Хилендарски и неговата епоха“, София, 1962 г.

Библиография

Бакалов, Г. Средновековният български владетел (титулатура и инсигнии). София, 1985 [Bakalov, G. The medieval Bulgarian ruler (titular and insignia). Sofia, 1985].

Гръцки исторически документи за българската история (ГИБИ), Грамоти на Василий II. Т. VI, София, 1965 [Greek Historical Documents on Bulgarian History (GIBI), Sigilia of Basil II. T. VI, Sofia, 1965].

Дуйчев, И. Из старата българска книжнина. Т. 1. Книжовни и исторически паметници от Първото българско царство. София, 1943 [Duychev, I. From Old Bulgarian Literature. Vol. 1. Book and historical monuments of the First Bulgarian Kingdom. Sofia, 1943].

Иширков, А. Охридското езеро и град Охрид. Реч, държана на тържествено събрание на БНА през 1915 г. София: Държ. печ., 1915 [Ishirkov, A. Lake Ochrid and the City of Ochrid. Speech delivered at a solemn assembly of the BNA in 1915. Sofia: State Press, 1915].

Куев, К. „Триезичната ерес и делото на Кирил и Методий на фона на средновековието“, – в: Константин-Кирил Философ. Материали от научните конференции по случай 1150-годишнина от рождението му. – Велико Търново, 10–11.XI.1977 г., и Рим, 12–13.XII.1977 г. София, 1981 [Kuev, K. “The Tri-Language Heresy and the Work of Cyril and Methodius against the Background of the Middle Ages”, – in: Constantine-Cyril the Philosopher. Materials from the scientific conferences on the occasion of the 1150th anniversary of his birth. Veliko Tarnovo, 10-11.XI.1977, and Rome, 12-13.XII.1977].

Снегаров, И. Кратка история на Съвременните православни църкви (българска, руска и сръбска), т. 2, София, 1946 [Snegarov, Iv. Brief History of the Modern Orthodox Churches (Bulgarian, Russian and Serbian), vol. 2, Sofia, 1946].

Снегаров, И. История на Охридската архиепископия (Второ фототипно издание), т. 1, София, 1995 [Snegarov, I. History of the Ohrid Archdiocese (Second phototype

edition)].

Снегаров, И. Охридската патриаршия (нейния произход, граници и епархии). София, 1919 [Snegarov, Iv. The Ohrid Patriarchate (its origins, borders and dioceses). Sofia, 1919].

Снегаров, И. Св. Климент Охридски. София, 1939 [Snegarov, Iv. St. Kliment of Ochrid. Sofia, 1939].

Снегаров, И. „Град Охрид. Исторически очерк“. Македонски преглед, 2–3, 1928 [Snegarov, Iv. “The City of Ohrid. Historical sketch.” Macedonsky Pregled, 2-3, 1928].

Снегаров, И. „Унищожението на Охридската архиепископия,“ – в: ГСУ БФ, Т. 3, София, 1926 [Snegarov, Iv. “The Destruction of the Ochrid Archbishopric,” – in: Yearbook of the Sofia Univeristy. FTh 3, Sofia, 1926].

Христов, Д. Иван Снегаров – жизнен път и историописно творчество. Автореферат и дисертация за присъждане на образователна и научна степен „доктор“, София, 2009 [Hristov, D. Ivan Snegarov - life path and historiographical work. Author's abstract and dissertation for the award of the educational and scientific degree „Doctor“, Sofia, 2009].

Спространов, Е. Славянски глас (сп.). № 4, София, 1905, 150–153.

Снегаров, И. Охридската патриаршия (нейния произход, граници и епархии). София, 1919 [Snegarov, Iv. The Ochrid Patriarchate (its origins, borders and dioceses). Sofia, 1919].

Божилов, И. Българската архиепископия XI–XII в. София, 2011 [Bozhilov, Iv. The Bulgarian Archbishopric XI-XII century. Sofia, 2011].

Снегаров, И. Отговор на писмото на Св. Синод на Българската православна църква No. 5051 от 1 юли 1953 г. Архив в БАН, 84, оп. 1, а.е. 697 [Snegarov, Iv. Reply to the letter of St. 5051 of 1 July 1953. Archives at the Bulgarian Academy of Sciences, 84, оп. 1, а.е. 697].

Стефанов, И. Правилата на Светата православна църква. Света Гора, Атон, 2004 [Stefanov, Iv. The Rules of the Holy Orthodox Church. Holy Mountain, Athos, 2004].

Цанков, Ст., И. Стефанов и П. Цанев. Правилата на Св. Православна църква с тълкуванията им. Т. I, София, 1912 [Tsankov, St., Iv. Stefanov and P. Tsanev. The Rules of the Orthodox Church with their interpretations. Vol. I, Sofia, 1912].

Ивайло Василев

(Докторант в Богословския факултет на Софийския университет
„Св. Климент Охридски“)

ДУХОВНОТО СЛУЖЕНИЕ В АКАДЕМИЧНИЯ ПАРАКЛИС „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“ НА БОГОСЛОВСКИЯ ФАКУЛТЕТ

The author is a doctoral student in Practical Theology at the Faculty of Theology of Sofia University “St. Kliment Ohridski”. E-mail: i.vasilevbm@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0002-9142-5092>.

Abstract: Ivaylo Vasilev,

*Pastoral Ministry in St. Kliment of Ochrid Academic Chapel
of Sofia University's Faculty of Theology.*

The article presents a summary of archival data on the priests and hierarchs who served in the academic chapel “St. Kliment of Ohrid” within the Theological Faculty of Sofia University. Founded on the eve of World War II, the chapel endured 45 years of atheist regime and remained a vital center of liturgical life for students, staff, and faculty. On the centennial of the School of Theology, this article identifies four distinct chronological periods and recounts the story of pastoral ministry at this institution.

Keywords: *Pastoral Theology, Practical Theology, Pastoral Care, Academic Chapel, Orthodox Theology, Theological Education, Academic Theology*

Увод

През 2023 година Богословският факултет на най-старото и най-голямо висше училище в България, еталон на качествено образование и наука, отбелязва своя стогодишен юбилей. Той е дал богословско образование на над 2000 богослови, учени и духовници през изминалите години. Монашеският лик, честният клир и архиерейският сомн на БПЦ се попълват именно и преимуществено от възпитаници на Богословския факултет и Духовна академия, като каквато той съществува в продължение на 40 години под ведомството на Св.

Синод на БПЦ (1951 – 1991). Но кой обгрижва душепопечителски и пастирски цвѣта на българската духовна интелигенция през годините, докато той израства зад стените на *Alma mater*?

Недостатъчно изследван е духовният живот на учителите и предшествениците ни, учили, преподавали и служили в Богословския факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски“. Архивите и спомените на връстниците на духовната история на факултета остават непубликувани или ненаписани в навечерието на стогодишния му юбилей, а с човешка тъга отбелязваме, че постепенно от нас си отиват и стожерите и жива история на факултета като отците-професори Радко Поптодоров (1924-2021) и Николай Шиваров (1930-2022). При все това, важна задача на образователната мисия на факултета остава да се събере и разкаже духовната и богослужебна история на духовното висше учебно заведение, защото добре запазената памет е живот за настоящето и бъдещето. Разбира се, тази история е историята на едноименния богослужебен параклис в сградата на факултета и на духовниците, които го обгрижват през десетилетията.

Този „академичен“ храм и Дом Божий крие своята недоразказана история. Той е параклис-мъченик: късно роден (през зимата на 1939 г.¹), омаловажаван, разрушаван², недоглеждан³, игнориран през годините. Служещите в него ефимерии и предстоятелите на Църковното му настоятелство като правило, с единични изключения, не остават дълго на това служение. Кои са тези Божии служители и запазен ли е споменът за тях? Отговорът на тези въпроси се дължи от християните-членове на академичното семейство на Богословския факултет по силата на заръката на Господа Иисуса Христа: „Помнете вашите наставници, които са ви проповядвали словото Божие“ (Евр. 13:7).

В настоящата статия проследяваме събраните данни за ефимери-

¹ Темелски, Хр. „Паметник на Българската екзархия или Висше богословско училище“. 15 ноември 2008 г. [online] [цитиран на 30.10.2021]. Достъпно на адрес dveri.bg/3yhu [Temelsky, Chr. „Monument of the Bulgarian Exarchate or Higher Theological School.“ 15 November 2008 [online] [30.10.2021]. Available on wb-site: dveri.bg/3yhu].

² По време на бомбандировките над София през 1944 г.

³ Например към 1959 г. в параклиса не достигат одеждите, епископ-ректорът няма собствено одяжание, а „иконостасът и вратите на параклиса вече 16 години стоят с чувствителни повреди“. Вж. Писмо на Духовната академия до Св. Синод, изх. № 423/14.12.1959 г. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 3, а. е. 15, л. 110 [Central State Archive, f. 549, op. 3, a.e. 15, fol. 110].

ите и духовниците, служили в и обгрижвали академичния параклис на факултета от създаването му като прилежащ към студентското общежитие през 1939 г. до днешни времена. За основен източник послужиха дописките в официоза на БПЦ „Църковен вестник“, излизащ редовно от 1900 г. насам. Протоколните книги от заседания на Св. Синод от Екзархийския архив и Архива на Св. Синод в Централния държавен архив в София предоставиха важна информация за ефимериите, служили до 1958 г. в параклиса при студентското общежитие. За целта на изследването ни получихме от Св. Синод и сведения от трудови ведомости след 1958 г.⁴ До сега данни за свещениците при параклиса не са публикувани на едно място, макар през 1957 г. Св. Синод да разпорежда редовно водене на протоколна книга на Църковното настоятелство на академичния параклис⁵, която обаче днес е неналична. Тази статия е една стъпка в посока осветляване историята на академичния параклис „Св. Климент Охридски“ на Богословския факултет и в частност изваждането на преден план на личностите, обгрижвали го духовно от основаването му преди сто години до днес.

Шестнадесет години без богослужение

При създаването на Богословския факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски“ през 1923 г., в него не е обособен параклис. Неговият пръв декан протопр. проф. Стефан Цанков дори не коментира богослужението като вписващо се в задачите на факултета или като имащо роля в учебния процес в неговата студия, посветена на първото десетилетие на факултета.⁶ Божествени богослужения в *Alma mater* не се отслужват, а преподаватели, администрация и студенти посещават храмове извън университета.⁷ Като академичен

⁴ За информацията от архива на Св. Синод изразяваме благодарност на главния секретар на Св. Синод Негово Преосвещенство Мелнишки епископ Герасим и сътрудниците му.

⁵ Протокол № 31 от 4 юли 1957 г. Протоколна книга на решенията на Св. Синод в намален състав, 1957 г. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 2, а.е. 15, л. 461–462 [Central State Archive, f. 549, op. 2, a.e. 15, fol. 461–462].

⁶ Вж. Цанков, Ст, протопр. „Богословският факултет у нас“, ГСУ, БрФ 11, 1934 г., София [Tsankov, Fr. Stephan, „The Theological Faculty in Our Country,” *Yearbook of the Sofia University, FTh 11*, 1934, Sofia], с. 19.

⁷ Темелски, Хр. Пак там [Temelsky, Chr. Ibid.].

храм се ползва седалището на Софийска митрополия – храм „Св. Неделя“, известен на софиянци като „Св. Крал“.

В историята на създаването на богословското училище централен момент заема освещаването на основите на зданието на факултета на 31 октомври 1913 г. от тогавашния Софийски викарен епископ Варлаам Левкийски (1851 – 1937). Когато сградата е завършена десет години по-късно, на 19 ноември 1923 г., тържествен водосвет отслужва дългогодишният столичен свещенопроповедник, издател и бивш софийски протосинкел протоерей Михаил Химитлийски († 1929).

В тези първи шестнадесет години на факултета, въздигането на молитви от свещеник в него се ограничава до тържествените водосвети, отбелязващи началото на академичната учебна година. Наличните дописки от Църковен вестник показват, че с духовното обгрижване на факултета в този период е ангажиран Софийският митрополит Стефан, по-късно Екзарх Български (1878 – 1958), стипендиант на Св. Синод и първоназначен професор във факултета, който „като частен хонорируван доцент чете лекции по Омилетика“ в него от 1927 до 1929 г.⁸ Запазени са данни за отслужени от него водосвети в началото на академичните 1929 – 1932, 1934 – 1935 и 1937 г. – до освещаването на новия богослужебен параклис при студентското общежитие в сградата на факултета.⁹

⁸ Вж. Цоневски, Ил. Патрология. Живот, съчинения и учение на църковните отци, учители и писатели, София: Синод. изд. [Tsonevsky, Il. *Patrology. Lifes, Writings and Teachings of Church Fathers, Teachers and Writers*, Sofia: Synod Press, 1986], 484, 496–497; и Денев, Ив. „Седемдесет години Богословски факултет“. ГСУ, БгФ 3, 1996 (нова серия), София, 1999 [Denev, Iv. „Seventy Years of Theological Faculty,” *Yearbook of Sofia University, FTh 3*, 1996 (n.s.). Sofia, 1999], 8 и 16.

⁹ „Църковна и обществена летопис. Из Богословския факултет“. ЦВ, бр. 37, 19 октомври 1929 [“Church and Society Annals. From the Faculty of Theology.” *Tsarkoven Vestnik*, no. 37, 19 October 1929], с. 447; „Църковна и обществена летопис.“ ЦВ, бр. 38, 18 октомври 1930 [“Church and Society Annals.” *Tsarkoven Vestnik*, no. 38, October 18, 1930], с. 448; „Църковна и обществена летопис.“ ЦВ, бр. 36, 17 октомври 1931 [“Church and Society Chronicle.” *Tsarkoven Vestnik*, no. 36, 17 October 1931], с. 426; „Църковна и обществена летопис.“ ЦВ, бр. 37, 22 октомври 1932 [“Church and Society Chronicle.” *Tsarkoven Vestnik*, no. 37, October 22, 1932], с. 432; „Църковна и обществена летопис.“ ЦВ, бр. 38 и 39, 20 октомври 1934 [“Church and Society Chronicle,” *Tsarkoven Vestnik*, nos. 38 and 39, October 20, 1934], с. 442; „Църковна и обществена летопис. У нас.“ ЦВ, бр. 36, 19 октомври 1935 [“Church and Society Annals. In Our Country.” *Tsarkoven Vestnik*, no. 36, 19 October 1935], с. 423–424; „Църковна и обществена

Новият академичен параклис и Втората световна война

Нов период за учебното заведение и общежитието в сградата му започва в последните седмици на 1939 г., когато към последното е устроен богослужебен параклис. От този момент във факултета започва отслужването на празнични и делнични богослужения и на всички тайнства, извършвани от обгрижващите параклиса свещеници. Параклиът „Св. Климент Охридски“ става естествено съборно място за студенти, администрация и преподаватели и заема централно място в живота на общността на Богословския факултет при едноименния университет.

Дейностите по обособяването на Божия храм в източната част на коридора на втория етаж на зданието са извършени от архитект Владимир Брънеков, доверено лице на Св. Синод за ремонтни дейности в онези години, за сметка на Синода от фонда „Висше Богословско училище“.¹⁰ На 16 декември 1939 г. Софийският митрополит Стефан полага антиминос, осветява иконите и църковната утвар, отслужвайки първата архиерейска вечерня в присъствието на синодалните митрополити в новооткрития параклис „Св. Климент Охридски“ „за удовлетворение религиозните нужди на студентите клирици и миряни, които следват факултета и живеят в общежитието при него“. Първи божествени св. Литургии в него отслужват Неврокопският митрополит Борис (1888 – 1948) на 17 декември в деня на св. вмчца Варвара и началникът на Културно-просветното отделение на Св. Синод архим. Николай (Кожухаров), по-късно Макариополски епископ и дългогодишен ректор на Духовната академия (1908 – 1981), на Никулден, 19 декември 1939 г.¹¹

От 1 януари, 1940 г. на мястото на „временно завеждащия студентското общежитие при Богословския факултет – проф. Ив. Марковски“ е назначен архим. Николай. Той е определеният от Св. Синод „един човек, който да поеме духовния надзор върху студентите и да

вена летопис. У нас.“ ЦВ, бр 37, 22 октомври 1937 [“Church and Society Annals. In Our Country.” *Tsarkoven Vestnik*, no. 37, 22 October 1937], с. 438.

¹⁰ Протокол №64 / 27 октомври 1939 г. Протоколна книга от заседания на Св. Синод в намален състав 1939 г. – В: ЦДА, ф. 791к, оп. 1, а. е. 64, л. 674 [Central State Archive, f. 791K, op. 1, a.e. 64, fol. 674].

¹¹ „Църковна и обществена летопис.“ ЦВ, бр. 47, 15 декември 1939 [“Church and Society Chronicle,” *Tsarkoven Vestnik*, no. 47, 15 December 1939], 570–571.

се грижи за реда в богослужението...“¹² Архим. Николай съвместява длъжността началник на Културно-просветния отдел на Св. Синод с новата си обязаност като ръководител на студентското общежитие, в което и заживява. Редовните богослужения са възложени на „свещениците-студенти“.¹³

Предвоенната 1940-та академична година е открита с молебен от Софийския митрополит Стефан в присъствието на други синодални архиереи¹⁴, а „храмовият празник на параклиса „Св. Климент“ при студентското общежитие“ е почетен с всенощно бдение и св. Литургия, отслужени от Стобийския епископ Никодим, секретар на Св. Синод, и ефимерия архим. Николай (Кожухаров).¹⁵ От 1941 обаче в продължение на три години архим. Николай е ректор на Софийската духовна семинария.¹⁶ За академичните 1941 и 1944 – 1945 г. разполагаме със сведения за водосвети за начало на занятията във факултета, извършени отново от митрополит Стефан.¹⁷ През 1941 г., годината, в която България влиза във Втората световна война на страната на Тристранния пакт, в параклиса на Богословския факултет един студент е постриган в равноангелския монашески чин от Ловчанския митрополит Филарет в присъствието на членове на Св. Синод.¹⁸

¹² Протокол №36 / 21 декември 1939 г. Протоколна книга от заседания на Св. Синод в пълен състав 1939 г. – В: ЦДА, ф. 791к, оп. 1, а. е. 62, л. 455-456 [Central State Archive, f. 791K, op. 1, a.e. 62, fol. 655-456].

¹³ *Ibid.*

¹⁴ „Църковна и обществена летопис.“ ЦВ, бр. 38, 11 октомври 1940 [“Church and Society Chronicle.” *Tsarkoven Vestnik*, no. 38, October 11, 1940], с. 455.

¹⁵ „Църковна и обществена летопис.“ ЦВ, бр. 47, 13 декември 1940 [“Church and Society Chronicle.” *Tsarkoven Vestnik*, no. 47, 13 December 1940], с. 562

¹⁶ Цацов, Б. Архиереите на Българската Православна Църква. София, 2003 [Tsatsov, B. *The Archpriests of the Bulgarian Orthodox Church*. Sofia, 2003], с. 329.

¹⁷ „Църковна и обществена летопис.“ ЦВ, бр. 39, 17 октомври 1941 [“Church and Society Chronicle.” *Tsarkoven Vestnik*, no. 39, October 17, 1941], с. 455; „Църковна и обществена летопис.“ ЦВ, бр. 20 и 23, 1 декември 1944 [“Church and Society Chronicle,” *Tsarkoven Vestnik*, nos. 20 and 23, 1 December 1944], с. 12; „Църковна и обществена летопис.“ ЦВ, бр. 47–49, 24 ноември 1945 [“Church and Society Chronicle.” *Tsarkoven Vestnik*, no. 47-49, November 24, 1945], с. 11.

¹⁸ Новопостриганият „при старчеството на... архим. Натанаил, игумен на св. Рилска обител“ е бъдещият патриарх Максим (1914 – 2012). Вж. „Църковна и обществена летопис.“ ЦВ, бр. 48, 12 декември 1941 [“Church and Society Chronicle,” *Tsarkoven Vestnik*, no. 48, 12 December 1941], с. 562.

Установяване на атеистичния режим

Преломна за България и Църквата е 1944 г. с Деветосептемврийския преврат и установяването на тоталитарна власт в страната под натиска на Червената армия. Още март месец същата година британско-американските бомбардировки в София засягат общежитието и параклиса на факултета,¹⁹ като един преломен момент за Богословския факултет. Над страната и учебното заведение се сгъстват облаците на атеизма. Един месец след завземането на властта от Отечествения фронт, на 15 октомври 1944 г. дългогодишният наместник-председател на Св. Синод Видинският митрополит Неофит е принуден да подаде оставката си след острия тон, който държи на новото правителство, в качеството си на защитник на църковните интереси. Архим. Николай (Кожухаров) след преврата е съден, задържан на 23 февруари 1945 г.²⁰ и осъден три дни по-късно от Трети състав на Народния съд²¹ на петгодишен затвор, заедно с архим. Йосиф (Диков), началник на Културно-просветното отделение на Св. Синод, по-късно ефимерий на факултетния параклис, ректор на Пловдивската семинария и Нюйоркски митрополит (1907 – 1987), осъден на едногодишен затвор.²² Радетелят за духовно просвещение и пряко ангажиран с обгрижването на факултета до кончината му Неврокопски митрополит Борис е убит три години по-късно на 8 ноември 1948 г.

В условията на новата власт от 1 декември 1944 г. „част от помещенията, в които е бил настанен Богословския факултет, се стесняват временно за нуждите на семинарията“.²³ Софийската духовна семинария от декември 1944 до ноември 1947 г. провежда занятия с някои от

¹⁹ Темелски, Хр. Пак там [Temelsky, Chr. Ibid.].

²⁰ Известие от директора на Централния затвор в София..., 23 февруари 1945 г. – В: ЦДА, ф. 1449, оп. 1, а.е. 103, л. 243 [Central State Archive, f. 1449, op. 1, a.e. 103, fol. 243].

²¹ Присъда на подсъдимите..., 28 февруари 1945 г. – В: ЦДА, ф. 1449, оп. 1, а.е. 100, л. 4 [Central State Archive, f. 1449, op. 1, a.e. 100, fol. 4].

²² Мешкова, П., Д. Шарланов, „Обвиненията против архимандрити и военни.“ – В: София: Агенция „Демокрация“, 1994 [online] [цитиран на 30.10.2021]. Достъпно на адрес dveri.bg/wu6 [Meshkova, P., D. Sharlanov, “The accusations against archimandrites and military,” – in Sofia Agency “Democracy”, 1994, online [cited 30.10.2021]. Available on web-site: dveri.bg/wu6].

²³ Протокол №30 / 1 декември 1944 г. Протоколна книга от заседания на Св. Синод в пълен състав 1944 г. – В: ЦДА, ф. 791к, оп. 1, а. е. 72, лл. 197–198 [Central State Archive, f. 791k, op. 1, a.e. 72, fol. 197-198].

класовете ѝ в сградата на факултета.²⁴ Пловдивската духовна семинария от есента на 1948 г. е преместена в „най-горния етаж на зданието, в което... се помещават канцеларията на Св. Синод и Богословския факултет“.²⁵ През есента на 1950 г. двете семинарии са изпратени на Гара Черепиш.

През 1946 г. ръководител на студентското общежитие при факултета и ефимерий е архим. Йосиф.²⁶ През 15 юни 1947 той става ректор на Пловдивската семинария, намерила пристан в Бачковския манастир. След пожар в едно от крилата му през декември 1947 г., на 15 октомври 1948 г. тя е подслонена в сградата на Богословския факултет.

Академична година през 1946 г. е открита с водосвет от Неврокопския митрополит Борис,²⁷ а следващата – от Знеполския епископ Флавиан (1884 – 1956)²⁸. На 4 април 1948 г., седем месеца преди мъченическата му кончина, съвместно с професори-духовници митр. Борис отслужва молебен по повод 25-годишнината от създаването на Богословския факултет, завещавайки на последния „да пребъде през вековете като мощен светилник в съзнанието и живота на любимия православен български народ, като никога незагасващ фар над скъпата ни Родина, в изпълнение думите на св. Йоан Богослов: „и свет во тме светитя, и тма его не обьят“ (Йоан 1:5).²⁹

²⁴ „Църковна и обществена летопис“. ЦВ, бр. 1–2, 5 януари 1945 [“Church and Society Chronicle”, *Tsarkoven Vestnik*, nos. 1-2, 5 January 1945], с. 8; „Църковна и обществена летопис“. ЦВ, бр. 45–46, 5 ноември 1945 [“Church and Society Chronicle”, *Tsarkoven Vestnik*, nos. 45-46, 5 November 1945], с. 8; „Отзиви и бележки. За Софийската и Пловдивска семинарии“. ЦВ, бр. 36 и 37, 25 октомври 1947 [“Reviews and Notes. On the Sofia and Plovdiv Seminaries”, *Tsarkoven Vestnik*, nos. 36 and 37, 25 October 1947], с. 9; „Църковна и обществена летопис“. ЦВ, бр. 40 и 41, 1 декември 1947 [“Ecclesiastical and Social Annals”, *Tsarkoven Vestnik*, nos. 40 and 41, 1 December 1947], с. 14.

²⁵ Вж. „Църковна и обществена летопис“. ЦВ, бр. 31–32, 7 октомври 1948 [See “Ecclesiastical and Social Annals.” *Tsarkoven Vestnik*, nos. 31-32, 7 October 1948], с. 16.

²⁶ Докладна записка вх. № 1611 на архим. Йосиф, ръководител на студентското общежитие при Богословския факултет. Протокол №7/1 април 1946 г. Протоколна книга от заседания на Св. Синод в намален състав 1946 г. – В: ЦДА, ф. 791к, оп. 1, а. е. 75 [Central State Archive, f. 791k, op. 1, a.e. 75].

²⁷ „Църковна и обществена летопис“. ЦВ, бр. 37–38, 21 ноември 1946 [“Church and Society Chronicle”, *Tsarkoven Vestnik*, no. 37-38, November 21, 1946], с. 14.

²⁸ „Църковна и обществена летопис“. ЦВ, бр. 40–41, 7 юни 1947 [“Church and Society Chronicle”, *Tsarkoven Vestnik*, nos. 40-41, June 7, 1947], с. 14.

²⁹ „Отзиви и бележки. Юбилейно чествуване на Богословския факултет“. ЦВ, бр. 13–15, 17 април 1948 [“Reviews and Notes. Jubilee Celebration of the Faculty of Theology.”

Учебната 1948 година е открита с молебен с водосвет от Доростоло-Червенския митрополит Михаил (1884 – 1961), със съслужещия му проф. прот. Христо Димитров (1891-1973)³⁰, няколко дни след като архим. Йосиф отслужва благодарствен молебен с водосвет за начало учебните занятия на семинаристите в битността си на ректор на Пловдивската семинария. В ремонтирания параклис на 8 декември 1948 г. празнично богослужение по случай патронния празник на факултета и университета възглавяват митрополитите Филарет Ловчански (1901-1960) и Никодим Сливенски (1895-1980).³¹

По случай дипломирането на Пловдивските семинаристи през 1949 г. в параклиса Пловдивският митрополит Кирил, по-късно и Патриарх Български (1901-1970), отслужва св. Литургия и молебен в присъствието на синодални архиереи.³² Новата учебна година започва с водосвет от Старозагорския митрополит Климент (1897-1967) в съслужение с ректора на Пловдивската духовна семинария архим. Йосиф „и преподавателите в нея архим. Герасим, [по-късно Браницки епископ (1914-1995)], прот. Михаил Шишкин и прот. Йоан Неделчев“.³³ Благодарствен молебен извършва по случай новата академична 1949 година Врачанският митрополит Паисий (1888-1974), заедно с архим. Серафим (Алексиев), началник на КПО при Св. Синод (1912-1993), „и с духовниците-професори и студенти от факултета“.³⁴

По правило до 1950 г. Софийският митрополит и Наместник-председателите на Св. Синод отслужват водосвети в Богословския факултет и в неговия параклис (от 1939 г.). за начало на учебните занятия и по случай храмовия празник. Сведенията за съслужещите свещеници в последните две години преди преобразуването на факултета

Tsarkoven Vestnik, nos. 13-15, April 17, 1948], с. 13.

³⁰ „Църковна и обществена летопис“. ЦВ, бр. 33–34, 23 октомври 1948 [“Ecclesiastical and Social Chronicle,” *Tsarkoven Vestnik*, nos. 33-34, 23 October 1948], с. 14.

³¹ „Църковна и обществена летопис“. ЦВ, бр. 40–43, 18 декември 1948 [“Ecclesiastical and Social Chronicle,” *Tsarkoven Vestnik*, nos. 40-43, 18 December 1948], с. 25.

³² Горазд, архим. „Годишният акт на Пловдивската духовна семинария.“ ЦВ, бр. 28 и 29, 17 юли 1949 [Gorazd, Archim. “The Annual Act of the Plovdiv Theological Seminary,” *Tsarkoven Vestnik*, nos. 28 and 29, 17 July 1949], с. 5.

³³ „Църковна и обществена летопис“. ЦВ, бр. 31–32, 6 септември 1949 [“Church and Society Chronicle.” *Tsarkoven Vestnik*, nos. 31-32, September 6, 1949], с. 11.

³⁴ „Църковна и обществена летопис“. ЦВ, бр. 35–36, 15 октомври 1949 [“Church and Society Chronicle.” *Tsarkoven Vestnik*, nos. 35-36, October 15, 1949], с. 14.

в академия (през 1950 г.) загатват за следващия период на развитие на параклиса. За пръв път в дописките се появяват имената на съслужещи преподаватели във факултета (към момента и по-късно) като о. Христо Димитров и о. Серафим (Алексиев). Отците-професори и духовниците преподаватели в *Alma mater* са хората, които помагат с духовното обгрижване на академическото семейство. Ефимериите и предстоятели на параклиса „Св. Климент Охридски“, прилежащ „при студентското общежитие“³⁵, са пряко ангажираните с духовното ръководство на студентите. В десетте години на изпитания до 1950 г., има налични данни за двама архимандрити, изпълнявали това служение: архим. Николай и архим. Йосиф, като и двамата попадат под ударите на Народния съд.

Духовна академия „Св. Климент Охридски“

С указ № 325 от 8 юли 1950 г., публикуван в Държавен вестник, бр. 163/1950, Богословският факултет е премахнат от Софийския университет и се превръща във Висше духовно училище при Българската православна църква.³⁶ Духовната академия, според чл. 2 от новия ѝ устройствен правилник, цели „да създава кадри за Българската православна църква“,³⁷ като общежитието към нея става пансион, задължителен за всички студенти.³⁸ Длъжността ефимерий, служещ в параклиса при общежитието, регламентира Правилникът за вътреш-

³⁵ Вж. например „Църковна и обществена летопис“. ЦВ, бр. 47, 13 декември 1940 [“Ecclesiastical and Social Annals”. *Tsarkoven Vestnik*, no. 47, 13 December 1940], с. 562.

³⁶ „Църковна и обществена летопис. Отделяне на Богословския факултет от Софийския университет.“ ЦВ, бр. 26 и 28, 25 юли 1950 [“Church and Society Annals. Separation of the Faculty of Theology from the University of Sofia,” *Tsarkoven Vestnik*, nos. 26 and 28, July 25, 1950], с. 10; Вж. и решението на Св. Синод в Протокол № 50 / 4 октомври 1950 г. Протоколна книга от заседания на Св. Синод в пълен състав 1950 г. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 2, а. е. 1, л. 270, л. 359–360 [Central State Archive, f. 549, op. 2, a.e. 1, fol. 270, 359–360].

³⁷ Устройствовен правилник на Духовна академия „Св. Климент Охридски“, гр. София. Протокол № 40 / 4 август 1950 г. Протоколна книга от заседания на Св. Синод в пълен състав 1950 г. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 2, а. е. 1, л. 270 [Central State Archive, f. 549, op. 2, a.e. 1, fol. 270].

³⁸ „Църковна и обществена летопис. Духовната академия „Св. Климент Охридски“. ЦВ, бр. 32 и 33, 29 септември 1950 [“Church and Society Annals. The Spiritual Academy “St. Clement Ohridski””. *Tsarkoven Vestnik*, nos. 32 and 33, 29 September 1950], с. 6.

ния ред на пансиона при Духовната академия „Св. Климент Охридски“, чл. 8: „За извършване на богослужението в академичната църква и за изповедничество се назначава от Св. Синод духовник с висше богословско образование... [който е] е пряко подчинен на ректора... [и] живее в пансиона и взема активно участие в духовното ръководство и възпитание на студентите.“³⁹

С утвърждаването на атеистичната власт учебното заведение преминава под прякото управление и всестранна грижа на Св. Синод. Устройвайки пансиона при нея, на 5 август 1950 г. Св. Синод назначава за негов управител и ефимерий на параклиса, изпратеният преди това като представител в Цариград и към момента на назначението референт-докладчик (т. е. управител на общжитието) в Софийската духовна семинария, по-късно църковен писател и служител в Св. Синод, архимандрит Горазд Ангелов (1911-1989).⁴⁰ Той служи св. Литургия с Врачанския митрополит Паисий на 8 декември 1950 г., а след редовното вечерно богослужение същия ден е дадена „скромна... трапеза... в деня на Св. Климента“⁴¹, която става традиционна.⁴² От началото на 1952 г. за управител на пансиона на мястото на архим. Горазд е назначен архим. Антоний, по-късно Проватски епископ (1915 – 2002)⁴³.

Редовното ежедневно богослужение, каквото Св. Синод полага в правилника за вътрешния ред на пансиона⁴⁴ и разпорежда да има в

³⁹ Протокол № 40 / 4 август 1950 г. Протоколна книга от заседания на Св. Синод в пълен състав 1950. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 2, а. е. 1, л. 287 [Central State Archive, f. 549, op. 2, a.e. 1, fol. 287].

⁴⁰ Протокол № 41 / 5 август 1950 г. Протоколна книга от заседания на Св. Синод в пълен състав 1950. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 2, а. е. 1, л. 308 [Central State Archive, f. 549, op. 2, a.e. 1, fol. 308].

⁴¹ „Отзиви и бележки. Чествуване патронния празник на Духовната академия,“ ЦВ, бр. 43 и 45, 18 декември 1950 [“Reviews and Notes. Celebration of the Patronal Feast of the Theological Academy.” *Tsarkoven Vestnik*, nos. 43 and 45, 18 December 1950], с. 7–8.

⁴² Вж. например „Църковна и обществена летопис,“ ЦВ, бр. 1–2, 1 януари 1956 [see “Church and Society Annals.” *Tsarkoven Vestnik*, nos. 1-2, 1 January 1956], с. 23.

⁴³ Протокол № 46 / 31 декември 1951 г. Протоколна книга от заседания на Св. Синод в пълен състав 1951 г. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 2, а. е. 3, л. 553 [Central State Archive, f. 549, op. 2, a.e. 3, fol. 553].

⁴⁴ Правилник за вътрешния ред в пансиона при Духовната академия „Св. Климент Охридски“ в гр. София. Вътрешен живот в пансиона, чл.16: „За професори и студенти има редовно утренно и вечерно богослужение в академичната църква. Све-

академията⁴⁵, обаче се изпълнява със затруднения на практика. Търсейки правилната формула за изпълнение на целта, Академичният съвет и Св. Синод възлага на различни групи от академичната общност да извършват обгрижването на параклиса и студентите-пансионери, освен на управителя на пансиона: на професори⁴⁶, студенти-свещеници⁴⁷, аспиранти⁴⁸, възпитатели, на лектор по източно църковно пение, на духовен наставник. От годишните отчети на ректора и от протоколите на Св. Синод разбираме за проблеми с дисциплината⁴⁹ и непостигани резултати от задължените лица⁵⁰. Практическото разрешение на проблема се намира в съвместителство на задълженията и колективността на отговорността: всички духовни лица служат.

Четири месеца след интронизацията на Българския патриарх Кирил, той открива новата академичната 1953 г. с молебен и водосвет⁵¹, а на празника на св. Климент всеобщо бдение и св. Литургия възглавява Старозагорският митрополит Климент, в съслужение с професорите-отци Стефан Цанков (1881-1965), Иван Гошев (1886-1965)

щенодействието, пението и четенето се извършва по дежурство...“ в Протокол № 40 / 4 август 1950 г. Протоколна книга от заседания на Св. Синод в пълен състав 1950 г. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 2, а. е. 1, л. 288 [*Central State Archive*, f. 549, op. 2, a.e. 1, fol. 288].

⁴⁵ Решение на Синода е „богослуженията в параклиса на Академията да се извършват редовно, докато е открито общежитието“. Вж. Протокол №27 / 4 юли (22 май ст. ст.) 1951 г. Протоколна книга от заседания на Св. Синод в намален състав 1951 г. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 2, а. е. 4, л. 291 [*Central State Archive*, f. 549, op. 2, a.e. 4, fol. 291].

⁴⁶ Протокол №25 / 1 юни (19 май ст.ст.) 1951 г. Пак там, л. 253 [*ibid.*, fol. 253].

⁴⁷ Протокол №49 / 5 октомври (22 септември ст. ст) 1951 г. Пак там [*ibid.*].

⁴⁸ Протокол №11/ 20 юни (7 юни ст.ст.) 1952 г. Протоколна книга от заседания на Св. Синод в пълен състав 1952 г. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 2, а. е. 52, л. 73–76 [*Central State Archive*, f. 549, op. 2, a.e. 52, fol. 73-76].

⁴⁹ Отчет за учебно-преподавателската и научно-изследователската и възпитателна работа в Духовната академия през 1956–1957 г., вх. №9937 / 5 юли 1957 г. Протокол №33 / 11 юли (28 юни ст.ст.) 1957 г. Протоколна книга от заседания на Св. Синод в пълен състав 1957 г. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 2, а. е. 14, л. 489 [*Central State Archive*, f. 549, op. 2, a.e. 14, fol. 489].

⁵⁰ Вж. например Протокол №16 / 12 декември (29 ноември ст. ст.) 1958 г. Протоколна книга от заседания на Св. Синод в пълен състав 1958 г. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 2, а. е. 16, л. 170 [*Central State Archive*, f. 549, op. 2, a.e. 16, fol. 170].

⁵¹ Ковачев, М. „Тридесет години българска богословска наука.“ ЦВ, бр. 31–32, 30 септември 1953 [Kovachev, M. “Thirty Years of Bulgarian Theological Science,” *Tsarkoven Vestnik*, nos. 31-32, 30 September 1953], с. 8.

и Христо Димитров.⁵² На храмовия празник 1955 г. „велика вечерня с петохлебие“ отслужва определеният през 1954 г. нов ректор на академията Макариополски епископ Николай в съслужение с управителя на пансиона архим. Антоний, а св. Литургия – Старозагорският митрополит Климент⁵³. Архим. Антоний остава на длъжността ефимерий до края на академичната 1956 г.⁵⁴, като от есента възпитатели са духовните чета на св. Серафим Софийски архим. Александър (Петранов)⁵⁵, архим. Методий Жерев, председател на Църковното настоятелство на академичния параклис до 1957 г.⁵⁶, когато поема ръководството на руското подворие в София, по-късно игумен на Рилския манастир (1909-1993).

Междувременно, в помощ на преподаването на църковно пее-не и на богослужебната практика от началото на 1956 г. е назначен за лектор по източно църковно пее-не прот. Димитър Попконстантинов, по-късно диригент на смесения хор при ПКСХП „Св. Александър Невски“ (1905-1981). Отговаряйки на запитване на ректора за задълженията на управителя на пансиона и новоназначения лектор, Св. Синод пояснява, че управителят на пансиона (ефимерият), „следи за редовността и благолепието на службите в параклиса и за редовността на студентите, [като] дава и съдействие на лектора по източно-църковно пение в изпълнение на практическите обязанности на последния“.⁵⁷ О. Димитър не само учи студентите на клиросно пе-

⁵² Климент, Старозагорски митрополит. „Св. Климент Охридски“, ЦВ, бр. 42–43, 21 декември 1953 [Clement, Metropolitan of Stara Zagora. “St. Kliment Ohridski.” *Tsarkoven Vestnik*, nos. 42-43, 21 December 1953], с. 7.

⁵³ „Църковна и обществена летопис“, ЦВ, бр. 1–2, 1 януари 1956 [“Church and Society Annals.” *Tsarkoven Vestnik*, nos. 1-2, 1 January 1956], с. 23.

⁵⁴ Протокол №46 / 31 декември (18 декември ст. ст.) 1951 г. Протоколна книга от заседания на Св. Синод в пълен състав 1951 г. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 2, а. е. 3, л. 553 [Central State Archive, f. 549, op. 2, a.e. 3, fol. 553].

⁵⁵ Протокол № 16 / 23 ноември (10 ноември ст.ст.) 1956 г. Протоколна книга от заседания на Св. Синод в пълен състав 1956 г. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 2, а. е. 12, л. 199 [Central State Archive, f. 549, op. 2, a.e. 12, fol. 199].

⁵⁶ Протокол №46 / 28 ноември (15 ноември ст. ст.) 1957 г. Протоколна книга от заседания на Св. Синод в пълен състав 1957 г. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 2, а. е. 14, л. 713 [Central State Archive, f. 549, op. 2, a.e. 14, fol. 713].

⁵⁷ Протокол №18 / 29 март (16 март ст. ст.) 1956 г. Протоколна книга от заседания на Св. Синод в намален състав 1956 г. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 2, а. е. 13, л. 212 [Central State Archive, f. 549, op. 2, a.e. 12, fol. 212]; Лично досие № 201 на протойерей Димитър

ене; като свещеник, той служи. Например през 1964 г. ик. Димитрий п. Константинов е един от духовниците, заети с „изпълняването на чредническа служба“.⁵⁸ Той е старши преподавател в академията от 1 януари 1958 до 31 август 1969 г.⁵⁹, като ръководи и нейния хор, който дава и самостоятелни изпълнения.⁶⁰

В този период и до 1973 г., докато е на длъжността, Преосвещеният ректор Макариополски епископ Николай като традиция възглавява по-тържествените празнични богослужения в параклиса. Той служи например на Петдесетница 1956 г., изпращайки абсолвентите със св. Литургия и благодарствен молебен.⁶¹ Старозагорският митрополит Климент служи св. Литургия по случай именния му ден и патронен празник на академията през 1956 г., след като „велика вечерня“ отслужва епископ-ректорът.⁶²

През 1958 г. се получава благословение за йеромонашеското ръкоположение на о. Сергей Язаджиев (1924-2008) за „богослужебните нужди на Духовната академия“⁶³. Той остава в академията до 1969 г.⁶⁴

Попконстантинов Атанасов – В: Архив на Св. Синод на БПЦ-БП, София [Personal file No. 201 of Protopriest Dimitar Popkonstantinov Atanasov. – In: Synod of the BOC-BP, Sofia]. Изразяваме благодарност на Негово Преосвещенство Мелнишки еп. Герасим и сътрудниците му за предоставената справка за ефимериите в Богословски факултет според трудовите досиета в Св. Синод на БПЦ – БП.

⁵⁸ Писмо на Председателя на Св. Синод изх. №73/3 Март 1964 г. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 3, а. е. 51, л. 63 [Central State Archive, f. 549, op. 3, a.e. 51, fol. 63].

⁵⁹ Лично досие № 201 на протоиерей Димитър Попконстантинов Атанасов [Personal file No. 201 of Protopriest Dimitar Popkonstantinov Atanasov – *ibid.*].

⁶⁰ Вж. напр. „Църковна и обществена летопис.“ ЦВ, бр. 21, 28 май 1960 [see “Ecclesiastical and Social Chronicle,” *Tsarkoven Vestnik*, no. 21, 28 May 1960], с. 12.

⁶¹ „Църковна и обществена летопис.“ ЦВ, бр. 30, 17 юли 1956 [“Church and Society Chronicle.” *Tsarkoven Vestnik*, no. 30, July 17, 1956], с. 10.

⁶² Климент, Старозагорски митрополит. Цит. съч. [Kliment, Metropolitan of Stara Zagora, *op. cit.*], с. 1.

⁶³ Протокол №27 / 27 юни 1958 г. Протоколна книга от заседания на Св. Синод в намален състав 1958 г. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 2, а. е. 17, л. 434–435 [Central State Archive, f. 549, op. 2, a.e. 17, fol. 434–435].

⁶⁴ Протокол № 18 / 4 юни 1969 г. Протоколна книга от заседания на Св. Синод 1969 г. цит. в Лично дело ЛЛД № 165 на архимандрит Сергей Петров Язаджиев – В: Архив на Св. Синод на БПЦ-БП, София [Minute book of the meetings of St. Synod 1969 cited in Personal file LLD No. 165 of Archimandrite Sergiy Petrov Yazadzhiev. – In Archive of the Synod of the BOC-BP, Sofia].

На мястото на архим. Методий⁶⁵ от 1 ноември 1957 г. духовен наставник е архим. Иларион, впоследствие Доростолски митрополит (1903-2009)⁶⁶, а председател на Църковното настоятелство – архим. Александър.⁶⁷ Последният е възпитател и управител на пансиона до края на академичната 1960 г.,⁶⁸ като след това предстоятел на параклиса е архим. Иларион⁶⁹ (до края на учебната 1964 г.⁷⁰). Духовен наставник през 1962 г.⁷¹ освен него е и архимандрит Геласий, по-късно Нюйоркски митрополит (1933-2004) до края на 1967 г.⁷² (например той служи в параклиса като възпитател при посещението на Родо-

⁶⁵ Протокол №39 / 23 септември (10 септември ст. ст.) 1957 г. Протоколна книга от заседания на Св. Синод в пълен състав 1957 г. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 2, а. е. 14, л. 618 [Central State Archive, f. 549, op. 2, a.e. 14, fol. 618].

⁶⁶ Протокол № 15 / 15 ноември (2 ноември ст.ст.) 1957 г. [ibid., fol. 154]; Протокол № 42 / 22 октомври (9 октомври ст. ст.) 1957 г. Пак там, л. 660 [ibid., fol. 660].

⁶⁷ Протокол №46 / 28 ноември (15 ноември ст. ст.) 1957 г. Протоколна книга от заседания на Св. Синод в пълен състав 1957 г. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 2, а. е. 14, л. 713 [Central State Archive, f. 549, op. 2, a.e. 14, fol. 713].

⁶⁸ Лично досие № 894 А на архимандрит Александър (Константин Александров Петранов) – В: Архив на Св. Синод на БПЦ-БП, София [Personal File No. 894 A of Archimandrite Alexander (Konstantin Alexandrov Petranov). – In Archive of the Synod of the BOC-BP, Sofia]; вж. още Макариополски еп. Николай, „Петдесет години богословска наука в България (1923 – 1973),“ ДК, 1973-1974 [Bishop of Makaryopol. Nicholas, “Fifty Years of Theological Science in Bulgaria (1923-1973),” *Duhovna Cultura*, 1973-1974], с. 18-19.

⁶⁹ „Отзиви и бележки. Патронният празник на Духовната академия“, ЦВ, бр. 44, 24 декември 1960 [“Reviews and Notes. The Patronal Feast of the Theological Academy,” *Tsarkoven Vestnik*, no. 44, 24 December 1960], с. 10

⁷⁰ Лично досие № 274 архимандрит Иларион (Димитър Драганов Цонев) – В: Архив на Св. Синод на БПЦ-БП, София [Personal File No. 274 Archimandrite Hilarion (Dimitar Draganov Tsonev). – In Archive of the Synod of the BOC-BP, Sofia].

⁷¹ Сред курсовите ръководители са и духовниците доц. свещ. Радко Поптодоров, доц. Архим. Сергей, доц. свещ. Николай Шиваров, прот. Васил Николов и архимм. Серафим и Сергей. Вж. Писмо на ректора на Духовната академия изх. № 212 / 29 септември 1962 г. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 3, а. е. 33, л. 120 [Central State Archive, f. 549, op. 3, a.e. 33, fol. 120].

⁷² Вж. Лично досие № 375 на архимандрит Геласий (Георги Костов Михайлов), впоследствие Нюйоркски митрополит – В: Архив на Св. Синод на БПЦ-БП, София [Personal file No. 375 of Archimandrite Gelasii (Georgi Kostov Mihailov), later Metropolitan of New York. – In Archive of the Synod of the BOC-BP, Sofia].

ския митрополит през 1966 г.⁷³). Архим. Геласий е председател на Църковното настоятелство до ноември 1962 г., когато заминава на едногодишна специализация в Москва, а мястото му заема архим. Серафим.⁷⁴ Чредническата служба в параклиса през март месец 1964 г. е възложена на архим. Иларион, ик. Димитрий п. Константинов, прот. Васил Николов, прот. Симеон Нанков, свещ. Радко п. Тодоров и свещ. Николай Шиваров,⁷⁵ като всеки от тях служи един ден седмично.⁷⁶ Архим. Нестор, по-късно Смоленски епископ (1925-2013), е духовен наставник от юли 1964 г.⁷⁷ до 31.12.1967 г.⁷⁸ Прот. Николай Кацарски е управител на общежитието през календарната 1968 г.⁷⁹

Ректорът еп. Николай продължава да възглавява празничните богослужения⁸⁰ в години на особен материален недостиг. От едно писмо на ректора от 1959 г. разбираме, че в параклиса не достигат одежди за двамата ефимерии. Самият епископ няма собствено одяение. „Иконостасът и вратите на параклиса вече 16 години стоят с чувствителни повреди,“⁸¹ пише той.

⁷³ „Из живота на Духовната академия. 4. Високи представители на Св. Вселенска патриаршия,“ ЦВ, бр. 26, 11 октомври 1966 [“From the Life of the Spiritual Academy. 4. High representatives of Holy Ecumenical Patriarchate.” *Tsarkoven Vestnik*, no. 26, October 11, 1966], с. 10.

⁷⁴ Писмо на ректора на Духовната академия, изх. №260/16 декември 1962 г. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 3, а. е. 33, л. 140 [Central State Archive, f. 549, op. 3, a.e. 33, fol. 140].

⁷⁵ Писмо на Предстоятеля на Св. Синод, изх. №73/3 март 1964 г. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 3, а. е. 33, л. 63 [Central State Archive, f. 549, op. 3, a.e. 33, fol. 63].

⁷⁶ Доклад на архим. Иларион – инспектор при общежитието на Духовната академия / 15 юни 1964 г. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 3, а. е. 51, л. 29 [Central State Archive, f. 549, op. 3, a.e. 51, fol. 29].

⁷⁷ Отчет за учебно-преподавателската и научно-изследователската и възпитателна работа в Духовната академия за 1964–1965 г. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 3, а. е. 62, л. 140 [Central State Archive, f. 549, op. 3, a.e. 62, fol. 140].

⁷⁸ Николай, Макариополски еп., Цит съч. [Nikolay Bishop Makariopolsky, op. cit.], с. 18-19.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ Макар по правилник да е задължен не да изпълнява, а да „контролира... производствената практика“. Вж. Устройствен правилник на Духовна академия „Св. Климент Охридски“, гр. София, чл. 8, ал.3 в Протокол № 40 / 4 август 1950 г. Протоколна книга от заседания на Св. Синод в пълен състав 1950 г. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 2, а. е. 1, л. 273 [Central State Archive, f. 549, op. 2, a.e. 1, fol. 273].

⁸¹ Писмо на ректора на Духовната академия изх. №423 / 14.12.1959 г. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 3, а. е. 15, л. 110 [Central State Archive, f. 549, op. 3, a.e. 15, fol. 110].

В поредица от празнични събития през годините, ректорът отслужва богослуженията, когато те не са предстоятелни от митрополити от Св. Синод: панихиди (1960 г.⁸², 1962 г.⁸³); тържествен молебен за начало на годината (1958 г.⁸⁴ напр., 1963 в съслужение с отци-преподаватели⁸⁵), водосвет с „академическото духовенство“ през 1965 г.⁸⁶; св. Литургия в параклиса при завършване на студентите през 1960 г.⁸⁷, 1961 г.⁸⁸; на празника на св. Три светители „в съслужение с др. духовници от Академията“ през 1960 г.⁸⁹ напр.; по случай патронния празник св. Литургия (1962 г. напр.⁹⁰), всеобщо бдение през 1958 г.⁹¹

⁸² „Църковна и обществена летопис. Починали преподаватели в Духовната академия.“ ЦВ, бр. 34, 15 октомври 1960 [“Church and Society Annals. Deceased Professors of the Theological Academy.” *Tsarkoven Vestnik*, no. 34, October 15, 1960], с. 12.

⁸³ „Отзиви и бележки. Из Духовната академия.“ ЦВ, бр. 13, 31 март 1962 [“Reviews and Notes. From the Spiritual Academy,” *Tsarkoven Vestnik*, no. 13, March 31, 1962], с. 11.

⁸⁴ Отчет на ректора на Духовната академия за 1958–1959 г. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 3, а. е. 15, л. 63 [Central State Archive, f. 549, op. 3, a.e. 15, fol. 63].

⁸⁵ Отчет за учебно-преподавателската и научно-изследователска и възпитател работа в Духовната академия през 1963 – 1964 г. Хроника. 11 октомври 1963 г. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 3, а. е. 5, л. 14 [Central State Archive, f. 549, op. 3, a.e. 5, fol. 14].

⁸⁶ „Отзиви и бележки. Из Духовната академия. 1. Началото на учебната година,“ ЦВ, бр. 3, 23 януари 1965 [“Reviews and Notes. From the Spiritual Academy. 1. The beginning of the school year,” *Tsarkoven Vestnik*, no. 3, January 23, 1965], с. 8.

⁸⁷ „Църковна и обществена летопис. Тържество в Духовната академия.“ ЦВ, бр. 28, 16 юли 1960 [“Church and Society Annals. Celebration at the Theological Academy,” *Tsarkoven Vestnik*, no. 28, July 16, 1960], с. 12.

⁸⁸ „Отзиви и бележки. Из Духовната академия. Годишният акт.“ ЦВ, бр. 31, 23 септември 1961 [“Reviews and Notes. From the Spiritual Academy. The Annual Act,” *Tsarkoven Vestnik*, no. 31, September 23, 1961], с. 11.

⁸⁹ „Църковна и обществена летопис. Празникът на богословската наука в Духовната академия,“ ЦВ, бр. 8, 27 февруари 1960 [“Ecclesiastical and social annals. A Celebration of Theological Scholarship at the Theological Academy,” *Tsarkoven Vestnik*, no. 8, February 27, 1960], с. 12.

⁹⁰ „Отзиви и бележки. Из Духовната академия. 1. Общобогословският патронен празник.“ ЦВ, бр. 13, 31 март 1962 [“Reviews and Notes. From the Spiritual Academy. 1 General Theological Patronal Feast,” *Tsarkoven Vestnik*, no. 13, March 31, 1962], с. 11.

⁹¹ Св. Литургия отслужва Старозагорски митрополит Климент – В: ЦДА, ф. 549, оп. 3, а. е. 15, л. 64 [Central State Archive, f. 549, op. 3, a.e. 15, fol. 64].

и 1959 г.⁹², 1962 г.⁹³, 1970 г.⁹⁴ и молебен през 1959 г.⁹⁵, 1966 г.⁹⁶ По време на Великия пост през 1966 г. с ректора великопостен Богородичен акатист отслужва възпитателят архим. Нестор.⁹⁷ В доклада си за петдесетгодишнината на Духовната академия (Богословски факултет), ректорът Макариополския еп. Николай пише: „...ежедневно, сутрин и вечер, присъстват и участват в богослужението като четци, певци и проповедници. В неделни и празнични дни се извършва св. Литургия, а в петък вечер – Акатист на св. Климент с проповед. Богослужението се извършва от двамата свещеници-възпитатели и от преподавателите – духовни лица“.⁹⁸

Традицията ректорът да отслужва богослужебните последования продължава и при заемането на длъжността от Драговитийския епископ Йоан (1925-2005) при откриването на академичната година (напр. 1975 г.⁹⁹), завършването на студентите (напр. 1974 г.¹⁰⁰, 1976 г.¹⁰¹), панихиди (напр. през 1976 г.¹⁰² в съслужение с архим. Горазд и

⁹² Св. Литургия отново отслужва Старозагорски митрополит Климент. Ibid.

⁹³ Св. Литургия служи Великотърновски митрополит Стефан. Вж. Писмо на ректора на Духовната академия изх. №279/3 декември 1962 г. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 3, а. е. 33, л. 47 [Central State Archive, f. 549, op. 3, a.e. 33, fol. 47].

⁹⁴ Св. Литургия отслужва Пловдивски митрополит Варлаам. Вж. ЦВ, бр 8, 1970 [see *Tsarkoven Vestnik*, no. 8, 1970], с. 9.

⁹⁵ Хроника. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 3, а. е. 62 л. 145 [Central State Archive, f. 549, op. 3, a.e. 62, fol. 145].

⁹⁶ „Из живота на Духовната академия. 6. Годишният акт“. ЦВ, бр. 26, 11 октомври 1966 [“From the Life of the Spiritual Academy. 6. The Annual Act.” *Tsarkoven Vestnik*, no. 26, 11 October 1966], с. 11.

⁹⁷ „Из живота на Духовната академия. Гости от Световния съвет на църквите“. ЦВ, бр. 17, 11 юни 1966 [“From the Life of the Spiritual Academy. Guests from the World Council of Churches.” *Tsarkoven Vestnik*, no. 17, 11 June 1966], с.12.

⁹⁸ Макариополски еп. Николай, Цит. съч. [Nikolay Bishop of Makariopol, op. cit.], 18-19.

⁹⁹ Съслужещ му прот. Иван Канинчев. Вж. „С Божие благословение, с нови надежди и очаквания.“ ЦВ, бр. 25, 1 октомври 1975 [“With God’s Blessing, New Hopes and Expectations,” *Tsarkoven Vestnik*, no. 25, October 1, 1975], с. 7.

¹⁰⁰ „Из живота на духовните училища. Годишният акт на Духовната академия,“ ЦВ, бр. 22, 1 август 1974 [“From the Life of the Spiritual Schools. The Annual Act of the Theological Academy.” *Tsarkoven Vestnik*, no. 22, August 1, 1974], с. 7.

¹⁰¹ „Из живота на духовните училища. Юбилейни тържества в Духовната академия,“ ЦВ, бр. 2, 11 януари 1976 [“From the Life of the Ecclesiastical Schools. Jubilee Celebrations at the Theological Academy.” *Tsarkoven Vestnik*, no. 2, January 11, 1976], с. 6.

¹⁰² Рашков, Ив. „Траурно събрание в Духовната академия,“ ЦВ, бр. 15, 11 май 1976 [Rashkov, Iv. “Mourning Assembly at the Theological Academy,” *Tsarkoven Vestnik*, no. 15,

о. доц. Васил Николов, о. Радко Поптодоров, о. Анатоли Балачев и др.), официални събития (1976 г.¹⁰³), на патронния празник (1981 г.¹⁰⁴). Новият ректор от 1981 г. проф. ст. ик. Н. Шиваров съслужи с другите отци-преподаватели: Васил Николов, Радко Поптодоров, Благой Чифлянов за началото на академичните занятия (1981 г.)¹⁰⁵, на годишния акт (1990 г.¹⁰⁶), на официални посещения (1982 г.¹⁰⁷, 1989 г.¹⁰⁸), в деня на св. Три светители (1982 г.¹⁰⁹ и 1987 г. с предишните ефимерии и тогавашния о. Михаил Малинов¹¹⁰).

От началото на 1969 г. ефимерий-възпитател в Духовната академия е свещ. Анатоли Балачев (1938-2005) до 1985 г.¹¹¹, като заедно с

11 May 1976], с. 7.

¹⁰³ Горазд, Архим. „Негово блаженство... в Духовната академия.“ ЦВ, бр. 30, 21 ноември 1976 [Gorazd, Archim. “His Beatitude... at the Theological Academy,” *Tsarkoven Vestnik*, no. 30, 21 November 1976], с. 3.

¹⁰⁴ Денев, Ив. „Двустранен българо-руски симпозиум.“ ЦВ, бр. 2, 21 януари 1981 [Denev, iv. “Bilateral Bulgarian-Russian Symposium,” *Tsarkoven Vestnik*, no. 2, 21 January 1981], с. 3.

¹⁰⁵ Денев, Ив. „Годишният акт на Духовната академия „Св. Климент Охридски“. ЦВ, бр. 22, 11 септември 1981 [Denev, Iv. “The Annual Act of the Spiritual Academy “St. Kliment Ohridski”,” *Tsarkoven Vestnik*, no. 22, 11 September 1981], с. 7.

¹⁰⁶ „Из живота на Духовните училища. Годишен акт на Духовната академия.“ ЦВ, бр. 29, 20 юли 1990 [“From the Life of the Theological Schools. Annual Act of the Theological Academy,” *Tsarkoven Vestnik*, no. 29, July 20, 1990], с. 8.

¹⁰⁷ Денев, Ив. „Из живота на Духовната академия. Посещение на Негово Блаженство Игнатий IV, патриарх Антиохийски и на Целия изток.“ ЦВ, бр. 1, 1 януари 1982 [Denev, Iv. “From the Life of the Spiritual Academy. Visit of His Beatitude Ignatius IV, Patriarch of Antioch and the Whole East,” *Tsarkoven Vestnik*, no. 1, 1 January 1982], с. 7.

¹⁰⁸ Велянов, В., протод. „Посещението на Негово Блаженство Партеций III, Папа и Патриарх на Александрия и на цяла Африка като гост на БПЦ.“ ЦВ, бр. 3, 18 януари 1990 [Velyanov, V. “The Visit of His Beatitude Parthenios III, Pope and Patriarch of Alexandria and All Africa as a Guest of the BOC,” *Tsarkoven Vestnik*, no. 3, 18 January 1990], с. 3.

¹⁰⁹ Денев, Ив. „Свети Три светители в Духовната академия.“ ЦВ, бр. 8, 11 март 1982 [Denev, Iv. “Holy Three Saints at the Spiritual Academy,” *Tsarkoven Vestnik*, no. 8, 11 March 1982], с. 5.

¹¹⁰ Атанасов, Ал. „Вторият патронен празник на Духовната академия „Св. Климент Охридски“. ЦВ, бр. 5, 4 февруари 1987 [Atanasov, Al. “The Second Patronal Feast of the Spiritual Academy “St. Kliment Ohridski”,” *Tsarkoven Vestnik*, no. 5, 4 February 1987], с. 8.

¹¹¹ Лично досие № 661 на свещеник Анатоли Младенов Балачев – В: Архив на Св. Синод на БПЦ-БП, София [Personal file № 661 of priest Anatoly Mladenov Balachev. – In Archive of the Synod of the BOC-BP, Sofia].

него от юли месец същата година е назначен и свещ. Борис Стоянов (1936-2018) до 1973 г.¹¹² От началото на 1974 г. до края на академичната 1975 г. ефимерий-възпитател е прот. Антон Вълчанов.¹¹³ През академичната 1975-1976 г. длъжността ефимерий в параклиса на академията заема йеромонах Натанаил, впоследствие Неврокопски митрополит (1952-2013).¹¹⁴ Архим. Павел Георгиев служи като ефимерий от началото на 1983 г. до септември 1986 г.¹¹⁵ Архимандрит Йоан, впоследствие Главинишки епископ (1949-2019) е ефимерий от юли 1987 г. до юли 1988 г.¹¹⁶ Прот. Михаил Малинов, по-късно иконом, е ефимерий в периода 1985-1990 г.¹¹⁷

*Богословски факултет при СУ „Св. Климент Охридски“
(след 1989 г.)*

В най-ново време последният ректор-духовник на Богословския факултет Левкийски епископ Неофит, днес нинездравстващият Патриарх Български (р. 1945 г.) възглавява тържествената св. Литургия по случай откриването на учебната 1990 година в съслужение с отци-преподаватели и ефимерия йеромонах Флавиан Иванов (р. 1961

¹¹² Лично досие № 504 на свещеник Борис Георгиев Стоянов – В: Архив на Св. Синод на БПЦ-БП, София [Personal file No. 504 of priest Boris Georgiev Stoyanov. – In Archive of the Synod of the BOC-BP, Sofia].

¹¹³ Лично досие № 709 на протоиерей Антон (Тончо) Вълчанов Славов – В: Архив на Св. Синод на БПЦ-БП, София [Personal file № 709 of Protopriest Anton (Toncho) Valchanov Slavov. – In Archive of the Synod of the BOC-BP, Sofia].

¹¹⁴ Протокол № 21 / 05 септември 1975 г. Протоколна книга на заседания на Св. Синод в пълен състав 1976 г. – В: Архив на Св. Синод на БПЦ-БП, София [Minute No. 21 / 05 September 1975 Minute Book of the meetings of Holy Synod in 1976. – In the Archives of Archive of the Synod of the BOC-BP, Sofia].

¹¹⁵ Лично досие № 1091 на йеромонах Павел (Владимир) Стефанов Георгиев, впоследствие архимандрит – В Архив на Св. Синод на БПЦ-БП, София [Personal file № 1091 of hieromonk Paul (Vladimir) Stefanov Georgiev, later archimandrite. – In the Archives of the Synod of the BOC-BP, Sofia].

¹¹⁶ Протокол № 13 / 3 юли 1987 г. Протоколна книга на заседания на Св. Синод в пълен състав 1987 г. – В: Архив на Св. Синод на БПЦ-БП, София [Protocol No. 13 / 3 July 1987 Protocol book of the meetings of the Synod in 1987. – In the Archive of the Synod of the BOC-BP, Sofia].

¹¹⁷ Лично досие № 1163 на иконом Михаил (Малин) Стоянов Малинов – В: Архив на Св. Синод на БПЦ-БП, София [Personal file № 1163 of the Fr. Mihail (Malin) Stoyanov Malinov. – In Archives of the Synod of the BOC-BP, Sofia].

г.).¹¹⁸ О. Флавиан служи в параклиса в периода май 1990 г. – юли 1991 г.¹¹⁹ От май 1993 г.¹²⁰ до септември 1994 г.¹²¹ ефимерий в академичния параклис е йеромонах Николай Севастианов (р. 1969 г.), днес Пловдивски митрополит. Той участва и в богослуженията по случай 70-годишнината на Богословския факултет през ноември 1993 г.¹²²

От септември 1994 г. до края на 1997 г. свещ. Николай Николов, впоследствие председател на храм „Св. Петка – Стара“, обгрижва параклиса.¹²³ През 1996 г. например в деня на св. Три светители той отслужва св. Литургия заедно със свещ. Бисер Христов.¹²⁴ Свещ. Михаил Михайлов е ефимерий от 1998 г. до средата на 1999 г.¹²⁵ Свещ. Иван Иванов – от декември 2000 до ноември 2002 г., от която дата ефимерий (до края на 2011 г.) е ас. свещ. Климент Харизанов, преподавател

¹¹⁸ Тенекиджиев, Л. „На добър час, преподаватели и студенти.“ ЦВ, бр. 38, 13 октомври 1990 [Tenekidjiev, L. “Good luck, teachers and students,” *Tsarkoven Vestnik*, no. 38, 13 October 1990], с. 2.

¹¹⁹ Лично досие № 1285 на йеромонах Флавиан Иванов. – В: Архив на Св. Синод на БПЦ-БП, София [Personal file No. 1285 of hieromonk Flavian Ivanov. – In Archive of the Synod of the BOC-BP, Sofia].

¹²⁰ „Вести.“ ЦВ, бр. 22, 31 май – 7 юни 1993 [“News.” *Tsarkoven Vestnik*, no. 22, 31 May – 7 June 1993], с. 2.

¹²¹ Негово Високопреосвещенство Пловдивски митрополит Николай – В: Официален сайт на Пловдивска света митрополия [online] [цитиран на 30.10.2021]. Достъпно на адрес plovdivskamitropolia.bg/mitropolit/mitropolit.html [His Eminence Metropolitan Nicholas of Plovdiv. – In Official website of the Holy Metropolis of Plovdiv [online] [cited 30.10.2021]. Available from: plovdivskamitropolia.bg/mitropolit/mitropolit.html].

¹²² Благоева, С. „70 години богословски факултет“, ЦВ, бр. 45, 14 ноември 1993 [Blagoeva, S. “70 Years of the Theological Faculty.” *Tsarkoven Vestnik*, no. 45, 14 November 1993], с. 2.

¹²³ Лично досие на свещ. Николай Георгиев Николов – В: Архив на Св. Синод на БПЦ-БП, София [Personal file on priest Nikolai Georgiev Nikolov. – In Archive of the Synod of the BOC-BP, Sofia]. През деветдесетте години във факултета за кратко служи и о. Любен (по данни от лични разговори с доц. Костадин Нушев и доц. Екатерина Дамянова, ноември 2021 г.).

¹²⁴ „Академично тържество.“ ЦВ, бр. 5, 29 януари – 4 февруари 1996 [“Academic Celebration,” *Tsarkoven Vestnik*, no. 5, January 29 - February 4, 1996], с. 2.

¹²⁵ Лично досие на свещ. Михаил Руменов Михайлов – В: Архив на Св. Синод на БПЦ-БП, София [Personal file on priest Mihail Rumenov Mihailov. – In Archive of the Synod of the BOC-BP, Sofia].

по Пастирско богословие.¹²⁶ На негово място постъпва свещ. Ангел Брусов – до септември 2012 г.¹²⁷ След него последователно длъжността заемат свещ. Стефан Паликаров (1982-2021) до края на 2014 г.¹²⁸ и свещ. Сава Кокудев до октомври 2020 г.¹²⁹ Ежедневни богослужения от времето на първите противоепидемични общодържавни мерки от март 2020 г. не се провеждат, като в особени празнични дни служат отците-преподаватели. Към края на 2021 г. духовници преподаватели във факултета са: доц. д-р прот. Иван Иванов, гл. ас. д-р прот. Сава Кокудев и асистентите ст. ик. Михаил Михайлов и д-р ик. Стефан Стайков, като последният е главен асистент и председател на Църковното настоятелство на параклиса от 2022 г., след края на епидемиологичната обстановка в страна, от когато и се възобновяват редовните утринни и вечерни богослужения.

Заключение

Духовното обгрижване на мирянина от неговия свещеник е път към небето. Нашият Господ Иисус Христос казва, „Аз съм вратата: който влезе през Мене, ще се спаси, и ще влезе, и ще излезе, и паша ще намери“ (Йоан 10:9), а свещеникът стои вместо Христос за неговото паство. Той преподава тайнствата в Църквата на верните и той извършва духовното ръководство и обгрижването на християнина по начин, който да доведе последния до спасение, което е предназначението на човека на земята.

Ефимерийното служение в университета се родее с капеланството, с болничното, военното и затворническото свещенство. Духовно-

¹²⁶ Лично досие № 1455 на свещеник Климент (Руслан) Николаев Харизанов – В: Архив на Св. Синод на БПЦ-БП, София [Personal file № 1455 of priest Kliment (Ruslan) Nikolaev Kharizanov. – In Archive of the Synod of the BOC-BP, Sofia].

¹²⁷ Лично досие № 1499 на свещеник Ангел Димитров Брусов. – В: Архив на Св. Синод на БПЦ-БП, София [Personal file № 1499 of priest Angel Dimitrov Brusov. – In Archive of the Synod of the BOC-BP, Sofia].

¹²⁸ Лично досие № 1507 на свещеник Стефан (Стоил) Димитров Паликаров. – В: Архив на Св. Синод на БПЦ-БП, София [Personal file № 1507 of priest Stefan (Stoil) Dimitrov Palikarov. – In Archive of the Synod of the BOC-BP, Sofia].

¹²⁹ Лично досие № 1524 на протойерей Сава (Щони) Райчев Кокудев – В: Архив на Св. Синод на БПЦ-БП, София [Personal file № 1524 of Protopriest Sava (Shtoni) Raichev Kokudev. – In Archive of the Synod of the BOC-BP, Sofia].

то обгрижване на Богословския факултет е по своему индивидуално душегрижие за конкретна група от хора, споделящи нещо общо, за разлика от традиционната географска енория на обикновения храм в духовната околия. Академичното семейство на Alma mater има щастieto в последните сто години, в които съществува, да е обгрижвано от редица именити, известни, но и позабравени духовници.

Сто години не са малко време, но не са и достатъчно, за да се забравят събитията и личностите, които ги изпълват. Десетки свещеници и йеромонаси, бъдещи архиереи на Българската православна църква, от 1939 г. служат в параклиса при общежитието и пансиона на Богословския факултет и Духовна академия „Св. Климент Охридски“. Тяхното наследство е доброто, което излиза като плод от труда на учениците им – някогашните студенти-богослови, които в свое време поемат пътя на служение на Църквата и отечеството. Техните усилия през десетилетията се изразяват освен в духовното ръководство на пасомите им, в отслужването на редовни богослужения за студентите и работещите в учебното заведение. Затова и в правилника на Богословския факултет от 9 март 2001 г. в глава V е записано, че „без богослужение няма духовен живот“ и че „православното богословие е неразривно свързано с богослужението...“ (чл. 12)¹³⁰. Нека в навечерието на стогодишния юбилей на Богословския факултет си пожелаем и в следващите сто години богослужението в него да не отстъпва от добрите традиции, положени, утвърдени и защитени с труда и молитвата на достойните духовници, обгрижвали Академичния параклис „Св. Климент Охридски“ на едноименния университет.

Библиография

„Академично тържество,“ ЦВ, бр 5, 29 януари – 4 февруари 1996 [“Academic Celebration,” Tsarkoven Vestnik, no. 5, January 29 - February 4, 1996], с. 2.

Атанасов, Ал. „Вторият патронен празник на Духовната академия „Св. Климент Охридски“, ЦВ, бр. 5, 4 февруари 1987 [Atanasov, Al. “The Second Patronal Feast of the

¹³⁰ Правилник на Богословски факултет. Официален уебсайт на Софийски университет „Св. Климент Охридски“ [Regulations of the Faculty of Theology. Available on the official website of Sofia University “St. Kliment Ohridski”], с. 3 https://www.uni-sofia.bg/index.php/bul/content/download/115591/876943/version/1/file/Pravilnik_BF.pdf (последно достъпно на 18.11.2021 г.)

Spiritual Academy „St. Kliment Ohridski“ [Tsarkoven Vestnik, no. 5, 4 February 1987], с. 8.

Благоева, С. „70 години богословски факултет“, ЦВ, бр. 45, 14 ноември 1993 [Blagoeva, S. „70 Years of the Theological Faculty“, Tsarkoven Vestnik, no. 45, 14 November 1993], с. 2.

Велянов, В., протод. „Посещението на Негово Блаженство Партений III, Папа и Патриарх на Александрия и на цяла Африка като гост на БПЦ“, ЦВ, бр. 3, 18 януари 1990 [Velyanov, V. „The Visit of His Beatitude Parthenios III, Pope and Patriarch of Alexandria and All Africa as a Guest of the BOC“, Tsarkoven Vestnik, no. 3, 18 January 1990], с. 3.

„Вести“, ЦВ, бр. 22, 31 май – 7 юни 1993 [“News“, Tsarkoven Vestnik, no. 22, 31 May – 7 June 1993], с. 2.

Горазд, архим. „Годишният акт на Пловдивската духовна семинария“, ЦВ, бр. 28 и 29, 17 юли 1949 [Gorazd, Archim. „The Annual Act of the Plovdiv Theological Seminary“, Tsarkoven Vestnik, nos. 28 and 29, 17 July 1949]

Горазд, Архим. „Негово блаженство... в Духовната академия“, ЦВ, бр. 30, 21 ноември 1976 [Gorazd, Archim. „His Beatitude... at the Theological Academy“, Tsarkoven Vestnik, no. 30, 21 November 1976], с. 3.

Денев, Ив. „Двустранен българо-руски симпозиум“, ЦВ, бр. 2, 21 януари 1981 [Denev, iv. „Bilateral Bulgarian-Russian Symposium“, Tsarkoven Vestnik, no. 2, 21 January 1981], с. 3.

Денев, Ив. „Седемдесет години Богословски факултет“. ГСУ, БрФ 3, 1996 (нова серия), София, 1999 [Denev, Iv. „Seventy Years of Theological Faculty“, Yearbook of Sofia University, FTh 3, 1996 (n.s.). Sofia, 1999].

Денев, Ив. „Годишният акт на Духовната академия „Св. Климент Охридски“, ЦВ, бр. 22, 11 септември 1981 [Denev, Iv. „The Annual Act of the Spiritual Academy „St. Kliment Ohridski“, Tsarkoven Vestnik, no. 22, 11 September 1981], с. 7.

Денев, Ив. „Из живота на Духовната академия. Посещение на Негово Блаженство Игнатий IV, патриарх Антиохийски и на Целия изток“, ЦВ, бр. 1, 1 януари 1982 [Denev, Iv. „From the Life of the Spiritual Academy. Visit of His Beatitude Ignatius IV, Patriarch of Antioch and the Whole East“, Tsarkoven Vestnik, no. 1, 1 January 1982], с. 7.

Денев, Ив. „Свети Три светители в Духовната академия“, ЦВ, бр. 8, 11 март 1982 [Denev, Iv. „Holy Three Saints at the Spiritual Academy“, Tsarkoven Vestnik, no. 8, 11 March 1982], с. 5.

Доклад на архим. Иларион – инспектор при общежитието на Духовната академия / 15 юни 1964 г. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 3, а. е. 51, л. 29 [Central State Archive, f. 549, op. 3, a.e. 51, fol. 29].

„Из живота на духовните училища. Годишният акт на Духовната академия“, ЦВ, бр. 22, 1 август 1974 [“From the Life of the Spiritual Schools. The Annual Act of the Theological Academy“, Tsarkoven Vestnik, no. 22, August 1, 1974], с. 7.

„Из живота на духовните училища. Юбилейни тържества в Духовната академия“, ЦВ, бр. 2, 11 януари 1976 [“From the Life of the Ecclesiastical Schools. Jubilee Celebrations at the Theological Academy“, Tsarkoven Vestnik, no. 2, January 11, 1976], с. 6.

„Из живота на Духовната академия. 4. Високи представители на Св. Вселенска патриаршия,“ ЦВ, бр. 26, 11 октомври 1966 [“From the Life of the Spiritual Academy. 4. High representatives of Holy Ecumenical Patriarchate,” Tsarkoven Vestnik, no. 26, October 11, 1966], с. 10.

„Из живота на Духовната академия. 6. Годишният акт.“ ЦВ, бр. 26, 11 октомври 1966 [“From the Life of the Spiritual Academy. 6. The Annual Act.” Tsarkoven Vestnik, no. 26, 11 October 1966], с. 11.

„Из живота на Духовната академия. Гости от Световния съвет на църквите.“ ЦВ, бр. 17, 11 юни 1966 [“From the Life of the Spiritual Academy. Guests from the World Council of Churches.” Tsarkoven Vestnik, no. 17, 11 June 1966], с. 12.

„Из живота на Духовните училища. Годишен акт на Духовната академия,“ ЦВ, бр. 29, 20 юли 1990 [“From the Life of the Theological Schools. Annual Act of the Theological Academy,” Tsarkoven Vestnik, no. 29, July 20, 1990], с. 8.

Ковачев, М. „Тридесет години българска богословска наука,“ ЦВ, бр. 31–32, 30 септември 1953 [Kovachev, M. “Thirty Years of Bulgarian Theological Science,” Tsarkoven Vestnik, nos. 31–32, 30 September 1953], с. 8.

Климент, Старозагорски митрополит. „Св. Климент Охридски“, ЦВ, бр. 42–43, 21 декември 1953 [Clement, Metropolitan of Stara Zagora. “St. Kliment Ohridski,” Tsarkoven Vestnik, nos. 42–43, 21 December 1953], с. 7.

Лично досие № 201 на протоiereй Димитър Попконстантинов Атанасов [Personal file No. 201 of Protopriest Dimitar Popkonstantinov Atanasov – *ibid.*].

Лично досие № 894 А на архимандрит Александър (Константин Александров Петранов) – В: Архив на Св. Синод на БПЦ-БП, София [Personal File No. 894 A of Archimandrite Alexander (Konstantin Alexandrov Petranov). – In Archive of the Synod of the BOC-BP, Sofia];

Макариополски еп. Николай, „Петдесет години богословска наука в България (1923 – 1973),“ ДК, 1973-1974 [Bishop of Makaryopol. Nicholas, “Fifty Years of Theological Science in Bulgaria (1923-1973),” Duhovna Cultura, 1973-1974], с. 18-19.

Лично досие № 274 архимандрит Иларион (Димитър Драганов Цонев) – В: Архив на Св. Синод на БПЦ-БП, София [Personal File No. 274 Archimandrite Hilarion (Dimitar Draganov Tsonev). – In Archive of the Synod of the BOC-BP, Sofia].

Лично досие № 375 на архимандрит Геласий (Георги Костов Михайлов), впоследствие

Нюйоркски митрополит – В: Архив на Св. Синод на БПЦ-БП, София [Personal file No. 375 of Archimandrite Gelasii (Georgi Kostov Mihailov), later Metropolitan of New York. – In Archive of the Synod of the BOC-BP, Sofia].

Лично досие № 661 на свещеник Анатоли Младенов Балачев – В: Архив на Св. Синод на БПЦ-БП, София [Personal file № 661 of priest Anatoly Mladenov Balachev. – In Archive of the Synod of the BOC-BP, Sofia].

Лично досие № 504 на свещеник Борис Георгиев Стоянов – В: Архив на Св. Синод на БПЦ-БП, София [Personal file No. 504 of priest Boris Georgiev Stoyanov. – In Archive of the Synod of the BOC-BP, Sofia].

Лично досие № 709 на протоiereй Антон (Тончо) Вълчанов Славов – В: Архив на Св. Синод на БПЦ-БП, София [Personal file № 709 of Protopriest Anton (Toncho) Valchanov Slavov. – In Archive of the Synod of the BOC-BP, Sofia].

Лично досие на свещ. Михаил Руменов Михайлов – В: Архив на Св. Синод на БПЦ-БП, София [Personal file on priest Mihail Rumenov Mihailov. – In Archive of the Synod of the BOC-BP, Sofia].

Лично досие № 1091 на йеромонах Павел (Владимир) Стефанов Георгиев, впоследствие архимандрит – В Архив на Св. Синод на БПЦ-БП, София [Personal file № 1091 of hieromonk Paul (Vladimir) Stefanov Georgiev, later archimandrite. – In the Archives of the Synod of the BOC-BP, Sofia].

Лично досие № 1163 на иконом Михаил (Малин) Стоянов Малинов – В: Архив на Св. Синод на БПЦ-БП, София [Personal file № 1163 of the Fr. Mihail (Malin) Stoyanov Malinov. – In Archives of the Synod of the BOC-BP, Sofia].

Лично досие № 1285 на йеромонах Флавиан Иванов. – В: Архив на Св. Синод на БПЦ-БП, София [Personal file No. 1285 of hieromonk Flavian Ivanov. – In Archive of the Synod of the BOC-BP, Sofia].

Лично досие на свещ. Николай Георгиев Николов – В: Архив на Св. Синод на БПЦ-БП, София [Personal file on priest Nikolai Georgiev Nikolov. – In Archive of the Synod of the BOC-BP, Sofia]. През деветдесетте години във факултета за кратко служи и о. Любен (по данни от лични разговори с доц. Костадин Нушев и доц. Екатерина Дамянова, ноември 2021 г.).

Лично досие № 1455 на свещеник Климент (Руслан) Николаев Харизанов – В: Архив на Св. Синод на БПЦ-БП, София [Personal file № 1455 of priest Kliment (Ruslan) Nikolaev Kharizanov. – In Archive of the Synod of the BOC-BP, Sofia].

Лично досие № 1499 на свещеник Ангел Димитров Брусов. – В: Архив на Св. Синод на БПЦ-БП, София [Personal file № 1499 of priest Angel Dimitrov Brusov. – In Archive of the Synod of the BOC-BP, Sofia].

Лично досие № 1507 на свещеник Стефан (Стоил) Димитров Паликаров. – В: Архив на Св. Синод на БПЦ-БП, София [Personal file № 1507 of priest Stefan (Stoil) Dimitrov Palikarov. – In Archive of the Synod of the BOC-BP, Sofia].

Лично досие № 1524 на протоiereй Сава (Щони) Райчев Кокудев – В: Архив на Св. Синод на БПЦ-БП, София [Personal file № 1524 of Protopriest Sava (Shtoni) Raichev Kokudev. – In Archive of the Synod of the BOC-BP, Sofia].

Мешкова, П., Д. Шарланов, „Обвиненията против архимандрити и военни.“ – В: София: Агенция „Демокрация“, 1994 [online] [цитиран на 30.10.2021]. Достъпно на адрес dveri.bg/wu6 [Meshkova, P., D. Sharlanov, “The accusations against archimandrites and military,” – in Sofia Agency „Democracy“, 1994, online [cited 30.10.2021]. Available on web-site: dveri.bg/wu6].

Николай, Негово Високопреосвещенство Пловдивски митрополит – В: Официален сайт на Пловдивска света митрополия [online] [цитиран на 30.10.2021]. Достъпно на адрес plovdivskamitropolia.bg/mitropolit/mitropolit.html [His Eminence Metropolitan Nicholas of Plovdiv. – In Official website of the Holy Metropolis of

Plovdiv [online] [cited 30.10.2021]. Available from: plovdivskamitropolia.bg/mitropolit/mitropolit.html].

„Отзив и бележки. Патронният празник на Духовната академия“, ЦВ, бр. 44, 24 декември 1960 [“Reviews and Notes. The Patronal Feast of the Theological Academy,” Tsarkoven Vestnik, no. 44, 24 December 1960], с. 10

„Отзив и бележки. Из Духовната академия“, ЦВ, бр. 13, 31 март 1962 [“Reviews and Notes. From the Spiritual Academy,” Tsarkoven Vestnik, no. 13, March 31, 1962], с. 11.

Отчет на ректора на Духовната академия за 1958–1959 г. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 3, а. е. 15, л. 63 [Central State Archive, f. 549, op. 3, a.e. 15, fol. 63].

Отчет за учебно-преподавателската и научно-изследователската и възпитателна работа в Духовната академия за 1964–1965 г. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 3, а. е. 62, л. 140 [Central State Archive, f. 549, op. 3, a.e. 62, fol. 140].

Отчет за учебно-преподавателската и научно-изследователската и възпитателна работа в Духовната академия през 1963 – 1964 г. Хроника. 11 октомври 1963 г. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 3, а. е. 5, л. 14 [Central State Archive, f. 549, op. 3, a.e. 5, fol. 14]. „Отзив и бележки. Из Духовната академия. 1. Началото на учебната година“, ЦВ, бр. 3, 23 януари 1965 [“Reviews and Notes. From the Spiritual Academy. 1. The beginning of the school year,” Tsarkoven Vestnik, no. 3, January 23, 1965], с. 8.

„Отзив и бележки. За Софийската и Пловдивска семинарии“, ЦВ, бр. 36 и 37, 25 октомври 1947 [“Reviews and Notes. On the Sofia and Plovdiv Seminaries,” Tsarkoven Vestnik, nos. 36 and 37, 25 October 1947], с. 9; „Отзив и бележки. Из Духовната академия. Годишният акт“, ЦВ, бр. 31, 23 септември 1961 [“Reviews and Notes. From the Spiritual Academy. The Annual Act,” Tsarkoven Vestnik, no. 31, September 23, 1961], с. 11.

„Отзив и бележки. Из Духовната академия. 1. Общобогословският патронен празник“, ЦВ, бр. 13, 31 март 1962 [“Reviews and Notes. From the Spiritual Academy. 1 General Theological Patronal Feast,” Tsarkoven Vestnik, no. 13, March 31, 1962], с. 11.

Отчет за учебно-преподавателската и научно-изследователската и възпитателна работа в Духовната академия през 1956–1957 г., вх. №9937 / 5 юли 1957 г. Протокол №33 / 11 юли (28 юни ст.ст.) 1957 г.

Присъда на подсъдимите..., 28 февруари 1945 г. – В: ЦДА, ф. 1449, оп. 1, а. е. 100, л. 4 [Central State Archive, f. 1449, op. 1, a.e. 100, fol. 4].

Протокол №36 / 21 декември 1939 г. Протоколна книга от заседания на Св. Синод в пълен състав 1939 г. – В: ЦДА, ф. 791к, оп. 1, а. е. 62, л. 455–456 [Central State Archive, f. 791K, op. 1, a.e. 62, fol. 655–456].

Протокол №30 / 1 декември 1944 г. Протоколна книга от заседания на Св. Синод в пълен състав 1944 г. – В: ЦДА, ф. 791к, оп. 1, а. е. 72, лл. 197–198 [Central State Archive, f. 791k, op. 1, a.e. 72, fol. 197–198].

Протоколна книга от заседания на Св. Синод в пълен състав 1957 г. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 2, а. е. 14, л. 489 [Central State Archive, f. 549, op. 2, a.e. 14, fol. 489].

Писмо на ректора на Духовната академия изх. № 212 / 29 септември 1962 г. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 3, а. е. 33, л. 120 [Central State Archive, f. 549, op. 3, a.e. 33, fol. 120].

Писмо на ректора на Духовната академия изх. №423 / 14.12.1959 г. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 3, а. е. 15, л. 110 [Central State Archive, f. 549, op. 3, a.e. 15, fol. 110].

Писмо на ректора на Духовната академия, изх. №260/16 декември 1962 г. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 3, а. е. 33, л. 140 [Central State Archive, f. 549, op. 3, a.e. 33, fol. 140].

Писмо на Духовната академия до Св. Синод, изх. № 423/14.12.1959 г. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 3, а. е. 15, л. 110 [Central State Archive, f. 549, op. 3, a.e. 15, fol. 110].

Протокол № 31 от 4 юли 1957 г. Протоколна книга на решенията на Св. Синод в намален състав, 1957 г. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 2, а.е. 15, л. 461–462 [Central State Archive, f. 549, op. 2, a.e. 15, fol. 461-462].

Правилник на Богословски факултет. Официален уебсайт на Софийски университет „Св. Климент Охридски“ [Regulations of the Faculty of Theology. Available on the official website of Sofia University “St. Kliment Ohridski”], с. 3 https://www.uni-sofia.bg/index.php/bul/content/download/115591/876943/version/1/file/Pravilnik_BFpdf (18.11.2021 г.)

Протокол №11/ 20 юни (7 юни ст.ст.) 1952 г. Протоколна книга от заседания на Св. Синод в пълен състав 1952 г. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 2, а. е. 52, л. 73–76 [Central State Archive, f. 549, op. 2, a.e. 52, fol. 73-76].

Протокол №16 / 12 декември (29 ноември ст. ст.) 1958 г. Протоколна книга от заседания на Св. Синод в пълен състав 1958 г. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 2, а. е. 16, л. 170 [Central State Archive, f. 549, op. 2, a.e. 16, fol. 170].

Протокол №64 / 27 октомври 1939 г. Протоколна книга от заседания на Св. Синод в намален състав 1939 г. – В: ЦДА, ф. 791к, оп. 1, а. е. 64, л. 674 [Central State Archive, f. 791K, op. 1, a.e. 64, fol. 674].

Протокол №46 / 31 декември (18 декември ст. ст.) 1951 г. Протоколна книга от заседания на Св. Синод в пълен състав 1951 г. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 2, а. е. 3, л. 553 [Central State Archive, f. 549, op. 2, a.e. 3, fol. 553].

Протокол № 16 / 23 ноември (10 ноември ст.ст.) 1956 г. Протоколна книга от заседания на Св. Синод в пълен състав 1956 г. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 2, а. е. 12, л. 199 [Central State Archive, f. 549, op. 2, a.e. 12, fol. 199].

Протокол №46 / 28 ноември (15 ноември ст. ст.) 1957 г. Протоколна книга от заседания на Св. Синод в пълен състав 1957 г. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 2, а. е. 14, л. 713 [Central State Archive, f. 549, op. 2, a.e. 14, fol. 713].

Протокол №18 / 29 март (16 март ст. ст.) 1956 г. Протоколна книга от заседания на Св. Синод в намален състав 1956 г. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 2, а. е. 13, л. 212 [Central State Archive, f. 549, op. 2, a.e. 12, fol. 212];

Писмо на Председателя на Св. Синод изх. №73/3 Март 1964 г. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 3, а. е. 51, л. 63 [Central State Archive, f. 549, op. 3, a.e. 51, fol. 63].

Протокол № 21 / 05 септември 1975 г. Протоколна книга на заседания на Св. Синод в пълен състав 1976 г. – В: Архив на Св. Синод на БПЦ-БП, София [Minute No. 21 / 05 September 1975 Minute Book of the meetings of Holy Synod in 1976. – In the Archives of Archive of the Synod of the BOC-BP, Sofia].

Протокол №27 / 27 юни 1958 г. Протоколна книга от заседания на Св. Синод

в намален състав 1958 г. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 2, а. е. 17, л. 434–435 [Central State Archive, f. 549, op. 2, a.e. 17, fol. 434-435].

Протокол № 18 / 4 юни 1969 г. Протоколна книга от заседания на Св. Синод 1969 г. цит. в Лично дело ЛЛД № 165 на архимандрит Сергей Петров Язаджиев – В: Архив на Св. Синод на БПЦ-БП, София [Minute book of the meetings of St. Synod 1969 cited in Personal file LLD No. 165 of Archimandrite Sergiy Petrov Yazadzhiev. – In Archive of the Synod of the BOC-BP, Sofia].

Протокол №39 / 23 септември (10 септември ст. ст.) 1957 г. Протоколна книга от заседания на Св. Синод в пълен състав 1957 г. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 2, а. е. 14, л. 618 [Central State Archive, f. 549, op. 2, a.e. 14, fol. 618].

Протокол № 15 / 15 ноември (2 ноември ст.ст.) 1957 г. [ibid., fol. 154]; Протокол № 42 / 22 октомври (9 октомври ст. ст.) 1957 г. Пак там, л. 660 [ibid., fol. 660].

Протокол №46 / 28 ноември (15 ноември ст. ст.) 1957 г. Протоколна книга от заседания на Св. Синод в пълен състав 1957 г. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 2, а. е. 14, л. 713 [Central State Archive, f. 549, op. 2, a.e. 14, fol. 713].

Протоколна книга от заседания на Св. Синод в пълен състав 1950 г. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 2, а. е. 1, л. 270, л. 359–360 [Central State Archive, f. 549, op. 2, a.e. 1, fol. 270, 359-360].

Протокол № 13/ 3 юли 1987 г. Протоколна книга на заседания на Св. Синод в пълен състав 1987 г. – В: Архив на Св. Синод на БПЦ-БП, София [Protocol No. 13 / 3 July 1987 Protocol book of the meetings of the Synod in 1987. – In the Archive of the Synod of the BOC-BP, Sofia].

Протокол № 40 / 4 август 1950 г. Протоколна книга от заседания на Св. Синод в пълен състав 1950. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 2, а. е. 1, л. 287 [Central State Archive, f. 549, op. 2, a.e. 1, fol. 287].

Протокол № 41 / 5 август 1950 г. Протоколна книга от заседания на Св. Синод в пълен състав 1950. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 2, а. е. 1, л. 308 [Central State Archive, f. 549, op. 2, a.e. 1, fol. 308].

„Отзиви и бележки. Чествуване патронния празник на Духовната академия,“ ЦВ, бр. 43 и 45, 18 декември 1950 [“Reviews and Notes. Celebration of the Patronal Feast of the Theological Academy,” Tsarkoven Vestnik, nos. 43 and 45, 18 December 1950], с. 7–8.

Протокол № 46 / 31 декември 1951 г. Протоколна книга от заседания на Св. Синод в пълен състав 1951 г. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 2, а. е. 3, л. 553 [Central State Archive, f. 549, op. 2, a.e. 3, fol. 553].

Протокол №27 / 4 юли (22 май ст. ст.) 1951 г. Протоколна книга от заседания на Св. Синод в намален състав 1951 г. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 2, а. е. 4, л. 291 [Central State Archive, f. 549, op. 2, a.e. 4, fol. 291].

Правилник за вътрешния ред в пансиона при Духовната академия „Св. Климент Охридски“ в гр. София. Протокол № 40 / 4 август 1950 г. Протоколна книга от заседания на Св. Синод в пълен състав 1950 г. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 2, а. е. 1, л. 288 [Central State Archive, f. 549, op. 2, a.e. 1, fol. 288].

Рашков, Ив. „Траурно събрание в Духовната академия,“ ЦВ, бр. 15, 11 май 1976

[Rashkov, Iv. "Mourning Assembly at the Theological Academy," Tsarkoven Vestnik, no. 15, 11 May 1976], с. 7.

„С Божие благословение, с нови надежди и очаквания,“ ЦВ, бр. 25, 1 октомври 1975 [“With God’s Blessing, New Hopes and Expectations,” Tsarkoven Vestnik, no. 25, October 1, 1975], с. 7.

Св. Литургия отслужва Пловдивски митрополит Варлаам. Вж. ЦВ, бр 8, 1970 [see Tsarkoven Vestnik, no. 8, 1970], с. 9.

Св. Литургия отслужва Старозагорски митрополит Климент – В: ЦДА, ф. 549, оп. 3, а. е. 15, л. 64 [Central State Archive, f. 549, op. 3, a.e. 15, fol. 64].

Св. Литургия служи Великотърновски митрополит Стефан. Вж. Писмо на ректора на Духовната академия изх. №279/3 декември 1962 г. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 3, а. е. 33, л. 47 [Central State Archive, f. 549, op. 3, a.e. 33, fol. 47].

Темелски, Хр. „Паметник на Българската екзархия или Висше богословско училище“. 15 ноември 2008 г. [online] [цитиран на 30.10.2021]. Достъпно на адрес dveri.bg/3yhu [Temelsky, Chr. "Monument of the Bulgarian Exarchate or Higher Theological School." 15 November 2008 [online] [30.10.2021]. Available on wb-site: dveri.bg/3yhu].

Тенекиджиев, Л. „На добър час, преподаватели и студенти,“ ЦВ, бр. 38, 13 октомври 1990 [Tenekidjiev, L. "Good luck, teachers and students," Tsarkoven Vestnik, no. 38, 13 October 1990], с. 2.

Устройствен правилник на Духовна академия „Св. Климент Охридски“, гр. София, чл. 8, ал.3 в Протокол № 40 / 4 август 1950 г. Протоколна книга от заседания на Св. Синод в пълен състав 1950 г. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 2, а. е. 1, л. 273 [Central State Archive, f. 549, op. 2, a.e. 1, fol. 273].

Хроника. – В: ЦДА, ф. 549, оп. 3, а. е. 62 л. 145 [Central State Archive, f. 549, op. 3, a.e. 62, fol. 145].

Цанков, Ст, протопр. „Богословският факултет у нас“, ГСУ, БгФ 11, 1934 г., София [Tsankov, Fr. Stephan, "The Theological Faculty in Our Country," Yearbook of the Sofia University, FTh 11, 1934, Sofia].

Цацов, Б. Архиереите на Българската Православна Църква. София, 2003 [Tsatsov, B. The Archpriests of the Bulgarian Orthodox Church. Sofia, 2003].

Цоневски, Ил. Патрология. Живот, съчинения и учение на църковните отци, учители и писатели, София: Синод. изд. [Tsonevsky, Il. Patrology. Lives, Writings and Teachings of Church Fathers, Teachers and Writers, Sofia: Synod Press, 1986].

„Църковна и обществена летопис. Починали преподаватели в Духовната академия,“ ЦВ, бр. 34, 15 октомври 1960 [“Church and Society Annals. Deceased Professors of the Theological Academy,” Tsarkoven Vestnik, no. 34, October 15, 1960], с. 12.

„Църковна и обществена летопис. Тържество в Духовната академия,“ ЦВ, бр. 28, 16 юли 1960 [“Church and Society Annals. Celebration at the Theological Academy,” Tsarkoven Vestnik, no. 28, July 16, 1960], с. 12.

„Църковна и обществена летопис. Празникът на богословската наука в Духовната академия,“ ЦВ, бр. 8, 27 февруари 1960 [“Ecclesiastical and social annals. A

Celebration of Theological Scholarship at the Theological Academy,” Tsarkoven Vestnik, no. 8, February 27, 1960], c. 12.

„Църковна и обществена летопис,” ЦВ, бр. 1–2, 1 януари 1956 [“Church and Society Annals,” Tsarkoven Vestnik, nos. 1-2, 1 January 1956], c. 23.

„Църковна и обществена летопис,” ЦВ, бр. 21, 28 май 1960 [see “Ecclesiastical and Social Chronicle,” Tsarkoven Vestnik, no. 21, 28 May 1960], c. 12.

„Църковна и обществена летопис,” ЦВ, бр. 30, 17 юли 1956 [“Church and Society Chronicle,” Tsarkoven Vestnik, no. 30, July 17, 1956], c. 10.

„Църковна и обществена летопис. Из Богословския факултет.” ЦВ, бр. 37, 19 октомври 1929 [“Church and Society Annals. From the Faculty of Theology.” Tsarkoven Vestnik, no. 37, 19 October 1929], c. 447;

„Църковна и обществена летопис,” ЦВ, бр. 38, 18 октомври 1930 [“Church and Society Annals,” Tsarkoven Vestnik, no. 38, October 18, 1930], c. 448;

„Църковна и обществена летопис,” ЦВ, бр. 36, 17 октомври 1931 [“Church and Society Chronicle,” Tsarkoven Vestnik, no. 36, 17 October 1931], c. 426;

„Църковна и обществена летопис,” ЦВ, бр. 37, 22 октомври 1932 [“Church and Society Chronicle,” Tsarkoven Vestnik, no. 37, October 22, 1932], c. 432;

„Църковна и обществена летопис,” ЦВ, бр. 38 и 39, 20 октомври 1934 [“Church and Society Chronicle,” Tsarkoven Vestnik, nos. 38 and 39, October 20, 1934], c. 442;

„Църковна и обществена летопис. У нас,” ЦВ, бр. 36, 19 октомври 1935 [“Church and Society Annals. In Our Country,” Tsarkoven Vestnik, no. 36, 19 October 1935], c. 423–424;

„Църковна и обществена летопис. У нас.” ЦВ, бр. 37, 22 октомври 1937 [“Church and Society Annals. In Our Country,” Tsarkoven Vestnik, no. 37, 22 October 1937], c. 438.

„Църковна и обществена летопис,” ЦВ, бр. 31–32, 6 септември 1949 [“Church and Society Chronicle,” Tsarkoven Vestnik, nos. 31-32, September 6, 1949], c. 11.

„Църковна и обществена летопис,” ЦВ, бр. 35–36, 15 октомври 1949 [“Church and Society Chronicle,” Tsarkoven Vestnik, nos. 35-36, October 15, 1949], c. 14.

„Църковна и обществена летопис.” ЦВ, бр. 47, 13 декември 1940 [“Ecclesiastical and Social Annals.” Tsarkoven Vestnik, no. 47, 13 December 1940], c. 562.

„Църковна и обществена летопис. Отделяне на Богословския факултет от Софийския университет,” ЦВ, бр. 26 и 28, 25 юли 1950 [“Church and Society Annals. Separation of the Faculty of Theology from the University of Sofia,” Tsarkoven Vestnik, nos. 26 and 28, July 25, 1950], c. 10;

„Църковна и обществена летопис,” ЦВ, бр. 1–2, 5 януари 1945 [“Church and Society Chronicle,” Tsarkoven Vestnik, nos. 1-2, 5 January 1945], c. 8;

„Църковна и обществена летопис,” ЦВ, бр. 45–46, 5 ноември 1945 [“Church and Society Chronicle,” Tsarkoven Vestnik, nos. 45-46, 5 November 1945], c. 8;

„Църковна и обществена летопис,” ЦВ, бр. 40 и 41, 1 декември 1947 [“Ecclesiastical and Social Annals,” Tsarkoven Vestnik, nos. 40 and 41, 1 December 1947], c. 14.

„Църковна и обществена летопис,” ЦВ, бр. 31–32, 7 октомври 1948 [“Ecclesiastical

and Social Annals,” Tsarkoven Vestnik, nos. 31-32, 7 October 1948], с. 16.

„Църковна и обществена летопис“, ЦВ, бр. 37–38, 21 ноември 1946 [“Church and Society Chronicle,” Tsarkoven Vestnik, no. 37-38, November 21, 1946], с. 14.

„Църковна и обществена летопис“, ЦВ, бр. 40–41, 7 юни 1947 [“Church and Society Chronicle,” Tsarkoven Vestnik, nos. 40-41, June 7, 1947], с. 14.

„Църковна и обществена летопис“, ЦВ, бр. 33–34, 23 октомври 1948 [“Ecclesiastical and Social Chronicle,” Tsarkoven Vestnik, nos. 33-34, 23 October 1948], с. 14.

„Църковна и обществена летопис“, ЦВ, бр. 40–43, 18 декември 1948 [“Ecclesiastical and Social Chronicle,” Tsarkoven Vestnik, nos. 40-43, 18 December 1948], с. 25.

„Църковна и обществена летопис“, ЦВ, бр. 38, 11 октомври 1940 [“Church and Society Chronicle,” Tsarkoven Vestnik, no. 38, October 11, 1940], с. 455.

„Църковна и обществена летопис“, ЦВ, бр. 47, 13 декември 1940 [“Church and Society Chronicle,” Tsarkoven Vestnik, no. 47, 13 December 1940], с. 562

„Църковна и обществена летопис“, ЦВ, бр. 39, 17 октомври 1941 [“Church and Society Chronicle,” Tsarkoven Vestnik, no. 39, October 17, 1941], с. 455;

„Църковна и обществена летопис“, ЦВ, бр. 20 и 23, 1 декември 1944 [“Church and Society Chronicle,” Tsarkoven Vestnik, nos. 20 and 23, 1 December 1944], с. 12;

„Църковна и обществена летопис“, ЦВ, бр. 47–49, 24 ноември 1945 [“Church and Society Chronicle,” Tsarkoven Vestnik, no. 47-49, November 24, 1945], с. 11.

„Църковна и обществена летопис“, ЦВ, бр. 48, 12 декември 1941 [“Church and Society Chronicle,” Tsarkoven Vestnik, no. 48, 12 December 1941], с. 562.

„Църковна и обществена летопис. Духовната академия „Св. Климент Охридски“. ЦВ, бр. 32 и 33, 29 септември 1950 [“Church and Society Annals. The Spiritual Academy „St. Clement Ohridski“”. Tsarkoven Vestnik, nos. 32 and 33, 29 September 1950], с. 6.

„Църковна и обществена летопис“, ЦВ, бр. 1–2, 1 януари 1956 [see “Church and Society Annals,” Tsarkoven Vestnik, nos. 1-2, 1 January 1956], с. 23.

Rossen Rusev

(PhD, Assist. Prof. of New Testament at the University of Sofia
"St Kliment of Ochrid")

DIVINE FREEDOM AND THE BEING OF THE ONLY-BEGOTTEN SON ACCORDING TO ST CYRIL OF ALEXANDRIA

The author is a Senior Assistant Professor in the Department of Biblical Studies at the Faculty of Theology of Sofia University. E-mail: rossenroussev@theo.uni-sofia.bg; <https://orcid.org/0000-0002-6293-447X>.

Abstract: The main topic of this article is the question of the Fatherhood of God: Is God a Father by nature or by will? The examination of this issue, as provided by St. Cyril of Alexandria, is the focus of this research. The study of his position is conducted in comparison with earlier Christian tradition, with significant emphasis on St. Athanasius and Origen. Additionally, the pagan philosophical tradition is referenced, primarily through the writings of Aristotle and Plotinus.

Keywords: *Cyril of Alexandria, Divine Will, Consubstantiality, Nicene Creed, Trinitarian Theology, Dogmatics, Biblical Exegesis, Alexandrian Church*

Introduction

In the history of the Church the name of St Cyril of Alexandria is mainly associated with the development of the Christological dogma. He is explicitly referred to, and cited as, a theological authority, together with St Athanasius of Alexandria, St Gregory the Theologian and St Pope Leo, in the creed of the Sixth Ecumenical Council.¹ In the thirteenth and fourteenth anathemas of the Fifth Ecumenical Council, those who oppose the orthodoxy of his teaching are condemned.² He, however, is quite important also for the development of the Christian Trinitarian Theology, for he is the author of the first systematic work (in the Greek-speaking part of the Chris-

¹ Denzinger, H. *Enchiridion symbolorum*. Freiburg: Herder & Co, 1951, ed. 27, p. 139.

² *Ibid.*, 108.

tendom) on this topic – the *Thesaurus* – in which he presented a full-reference exposition of the earlier Alexandrian tradition. To this treatise we can add his *Dialogues on the Trinity*, a later work where St Cyril made his own contribution to the church's faith in the Consubstantial Trinity. The dialogical form rendered this work quite interesting and readable although some concessions regarding the systematicity of its content had been made. Both texts are directed against different early and late forms of the heresy of Arianism. As an exponent of the heretical position in the *Dialogues* serves the interlocutor Hermias, who is presented as being himself an orthodox, concerned, however, with some possible objections against the faith. After the Second Ecumenical Council, the Arianism, in all its later forms, was definitely in decline but there is evidence that in the early fifth century certain communities in Antioch and Constantinople had still revered the memory of Aetius and his pupil Eunomius. It can be added that between 411 and 415 Synesius of Ptolemais issued an encyclical letter warning his clergy of a certain Quintianus who was propagating the heresy of Eunomius.³ These remnants of Arianism can be viewed as a probable reason for St Cyril's literary activity against that heresy but it should be acknowledged also that a thorough and comprehensive account of the Trinitarian faith was still needed after the controversy had faded away. Thus, perhaps, it is safe to assume that these opponents, mentioned in the Trinitarian works of Cyril, act indeed, as Boulnois has suggested, as "a theoretical presence."⁴

The Question

One of the main topics of the so called "Arian controversy" was the question of whether the generation of the Only-begotten Son was preceded by the will of God the Father, or not. For Arius himself the answer was easy, insofar as he viewed the Son as a creature, albeit "not as one of the creatures," as he preferred to say. His main opponent, St Athanasius of Alexandria, insisted, on the contrary, that the existence of the Son was a "natural state" for the Father, and for this reason it did not depend on a specific act of willing. St Cyril's position on the subject is in line with his great prede-

³ Russell, N. *Cyril of Alexandria*. London and New York: Routledge, 2000, p. 22.

⁴ Boulnois, M. "The Mystery of the Trinity according to Cyril of Alexandria: The Deployment of the Triad and Its Recapitulation into the Unity of Divinity". – In: Thomas G. Weinandy and Daniel A. Keating (eds), *The Theology of St Cyril of Alexandria, a critical appreciation*. London and New York: T&T Clark, 2003, p. 76.

cessor, St Athanasius, and could be viewed as an epitome of the debate.

The fullest account on the issue in the corpus of St Cyril's works can be found in his *Dialogues on the Trinity* (more specifically in 454-461). The same topic is also presented in the *Thesaurus* (mainly in assertion VII), although in shorter form, few elements of the argument being missing. In the *Dialogues* the question is brought up by the interlocutor, Hermias, who points out that their opponents "being shrewd regarding the words (δριμεῖς γὰρ εἰς λόγους)" will probably ask whether the Father has begotten the Son "voluntarily or involuntarily (θελητῶς ἢ γοῦν ἀνεθελήτως)." Each of the presented options is unacceptable, Hermias argues, for if "the Son was unwished for the Father (ἀνεθέλητος ὁ Υἱὸς τῷ Πατρὶ)" then it would seem that the Father had begotten the Son "not willingly (οὐχ ἐκὼν)" but by some necessity (ἀνάγκη); if, however, the Father had begotten the Son "willingly and by His will (θελητῶς δὲ καὶ κατὰ τὴν βούλησιν)" then the will of the Father "would most certainly precede and be manifested before the begetting of the Son (πάντως πρὶν καὶ προηγήσεται καὶ προαναφανεῖται τῆς τοῦ Υἱοῦ γεννήσεως)."⁵ In the first case we would be forced to accept the existence of something greater than the Father as the true cause for the Son, and in the second case the Son would not be coeternal with the Father. As the inventor of the opinion that the will of the Father precedes the existence of the Son, St Athanasius specifies the Gnostic Valentinus and his pupil Ptolemy.⁶ His account on the topic is to be found in his *Discourses against the Arians* (III 59-67).⁷ It should be mentioned, however, that this position is not completely foreign to the more orthodox ecclesiastical tradition. Thus, among the Apostolic Fathers a good example is Justin Martyr, who stated, in his *Dialogue with Trypho*, that the Son "has been born from the Father by will (ἀπὸ τοῦ πατρὸς θελήσει γεγεννῆσθαι)," or "by power

⁵ Cyrille d'Alexandrie. *Dialogues sur la Trinité. Texte critique, traduction et notes Georges Matthieu de Durand*, t. I, Sources Chrétiennes 231. Paris: Les éditions du Cerf, 1976, p. 332; *De Trinitate Dialogi* VII 454ab 5-20. Abbreviated: *Dial. Trin.*

⁶ Athanase D'Alexandrie. *Traité contre les Ariens*. Texte de l'édition K. Metzler – K. Savvidis, traduction Charles Kannengiesser, tome II, Sources Chrétiennes 599. Paris: Les éditions du Cerf, 2019, p. 458; *Orationes adversus Arianos* III 60; 449, 1-11. Abbreviated: *Adv. Arian.*

⁷ Widdicombe, P. *The Fatherhood of God from Origen to Athanasius*. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 184.

and will (δυνάμει καὶ βουλῇ).”⁸ Origen too, allowed the language of will for the begetting of the Son. Since He is called “Son of love (*filii caritatis*)” it will not be unacceptable to call Him Son of will (*voluntatis*). According to him, however, the preferable way of speaking about the begetting of the Son is to compare it with the proceeding of the will from the mind (*velut si voluntas procedat e mente*).⁹ Thus, it seems that according to the Alexandrian the will of the Father does not indeed precede the existence of the Son for there is no place for the will before its proceeding from the mind. To be sure, there is little evidence in Origen’s work, as Rowan Williams has pointed out, to suggest that “the Father wills the Son into being in anything like the same sense as that in which he wills the world into being.”¹⁰ Eusebius of Caesarea also seems to have been teaching that the will of the Father is the cause of the Son.¹¹ Thus, in his treatise *Demonstration of the Gospel*, he stated that “the Son has been established as an image of the Father by will and choice (ὁ δὲ υἱὸς κατὰ γνώμην καὶ προαίρεσιν εἰκὼν ὑπέστη τοῦ πατρὸς),” the reason for this statement being that “God has become the Father of the Son having [first] willed it (βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς γέγονεν υἱοῦ πατὴρ).” Thus, the Son “has been sent forth from the substance of the Father (ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας προβεβλημένον)” without any separation or interval, “having been invested with being from the unutterable and incomprehensible will and power of the Father (ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς ἀνεκφράστου καὶ ἀπερινοήτου βουλῆς τε καὶ δυνάμεως οὐσιούμενον).”¹²

That the very existence of the Son depends on the will of the Father was one of the basic elements of the theology of Arius.¹³ Even in his quite moderate letter to St Alexander of Alexandria, he explicitly stated that God

⁸ Justin Martyr. *Dialogue avec le Tryphon*. Edition critique, traduction, commentaire, Philippe Bobichon. Fribourg: Academic Press, 2003, vol. 1, p. 346 and p. 530; (61.1; 128.4).

⁹ Origen. *On First Principles*. Edited and translated by John Behr, vol. II, Oxford Early Christian Texts. Oxford: Oxford University Press, 2017, p. 562; De principiis IV 4.1. Abbreviated: De princ.

¹⁰ Williams, R. *Arius, Heresy and Tradition*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Company, 2001, p. 141.

¹¹ Ayres, L. *Nicaea and Its Legacy – An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 58.

¹² Eusebius von Caesarea. *Die Demonstratio Evangelica*, herausgegeben von Ivar A. Heikel, Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Band VI. Leipzig: J. C. Hinrichssche Buchhandlung, 1913, S. 153 - 154 (IV 3. 14-21).

¹³ Williams, R. Op. cit., p. 109.

the Father “had caused by his own will [the Son] to subsist as unchangeable and unalterable creature (ὑποστήσαντα ἰδίῳ θελήματι ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον κτίσμα).”¹⁴ According to Asterius, the theorist and theologian of the Eusebian party, the Son is not eternal and cannot be from the essence of the Father but was created by the Father’s will.¹⁵ In his fragmentarily preserved *Syntagmation* he made an explicit connection between the Son’s status as created being and His dependance on the Father’s will saying that “it is obvious that the Son, being a thing made, has come into existence and has been made by [the] will [of the Father] (δηλονότι καὶ ὁ υἱὸς ποίημα ὦν βουλήσει γέγονε καὶ πεποιήται).”¹⁶ It seems that a similar position was held by Eusebius of Nicomedia too.¹⁷ In his *Letter to Paulinus of Tyre*, written a few years before the Council of Nicaea, he insists that the Son must be created by the will of the Father, for “there is nothing which is from His essence but everything has come into existence by His will (οὐδὲν γὰρ ἔστιν ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ, πάντα δὲ βουλήματι αὐτοῦ γενόμενα // nihil est enim de substantia eius, cuncta autem voluntate facta).”¹⁸ After the Council of Nicaea, among the anti-Nicene party the thesis that the Son is indeed from the will of the Father, in opposition to the Nicene “from the substance,” became a standard view. Thus, according to the creed of the Council of Antioch held in 344, a document also known as the *Macrostich creed* (ἔκθεσις μακρόστιχος), the Church anathematizes those who say that “the Father has begotten the Son not by purpose and will (ὅτι οὐ βουλήσει οὐδὲ θελήσει ἐγέννησεν ὁ πατὴρ τὸν υἱόν).” The reason of the condemnation is given too – by denying the participation of the will in the generation of the Son some people “attached to God involuntary and purposeless necessity, so that [the Father] should generate the Son unwillingly (ἀνάγκην δὲ δηλονότι ἀβούλητον καὶ ἀπροαίρετον

¹⁴ Athanase d’Alexandrie. *Lettre sur le Synodes*. Texte critique H. G. Opitz, traduction Annick Martin et Xavier Morales, Sources Chrétiennes 563. Paris: Les éditions du Cerf, 2013, p. 228; *Epistola de synodis Arimini in Italia, et Seleucia in Isauria*, celebrate 16.2; 14-15. Abbreviated: De synodis.

¹⁵ Gwynn, D. *The Eusebians – The Polemic of Athanasius of Alexandria and the Construction of the Arian Controversy*, Oxford Theological Monographs. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 209.

¹⁶ Athanasius. *De synodis* 19. 3 (Martin and Morales 240, 21-22).

¹⁷ Gwynn, D. Op. cit., p. 214-215.

¹⁸ *Documente zur Geschichte des arianischen Streites, Athanasius Werke*, Band 3, Teil 1, Lieferung 3, herausgegeben von Hanns Christof Brennecke und Uta Heil. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2007, S. 17, 4-5 (Urkunde 8, 7).

περιτεθεικότας τῷ θεῷ, ἵνα ἄκων γεννήσῃ τὸν υἱόν).¹⁹ Few years later, at the Council of Sirmium in 351, the same position was expressed but with a slight modification. In anathema XXIV it is stated that “if one would say that the Son had been begotten by the will of God as one of the creatures, he is to be condemned (εἴ τις βουλήσῃ τοῦ θεοῦ ὡς ἐν τῶν ποιμάτων γεγονέναι λέγοι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἀνάθεμα ἔστω).”²⁰ The key phrase here is “as one of the creatures”, by which, it seems, a difference was made between the will of God for the creation and for the Son. According to Lewis Ayres here we have a clear evidence for the conciliatory tone of the council for “the text does not use generation by will to emphasize that the Father’s nature is not shared.”²¹ In the next anathema (XXV) those who state that God has generated the Son “not having willed it (μὴ θελήσαντος)” are condemned too. The Father, it is argued, has not been led “by natural necessity (ὕπὸ ἀνάγκης φυσικῆς)” but together with the [act of His] will (ἅμα τε ἡβουλήθη) He generated the Son.²² At the second half of the fourth century the thesis that the will of the Father is indeed the cause for the generation of the Son was particularly well-accepted among the Anomoean party. Its founder, Aetius, in his treatise, preserved under the name *Syntagmation* (it seems that this work has the same name as the treatise of the above-mentioned Asterius), defended a position according to which the Son is a product of God’s will because only a compound thing can generate from its own substance. Thus, God, being uncompound, cannot produce a Son from His essence but only by His will.²³ Among the Homoiousians this question was treated somewhat differently. Thus, according to their most prominent representative, Basil of Ancyra, the Father should be viewed not only as a creator of the Son but also as a Father, due to the natural similarity between them, and that is why a certain difference between the act of creation of the world and of the begetting of the Son should be maintained.²⁴ Hence Basil differentiated explicitly between a “creative energy (κτιστικὴ ἐνέργεια),” whereby God is understood to be the creator of the world, and a “generative energy (γεννητικὴ ἐνέργεια)” according to which God is

¹⁹ Athanasius. *De synodis* 26 (Martin and Morales 260, 39-40; 266, 120-122).

²⁰ Ibidem, 27. 3 (276, 96-97).

²¹ Ayres, L. Op. cit., p. 129.

²² Athanasius. *De synodis* 27. 3 (Martin and Morales 276, 98-101).

²³ Ayres, L. Op. cit., p. 146.

²⁴ Hanson, R. *The Search for the Christian Doctrine of God – The Arian Controversy* 318-381. Edinburgh: T&T Clark, 1987, p. 352-356.

thought of as the Father of the Son “in a peculiar and unique way (ιδίως καὶ μονογενῶς).”²⁵ Concerning the Homoean party, it should be pointed out that at the main councils usually viewed as Homoian (i.e. Sirmium 357, Seleucia 359 and Nice-Constantinople 360) no explicit statement was made that the Son’s generation was by the Father’s will. More surprising is the lack of any allusion of the Son’s creaturehood – the Son was indeed invariably described through the creeds of these councils as begotten (γεννηθεῖς) from the Father. On the other hand, as Hanson has stated²⁶, the Homoean Arianism was a development of the theology of Eusebius of Caesarea; hence we should not be surprised if some Homoeans had expressed views similar to those of Eusebius himself.

St Cyril’s argument could be divided in four parts. First, against the position that the will of the Father precedes the existence of the Son, the Alexandrian Archbishop objects that the Son is Himself the living and hypostatic Will of the Father. Second, he denies the participation of the will in the existence of the Father Himself, defending a position according to which if the Father is truly unoriginated and uncaused, His will should not be considered to be the cause of His own being. St Cyril applies the same reasoning to the question whether the will of the Father precedes His ontological characteristics as goodness and trueness, insisting that God has these characteristics by nature and not by will. Thirdly, as a consequence of the second part, it is stated that the Fatherhood of God should be thought of as being inherent to Him by nature and not by will, in the same way as His goodness and trueness are. The last part of the argument is concerned with the question whether the Son could have existed only potentially in the Father before being begotten in actuality. The answer is definitely negative, for that would imply a change from potentiality to actuality in God’s nature. In order to distinguish the begetting of the Son from the creation of the world, so that he could defend the Christian belief that God’s creative act has a beginning and that the world is not coeternal with the Creator, St Cyril makes distinction between two types of actualization of potentiality, one that includes an alteration on ontological level, and one that excludes any alteration at all. This is the most philosophical and the most original part of the argument of the Alexandrian Archbishop.

²⁵ *Synodale d’Ancyre*. Texte critique H. G. Opitz, traduction Annick Martin et Xavier Morales, Sources Chrétiennes 563. Paris: Les éditions du Cerf, 2013, p. 78, 13-18.

²⁶ Hanson, R. Op. cit., p. 557.

The Son as the Will of the Father

St Cyril starts his argument by stating that even if the Father is “not unwillingly (οὐκ ἀνεθελήτως)” the Father of the Son this does not mean that His will precedes the being of the Son in any way. This statement is based on a particular Biblical idiom describing the Son precisely as the Wisdom (σοφία) and the Word (λόγος) of the Father. Even the “opponents” will not say that the will of the Father is “unwise or irrational (ἄσοφόν γε καὶ ἄλογον)” and that gives to St Cyril the means to insist that the Son is “the very one in whom all the will of the Father is (αὐτὸς ἄρα ἐστὶν ὁ ἐν ᾧ πᾶσα θέλησις τοῦ Πατρὸς).”²⁷ Arius, however, had stated, according to the testimony of St Athanasius, that there were two wisdoms, the one being “proper and coexisting with God (τὴν ἰδίαν καὶ συνυπάρχουσαν τῷ Θεῷ),” and the other is the Son, for whom Arius insisted that “he had been brought into being through that wisdom (ἐν αὐτῇ τῇ σοφίᾳ γεγενῆσθαι),” and that the Son “was called Wisdom and Word only by participation in this wisdom (ταύτης τε μετέχοντα ὠνομάσθαι μόνον σοφίαν καὶ λόγον).”²⁸ According to another testimony of St Athanasius, Arius taught that “the Wisdom came in existence as a wisdom through the will of the wise God (ἡ σοφία σοφία ὑπῆρξε σοφοῦ Θεοῦ θελήσει).”²⁹ Eunomius too argued, as St Cyril testified himself, that the Only-begotten Son of God was not independently and in His Own right (αὐτοκυρίως) His word, and that there was a difference between “the immanent word (ἐνδιάθετος λόγος)” of God the Father and “the Son who is said to be begotten from Him (ὁ δὲ ἐξ αὐτοῦ γεννηθῆναι λεγόμενος Υἱός).”³⁰ However, it must be acknowledged that there always has been a steady Biblical and Church tradition describing the Son as the Father’s own Word, Wisdom and Will, and St Cyril had the vast majority of the Church Fathers on his side. Indeed, after the end and the solution of the Arian controversy only few Church writers, such as Theodore of Mop-

²⁷ Cyril. *Dial. Trin.* 454ce 34-39 (de Durand 334).

²⁸ Athanase D’Alexandrie. *Traité contre les Ariens*. Texte de l’édition K. Metzler – K. Savvidis, traduction Charles Kannengiesser, tome I, Sources Chrétiennes 598. Paris: Les éditions du Cerf, 2019, p. 114, 22-25; *Adv. Arian.* I 5 (PG 26, 21B). Abbreviated: *Adv. Arian.*

²⁹ Athanasius. *De synodis* 15, 3 (Martin and Morales, 224, 37).

³⁰ Cyrille d’Alexandrie. *Commentaire sur Jean*. Texte grec, introduction, traduction, notes et index Bernard Meunier, livre I, Sources Chrétiennes 600. Paris: Les éditions du Cerf, 2018, p. 292, 37-40; In de Joannis Evangelium (In Jo.) I, IV, 30bc. Abbreviated: In Jo.

suestia³¹ for instance, raised objections against the Christological interpretation of the Biblical Wisdom of God, while the majority supported the traditional messianic understanding. Thus St Athanasius, in his polemics against the Arians, argues that “the will of God (τοῦ Θεοῦ βούλησις)” for the creation “is in the Word (ἐν τῷ Λόγῳ ἐστίν).”³² Furthermore, the Son, according to St Athanasius, is He Himself the “living will (βουλὴ ζῶσα)” of the Father.³³ As the most probable Biblical reference we can point to 1 Corinthians 1.24 where Apostle Paul says that “Christ is God’s power and God’s wisdom.” In his commentary on this verse Cyril explains that God the Father has saved the world through Christ “as through the Power inherently present in Him by nature, and as through the ineffable Wisdom of His own (ὡς διὰ δυνάμεως τῆς ἐνούσης αὐτῷ φυσικῶς, καὶ τῆς ἀπορρήτου σοφίας, τῆς ἑαυτοῦ).”³⁴ Here St Cyril still follows the common Alexandrian tradition. Thus Origen, for instance, stated that there must be no doubt that “the Only-begotten Son of God is His substantially subsisting Wisdom (*unigenitum filium dei sapientiam eius esse substantialiter subsistentem*).”³⁵ The description of the Son as “the Power and Wisdom of God,” however, should not be taken to imply any kind of modalism. Thus, in his commentary on John, St Cyril states that although the Son is indeed the Wisdom of God, that Wisdom “is not hidden in the nature of the One Who has begotten Him (οὐκ ἐν τῇ φύσει τοῦ γεννήσαντος κρυπτομένης),” as it is in the case of the innate wisdom of a human being, but He is the Wisdom “that exists severally and by Himself (ἀλλ’ ἰδίως μὲν καὶ καθ’ ἑαυτὴν ὑφεστῶσης).”³⁶ Thus, the Son is “the living and enhypostatic counsel and will (ἡ ζῶσα καὶ ἐνυπόστατος βουλὴ τε καὶ θέλησις)” of the Father. He is the Word and the Wisdom of the Father but, in contrast to the human ones, He is “not anhypostatic (οὐκ ἀνυπόστατος),” being “substantial and living as having separate existence in the Father and with the Father (ἀλλ’ ἐνούσιός τε καὶ

³¹ See Ribolov, S. “Wisdom of God” in Theodore Of Mopsuestia. – In: Theresia Hainthaler, Franz Mali, Gregor Emmenegger und Mante Lenkaitzte Osterman (eds), *Sophia, The Wisdom of God – Die Weisheit Gottes*, Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens, Pro Oriente, Band X. Wien: Tyrolia Verlag, 2017, S. 186.

³² Athanasius. *Adv. Arian.* III 61. 3-4; 452, 19-20 (Kannengiesser, tome II, p. 462).

³³ Ibidem. III 63. 4; 457, 31 (Kannengiesser, tome II, p. 470).

³⁴ Cyrillus Alexandrinus. *In epistulam I ad Corinthios*. Edidit Philippus Pusey, vol. III. Oxford, 1872, p. 254, 16-18.

³⁵ Origen. *De princ.* I 2.2 (Behr, vol. I, 40).

³⁶ Cyril. *In Jo.* I, V, Pusey 197de (Meunier 346, 70-75).

ζῶν ὡς ἰδίαν ἔχων ἐν Πατρὶ καὶ μετὰ Πατρὸς τὴν ὑπαρξιν).³⁷ The Alexandrian Archbishop is really fond of the term ἐνυπόστατος using it 50 times in Trinitarian context.³⁸ The combination of ἐνυπόστατος with ἐνούσιος and ζῶν, which we see in these texts, is also usual to him.³⁹ It seems that he uses this term in order to signify both the hypostatic existence of the Son and the natural inseparability of the three Divine Hypostases. Thus, ἐνυπόστατος here also represents some kind of “in-existence”⁴⁰ of the Son and the Holy Spirit in the Father.

Sometimes, however, St Cyril expresses his position on the subject in a different manner, saying that “the will, inherent in the holy nature, is one (μία γὰρ θέλησις ἐν τῇ ἀγίᾳ φύσει).”⁴¹ This is so because “since the Divinity in the Father and the Son is contemplated as one, the will too will certainly be identical (μιάς γὰρ θεότητος τῆς ἐν Πατρὶ καὶ Υἱῷ νοουμένης, ἔσται δὴπου πάντως καὶ θέλημα ταυτόν).”⁴² Thus, the Alexandrian obviously does insist on the complete identity of will and power in the Trinity.⁴³ In the same way St Athanasius stated that “there is one will which is from the Father and in the Son (ἓν ἐστὶ θέλημα τὸ ἐκ πατρὸς ἐν υἱῷ).”⁴⁴ St Cyril employs some specific words to describe the unity of will in the Trinity. Thus, the Son is συνεθελητής with the Father, being consubstantial with Him. As an explanation of this statement he says that “since the substance is one, so is the will (μιάς γὰρ οὐσίας, ἓν δὴπου τὸ θέλημα).”⁴⁵ Furthermore, commenting on John 7:17, he makes use of the words συνεθέλησις and ταυτοβουλία, both meaning something like “identity of will”, and explains that the Son is not cut off from “the identity of will with the Father (κατὰ τὴν συνεθέλησιν καὶ ταυτοβουλίαν τοῦ Πατρός).”⁴⁶ On other occasion he uses the word κοινοβουλία again for the common will of the Son with the

³⁷ Ibidem, V, V (Pusey, vol. II, 47-48, 527b-d).

³⁸ Gleede, B. *The Development of the Term ἐνυπόστατος from Origen to John of Damascus*, Supplements to Vigiliae Christianae 113. Leiden and Boston: Brill, 2012, p. 38.

³⁹ Ibidem, p. 38.

⁴⁰ Ibidem, p. 40.

⁴¹ Cyril. *In Jo.* XI, IX (Pusey, vol. II (IV) 698, 972d).

⁴² Ibidem, II, IX (Pusey, vol. I (III), 354, 239d).

⁴³ Gebremedhin, E. *Life-Giving Blessing – An Inquiry into the Eucharistic Doctrine of Cyril of Alexandria*, Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia 17. Uppsala, 1977, p. 49.

⁴⁴ Athanasius, *Adv. Arian.* III 66. 3; 464, 17 (Kannengiesser, tome II, 480).

⁴⁵ Cyril. *In Jo.* X (Pusey, vol. II (IV), 493, 828a).

⁴⁶ Ibidem, IV, V (Pusey, vol. I (III), 606, 414b).

Father.⁴⁷ Both συνεθελητής and συνεθέλησις are not found in Classical Greek, and κοινοβουλία is quite rare. Moreover, St Cyril is the only writer cited in the articles for συνεθελητής, συνεθέλησις and κοινοβουλία in the *Patristic Greek Lexicon*.

On some other occasions, however, St Cyril is willing to speak of a will particular to the Son. Thus, in the second of his *Dialogues*, commenting on Philippians 2:5-7, he states that the Son has become a human, not having been forced to do so, but “according to His own will (κατ’ ἰδίαν βούλησιν)” and “by the benevolence of the Father (εὐδοκία Πατρός).”⁴⁸ It seems that in the cited text a distinction between the will of the Son and the benevolence of the Father is being made. In the subsequent Byzantine tradition this tension between the concept of the will considered as a *natural* capacity, on the one hand, and as a *hypostatic* manifestation of the natural capacity, on the other, had been preserved. Thus, in his treatise *De duabus in Christo voluntatibus*, John of Damascus explicitly states that “each of the divine Hypostases wills (ἐκάστη τῶν τῆς θεότητος ὑποστάσεων θέλει).” At the same time John insists that “in the Holy and Undivided Trinity there is one natural will for the three Hypostases (ἐπὶ μὲν γὰρ τῆς ἁγίας καὶ ἀδιαίρετου τριάδος μία τῶν τριῶν ὑποστάσεων φυσικὴ θέλησις)” and only “one movement (μία κίνησις).”⁴⁹

The Father as Unoriginated and Unbegotten Cause

As a next step in his argumentation St Cyril reformulates the question of the participation of the Father’s will in the generation of the Son by asking “whether the Father Himself exists by His own will or not (πότερα θελητῶς ἤγουν ἀνεθελήτως ὑπάρχει τε καὶ ἔστιν ὁ Πατήρ).” Both these options are unacceptable for if the Father existed not by His own will (οὐ θελητῶς) then it would seem that “by all means He had been forced into existence by some [external] necessity (ἐκβεβίασται που πάντως ἐξ ἀνάγκης εἰς ὕπαρξιν),” but, on the other hand, if He existed by His own will (θελητῶς) then “His willing would have to precede His existence (προηγῆσεται που τῆς ὑπάρξεως αὐτοῦ τὸ θέλιν αὐτοῦ).” Furthermore, if

⁴⁷ Ibidem, VII (Pusey, vol. II (IV), 244, 661c).

⁴⁸ Cyril. *Dial. Trin.* 405a 4-5 (de Durand 184).

⁴⁹ Johannes von Damascus. *Die Schriften des Johannes von Damascus*, Band IV, Liber de haeresibus et Opera polemica, besorgt von P. Bonifatius Kotter, Patristische Texte und Studien, Band 22. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1981, S. 206; 23, 29-30; 24, 10-12.

we take into consideration the above-mentioned Biblical idiom identifying the Wisdom and the Word of the Father with the Son, then it will seem that it is indeed the Son Who existed before the Father because the will of the Father cannot be actualized without His Wisdom and Word. In addition, the Alexandrian says, the Scripture names the Son not only Wisdom and Word of the Father but Counsel (βουλή) and Will (θέλησις) too. So, “according to the unsoundness of notions and the absurdity of reasoning (ὅσον ἦκεν εἰς ἐννοιῶν σαθρότητα καὶ λογισμῶν ἀτοπίαν)” of St Cyril’s opponents “it would seem that the Son existed before the Father, He Himself being His Will (προϋφειστήξει τοῦ Πατρὸς ὁ Υἱός, αὐτὸς ὢν ἡ θέλησις).”⁵⁰ Moving onwards with his argument he applies the same reasoning not only to the Father’s existence itself but to the existence of His natural characteristics as goodness or compassion. Thus, we are once again faced with the same difficult question – Is God good and compassionate by His will or not? If we say that God is good without willing it (ἀνεθελήτως) that will imply some kind of necessity for Him, or as the Alexandrian puts it, He will suffer an “unwillingness (τὴν ἀνεθελησίαν),” that is “the passivity of necessity (τὸ ὡς ἐξ ἀνάγκης πάθος).” On the other hand, if we say that God has indeed willed to be good or compassionate and He possesses these characteristics “not unwillingly (μὴ ἀβουλήτως),” that will imply that “His will preceded His existence as He is (προϋπῆρχε δὲ ἡ βούλησις τοῦ εἶναι αὐτὸν ἃ ἐστίν)” and God will not be good and compassionate any more without beginning (ἀνάρχως). Thus, the only possible solution, St Cyril argues, is to accept that the engaging of the will applies only to those things the actualization of which is conditional. In his words “will and unwillingness apply [only] to those things that can be actualized or not (τῶν μὲν πρακτέων ἢ μὴ θέλησις τε καὶ ἀνεθελησία κρατεῖ).”⁵¹ At this point St Cyril asks Hermias if God the Father is what He is essentially “without engaging His will (οὐκ ἐξ ἐπιδόσεως ... τῆς κατὰ θέλησιν)” will not that mean that He is a Father too without engaging His will? Thus, we are free to conclude that the Father “will not have acquired His being a Father by will (οὐδὲ τὸ εἶναι Πατὴρ θεληματικῶς κεκτηίσεται).”⁵² The argument presented here by St Cyril is based on a premise, shared also by his opponents, that God’s existence is not beforehand determined by His own will. Thus, Eunomius

⁵⁰ Cyril. *Dial. Trin.* 455ab 1-17 (de Durand 334).

⁵¹ *Ibidem*, 455de 31-43 (de Durand 336).

⁵² *Ibidem*, 456a 5-8 (de Durand 338).

stated in his *Liber Apologeticus* that God “was brought into being neither by his own action nor by that of any other (μήτε παρ’ ἑαυτοῦ μήτε παρ’ ἑτέρου γενόμενος).” In fact considerations as these were among the reasons why Eunomius had chosen the name *Unbegotten* (or Unoriginated, ἀγέννητος) to be the first and proper name of God: “So then, if it has now been demonstrated that God neither existed before Himself nor did anything else exist before him, but that he is before all things, then what follows from this is the Unbegotten (οὐκοῦν εἰ μήτε αὐτὸς ἑαυτοῦ μήθ’ ἕτερόν τι αὐτοῦ προϋπάρχειν δέδεικται, πρὸ δὲ πάντων αὐτός, ἀκολουθεῖ τούτῳ τὸ ἀγέννητον).”⁵³ However, not everyone in the Antiquity thought the same way. The most prominent representative in this respect is Plotinus. In his sixth Ennead, *On Free Will and the Will of the One*, he states concerning the One that “it is he himself who makes himself and is master of himself and has not come to be as something else willed, but as he himself wills (αὐτὸς ἐστὶν οὗτος ὁ ποιῶν ἑαυτὸν καὶ κύριος ἑαυτοῦ καὶ οὐχ ὥς τι ἕτερον ἠθέλησε γενόμενος, ἀλλ’ ὥς θέλει αὐτός).”⁵⁴ In section 20 of the same Ennead he concedes indeed that someone may ask how the One could have made or willed himself before even to be in existence? The answer is, as it seems, quite simple – The One “should not be classed as made, but as maker (οὐ τακτέον κατὰ τὸν ποιούμενον, ἀλλὰ κατὰ τὸν ποιῶντα).”⁵⁵ This means that “the being of the One is one and the same with his making and his, as it were, eternal generation (ἐν γὰρ τῇ ποιήσει καὶ οἷον γεννήσει ἁΐδι τὸ εἶναι).”⁵⁶ Here we find one of the most interesting features of the Plotinian Henology, according to which “the One is primarily [his] will (πρῶτον ἄρα ἡ βούλησις αὐτός).”⁵⁷ If for Aristotle the first principle is *a thought thinking itself*, for Plotinus the One is *a will willing itself*. Thus, it seems that “the Good is not pure act, but pure willing”⁵⁸. Plotinus however was criticized by later Neo-Platonists such as Iamblichus who used the name

⁵³ Eunomius. *The Extant Works. Text and translation by Richard Vaggione*, Oxford Early Christian Texts. Oxford: Oxford University Press, 1987, 40, 2-11; *Liber Apologeticus* 7. Abbreviated: *Lib. Apol.*

⁵⁴ Plotinus. *Enneads*, with an English translation by A. H. Armstrong, vol. VII. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1988, p. 276; *Enneads* VI 8, 15, 9-11.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 292 (VI 8, 20, 5).

⁵⁶ *Ibidem*, p. 292 (VI 8, 20, 27-28).

⁵⁷ *Ibidem*, p. 296 (VI 8, 21, 16).

⁵⁸ Corrigan, K. and Turner, J. Plotinus, *Enneads* VI.8, On the Voluntary and on the Free Will of the One. Las Vegas, Zurich and Athens: Parmenides Publishing, 2017, p. 386.

Unoriginated (τὸ ἀγέννητον) in a way similar to Eunomius, rejecting as it seems the model of self-causation proposed by his predecessor.⁵⁹ It should be mentioned however that Plotinus applies, at least once, the adjective ἀγέννητος to the first principle too: “ἡ δὲ ἀρχὴ ἀγέννητος” (V 4, 1.18).⁶⁰ More importantly, we should take into consideration that neither Plotinus, nor Iamblichus use this adjective exclusively for the One. Thus, by Plotinus the eternal forms (τὰ εἶδη) are also unoriginated (II 4, 5, 26) and by Iamblichus – the soul (De mysteriis 1, 10, 40-41), for they have not received their being in time. Thus, to be unoriginated could simply mean to be eternal and above the “chronological” time. In Christian context, however, only God is considered to be unoriginated, strictly speaking, for there are no others eternal beings along with Him, and because He is the only uncaused cause of everything.

St Cyril makes a distinction between ἀγέννητος and ἀγέννητος, the first meaning unoriginated, the second – unbegotten. Linguistically speaking this differentiation is well-grounded because these two adjectives are derived from different verbs – ἀγέννητος from γίγνομαι and ἀγέννητος from γεννάω. In their Theological application ἀγέννητος is used to describe only God the Father, for the Son is indeed begotten (γεννητός) from the Father, while ἀγέννητος is appropriate for the Holy Trinity. Thus, in his *Thesaurus*, St Cyril explains that as the Son is God from God and Light from Light, He is also “Unoriginated from Unoriginated (οὕτω καὶ ἐξ ἀγενήτου ἀγέννητος).” Even though the Son is indeed begotten from the Father, He is still unoriginated as the Father is, due to the “complete invariability of substance (διὰ τὸ τῆς φύσεως ἀπαράλλακτον).” Thus, on the *level of substance* the Son is unoriginated because “He is thought of as one thing with the Father and in the Father (ὡς ἓν τι μετὰ Πατρὸς καὶ ἐν Πατρὶ νοούμενον).”⁶¹ On *hypostatical level*, however, the Son is indeed begotten. The characteristic of the Son as being begotten is indeed a hypostatical characteristic, not substantial one. Stated more clearly, the Son is begotten from the Father not

⁵⁹ Narbonne, J. “Divine Freedom in Plotinus and Iamblichus (Tractate VI.8 [39] and De Mysteriis III, 17-20).” – In: Suzanne Stern-Gillet and Kevin Corrigan (eds), *Reading Ancient Texts: Essays in Honour of D. O’Brien*. Vol. 2. Leiden: Brill, 2007, p. 186.

⁶⁰ Sleeman, J. and Pollet, G. *Lexicon Plotinianum*. Leiden: Brill and Leuven University Press, 1980, p. 12.

⁶¹ Cyrillus Alexandrinus. *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate* I, PG 75, 24 B-C. Abbreviated: *Thes*.

“by substance” – for the Holy Trinity is numerically one substance – but “by hypostasis”. At this point, however, we should acknowledge that for the Alexandrian archbishop the usual way of speaking of the begetting of the Son is that He is indeed begotten “from the substance of the Father”. Hans van Loon has made a useful suggestion stating that “the main reason that the archbishop speaks in this way is his loyalty to the Nicene Creed” and comments further by adding that “the use of the word οὐσία in this phrase does not fit well with St Cyril’s general understanding of the Godhead”, and that here οὐσία “refers to the hypostasis of the Father, not to the common substance of the Godhead”.⁶² There are a few instances in the works of St Cyril where he ascribes the begetting of the Son precisely to the hypostasis of the Father. Thus, in assertion 5 of the *Thesaurus* he states that “the Father has the begetting of the Son as inseparable of His own hypostasis (τῆς ἰδίας ὑποστάσεως ἀχώριστον ἔχει τὸ τίκτειν).”⁶³ Furthermore, in the second of his *Dialogues on the Trinity*, describing the so-called hypostatical characteristics of the Holy Trinity, he says that “the unbegottenness should be considered as inherent to the principle of the hypostasis of God the Father (καταλογιστέον δὴ οὖν τὴν ἀγεννησίαν, ὡς ἐνυπάρχουσιν τῷ λόγῳ τῆς ὑποστάσεως τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός).”⁶⁴ Four centuries later, in his *Mystagogia*, St Photius of Constantinople used the phrase “the principle of the hypostasis (ὁ λόγος τῆς ὑποστάσεως, or ὁ λόγος τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως)” as a technical term in order to clarify that the Son and the Spirit have their existence naturally and essentially from the Father’s hypostasis and not from the common Divine substance.⁶⁵ It seems that in order to achieve a proper understanding of St Cyril’s trinitarian teaching we should accept that οὐσία and ὑπόστασις represent different ontological levels. In the patristic tradition this view is presented most fully in the writings of St Gregory Palamas. He insisted on the (ontological) difference between the Divine essence and the Divine Hypostases and used this difference as an example and a proof for the position defended by him that not everything in the Godhead is reducible and convertible to the Divine essence in order to defend the distinction between the essence and It’s essential and natu-

⁶² Loon, H. *The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria*, Supplements to Vigiliae Christianae, vol. 96. Leiden and Boston: Brill, 2009, p. 129.

⁶³ Cyril. *Thes.* V, PG 75, 72 A.

⁶⁴ Cyril. *Dial. Trin.* 434a 7-8 (de Durand 272).

⁶⁵ Photius Constantinopolitanus. *Mystagogia* 15, PG 102, 293 AB.

ral energies.⁶⁶ In more recent times, some scholars indeed support such a view.⁶⁷ There is, however, a considerable debate on the topic.⁶⁸

The Fatherhood of God

This is the most Scriptural part of the argument and the main issue under discussion here is of exegetical character. The question is how the New Testament testimony that Jesus Christ is the Son of God is to be understood. For St Cyril, as for the mainstream of the pro-Nicene party, including some Church writers which were not completely devoted to the defense of Nicaea – writers such as Eusebius of Caesarea,⁶⁹ the answer is that the relationship between the Father and the Son, as revealed in the Scripture, is indeed a natural one, which means that the three Divine Hypostases cannot be conceived of as separately and independently existing.⁷⁰ Thus, the Council of Nicaea, declaring that the One God is a Father, clearly professed that the proper name of God is “Father”, and not the emphatically non-Scriptural designation “unbegotten”, proposed by the Arians.⁷¹ On the other hand, for Arius and Eunomius, and for a large part of the anti-Nicene party, the Biblical revelation that God is a Father is indeed a metaphor. Their statement is not intended to reject the special relationship between the Father and the Son – no one other is a son of God as the Son is – but it is intended to emphasize the non-essential character of this relationship. Thus, for Arius the designation of God as Father “does not indicate anything particular to God himself”⁷², for it is not an ontological characteristic of God’s nature. According to Eunomius, the Son is not from the essence or the hypostasis of the Father but “He has been begotten and created by the power of the

⁶⁶ Pino, Tikhon. *Essence and Energies: Being and Naming God in St Gregory Palamas*. New York: Routledge, 2023, p. 173.

⁶⁷ McGuckin, J. *St Cyril of Alexandria: the Christological Controversy*, Supplements to Vigiliae Chritdianae vol. XXIII. Leiden, New York and Köln: Brill 1994, p. 215.

⁶⁸ For a comprehensive summary of the different opinions on St Cyril’s use and understanding of the term “hypostasis” see: Loon, H. *Op. cit.*, pp. 193-250.

⁶⁹ Renberg, A. *The Son is Truly Son – The Trinitarian and Christological Theology of Eusebius of Caesarea*. Turnhout, Belgium: Brepols Publishers, 2021, p. 48.

⁷⁰ Boulnois, M. *Op. cit.*, p. 90.

⁷¹ Weinandy, T. and Keating, D. *Athanasius and his Legacy*. Minneapolis: Fortress Press, 2017, 13.

⁷² Behr, J. *The Nicene Faith, part one: True God of True God, The Formation of Christian Theology*, vol. 2. Crestwood, New York: St Vladimir’s Seminary Press, 2004, p. 136.

unbegotten (τῇ τοῦ ἀγεννήτου δυνάμει γεννηθεῖς καὶ κτισθεῖς).⁷³

Seeing that Hermias is still not completely persuaded, St Cyril makes another attempt to convince him by asking this time whether the opponents will concede that God the Father is indeed a “begetter by nature (γεννήτωρ κατὰ φύσιν)” and whether “they will say that it is essential to Him to be this way (οὐσιῶδες αὐτῷ τὸ χρῆμα ἐροῦσιν).” That God the Father is the Father of the Only-begotten Son is incontestable Biblical truth and the only remaining question is whether it is by nature or by will. If it is by will and not by nature that will mean that God the Father “has in some way made His own nature, having rendered it able to beget (αὐτός που τάχα τὴν ἰδίαν εἰργασται φύσιν, γεννητικὴν ἀποφήνας).” Thus, the only solution to the dilemma presented above is to accept that God the Father is the Father of the Only-begotten “by nature and essentially (φύσει δὲ μᾶλλον καὶ οὐσιωδῶς).” It is of no use to ask whether God is a Father “unwillingly or willingly (ἀνεθελήτως ἢ θελητῶς).” In truth “[God] is not unwillingly what He is by nature, for He has the will to be what He is as running along with His nature (ἔστι γὰρ οὐκ ἀνεθελήτως ἃ ἔστι φυσικῶς, σύνδρομον ἔχων τῇ φύσει τὴν θέλησιν τοῦ εἶναι ἃ ἔστιν).”⁷⁴ Thus, God the Father has always been the Father and “has always willed to be the Father (καὶ θελητῆς τοῦ εἶναι Πατὴρ).”⁷⁵

In St Cyril’s understanding the Biblical name “Father” is not used in the Scripture in any pseudonymous way (ψευδωνύμως) but it reveals the true nature of God. In a way “the name Father is more proper for God than the name God (κυριώτερον δὲ πως ὄνομα τῷ Θεῷ τὸ Πατὴρ ἢ Θεός).” The name “God” signifies his “dignity (τῆς ἀξίας σημαντικόν)” while the name Father “reveals his essential property (τῆς οὐσιώδους ιδιότητος ἔχει τὴν δήλωσιν).” This essential property is that He has begotten the Son. The Son Himself testifies that “the name Father is more fitting and truer for God (οἰκειότερον δὲ πως καὶ ἀληθέστερον ὄνομα τῷ Θεῷ τὸ Πατὴρ)” by commanding His apostles to baptize the nations not in the name of God but “in the name of the Father and the Son and the Holy Spirit (Math. 28:19)”, and by saying not “I and God” but “I and the Father are one (John 10:30).”⁷⁶ The true Sonship of the Son (ἡ κατὰ ἀλήθειαν υἱότης) means that

⁷³ Eunomius. *Lib. Apol.* 15 (Vaggione 52, 14-15).

⁷⁴ Cyril. *Dial. Trin.* 456c 29 - 457a 2 (de Durand 338-340).

⁷⁵ *Ibidem*, p. 457d 30-31 (de Durand 342).

⁷⁶ Cyril. *In Jo. XI*, 7 (Pusey, vol. II (IV) 681, 961c-d).

“He is of the substance of the Father (ἐκ τῆς οὐσίας αὐτὸν ὑπάρχειν τῆς τοῦ Πατρός).”⁷⁷ Were He not of the substance of the Father He would not be true Son “but counterfeit and pseudonymous one (νόθος δὲ ὥσπερ τις καὶ ψευδώνυμος).” The same applies to the Father too. He would not be called Father “rightly and truly (δικαίως τε καὶ ἀληθῶς)” were He not Father by substance. The notion of Fatherhood (τὸ τῆς πατριᾶς ἥτοι πατρότητος ὄνομα) is applied to God not in imitation to us but *we have received it* from Him, as apostle Paul testifies, saying: “from Whom every fatherhood in heaven and on earth derives its name (Eph. 3:15)”. We are *by imitation* (κατὰ μίμησιν) fathers. God is *by nature* (κατὰ φύσιν) Father of the Word.⁷⁸ As every fatherhood is from God the Father, for He is “properly, primarily and truly Father (κυρίως καὶ πρῶτον καὶ ἀληθῶς),” in the same way, every sonship (πᾶσα υἰότης) is from the Son for He is “properly, only and truly Son (κυρίως καὶ μόνον ἀληθῶς).”⁷⁹ Here we could recognize a familiar Neoplatonic principle according to which the cause possesses the characteristics of its products in higher degree. Thus, in the words of the great systematizer of the Neoplatonic philosophy, Proclus, “the character as it preexists in the original giver has a higher reality than the character bestowed (τοῦ δοθέντος ἄρα τὸ ἐν αὐτῷ τῷ δεδοκῶτι προϋπάρχον κρείττονως ἔστι).”⁸⁰ It seems that this rule on its own part depends on another proposition stating that “Every productive cause is superior to that which it produces (πᾶν τὸ παρακτικὸν ἄλλου κρείττον ἔστι τῆς τοῦ παραγομένου φύσεως).”⁸¹ In this way the posterior product “either has the same essence but in a lower degree or a different essence.”⁸² The characteristic, which is being given by the cause, “is inferior to its essence (ὑφειμένον ἔστι τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας)” precisely because “the bestowal (τὴν μετάδοσιν)” of that characteristic is “*from* the essence” of the cause (ἀπὸ τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας).⁸³ St Cyril testified that Eunomius had expressed similar considerations. In his *Thesaurus*, the

⁷⁷ *Ibidem*, I, 3 (Pusey, vol. I (III), 1872, p. 37, 24a; Meunier 266, 181-182).

⁷⁸ *Ibidem*, I, 3 (Pusey, vol. I (III) 38, 24c-e; Meunier 266-268).

⁷⁹ *Ibidem*, II, 1 (Pusey, vol I (III), p. 190, 127e).

⁸⁰ Proclus. *The Elements of Theology. A revised text with Translation, Introduction and Commentary*, E. R. Dodds, second edition. Oxford: Oxford University Press, 1963, p. 20; proposition 18, 9-10.

⁸¹ *Ibidem*, p. 8, proposition 7, 1-2.

⁸² Martijn M. and Gerson, L. “Proclus’ System”. – In: Pieter D’Hoine and Marije Martijn (eds), *All from One, A Guide to Proclus*. Oxford: Oxford University Press, 2017, p. 54.

⁸³ Proclus, *The Elements*, proposition 18, 5-6 (Dodds, 20).

Alexandrian Archbishop gives reference to the Eunomius' thesis that the product is always secondary to its cause: "That which is from a cause, or is begotten, says [Eunomius], is by necessity secondary to that which has become for it a cause of existence (τὸ ἐξ αἰτίου τινὸς ὄν, ἢ γεγεννημένον, φησὶν, ἀνάγκη δεύτερον εἶναι τούτου, ὃ δὴ καὶ γέγονεν αὐτῷ τοῦ εἶναι αἷτιον)."⁸⁴ It should be mentioned, however, that in Proclus' thought these rules apply to the causes that produce "by being (αὐτῷ τῷ εἶναι)" and not by will. This stipulation is indeed an important part of his argument. Thus, Proclus ascribes to the One a form of producing that excludes any kind of activity, including any form of will or purpose. Hence, he is able to imagine a way in which the first principle produces "without actually being occupied with production."⁸⁵ In Christian context, however, the perspective is somewhat different and God possesses the characteristic of Fatherhood in a higher degree than the creatures precisely because they exist by His will and not by His nature.

Two types of actualization of capacity

In the concluding part of the argument St Cyril discusses the possible objection that God could be considered of as Father only potentially (δυνάμει). Thus, in conformity with the view of the "opponents", presented as usual by Hermias, the Son, before His generation, is to be apprehended only "in pure contemplation (ψιλῇ δὴ οὖν ἄρα θεωρίᾳ)."⁸⁶ In this way the Son would have been begotten after being in a potential state of some kind and would not be coeternal with the Father. It is not entirely clear against whom this argument is being made. A similar statement can be found in Eusebius of Caesarea's *Letter to his congregation concerning the Council of Nicaea*. Explaining the Nicene anathema against those who say that the Son "did not exist before being generated (πρὸ τοῦ γεννηθῆναι οὐκ ἦν)," the Bishop of Caesarea relates that Constantine "established by reasoning a proposition (τῷ λόγῳ κατεσκεύαζε)" according to which the Son "even before having been generated in actuality was potentially in the Father in an unbegotten way (καὶ πρὶν ἐνεργείᾳ γεννηθῆναι δυνάμει ἦν ἐν τῷ πατρὶ

⁸⁴ Cyril. *Thes.* IX; PG 75, 113 B.

⁸⁵ Riel, G. "The One, The Henads, and the Principles". – In: Pieter D'Hoine and Marije Martijn (eds), *All from One, A Guide to Proclus*. Oxford: Oxford University Press, 2017, p. 81.

⁸⁶ Cyril. *Dial. Trin.* 457e 43 (de Durand 342).

ἀγεννήτως).⁸⁷ It seems that, at least according to the narrative of Eusebius, the words of the emperor were the official explanation of the above-mentioned anathema. If, however, that was indeed the case, then the Nicene Creed would have been completely unacceptable for the bishops around St Alexander and St Athanasius and entirely pointless for the Eusebian party, and hence it would have been unsatisfactory and inadequate for the majority of the bishops at the council.⁸⁸ Probably only Marcellus of Ancyra and some of his supporters would have found the emperor's explanation to be passable. It seems that in his theological system Marcellus made room for a doctrine that the Son had initially existed only potentially. Thus, according to his exegesis, the verse of John 1:1 "In the beginning was the Word" means that "the Word was potentially in the Father (δυνάμει ἐν τῷ πατρὶ εἶναι τὸν λόγον)," and the verse "and the Word was with God" reveals that "the Word was with God in actuality (ἐνεργείᾳ πρὸς τὸν θεὸν εἶναι τὸν λόγον)."⁸⁹ This interpretation of the Marcellian theology, however, could be wrong. If we consider the possibility that δυνάμει and ἐνεργείᾳ may not have been used by Marcellus in the Aristotelian sense of existing "in potentiality" and "in actuality" but in the sense of "power" and "active power" respectively,⁹⁰ then Marcellus cannot be viewed as a target for St Cyril's polemic. Another possible target is Eunomius who, according to the Alexandrian archbishop, was willing to make the concession that the Son is coeternal (συναἰδιος) with the Father in so far as even before the generation of the Son "He [the Father] possessed in Himself the power of being able to generate Him (τὴν τοῦ δύνασθαι τεκεῖν αὐτὸν ἐξουσίαν εἶχεν ἐν ἑαυτῷ)." St Cyril replies that this is absurd (ἄτοπον) because in this line of reasoning the creation would be coeternal with God too, for "the creative power (τὸ δύνασθαι κτίζειν)" is in God eternally. If God's ability to create "does indeed bring a completion to the things (τὸ ἐν τοῖς πράγμασιν ἀποτελεσμα φορεῖ)" then the creation would have existed before being created. In addition to this the Alexandri-

⁸⁷ Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites, 46, 16-20 (Urkunde 22, 16).

⁸⁸ Robertson, J. *Crist as Mediator, A Study of the Theologies of Eusebius of Caesarea, Marcellus of Ancyra and Athanasius of Alexandria*, Oxford Theological Monographs. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 94.

⁸⁹ Eusebius von Kesarea. *Gegen Marcell, Über die kirchliche Theologie, Die Fragmente Marcells*. Herausgegeben von Erich Klostermann, Eusebius Werke, Band IV. Leipzig 1906, S. 194, 10-13 (Frg. 52).

⁹⁰ Lienhard, J. *Contra Marcellum, Marcellus of Ancyra and Fourth-Century Theology*. Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 1996, p. 55.

an archbishop explains that the ability to generate (τὸ δύνασθαι γεννᾶν) does not include its actualization (οὐπω τὴν ἐπ' αὐτῷ ἐνέργειαν ἔχει). The Son's existence cannot be reduced to the Father's ability to beget.⁹¹

Let us return to the text of the *Dialogues on the Trinity*. Cyril begins the fourth part of his argument by raising an objection against the view presented by Hermias saying that it will imply "some kind of change and crude alteration (τροπή καὶ παχειά τις ὥσπερ ἐξαλλαγή)" in the Divine essence if God "has indeed proceeded from potentiality to actuality (τὸ ἐκ τοῦ δυνάμει φημὶ μεταχωρεῖν εἰς ἐνέργειαν)." Hermias on the other hand asks, again on behalf of the opponents, whether if this argument was applied to the creative power of God that would not imply an eternal world. If God was eternally and by nature a Creator would not that mean that He had changed having proceeded from being only potentially Creator to being Creator in actuality. Thus, if we do not consider the creative act of God as implying an alteration of His essence, why should we consider the begetting of the Son to be any different? St Cyril objects to this by saying that these are two different kinds of actualization. "That which is said to beget something from itself (τὸ μὲν γὰρ ἐξ ἑαυτοῦ τι τεκεῖν λεγόμενον)" and "has proceeded from a state of potentiality to actuality (ἐκ τοῦ κατὰ δύνανμιν προβεβηκὸς εἰς ἐνέργειαν)," he argues, "has indeed shaken in its own nature (ὥς ἐν ἰδίᾳ φύσει σεσάλευται)." Thus, any begetting nature would suffer "the movement towards actualization (τὴν κατ' ἐνέργειαν κίνησιν) not in some other things but in itself (οὐκ ἐφ' ἑτέροις τισίν, ἀλλ' ἐφ' ἑαυτῷ)". On the contrary, "that which has proceeded from a state of not doing something to a state of doing it (ἀπὸ τοῦ τι μὴ δρᾶν ἐπὶ τὸ δεῖν ἐργάζεσθαι)" has the movement toward actualization not in itself but in some other things. St Cyril illustrates his argument by giving an example of particular person who is "by nature able to beget (γεννητικὸς μὲν γὰρ κατὰ φύσιν)." At first, he is only potentially a father but in time he probably will actualize his ability to beget. On the other hand, the same person is by nature and essentially able to engage in human science and technique, and given that he has been properly educated, he can actualize his abilities. Thus, the question is: Are these two abilities, to beget a son and to engage in a science, actualized in the same manner? The implied answer is negative. Hermias is completely convinced by the example and adds on his own that in the case of engaging

⁹¹ Cyril. *Thes.* V, PG 75, 69 A-C.

in science there is only “a manifestation (τὴν ἔκφανσιν)” of the inherent knowledge. On the other hand, he who begets a son, “is being moved essentially in himself (ὁ δὲ ἐστὶν οὐσιωδῶς ἐφ’ ἑαυτῷ οἰονεὶ κινούμενος).” In this case, the nature itself has undergone “some kind of change and alteration (μετάστασιν τινα καὶ τροπήν).”⁹²

In order to understand properly the structure of the explanation presented here it should be taken into consideration that the basic elements of the argument are definitely Aristotelian in character, even though the name of the great philosopher is not explicitly mentioned in the text. The thesis that different types of actualization should be distinguished is borrowed from the Aristotelian treatise *On the Soul*.⁹³ In the fifth chapter of the second book of this treatise Aristotle argues that there are two types of potentiality. Firstly, a man can be spoken of as wise because “he is one of the genera of beings which are wise and have wisdom (ὅτι ὁ ἄνθρωπος τῶν ἐπιστημόνων καὶ ἐχόντων ἐπιστήμην).” Secondly, a man can be considered to be wise in the sense that “he has learnt grammar (τὸν ἔχοντα τὴν γραμματικήν).” Each of these two men possesses the capacity of being wise but not in the same way. Both of them are “potentially wise (κατὰ δύναμιν ἐπιστήμονες)” and they are able to actualize their capacity, but the first one “has undergone qualitative change through instruction (ὁ μὲν διὰ μαθήσεως ἀλλοιωθεὶς).” In the second case, the case of having the grammatical knowledge but not using it, the transition from “inactivity to activity (μὴ ἐνεργεῖν δ’ εἰς τὸ ἐνεργεῖν)” is accomplished “in a different way (ἄλλον τρόπον).”⁹⁴ Aristotle continues by explaining that “to be acted upon (τὸ πάσχειν)” has more than one meaning too. On one hand, it can imply simply the destruction of a subject by the contrary. On the other, it can signify “the preservation of what is potentially existent by what is actually existent (τὸ δὲ σωτηρία μᾶλλον τοῦ δυνάμει ὄντος ὑπὸ τοῦ ἐντελεχεῖα ὄντος).” At this point Aristotle states that “the possessor of knowledge can indeed become contemplating in actuality (θεωροῦν γὰρ γίγνεται τὸ ἔχον τὴν ἐπιστήμην),” and more importantly, in this case the actualization of the potential state is not to be considered as a “qualitative alteration (ἀλλοιοῦσθαι),” the reason being that the development here is

⁹² Cyril. *Dial. Trin.* 458b 9 – 459d 29 (de Durand 344-348).

⁹³ Burnyeat, M. “De Anima II 5”. *Phronesis*, 1 (2002) 28-90.

⁹⁴ Aristotle. *De Anima*. With translation, introduction and notes by R. D. Hicks. Amsterdam, 1965, p. 72; De Anima II 5, 4; 417a24-417b1.

“into actuality (εἰς ἐντελέχειαν).” The conclusion of these considerations is that “it is not right to say that that which thinks undergoes a qualitative alteration when it thinks or the builder when he builds (διὸ οὐ καλῶς ἔχει λέγειν τὸ φρονοῦν, ὅταν φρονῇ, ἀλλοιοῦσθαι, ὥσπερ οὐδὲ τὸν οἰκοδόμον ὅταν οἰκοδομῇ).”⁹⁵ The theological application of this statement is quite significant, especially in Christian context. It gives the means to speak of God as a creator in a proper sense.

Concerning the position that the creation of the world should not be considered as a natural act or as an act accomplished by nature some of St Cyril’s opponents agreed with him. Thus, according to Eunomius, we should not suppose that God’s creative activity could be viewed as “some kind of motion of His essence (κίνησιν τινα τῆς οὐσίας).” Those, “who have united the activity to the essence (ἐνούντων τῇ οὐσίᾳ τὴν ἐνέργειαν),” have presented the world as coeval with God, having been led astray “by the sophistries of the Hellenes (τοῖς Ἑλλήνων σοφίσμασιν).”⁹⁶ Thus, the Divine essence is without beginning, simple and endless, while the creative activity is neither without beginning nor without ending. If it were without beginning the world would be eternal too.⁹⁷ Origen, on the other hand, viewed this issue differently. In *De principiis* 1.2.10, he explains that “even God cannot be called Almighty if there are not those over whom he can exercise his power (*ita ne omnipotens quidem deus dici potest, si non sint in quos exerceat potentatum*),” implying that the world must be eternal so that God can be conceived of as possessing eternally that quality. If that were not the case, it would appear that God “had received a certain increase (*profectum quendam accepisse*)” and that He “had come from a lower to a higher state (*ex inferioribus ad meliora venuisse*).”⁹⁸ There is some additional evidence for this argument of Origen, derived from a work of St Methodius of Olympus, entitled “*On creatures*”, partially preserved only in the *Bibliotheca* of St Photius of Constantinople. According to these fragments Origen insisted that the world (τὸ πᾶν) is coeternal (συναἰδιον) with God, and that if it were not, then it would appear that God “had altered and changed (ἀλλοιοῦσθαι καὶ μεταβάλλειν).” If the world were not coeternal with God, then “He would have passed from not making to making (ἀπὸ

⁹⁵ *Ibidem*, II 5, 5; 417b2-417b9 (Hicks 72).

⁹⁶ Eunomius. *Lib. Apol.* 22 (Vaggione 62, 9-11).

⁹⁷ *Ibidem*, p. 23 (Vaggione 62, 6-7).

⁹⁸ Origen. *De princ.* 1. 2.10 (Behr, vol. I, 56).

τοῦ μὴ ποιεῖν εἰς τὸ ποιεῖν μετέβαλε).⁹⁹ St Methodius objects to this statement by arguing that God's perfection does not depend on the existence of the world. Simply stated, we should not say that God is perfect through the world (διὰ κόσμον); rather, "He would be found to be perfect by Himself (αὐτὸς καθ' ἑαυτὸν τέλειος εὐρίσκειτο)." If the Creator needed His creation in order to be a Creator, that would imply that God's perfection is ontologically dependent on the existence of the world. In this case, St Methodius argues, "God would by Himself be imperfect (αὐτὸς καθ' ἑαυτὸν ἀτελὴς ἔσται)." Against the objection that if God had started creating the world, that would definitely imply an ontological alteration in His nature, he used a clever argument depending on juxtaposition of the beginning and the end of the creative act. It is a Biblical truth that God has ceased from His work on the seventh day. If the cessation of God's work was not an alteration – and it is not to be conceived as such precisely because it is revealed in the Scripture – why should we consider the beginning of His work to be any different? The same question can be asked contrarywise. If "the creating after not creating (τὸ ποιεῖν ἐκ τοῦ μὴ ποιεῖν)," is to be considered as alteration in God, must not we consider "the passing from creating to not creating (τὸ μὴ ποιεῖν ἐκ τοῦ ποιεῖν)" to be the same? Thus, the only acceptable answer for the Olympian bishop is to confess that the world is not coeternal with God and that He has not changed in His nature having actualized His creative power.¹⁰⁰ St Athanasius too, had to defend against the Arians a similar position according to which God's being a creator does not depend on the existence of His creatures.¹⁰¹ Thus, according to him, a work "is external to its maker (ἔξωθεν τοῦ ποιούντός ἐστιν)" while a son is "an offspring proper to the essence (ἴδιον τῆς οὐσίας γέννημά ἐστι)" of his father. That is the reason why a work "does not exist always by necessity (οὐκ ἀνάγκη ἀεὶ εἶναι)," being produced by the will of its maker. An offspring, on the contrary, "is not subjected to the will (οὐ βουλήσει ὑπόκειται)" but "is a property of the essence (τῆς οὐσίας ἐστὶν ιδιότης)." Hence God can be considered as a creator even though the creatures are not existing yet, while He cannot be a Father if His Son does not exist. The nonexistence of the creatures does not amount to any diminution in the essence of the Creator

⁹⁹ Photius. *Bibliothèque*. Texte établi et traduit par René Henry, t. v, cod. 230-241. Paris: Les belles lettres, 1967, p. 109; 302a 30-302b 2.

¹⁰⁰ *Ibidem*, 302b 18-303a 17 (Henry 110-111).

¹⁰¹ Anatolios, K. *Athanasius – The coherence of his thought*. London-NY: Routledge 1998, p. 119.

because He still possesses “the power to create (τὸ δύνασθαι δημιουργεῖν).” The absence of the Father’s offspring, on the contrary, definitely implies “a reduction of the completeness of His essence (ἐλάττωμα τῆς τελειότητος τῆς οὐσίας αὐτοῦ).”¹⁰²

The distinction between two types of actualization of potentiality will find its complete development in the writings of another Alexandrian, John Philoponus.¹⁰³ In contrast to St Cyril, Philoponus used this distinction in his polemic against Proclus in order to defend the Christian belief in the beginning of the created world. He demonstrated a much more technical approach by making the Aristotelian background of his argument explicitly clear, and by distinguishing between two types of potential and two types of actual existing.¹⁰⁴

Conclusion

The relation of freedom, will and nature in God is one of the most difficult questions in the field of Theology. Placed in the context of the Trinitarian Theology the issue becomes even more acute. As Christians we believe that God is completely and perfectly free and independent from any kind of external or internal necessity. Yet, in Trinitarian context we must accept a particular kind of necessity in God, namely the necessity of Son’s and Spirit’s existence and the necessity of God’s being a Father of the Son and the One from Whom the Spirit proceeds. That the Son and the Spirit are by necessity eternally with the Father is indeed one of the most important tenets of the Nicene doctrine of consubstantiality. Thus, in the fourth century the Church was faced with the dilemma of choosing between the complete freedom of God and His Fatherhood, both being incontestable Biblical truths. The solution proposed by St Cyril is based on the rejection of the premise that freedom and nature are opposed to each other and that freedom is preconditioned by a particular act of will. Thus, God is free precisely by nature and His freedom and nature does not depend on a particular act of His will. It is true that following this approach we are left without an answer to the question why God is good or why He is

¹⁰² Athanasius. *Adv. Arian.* 1.29 (Kannengiesser, tome I, 192-194).

¹⁰³ Groot, J. “Philoponus on De Anima II.5, Physics III.3, and the Propagation of Light”. *Phronesis*, 2 (1983), 179.

¹⁰⁴ Johannes Philoponus. *De aeternitate mundi (Über die Ewigkeit der Welt)*, ed. Clemens Scholten, Band II. Turnhout: Brepolis Publishers, 2009, S. 476-488 (IV 7).

a Father. To be sure, “For He willed so” is not a permissible reply in St Cyril’s view. If, however, we choose to follow the other path, placing the will of God as having logically and ontologically priority over His nature, then we should reconsider the most important part of the Trinitarian teaching of the Church. For St Cyril that was not an option. That is why he made a considerable effort to show that this path leads to nowhere indeed.

Bibliography

Primary Literature

Aristotle. *De Anima*, with translation, introduction and notes by R. D. Hicks. Amsterdam, 1965.

Athanase d’Alexandrie. *Lettre sur le Synodes*, texte critique H. G. Opitz, traduction Annick Martin et Xavier Morales, Sources Chrétiennes 563. Paris: Les éditions du Cerf, 2013.

Athanase d’Alexandrie, *Traité contre les Ariens*, texte de l’édition K. Metzler – K. Savvidis, traduction Charles Kannengiesser, tome I, Sources Chrétiennes 598. Paris: Les éditions du Cerf, 2019.

Athanase d’Alexandrie. *Traité contre les Ariens*. Texte de l’édition K. Metzler – K. Savvidis, traduction Charles Kannengiesser, tome II, Sources Chrétiennes 599. Paris: Les éditions du Cerf, 2019.

Cyrille d’Alexandrie. *Dialogues sur la Trinité*. Texte critique, traduction et notes Georges Matthieu de Durand, tome I, Sources Chrétiennes 231. Paris: Les éditions du Cerf, 1976.

Cyrille d’Alexandrie, *Commentaire sur Jean*, texte grec, introduction, traduction, notes et index Bernard Meunier, livre I, Sources Chrétiennes 600. Paris: Les éditions du Cerf, 2018.

Cyrillus Alexandrinus. *In epistulam I ad Corinthios*. Edidit Philippus Pusey, vol. III. Oxford, 1872.

Sanctus Cyrillus Alexandrinus. *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate*. PG 75.

Denzinger, Henricus. *Enchiridion symbolorum*. Freiburg: Herder & Co, 1951, edicio 27.

Die Schriften des Johannes von Damascus, Band IV, *Liber de haeresibus et Opera polemica*, besorgt von P. Bonifatius Kotter, Patristische Texte und Studien, Band 22. Ber-

lin and New York: Walter de Gruyter, 1981.

Documente zur Geschichte des arianischen Streites, Athanasius Werke, Band 3, Teil 1, Lieferung 3, herausgegeben von Hanns Christof Brennecke und Uta Heil. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2007.

Eunomius. The Extant Works. Text and translation by Richard Vaggione, Oxford Early Christian Texts. Oxford: Oxford University Press, 1987.

Eusebius von Kesarea. Gegen Marcell, Über die kirchliche Theologie, Die Fragmente Marcells, herausgegeben von Erich Klostermann, Eusebius Werke, Band IV. Leipzig 1906.

Johannes Philoponus. De aeternitate mundi (Über die Ewigkeit der Welt), ed. Clemens Scholten, Band II. Turnhout: Brepolis Publishers, 2009.

Justin Martyr. Dialogue avec le Tryphon. Edition critique, traduction, commentaire, Philippe Bobichon. Fribourg: Academic Press, 2003.

Origen. On First Principles, edited and translated by John Behr, vol. II, Oxford Early Christian Texts. Oxford: Oxford University Press, 2017.

Plotinus. Enneads, with an English translation by A. H. Armstrong, vol. VII. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1988.

Photius. Bibliothèque, texte établi et traduit par René Henry, tome v, codices 230-241. Paris: Les belles lettres, 1967.

Photius Constantinopolitanus, Mystagogia. PG 102.

Proclus. The Elements of Theology. A revised text with Translation, Introduction and Commentary, E. R. Dodds, second edition. Oxford: Oxford University Press, 1963.

Synodale d'Ancyre. Texte critique H. G. Opitz, traduction Annick Martin et Xavier Morales, Sources Chrétiennes 563. Paris: Les éditions du Cerf, 2013.

Secondary Literature

Anatolios, Khaled. Athanasius, The Coherence of his Thought. London and New York: Routledge 1998.

Behr, John. The Nicene Faith, Part one: True God of True God, The Formation of Christian Theology, vol. 2. Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press, 2004.

Boulnois, Marie-Odile. "The Mystery of the Trinity according to Cyril of Alexandria: The Deployment of the Triad and Its Recapitulation into the Unity of Divinity." – In: Thomas G. Weinandy and Daniel A. Keating (eds), *The Theology of St Cyril of Alexandria, a critical appreciation*. London and New York: T&T Clark, 2003.

- Burnyeat, M. F. "De Anima II 5". – In: *Phronesis*, 1 (2002).
- Corrigan, Kevin and Turner, John. Plotinus, Enneads VI.8, On the Voluntary and on the Free Will of the One. Las Vegas, Zurich and Athens: Parmenides Publishing, 2017.
- Gebremedhin, Ezra. Life-Giving Blessing, An Inquiry into the Eucharistic Doctrine of Cyril of Alexandria, *Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia* 17. Uppsala, 1977.
- Gleede, Benjamin. The Development of the Term ἐνυπόστατος from Origen to John of Damascus, *Supplements to Vigiliae Christianae* 113. Leiden and Boston: Brill, 2012.
- Groot, Jean Christensen. "Philoponus on De Anima II.5, Physics III.3, and the Propagation of Light". – In: *Phronesis*, 2 (1983).
- Gwynn, David M. The Eusebians, The Polemic of Athanasius of Alexandria and the Construction of the Arian Controversy, *Oxford Theological Monographs*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Hanson, R. P. C. The Search for the Christian Doctrine of God, The Arian Controversy 318-381. Edinburgh: T&T Clark, 1987.
- Lienhard, Joseph T. Contra Marcellum, Marcellus of Ancyra and Fourth-Century Theology. Washington D. C: The Catholic University of America Press, 1996.
- Loon, Hans. The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria, *Supplements to Vigiliae Christianae*, vol. 96. Leiden and Boston: Brill, 2009.
- Martijn, Marije and Gerson, Lloyd. "Proclus' System". – In: Pieter D'Hoine and Marije Martijn (eds), *All from One, A Guide to Proclus*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- McGuckin, John A. St Cyril of Alexandria: the Christological controversy, *Supplements to Vigiliae Chridtianae* vol. XXIII. Leiden, New York and Köln: Brill 1994.
- Narbonne, Jean-Marc. "Divine Freedom in Plotinus and Iamblichus (Tractate VI.8 [39] and De Mysteriis III, 17-20)". – In: Suzanne Stern-Gillet and Kevin Corrigan (eds), *Reading Ancient Texts: Essays in Honour of D. O'Brien*. Vol. 2. Leiden: Brill, 2007.
- Pino, Tikhon. Essence and Energies: Being and Naming God in St Gregory Palamas. New York: Routledge, 2023.
- Renberg, Adam. The Son is Truly Son – The Trinitarian and Christological Theology of Eusebius of Caesarea. Turnhout, Belgium: Brepols Publishers, 2021.
- Riel, Gerd. "The One, The Henads, and the Principles". – In: Pieter D'Hoine and Marije Martijn (eds), *All from One, A Guide to Proclus*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

Ribolov, Svetoslav. "Wisdom of God" in Theodore Of Mopsuestia. – In: Theresia Hainthaler, Franz Mali, Gregor Emmenegger und Mante Lenkaitzte Osterman (eds), *Sophia, The Wisdom of God – Die Weisheit Gottes*, Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens, Pro Oriente, Band X. Wien: Tyrolia Verlag, 2017.

Robertson, John M. *Crist as Mediator, A Study of the Theologies of Eusebius of Caesarea, Marcellus of Ancyra and Athanasius of Alexandria*, Oxford Theological Monographs. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Russell, Norman. *Cyril of Alexandria, The Early Church Fathers*. London and New York: Routledge, 2000.

Sleeman, J. H. and Pollet, G. *Lexicon Plotinianum*. Leiden: Brill and Leuven University Press, 1980.

Weinandy, Thomas and Keating, Daniel. *Athanasius and his Legacy*. Minneapolis: Fortress Press, 2017.

Widdicombe, Peter. *The Fatherhood of God from Origen to Athanasius*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Williams, Rowan. *Arius, Heresy and Tradition*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Company, 2001.

Зоран Калев

(Асистент по Стар Завет в Софийския университет
„Св. Климент Охридски“)

ТЕМАТА ЗА „ГРЕХА“ В СЪД. 10:6-16

The author is an Assistant Professor in the Department of Biblical Studies at the Faculty of Theology of Sofia University. E-mail: zkalev@theo.uni-sofia.bg; <https://orcid.org/0000-0003-2763-7637>.

Abstract: Zoran Kalev,

The Topic of “Sin” in Judges 10:6-16.

The textual unit in Judges 10:6-16 is a dramatic testimony featuring a dialogue between God and the entire nation of Israel. The aim of this article is to focus on the structure of this text from the Book of Judges. The method of analysis employed is source criticism. The examination includes various hypothetical explanations addressing the following questions: Is there an older literary tradition incorporated in Judges 10:6-16? Furthermore, does the speech of God suggest a specific Old Testament genre addressing the sin of idolatry?

Keywords: *Old Testament, Judges, Hebrew, Biblical Studies, Biblical Languages*

Въпросът за композицията

Съвременното секуларно изследване на старозаветната религия и култовете на народите, които живеят в съседство на израилтяните (амореи, ханаанци и филистимци), не се съобразява със свидетелствата на библейските писатели и оставя опцията, че определени прояви на Израилевата религия са заимствани от нещо по-древно, имащо подобие с намиращото се по съседство¹. Ако обаче възприемем за истинни свидетелства книгите от канона на Стария Завет, пред нас са налице две противоположности – политеизма на съседните народи и единия Бог, с Който общува племето на Иаков. Местното езичество в Ханаан е изпъкващата заплаха според законодателните материали като Втор. 7:25-26, а книгите Съдии и Царе разказват за

¹ Insoll, T. *The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion*, Oxford University Press, 2011, 895-896.

продължителната надпревара между многобожието и монотеизма. Реформата на Йосия от 4 Царе 23 (ок. 620 г. пр. Хр.), с която се извършва премахване на забранени изображения и оброчища (височини) на езически богове², е опорна точка за все по-често защитаваната в по-ново време теза, че след плена е имало редактиране на текстовете, и че книга Съдии Израилеви е заимствана от извор, отговорен за формата на книга Второзаконие, наречен Девтерономична история (или *Девтерономист*)³. Популярността на тази теза е добре позната на българската библеистика. Названието „деветономичен“ е коментирано от: Димитър Попмаринов в анализа му на книгата на Исус Навин и проблема за нейното авторство⁴; Ивайло Найденов спомеинава, че оценяване на религиозния живот чрез определения на това какво „зло“ са вършили царете, е „деветономичен стереотип“⁵; Емил Трайчев пък акцентира върху теориите за почвата, която би трябвало да е била осигурена за една девтерономична редакция и това че едни несистематизирани племенни хроники са доразвивани, за да се изкаже идеята за единна вяра на целия Божий народ⁶. В своето изследване на книга Съдии доайенът на библеистиката в България Боян Пиперов обръща внимание на повторенията в текстовете свързани с греха на Израил и не смята, че тези разкази са от полза за датиране на съставянето на Петокнижието. За него в книгата „цари единство“ и нейният произход се обяснява от това че документираните събития за нещо истинско, макар и то да е представено схематично. След всяко отправяне на молитва, яростта на Бога се отвърща и израилтяните биват избавяни⁷. Спрямо т. нар. „текстуален извор на второзаконни-

² Думата, превеждана като „височина“ или „оброчище“ (bamah) не се открива в книга Съдии при описание на идолопоклонството от съответното време.

³ Friedman, R. E. *Who Wrote the Bible*, Harper San Francisco, 1987, 104-108.

⁴ Попмаринов, Д. „Книга Исус Навин. Към проблема за исагогическия ѝ анализ“. *Трудове на Великотърновския университет „Св. Св. Кирил и Методий“*, Годишник на Православния Богословски факултет. Том 1, 1991/1992 [Popmarinov, D. "The Book of Joshua. Towards the problem of its isagogic analysis." *Works of the University of Veliko Tarnovo St. Cyril and St. Methodius, Yearbook of the Orthodox Theological Faculty*. Vol. 1, 1991/1992,], 130-131.

⁵ Найденов, И. *Библейският Йона*, София, 2008 [Naydenov, I. *The Biblical Jonah*, Sofia, 2008], 20, 27.

⁶ Трайчев, Е. *Библейско богословие*, София, 2020 [Traychev, E. *Biblical Theology*, Sofia, 2020], 22, 120.

⁷ Пиперов, Б. *Книга Съдии Израилеви. Исагогическо изследване*. ГДА, т. 13 (39), 1963/1964 [Piperov, B. "Book Judges of Israel. An isagogical study." *Yearbook of the Eccle-*

ка“⁸, трябва да се запитаме, защо книга Съдии свидетелства не само за непрекъсващо идолослужение, но и за нарастваща интензивност на етапите на упадък на култа. Спекулациите около дейността на персонажите на съдиите в наложения от автора-редактор схематизъм във въведителната част (Съд. 2:11-19) ни карат да се вгледаме в измененията на представянето на богословските идеи в източниците, отбелязани от о. Николай Шиваров като „обмяна на жанрове“⁹.

Политико-религиозната реч от Съд. 10:6-16 ни провокира да я изследваме паралелно с реда на Девтеронимичната история. Не е изключено, утвърждаването на монотеизма в книга Съдии Израилеви чрез Божествена реч в Съд. 10:6-16 да е довело до метаморфозата на жанрови форми.

Изразността в Съд. 10:6-16

Текстът от Съд. 10:6-16 включва исторически наратив за съгрешения (ст. 6-9), а после и преговори между Бог и народа, за да се стигне до план за избавление (ст. 10-16). Единствено в тази глава е по-драматично описан обредът за изповед след извършеното поклонение пред идоли, който стои в основата на наративите за прашане на съдиите за избавление на народа; тук се достига дотам, че се говори вече за необратимост на наказанието:

Израилевите синове продължаваха да правят зло пред очите на Господа и служеха на разни Вааловци и Астартини, и на боговете арамейски, и на боговете сидонски, и на боговете моавски, и на боговете амонитски, и на боговете филистимски, а Господа оставиха и Му не служеха. И разпали се гневът на Господа против Израиля, и Той ги предаде в ръцете на филистимци и в ръцете на амонитци; оттогава те притесняваха и мъчеха Израилевите синове осемнайсет години наред, всички Израилеви синове отвъд

siastical Academy, vol. 13 (39), 1963/1964], 204-205.

⁸ За дискусията около източника, определян за произведение на автора „второзаконник“, виж Hess, R. S. *Israelite Religions: an Archaeological and Biblical Survey*, Grand Rapids: Baker Academic and Nottingham (UK): Apollos, 2007, 54-57.

⁹ Шиваров, протопр. Н. *Херменевтика на Стария Завет*, София: НБУ 2009 [Shivarov, N. *Hermeneutics of the Old Testament*, Sofia], 222-25; същият. *Литературните жанрове в Стария завет с оглед на екзегетическото изследване*. ГДА, т. 23 (XLIX), 1973 (1974) [Shivarov, N. "Literary genres in the Old Testament with a view to exegetical study." *Yearbook of the Ecclesiastical Academy*, vol. 23 (XLIX), 1973 (1974)], 68-69.

Иордан в Амореиската земя, която е в Галаад. Най-сетне амонитци преминаха Иордан, за да воюват с Иуда и Вениамина и с дома Ефремов. И синовете Израилеви бидоха много притеснени. И викнаха синовете Израилеви към Господа и казаха: съгрешихме пред Тебе, защото оставихме нашия Бог и служихме на Вааловци. И Господ рече на Израилевите синове: не угнетявах ли ви египтяни и аморейци, амонитци и филистимци, сидонци, амаликитци и моавци, и когато викнехте към Мене, не избавях ли ви от ръцете им? а вие Ме оставихте и почнахте да служите на други богове; затова няма вече да ви избавям; идете, викайте към боговете, които сте избрали, нека те ви избавят в това усилно за вас време. Тогава синовете Израилеви рекоха Господу: съгрешихме; прави с нас всичко, що Ти е угодно, само ни избави сега. И отхвърлиха от себе си чуждите богове и почнаха да служат (само) на Господа. И не изтърпя душата Му страданията Израилеви. (Съд. 10:6-16)

Изследователите отбелязват наличие на езиково сходство между Съд. 10 и уводния отдел на книгата (Съд. 2:11-19). В Съд. 10.6 е вторият пример с едновременното именуване на „вааловците и астартите“, (*et-habaalim veet-haaštarot*) след първия случай на идолопоклонство (Съд. 3:7) и това изреждане на чуждестранните божества разполага книгата на две части, като прилича на нов увод. Съгрешенията налагат „предаване“ на амонците за изтезания (ст. 7-8), оттук започва и текстът, който продължава до Съд. 11:11 с идването на Йефтай като лидер след съвещанията на галаадските жители. Истинската цел на Съд. 10:6-9 е да представи по-ярко „злото“ на идолослужението на фона на оставащите глави с разкази за избавителите¹⁰. Сюжетната рамка от Съд. 2 се разрушава след тази текстова единица. Отбелязано е, че въоръжената съпротива на Йефтай е съдийство (Съд. 12:7), но относно Самсон, терминът за „съдене“, (*vayišpot*), не се ползва и филистимците не спират да притесняват избрания народ¹¹. Според А. Soggin, бележката за филистимското иго в ст. 7 е непонятна, освен ако не се възприеме относно някакво встъпление към най-тежкия етап в книгата (Съд. 13–16)¹². Този етап на наказание продължава до 1 Царе 4:1-4, където отново се открива диалог за монотеизма и проповед

¹⁰ Matthews, V. H. *Judges and Ruth* (New Cambridge Bible Commentary), Cambridge University Press, 2004, p. 116.

¹¹ Пиперов, Б. *Ibidem* [Piperov, B. *Ibid.*].

¹² Soggin, A. *Judges* (Old Testament Library), SCM Press, 2012, p. 202.

против „вааловците и астарите“ пред събранието на народа.

Настъпващото покаяние е всеобхватно, съотв. в израза „сѣгрешихме“, (*hatanu*), подобно на ст. 11-14 се открива и заплахата за спиране на взаимоотношенията с народа; Господ отвърща с „няма вече да ви избавям“ (*lo osiph lehoshiah atekhem*). Начинът на артикулиране на Божественото слово в Съдии е под влиянието на близоизточни съюзеренни¹³ договори, т.е. прави се кратко изложение на отминалото и се споменава за принудителни клаузи. Вижда се как загадъчният пророк от Съд. 6:8-10 е изпратен на израилтяните и говори за някогашни спасявания от политическо угнетение (както в ст. 11-12). Целият наратив от Съд. 10:10-16 се разбира като сходна колективна церемония. Какво се е променило? Клаузите за служение отново не са опасни (ст. 13), а паралелно участие на общността в потвърждаване на монотеизма и евентуални наказания е познато от езика на Исис. Нав. 23:2; 24:1-2. Значението на изразите от ст. 16 „отхвърлиха“, (*vayasiru*) и „чуждите богове“ (*elohei hanakar*), е на основата на технически термини¹⁴, употребени в Исис. Нав. 23-24, глави, които са оспорвани от редакторската критика¹⁵; събирането на племената от Исис. Нав. 24 е определяно за богословска интерполация на Девтерономист¹⁶, но дори Исис. Нав. 23 (заръка за овладяването на Обетованата земя) се поставя под съмнение, че е допълнителен текст, тематично извлечен от предварително съществуващия сборник на Съд. 2:11-16:31¹⁷.

До какви изводи можем да стигнем при сравнение на чертите на ритуали от Съд. 10:6-16, включващи слушане на упреци за грехове? Отделът във Втор. 31:16-32:43 отразява какъв е божественият отговор след човешкото отстъпничество от Завета и текстът е жанрово

¹³ Съюзеренният договор (от думата „suzerain“) е жанр, който в Античността е употребяван при описване на васални отношения. Срв. Шиваров, Н., *Литературни жанрове...* [Shivarov, N. *Literary Genres*], с. 65; Hoogsteen, T. *Covenant Works: The Biblical Way*, Resource Publications, 2015, p. 122.

¹⁴ Botterweck, G. J. *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 10, Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 2003, p. 203.

¹⁵ За редактирането на Исис Навин 23-24 и различните начини за търсене на източниците на тези глави, виж. Römer, T. *The So-Called Deuteronomistic History: A Sociological, Historical and Literary Introduction*, T&T Clark 2007, 82, 116-171; Knoppers, G.N. *Reconsidering Israel and Judah: Recent Studies in Deuteronomistic History*, The Pennsylvania State University Press, 2000, p. 9.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Barker, M. *The Unconquered Land and Other Old Testament Essays: Selected Studies by Rudolph Smend*, Routledge 2011, pp. 107-108.

идентифициран като *Песента на Моисей*, открита от Бога към Израил (преди смъртта на пророка) с намерението да бъде пророчество и да предупреди израилтяните за очакваща ги присъда¹⁸. Този текстуален отдел насочва вниманието към идеите на Второзаконие – дали може Песента на Моисей да бъде отнесена хипотетично към завършващата фаза на формиране на *Тората* и книга Съдии да е комплексен обмен на идеи¹⁹? Следва да се търси сравнение с части от Иис. Нав. 23–24 и Втор. 31–32, тъй като внушението, че съгрешилите са безпощадни в Съд. 10:6–16 се съчетава с насмешка и заплашителна реч като *трети* слой към дискурс, в който е явно първо набелязване на политеистичното отклонение и второ – споменава се гневът на Господа.

Сравнения

Текстът във Втор. 31:14–30 е предисловие към Песента на Мойсей, която предстои да се изпее от пророка на всеослушание. Ситуационното подобие със Съд. 10:6–16 се дължи и на това, че текстът от Втор. 32 получава своята анотация във Втор. 31:14–22 и после в същата глава е приложена към набор, определен за „този закон“ (31:24). Теорията за Девтерономично вграждане на жанр (песен за минали съгрешения) в композицията на Съдии, е приемлива, а основните идеи за изоставяне на монотеизма и тежестта на оскърблението към Бога във Съд. 10:6–16, са взети от следната постройка на предсмъртното откровение към Мойсей:

Съд. 10:13, 16 а <u>вие Ме оставихте</u> ; ... отхвърлиха от себе си <u>чуждите богове</u>	Втор. 31:16 а тоя народ ще почне да върви блудно подир <u>чуждите богове</u> на оная земя, в която отива, <u>ще Ме остави</u> , и ще наруши завета Ми, който съм сключил с него;
--	---

¹⁸ Seters, J. *The Life of Moses: The Yahwist as a Historiahn in Exodus-Numbers*, Westminster John Knox Press, 1994, 451–452.

¹⁹ Спрв. Yoreh, T. *On The Borders of Canaan*, CreateSpace 2013, 74–81.

Съд. 10:7 <u>И разпали се гневът на Господа</u> против Израиля...	Втор. 31:17; <u>и ще се разпали гневът Ми</u> против него в оня ден, и Аз ще ги оставя и ще скрия лицето Си от тях, и той ще бъде изстребен, и ще го сполетят много злини и скърби...
Съд. 10:6, 13 Израилевите синове продължаваха да правят <u>зло</u> пред очите на Господа; .. а вие Ме оставихте и почнахте да служите на <u>други богове</u>.	Втор. 31:18 и Аз ще скрия лицето Си (от него) в оня ден за всичките му <u>беззакония</u>, които той ще направи, като се обърне към <u>други богове</u>.

След като Мойсей изпява на всички песента, за която току що сме били подготвени като читатели (Втор. 31:30), детайлите на тържествено обявяване на пророческо слово не са дадени. Прологът за избавленията и привилегиите, осигурени на религиозното общество и обидното отношение към Бога (Втор. 32:1-19), отговарят на последователността в Съд. 10:6-12, но черногледството е преобладаващо в Песента на Моисей. Нетипичното и язвително изречение „Нямам вече да ви избавям“ (Съд. 10:13) променя нашите представи за композицията. Ако Девтерономичният ключ с упътвания за монотеизъм е имал винаги удобно разграничени сюжетни етапи с реторика, тогава как се тълкуват думите на Господа в обвинителната реч от 1-во лице във Втор. 32:20-27 и би ли могла тя да е жанровият образец? Дискусията по-горе за това че *Песента на Моисей* се е променяла в диахронен план ни ориентират към търсене на прилики между нея и Съд. 10:6-16, за да установим дали и тя произхожда от същия контекст, в който е съставена и книга Съдии:

<i>Сарказъм когато Господ говори за идолопоклонство</i> (Съд. 10:13-14) „а вие Ме оставихте и почнахте да служите на други богове; затова няма вече да ви избавям; идете, викайте към боговете, които сте избрали, <u>нека те ви избавят в това усилено за вас време.</u>“	<i>Сарказъм когато Господ Говори за идолопоклонство</i> (Втор. 32:20-21) „и рече: „ще скрия лицето Си от тях те Ме раздразниха не с бог, а със своите идоли Ме оскърбиха: и Аз ще ги раздразня не с народ, с народ неразбран ще ги оскърбя... Тогава ще каже (Господ): де са боговете им, крепостта, на която те се надяваха... <u>Нека станат и ви помогнат, нека ви бъдат те закрила!</u>“
---	--

Сарказмът в двата отдела съвпада. Нужно е да се обясни, че след подканването в речта на Бога от Втор. 32:20-21, песента надгражда тази очевидно агресивна реторика за народното състояние на безсилие и в ст. 26-45 се отразява божествената мисъл за победените израилтяни. Тяхното взаимодействие с езичниците зависи от божествено опрощение. Доксологическата употреба от куплета с въздаване на „величие“ (*godel*) към Божеството (Втор. 32:3) е в смисъл, че враговете на идолопоклонниците са пратени за малко и не за да унищожат народа на Завета. Господ ще пожали слугите Си според обещаното в Съд. 2:11-19²⁰. Вече можем да се съсредоточим върху положените едно до друго събития с обнародване на монотеизма от Иис. Нав. 23–24. Определението „Господ Вашия Бог“ стои, за да напомни за войната (промислена от Бога), след която Ханаан ще стане наследство за израилтяните (Иис. Нав. 23:3-7), възмездията за неспазване на Закона от ст. 11-15, са предугаждане за една и съща фабула като тази при идването на съдиите, а предпазването от „примка“ (Иис. Нав. 23:13) е пророческо условие за тъжното отсъждане на ангела от Съд. 2:1-5. Забележителни повторения на граматическите структури от Съд. 10:6-16 има в ст. 16 и Иис. Нав. 23 издвата вече наложила се форма на дискурс. Колкото до Иис. Нав. 24, церемониалностите може да са интерполация. При това положение полагането на обещание за служение единствено на Бога в официалния „Закон Божий“ (а не Моисеев) при светилище в Иис. Нав. 24:25-27 може да е представлявало местна

²⁰ Относно друго интерпретиране на композицията и времето на произхода на Песента на Мойсей, виж Rad, G. *Deuteronomy: A Commentary*, Westminster Press, 1966, 196-201.

традиция, без връзка с Девтерономист. Воденият диалог с публиката (ст. 16-24) е напрегнат, докато не се изтръгне доброволно съгласие. Ето как се визуализират реторичните похвати:

<i>съгрешение</i> (Съд. 10:6, 7, 13) ... и <u>Му не служеха</u>. И <u>разпали се гневът на Господа</u> . и почнахте да служите на <u>други богове</u>.	<i>съгрешение</i> (Ис. Нав. 23:16) Ако престъпите завета на Господа, вашия Бог, който Той сключи с вас, и отидете <u>да служите на други богове</u> и им се покланяте, то <u>гневът Господен ще пламне върху</u> ви, и скоро ще изчезнете от тая добра земя, която ви даде (Господ).
<i>Връщане към нормалното</i> (Съд. 10:14-15) <u>И отхвърлиха</u> от себе си <u>чуждите богове</u> и почнаха да служат (само) на Господа.	<i>Връщане към нормалното</i> (Ис. Нав. 24:22-24) Иисус каза на народа: свидетели ли сте вие за себе си, че си избрахте Господа <u>да Му служите?</u> Те отговориха: свидетели сме. И тъй, <u>отхвърлете чуждите богове</u>, които са между вас, и обърнете сърцето си към Господа, Бога Израилев. Народът рече на Иисуса: на Господа, нашия Бог, <u>ще служим</u> и гласа Му ще слушаме.

Глаголът „отмахвам“ (*sur*) в Съд. 10:16 е взет от наставлението, с което Иисус Навин поучава народа (Ис. Нав. 24:23) и също както от повторението на специфичния термин за „чужди богове“ (*eloheihanakar*) откриваме, че тези дискурси са тематично свързани. Подигравката с непосилността на политеистичните култове да станат опора (Съд 10:14-15) най-после се изяснява, когато на края на изповедта събранието на Израил отвърща така: „само избави ни днес, молим Ти се“ (Съд. 10:16). Реагирането и обещанието за религиозна привързаност в Ис. Нав. 24:21-24 е сравнимо с това. Ритуалът, който валидира монотеизма в Ис. Нав. 24 изниква като засрамващ спомен и е в ущърб на израилтяните. Текстът на Съд. 10:6-16 го превръща в обещание преди черните страници от Девтерономичната история. Щом сме се възползвали от критичния метод за определяне на пътищата на библейската книжовна продукция, не можем да игнорираме явление-

то на т.нар. смесени жанрове.

Общата покаянна молитва след плена (Неем. 9:6-37) обединява изградените наративи от Съд. 2.:1– 13:1. В това слово се потвърждава че Иис. Нав. 24 (дали древен източник на култови ритуали или пък не) е текст, според който е прекроено виждането за Божията свобода в речта от Съд. 10:6-16. Неемия 9 предугажда всичките цикли на политеизма²¹ и взима Девтерономичните символи на „злото“ (*harah*) на наказанието, на омаломощаването и на призива за спасение (Съд. 10:6, 7, 10), като припомня, че намесата на Господа не е спряла *въпреки* съгрешението и заради милосърдие (ст. 26-30). Скицирана е една вертикала. От Неем. 9:6 („Ти създаде небето, небесата на небесата и всичкото им воинство, земята и всичко, що е по нея, морята и всичко, що е в тях, и Ти оживяваш всичко“) се минава към примери за нарушения; имаме вероучение за монотеизъм, което доразвива концепцията за угризенията, съотв. „Във всичко, що ни постигна, Ти си праведен, защото Ти върши по правда, а ние сме виновни“ (ст. 33). С подписите на свещениците и князете, и деклариране на задължението за вярност към Бога (ст. 38) се открива сходство с Иис. Нав. 24:25 поради глагола за „правене на завет“, (при масоретите церемониалното приєединяване на поклонниците под клетва е в Неем. 10:1, докато в Синодалния превод на новобългарски език на Священото Писание (1923) то е разместено и представлява разширение на молитвата, запазвайки усещането за съвпадение на наративния глас²². Девтерономична сюжетна рамка се открива в поетичния жанр на Варух 4:1–5:9, в който жертвоприношения към „други богове“ отново са довели до национална политическа криза²³. При пророк Варух избавлението е в осъдителен пророчески тон и може да е знак че текстът е възникнал в литургична среда²⁴.

²¹ Bauch, R.J. *Developments in Genre Between Post-Exilic Penitential Prayers and the Psalms*, Society of Biblical Literature 2003, p. 134; Yoo, P.Y. *Ezra and the Second Wilderness*, Oxford University Press 2017, p. 66.

²² Срв. „даваме задължение“ в Неем. 9:38 с превода на български на ББД, при който главата е с 37 стиха и следва Танах. Разликата в съдържанието на главите е поради допълнителен ст. 38 в Неем. 9 от Септуагинта. Виж също Blenkinsopp, J. *Ezra-Nehemiah: A Commentary*, Westminster John Knox Press 1988, p. 312.

²³ Balentine, S. E. *The Oxford Handbook of Ritual and Worship in the Hebrew Bible*, Oxford University Press 2020, 404-405.

²⁴ *Ibid.*

Заклучение

В моето желание да открия най-вероятните жанрови образци, по които е конструирана речта в Съд. 10:6-16, работих с предварителната уговорка, че тази глава е звено в композицията от истории, чийто финал е Вавилонският плен и които са изградени от Девтерономичен автор/редактор. Може да се търсят основания за вградени шаблонни изрази преди хрониките от 1 Царе²⁵ както и за това къде се корени литературното подражаване в Стария Завет. Покаянието в Съд. 10:16 не е без резултат – Господ не понася страданията на Израил и въздига съдия-избавител срещу амонците. В даденото богословие се открива идеята за *oesopotia*, съгласно която нарушените религиозни принципи не са пречка пред снизходителността на Божията воля. Частта между Съд. 2:11–13:1 ни направлява към развръзката от 1 Цар. 7:4, където са дадени стъпките за успешно обръщане към Господа за монотеистично служение²⁶. Идеята за съгрешението в циклите от Съдии е изисквала и редактиране на текстове, стоящи по-назад хронологически. Монотеистичен дискурс се открива и във Втор. 31, както и в Иис. Нав. 23. Песента на Мойсей (Втор. 32) е пророчество и осигурява реторически инструменти за девтерономичната композиция. В иудейския канон, песента е встъпление към дяла на ранните пророчески книги (*Nebiim rešonim*). Остава възможността разказът от Иисус Навин 24 да изявява дискурсивни жанрове на *обред* и *поучение* за нормално богослужение от по-стар редакторски слой²⁷ и той да е подтикнал съставителя на Съд. 10:6-16 да заимства от него.

Библиография

Barker, M. *The Unconquered Land and Other Old Testament Essays: Selected Studies* by Rudolph Smend, Routledge 2011.

²⁵ Polzin, R. *Samuel and the Deuteronomist: A Literary Study of the Deuteronomistic History*, Indiana University Press 1993, 74-76.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Edenburg, C. *Is Samuel Among the Deuteronomists: Current Views on the Place of Samuel in a Deuteronomistic History*, Society of Biblical Literature, 2013, p. 263; Dozeman, T. B. *A Farewell to the Yahwist: The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*, Society of Biblical Literature, 2006, 98-99; Knight D. A. *Rediscovering the Traditions of Israel*, Society of Biblical Literature and Scholars' Press, Univ. of Montana, 1975, 79-80.

Balentine, S. E. *The Oxford Handbook of Ritual and Worship in the Hebrew Bible*, Oxford Univeristy Press 2020.

Bautch, R.J. *Developments in Genre Between Post-Exilic Penitential Prayers and the Psalms*, Society of Biblical Literature 2003.

Blenkisopp, J. *Ezra-Nehemiah: A Commentary*, Westminster John Knox Press 1988.

Botterweck, G. J. *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 10, Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 2003.

Dozeman, T. B. *A Farewell to the Yahwist: The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*, Society of Biblical Literature, 2006.

Edenburg, C. *Is Samuel Among the Deuteronomists: Current Views on the Place of Samuel in a Deuteronomistic History*, Society of Biblical Literature, 2013.

Friedman, R. E. *Who Wrote the Bible*, Harper San Francisco, 1987.

Hess, R. S. *Israelite Religions: an Archaeological and Biblical Survey*, Grand Rapids: Baker Academic and Nottingham (UK): Apollos, 2007.

Hoogsteen, T. *Covenant Works: The Biblical Way*, Resource Publications, 2015.

Insoll, T. *The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion*, Oxford University Press, 2011.

Knight D. A. *Rediscovering the Traditions of Israel*, Society of Biblical Literature and Scholars' Press, Univ. of Montana, 1975. Knoppers, G.N. *Reconsidering Israel and Judah: Recent Studies in Deuteronomistic History*, The Pennsylvania State University Press, 2000.

Matthews, V. H. *Judges and Ruth (New Cambridge Bible Commentary)*, Cambridge Univeristy Press, 2004.

Найденев, И. *Библейският Йона*, София, 2008 [Naydenov, I. *The Biblical Jonah*, Sofia, 2008].

Пиперов, Б. *Книга Съдии Израилеви. Исагогическо изследване*. ГДА, т. 13 (39), 1963/1964 [Piperov, B. "Book Judges of Israel. An isagogical study." Yearbook of the Ecclesiastical Academy, vol. 13 (39), 1963/1964].

Попмаринов, Д. „Книга Иисус Навин. Към проблема за исагогическия ѝ анализ“. Трудове на Великотърновския университет „Св. Св. Кирил и Методий“, Годишник на Православния Богословски факултет. Том 1, 1991/1992 [Popmarinov, D. "The Book of Joshua. Towards the problem of its isagogic analysis." Works of the University of Veliko Tarnovo St. Cyril and St. Methodius, Yearbook of the Orthodox Theological Faculty. Vol. 1, 1991/1992,].

Polzin, R. *Samuel and the Deuteronomist: A Literary Study of the Deuteronomistic History*, Indiana University Press 1993.

Rad, G. *Deuteronomy: A Commentary*, Westminster Press, 1966.

Römer, T. *The So-Called Deuteronomistic History: A Sociological, Historical and Literary Introduction*, T&T Clark 2007.

Seters, J. *The Life of Moses: The Yahwist as a Historiahn in Exodus-Numbers*, Westminster John Knox Press, 1994.

Soggin, A. Judges (Old Testament Library), SCM Press, 2012.

Трайчев, Е. Библейско богословие, София, 2020 [Traychev, E. Biblical Theology, Sofia, 2020].

Шиваров, протопр. Н. Херменевтика на Стария Завет, София: НБУ 2009 [Shivarov, N. Hermeneutics of the Old Testament, Sofia]. същият.

Шиваров, протопр. Н. Литературните жанрове в Стария завет с оглед на екзегетическото изследване. ГДА, т. 23 (XLIX), 1973 (1974) [eiusdem, "Literary genres in the Old Testament with a view to exegetical study." Yearbook of the Ecclesiastical Academy, vol. 23 (XLIX), 1973 (1974)].

Yoo, P.Y. Ezra and the Second Wilderness, Oxford University Press 2017.

Yoreh, T. On The Borders of Canaan, CreateSpace 2013.

Свещ. Борис Борисов

(Докторант в Богословския факултет на Софийския университет
„Св. Климент Охридски“)

ДИНАМИКА НА СТАРОЗАВЕТНОТО СВЕЩЕНСТВО ОТ ААРОН ДО САДОК

The author is a doctoral student in the Department of Biblical Studies at the Faculty of Theology of Sofia University. E-mail: borisigna@gmail.com; <https://orcid.org/0009-0004-8495-5556>.

Abstract: Fr. Boris Borisov,

Dynamics of the Old Testament Priesthood from Aaron to Zadok.

The subject of this study is the distinction between the Levites, the sons of Aaron, and the sons of Zadok. The study examines various Old Testament passages that contain traces of the polemics between these rival groups. Their existence over the centuries represents competing styles within ancient Israelite society.

Keywords: *Old Testament, Priesthood, Levites, Biblical Studies, Orthodox Theology, Hebrew Studies*

Съществуват три етимологически хипотези, извеждащи еврейската дума за свещеник כהן съответно от: 1) еврейския глагол קָנָה, който предлага многообразие в смисъла, но като цяло съдържа идеята за „правилно стоене“, „благоговейно стоене“, „стабилно стоене“, „стоене без колебание“, „стоене за пример“¹ (вж. Иов 31:15) във връзка със стоенето на свещеника пред Бога; 2) акадския глагол *kani* (в предполагаемата форма *kaḥani*) със значение „преклонявам се“, „почитам“; 3) сирийския глагол *kaḥḥen*, който значи както „свещеник съм“, така и „донасям изобилие“².

¹ Gesenius, W. *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. Aufl. 17, Springer Verl., 1962, 336-337.

² Шиваров, Н. протопр. *Библейска археология*. София: НБУ, 1992 [Shivarov, N., Protopresbyter. *Biblical Archaeology*. Sofia: NBU, 1992.], с. 439; Cody, A. *A History of Old Testament Priesthood*. Rome, 1969, 26-29.

Традиционно старозаветното свещенство се свързва с Левиевото коляно и по-конкретно с наследниците на Аарон – в разказа от Изх. 28, 29 гл. са изложени инструкциите, които Господ дава на Моисей, относно посвещаването на Аарон и синовете му в свещенство. Както забелязва о. Шиваров, това създава известно хронологическо затруднение³, защото още в Изх. 19:22-24 се споменават свещеници, които вече присъстват сред народа⁴. По думите на Вълчанов „от редица данни в старозаветните писания е ясно, че старозаветното свещенство не е възникнало изведнъж, в готов и завършен вид при Моисей, а има своята история на постепенно оформление“⁵. Последното не може да бъде реконструирано в пълнота и с абсолютна степен на сигурност поради многовековния процес на натрупване на старозаветния текст, но все пак в Священото Писание са запазени някои следи от развитието на свещеническия институт у евреите.

Един от неясните въпроси по отношение организацията на старозаветното свещенство е този за разграничението между левити и свещеници. Обичайната представа е, че „съгласно старозаветните текстове за свещеническо служение се призовават Аарон и синовете му Надав, Авииуд, Елеазар и Итамар (Изх. 28:1), а левитите – за обикновени служители в скинията (Числ. 8:16 и сл.)“⁶. Това положение е утвърдено в редица текстове, числящи се към Священническия кодекс⁷. „Аарон и синовете му“ са носители на свещенството „дове-

³ Като цяло трудно може да се гарантира строга хронологическа последователност на историческите разкази в Петокнижието.

⁴ Шиваров, Н. протопр. Цит. съч. [Shivarov, N. Op. cit.], с. 439.

⁵ Вълчанов, Сл. „Старозаветното свещенство“. – Във: *Вечното в двата Библейски Завета*, В. Търново, 1994 [Vulchanov, Sl. „The Old Testament Priesthood.“ – In: Shivarov, N., Sl. Vulchanov, The Eternal in the Two Biblical Covenants, Veliko Tarnovo, 1994], с. 116.

⁶ Шиваров, Н. протопр. Цит. съч., с. 441.

⁷ В съвременната библеистика е общоприето схващането, че Петокнижието е съставено от най-малко четири различни текстови източника: Яхвист (J), Елохист (E), Девтерономист (D) и Священнически кодекс (P). Източниците Яхвист и Елохист се наричат така във връзка с използваното в тях Божие име и са носители на древни предания, Девтерономист съответства на Книга Второзаконие и се отнася към реформата на цар Йосия (639-609 г. пр. Хр.), а Священническият кодекс се характеризира с повишен интерес към култовите въпроси и е свързан с времето непосредствено след Вавилонския плен (587-538 г. пр. Хр.). Виж: Трайчев, Ем. *Библейско Богословие*, София, 2020 [raychev, Em. Biblical Theology, Sofia, 2020], с. 33; Пиперов,

ки“ (Исх. 29:9) и черпят от него своята съдебна и учителна власт. Те притежават нагръдник с „Урим“ и „Тумим“, символ на съдебните им прерогативи (Исх. 28:15-30), и са призвани от Бога да учат „синовете Израилеви на всички наредби“ (Лев. 10:11)⁸. Освен в Свещеническия кодекс, превъзходството на Аароновите наследници над левитите е отразено още в книгите на Ездра и Неемия, както и в 1 и 2 Паралипоменон⁹. По-късно с привилегиите на свещенството се сдобиват наследниците на Садок (Иез. 40-48).

Съществуват обаче индикации, че йерархичната структура на старозаветното свещенство се утвърждава след продължителни борби между различните фракции, търсещи своята легитимация чрез инкорпориране в Свещеното Писание на текстове като горепосочените. Чрез тези проекции назад във времето едно ново статукво получава авторитета на древността. Както забелязва George Berry, извън Свещеническия кодекс, книгите Паралипоменон и Иез. 40-48¹⁰ свидетелствата за разграничение между левити и свещеници са съвсем оскъдни, а в Книга Второзаконие многократно се среща отъждествяване на свещеници и левити било то експлицитно (Втор. 18:1-8; 27:9-14; 33:8-11) или имплицитно (Втор. 18:7; 31:9,25)¹¹. Освен пълното отсъствие на израза „Ааронови синове“, в книга Второзаконие се забелязва и цялостно negliжиране на фигурата на Аарон, чието име се споменава само в три стиха, при това не в положителна светлина: когато Моисей се застъпва пред Бога за провинението на брат си със златния телец (Втор. 9:20), при смъртта на Аарон (Втор. 10:6) и при смъртта на Моисей (Втор. 32:50). В тази посока разсъждава и Chang, който забелязва, че ранните източници (Яхвист и Елохист) не споме-

Б. Тълкувание на книга Битие, София, 1973 [Piperov, B. Commentary on the Book of Genesis, Sofia, 1973], 7-8.

⁸ Под наредби тук се има предвид най-вече различаването на „свещено от несвещено и нечисто от чисто“ (Лев. 10:10).

⁹ Тъй като са писани след Вавилонския плен, когато подчиненият статут на левитите спрямо Аароновите наследници е вече затвърден, книгите Паралипоменон по необходимост приемат това положение за даденост, но опитват да повишат ранга на левитите от слуги на свещениците (Числ. 3:6; 8:26; 18:2) до техни помощници (1 Пар. 23:27-32). По-подробно при: Knoppers, G. „Hierodules, Priests or Janitors? The Levites in Chronicles and the History of the Israelite Priesthood.“ *JBL* 118, 1 (1999), 49-72.

¹⁰ Berry пропуска Ездра и Неемия.

¹¹ Berry, G. „Priests and Levites.“ *JBL*, 42, 3/4 (1923), 228-229.

нават за свещенически прерогативи на Аарон, а го описват само като брат и говорител на Моисей¹².

Като взема предвид необичайния избор на Давид да има двама първосвещеника (2 Цар. 15:35-36), нестандартното решение на цар Иеровоам I (928-907 г. пр. Хр.)¹³ да построи две светилища в Израилското царство (3 Цар. 12:29) и амбивалентните отношения между братята Моисей и Аарон (Изх. 32; Лев. 10:1-7; Числ. 12; Втор. 9:20), Frank Moore Cross предполага съществуването на две основни свещенически групи, Мушити¹⁴ и Аарониди, извеждащи родословията си съответно от Моисей и Аарон, като Мушитите действително са левити, а Ааронидите – не¹⁵.

Съперничеството между тези хипотетични свещенически групи е отразено в няколко полемични разказа от Петокнижието, най-популярният от които е този за златния телец направен от Аарон (Изх. 32). Приема се, че епизодът стои във връзка със златните телци, поставени от израилския цар Иеровоам I във Ветил и Дан (3 Цар. 12:28-33). Като отчита контраста между ролите на Аарон и левитите в Изх. 32 - първият създава идол, а вторите са представени като борци срещу идолопоклонството (Изх. 32:26-29) - и като изтъква изричното посочване на левитите за свещеници, потомци на Моисей във Втор. 33:8-11, Cross допуска, че поставените от Иеровоам „свещеници, които не бяха от Левиевите синове... да... принасят жертви на телците“ (3 Цар. 12:31-32) са онази група свещеници, които извеждат родословието си от Аарон¹⁶. Това предположение е в съзвучие с традицията от последните глави на книга Съдии, която свързва Аароновото потомство с Ветил (Съд. 20:26-28)¹⁷, а левитите (респективно – Мушитите)

¹² Chang, Dongshin Don. *Phinehas, The Sons of Zadok, and Melchizedek. Priestly Covenant in Late Second Temple Texts*. Bloomsbury, 2016, p. 64.

¹³ Шиваров, Н. протопр. Цит. съч. [Shivarov, N. Op. cit.], с. 559.

¹⁴ Съществуването на свещеническата фамилия Мушити се потвърждава от свидетелствата в Числ. 26:58 и 1 Пар. 23:23.

¹⁵ Cross, Fr. M. *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Harvard University Press, 1997, 195-215.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ В Синодалната Библия вместо наименованието на местността „Ветил“, стои преводът „Божия дом“ – неудачно решение, което лишава читателя от важна информация. По-разумно е преводът да бъде поставен под черта, както в Бит. 28:19 на пример.

– с Дан (Съд. 18). Ако допуснем съществуването на две свещенически групи, които Иеровоам се стреми да държи доволни, обособяването на самостоятелно светилище за всяка една от тях изглежда логично. Както вече беше споменато, в подобна светлина се разглежда и решението на Давид да разчита на двама първосвещеници – Садок и Авиатар. Макар и хипотетична, реконструкцията на Cross не е лишена от основания, което се вижда от изложеното по-долу.

Преди да изведе своя народ от Египет, Моисей прекарва „дълго време“ (Изх. 2:23) у мадиамския свещеник Иотор / Рагуил, като взема за съпруга дъщеря му Сепфора¹⁸. След Изхода Моисей бива посетен в пустинята от своя тъст, който принася „всесъжжение и жертви Богу“ (Изх. 18:12) и установява йерархична съдийска структура¹⁹, състояща се от „началници на народа, хилядници, стотници, петдесетници и десетници (и писари)“ (Изх. 18:25), а Рагуиловият син Ховав е водач на израилтяните в пустинята и е високо ценен от Моисей (Числ. 10:29-32). Изброените лица и събития посочват не само семейната обвързаност на Моисей с мадиамската фамилия, но и мадиамското влияние върху клана на Мушитите и оттам, върху формирането на еврейската теокрация – влияние вероятно значително, щом споменът за него се е запазил въпреки по-късната трайна вражда между евреи и мадиамци (Числ. 25:17-18, 31:1-11; Съд. 6).

В този план може да бъде разгледан и случаят от Числ. 12, където Аарон и Мариам оспорват изключителния характер на Моисеевото Богообщение и укоряват брат си, защото се е оженил за „етиопка“ (Числ. 12:1). Еврейската дума преведена с „етиопка“ е נִשְׁטָר – форма за женски род на съществителното нарицателно име, употребявано за човек, идващ от земята Куш. Земята Куш традиционно се приема за тъждествена с Етиопия, но по думите на Cross първоначално понятието се употребява относно част от Мидийската лига, което позволява допускането, че въпросната „етиопка“ е Сепфора, а не друга жена²⁰. Обвиненията срещу Моисей биват опровергани чрез теофания (Богоявление), в която Бог потвърждава извънредния статут на Моис-

¹⁸ Без съмнение обрезанието, извършено от Сепфора над сина им (Изх. 4:24-26), е култов акт, който не изненадва предвид свещеническият й потекло. Епизодът е една от косвените индикации за мадиамско влияние, на което са подложени Мушитите.

¹⁹ Да не се бърка с института „Съдии Израилеви“ – харизматици, Божии избраници.

²⁰ Cross, Fr. M. *Op. cit.*, p. 204.

ей, а заради дързостта си Мариам бива “обрината с проказа, като със сняг” (Числ. 12:10). Белият цвят на кожата на Мариам контрастира с тъмната кожа на Моисеевата жена „етиопка“. Погледнато през призмата на противоборството между Мушити и Аарониди, събитието утвърждава превъзходството на първите над вторите и легитимира Мушитското свещенство въпреки смесената кръв на племето.

Следите от участието на мадиамците в ранния период на оформяне на старозаветния свещенически институт се простират и извън Петокнижието – в Книга Съдии Израилеви мадиамецът Ховав е идентифициран като кенеец, а синът му Евер²¹ се заселва при дъбравата Цааним (Съд. 4:11). Като взема предвид традиционното култово предназначение на дъбравите, Benyamin Mazar предполага, че когато, търси убежище в шатрата на Иаил (жена на Евер), ханаанският пълководец Сисар се опира не само на мира „между асорския цар Иавина и дома на кенееца Хевера“ (Съд. 4:17), но също и на свещения статут на Иаиловия дом, осигуряващ прибежище дори за враговете²².

Мадиамското влияние върху евреите обаче не е оценено еднозначно навсякъде в Петокнижието. В свидетелството от Числ. 25:6-15 мадиамците са тези, които водят народа към идолослужение, а „Финеес, син на Елеазара, син на свещеник Аарона“ (Числ. 25:11) е ревнителят за чистотата на вярата, който убива израилтянина Зимри и мадиамката Хазва, докато извършват акт на свещена проституция²³. Като награда за показаната ревност, Аароновите потомци получават „завет на вечно свещенство“ (Числ. 25:13). Cross съпоставя тази сцена с историята за отхвърлянето на дома на Илий, чийто синове „снят с жените, които се събират при входа в скинията на събранието“ (1 Цар. 2:22)²⁴. Този паралел е подкрепен от връзката на светилището в Силом и дома на Илий с Моисей²⁵.

Малко може да се каже за случая с Аароновите синове Надав и Авиуд, които са изгорени, защото са донесли „пред Господа чужд

²¹ Неизбежна е асоциацията с праотеца на евреите Евер (Бит. 10:21).

²² Mazar, B. “The Sanctuary of Arad and the Family of Hobab the Kenite.” *JNES*, 24 (1965), 297-303.

²³ Макари да е засвидетелствана на много места в древния свят, свещената проституция се свързва най-вече с ханаанската богиня на плодородието и разрухата Астарта. По-подробно при: Шиваров, Н. протопр. Цит. съч. [Shivarov, N. Op. cit.], с. 404.

²⁴ Cross, Fr. M. *Op. cit.*, 202-203.

²⁵ *Ibid.*, 206-209.

огън“ (Лев. 10:1). Наказанието е последвано от назидателните думи на Моисей, на които Аарон е безсилен да отговори (Лев. 10:3). Тайнственият епизод може да се разбира като индикация за отпадане/загуба на две от четирите Аароновы племена.

Cross забелязва, че събитието напомня на бунта на Корей, Датан и Авирон, описан в Числ. 16, и изтъква следните общи за двата разказа мотиви: конфликт между свещенически фамилии, при който една от страните отпада от свещенството; донасяне на кадилници с тамян „*пред Господа*“ (Лев. 10:1; Числ. 16:7); поглъщане на грешниците от Божествен огън. Ключовата разлика между двата епизода е, че единият изразява негативно (Лев. 10:1-7), а другият – положително (Числ. 16) отношение към Аароновото свещенство. Общоприето е мнението, че в Числ. 16 се преплитат две първоначално независими истории – една за въстанието на левита Корей и неговите двеста и петдесет човека, принадлежаща към Р и друга, описваща неподчинението на Датан и Авирон (произхождащи от Рувимовото коляно), обикновено отнасяна към Яхвист²⁶. В полза на компилативния характер на главата говори обстоятелството, че във Втор. 11:6 и в Пс. 105:16 случаят с Датан и Авирон бива припомnian без никакво споменаване на Корей. Както свидетелстват надписите на псалмите от 43-ти до 48-ми и още 83-ти, 84-ти, 86-ти и 87-ми, обозначени с бележката „*От Кореевите синове*“²⁷, по време на монархията Корей и неговата фамилия са били служители в Йерусалимския храм²⁸, които вероятно са се противопоставили на присвояването на свещеническите прерогативи от страна на Ааронидите и очевидно са претърпели поражение.

Когато се разглеждат противоречията между различните еврейски фамилии за право на свещенодействие, неминуемо се стига и до фигурата на Садок, родоначалник на садукееите²⁹. Родословията на Садок го представят като потомък на Аарон, но в съвременната библеистика на тях се гледа с недоверие. Най-дискутираното от тези

²⁶ L'Heureux, C. *Numbers*. In: *The New Jerome Biblical Commentary*, New Jersey, 1990, p. 86.

²⁷ По-подробно за псалмите и техните надписи при: Марковски, Ив. „Псалмите. Екзегетически изследвания“. *ГДА 13*, София, 1963-1964 [Markovski, Iv. „The Psalms: Exegetical Studies.“ *Yearbook of the Theological Academy (GDA) 13*, Sofia, 1963–1964], 237-238.

²⁸ Силното присъствие на Сионското богословие в псалмите на Кореевите синове е индикация, че тези творби са съставени през време на монархията (X-VI в. пр. Хр.).

²⁹ Шиваров, Н. протопр. Цит. съч. [Shivarov, N. Op. cit.], с. 535.

родословия гласи: „Садок, син Ахитувов, и Ахимелех, син Авиатаров, бяха свещеници“ (2 Цар. 8:17). Wellhausen пръв изказва мнението, че този стих е умишлено променен с цел Садок да бъде снабден с генеалогия, каквато в първоначалния текст липсва³⁰. От 1 Цар. 22:9,20 знаем, че Авиатар е син на Ахимелех, който пък е син на Ахитув, т.е. ако реконструкцията на Wellhausen е вярна, то ролите на бащата и сина са разменени, а дядото е превърнат в баща на Садок. Допускането, че Садок е друг син на Ахитув, е в несъответствие със свидетелството от 1 Цар. 22:20, където Авиатар е посочен като единствения оцелял след клането на свещеници в Номва. Предвид свидетелствата от 1 Цар. 2:35-36 и 3 Цар. 2:27, противопоставящи Садок и дома на Илий, не би било логично да се приеме, че Садок е син на Ахитув, тъй като последният е внук на Илий (1 Цар. 14:3)³¹.

Като изтъква практиката сред свещениците да се използват едни и същи имена (вж. 1 Пар. 6), Cross допуска, че Ахитув, бащата на Садок (2 Цар. 8:17; 1 Пар. 6:8,52-53), и Ахитув, бащата на Ахимелех (1 Цар. 22:9), са две различни личности, носещи едно и също име³². Тази теория е в синхрон с генеалогииите от 1 Пар. 6:8,52-53, където е проследена наследствената свещеническа линия от Елеазар през Ахитув до Садок, и 1 Пар. 24:3, където Садок е представен като потомък на Елеазар, а Ахимелех – на Итамар. Сама по себе си идеята за съвпадение на имената не е лишена от смисъл, но разменените роли на Ахимелех и Авиатар във 2 Цар. 8:17 прави хипотезата на Cross неубедителна. Неслучайно сред библеистите е широко приета тезата на Wellhausen, че текстът на 2 Цар. 8:17 е достигнал до нас в умишлено променена форма и че първоначално Садок е бил упоменат без родословие³³.

Rowley обяснява тази липса, като предлага хипотезата, че Садок е йевусейски свещеник³⁴, преминал на служба към новата власт при завладяването на Йерусалим от Давид³⁵. За да докаже йевусейския произход на Садок, Rowley посочва, че коренът *sdq* е типична състав-

³⁰ Wellhausen, J. *Der Text der Bücher Samuelis*. Göttingen, 1871, p. 177.

³¹ Rowley, H. H. "Zadok and Nehushtan." *JBL* 58, 2 (1939), 113-114.

³² Cross, Fr. M. *Op. cit.*, p. 214.

³³ Cody, A. *Op. cit.*, p. 89; Rowley, H. H. *Zadok and Nehushtan*, 113-114; Hauer, Chr. "Who was Zadok?" *JBL* 82, 1 (1963), p. 89; Olyan, S. "Zadok's Origins and the Tribal Politics of David." *JBL* 101, 2 (1982), p. 177.

³⁴ Йевус е старото име на Йерусалим.

³⁵ Rowley, H. H. *Op. cit.*, 113-141.

на част на имената в Йерусалим както преди (Мелхиседек, Адониседек), така и след (Седекия) завладяването на града от Давид³⁶. Cross от своя страна не приема аргумента, тъй като елементът *sdq* не е типичен само за йевусейците, а е общосемитски и твърде често се среща в аморейските, угаритските, ханаанските и еврейските имена³⁷.

Предполагаемият йевусейски произход на Садок дава удобно обяснение на поведението на двамата Давидови първосвещеници при борбата за трона между Соломон и Адония (3 Цар. 1:5-2:35). Ако Садок е йевусеец, разбираемо е, че подкрепя родения в Йерусалим Соломон, син на Вирсавия³⁸, докато Авиатар, който съпътства Давид още от времето на Саул, взема страната на родения в Хеврон Адония.

Йевусейската хипотеза е развита от Науер, който изказва предположението, че Садок помага на Давид да превземе Йерусалим³⁹. Това би обяснило защо Давид поставя доскорошния си йевусейски враг на толкова висока позиция. Науер се основава на свидетелството от 1 Пар. 12:28, където сред дошлите в Хеврон преди завладяването на Йерусалим военни части е споменат и „Садок, храбър юнак, и родът му – двайсет и двама началници“. Предвожданият от Садок отряд изглежда странно малък на фона на останалите групи, всяка от които наброява хиляди мъже. Предвид тенденцията за възвеличаване на Садок, представянето на Иодай вместо него като предводител на Аароновия род изглежда необичайно (1 Пар. 12:27). Науер забелязва още, че в описанието на завземането на Йерусалим във 2 Цар. 5:8 се споменава думата *ṭīṣ* – поток или водопад⁴⁰, което навежда на мисълта за тайно проникване в града през място, известно само на местните⁴¹.

Тъй като аргументацията на йевусейската хипотеза е изцяло косвена, Cross я отхвърля и поддържа теорията си, според която Авиатар е представител на Мушитския клан с център Силом⁴², а Садок - на

³⁶ *Ibid.*, 130-132.

³⁷ Cross, Fr. M. *Op. cit.*, p. 209.

³⁸ Като се има предвид, че е „жена на хетееца Урия“ (2 Цар. 11:3), много е вероятно Вирсавия да не е еврейка.

³⁹ Hauer, Chr. *Op. cit.*, 89-94.

⁴⁰ Този детайл е пропуснат в Синодалния превод.

⁴¹ *Ibid.*, p. 93.

⁴² Силом е най-важният култов център за израилтяните преди построяването на Йерусалимския храм. Там почива Ковчегът на Завета (1 Цар. 3:3), там се провеж-

Ааронидския, съсредоточен в Хеврон⁴³. Както забелязва Оlyan обаче, това повдига друг въпрос: ако Хеврон е центърът на Ааронидите, а Садок - техният представител в двора на Давид, то как да си обясним факта, че възцаряването на Авесалом се случва именно в Хеврон (2 Цар. 15:7-12)⁴⁴?

Olyan, който също отхвърля йевусейската хипотеза, предлага следното решение: Садок е представител на Ааронидите, но не на онези, центрирани в Хеврон, а от фамилията в Кавцеил, градът на Иодай и Ваней (2 Цар. 23:20). Когато Давид събира подкрепа в Хеврон преди да завладее Иерусалим, Садок е наречен “храбър юнак” (1 Пар. 12:28), т.е. вероятно е доста млад. Според Оlyan Садок е син на Иодай (съответно – брат на Ваней) и заедно с рода си – “двайсет и двама началници” (1 Пар. 12:28) – трябва да бъдат считани за част от онези “три хиляди и седемстотин” (1 Пар. 12:27) Аарониди, които Иодай предвожда⁴⁵. Самият Иодай е наречен “свещеник” в 1 Пар. 27:5, а два века по-късно друг Иодай е главен свещеник в Иерусалимския храм (4 Цар. 12:2; 2 Пар. 22:11), т.е. името “Иодай” е засвидетелствано като традиционно сред наследниците на Садок. Оlyan забелязва, че Садок и Ваней многократно биват споменавани заедно при борбата за трона между Соломон и Адония (3 Цар. 1:8,26,32,38)⁴⁶. Оlyan обаче не отговаря на очевидния въпрос: ако Садок и Ваней наистина са братя или поне братовчеди, защо това никъде не е изказано експлицитно? Какво печели авторът на свещения текст с премълчаването на тази роднинска връзка?

От казаното дотук трудно може да се направи категорично заключение в полза на Ааронидската или на йевусейската хипотеза за произхода на Садок – и двете остават възможни. Несъмнен обаче е фактът, че наследниците на Садок изявяват претенции за монопол над

дат събранията на колената по време на Иисус Навин (Иис. Нав. 18:1; 21:2; 22:9). По-подробно при: Шиваров, Н. протопр. Цит. съч. [Shivarov, N. Op. cit.], с. 412.

⁴³ Cross, Frank Moore. *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, p. 208. Град Хеврон принадлежи на Аароновите синове според Иис. Нав. 21:13 и 1 Пар. 6:57. При изреждането на Левиевите поколения в Числ. 26:58 се споменава Хевроново поколение, но не и Аароново. Този иначе удивителен пропуск престава да буди недоумение, когато приемем, че Хевроновото поколение е идентично с Аароновото.

⁴⁴ Olyan, S. Op. cit., p. 184.

⁴⁵ *Ibid.*, 189.

⁴⁶ *Ibid.*, 190.

свещенодействието в Йерусалимския храм. Както забелязва о. Николай Шиваров, „по време на римската власт до разрушаването на Йерусалимския храм през 70 г. сл. Хр., т. е. в продължение на около един век първосвещеникът е винаги от садукейски среди“⁴⁷. Извънредният статут на потомците на Садок е защитен най-отчетливо в откъса Иез. 40-48, където неколкратно е изказано твърдението, че „синовете на Садока... еднички от синовете Левиеви се приближават към Господа, за да Му служат“ (Иез. 40:46; 43:19; 44:15; 48:11). Те имат тази привилегия, защото единствени остават верни на Бога (Иез. 44:15; 48:11), докато другите левити се отклоняват в идолослужение (Иез. 44:10-13; 48:11). Текстовата единица призовава още към изключване от храмовата стража на необрязаните чужденци (Иез. 44:6-9), които левитите държат като свои роби (Числ. 31:28-30, 40-41, 47; Иис. Нав. 9:23,27; Ездра 8:20). По този начин левитите биват понижени, тъй като трябва да поемат задълженията, изпълнявани дотогава от техните слуги.

Прокламираната в Иез. 40-48 прото-садукейската доминация среща своята левитска опозиция в книгите на пророците Иеремия и Малахия. Нито един от двамата пророци не споменава Садок⁴⁸, но критиките им са насочени към легитимното свещенство⁴⁹. Пророк Иеремия е син на свещеник Хелкия⁵⁰ от Анатот (Иер. 1:1) - градът, в който свещеник Авиатар, потомък на Илий, е прокуден от Соломон (3 Цар. 2:26). Ако наистина, както изглежда, прор. Иеремия е член на свещеническата фамилия, мигрирала от Силом⁵¹ през Номва до Анатот и загубила позициите си за сметка на Садок и неговите наследници, това би добавило съществен нюанс към разбирането на негативното отношение на пророка към официалното свещенство (Иер. 1:18; 2:26; 13:13; 32:32; 34:19).

Про-левитският дух, с който е изпълнена 33-та глава от книгата на пророк Иеремия, подкрепя подобна трактовка. Там е изложена

⁴⁷ Шиваров, Н. протопр. Цит. съч. [Shivarov, N. Op. cit.], с. 535.

⁴⁸ От книгите, които Правосланата традиция нарича „пророчески“, а еврейската – „късни пророци“, Садок и синовете му са споменати единствено в Иезекиил.

⁴⁹ Редом със свещениците прор. Иеремия изобличава царете, пророците и целия народ на Израил и Иуда.

⁵⁰ Това едва ли е онзи Хелкия от реформата на цар Йосия (4 Цар. 22), защото ако беше той, щеше да бъде наречен „първосвещеник“, а не „свещеник“, и нямаше да живее в Анатот, а в Йерусалим.

⁵¹ Пророк Иеремия споменава Силом в своите речи (Иер. 7:12,14; 26:6).

идеята за двоен завет между Бога и неговия народ, свързан съответно с царската и свещеническата власт: „*тѣй казва Господ: ако можете развали завета Ми с деня и завета Ми с нощта, тѣй че ден и нощ да не идват на свое време, то може да се развали и заветът Ми с Моя раб Давида*, тѣй че да няма у него син, който да царува на престола му, и също с левитите – свещеници, Мои служители. Както е небесното воинство безчетно, и неизмерим е морският пясък, тѣй ще размножа племето на Моя раб Давида и на левитите, които Ми служат“ (Иер. 33:20-22). По-нататък Давидовият род и левитите са наречени „*двете племена, които Господ избра*“ (Иер. 33:24), а след това неизменността на денонощния цикъл отново е представена като мярка на ненарушимия Божий завет този път с „племето на Иакова и на Моя раб Давида“ (Иер. 33:26). Очевидно прор. Иеремия използва израза „племето на Иакова“ по отношение на левитите⁵².

Сходни послания се съдържат и в книгата на последния от т. нар. „малки пророци“, Малахия, който изобличава свещениците, принадлежащи на Бога негодни жертви (Мал. 1:6-14). Пророк Малахия пише през V в. пр. Хр., когато подчинената позиция на левитите е вече безвъзвратно установена⁵³. За него обаче Левий е праведният свещеник, с когото Бог е сключил „*завет на живот и мир*“ (Мал. 2:5), нарушаван от съвременниците на пророка (Мал. 2:8). Изглежда често прегрешенията на свещениците са свързани с брачния им живот, а именно с изоставяне на законната съпруга и вземане на жена от друга вяра (Мал. 2:10-16). Нарушеният „*завет на живот и мир*“ (Мал. 2:5) е алузия с онзи „*мирен завет*“ (Числ. 25:12), който Финеес получава от Бога, за което се противопоставя на сходна практика.

Възможно ли е да се съгласуват твърденията от Иез. 40-48, че измежду всички левити единствени синовете на Садок не са се отклонили в идолопоклонство с богословието на Иеремия и Малахия, които отправят същите обвинения към свещениците като цяло, но възвеличават Левий като прототип на праведното свещенство?

⁵² Според Chang, това хвърля светлина върху разбирането на левитското свещенство като произтичащо от завета с Иаков, засвидетелствано в Книга на Юбилеите и в Храмовия Свитък, където Божият завет с левитското свещенство е отнесен към личността на Левий. Виж: Chang, Dongshin Don. *Op. cit.*, p. 57.

⁵³ През 515 г. пр. Хр. е завършен Зоровавеловият храм (Вторият храм), с което се поставя началото на нов етап от развитието на юдейското богословие.

Честността изисква да признаем наличието на борба между старозаветните свещенически родове, полемизиращи помежду си чрез текстове, включени в Священото Писание, като всяка от страните призовава Бога за свой помощник и смята, че говори от Негово име. В основата на тази борба обаче стои не друго, а стремежът към придобиване на власт. Същата жажда за власт, която попречи на садукейските първосвещеници да познаят Господ Исус Христос и ги накара да издействат смъртната Му присъда (Иоан 19:15).

Библиография

- Berry, G. "Priests and Levites." JBL, 42, 3/4 (1923), 228-229.
- Вълчанов, Сл. „Старозаветното свещенство“. – Във: Вечното в двата Библейски Завета. В. Търново, 1994
- Chang, Dongshin Don. Phinehas, The Sons of Zadok, and Melchizedek. Priestly Covenant in Late Second Temple Texts. Bloomsbury, 2016.
- Cody, A. A History of Old Testament Priesthood. Rome, 1969.
- Cross, Fr. M. Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel. Harvard University Press, 1997.
- Gesenius, W. Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Aufl. 17, Springer Verl., 1962
- Hauer, Chr. "Who was Zadok?" JBL 82, 1 (1963), p. 89-94.
- Knoppers, G. "Hierodules, Priests or Janitors? The Levites in Chronicles and the History of the Israelite Priesthood." JBL 118, 1 (1999), 49-72.
- L'Heureux, C. Numbers. In: The New Jerome Biblical Commentary, New Jersey, 1990.
- Марковски, Ив. „Псалмите. Екзегетически изследвания“. ГДА 13, София, 1963-1964.
- Mazar, B. "The Sanctuary of Arad and the Family of Hobab the Kenite." JNES, 24 (1965), 297-303.
- Olyan, S. "Zadok's Origins and the Tribal Politics of David." JBL 101, 2 (1982), p. 177-193.
- Пиперов, Б. Тълкувание на книга Битие. София, 1973.
- Rowley, H. H. "Zadok and Nehushtan." JBL 58, 2 (1939), 113-114.
- Трайчев, Ем. Библейско Богословие. София, 2020.
- Шиваров, Н. протопр. Библейска археология. София, 1992.
- Wellhausen, J. Der Text der Bücher Samuelis. Göttingen, 1871.

Алена Керезова¹

(Докторант в Богословския факултет на Софийския университет
„Св. Климент Охридски“)

ВЪПЛЪЩЕНИЕ И ИКОНА В ПОЛЕМИЧНИТЕ СЪЧИНЕНИЯ НА СВ ЙОАН ДАМАСКИН

The author is a doctoral student in the Department of Systematic Theology at the Faculty of Theology of Sofia University. E-mail: alenakerezova0@gmail.com; <https://orcid.org/0009-0004-8361-0505>.

Abstract: Alena Kerezova,

Incarnation and Icon in the Polemical Works of St. John of Damascus.

The proposed text aims to present the meaning of the dogma of the Incarnation in relation to the representation of God, as articulated in the polemical writings of St. John Damascene, one of the most significant defenders of icon veneration. The Trinitarian and Christological dogmas, along with the role of the Incarnation as a foundational creed for the existence of holy icons, are briefly outlined. John Damascene places particular emphasis on the methods of exposition, highlighting the role of the icon in the life of the Church. The primary work referenced is his “Three Apologetic Treatises Against the Insulting Holy Images,” which responds to the contemporary iconoclastic controversies of his time. Special attention is given to the fact that for the faithful, the icon and its veneration serve as a living proclamation of the saving mystery of the Incarnation of God.

Keywords: *Divine Incarnation, Orthodox Icons, Iconoclasm, Systematic Theology, Christology, John of Damascus.*

И Словото стана плът, и живя между нас,
пълно с благодат и истина;
и ние видяхме славата Му,
слава като на Единороден от Отца.
(Йоан 1:14)

¹ The author is a doctoral student in the Department of Systematic Theology at the Faculty of Theology of Sofia University. E-mail: alenakerezova0@gmail.com; <https://orcid.org/0009-0004-8361-0505>.

След като християнството става официална религия, във всички области на живота се откриват богати възможности за свободна творческа изява, в това число и в областта на изобразителното изкуство. Стенописите на новопостроените храмове са богато украсявани с библейски мотиви и сцени от живота на мъченици за вярата. По този начин раннохристиянските символи добиват по-богата и завършена форма. Паралелно с развитието и обогатяването на християнското изкуство се развива и обогатява богословието на изображенията. Докато през първите три века на тях се гледа предимно като на оказващи религиозно-възпитателно въздействие, като на благовестие в образи – на проповед без думи, от IV в. нататък постепенно се акцентира върху богословско-догматическата им страна, преди всичко във връзка с догмата за Боговъплъщението и свързаното с него изкупление и спасение². По-късно с разпространението на иконоборството³ в източната римска империя, при управлението на императорите Лъв III Сириец (717-741) и Константин V Копроним (741-775) негативното отношение към иконите нараства. Споменатите императори издават укази, с които иконите и иконопочитанието⁴ са забранени. Стига се до масовото им унищожаване, поради което малко от тях са запазени от предиконоборския и иконоборския период. Стенописите в Църквите са заличавани или замествани със символи. Необходимо е да се отбележи, че и между духовниците⁵, дори и сред епископите е имало противници на иконопочитанието. Това наложило защитата

² Вж. Коев, Т. *Догматическите формулировки на Седемте вселенски събора*. София: Университетско издателство, 2011 [See Koev, T. *The Dogmatic Formulations of the Seven Ecumenical Councils*. Sofia: University Press, 2011], с. 251.

³ Вж. Коев, Т. „Иконоборство“. – В: Коев, Т. Д. Киров. *Кратка богословска енциклопедия*. София: Булвест 2000, 1993 [See Koev, T. „Iconoclasm.“ – In. Koev, T., D. Kirov. *Short theological encyclopedia*. Sofia: Bulinvest 2000, 1993], с. 108.

⁴ *Ibid.*, 109.

⁵ Пример за това е иконоборския събор през 754 г., на който присъстват 388 епископи-иконоборци. Съборът забранява почитането на иконите и анатемосва всички иконопочитатели, включително патриарх Герман, св. Георги Кипърски, св. Йоан Дамаскин. За дълъг период иконоборството става официална църковна и държавна политика. Вж. Бычков, В. *2000 лет христианской культуры. Том I. Раннее христианство. Византия*. Москва-Санкт-Петербург: Университетская книга, 1999 [Bychkov, V. *2000 years of Christian culture. Vol. I. Early Christianity. Byzantium*. Moscow-St. Petersburg: Universitetskaya kniga, 1999], с. 451.

на иконите да се обоснове богословски⁶. На иконоборския събор в Константинопол през 754 г. иконопочитанието е обявено за идолопоклонство, противоречащо на втората Божия заповед⁷ (срв. Изх. 20:4-5). С аргументираната му защита се заемат свети отци като св. Йоан Дамаскин, а по-късно св. Теодор Студит⁸, патриарх Никифор⁹ и др., които обосновавали в дълбочина догматите на вярата. Основополагащо значение в тази полемика има догматът за Боговъплъщението (срв. Йоан 1:14).

По-късно на Седмия вселенски събор в Никея през 787 г. практиката на иконопочитанието е утвърдена като древна църковна традиция¹⁰. За нейно основание служат текстовете от Свещеното Писание и съчиненията на светите отци на Църквата. На събора е изработен заключителен текст наречен *ѳрос*¹¹ определящ истинното църковно

⁶ Вж. Хубанчев, А., Т. Коев. *Философски идеи в православния изток*. София: Изд. Просвета, 1993 [Hubanchev, A., T. Koev. *Philosophical ideas in the Orthodox East*. Sofia: Prosveta, 1993], с. 109.

⁷ Вж. Кроха, В. „Иконопочитание до и после Иоанна Дамаскина“. – В: Иоанн Дамаскин. *Три слова в защиту иконопочитания*. Санкт-Петербург: Азбука-классика. 2001 [Kroha, V. „Icon worship before and after John Damascene.“ – In: *John Damascene. Three words in defense of icon worship*. St. Petersburg: Azbuka-Klassika. 2001], с. 12.

⁸ Срв. Каприев, Г. „Аристотелистката аргументация в Антиритики срещу иконоборците на Теодор Студит и при Йоан Дамаскин“. *Християнство и култура* 3 (2017) [Kapriev, G. „The Aristotelian Argument in Theodore Studit's Anticritics against the Iconoclasts and in John Damascene.“ *Christianity and Culture* 3 (2017)], сс. 49-61. Tollefsen, T. *St. Theodore the Studite's Defense of the Icons Theology and Philosophy in Ninth-Century Byzantium*. Oxford: Oxford University Press, 2018, pp. 1-166. Вж. Пенков, Д. „Преп. Теодор Студит (759-826) и неговият апологетичен подход в „Три опровержения срещу иконоборците“. *Forum Theologicum Sardicense* 2 (2020) [Penkov, D. „Prep. Theodore Studite (759-826) and his apologetic approach in „Three Refutations against the Iconoclasts“. *Forum Theologicum Sardicense* 2 (2020)], 7-22.

⁹ Бичков, В. *Кратка история на византийската естетика*, София: Тавор, 2000 [Bychkov, V. *A Short History of Byzantine Aesthetics*. Sofia: Tavor, 2000], 194-211.

¹⁰ Вж. Кроха, В. *Иконопочитание до и после Иоанна Дамаскина* [Kroha, V. *Icon worship before and after John Damascene*], с. 16.

¹¹ Оросът определя какво е икона: „не само изображенията върху дъски, но и мозайката, стенописа, релефът върху свещени съсъди и допоясни изображения или фигурални композиции и миниатюрите в ръкописните книги“. Иконата е реалистично изображение и отговаря на съборното решение посочващо догмата за Боговъплъщението като причина за изобразяването на Бога. То не може да се изписва по фантазия, но според наложени иконографски типове като например Иконата на Христос Вседържител. Фактът, че на Седмия вселенски събор са взети под внима-

учение, обосноваващо съществуването на светите изображения и почитта към тях. Решението на Седмия вселенски събор отразява до голяма степен позицията на св. Йоан Дамаскин по отношение на иконата и иконопочитанието¹². От една страна тя е като слово в образ, а от друга посредством Боговъплъщението Словото е чуто и видяно в човешки вид в контекста на богослужението¹³.

Въпросът за Боговъплъщението и защитата на иконите се разглежда основно в догматическото съчинение на св. Йоан Дамаскин „Точно изложение на православната вяра“¹⁴ и полемичното „Три слова срещу отричащите светите икони“¹⁵. Творчеството му е повлия-

ние само изображенията на Христос, Богородица, светците и ангелите е повод за бъдещи иконоборски спорове. До голяма степен решението на събора съвпада с възгледа на св. Йоан Дамаскин за иконите. Вж. Иванов, Е. „Историко-догматически основания за православната икона“. – В: *Богословски размисли. Сборник материали*. София: Издателство на съюза на учените в България, 2005 [Ivanov, E. „Historical and Dogmatic Grounds for the Orthodox Icon.“ – In: *Theological Reflections. Collection of materials*. Sofia: 2005], с. 106.

¹² Вж. Кроха, В. *Иконопочитание до и после Йоанна Дамаскина...* [Kroha, V. *Icon worship before and after John Damascene*], с. 22.

¹³ Вж. Иванов, Е. *Историко-догматически основания...* [Ivanov, E. *Historical and Dogmatic Grounds*], с. 108.

¹⁴ Най-известното съчинение на св. Йоан Дамаскин е „Извор на знанието“ посветено на епископ Козма Маюмски, в три части:

а. „Философски глави или диалектика“ – представляват въведение в богословието. Съставени са въз основа на „Въведение в категориите на Аристотел“ от Порфирий и на самите „Категории“ (Логика и Онтология) на Аристотел.

б. „За ересите“, на брой 103. Съчинението е съставено главно по съответните съчинения на св. Епифаний Кипърски и блаж. Теодорит.

в. „Точно изложение на православната вяра“ в 100 глави разделени по-късно на четири книги. То е системно изложение на християнското вероучение въз основа на учението на предишни църковни отци, главно на св. Григорий Богослов и св. Кирил Александрийски. Първата книга има за предмет учението за Бога, втората – за творението изобщо, за ангелите, демоните, видимата природа, рая, човека промисъла Божи; третата – за Боговъплъщението и четвъртата – за прославянето на Богочовека, кръщението, Евхаристията, почитането на св. мощи, за канона на Стария и Новия Завет, за произхода на злото, за девството, за възкресението, за антихриста и др. Вж. Цоневски, Ил. *Патрология*. София: Синодално издателство, 1986 [see Tsonevsky, I. *Patrology*. Sofia 1986], 460-461.

¹⁵ През XVI в. преп. Йосиф Волоцки в своето съчинение озаглавено „Просветителъ“ (слово 5-7) пише подобно на св. Йоан Дамаскин „Три слова в защита на светите икони“. Тук следва да отбележим, че цялото шесто слово на преп. Йосиф Волоцки е написано под влияние на „Трите слова против отричащите светите икони“ на св.

но значително от произведенията на античните философи и светите отци преди него¹⁶.

В своето учение за Св. Троица св. Йоан Дамаскин се придържа основно към възгледа на светите отци-кападокийци, особено на св. Григорий Богослов. Според тях Бог е един по същество и троичен по Лица, което не означава трибожие. Трите Лица на Св. Троица са един Бог, макар ипостасно да се различават Едно от Друго. Те не се противопоставят, защото имат една и съща неделима Божествена природа и в Своето Триединство, и всяка Ипостас поотделно: „...Поради, което и не назоваваме Отца, Сина и Свети Дух три божества, а напротив едно Божество, Света Троица“¹⁷. Характерна особеност, отличаваща ги едно от друго, е начинът на Техния произход за Отец: „Един Отец е Отец и безначален, т.е. непричинен, защото не е от някой“¹⁸. А Син и Св. Дух са единосъщни на Отца, като Син се ражда от Отца: „...живият образ на невидимия Бог, но беше винаги с Отца, и в Него, вечно и безвременно, от Когото се е родил“¹⁹. От Божественото Откровение е известно, че Син и Св. Дух получават Своето битие от Отца чрез раждане и изхождане, което е непроницаема тайна, защото „е невъзможно в творението да бъде намерен образ, който да представя неизменно в себе си характера на Светата Троица“²⁰. Затова в Стария Завет например предобраз на Светата Троица са трите ангела посетили св. патр. Авраам (срв. Бит. 18:1-18)²¹.

Йоан Дамаскин от което съчинение са взaimствани основните мисли и постановки, които са изложени в различен порядък. Вж. Булгаков, митроп. М. История русской Церкви. Книга четвертая. Часть первая. Москва: Издательство Спасо-преображенского Валаамского монастыря, 1996 [Bulgakov, Metr. M. *History of the Russian Church. Book four. Part One*. Moscow: Publishing House of the Spaso-Preobrazhensky Valaam Monastery, 1996], 312-314.

¹⁶ Вж. Joannes Damascenus, *De imaginibus*, 4.

¹⁷ Joannes Damascenus, *De fide orthodoxa*, I, 8.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ “Каквото е отношението на Сина към Отца, такова е отношението на Св. Дух към Сина. А ако Св. Дух се поставя наред със Сина, а Син се поставя наред с Отца, очевидно е, че и Св. Дух се поставя наред с Отца. Затова уместно ли е да се твърди за имената, поставени в една и съща връзка, че едно от тях е основоположно, а друго подчинено?” Срв. Basiliius Caesar. *De Spiritu Sancto*, 17, 43.

²⁰ Joannes Damascenus, *De fide orthodoxa*, I, 8.

²¹ Вж. Куюмджиева, М. *Образи на Бога*. София 2020 [see Kuyumdzhieva, M. *Images of God*. Sofia 2020], с. 31.

В христологическите си възгледи св. Йоан Дамаскин отразява напълно вероопределението на IV вселенски събор, свикан през 451 г. в Халкидон : „С благоволенieto на Бога и Отца единородният Син и Слово Божие, и Бог... И бидейки съвършен Бог, става съвършен Човек“²². Като възприема „начатъка на нашето смесване“, само-то Слово „стана ипостас в плът“²³. Резултатът от събора е изработването на христологическа формулировка, която буди възхищение с внимателното и балансирано усвояване на най-градивните елементи от александрийската и антиохийска христология²⁴. В Исус Христос – Божествената и човешката природа: „...се съединиха една с друга без промяна и изменение... С името Христос назоваваме ипостаста употребявано не еднозначно, но обозначавайки и двете природи ...“²⁵ казва св. Йоан Дамаскин. Съединението на двете съвършени природи в Христос е станало не „чрез примесване, сливане, смешение или размесване“, но те са съединени в една Ипостас, едно Лице²⁶, Лицето на Бог-Слово „неслитно, неизменно, неразделно и неразлъчно“²⁷. Последица от ипостасното съединение на двете природи в Лицето на Исус Христос е общението на свойствата им: „...и когато се назовава съобразно едната от частите: Син Божи и Бог, приема свойствата на заедно съществуващата природа“²⁸. Въплътилият се Син Божи се е съединил с цялата човешка природа, състояща се от тяло и душа²⁹. Понеже Родилият се от св. Дева е истински Бог, така и родилата ис-

²² Joannes Damascenus, *De fide orthodoxa*, III, 1.

²³ *Ibid.* III, 2.

²⁴ Срв. Майендорф, прот. Й. Византийската църква. Между небето и земята. Студии върху историята на Църквата във Византия. София: Манастирско издателство, 2007 [Mayendorff, J. *The Byzantine Church. Between heaven and earth. Studies on the History of the Church in Byzantium*. Sofia 2007 (miscellanea made by Pavel Pavlov and Boris Marinov)], с.129.

²⁵ Joannes Damascenus, *De fide orthodoxa*, III, 3.

²⁶ „В догмата за Боговъплъщението, от една страна са разкрити двете му природи едната Божествена, а другата човешка, но от друга страна има една личност, предвечния Логос, Който стана човек.“ Вж. Уеър, еп. К. *Православният път*. София: Изд. Омофор, 2014 [Ware, K. *The Orthodox Way*. Bulg. transl. B. Marinov. Sofia: Omophor, 2014], с. 96.

²⁷ Joannes Damascenus, *De fide orthodoxa*, III, 3.

²⁸ *Ibid.*, III, 4.

²⁹ Срв. Joannes Damascenus, *De fide orthodoxa*, III, 6.

тинския Бог, Който се въплътил от нея, е истинска Богородица³⁰.

Въплътилият се Син Божи, Иисус Христос чрез Своите кръстни страдания, смърт и възкресение, извършил изкуплението, победил смъртта и дал възкресение: „Нашият Господ Иисус Христос, бидейки безгрешен, защото „Той не стори грях“ (1 Петр. 2:22), „взима върху Си греха на света“ (Йоан 1:29), „и в устата Му нямаше лъжа“ (Ис. 53:9), не подлежи на смърт, защото смъртта влязла в света чрез греха (срв. Рим. 5:12). Той умира, като претърпява смърт за нас, и принася в жертва на Отца Самия Себе Си. Защото ние сме съгрешили пред Отца и Той трябва да принесе откуп за нас, така че да бъдем освободени от осъждане³¹. Изкуплението от греха се осъществява чрез Христовите кръстни страдания, смърт и славно възкресение: „И така всяко деяние и чудотворство Христово е твърде велико, божествено и удивително; обаче по-удивително от всичко е честният Му кръст“³².

В защитата на иконите св. Йоан Дамаскин се позовава на догмата за Боговъплъщението, който преди него е детайлно разяснен от св. Иринеи Лионски и св. Атанасий Велики, и е свързан неизменно със сотириологичната мисия на Господ Иисус Христос. Както св. Атанасий Велики отбелязва: „Произлязлото разтление било не във от тялото, но се започнало в самото него и било необходимо вместо тление в него да проникне животът, така че, както смъртта е произлязла в тялото, така в него да произлезе и животът ...Затова Спасителят справедливо се облякъл в тяло, така, като се свързва тясно с живота, то да не остава повече в смъртта като смъртно, но облечено в безсмъртие, след възкресението да пребивава вече безсмъртно“³³. А св. Иринеи Лионски подчертава, че грехопадението на нашия прародител Адам е имало пагубни последствия върху целия човешки род по силата на тъждеството на човешката природа. Господ Иисус Христос, Който възприе в Себе Си тази човешка природа с изключение на греха, станал Родоначалник на обновеното от Него човечество: „Синът Божий като се въплъти и стана човек... ни дарува спасение, така че изгубеното от нас в Адама, т.е. битие по образ и подобие Божие, ние получихме

³⁰ Срв. *Ibid.* III, 12.

³¹ Joannes Damascenus, *De fide orthodoxa*, III, 20.

³² *Ibid.* IV, 11.

³³ Athanasius. *Oratio de humanu natura a Verbo assumpta* (PG 25, 174, B-D). Athanase d'Alexandrie. *Sur l'incarnation du Verbe. De incarn.* 44 (SC 199, 427-429).

отново в Иисуса Христа.³⁴

Подобни мисли св. Атанасий Велики изказва и по отношение прославянето на Бога като част от израза на почит към Него: „Как да не превъзнасяме и да не прославяме Този, Който е Божествен по естество, невместим по величие, могъщ по действие, благ в действията³⁵“ Тези думи по един много директен начин хармонират с основните богословски аргументи на св. Йоан Дамаскин.

В своите „Слова“ в защита той изхожда от разбирането за иконоборството като христологична ерес³⁶, защото то не взима предвид догмата за Боговъплъщението (срв. Йоан 1:14; 1 Йоан 4:2): „Понеже не природата на плътта станала Божество, но както Словото, оставайки това, което е било, без да изпита изменения, станало плът, така и плътта станала Слово, без да загуби онова, което е била, и по-точно казано: бидейки едно със Словото по ипостас“³⁷. На иконите се представя Бог³⁸, Който чрез Въплъщението става видим и позволява изобразяването Му в личността на Иисус Христос: „Затова смело представям невидимия Бог не като невидим, но като станал заради нас видим чрез участие и в плътта и в кръвта. Не невидимото Божество изобразявам, но посредством образа изразявам плътта Божия, която била видима. Понеже ако е невъзможно да представиш душата, то колко повече – Бога, дал невещественост и на душата³⁹!“ В своята апология на образа св. Йоан Дамаскин подчертава преди всичко промяната, която настъпва в отношението между Бога и видимия свят, когато Той става човек (срв. Йоан 1:14). По собствената Си воля Бог става видим като приема материално битие и придава нова функция и достойнство на материята⁴⁰.

³⁴ Срв. Ireneus, *Adversus haereses* 3, 18, I.

³⁵ Athanase d'Alexandrie, *op. cit.*, 23, 54, 349-351, 457-461.

³⁶ Вж. Мейендорф, прот. Й. *Введение в святоотеческое богословие*. Вильнюс – Москва: 1992 [Meyendorff, J. *Introduction to the Theology of the Fathers*. Vilnius – Moscow: 1992], с. 315.

³⁷ Joannes Damascenus, *De imaginibus* I.4.

³⁸ Срв. Склирис, С. От портрета до иконата. Велико Търново: Синтагма, 2008 [Skiridis, S. *From Portrait to Icon*. Veliko Tarnovo: Syntagma, 2008], 59-60.

³⁹ Joannes Damascenus, *De imaginibus* I.4.

⁴⁰ Вж. Майендорф, Й. *Византийско богословие. Исторически насоки и догматически теми*. София: Издателство „ГАЛ-ИКО“, 1995 [Mayendorf, J. *Byzantine Theology. Historical orientations and dogmatic themes*. Bulg. Transl. B. Rushkova, Sofia: Gal-iko, 1995], с. 63.

Св. Йоан Дамаскин недвусмислено подчертава, че почитта към иконата, като носител на Въплътения се Божи образ, е с цел духовното ни спасение: „Безтелесеният и без форма Бог някога не бил изобразяван никак. Сега, когато Бог се яви в плът и живя сред човеците, изобразявам Неговата видима страна. Не се покланям на веществото, но се покланям на Твореца на веществото, станал заради мен, съблаговолил да се всели във веществото и посредством веществото извършил моето спасение, и не ще престана да почитам веществото, чрез което е извършено моето спасение“⁴¹. Посредством Въплъщението на Сина Божи се поставя началото на изцелението на човешката природа и съединяването на човека с Бога, осъществено чрез цялото изкупително Христово дело.

Тук св. Йоан Дамаскин следва неотменно св. Василий Велики като подчертава, че почитта, която се отдава на иконите не е самоцел, защото: „въздаваната на иконата чест преминава към първообраза“⁴². Той пояснява, че съществуването и функцията на светите изображения са в служба на Бога, защото всеки образ е разкриване на скритото⁴³ за разума. На иконата „се създават образи и видове, и очертания на невидимите и безтелесни предмети, изобразявани телесно за слабото [в крайна сметка] разбиране – както на Бога, така и на ангелите, вследствие на това, че ние не сме в състояние да съзерцаваме безтелесните предмети без съответстващите краски [или фигури]“⁴⁴. Тя ни помага да насочим вниманието си към нематериалния Бог: „ръкотворно свято, което ни привежда към невеществения Бог“⁴⁵.

Поради невидимостта на Бога в Священото Писание на Стария Завет се използват предобрази за Боговъплъщението: „И Авраам, и Мойсей, и Исаия, и всички пророци видели образи на Бога, но не и самото Божие същество. Къпината била образ на Богоматер и Бог казал

⁴¹ Joannes Damascenus, *De imaginibus* I.16.

⁴² Joannes Damascenus, *De imaginibus* III.41. Срв. „...А чрез Образа се възнасяме към славата на Оногова, на Когото Той е образ и еднообразен (ισότυπος) отпечатък.“ Basilus Caesar. *De Spiritu Sancto*, 26.

⁴³ Joannes Damascenus, *De imaginibus* III.67. Срв. Бичков, В. Под покрова на Св. София. София: Изд. „Захарий Стоянов“, 2006 [Cf. Bychkov, V. *Under the Cover of St. Sofia*. Sofia. Zahari Stoyanov, 2006,], 38-39.

⁴⁴ Joannes Damascenus, *De imaginibus* III.21.

⁴⁵ Joannes Damascenus, *De imaginibus* II.23.

на Мойсей, който искал да я приближи ...⁴⁶ Неизгарящата къпина⁴⁷ (срв. Изх. 3:2-3) е предобраз на смирената девица, приемаща Божията воля, чрез която ще се осъществи Въплъщението и невидимият дотогава да стане видим, понеже: „...лицето Ми не можеш видя, защото не може човек да Ме види и да остане жив“ (Изх. 33:20). Затова иконите имат особена роля в храма, като част от земното представяне на Бога: „Нима не е много по-ценно да се украсят всички стени на дома Господен с „ликовете“ на светци и с изображения, нежели с безсловесни и дървета“⁴⁸.

Според св. Йоан Дамаскин наред с Христовия пример е възможно изобразяването на ангелите, Богородица и светците: „А ако, ние изобразявайки Христа, правим също и изображения на светци, не е ли то, следователно, във всеки случай по-благочестиво дело, защото те също са изпълнени със Св. Дух“⁴⁹? Той ги нарича „войнството“ Господне“ и разяснява необикновеното им значение за вярващия заради паметта на делата им - пример за добродетелен живот: „Защото изображението е [своего рода] триумф и огласяване, и надпис за припомняне победите на онези, които са постъпили безстрашно и са се отличили за посрамване на победените и повалените от демоните“⁵⁰.

Според възгледа на св. Йоан Дамаскин създаването на иконите и поклонението⁵¹ към тях е част от древно църковно Предание, основащо се на много места в текста на Свещеното Писание и съчиненията на светите отци⁵².

Той пояснява, че в Божиите заповеди няма противоречие и подчертава изрично, че забраната⁵³ (срв. Изх. 20:3-4) се отнася за идоли-

⁴⁶ Joannes Damascenus, *De imaginibus* II.20.

⁴⁷ Срв. Флоровски, прот. Г. Източните отци от V до VIII век. София: Изд. Тавор, 1992 [Florovsky, G. *The Byzantine Fathers from the 5th to the 8th century*. Bulg. Transl. Sl. Yanakieva, Sofia: Tabor, 1992], с. 354.

⁴⁸ Joannes Damascenus, *De imaginibus* I.21. Повече за ролята на иконата в храма вж. Евдокимов, П. *Изкуството на иконата – богословие на красотата*. София: Изд. Омофор, 2011 [Evdokimov, P. *The Art of the Icon. Theology of Beauty*. Bulg. Transl. Sofia. Omophor, 2011], 191-192.

⁴⁹ Joannes Damascenus, *De imaginibus*, I.20-21.

⁵⁰ Joannes Damascenus, *De imaginibus* I.21, II.11, 15.

⁵¹ Joannes Damascenus, *De imaginibus* II.5.

⁵² Joannes Damascenus, *De imaginibus* II.20.

⁵³ Вж. по-подробно по този въпрос Коев, Т. „Иконопочитанието и втората Божия заповед“. *Духовна култура*, 4 (1967) [Koev, T. „Icon Worship and the Second Com-

те, заради склонността на израилския народ към идолопоклонство⁵⁴. Защитата на иконите продължава както със споменаване наредбите за Божиите изображения (срв. Евр. 8:5; Евр. 10:1; Изх. 25:10-16; Изх. 31:1-6; Изх. 35:4-11)⁵⁵, така и със сътворяването на първия човек Адам, който Бог създава по Свой образ и подобие (срв. Бит.1:26-27) т.е. той е първото Божие изображение⁵⁶.

Какво е икона? Св. Йоан Дамаскин задава този въпрос и отговаря изброявайки пет разновидности: „Икона [или изображение], без съмнение, е подобие и образец, и изображение на нещо, което показва онова, което се изобразява“⁵⁷. Тя е като символ или знак, който придобива своя смисъл единствено във връзката ѝ с обозначеното – Божият образ⁵⁸. Иконата е необходима предвид съществуването на Бога, и липсата на реална възможност да Го съзерцаваме. Тя има по-специално значение, тъй като се възприема като особено Негово благоволение⁵⁹: „Но го почитам [веществото, от което е направена иконата б.а.] не като Бог, а като изпълнение на божественото действие и благодат“⁶⁰. Иконата е средство на Божия промисъл, за да може хората да познаят в някаква степен Божественото: „И тъй, ние знаем, че е невъзможно да видим с очи природата както на Бога, така и на душата,..., но че те се съзерцават посредством средство, приспособление, когато божественият промисъл облича в образи и форми това, което е безтелесно, и няма телесна фигура...“⁶¹

Посредством поклонението си към светите иконите, вярващият

mandment of God.” *Duhovna Cultura*, 4 (1967),], 7-19.

⁵⁴ Joannes Damascenus, *De imaginibus* II.5-8; II.7-9; III.4-9.

⁵⁵ Joannes Damascenus, *De imaginibus* I.15-17, 24.

⁵⁶ Joannes Damascenus, *De imaginibus* II.2; III.1, 25.

⁵⁷ Joannes Damascenus, *De imaginibus* III.16.

⁵⁸ Вж. Кроха, В. цит. съч. [Kroha, V. op. cit.], с. 18.

⁵⁹ Срв. Joannes Damascenus, *De fide orthodoxa*, IV,16. Според преданието Сам Господ Исус Христос благоволил да изобрази по чудесен начин лика Си върху един убрус – кърпа за лице, и да го изпрати на едеския цар Авгар. Вж. Иванова, Т. „Неръкотворните образи на Исус Христос.“ – В: Янев, И., К. Нушев, дяк. И. Иванов, А. Александров (ред.), Свидетелство, служение и богослужение на Църквата. Сборник статии. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2021 [Ivanova, T. “The Incorporeal Images of Jesus Christ.” – In: Yanev, I., K. Nushev, I. Ivanov, A. Aleksandrov (eds.), *Witness, Ministry and Worship of the Church. Collection of articles*. Sofia. University Press, 2021], 237-253.

⁶⁰ Joannes Damascenus, *De imaginibus* II.14.

⁶¹ Joannes Damascenus, *De imaginibus* III.25.

показва пред всички в Църквата личното си отношение към изобразеното: „Християнинът се оценява според степента на неговата вяра. Затова, който пристъпва с вяра получава обилна полза...“⁶² Тук св. Йоан Дамаскин изтъква, че вярващият не трябва да бъде като онези възгордяли се и лицемерни книжници и фарисеи, защото „поклонението е знак на покорност, тоест смирение и скромност...“ По този начин той извежда разбирането за иконата на Христос и нейното почитане от областта на личното благочестие и богослужебната практика в областта на догматиката, като определя следващия, христологичен етап на иконоборските спорове. Св. Йоан Дамаскин провъзгласява иконата за основен израз на догмата за Боговъплъщението и необходима на всички членове на Църквата.

Той пояснява как да се извършва иконопочитанието разграничавайки пет начина. А в зависимост от това, към кого или какво се отнася, те са седем. Св. Йоан Дамаскин разграничава два вида почит - от една страна към иконата *προσκύνησις* – от гр. поклонение, целуване, палене на свещи и кадене, а от друга *λατρεία* - от гр. служение, което се отдава само на Бога, както е записано в текстовете на Свещ. Писание (срв. Изх. 20:5, Втор. 6:13, Мат. 4:10). Ясно се подчертава, че поклонението на Бога е различно от това към светците и свещените предмети⁶³.

Благодарение на Боговъплъщението е възможно да се покаже почитта към Бога в единството на Светата Троица. Св. Йоан Дамаскин отбелязва, че поклонението е насочено към Бога, но същевременно и към Приелия човешки вид, с когото Той е единосъщен: „Покланям се на единствения Бог, на единственото Божество, но служа на Троица в ипостаси“⁶⁴.

От всичко казано по-горе става ясно, че иконата е потвърждение, изповядване на реалността на Въплъщението, утвърждаване на факта, че „И Словото стана плът...“ (Йоан 1:14) пише св. Йоан Дамаскин. В този смисъл реалността на Христовото въплътяване е фундамент и предпоставка за спасението на всяка плът (срв. Лук.3:6; Деян. 2:17). В своята богословска система св. Йоан Дамаскин недвусмислено подчертава, че Синът Божий възприема човешка природа, а не чрез и

⁶² Joannes Damascenus, *De imaginibus* III.27, 41.

⁶³ Joannes Damascenus, *De imaginibus* III.28–41.

⁶⁴ Joannes Damascenus, *De imaginibus* I.4.

в божествената Си природа, защото това би „претопило“ човешката и в този смисъл, Божествената природа би била не триипостасна, а многиипостасна. Словото възприема човека в своята ипостас⁶⁵.

В никакъв случай учението на св. Йоан Дамаскин за иконите не изчерпва тяхната роля в християнството. Следствие е развиващата се представа, че Божият храм⁶⁶ е място, където реално присъства Св. Дух и следователно те имат чудодейно или пророческо действие. Възприема се, че лично Бог може да действа чрез иконата, което продължава практиката на иконопочитанието в бъдеще. Значително влияние както върху защитниците му, така и върху развитието на иконопи-ста⁶⁷ има обосновката, която св. Йоан Дамаскин дава опирайки се на догмата за Въплъщението⁶⁸. Именно той позволява да се обясни съществуването на невидимия и трансцендентен Бог в света⁶⁹ за спасението на вярващите: „...истината за Боговъплъщението на Христос е богословска основа за изобразяването на Неговата икона, а също че иконопи-ста и иконопочитанието са своеобразно явно и визуално поучаване и проповядване⁷⁰ на спасителната християнска тайна на

⁶⁵ Срв. Стоядинов, М. „Догматическо значение на иконата“. *Архив за средновековна философия и култура* XIV, 2008 [Stoyanov, M. „Dogmatic meaning of the icon“. *Archives of Medieval Philosophy and Culture* XIV, 2008], 51-52. Срв. *De fide orthodoxa* III, 9.

⁶⁶ Повече за видовете византийска архитектура на храма вж. Липатов, А.А. „Образы Византийской архитектуры.“ – В: Християнска иконография на изтока и запада в паметниците на материалната култура на древна Русия и Византия. Памет на Татяна Чукова. РАН, изд. Санкт-Петербург : Петербургское Востоковедение, 2006 [Lipatov, A.A. „Images of Byzantine Architecture.“ – In: *Christian iconography of the East and West in the monuments of material culture of ancient Russia and Byzantium*. In Memory of Tatiana Chukova. RAS, ed. St. Petersburg : St. Petersburg Oriental Studies, 2006], 223-261.

⁶⁷ Православната иконография е подчинена на определени църковни правила наредени иконографски канон. Като част от Свещеното Предание тя е вдъхновена и направлявана от Св. Дух, Който живее в Църквата. Чрез нея се цели не фотографската вярност на първообраза, а да се изтъкнат духовните качества на изображението, неговата духовна красота. Вж. Коев, Т. Иконопис. – В: Коев, Т. Д. Киров. Кратка богословска енциклопедия... [Коев, Т. „Hagiography“. – In: Коев, Т., D. Kirov. *Short theological encyclopedia*], 109.

⁶⁸ Вж. Кроха, В. Цит. съч. [Kroha, V. op. cit.], 25-26.

⁶⁹ Вж. Иванов, Е. *Историко-догматически основания...* [Ivanov, E. *Historico-dogmatic grounds*], 108-109.

⁷⁰ Ioannes Damascenus, *De imaginibus* III.4.

Боговъплъщението (срв. 1 Тим. 3: 16)⁷¹.

Иконата от своя страна е визуално потвърждение на Въплъщението. Тя отразява истината, също както догмата, но с различни изразни средства. Казано по друг начин – иконата е визуален догмат, така както догматът е словесна икона⁷².

Според прот. Й. Майендорф „Словата“ на св. Йоан Дамаскин против иконоборците несъмнено са неговият най-голям принос при защитата на иконопочитанието в православното Предание⁷³.

Библиография

Athanasius. Oratio de humanu natura a Verbo assumpta (PG 25).

Athanase d'Alexandrie. Sur l'incarnation du Verbe. De incarn. 44 (SC 199).

Бичков, В. Кратка история на византийската естетика. София: Тавор, 2000 [Bychkov, V. A Short History of Byzantine Aesthetics. Sofia: Tavor, 2000].

Бычков, В. 2000 лет христианской культуры. Том I. Раннее христианство. Византия. Москва-Санкт-Петербург: Университетская книга, 1999 [Bychkov, V. 2000 years of Christian culture. Vol. I. Early Christianity. Byzantium. Moscow-St. Petersburg: Universitetskaya kniga, 1999].

Бичков, В. Под покроя на Св. София. София: Изд. „Захарий Стоянов“, 2006 [Cf. Bychkov, V. Under the Cover of St. Sofia. Sofia. Zahari Stoyanov, 2006].

Булгаков, митроп. М. История русской Церкви. Книга четвертая. Часть первая. Москва: Издательство Спасо-преображенского Валаамского монастыря, 1996 [Bulgakov, Metr. M. History of the Russian Church. Book four. Part One. Moscow: Publishing House of the Spaso-Preobrazhensky Valaam Monastery, 1996].

Евдокимов, П. Изкуството на иконата – богословие на красотата. София: Изд. Омофор, 2011 [Evdokimov, P. The Art of the Icon. Theology of Beauty. Bulg. Transl. Sofia. Omophor, 2011].

Иванова, Т. „Неръкотворните образи на Иисус Христос.“ – В: Янев, И., К. Нусhev, д-к. И. Иванов, А. Александров (ред.), Свидетелство, служение и богослужение на Църквата. Сборник статии. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2021

⁷¹ Вж. Йевтич, еп. А. „Иконата и въплъщението“. – В: Стоядинов, М. (ред.), Сборник *Иконата в съвременния свят*. София: Омофор, 2020 [Jevtić, Bishop. Ath. „The Icon and the Incarnation.“ – In: Stoyadinov, M. (ed.), *The Icon in the Modern World*. Sofia: Omophor, 2020], с. 70.

⁷² Вж. Стоядинов, М. *Иконология на догмата*. Велико Търново: Праксис, 2009 [Stoyanov, M. *Iconology of Dogma*. Veliko Tarnovo: Praxis, 2009], с. 17.

⁷³ Срв. Мейендорф, прот. Й. *Введение...* [Meyendorff, J. *Introduction*], с. 316.

[Ivanova, T. "The Incorporeal Images of Jesus Christ." – In: Yanev, I., K. Nushev, I. Ivanov, A. Aleksandrov (eds.), *Witness, Ministry and Worship of the Church*. Collection of articles. Sofia. University Press, 2021], 237-253.

Иванов, Е. „Историко-догматически основания за православната икона“. – В: Богословски размисли. Сборник материали. София: Издателство на съюза на учените в България, 2005 [Ivanov, E. "Historical and Dogmatic Grounds for the Orthodox Icon." – In: *Theological Reflections*. Collection of materials. Sofia: 2005].

Joannes Damascenus, *De fide orthodoxa* (PG 94).

Йевтич, еп. А. „Иконата и въплъщението“. – В: Стоядинов, М. (ред.), *Сборник Иконата в съвременния свят*. София: Омофор, 2020 [Jevtić, Bishop. A. "The Icon and the Incarnation." – In: Stoyadinov, M. (ed.), *The Icon in the Modern World*. Sofia: Omophor, 2020].

Каприев, Г. „Аристотелистката аргументация в Антиритики срещу иконоборците на Теодор Студит и при Йоан Дамаскин“. *Християнство и култура* 3 (2017) [Kapriev, G. "The Aristotelian Argument in Theodore Studit's Anticritics against the Iconoclasts and in John Damascene." *Christianity and Culture* 3 (2017)], 49-61.

Коев, Т. *Догматическите формулировки на Седемте вселенски събора*. София: Университетско издателство, 2011 [See Koev, T. *The Dogmatic Formulations of the Seven Ecumenical Councils*. Sofia: University Press, 2011].

Коев, Т. „Иконопочитанието и втората Божия заповед“. *Духовна култура*, 4 (1967) [Koev, T. "Icon Worship and the Second Commandment of God." *Duhovna Cultura*, 4 (1967)], сс. 7-19.

Коев, Т. *Иконоборство*. – В: Коев, Т. Д. Киров. *Кратка богословска енциклопедия*. София: Булинвест 2000, 1993 [See Koev, T. "Iconoclasm." – In: Koev, T., D. Kirov. *Short theological encyclopedia*. Sofia: Bulinvest 2000, 1993].

Кроха, В. „Иконопочитание до и после Иоанна Дамаскина“. – В: Иоанн Дамаскин. *Три слова в защиту иконопочитания*. Санкт-Петербург: Азбука-классика. 2001 [Kroha, V. "Icon worship before and after John Damascene." – In: John Damascene. *Three words in defense of icon worship*. St. Petersburg: Azbuka-Klassika. 2001].

Куюмджиева, М. *Образи на Бога*. София 2020 [see Kuyumdzhieva, M. *Images of God*. Sofia 2020].

Липатов, А.А. „Образы Византийской архитектуры.“ – В: *Христианская иконография востока и запада в памятниках материальной культуры древней Руси и Византии*. Памяти Татьяны Чуковой. РАН, изд. Санкт-Петербург : Петербургское Востоковедение, 2006 [Lipatov, A.A. "Images of Byzantine Architecture." – In: *Christian iconography of the East and West in the monuments of material culture of ancient Russia and Byzantium*. In Memory of Tatiana Chukova. RAS, ed. St. Petersburg : St. Petersburg Oriental Studies, 2006], 223-261.

Мейендорф, прот. Й. *Введение в святоотеческое богословие*. Вильнюс – Москва: 1992 [Meyendorff, J. *Introduction to the Theology of the Fathers*. Vilnius – Moscow: 1992].

Майендорф, Й. *Византийско богословие*. Исторически насоки и догматиче-

ски теми. София: Издателство „ГАЛ-ИКО“, 1995 [Mayendorf, J. Byzantine Theology. Historical orientations and dogmatic themes. Bulg. Transl. B. Rushkova, Sofia: Gal-iko, 1995].

Майендорф, прот. Й. Византийската църква. Между небето и земята. Студии върху историята на Църквата във Византия. София: Манастирско издателство, 2007 [Mayendorf, J. The Byzantine Church. Between heaven and earth. Studies on the History of the Church in Byzantium. Sofia 2007 (miscellanea made by Pavel Pavlov and Boris Marinov)].

Хубанчев, А., Т. Коев. Философски идеи в православния изток. София: Изд. Просвета, 1993 [Hubanchev, A., T. Koev. Philosophical ideas in the Orthodox East. Sofia. Prosveta, 1993].

Пенков, Д. „Преп. Теодор Студит (759-826) и неговият апологетичен подход в „Три опровержения срещу иконоборците“. Forum Theologicum Sardicense 2 (2020) [Penkov, D. “Prep. Theodore Studite (759-826) and his apologetic approach in „Three Refutations against the Iconoclasts“. Forum Theologicum Sardicense 2 (2020)], сс. 7-22.

Склирис, С. От портрета до иконата. Велико Търново : Синтагма, 2008 [Skliris, S. From Portrait to Icon. Veliko Tarnovo: Syntagma, 2008].

Стоядинов, М. Иконология на догмата. Велико Търново: Праксис, 2009 [Stoyanov, M. Iconology of Dogma. Veliko Tarnovo: Praxis, 2009].

Стоядинов, М. „Догматическо значение на иконата“. – В: Бояджиев, Ц., Г. Каприев, А. Шпеер (ред.), Архив за средновековна философия и култура. Свитък XIV. София: „Изток-Запад“, 2008 [Stoyanov, M. “Dogmatic meaning of the icon”. – In: Boyadzhiev, C., G. Kapriev, A. Shpeer (eds.), Archives of Medieval Philosophy and Culture. Vol. XIV. Sofia: Iztok-Zapad publ. 2008].

Tollefsen, T. St. Theodore the Studite's Defense of the Icons Theology and Philosophy in Ninth-Century Byzantium. Oxford: Oxford University Press, 2018.

Уеър, еп. К. Православният път. София: Изд. Омофор, 2014 [Ware, K. The Orthodox Way. Bulg. transl. B. Marinov. Sofia: Omophor, 2014].

Флоровски, прот. Г. Източните отци от V до VIII век. София: Изд. Тавор, 1992 [Florovsky, G. The Byzantine Fathers from the 5th to the 8th century. Bulg. Transl. Sl. Yanakieva, Sofia: Tabor, 1992].

Йонко Бонов

(Докторант в Богословския факултет на Софийския университет
„Св. Климент Охридски“)

АМБИВАЛЕНТНОТО ОТНОШЕНИЕ КЪМ ВЯРАТА В РАЗКАЗИТЕ НА ЕЛИН ПЕЛИН ОТ НАЧАЛОТО НА XX ВЕК

The author is a doctoral student in the Department of Systematic Theology at the Faculty of Theology of Sofia University. E-mail: yonko_bonov@abv.bg; <https://orcid.org/0009-0004-1959-6403>.

Abstract: Yonko Bonov,

*The Ambivalent Relation to Faith in Elin Pelin's Stories
of the Early 20th Century.*

In his stories written during the first five years of the 20th century, Elin Pelin presents an ambivalent attitude toward the Christian faith and the clergy who profess it. Although Elin Pelin is not a church writer, he accurately depicts the lives of people whose actions are deeply influenced by living Orthodox faith. Even in situations of impasse and profound suffering that separate individuals from society, faith remains in their hearts and souls. This suffering often leads to a deeper connection with the Lord, even in moments of apparent denial. For a Bulgarian, God is always perceived as a personal and immediate helper, in whose name people uphold and follow their ethical values. This faith, though sometimes expressed in a primitive and imperfect manner, remains accessible and meaningful to the people. Elin Pelin's literary merit lies in his ability to capture in her vibrant prose the motives and imperfections present in the practical confession of Orthodox faith among Bulgarians.

Keywords: *Elin Pelin, Literature and Christianity, Orthodox Theology, Modern Bulgarian Literature*

В края на 80-те и през 90-те години на XIX в. в България се надига вълната на народническото движение, предизвикана от руски емигранти. Наши млади учители и просветители с ентузиазъм се втурват

да просвещават и да образоват народа. Този масов подем на народничеството завладява и Елин Пелин, който през 1895 – 1896 г. е учител в родното си с. Байлово. В беседа с млади писатели през 1949 г. той си спомня: „А пък в това време се зараждаше една нова интелигенция, която като че ли отведнъж нахлу в живота на България. Това беше учителството – едно младо учителство. Дотогава в училищата имаше стари учители, останали от турско време още, полуграмотни хора даже. И веднага нахлуха учители от гимназиите, свършили и недосвършили гимназия. Покрай учителите – и учителки. Напълниха се селата с учители и учителки. И всички тях млади хора дойдоха с една жажда да просвещават и учат народа.“¹ Редом с народническите идеи, чрез младото поколение ентусиазирани учители, в страната ни прониква и атеизмът, чиито идеи новите просветители приемат като прогресивни. От друга страна, на Запад, най-напред чрез френските рационалисти, през XIX в. атеизмът набира все по-голяма популярност. По време на своето кратко учителстване в родното си село Елин Пелин е под влияние на силната народническа вълна. Новите народнически идеали за просвещаване и за пробуждане на народа, затънал в нерадостна бедност, разпространяващи се сред младата интелигенция, влизат в конфликт не само с местното свещеничество, но и с богооткровеното учение на Църквата.

Като характеризира факторите, повлияли за състоянието на Българската църква след Освобождението, протопр. Стефан Цанков отбелязва: „... Едно от най-главните неблагоприятни вътрешни условия за дейността на Българската църква в нашата епоха беше антирелигиозният и антицърковен дух на нашата интелигенция. Тъкмо по времето на разгара на нашето Възраждане и национално (църковните) борби и първите десетилетия след Освобождението (втората половина на XIX в.) на Запад, па и в Русия, в интелигентните слоеве се засили и вече господствуваше материалистичното (секуларистично, арелигиозно или антирелигиозно, антихристиянско и особено антицърковно), което ставаше печат и мода на времето си и което и в двете си главни форми, буржоазно-културния либерализъм и марксистическия социалдемократизъм, заливаше почти всички европейско-континентални

¹ Пелин, Елин. „Как пиша“. В: *Съчинения, том шести*, София: Български писател, 1978 [Pelin, Elin. „How I write“, in: *Writings*, vol. VI, Sofia: Bulgarian Writer, 1978], 273.

страни и заля почти цялата наша светска интелигенция от него време.²

Така се обособява един остър конфликт и непримиримо противоречие между християнската вяра и човешкото знание, между религия и наука – основни апологетични въпроси, чиято актуалност е мотивирана и през следващите десетилетия. Пряк израз на това противопоставяне от втората половина на последното десетилетие на XIX в. е разказът „Напаст божия“, публикуван за първи път в списание „Общо дело“ през 1901 г.³ Повод за тази творба на Елин Пелин е действителен случай – неочаквана тежка епидемия от дифтерит, отнела за два месеца живота на 50 деца. Срещу тази „невярна“ болест свещеникът е безсилен, не помагат традиционната християнска вяра, усърдните молитви и богослужения, хората са покрусени и отчаяни. На свещеника се противопоставя младия учител, явно представител на народническото движение, който е убеден, че „страшната зараза на болестта се разнася от поповия излак“. Прототипът на учителя е самият писател като млад учител, а кратката характеристика на духовника е с ясен отрицателен знак: „дебелият свещеник, суеверен като всички...“⁴ На фона на трагедията, предизвикана от невярната болест, се оформя бързо конфликтът между две поляризирани поколенчески общности – представителите на старото поколение, заставащи зад свещеника, и младите, организирани от учителя, носител на просвета и знание. Двете изправени една спрямо друга общности олицетворяват тъкмо оформилият се конфликт и противоречие между „религия и наука“, „вяра и знание“. Писателят, под влияние на народническите идеи, явно залага на науката и знанието, като игнорира религията и вярата като неин елемент. Към трагедията от този масов мор се прибавя и безжалостна тримесечна суша, която присъства нередко като природен фактор, съпътстващ живота на селянина, който в творчеството на Елин Пелин е пламнал художествен образ, метафора със заряд на опустошителна сила, чиято силна изразителност нагнетява

² Цанков, Протопр. Ст. „Българската православна църква от Освобождението до настояще време“. *Годишник на Софийския университет, Богословски факултет*, т. XVI, 6, 1938/1939 г. София, 1939 [Tsankov, St. "The Bulgarian Orthodox Church from the Liberation to the Present Time." *Yearbook of Sofia University, FTh XVI*, 6, 1938/1939.], с. 7.

³ Пелин, Елин. „Напаст божия“, в: *Общо дело*, II, 3 (1901) [Pelin, Elin. "The Attack of God," in: *General Work*, I, 3 (1901)], 43, 44.

⁴ Пелин, Елин. „Напаст божия“, в: *Съчинения, том първи*. София: Български писател, 1977 [Pelin, Elin. "God's Assault," in: *Writings*, Vol. I, Sofia: Bulgarian Writer, 1977], 6.

още повече драматизъм в ситуацията: „Нажежената природа доби печален и убийствен вид.“⁵ Вмъкването на този образ на сушата е експресивен израз на мъката и страданието на хората, продължение на оформилия е остър конфликт между вярата и обезверяването. Елин Пелин я сравнява в духа на народната вяра: „Сушата като невидима дяволска птица пъдеше с огнените си криле всяко облаче...“⁶ Според народната религиозна представа дяволът предизвиква различни затруднения за хората, изпраща включително и суша, ала за Елин Пелин това не е само в зоната на суеверието, не е част от фолклора и етнографията. Описанието на мъчителната суша в разказа звучи със силата на злокобна поличба, която напомня картина от Откровението на св. Иоан Богослов: „И силна жегата опали човечите, а те похулиха името на Бога, Който имаше власт над тия поразии, и се не покаяха да Му въздадат слава... и човечите прехапаха езика си от болка и похулиха Небесния Бог поради болките и раните си, ала се не разкаяха за делата си“ (Откр. 16:9-11).

Усилията на свещеника, молитвите и многобройните литийни шествия са напразни. Направената от Елин Пелин характеристика за свещеника е кратка и крайно негативна: „Попът, доволен от печалбите по опела и водосвет и от победата над учителя, спокойно си седеше в кръчмата с чаша в ръка и бърбореше:

- Ей, хора, тая беда за вас е малко! Чумата, чумата ви се пада! Потънахте в грехове до шия...“⁷

На сатанизирания образ на свещеника се противопоставя гневът на младите. Един от тях – Младен, убеден в категоричната правота на просветния атеизъм, достига до крайност: „Махни се по дяволите с твоите молитви!“⁸ Конфликтът е толкова изострен, че изправя един срещу друг син срещу баща. Нито болестта, нито сушата си отиват, но надделява „справедливия гняв“ и упорството и силата на младите: „И едно глухо неверие се роди между млади и стари... Свещеникът, уморен и разочарован, заряза литии и водосвет. В черквата освен жени и старци друг никой не стъпяше.“⁹ В пълната кръчма, като в адово

⁵ Пелин, Елин. *Ibid.*, с. 7.

⁶ *Ibid.*, 7.

⁷ *Ibid.*, 9.

⁸ *Ibid.*, 10.

⁹ *Ibid.*, 11.

свърталище се чува гласът на отчаянието и на победилия краен атеизъм: „Бог не е милостив – не молете му се! Нека като жабите, кога им пресъхне блатото – да прокълнем и да умрем.“¹⁰ В тежкото изпитание селяните изпадат все повече в отчаяние, напомнящо за картина от Откровението на свети Иоан Богослов, където е казано недвусмислено – да се изправиш срещу Бога дори и в крайно отчаяние от болка е богохулство и път без изход: „А на страхливи и неверни, на мръсници и убийци, на блудници и магьосници, на идолослужители и на всички лъжци делът им е в езерото, що гори с огън и жупел; то е втора смърт“ (Откр. 21:8). Писателят сам не намира сили за оптимистична развръзка.

Разказът „Напаст божия“, воден от логиката на крайния атеизъм, от стремеж към знание без вяра, когато цялата надежда е насочена към науката, а е загърбена религията, а свещеникът е сатанизиран, разказът е песимистичен и без намек за надежда. Да се изправиш в отчаянието си срещу Бога, не е решение на проблема. Смъртта, която отправя към богоборчество, води към огненото езеро: „И който не бе записан в книгата на живота, биде хвърлен в огненото езеро“ (Откр. 20:15). Вярната посока откриваме също в Священото Писание: „Тъй, не из праха излиза скръбта, и не из земята изниква злочестието; ала човек се ражда, за да страда, както искрите - за да летят нагоре. Но аз бих се обърнал към Бога и бих предал делото си Богу...“ (Иов 5:6-8). Нагнетяваният конфликт между вярата и знанието не е посоката, определена от истинския разум. Нека да припомним думите на забележителния български апологет архимандрит Евтимий Сапунджиев, когато разглежда трите главни потребности на човешката душа за съществуването на религията, първите две от които са потребност метафизическа и потребност етическа: „Но най-нужна е религията за удовлетворение на третата потребност: потребността от покой, щастие и от свръхестествена помощ за достигането им.“¹¹

В разказа „Лудата“, публикуван през 1904 г., както и в „Нечиста сила“ Елин Пелин разработва темата за изгарящото душата страдание, в което човекът губи най-важната посока – към Бога, изгубил

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Архим. Евтимий Сапунджиев. „Потребност от религия“, в Вяра и разум, апологетически статии, Русе: Вяра и живот, 1940 [Archim. Evtimiy Sapundzhiev. “The Need for Religion,” in: *Faith and Reason, Apologetic Articles*, Ruse.], 9, 10.

способността да общува с Него, той не може да го приеме като личен Бог, губи нещо, което му е вродено – желанието да се довери на Бога. Както и в „Нечиста сила“ страданието е толкова силно, че вярващият, в случая става дума не за цяло село, а за страданието на една отделна личност, е обладан от съмнение, тоест той влиза в конфликт както с душевния си мир, така и с околния свят. В минути, когато отец Сава в своята проповед призовава към покаяние, от дъното на храма се разнася нечовешкия вик на страданието. Покаянието и страхът пред Бога, от една страна, и бунтът на страданието, от друга страна, са две диаметрално противоположни състояния. „Полудялата“ Илчовица, всъщност преуморена и отчаяна жена от сполетялото я нещастие, изригва с въпрос пред свещеника и пред смутените енориаши, в който не се изразява директно личното ѝ страдание, но е въпрос в резултат на нейната пронизваща мъка, който се връзва като внезапна светкавица в кроткото пространство на храма, за да смути, да накара да потръпнат всички присъстващи: „Защо да ни лъжат?... Всеки ден... всеки празник... Искам да ми кажат, да ни се каже истината. Защо Бог ни не пази от грехове?“¹² В този остър въпрос, който всъщност има не само личен, но и тежък социален характер, Елин Пелин изразява директно своята позиция, че девойките пропадат морално и се изгубват, след като започнат да изкарват прехраната си като слугини в големия град. Това свое становище той споделя непроменено десетилетия по-късно пред Георги Караславов по повод своята изгубена пиеса „Перушинки по пътя“: „Тогавя всички такива момичета, които идеха от селото да дирят слугинска работа в града, завършваха някак лошо, пропадаха.“¹³ Измъчената и полудяла от скръб Илчовица, чиято хубава и скромна някога девойка Цветана на свой ред е продала себе си в града, като майка е тежко ранена и решителна в отчаянието си. Огънят, който я изважда от равновесие и я изгаря, се разпалва тъкмо в противоречието между нейната здрава нравственост на селска жена и моралното падение на нейната дъщеря, а това е повод чрез своята героиня Елин Пелин да зададе още по-директен въпрос: „Пратих я в големия град

¹² Пелин, Елин. „Лудата“, в *Съчинения*, т. 1, София: Български писател, 1977 [Pelín, Elin. „The Madwoman,” in *Writings*, vol. I. Sofia: Bulgarian Writer, 1977], с. 293.

¹³ Караславов, Георги. „Спомени за Елин Пелин“, в: *Избрани съчинения*, т. 4. София: Народна култура, 1957 [Karaslavov, Georgi. „Memories of Elin Pelin,” in: *Selected Works*, vol. 4. Sofia], с. 348.

да слугува, да ме храни, да не мре тук... Отче, да не мре тук... Тя потъна там... удави се... Ти чу ли хората какво казват?... На, всички казват, че Цветана станала... У!... Потънала там при ония, дето се продават. Отче! Има ли Бог? Има ли Бог, или ни лъжете?“¹⁴ Страданието поставя на изпитание както нравствената устойчивост, която води човека сред обществото, така и вярата му, която го води към Бога. Ако страданието надмогва вярата, покълва и избуява съмнението, което може да достигне до крайността на отчаянието и безверието. Пред това тежко страдание на нещастната Илчовица свещеникът и миряните се изпълват не с укор, не с гневни упреци, те притихват смиренно, с разбиране към мъката, със състрадание, но преди всичко те са смутени пред тази лична мъка, сполетяла един от тях: „Хората мълчаливо гледаха и сякаш не смееха да си проговорят.“¹⁵ Това състояние на общо смущение и мълчаливо състрадание е изключително верен шрих, излязъл изпод перото на писателя реалист. Не намерила успокоение за своята мъка, останала сама със своето болезнено страдание, Илчовица изпада в атеистична и богохулна крайност: „Няма правда... Няма Бог!... Чувате ли?... Царят трябва да се разцари... Владиката да се развладичи... Попът да се разпопи... Отче... не лъжете ни. Помогнете ни... Избавете ни... Кажете ни истината!“¹⁶ Елин Пелин повдига неочаквано и други не по-малко трудни за отговор въпроси: доколко е подготвен самият свещеник да се изправи срещу страданието на изпадналия в нужда, доколко е подготвен духовникът да отблъсне отчаянието, да вдъхне страх Господен, да укрепи вярата: „Начало на мъдростта е страхът Господен“ (Притч. 1:7). Вместо това отец Сава е смутен, не е убедителен като духовен пастир, допуска Илчовица да изпадне до крайност в своето отчаяние, във властта на безизходицата и безнадеждността.

„Бездомник“ е един от не толкова популярните разкази на Елин Пелин, който писателят включва в сборника си от 1904 година, без да го публикува в следващи издания. Този макар и кратък разказ е един спонтанен вик от болка срещу безразличието и бездушието на обществото към изпадналия в несрета ближен. Случката се разиграва в опушена кръчма в навечерието на Коледа. Героите са кръчмарката

¹⁴ Pelin, Elin. *Ibid.*, 294.

¹⁵ *Ibid.*, 295.

¹⁶ *Ibid.*, 295.

Маринковица, двама стражари и влезият по-късно бездомник Никола. Несретникът досажда грубо със своето настояване да остане в кръчмата, за да пие до забрава, докато умре. От една страна са онези, които имат нормален живот и ситост. От друга страна е гневът и отчаянието на бездомника. Ситуация, която напомня разказа „Лудата“, където крайното отчаяние на Илчовица смущава не само свещеника, но и миряните, представляващи нормалната обществена цялост. Вероятно крайното страдание на тези двама герои, които влизат в конфликт с общността, е неудобството или причината, поради която Елин Пелин не включва двата разказа в своите по-нататъшни съчинения. Хуманното послание на големия Господски празник дава сили и кураж на бездомника да припомня и да отстоява полагащото се внимание към него като към християнин, като подобно на отчаяната луда Илчовица от устата му излизат спонтанно задъхвани изрази, които се забиват като ножове: „... Утре е Коледа... И тая нощ аз имам право... да бъда на сушина... И вие ме гоните... Кажете ми ти мен, приятелю, де се роди Христос? А?... Нали в колибата на бедния овчар... Искам да се свия някъде под стряха... И тук ще остана. Аз съм честен човек, не съм крадец... Тук съм си изпил всичките пари и тук ще остана.“¹⁷ Ала за кръчмарката и за двамата стражари настояването на този бездомен досадник, на този излишен човек, само губят времето им и усложняват конфликтно ситуацията. ¹⁸„Намери си приятели, утре е Коледа. Как така самичък?“ – тези думи на единия от стражарите, изречени с разбиране, по човешки, след една заканителна реплика на Маринковица, отпускат за малко сърцето на бездомника, за да изрече тъжно и примирително: „Сиромас човек няма приятели, байно... него никой не го обича. Пък той целия свят не обича...“ Тези думи на несретника напомнят Соломоновата притча: „Сиромас мразят всичките му братя, още повече приятелите му странят от него“ (Притч. 19:7). Ала пресметливата кръчмарка отново предизвиква гнева на бездомника, който все пак е изхвърлен на улицата. В полунощ, когато ечат тържествено камбаните в чест на Рождество Христово, бездомния, се отприщва един друг ек, нечуто от никого – Никола удря отчаяно по заключената врата на безжизнената кръчма, а гласът му е глас на онемяла камбана: „Дайте ми стряха, ей, проклети хора!... Христо се роди!“

¹⁷ *Ibid.*, 290.

¹⁸ *Ibid.*

Тази онемяла камбана сякаш прогласява най-силната вяра, излязла от човешката душа. Така, както в Син Човешки, когато дойде в славата Си, ще прогони грешниците за вечна мъка с думите: „Защото гладен бях, и не Ми дадохте да ям; жаден бях, и не Ме напоихте; странник бях, и не Ме прибрахте; гол бях, и не Ме облякохте; болен и в тъмница, и не Ме сподохте... Доколкото не сте сторили това на едного от тия най-малките, и Мене не сте го сторили“ (Мат. 25:42-45). Едва ли би било пресилено да се обобщи, че отново неусетно е слязъл Самият Христос, въплътен в този пиян бездомник Никола, „Христо“ е отново сред нас, ала никой не Го познава затворен в своята човешка слабост... Това послание на Елин Пелин е непреходно. В творчеството на нашите двама големи писатели Елин Пелин и Йордан Йовков, макар че остават докрай в конфликт помежду си, Господ слиза неочаквано на земята, въплътен в образите на несретник, бездомник, луд, но вярата не достига такава сила сред околните, за да бъде Той разпознат сред тях, както и говори Светият Дух чрез св. прор. Исаия: „... няма в Него ни изглед, ни величие; ние Го видяхме, и в Него нямаше изглед, който да ни привлича към Него. Той беше презрян и унижен пред людете, мъж на скърби и изпитал недъзи, и ние отвръщаме от Него лице си; Той беше презрян, и ние за нищо Го не смятахме“ (Ис. 53:2, 3). В разгледаните по-горе три разказа доминира страданието, отчаянието и нуждата от състрадание и разбиране, но макар и в своите душевни рани някои от героите да достигат до крайност и богохулство, тяхното доминиращо страдание, дори в емоционалните прояви на външното Му отричане, всъщност води прогресивно към Бога.

В няколко разказа, писани през първите години на XX век, Елин Пелин насочва директно жилото на своята сатира към духовенството, вероятно под влиянието на актуалните тогава народнически и набиращите популярност сред младата интелигенция социалистически идеи. В тази група са разказите „Изкушение“, публикуван в списание „Общо дело“ през 1902 година под заглавие „Лукаваго“, „Братя“, публикуван най-напред във вестник „Вечерна поща“ през 1905 година, „Нещастие“, излязъл от печат също във вестник „Вечерна поща“ през 1905 година под заглавие „Събитие“. В разказа „Изкушение“ старият свещеник Серафим и неговият клисар Тодор са изобразени в комична светлина – двама напълно зависими от алкохола служители, за които шише вино е едва ли не по-голяма ценност от самата Литургия.

В разказа „Нещастие“ изтеклото от бурето безвъзвратно тригодишно вино се оказва по-голяма ценност сякаш и от самата вяра на манастирските братя: „ – Бог да го прости! – произнесе някой с тайнствен глас. И всички с въздишка погледнаха отца Пиомия, който стоеше настрана съкрушен, изгубил вяра и надежда...“¹⁹ В заглавието „Братя“ Елин Пелин като че ли концентрира своето презрение към двамата монаси, будувачи край свой умиращ събрат. Излиза, че не вярата, не любовта към Бога и към ближния, а склонността към грехове и пороци са подтикнали тези братя да приемат монашеско пострижение. Тези три разказа са своеобразна сатира към българското духовенство по онова време, но за съжаление изобличенията на писателя отразяват тогавашната реалност в нашите манастири. Наблюденията на протопр. Стефан Цанков за българското монашество след Освобождението и през първите десетилетия на 20 век прибавят още по-мрачни сенки: „Вече скоро подир Освобождението една печална картина представлява монашеската община дори на историческата светиня Рилския манастир: братята на тая община са пълна противоположност на всякакъв аскетизъм и водят живот, който е по-скоро отрицание на духовен (религиозен и морален живот). Такива са и такъв живот водят и монахините в с. Рила, особено във връзка с монасите на близкия на с. Рила Рилски манастир. Аналогичен е по него време и животът на монасите в Троянския манастир и на близосъседните на него женски манастирчета – къщи.“²⁰ По повод лошата слава на това „псевдомонашество“, както го определя протопр. Стефан Цанков,²¹ тричленна комисия от синодални архиереи, оглавявана екзархийския делегат разследва на място живота в Рилския манастир. Сред делегатите е и Тодор Икономов, който публикува впечатленията си в отделна брошура, а разказаното в нея звучи на места като криминален трилър. Ето например кратък откъс от брошурата: „Много измежду иноците в Рилския манастир указваха на женските манастирчета

¹⁹ Пелин, Елин. „Нещастие“, в: *Съчинения*, т. 1, София: Български писател, 1977 [Pelin, Elin. „Misfortune,” in: *Essays*, vol. I, Sofia Bulgarian Writer, 1977], с. 220.

²⁰ Цанков, протопр. Стефан. „Българската православна църква от освобождението до настоящо време“. *Годишник на Софийския университет, БгФ*, т. XVI, 6, 1938/1939, София, 1939 [Tsankov, Archpriest Stefan. „The Bulgarian Orthodox Church from Liberation to the Present Time”. *Yearbook of Sofia University, FTh XVI*, 6, 1938/1939, Sofia, 1939], 259 – 261.

²¹ *Ibid.*, 261.

в Рила като на места за разврат и дълбоко съжаляваха, гдето нито местний архиерей, нито Екзархията обръща внимание на това голямо зло. Под предлог, че посещават майките и сестрите си, манастирските стари често навеждат жилищата на монахините и остават в тях цели дни. Скандалните разкази за калугерския живот в тези жилища са тъй многочислени и тъй подробни, щото място за съмнение в тяхната истинност не остава ни на косъм.²² Разказите, в които Елин Пелин наглед е крайно язвителен, изследването на протопр. Стефан Цанков и брошурата на Тодор Икономов, които разкриват слабости, грехове и пороци – чревоугодие, сластолюбие, интриги, омраза, криминална престъпност... сред духовенството през един и същи времеви период – след Освобождението до началните години на XX век, се основават на реалността и писателят, богословът духовник и църковният обществен деец – всеки със своите изразни средства, се допълват взаимно. Наблюденията и изводите на комисията вероятно не са преувеличени, нито целят да компрометират Православната църква. Най-малко това може да се очаква от протопрезвитер Стефан Цанков – заслужил духовник, богослов и авторитетен учен, както и от Тодор Икономов – достоен църковник и известен общественик. Очевидно е, че техните наблюдения са насочени не срещу Българската православна църква, а срещу човешки слабости, допускани от нейни духовни служители. Подобни такива недостатъци са изобличени по онова време с художествени изразни средства и в част от творчеството на Елин Пелин. Критично отношение към служители на Българската православна църква тогава са подлагани на принципна основа и от други наши изтъкнати интелектуалци. Със своята непримиримост в това отношение се откроява Стоян Михайловски – известен с остро си перо православен християнин, завещал уникално за българската литература религиозно поетическо творчество. Въпреки своята критичност той е воден от родолюбивата идея да защитава винаги както българският национален дух, така и Българската православна църква, които винаги са в единна цялост: „Ако черквата има грехове, за това не е виновно самото християнско учение – казва Стоян Михайловски на Иван Кепов в разговор, проведен на улицата. - Като се борим против недъзите на духовенството и черквата, не трябва да

²² Икономов, Тодор. *Тридневна пребивание в Рилский манастир*. Русе: Ст. Ив. Роглев, 1886 [Ikonov, Todor. *Three-day beating in Rila monastery*. Ruse: Iv. Roglev, 1886], 33.

отричаме и самото християнство, както от модно недомислие правят това крайните демократически елементи у нас.”²³ Стоян Михайловски неведнъж разсъждава за моралното призвание, за нравствените качества на духовника. По този повод поетът, завещал ни уникално религиозно художествено творчество, отбелязва: „Ала не е работа на духовно лице – което представлява устрем към безконечно, сиреч към свръхземно добродетелност – да насърчава ламтежите за веществена охолност, и да доказва законността на лютите борби за обсебване на краткодневното земно благуване!”²⁴ Стоян Михайловски проявява непримиримост и остра критичност към конкретни безпринципни постъпки на църковни служители, които компрометират Църквата и я отдалечават от нейната хуманна и социална мисия: „Зимата, 1907, при лютите студове в София имаше сиромаси да мрат от студ, а в туй време 30 000 лева приходи, що дават хотел „Лондон“ и касапницата под него – приход черковен – се капитализирваше!!! Църква, която би капитализирала своите приходи, която би давала пари под лихва и би трупала богатства, не е Църква, а обикновена банкократическа дерачница и скубачница...”²⁵

Преди всичко нека да припомним, че духовенството е част от нашия народ с всичките му положителни човешки качества и слабости. През иглените уши на светостта, през които минава тясната пътека, която отвежда към райските селения и към Господа, колцина могат да преминат и да се доближат до хора на ангелите, славославящи Бога. В споменатите три разказа Елин Пелин се съсредоточава върху личността на духовника, изобразявайки я в анекдотично-карикатурен профил. Духовниците, литературни герои в тези разкази, с поставени от писателя изцяло в студената тъмна бездна на греховността, недостъпно високо над която свети спасителната лествица на свети Йоан Лествичник. В споменатите разкази няма религиозно-нравствен коректив на тези едва ли не сатанизирани духовници, от което предпо-

²³ Кепов, И. „Кратка автобиография на Стоян Михайловски“, *Българска мисъл*, 2 (1928) [Керов, I. „A Short Autobiography of Stoyan Mihaylovski,” *Balgarska missal*, 2 (1928)], 90.

²⁴ Михайловски, Ст. НБКМ – БИА, ф. № 567р а.е. 686, л. 11 – 12 [Mikhailovsky, St. NBKM - BIA, f. No. 567p a.e. 686, fol. 11 – 12 – the signature marks an archival unit in the National Archives in Sofia].

²⁵ Михайловски, Ст. Пак там, а.е. 1, л. 775 [Mikhailovsky, St. Ibidem, a.e. 1, fol. 775].

лагаме, че за идейна основа за тези разкази са послужили народните приказки, в които се осмиват попове, натрупали какви ли не грехове. Животът на отдадени на порока недостойни духовници е обект на присмех още в предизвикващите голям интерес патерични разкази през изминалите векове, чийто автори са дори сред монашеството. У нас патеричните разкази също са много популярни дори до края на XIX век, а някои от техните мотиви преминават и се интерпретират в народното творчество. Основата за този тип осмиване и хапливо разобличаване на духовенството в лаконичен наративен стил може да се открие в народното приказно творчество, което със сигурност допада на надарения с добро чувство за хумор Елин Пелин. Редно е да се отбележи, че отношението на този писател към духовенството през неговото творческо развитие преминава през доста широк диапазон – от осмиване до преклонение. Виждаме, че в сборника „Под манастирската лоза“²⁶ отношението му към духовенството е коренно променено и тази положителна промяна започва непосредствено, след като публикува разказите, в които представя в отрицателна светлина българския клир. Елин Пелин като че ли осъзнава бързо, че утвърждаването със средствата на художествената литература на православната вяра с нейните нравствени принципи, с които е пропита българската душевност, примерите на християнска мъдрост и святост съставят полезния градивен баланс спрямо крайностите на иронията и дори сарказма. Съществено значение за тази промяна в отношението на писателя има неговият ангажимент като автор и съставител на учебници и помагала по вероучение, чрез чийто издания в масови тиражи Елин Пелин се налага сред писателите, които популяризират и утвърждават православната вяра в училище. Написани простичко и увлекателно, неговите религиозни издания популяризират православната вяра сред децата. Сред тези издания е „Четива по вероучение“ – учебно помагало за ученици от второ отделение, по програмата от 1936 г., одобрено от Светия Синод и от Министерството на народното просвещение. Наред с текстове от история. Четивата дават първи познания от Свещената история на Стария и Новия завет. Книжката завършва с описание на празника Гергьовден и представяне на свети Георги: „Празникът на св. Георги се пада през най-хубаво-

²⁶ Пелин, Елин. „Под манастирската лоза,“ – в: *Съчинения*, т. 3. София: Български писател, 1977 [Pelin, Elin. „Under the Monastery Vine,” in *Writings*, vol. 3, Sofia.], 7 – 75.

то време на годината – 6 май. Тогава пролетта е в пълна сила. Всичко цъфти, всичко се радва. Горите се разливат. Полята потъват в цветя и зеленина. Реките текат пълноводни.²⁷ Разказът „Пролетна измама“, публикуван на 4 януари 1904 година в списание „Общо дело“, е закачлива реплика на народния мотив за обиколката на свети Георги на полето сред разбудилата се за живот природа, който не само минава, но и подтиква природата, включително и хора, за живот там, където още не се е разгънала в пълната си сила. Развеселеният монах отец Игнатий, излязъл извън стените на манастира върху „своето пъргаво врано конче“, е поднесен с чувство за безобиден хумор от Елин Пелин вариант на свети Георги, а не изобличение на духовенството в безнравственост и порочност. Да, по някое време развеселеният монах сваля расото си, припява си не особени пристойни песни, надига шише с ракия, приисква му се жена и накрая я приважда в един... хилещ му се конски череп – в неочаквания край на разказа. Вярно е, че изредихме няколко греховни действия и помисли на отец Игнатий, но това са детайли, съставлящи характера на литературния герой, организирани от писателя, които свидетелстват за естествени човешки слабости, проявяващи се при определено настроение под въздействието на ведрата природна среда. Елин Пелин очевидно изхожда от традиционната народна представа за почитания свети Георги. Всъщност отец Игнатий - проекция на близкия до народното сърце светец воин и закрилник свети Георги, с всичките си греховни слабости, се доближава до народната представа не за духовна извисеност и християнска етичност, а за витално отношение към живота, което обаче е близко до масовото съзнание, когато по време на празници, един от които е Гергьовден, на душата ѝ се прищява да пийне, да си отпусне сърцето, да помечтае с помисли, за които няма място в манастирското пространство, но които се олицетворяват от събудилата се за живот природа. Както отбелязва Николай Нейчев, разглеждайки мирогледа на Достоевски и православната аскетика: „Следователно за ортодоксалната аскетика човешкото сърце е или област, точка на съприкосновение с Божественото, или място на демоничното... В този смисъл е и общата представа у светите отци и подвижници за човешкото сърце като шеметна „бездна“, „глъбина“, в която се открива или божествено

²⁷ Пелин, Елин. *Вероучение*, София: Ламя-3, 1993 [Pelin, Elin. *Doctrine*. Sofia: Lamya-3, 1993], 31.

„сърдечно небе“, или „инфернално, сърдечно блато“... В бездната на сърцето се разкрива грандиозна гледка – борбата между божествено-то и демоничното... И вместо от сърцето да тръгне просветлението на целия човек, от него потичат мътните потоци на страстите, омрачаващи душата, а след това и тялото.“²⁸ По-късно, през 1921 г., когато Елин Пелин публикува „Една обиколка на свети Георги“, разказ от цикъла „Под манастирската лоза“, ще забележим промяната и развитието на литературния образ – светецът пак е отдаден на радостта от живота, но вече с една постоянна мисъл – „за великата промисъл Божия“.

„Зла съдба“ е разказ на историческа тематика, който не е сред най-известните творби на Елин Пелин. Печатан е през юни 1905 година в списание „Македонски преглед“ и не намира място сред сборниците приживе на писателя. Въпреки това разказът е интересен с това, че, първо, действието се развива по време в героичното минало за национално освобождение, което не е типично за Елин Пелин, и второ, в произведението няма място за изява на доброто чувство за хумор на писателя, а образът на свещеника е с позитивно послание и е съизмерим с националния стремеж и подем в историческата епоха за национално освобождение. Началото в разказа дава камбанният звън за празнично богослужение, който се смесва със зачестили гърмежи наблизо в балкана. Старият поп Никола е с младите, обречени на борба на живот и смърт сърца, с пламналите като барут души от тяхното село, свещеникът е част от общото вълнение и подем: „Доде ли му времето, братя?“ „И сълзи бликнаха из очите му и обляха светлото му старо лице. Той не можеше да говори от вълнение, а само прегръщаше момчетата и като майка ги милваше по главите.“²⁹ Неговата единствена дъщеря Ангелина е годеница на Младен, един от младите въстаници. Мъчителната нощ на очакване свещеникът прекарва в сърдечни молитви на колене пред иконостаса: „Пред иконостаса слабо мъждееше кандилото и бледата му светлина мило играеше по ликът на Божията Майка и падаше върху побелялата глава на моления

²⁸ Нейчев, Н. „Мировгледът на Достоевски и православната аскетика,“ – в: Нейчев, Н. Ф. М. Достоевски – тайнствената поетика, Пловдив: Макрос 2000, 2001 [Neychev, N. „Dostoyevsky's Worldview and Orthodox Asceticism,” in: Neychev, N. F. M. *Dostoyevsky – the sacramental poetics*. Plovdiv: Macros 2000, 2001], 72.

²⁹ Пелин, Елин. *Зла съдба* [Pelin, Elin. *Evil Fate*], 296.

се свещеник.³⁰ Поп Никола благославя дъщеря си и нейния годеник Младен, за да се изгубят в тъмнината на неравната битка., след която оставя овъгленото пепелище на селото и мнозина избити млади и стари. Епоха на борба, на кърви и на смърт, в която Българската православна църква и нейното духовенство са най-дейна и водеща сила, епоха, в която нашият клир дава пример за това как се отстоява православна вяра и християнски нравствени ценности.

По отношение на религиозна вяра и ценности нашият народ е разпъван между положителни и отрицателни крайности, дори когато става дума за близки роднини. Такъв пример ни дава Елин Пелин чрез героите и сюжета с неочакван край в разказа „Гост“³¹. Денят на Кирилица завършва с тиха молитва край заспалите деца пред иконостаса с лика на Божията Майка с думите: „Избави нас от лукаваго и всякого зачувай от зла среща, Божичко милостиви!“³² И ето го изпитанието пред нея: на вратата се чука – нейният изгубил се за дълго племенник Велин, който се представя за преуспял търговец, а на сутринта се оказва избягал затворник, издирван от полицията, който преди да си тръгне незабелязано, е успял да открадне новите чешири на бае Кирил и долните му дрехи – пред лика на Богородица. Искрената молитвеност, от една страна, и престъпността – от друга страна се оказват очи в очи. Една вечна житейска корелация, която изведена като метафора би могла да изрази амбивалентното отношение на самия Елин Пелин към християнската вяра и морал.

Творецът разработва темата за това какво се случва с душата след физическата смърт на човека в два разказа, публикувани в зората на XX в. – „На оня свят“, поместен през ноември 1902 г. на редактираното от писателя списание „Селска разговорка“³³, и „Душата на учителя“, отпечатан най-напред в списание „Учител“.³⁴ Двете творби са повлияни от обществено-политическата действителност и едва ли би било пресилено ако се каже, че писателят е изпращал душите на дядо Ма-

³⁰ *Ibid.*, 298.

³¹ Пелин, Елин. „Гост“, *Летописи*, 4, №9, 10 (1903) [Pelin, Elin. „Guest“, *Annals*, 4, №9, 10 (1903)], 234 – 236.

³² *Ibid.*, 82.

³³ Пелин, Елин. „На оня свят“. *Селска разговорка*, 1, №1 (1902) [Pelin, Elin. „To the other world.“ *Selska razgovorka*, 1, №1 (1902)], 1 – 5.

³⁴ Пелин, Елин. „Душата на учителя“, *Учител*, 11, № 3 (1904) [Pelin, Elin. „The teacher’s soul“, *Uchitel*, 11, № 3 (1904)], 214 – 217.

тейко и на стария учител, обърнал поглед назад към земните грижи. В една бележка за разказа „На оня свят“ четем: „Разказът се поставя във връзка с някои политически фейлетони на Георги Кирков от това време, особено с „Пътуване на онзи свят“.“³⁵ Може да се приеме, че мотивът е сходен, макар че в творбата на Георги Кирков пътуването на душата към рая е на сън.³⁶ С това, общо взето, се изчерпват приликите. Творбата на Георги Кирков, публикувана за първи път още през 1890 година в „Работнически вестник“, има фейлетонно-публицистични жанрови характеристики с персонажи, които са конкретни политически личности, докато произведението на Елин Пелин е изцяло в полето на наративната художествена литература. Разказът „На оня свят“ напомня за прости народната вяра и за народната представа за рая. Младият тогава Елин Пелин се проявява като завършен художник в изграждането на композиционната рамка, като наблюдателен портретист в извеждането на индивидуалната характеристика на героя си дядо Матейко и най-вече в усета си за непосредствена диалогичност, безпогрешно воден от своето тънко чувство за хумор. Дядо Матейко е типичен представител на българските селяни от онова време – крайно беден, неграмотен, но същевременно е надарен с душевна кротост и сърдечна доброта, напълно небрежен и непретенциозен към себе си, за да съзнава, че неговият път не е към „пъклото“, а към рая. Воден от своята смиреност на християнин и от съзнанието си за това колко е недостоеен пред Бога и за райските селения дядо Матейко ни напомня за св. ап. Петър, когато произнася, падайки пред коленете на Христос: „Иди си от мене, Господи, понеже аз съм грешен човек“ (Лук. 5:8). Той е сред блажените, за които Христос поучава в Проповедта на планината: „Блажени бедните духом, защото тяхно е Царството небесно. Блажени плачещите, защото те ще се утешат. Блажени кротките, защото те ще наследят земята (Мат. 5:3-5). Ангелът отнася почти насила дядо Матейко, който е убеден, че е грешник, чието място е в ада, пред райските порти, където е свети Петър със сребърни ключове, както е в народното съзнание и в религиозното

³⁵ Пелин, Елин. *Бележки* [Pelín, Elin. *Notes*], 316.

³⁶ Кирков, Г. „Пътуване на онзи свят“, – в: Избрани произведения, том втори. София. Издателство на Българската комунистическа партия, 1951 [Kirkov, G. „Journey to the Other World,” in *Selected Works*, Vol. 2. Sofia. The Publishing House of the Bulgarian Communist Party, 1951], 138 – 142.

народно творчество, според думите на Христос към апостол Петър в Евангелието: „И Аз ти казвам: ти си Петър, и на тоя камък ще съградя църквата Си, и портите адови няма да ѝ надделеят; и ще ти дам ключовете на царството небесно, и каквото свържеш на земята, ще бъде свързано на небесата: и каквото развържеш на земята, ще бъде развързано на небесата“ (Мат. 16:18, 19). В диалога между свети Петър и дядо Матейко, който е в стила на простионародната реч, старецът изповядва своя грях, масов по онова време сред селяните: „А бе човек, аз много пиех и не вярвам да съм праведен.“ „Много си пил, ама и много си патил, та ти е простено – отговори свети Петър и му отвори вратата.“³⁷ Още в старозаветния текст, в поуката на майката към сина си цар Лемуил, срещаме подкрепа и дори насърчаване на бедните да намират утеха в алкохола: „Дайте сикер на загиващия и вино на огорчения по душа; нека той пийне и забрави сиромашията си и да си не спомня вече за страданието си“ (Притч. 31:6, 7). С изненада дядо Матейко научава, че и поп Никола, който давал пари с лихва, а и владиката, който презирал бедните, обличал се богато и всеки ден преяждал, са в „катрана“, което подкрепя мисълта за голямата отговорност, която има духовникът в своя земен живот и служение и за да се изпълнят Христовите думи: „А който съблазни едного от тия малките, които вярват в Мене, за него е по-добре, ако му надянат воденичен камък на шията и го хвърлят в морето“ (Марк 9:42). Дядо Матейко научава с най-голямо облекчение, че в рая бирници, най-големите притеснители на бедните селяни, няма, така, както е записано и в Евангелието: „Защото по-лесно е камила да мине през иглени уши, нежели богат да влезе в царството Божие“ (Лук. 18:25). Неговата кротост и смирение се чете и в отношението му към баба Матейца, която може да се приеме не просто като негова жена, а като земна проекция на милостивата Божия майка: „Ех, какво ли щеше да се случи с мене без нея?“³⁸ Дядо Матейко се отличава с безхитростно смирение, с детска невинност и с душевна чистота и неслучайно мястото му е в рая, както е и според евангелския текст: „Истина ви казвам: който не приеме царството Божие като дете, няма да влезе в него“ (Лук. 18:17). Вплитането в лексиката на героя непринудени изрази като „дядо Господ“ или свойски непосредственото обръщение „света май-

³⁷ Пелин, Елин. Пос. съч.[Pelin, Elin, *ibid.*] 33, 34.

³⁸ *Ibid.*, 34.

ко Богородичке“ са типични за народната вяра, с която е закърмен и самият писател. Чрез дядо Матейко Елин Пелин създава един оригинален в нашата литература пълнокръвен реалистичен образ, пластически сложен характер, който е по перото само на изключително чувствителен майстор на художественото слово и дълбок познавач на народната религиозна душевност. Както се видя, нравствеността и поведението на този подуенски селянин, предавани от поколения наред негови предци, с цялата му греховна страст към ракията, все пак се оказва в съзвучие с библейското слово. Между дядо Матейко и отец Серафим от разказа „Изкушение“ безспорно откриваме аналогия. Отец Серафим, както и дядо Матейко е измъчван заради своето греховно пиянство, пиянство, разперило криле като граблива птица над бедните и нищи селяни. В своята объркана проповед, произнесена на пияна глава, наречена с чувство за хумор от писателя „изказване“ отец Серафим, измъчван от съзнанието за греха си, споделя: „О, братя мои, не ми се сърдете, че ви говоря право в очите! Истината си е истина! Любовта ви да къркате всегда, нине и присно и во веки веков, не е божя любов и не ви готви добро нещо зад гроба!“³⁹ В тези думи Елин Пелин отново загатва темата за изкушението и за това накъде ще поеме изкушената от алкохола душа след смъртта.

В разказа „Душата на учителя“ за героя, представител на народната интелигенция, се борят доброто и злото – ангелът и дяволът. Дяволът съблазнява, обещава щедро, вдъхва доверие безцеремонно и безскрупулно, ангелът изглежда по-слаб и по-неуверен. Дяволът е агресивен, ангелът – колеблив и несамостоятелен. Дяволът изкушава, ангелът призовава, в този агресивен свят предимството и силата са на страната на дявола. Общо взето, дяволът изкушава със земната суета, с политическите страсти, с греховете и с дребните пороци, с които живее и не може да превъзмогне цял живот. В сравнение с дядо Матейко душата на бедния учител, макар и изстрадала и събуждаща Божието благоволение за път към рая, е прекалено обременена и подвластна на дявола, а призива на ангела ѝ изглежда неубедителен и досаден. Затова душата на интелигента предпочита да се качи върху крилете на дявола. Елин Пелин ни напомня, че човек е изправен пред вечната дилема между дявола и ангела, често пъти той погубва душа-

³⁹ *Ibid.*, 44.

та си, като остава в плен на дяволските изкушения.

Към тази група разкази, в които Елин Пелин си служи с мотива за състоянието и пътуването на душата след земната смърт, можем да причислим и разказа „Спасова могила“, публикуван за първи път през септември 1905 г. в списание „Художник“.⁴⁰ В основата на разказа е народното поверие, че болните, които пренощуват на Спасова могила в навечерието на големия Господен празник и си тръгнат преди изгрева на слънцето, получават изцеление от Господ. Спасова могила не е измислена местност, тя е хълмисто възвишение в землището на село Голема Раковица, в живописните поли на Средна гора, на няколко километра от Байлово, родното село на писателя. И сега на най-горната ѝ част се белее параклисът „Възнесение Господне“. Този разказ е изясняваща илюстрация на вярата и надеждата в спасителната благодат на Господа над всички страдащи. Картината на масовия човешки напън към върха на Спасова могила, убеждава недвусмислено, че в страданието всички, в земно богатство и в бедност, се навеждат да пият от вечно живата вода на вярата, а човек е в трепетно очакване на чудо от небесата. Художникът на словото го пресъздава с неповторима точност и изразителност: „По голата зелена стръмнина плъзнал свят като мравуняк. Дядо Захари гледа и се чуди. Отде се взе тоя народ, това чудо! С кола, с коне, пеши, отблизо и отдалеч, отвсякъде идат хора и бързат нататък. Между тях какви не, какви не! Бедняци, дрипави, с оголени меса. Богати, пременени празнично. Всички носят по един недъг и по една надежда за изцеление. Някои с пречупени кръстове се влачат като змии, други на кокили, трети с мръсни рани по тялото. Слепи, сакати...“⁴¹ Тези няколко реда са панорамна картина на целия български народ, в която социалните полюси на човешката бедност и богатство са трансформирани и концентрирани в умножени вектори по вертикала – към спасителната Божия благодат. Елин Пелин ни припомня, че истински значимите полюси не са класово-социални – между натрупаното богатство и бедността, истинските полюси са свързани с вярата, която формира човешката душевност и християнската нравственост, и с неверието, от което боледува душата, а тази болест е масова. Това е обобщено в думите на дядо Захари, понесъл

⁴⁰ Пелин, Елин. „Спасова могила“. *Художник*, 1, № 1 (1905) [Pelin, Elin. „Spasova mila.“ *Hudozhnik*, 1, No. 1 (1905)], 3 – 7.

⁴¹ *Ibid.*, 183.

търпеливо болното внуче на гърба си: „То целият свят е болен, синко. Едни от това, други от онова. Няма здрав човек на света. Гледаш, тялото желязно, а душата – гнила.“⁴² Според кратките и прости наставления на дядо Захари човек е безсилен пред болестта, истинският лекар на душата е Сам Господ, а от човека се иска смирение и търпение: „Нали докторите могат да лекуват отведнаж, дядо? – пита пак Монката.“ Какво може да направи докторът без божата воля! – отговори дядо Захари и настави малко укорно: Глей какво ме питаш!⁴³

На другата сутрин, в деня на празника, преди изгрев слънце, има една изцелена и спасена душа – душата на Монката. На фона на масовия човешки пристъп, покрил Спасова могила, на фона на масовата грубост и безсилие на болната душа по хоризонтала на земни изпитания и страдания, „Небето се отвори и дядо господ, голям, много голям, се спусна към земята, със златен венец на главата, както е изписан в черквата.“ Монката уловен за ръката на „дядо господ“, поема сред небесен шум и райско тържество нагоре, към своята майка за първа среща с нея. Едно ясно послание на автора: душевността на народа е огрубяла и боледуваща в свое суеверие, но детската душа е винаги близо до бога, в потвърждение на думите Христови: „Но Иисус, като повика младенците, рече: оставете децата да дохождат при Мене и не им пречете, защото на такива е царството Божие“ (Лук. 18:16).

Елин Пелин е сложен писател, воден от непосредствено и силно чувство за хумор, той има амбивалентно отношение към вярата и към нейните духовни представители – свещеници и монаси. Тази амбивалентност позволява на атеистичната социалистическа критика да го тълкува и приема като нерелигиозен писател. Основание за това е и неговото младежко увлечение по публицистиката на социалдемократа Георги Кирков и от идеите на народничеството. Истината е, че Елин Пелин има интерес към християнството, към живота на клириците и към житийните примери на християнска светост още от невръстно детство в общуването със своя родственик свещеник, вероятно не съвсем образцов в своето призвание на духовник, който, типично за тогавашното духовенство няма висока подготовка, но събужда интереса към нашата вяра у своя малък родственик Димитър, бъдещия Елин Пелин. Всъщност този свой интерес към вяра-

⁴² *Ibid.*, 184.

⁴³ *Ibid.*, 186.

та той съхранява през целия си активен живот на писател. Воден от силна наблюдателност, писателят описва пестеливо, но с точни детайли същността на народната вяра, която е вплетена неизменно в душевността на борещите се с житейските неволи, с отчаянието и с немотията шопи от неговия роден край. За това колко органично е вплетена народната вяра в душевността на селянина става ясно на пример в разказа „Задушница“.⁴⁴ Народната вяра е близка, естествена и разбираема за селянина и в края на краищата, че чрез тази вяра земният живот на селянина става още по-устойчив, още по-витален. В подкрепа на това сякаш е изказаната в евтино римуваната реплика на Стоичко в споменатия разказ: „Бог да прости мъртви души, на живите пълни гуши – отговори Станчо, поразвеселен от ракията и от утешителните думи на кумицата си.“⁴⁵ Тази народна вяра сякаш се извива около всички, проточена като пояс, пъстър с безкрайните си кръпки и приумици: задушницата в студения ден преминава в свободни разговори – пространството на селското гробище постепенно се трансформира по функция на селски мегдан, а непрекъснатата размяна на шишета с ракия говори, че мегданът става кръчма, сиреч селско събрание, място за сватовство между овдовелите Станчо и Стоилка, защото народната вяра не гледа с добро око на куция крак на вдовишката самотия – това е нестабилно състояние и двамата самотници тръгват към „дядо поп“, за да уредят своята венчавка и така да се върнат в света на нормалните по социален статус хора, които заедно ще осигурят нормално отглеждане на децата си. Уж случайно изпуснатата реплика от Станчо: „Кой бие жена си – бие ангела си...“⁴⁶ скрепява окончателно взаимното доверие помежду им, защото това е характерен израз на народната вяра – морална гаранция, нишка, която трябва да се следва, за да бъде семейството здраво. В разказа „Невеста Нена“, публикуван за първи път във вестник „Вечерна поща“ на 28 октомври 1905 година⁴⁷, подобен израз се среща като укор към Кольо, който малтретира без срам жена си: „Брей, Кольо – обади се една

⁴⁴ Пелин, Елин. „Задушница“. Летописи, 4, № 8 (1903) [Pelin, Elin. „Zadushnitsa.“ *Letopisi*, 4, No. 8 (1903)], 172 – 174.

⁴⁵ *Ibid.*, 68.

⁴⁶ *Ibid.*, 71.

⁴⁷ Пелин, Елин. „Невеста Нена“. Вечерна поща, 6, № 1512 (1905) [Pelin, Elin. „Bride Nena.“ *Vecherna Poshta*, 6, No. 1512 (1905)].

стара жена, - не бий булката си – Бога биеш.⁴⁸ Нена с разкъравена глава тича из цялото село, но не среща ни съчувствие, ни помощ. Дори свещеникът, ласкав към двата си угоени шопара, я изтиква с погнуса и презрение през портата си. Кръвта от раната на главата засъхва, но се отваря рана в душата на Нена и тази рана боли повече и не може да зарасне. Характеристиката на Елин Пелин е безпощадно точна: „Хорските сърца бяха корави, немилостиви. Никой я не разбра, никой я не утеши. Тя чу само укори и подигравки и ѝ се струваше, че е паднала в някакъв дълбок и тъмен кладенец, от който никога няма да излезе. Никой не попита нейното скръбно сърце защо я боли.“⁴⁹ Наранената душа на Нена е сама срещу бездушието на обществото. Конфликтът между личност и общество е конфликт, свързан с начина, по който се изповядва вярата, конфликт, предизвикан от синдрома на заключеното сърце за Бога и за християнската етика. Състоянието на нашето общество през този период, когато се развива действието в разказа, самото начало на XX в., е описано точно от протопр. Стефан Цанков: „Българският народ, взет като цяло, представляваше в нашата епоха все още (въпреки всичките му природни положителни качества и добродетели) един народ с твърде слаба култура и с примитивен духовен живот. Прекарал от покръщението си насам по-голямата част от историческото си битие или във външно, или във вътрешно робство или пък в жестоки войни и междусобици, той не е имал необходимите условия за истински културен или духовен живот. А оттук не е имал и общите по-подигнати благоприятни условия за религиозна, християнска и църковна култура. Затова и неговата религиозност, строго погледнато, става твърде натурална, а неговото християнство и църковност не отиват в дълбочина и пълнота и се движат повече в християнско-църковната битова и традиционна линия и форма. Ето защо зад обрядното упражнение на християнската религия тук често прозират или са свързани с него паганизъм и суеверие.“⁵⁰

В разказите си, писани през първите пет години на XX в. Елин Пелин проявява амбивалентно отношение към християнската вяра и към изповядващите я духовници. В разказа „Нечиста сила“, писан по действителен случай, той разработва темата за конфликтът между

⁴⁸ *Ibid.*, 200.

⁴⁹ *Ibid.*, 199.

⁵⁰ Цанков, Протопр. Ст. Пос. съч. [Tsankov, Fr. Stefan, op.cit.], с. 6.

„знание и вяра“, „наука и религия“. Сюжетната логика на разказа показва недвусмислено, че такъв конфликт е път без изход и без надежда за окончателно разрешение. Елин Пелин не е религиозен писател, но той пресъздава прецизно живота на народа, който се осмисля и се мотивира от живата православна вяра. Дори в случаи на безизходица и силно страдание, което разделя отделната личност от цялото общество, вярата е в сърцето му, в неговата душевност. Страданието, което води към Господ дори в Неговото отричане. За българина Бог винаги е чувстван като личен бърз помощник, в Чието име народът пази и следва своите етични ценности, макар че тази вяра е изповядвана наивно, далече не безгрешно, в достъпен за самия народ вариант. Достойнството на Елин Пелин като писател е, че той улавя в живота си слово мотивите и несъвършенствата в практическото изповядване от българина на своята изконна православна вяра.

Библиография

Икономов, Тодор. Тридневно пребивание в Рилский манастир. Русе: Ст. Ив. Роглев, 1886 [Ikonov, Todor. Three-day beating in Rila monastery. Ruse: Iv. Roglev, 1886].

Караславов, Георги. „Спомени за Елин Пелин“, в: Избрани съчинения, т. 4. София: Народна култура, 1957 [Karaslavov, Georgi. „Memories of Elin Pelin,“ in: Selected Works, vol. 4. Sofia].

Кепов, И. „Кратка автобиография на Стоян Михайловски“, Българска мисъл, 2 (1928) [Керов, I. „A Short Autobiography of Stoyan Mihaylovski,“ Balgarska missal, 2 (1928)].

Кирков, Г. „Пътуване на онзи свят,“ – в: Избрани произведения, том втори. София. Издателство на Българската комунистическа партия, 1951 [Kirkov, G. „Journey to the Other World,“ in Selected Works, Vol. 2. Sofia. The Publishing House of the Bulgarian Communist Party, 1951], 138 – 142.

Михайловски, Ст. НБКМ – БИА, ф. № 567р а.е. 686, л. 11 – 12 [Mikhailovsky, St. NBKM - BIA, f. No. 567p a.e. 686, fol. 11 – 12 – the signature marks an archival unit in the National Archives in Sofia].

Нейчев, Н. „Мирогледът на Достоевски и православната аскетика,“ – в: Нейчев, Н. Ф. М. Достоевски – тайнствената поетика. Пловдив: Макрос 2000, 2001 [Neychev, N. „Dostoyevsky’s Worldview and Orthodox Asceticism,“ in: Neychev, N. F. M. Dostoyevsky – the sacramental poetics. Plovdiv: Macros 2000, 2001].

Пелин, Елин. „Как пиша“. В: Съчинения, том шести, София: Български писател,

1978 [Pelin, Elin. "How I write", in: Writings, vol. VI, Sofia: Bulgarian Writer, 1978].

Пелин, Елин. „Напаст божия“, в: *Общо дело*, т. II, 3 (1901) [Pelin, Elin. "The Attack of God," in: *General Work*, I, 3 (1901)].

Пелин, Елин. „Напаст божия“, в: *Съчинения*, том първи. София: Български писател, 1977 [Pelin, Elin. "God's Assault," in: *Writings*, Vol. I, Sofia: Bulgarian Writer, 1977]

Пелин, Елин. „Лудата“, в *Съчинения*, т. 1, София: Български писател, 1977 [Pelin, Elin. "The Madwoman," in *Writings*, vol. I. Sofia: Bulgarian Writer, 1977].

Пелин, Елин. „Гост“, *Летописи*, 4, №9, 10 (1903) [Pelin, Elin. "Guest," *Annals*, 4, №9, 10 (1903)], 234 – 236.

Пелин, Елин. „На оня свят“. *Селска разговорка*, 1., №1 (1902) [Pelin, Elin. "To the other world." *Selska razgovorka*, 1, №1 (1902)], 1 – 5.

Пелин, Елин. „Душата на учителя“, *Учител*, т. 11, № 3 (1904) [Pelin, Elin. "The teacher's soul," *Uchitel*, 11, № 3 (1904)], 214 – 217.

Пелин, Елин. „Под манастирската лоза“, – в *Съчинения*, т. 3. София: Български писател, 1977 [Pelin, Elin. "Under the Monastery Vine," in *Writings*, vol. 3, Sofia.], 7 – 75.

Пелин, Елин. *Вероучение*. София: Ламя-3, 1993 [Pelin, Elin. *Doctrine*. Sofia: Lamya-3, 1993].

Пелин, Елин. „Спасова могила“. *Художник*, 1, № 1 (1905) [Pelin, Elin. "Spasova mila." *Hudozhnik*, 1, No. 1 (1905)], 3 – 7.

Пелин, Елин. „Задушница“. *Летописи*, 4, № 8 (1903) [Pelin, Elin. "Zadushnitsa." *Letopisi*, 4, No. 8 (1903)], 172 – 174.

Пелин, Елин. „Невеста Нена“. *Вечерна поща*, 6, № 1512 (1905) [Pelin, Elin. "Bride Nena." *Vecherna Poshta*, 6, No. 1512 (1905)].

Сапунджиев, архим. Евтимий „Потребност от религия“, в *Вяра и разум*, апологетически статии, Русе: Вяра и живот, 1940 [Archim. Evtimiy Sapundzhiev. "The Need for Religion," in: *Faith and Reason*, Apologetic Articles, Ruse.]

Цанков, Протопр. Ст. „Българската православна църква от Освобождението до настояще време“. *Годишник на Софийския университет, Богословски факултет*, т. XVI, 6, 1938/1939 г. София, 1939 [Tsankov, St. "The Bulgarian Orthodox Church from the Liberation to the Present Time." *Yearbook of Sofia University, FTh*, XVI, 6, 1938/1939.].

Цанков, протопр. Стефан. „Българската православна църква от освобождението до настояще време“. *Годишник на Софийския университет, БгФ*, т. XVI, 6, 1938/1939, София, 1939 [Tsankov, Archpriest Stefan. "The Bulgarian Orthodox Church from Liberation to the Present Time." *Yearbook of Sofia University, FTh* XVI, 6, 1938/1939, Sofia, 1939].

Калин Ангелов

(Докторант в Богословския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“)

СЪЧИНЕНИЕТО „ЗА ВЯРАТА“ ОТ СВ. ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИ – МЯСТО, СТРУКТУРА И АДРЕСАТ

The author is a doctoral student in Patrology in the Department of Systematic Theology at Sofia University. E-mail: kapostoloa@uni-sofia.bg; <https://orcid.org/0009-0007-9205-0249>.

Abstract: Kalin Angelov,

Book “On Faith” by St. Basil the Great: Context, Structure and Addressee

The article examines St. Basil the Great’s work “On Faith” (Περὶ Πίστεως; PG 31, 676–692; CPG 2886). The author classifies it as one of the early works of the saint, suggesting that it was written around 365 AD. It is argued that “On Faith” is connected with another work by St. Basil, namely “Against Eunomius” (Κατὰ Εὐνομίον; PG 29, 497–768; CPG 2837). The author demonstrates that there is a deliberate dialogue between the two works, with “On Faith” clarifying some points made in “Against Eunomius.” The precise motive for writing “On Faith” was dissatisfaction with the unclear language used by St. Basil in “Against Eunomius,” as expressed by a hierarchically superior authority. In this context, the article presents and supports the hypothesis that “On Faith” is addressed to a specific individual, namely Eusebius of Caesarea. A new translation of the work is also proposed.

Keywords: *Asceticism, Church History, Basil the Great, “On Faith”, Ascetics, Orthodox Theology, Monasticism, Early Church*

Увод

„За вярата“¹ е кратка творба на св. Василий Велики, останала за нас като част от корпуса му с аскетически съчинения. Тя е сред без-

¹ Св. Василий Велики, *За Вярата* (De Fide/Περὶ Πίστεως). PG 31, 676 – 692 (CPG 2886). За настоящата статията ползвам текста, така както е даден в Patrologia Graeca. В позоваванията по-долу посочвам само De fide и съответната страница и част от нея в PG.

спорните произведения на светеца. В центъра ѝ стои вероизповеден символ, съставен от самия св. Василий единствено от думи и изрази, които или се откриват в Светото Писание или са били проповядвани от светиите. В нея той изрично се въздържа от всичко останало, дори то да е в духа на Писанието.² Целта на св. Василий е да изложи по прост и разбираем начин „здравата православна вяра“, така като е била предадена от традицията, като премахне всякакво подозрение относно православието на неговата собствена вяра. От самия текст става ясно, че такова подозрение е имало и то е възникнало като резултат на някакво предходно, полемично произведение на св. Василий, в което кападокиецът е защитававал Православието, като е отговарял на противници на здравата вяра. Ползваният език и начинът му на изразяване в това предходно произведение са смутили някои християни, и именно това е направило необходимо създаването на „За вярата“³.

Задачата, която си поставям с настоящата статия, е да представя мястото на тази творба в цялостното творчество на св. Василий Велики и след като анализирам текста ѝ, да дам отговор на въпросите: кога и по какъв повод е написана, както и кой е нейният адресат. Застъпвам тезата, че „За вярата“ е съставена около 365 г. като отговор на настояване на друг епископ. Изказвам хипотезата, че този епископ е Евсевий Кесарийски (става дума за Кесария в Кападокия)⁴. Смятам, че конкретната причина за това настояване са били някои негативни реакции срещу „Опровержение на защитната реч на Евномий“ (по-долу „Против Евномий“)⁵. В тази връзка, ще посоча и анализирам

² *De fide* (PG 31, 677C).

³ *De fide* (PG 31, 689A-B).

⁴ За отношенията на Евсевий Кесарийски и св. Василий Велики виж Цоневски, Ил. *Патрология. Живот, съчинения и учение на църковните отци, учители и писатели*. София: Синодално изд., 1986 [Tsonevsky, Il. *Patrology. Lives, writings and teachings of church fathers, teachers and writers*. Sofia: Synod Press 1986], с. 243; Виж също Silvas, Anna M. *The Asketikon of St. Basil the Great*. Oxford University Press, 2007, р. 96 и сл.; Интересен анализ на тези отношения през призмата на избора на Евсевий за епископ на Кесария Кападокийска през 363 г. се открива в Fatti, Federico. „An Extraordinary Bishop: Eusebius of Caesarea in Cappadocia.“ – In: Leemans, Johan etc. (ed.) *Episcopal Elections in Late Antiquity*, Berlin: de Gruyter, 2011, 343–56, с. 344 и сл.

⁵ PG 29, 497-768. Ἀνατρεπτικός τοῦ ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομίου (CPG 2837). За нуждите на настоящата статия съм ползвал и английския превод: St. Basil of Caesarea. „Against Eunomius“. Trans. DelCogliano, M. и Radde-Gallwitz, A. The Catholic

един вътрешен диалог, който протича между двете творби – „За вярата“ и „Против Евномий“. Смятам обаче, че св. Василий пише творбата и по един вътрешен мотив: неговото искрено притеснение, че в „Против Евномий“, неговият език – изпълнен със сарказъм и ирония и то в една сложна философска материя, наистина може да внесе смут и объркване в сърцата на четящите го. Тази опасност кападокиецът иска да избегне, като изложи „простотата на здравата вяра“⁶ в едно „недвусмислено откровение“⁷.

Мястото на „За вярата“ в хронологията на произведенията на св. Василий Велики

В хронологията на произведенията на св. Василий „За вярата“ поставя някои затруднения. Изглежда текстът още приживе на автора е бил част от различни сборници, като е имал поне две редакции.

Според големият изследовател на творчеството и живота на св. Василий – Пол Федуик – вариантът, който познаваме днес, е част от сборник с творби на светеца съставен между 376 и 377 г. и изпратен на аскетите в Понт⁸. В този сборник творбата следва „За Божия съд“ (Περὶ κρίματος Θεοῦ, *De Iudicio Dei*), като двете произведения – „За Божия съд“ и „За вярата“ – съставляват двата предговора на „Нравствените правила“ (Ἠθικά, *Moralia*) на св. Василий. Той сочи обаче, че има достатъчно основания да се смята, че този вариант на „За вярата“ е съществувал по-рано – още през 371/372 г., като предговор на една по-кратка версия на „Нравствените правила“, включваща от 1-во до 69-то правило⁹.

При все това, изследователите на творчеството на св. Василий приемат, че §§ 1 – 5 на „За вярата“ имат още по-ранен произход – от

University of America Press, 2011. В позоваванията по-долу посочвам само *Contra Eunomium* и съответната страница и част от нея в PG.

⁶ *De fide* (PG 31, 677C).

⁷ *Ibid.* (PG 31, 680B).

⁸ Fedwick, Paul. J. „A Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea“ – In: Fedwick, Paul. J (ed.) *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*. Toronto, 1981, с. 17. Федуик датира този сборник като през 376 или 377 г. като го нарича с общото име *Hypotyposis vitae asceticae*.

⁹ *Ibid.*, 14. Федуик обяснява стилистичната разлика между първите 69 правила на *Moralia* и правилата от 70-80 именно с това, че последните са писани по-късно, и са добавени специално за сборника за аскетите в Понт.

времето преди той да заеме епископската катедра. Пол Федуик смята, че е възможно този най-ранен вариант да се датира към 365г.¹⁰ На същото мнение е и Жан Грибомон, който приема, че §§ 1 – 5 вероятно са писани, още докато св. Василий е презвитер¹¹, т.е. преди 370 г. и със сигурност преди разрива на отношенията му с Евстатий Севастийски през 373 г. В друга своя статия той внася уточнението, че първоначалният вариант следва да се ситуира след написването на „Против Евномий“ (365г.) и преди началото на споровете от за Светия Дух¹². Протестантският теолог Адолф Мартин Ритер е още по-категоричен. Като стъпва на ясно изразеното в писма 140 и 175 нежелание на св. Василий да съставя свои нови вероизповедни символи след избухването на духоборските спорове, както и на факта, че в „За вярата“ такъв символ е съставен, той заключава, че творбата е написана не много по-късно след съставянето на „Против Евномий“¹³, т.е. около 365 г. Това мнение се застъпва и от Анна Силвас. Тя поставя създаването на целия корпус от „За Божия съд“, „За вярата“ и „Нравствени правила“ скоро след началото във втория понтийски период на св. Василий от 363-365 г. при повторното му оттегляне в родовото имение в Аниса на река Ирис.¹⁴ Базирайки се на някои изрази в текста, които определя като „тон на презвитер, а не на епископ“, Силвас твърдо застъпва тезата, че „За вярата“ е произведение от този период в живота на светеца.¹⁵

Аз се съгласявам с тази ранна датировка на § 1-5. Като извеждам аргументите си от прочита на творбата, смятам, че „За вярата“ има за свое начало в текст, писан от св. Василий Велики около 365-366 г., т.е.

¹⁰ *Ibid.*, 11.

¹¹ Gribomont, Jean. *Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile*. Louvain: Institut Orientaliste, 1953, 289.

¹² Gribomont, Jean. „Notes biographiques sur s. Basile le Grand“ – In: Fedwick, aul. J (ed.) *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*. Toronto, 1981, c. 43.

¹³ Ritter, Adolf M. „Statt einer Zusammenfassung. Die Theologie des Basileios im Kontext der Reichskirche am Beispiel seines Charismaverständnisses“ – In: Fedwick, Paul. J (ed.) *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*. Toronto, 1981, c. 420.

¹⁴ Silvas, Anna M. *The Asketikon*, 97.

¹⁵ *Ibid.* Примерите, които Силвас дава са казаното от Василий, че „свойствено на верния служител... е върното ръководство“ (PG 31, 667A), като и изразът „и така кръщаваме...“ (PG 31, 688A).

скоро след публикуването на „Против Евномий“. Откривам, че между двете творби съществува връзка, като „За вярата“ изяснява някои неясноти, които са оставени от полемичния език, ползван в „Против Евномий“. Съответно, краят на творбата¹⁶, така като го имаме днес в § 6, е допълнително добавен при подготовката на аскетичния корпус изпратен от св. Василий на аскетите в Понт.

Евномий – биографични сведения

Св. Василий Велики пише „Против Евномий“ като отговор „Защитна реч“ (Апология) на същия. По всяка вероятност последната е представена на събора в Константинопол от януари 360 г., на който св. Василий е присъствал, но в който той не бил активен участник.¹⁷

За Евномий знаем, че е роден в десетилетието между 320-230 г. и сам е бил кападокиец¹⁸. Обучаван за бързописец, а след смъртта на родителите си преминал през Константинопол, Александрия и Антиохия, като е станал ученик, а в последствие и секретар на Аетий¹⁹. Като такъв Евномий се озовава сред антуража на Евдоксий, който пък последователно е бил епископ на Антиохия (358-360) и Константинопол (360-370)²⁰. Вероятно на събора в Константинопол през 360 г. е утвърден за епископ на Кизик, като с годините се налага за идеен водач на едно еретично идейно течение останало в историята като аномеи²¹. Умира в изгнание през 394 г.

Евномий оставя богато литературно наследство, от което днес имаме само малка част, която се дължи изцяло на негови противни-

¹⁶ *De fide* (PG 31, 689C-692C).

¹⁷ Повече за датировката на Апологията на Евномий виж в Vaggione, R. P. *Eunomius. The Extant Works*. Oxford University Press, 1987, 5-9. Текстът на Апологията може да се открие и като приложение в корпуса от творби на св. Василий в PG 30, 836 – 868. За добър критичен анализ на цялото произведение „Против Евномий“, снабден с биографични бележки Евномий виж Anastos, Milton. V. „Basil's *Katà Eὐνοίου*. A Critical Analysis.“ – In: Fedwick, Paul. J (ed.) *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*. Toronto, 1981, 67 – 136

¹⁸ Vaggione, R. P. *Eunomius*, in General Introduction, xiv

¹⁹ *Ibid.*, xiv.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Повече за живота на Евномий виж – *ibid.*, General Introduction, xiii – xvii. Виж също и Edelstein, J. P. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford University Press, 1991, с. 746

ци²². Впрочем, не може да се отрече, че творчески трябва е бил много влиятелен за времето си. Само така може да се обясни факта, че и тримата велики кападокийци – св. Василий Велики, св. Григорий Богослов (Назиански) и св. Григорий Нисийски, а и други църковни писатели, са писали и оставили свои произведения „Против Евномий“ (*Contra Eunomium*)²³. В този ред на църковни писатели, творили срещу Евномий, св. Василий е хронологически първият.

„Против Евномий“ или за възможностите на човешкия език

Св. Василий започва творбата си „Против Евномий“, като се извинява за това, че ще наруши свойственото за християнина мълчание, при което се избягват празните и безполезни спорове и приказки. Уточнява обаче, че прави това, само и единствено, защото е принуден да предупреди за опасността от учението на Евномий. Последният, ползвайки убедителни думи, съзнателно или не, е бил станал инструмент на врага на истината, и под формата на мнимо „християнство“, чрез чуждо на църквата мъдруване, е мамил християните, с една единствена цел – да ги поведе към кошунственото отричане на „божествеността на Единородния“²⁴.

Всъщност, намирам, че в основата на спора между св. Василий и

²² Vaggione, R. P. *Eunomius*, xv-xvii

²³ Ibid., xiii. Освен тримата кападокийци, против Евномий пишат още – Дидим Слепия, Диодор Тарсийски, Теодор Мопсуестийски и блаж. Теодорит Кирски. Специално за творческият отговор на кападокийските отци, който впоследствие става и основа православното виждане по този въпрос виж Риболов. С., *Традиция и контекст в богومислието на гръцките отци*. София: Синод. изд. 2014 [Ribolov. S., *Tradition and Context in the Theology of the Greek Fathers*. Sofia: Synod Press 2014,], 113-127.

²⁴ *Contra Eunomium* (PG 29, 500A): ἐπειδὴ δὲ ὁ ἐχθρὸς τῆς ἀληθείας προσθήκαις ἀεὶ τὸ κακὸν πλεονάζων, πρὸς οἷς ἐξ ἀρχῆς ἐπέσπειρε ζιζανίους τῇ τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησίᾳ, καὶ νῦν εὐρὼν ὄργανα πᾶσαν ἀθρόως αὐτοῦ τὴν τέχνην ὑποδεχόμενα, ἐν προσχήματι Χριστιανισμοῦ τὴν ἄρνησιν τῆς θεότητος τοῦ Μονογενοῦς παρεισάγει, τῇ ἔξωθεν ταύτῃ καὶ ματαίᾳ σοφίᾳ τὸ καθαρὸν καὶ ἀπλοῦν τῆς διδασκαλίας τοῦ θείου Πνεύματος συνταράσσων, καὶ ἐν πιθανολογίᾳ τοὺς ἀκεραιότερους παρακρούμενος· „Но понеже врагът на истината, който увеличава злото чрез постоянно добавяне към онези плевели, които от начало пося в Църквата на Бога, днес е открил инструменти, които са приели цялата му хитрост наведнъж; и скришом въвежда отричането на божествеността на Единородния под предлог на християнство, като така размътва чистото и ясно учение на Божествения Дух, чрез това чуждо и суетно мъдруване, мамейки с изкусни доводи най-чистите“ – прев. мой.

Евномий стои несъгласието по въпроса за човешките думи и възможностите на човешкия език. Може ли чрез човешки думи да се изрази същността на нещата, по принцип, но най-вече, може ли човешкият език да улови същността на Бога?

С някои уговорки, но на този въпрос в своята „Апология“ Евномий е отговарял утвърдително. Той е надценявал човешкия ум, като вярвал в непосредствените му способности да постигне знание за Бога в рамките на човешката логика.²⁵ Евномий, в позицията приближаваща се до тази на Арий, е смятал, че ако Син и Отец са единосъщни, то тогава „същността на Бога би подлежала на телесни и човешки страдания, защото Христос е страдал на Кръста.“²⁶ Все пак обаче между неговите идеи и идеите на Арий има и съществено различие. Докато Арий е приемал наличие на две онтологични категории – нетварност и тварност, като в първата поставя само Отца, а във втората всичко останало, в т.ч. и Сина, според Евномий, тези категории били три: нероденост (Отец), роденост (Син) и тварност (целия останал космос, създаден от Отец, чрез Сина).²⁷ На тази база Евномий изглежда е различавал три начина на съществуване, всеки от които е имал своя отделна същност, която се изразявала от самите имена – „нероден“ за Отец, „роден“ за Сина и „сътворен“ за космоса²⁸. За Евномий наличието на различие в имената показва и различие на същностите. С това той е влагал едно почти „магическо“ разбиране за ролята на езика, при която природата на нещата следва имената.²⁹

Все пак, такава „магичност“ Евномий не давал на всички думи. Той дележал думите на два типа: кат' ἐπίνοiαν, т.е. по представа³⁰ и он-

²⁵ Риболов, С. [Ribolov, S.] Op. cit., 113.

²⁶ Ibid., 10.

²⁷ Ibid., 111-112

²⁸ Ibid., 112

²⁹ Ibid.

³⁰ Флоровски, Г. прот. *Източните отци от IV в.* Прев. Сл. Янакиева, София: Тавор, 2000 [Florovsky, G. *The Eastern Fathers of the IV c.* Bulg. trans. Sl. Yanakieva, Sofia: Tabor, 2000], с. 112. Българският превод от който се ползвам в следващите редове, следва руския оригинал на о. Флоровски. В него изразът кат' ἐπίνοiαν е предаден като „по примышлению“, така както е преведен в руското издание на събраните съчинения на св. Василий. Българският преводач е превел израза като „по при-мисъл“. Намирам, обаче този неологизъм за неясен и неизразяващ добре аргументацията на св. Василий. Поради това и стъпил на Lampe, G. W. H. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford University Press, 1961, 528, предпочитам и ползвам израза „по представа“.

тологични. Онтологичните думи били по някакъв начин свърх-човешки думи, защото те означавали самата същност на означеното и чрез тях човек придобивал разбиране за тази същност³¹. За Бога такава онтологична дума, за Евномий, била ἀγέννητος (нероден). От своя страна, думите-представи (кат' ἐπίνοίαν) били винаги човешки измислици. И като човешки измислици те нямали истинско битие и носели в себе си заблуда. Евномий обаче вероятно е смятал, че когато се говори за Бога, това не бива да става с думи-представи, а чрез онтологични думи, защото, само когато се разбира правилно същността на Бога, то може и правилно да Му се отдава и слава.

„Когато казваме нероден, – твърдял Евномий, – нямаме намерение да Го славим просто чрез името, по човешката представа, а да Му отдадем най-дължимия дълг от всички за Бога – изповядването да е това, което е. Нещата казани по представа, имат битие само в имената и речта, и като произхождат от звуците, изчезват заедно с тях“³².

Изглежда, това, което е притеснявало Евномий и аномеите като цяло, е бил страхът, че като човешки измислици, думите-представи по необходимост водели изповядващия ги до заблуда. За Евномий те били някакви „логически фикции, умствени построения, които само обозначават нещата..., като не свидетелстват нищо за устройството или природата на предметите. Иначе казано, някакви празни имена, само думи, само знаци“³³.

Именно оттук, като отхвърля делението на човешките мисли на представи и онтологични, св. Василий Велики започва и своята критика срещу Евномий³⁴. „Според него християнският възглед за света предполага, че не природата следва името, а обратното – имената са изнамерени след нещата, предметите и ги отразяват като такива.“³⁵ Поради това и Евномий смятал погрешно, че думата-представа е нещо напълно изпразнено от съдържание, и че то изчезва заедно със звука от гласа. Дори неща, които са напълно измислени, – пише све-

³¹ Флоровски Г. *Източните отци* [Florovsky, G. *The Eastern Fathers of the IV c.*], 112.

³² *Contra Eunomium* (PG 29, 520C): Ἀγέννητον δὲ λέγοντες, οὐκ ὀνόματι μόνον, κατ' ἐπίνοιαν ἀνθρωπίνην, σεμνύνειν οἰόμεθα δεῖν, ἐκτινύναι δὲ αὐτῷ τὸ πάντων ἀναγκαϊότατον ὄφλημα τῷ Θεῷ τὴν τοῦ εἶναι ὅ ἐστιν ὁμολογίαν. Τὰ γάρ τοι κατ' ἐπίνοιαν λεγόμενα, ἐν ὀνόμασι μόνον καὶ προφορᾷ τὸ εἶναι ἔχοντα, ταῖς φωναῖς συνδιαλύεσθαι πέφυκεν.

³³ Флоровски, Г. *Източните отци...* [Florovsky, G. *The Eastern Fathers of the IV c.*], 112.

³⁴ Ibid., 113

³⁵ Риболов, С. *Традиция и контекст...* [Ribolov, S. *Tradition and Context*], 113.

тецът, – като Химерата или кентаврите от митологията – не изчезват заедно с произнасянето на думите от гласа на човек³⁶. Дали от незнание или от злоумисъл, но Евномий е ограничавал своя философски анализ само до представата за несъществуващите неща. Св. Василий обаче е показвал, че понятията-представи далеч не следва да се ограничават само до тях. Внимателният и точен размисъл върху качествата на изследвания обект също се нарича представа и изяснява този обект³⁷. Тук той дава примера със зърното. На пръв поглед зърното е нещо просто. Но по-внимателното му изследване прибавя към него все повече и различни качества. Едно и също зърно, ако се разгледа като резултат от работата на земеделеца, е „плод“; същевременно, ако се разгледа като подготовка за работата на земеделеца, е „семе“; ако обаче се разглежда като средство за прехрана, е „храна“³⁸. Следователно, чрез изследване и анализ на един съществуващ и напълно реален предмет, човек добавя към представата за него. И, продължавайки, св. Василий сочи, че по подобен начин нашият Господ Иисус Христос нарича себе си с различни наименования, като така е обозначавал различни предмети относно своите качества: така Той е врата, път, хляб, вино, пастир и светлина³⁹.

В същия ред на предмети, – сочи св. Василий, – е и думата „нероден“. Тя не е някакво свръх-човешко име означаващо онтологично Бога. Напротив, тя представлява все същата човешка представа, която с нищо не е по-особена от другите имена, които даваме на Бога; с нея просто се добавя още нещо към разбирането за безкрайността на Бога⁴⁰. Нещо повече, – допълва св. Василий, – „като разсъждаваме, откриваме, че понятието „нероден“ за нас попада не в изследваната област на „що е нещо“, а много повече... в областта на „по какъв начин е то“⁴¹. „Нероден“ и „роден“ са антоними не в плоскостта на несътворена и сътворена същност, както в крайна сметка е твърдял Евномий, а в плоскостта на отношението между две еднакви същнос-

³⁶ *Contra Eunomium* (PG 29, 521B).

³⁷ *Ibid.* (PG 29, 524AB).

³⁸ *Ibid.* (PG 29, 524AB).

³⁹ *Ibid.* (PG 29, 524D–525A).

⁴⁰ *Ibid.* (PG 29, 525B).

⁴¹ *Ibid.* (PG 29, 545B): Εὐρίσκομεν οὖν λογιζόμενοι, ὅτι οὐκ ἐν τῇ τοῦ τί ἐστὶν ἀνερευνησίῃ ἢ τοῦ ἀγεννήτου ἡμῖν ἔννοια ὑποπίπτει, ἀλλὰ μᾶλλον... ἐν τῇ τοῦ ὅπως ἐστίν.

ти. „И така, както за хората не е същност, че са от някого, така, и за Бога на всичко, не е същност да кажем, че е нероден (което все едно да кажеш, че е от никого). Този който твърди, че безначалността е същност (οὐσία), прави подобно на някой, който, след като е попитан: каква е същността на Адам и каква е природата му? – Отговаря: Не от съвкупление между мъж и жена, но от ръцете на Бога е оформен. Тогава питащият може да възрази: не за начина на съществуване попитах, а за самата вещественост на материята; за нея обаче научих твърде малко от отговора. Същото става и с нас, които научаваме от думата „нероден“ повече за начина на съществуване на Бога, отколкото за самата му природа“⁴².

Така, в противовес на учението на Евномий, св. Василий ясно е изразявал православно разбиране, че различният начин на съществуване не води до различие в същността. В този анализ за възможностите на думите обаче Кесарийският епископ не се впуска самоцелно. Напротив, оборвайки философските постановки на Евномий, той показва, че самият Евномий има скрита цел: като докаже, че „неродеността“ е същност на Бога, да покаже че Син, Който е роден от Отца, не е единосъщен с Него; и така без, да признава открито, да защити това, вече отхвърлено от Никейската вяра, еретично учение⁴³.

И за да обобщим, в „Против Евномий“ св. Василий Велики защитава православната позиция, че „същността на Бога е непознаваема и напълно неизречима за човешката природа“⁴⁴, и като такава е напълно неизразима за възможностите на човешкия език, и недостъпна за човека. Всичко, което знаем за Него, са човешки представи, които винаги са и недостатъчно, и неясни, а и поради грехопадналостта на човека, те съдържат в себе си и възможностите за заблуда. В човеш-

⁴² *Ibid.* (PG 29, 548A): Ὡς οὖν ἐπὶ ἀνθρώπων οὐκ ἦν οὐσία τὸ ἐκ τινος, οὕτως οὐδὲ ἐπὶ τοῦ Θεοῦ τῶν ὄλων οὐσίαν ἐστὶν εἰπεῖν τὸ ἀγέννητον· ὅπερ ἴσον ἐστὶ τῷ ἐξ οὐδενός. Ὁ δὲ τὸ ἀναρχον οὐσίαν εἶναι λέγων παραπλήσιον ποιεῖ, ὥσπερ ἂν εἴ τις, ἐρωτώμενος, τίς ἢ τοῦ Ἀδάμ οὐσία, καὶ τίς ἢ φύσις αὐτῷ; ὁ δὲ ἀποκρίνοιτο, μὴ ἐκ συνδυασμοῦ ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς, ἀλλ’ ἐκ τῆς θείας χειρὸς διεπλασθῆναι. Ἀλλ’ οὐχὶ τὸν τρόπον τῆς ὑποστάτεως ἐπιζητῶ, φήσειεν ἂν τις, ἀλλ’ αὐτὸ τοῦ ἀνθρώπου τὸ ὑλικὸν ὑποκείμενον· ὃ πολλοῦ δέω μανθάνειν διὰ τῆς ἀποκρίσεως. Τοῦτο δὲ καὶ ἡμῖν συμβαίνει ἐκ τῆς τοῦ ἀγεννήτου φωνῆς τὸ ὅπως τοῦ Θεοῦ μᾶλλον ἢ αὐτὴν τὴν φύσιν διδασκομένοις.

⁴³ *Ibid.* (PG 29, 521A).

⁴⁴ *Contra Eunomium* (PG 29, 545A): ἀπερινόητος ἀνθρώπου φύσει καὶ ἄρρητος παντελῶς ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ.

кия език не съществуват онтологични думи – такива, които да улавят същността на каквото и да е; а това е още повече валидно, когато говорим за Бога, който е отвъд всякаква възможна представа. Да се твърди обратното е опасна заблуда, която – както е в случая с аномейте – последователи на Евномий – води към ерес.

„За вярата“ като допълнение на „Против Евномий“

Ако сега отново обърнем погледа си към „За вярата“ ще видим, че, без да споменава името на Евномий, св. Василий набляга и подчертава именно това разбиране за човешкия език – той е средство, което не е достатъчно, за да даде пълно знание за Бога и Неговата същност.

„Но преди да пристъпим към самата изповед на вярата, – казва той, – струва си да се отбележи и следното: Величието и Славата на Бога, бидейки непостижими за разума и неразкриваеми за ума, чрез една дума или мисъл нито се изясняват, нито обмислят се какво са. Чрез множество използвани думи, за наша полза, боговдъхновеното писание говори неясно дори за чистите в сърцето си – чрез загадки „като през огледало“ (1Кор. 13:12).⁴⁵ Това е нещо характерно за езика на човека като такъв и то не зависи от неговата святост или греховност. Дори апостолите Павел и Петър могат да видят най-много през огледало и в тайнственост, чрез което да предвкусват бъдещия век⁴⁶. Настоящото човешко съществуване, в най-добрия случай, е само постоянен напредък към разбирането на Божиите неща. Това разбиране обаче не може да има край, защото Бог е безкраен⁴⁷.

За да илюстрира тази безкрайност на пътя към Бога св. Василий ползва различни примери от Светото Писание. Така например, той разглежда стиховете от Първото Послание на св. апостол Павел до коринтяни: „Когато бях младенец, като младенец говорех, като младенец мислех и като младенец разсъждавах; а като станах мъж, оставих младенческото“ (1 Кор. 13:11-12), като приема еврейския закон за

⁴⁵ *De fide* (PG 31, 680D–681A): *Πρὶν δὲ ἐλθεῖν ἐπ’ αὐτὴν τὴν τῆς πίστεως ὁμολογίαν, κακεῖνο ἐπισημῆνασθαι ἄξιον· ὅτι τὴν τοῦ Θεοῦ μεγαλειότητα καὶ δόξαν, καὶ λόγῳ ἀπερίληπτον οὖσαν, καὶ νῶ ἀκατάληπτον, ἐνὶ μὲν ῥήματι ἢ νοήματι οὔτε δηλωθῆναι, οὔτε νοηθῆναι οἶόν τε ἦν· διὰ πλειόνων δὲ τῶν ἐνστρεφομένων τῇ ἡμετέρα χρήσει ἢ θεόπνευστος Γραφὴ μόλις τοῖς καθαροῖς τῇ καρδίᾳ, ὡς δι’ ἐσόπτρου, ᾗνίζατο.*

⁴⁶ *Ibid.* (PG 31, 681A).

⁴⁷ *Ibid.* (PG 31, 684A).

младенчеството на човека, а Евангелието – за неговата зрялост.⁴⁸

Тук може да се направи и любопитното наблюдение как и чрез избора на думи е илюстрирана необятността на знанието придобито от Евангелието в сравнение с това, получено от еврейския Закон. Знанието от еврейския ритуал е предадено чрез думата τὴν... ἐπίγνωσιν, а това от Евангелието – чрез думата τὴν... γνῶσιν⁴⁹. Епигносисът е изпълващо познание. То е свързано с личния опит и в него има насоченост и посока. За разлика от него гносисът е безкрайността на знанието без каквато и да е конкретна насоченост.⁵⁰ Евангелското познание е безкрайно и извиращо от самото Евангелие – то е подходящо за зрелия човек. Но, – подчертава св. Василий, – дори и това знание е „смътно като през огледало“⁵¹. А то е такова, именно защото по необходимост Евангелието „чрез множество използвани думи, за наша полза... говори неясно дори за чистите в сърцето си... чрез загадки“⁵². То ползва думи, а нито една дума не може да поема цялата божественост и всеки опит в една дума да се положи цялата божественост е и невъзможен, и опасен и водещ към заблуда⁵³.

„Защото, – пише кападокиецът, – когато някой каже Бог, той не е изяснил Отец, а при Отец изпуска се Творец. И още, от всички тези думи липсва най-благого, мъдростта, сила и останалите, които носят се от Светото Писание. И още, отец, ако бихме го разбираме изцяло според нашата употреба спрямо Бога, то това би било светотатство; защото означава и страст, и семеизтичане, и незнание, и слабост, и всякакви подобни неща. Подобно е и със творец, защото за нас това включва още, нужда от време, от материал, от работни инструменти и от помощ – неща от които, доколкото това е възможно за човек, трябва да изчистим дължимата слава на Бога. Това е така понеже, както казах, достойнството, дори ако някой всички мисли да би събрал за изследване и всички езици да би ползва за изразяване, пак никога

⁴⁸ *Ibid.* (PG 31, 681B).

⁴⁹ *Ibid.* (PG 31, 681B).

⁵⁰ За разликата между тези две понятия виж Picirelli, R. E. „The meaning of *Epignosis*“, *The Evangelical Quarterly*, 1975 issue 2, pp. 85-93. Авторът представя е обзор на литературата и становищата по въпроса.

⁵¹ *De fide* (PG 31, 681BC).

⁵² *Ibid.* (PG 31, 681A). Виж и бел. 45 по-горе.

⁵³ *Ibid.* (PG 31, 684B).

не би могъл да изложи.⁵⁴

И за да подчертае антиевномиянската насоченост на творбата си, св. Василий Велики завършва този дълъг пасаж отново с акцент върху ограничеността на човешкия език и способност за познание относно Бога: „И така, боговдъхновеното Писание по необходимост ползва множество имена и изрази за някакво частично и неясно представяне на Божията Слава“.⁵⁵

По този начин, без изричното споменавање на Евномий или ано-миеите, „За вярата“ е затвърждаване, но с по-малко и по-ясни думи, на същите идеи, които водят светеца и при написването на „Против Евномий“. Двете произведения са тясно свързани едно с друго, като могат и следва да бъдат разбирани в един задочен диалог, при който „За вярата“ пояснява казаното „Против Евномий“.

***„За вярата“ като оправдание за „Против Евномий“
или причините за написване ѝ***

Традиционно се приема, че св. Василий пише съчинението „За вярата“ по повод искане от група малоазийски аскети или техни водачи. Това мнение се споделя от Пол Федуик⁵⁶ и Жан Грибомон⁵⁷ както и от Кларк в коментара му към превода на аскетичните произведения на св. Василий Велики⁵⁸. Анна Силвас развива по-подробни разсъждения в тази насока. Като признава, че изрази τῆς ὑμετέρας εὐλαβείας, с който св. Василий се обръща към адресата си, е двузначен и може

⁵⁴ Ibid. (PG 31, 684B): Ἄν τε γὰρ εἴπῃ τις, Θεός, οὐκ ἐδήλωσε τὸ, Πατήρ· τῷ δὲ, Πατὴρ, λείπει τὸ, κτίσις· Τοῦτοις δὲ πάλιν χρεια ἀγαθότητος, σοφίας, δυνάμεως, καὶ τῶν λοιπῶν τῶν φερομένων ἐν τῇ ἀγίᾳ Γραφῇ. Πάλιν δὲ τὸ, Πατήρ, ὀλόκληρον κατὰ τὴν ἡμετέραν χρῆσιν, ἐὰν ἐκλάβωμεν ἐπὶ Θεοῦ, ἀσεβοῦμεν· πάθος γὰρ καὶ ἀπόρρῃαν, καὶ ἄγνοιαν, καὶ ἀσθένειαν, καὶ ὅσα τοιαῦτα ἐπιφημίζει. Ὅμοίως δὲ καὶ τὸ, κτίσις· Ἐφ’ ἡμῶν γὰρ χρεια χρόνου, ὕλης, σκευῶν, βοήθειας· ὧν ἀπάντων καθαρεύειν δεῖ τὴν εὐσεβῆ περὶ Θεοῦ δόξαν, ὡς δυνατόν ἀνθρώπῳ. Τοῦ γὰρ πρὸς ἀξίαν, ὡς ἔφην, κἂν εἰ πᾶσαι μὲν διάνοιαι πρὸς τὴν ἔρευναν συναφθεῖεν, πᾶσαν δὲ γλῶσσαι πρὸς τὴν ἐπαγγελίαν συνδράμοιεν, οὐδέποτε ἂν τις ἐφίκοιτο.

⁵⁵ Ibid. (PG 31, 684C): Ἡ μὲν οὖν θεόπνευστος Γραφὴ πλείοσιν ὀνόμασιν ἀναγκαίως χρῆται καὶ ῥήμασιν εἰς μερικὴν τινα, καὶ ταύτην αἰνιγματώδη, τῆς θείας δόξην παράστασιν.

⁵⁶ Виж Fedwick, P. A *Chronology of the Life*, с. 11.

⁵⁷ Виж Gribomont, St. *Histoire du texte*, с. 289.

⁵⁸ Saint Basil. *The Ascetic Works of Saint Basil*. Translated into English with Introduction and Notes by W.K.L. Clarke, D.D. London, 1925, с. 97.

да означава почитително обръщане както към един човек, така и към мнозина, тя все пак приема, че той пише на група аскети⁵⁹.

На различно мнение обаче е Стефан Хилдебранд, който предполага, че кападокиецът се обръща към едно лице – епископ. Той не изказва предположения за неговата личност, но смята, че този епископ по някакъв начин е свързан с ръкополагането на св. Василий като презвитер⁶⁰.

Аз споделям това мнение на Хилдебранд. Смятам, че в своя първоначален вариант „За вярата“ изглежда е бил текст, адресиран към едно лице – по всяка вероятност епископ. Аргументи за това намирам в самата творба. Една значителна част от нея св. Василий отделя, за да изясни и оправдае някаква своя предходна творба. В тази творба той е ползвал по-неясен, и по-агресивен език, а също е употребявал и някакви технически изрази, стоящи извън текста на Светото Писание. Едно такова дълго оправдание, с такъв извинителен тон, едва ли щеше да намери място в творба, писана като отговор на молба на аскети, потърсили духовни съвети от светеца. По-скоро, там би се очаквало един много по-наставнически тон и начин на изразяване.

Вместо това в „За вярата“ ние четем:

„Докато се борех с появяващите се ереси, следвайки примера, оставен от предшествениците и съответно, водейки се от спора с посятото от дявола безчестие, трябваше чрез различни слова, да възпирам или да отвръщам нападащите хули, и други подобни, според както нуждата на заболяването налагаше. Наистина, тези (слова – б. м.) не рядко не бяха от Писанието, но при все това не бяха чужди на благочестивия му смисъл. Но пък и апостолът често не отбягваше ученията на елините, когато те бяха необходими за целта му“⁶¹. По-надолу св. Василий

⁵⁹ Silvas, A. *The Asketikon*, 97.

⁶⁰ Hildebrand, S. M. *Basil of Caesarea*. Baker Academic, 2014, 60. Хилдебранд прави и много добър и оригинален анализ на „За вярата“, като разглежда творбата в светлината на тринитарното богословие на св. Василий, 59-64.

⁶¹ *De fide* (PG 31, 677BC): Ἐως μὲν οὖν ἀγωνίζεσθαι πρὸς τὰς ἐπανισταμένας κατὰ καιρὸν αἰρέσεις ἐχρῆν, ἐπόμενος τοῖς προειληφόσιν, ἀκόλουθον ἡγοῦμην τῇ διαφορᾷ τῆς ἐπισπειρομένης ὑπὸ τοῦ διαβόλου ἀσεβείας, ταῖς ἀντιθέτοις φωναῖς κωλύειν, ἣ καὶ ἀνατρέπειν τὰς ἐπαγομένας βλασφημίας, καὶ ἄλλοτε ἄλλαις, ὡς ἂν ἡ χρεια τῶν νοσοῦντων κατηνάγκασε, καὶ ταῦται πολλάκις ἀγράφοις μὲν, ὅμως δ' οὖν οὐκ ἀπεξενωμέναις τῆς κατὰ τὴν Γραφὴν εὐσεβοῦς διανοίας· τοῦ Ἀποστόλου πολλάκις καὶ Ἑλληνικοῖς ῥήμασι χρῆσασθαι μὴ παραιτησαμένου πρὸς τὸν ἴδιον σκοπόν.

Велики продължава с думите: „Така, ние и днес както и всякога, знаели сме да избягваме всеки глас и мисъл чужди на Господното учение. Но както вече казах, целта, която сега е поставена пред нас и вас, различава се значително от онези ни намеренията, които ни водеха да напишем нещо друго или да кажем нещо различно“⁶².

Именно в тази връзка на оправданието си, св. Василий споменава и изяснява различните видове слова, които християнинът може и трябва да използва според конкретната нужда на аудиторията си⁶³. Впрочем, това различно ползване на видовете слова съобразно конкретните цели, той приема като изпълнение на заръката на светия апостол Павел: „да знаете, как трябва да отговаряте всекиму“ (Кол. 4:6)⁶⁴.

Този смирен и оправдателен тон може да се обясни, най-естествено, с това, че той се обръща към някой, който е висшестоящ. Св. Василий не е човек, който би пренебрегнал йерархията в Църквата. Напротив, цялото негово творчество е пропито от идеята, че безвластието и неподчинението е причината за злото, което вижда около себе си⁶⁵. За него оставянето без отговор на едно такова искане от висшестоящ „не е безопасно“⁶⁶. И то не е безопасно, именно защото непокорството отдалечава човека от богоподобие: защото, ако и Самият Господ върши това, що му е дадено като заповед от Отца; а Светият Дух не говори от себе си, а само което чува от Сина, то какво оправдание какво оправдание бихме имали ние, тварните хора, за неподчинението си – възкликва св. Василий⁶⁷. Тази духовна нагласа за приемане на йерархията отговаря и за смирения и оправдателен отговор на светеца, който откриваме в тук.

Допълнително, за това, че св. Василий се обръща към един човек, а не към много, говорят и обръщенията които ползва към адресата

⁶² Ibid. (PG 31, 680B): Πᾶσαν μὲν οὖν ἄλλοτρίαν τῆς τοῦ Κυρίου διδασκαλίας φωνὴν καὶ ἔννοιαν οὕτως ἡμεῖς πάντοτε καὶ νῦν ἀποφεύγειν ἐγνώκαμεν, καὶ τοῦ σκοποῦ δὲ, ὡς προείπον, τοῦ νῦν ἡμῖν τε καὶ ὑμῖν προκειμένου, καταπολὺ διαφέροντος τῶν ὑποθέσεων ἐκείνων, ὑφ' ὧν ἄλλωτε ἄλλως ἐπὶ τὸ γράψαι τι ἢ εἰπεῖν προήχθημεν.

⁶³ Ibid. (PG 31, 680B-D).

⁶⁴ Ibid. (PG 31, 680 D).

⁶⁵ Добра илюстрация за това е Св. Василий Велики, *De Iudicio Dei*, § 2 (PG 31, 653C–656A).

⁶⁶ *De fide* (PG 31, 676D).

⁶⁷ Ibid. (PG 31, 677AB).

си в текста – τῆς ὑμετέρας εὐλαβείας⁶⁸ и τῆς ὑμετέρας ἀγάπης⁶⁹. Те са в единствено число, като притежателното местоимение ὑμετέρας, с което те се съпровождат, смятам че трябва да се разглежда като употреба на учтива форма⁷⁰.

Естественият въпрос тук е защо и пред кого се оправдава св. Василий? Кой е отправил към него това настоятелно искане за ясна писмена изповед на благочестивата вяра⁷¹? И кой му напомня, че трябва да наблегне върху изясняването на написаните от него неща?⁷²

За отговора на тези въпроси смятам, един поглед към „Против Евномий“ би ни помогнал отново. Следва да се отбележи, че и в „Против Евномий“ св. Василий Велики се обръща към някого учтиво, като ползва израза τὴν ὑμετέραν... ἀγάπην, като и тук подчертава, че прави това освен за всичко друго и за собствената сигурност.

„Необходимо беше и ние, – пише той, – с оглед разпоредбите на Ваше Благолюбие, а и за нашата собствена сигурност, като пренебрегваме и слабостта си в темата, и че сме напълно ненавикнали на подобен вид речи, да приемем да се сражаваме за истината и да изобличаваме лъжата, според получената от нас мяра от Господа на знанието“⁷³.

Като се базира на автобиографичните сведения от известното

⁶⁸ *Ibid.* (PG 31, 676C и 689A).

⁶⁹ *Ibid.* (PG 31, 677C).

⁷⁰ Повече за употребата на ἀγάπη и εὐλάβεια виж Lampe, G.W.H. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford University Press, 1961, съответно с. 8, б. G и с. 567, б. e. Смятам, че едно изследване на ползваните обръщения в кореспонденцията на св. Василий би било полезно за изясняване на проблемът за адресатът на „За вярата“. То обаче значително надхвърля скромните задачи на настоящата статия. Все пак, видно е, че, когато светецът се пише, той често ползва двете обръщения като взаимнозаменяеми. Виж в тази връзка 132-ро писмо до Авраамий Батнийски и в 197-мо писмо до Амврозий Медиолански, където двата израза присъстват в един и същи текст и дори в едно и също изречение. Отделно като примери за употреба на обращението ἀγάπη могат да се дадат още писма № 100, 113, 138, 140, 165, 173, 197, 203, 205, 217 и др., а за употребата на εὐλάβεια - № 49, 59, 71, 190, 191, 195, 198 и др.

⁷¹ *De fide* (PG 31, 676C).

⁷² *Ibid.* (PG 31, 689A).

⁷³ *Contra Eunomium* (PG 29, 500AB): ἀναγκαίως καὶ ἡμεῖς, διὰ τε τὴν ὑμετέραν τῶν ἐπιταξάντων ἀγάπην καὶ διὰ τὸ ἡμῶν αὐτῶν ἀσφαλές, ἐν τούτῳ τῆς ἀσθενείας ὑπεριδόντες, καίτοι παντελῶς ἀγύμναστοι τοῦ τοιοῦτου εἶδους τῶν λόγων ὄντες, κατὰ τὸ ἐπιχρηγήθην ἡμῖν παρὰ τοῦ Κυρίου τῆς γνώσεως μέτρον, τῇ τε ἀληθείᾳ συνίστασθαι, καὶ ἀπελέγχειν τὸ ψεῦδος ὑπεδεξάμεθα·

223-то писмо на св. Василий, Жан Грибомон е на мнение, приемано и от други, че адресат на „Против Евномий“ е Евстатий Севастийски⁷⁴. Последният, вече епископ, е трябвало да се подготви за събора в Лампсак (края на 364 г.) и е ползвал оттеглянето на св. Василий от Кесария Кападокийска след ръкополагането му за презвитер⁷⁵. Св. Василий е диктувал възраженията срещу ереста, които били записвани от бързописци. Грибомон заключава, че, дори и ако окончателния на „Против Евномий“ не е от тогава, произходът на творбата трябва да се търси именно от тази среща на двамата. Това оказва влияние на характера на произведението. „Против Евномий“ е силно полемична творба. Тя е съставена от различни цитати взети от Апологията на Евномий, които св. Василий оборва, като коментира и посочва слабостите в аргументите на противника си, и така разкрива скритите му цели. Неслучайно – казва св. Василий – Евномий е избрал заглавието „Апология“ (Защитна реч). Целта му е да се покаже като нападнат и обвинен несправедливо, и, като получи естественото съжаление и симпатия, които хората изпитват към нападнатия, да прокара еретичното си учение⁷⁶.

Езикът на св. Василий е емоционален. Въоръжен с ирония и сарказъм той често си играе с думите. Така още от началото, св. Василий казва, че въпреки, че сам не е автор на ереста, Евномий е изказал гласно богохулството на мнозина, съдържащо до този момент зад зъбите им, като е публикувал това „брилянтно съчинение“ и именно поради тази негова дързост, ще има „честта“ да бъде наричан неин основател и родоначалник⁷⁷. По-надолу той продължава в същия дух, когато говори за това, как Евномий вижда основната си концепция – представата: „С удоволствие бих го попитал: Що значи това „представа“? Нима тази дума не означава абсолютно нищо? Шум някакъв изпаднал от езика!“⁷⁸... „Но това би трябвало да се нарича не „представа“,

⁷⁴ Gribomont. *Notes biographiques*, 36–39. Повече за 223-то писмо, текст и превод на английски, виж Saint Basil. *The Letters*. Vol. III, transl. Deferrari, London, 1986, 286 и сл.

⁷⁵ Затова оттегляне виж по-долу. Срв. Виж Silvas, Anna M. *The Asketikon*, p. 96.

⁷⁶ *Contra Eunomium* (PG 29, 501C).

⁷⁷ *Ibid.* (PG 29, 501A).

⁷⁸ *Ibid.* (PG 29, 521A): Τί ποτέ ἐστὶν ἡ ἐπίνοια, ἥδεως ἂν αὐτὸν ἐρωτήσαιμι· ἄρ' οὐδὲν παντάπασι σημαίνει τὸ ὄνομα τοῦτο, καὶ ψόφος ἄλλως ἐστὶ διὰ τῆς γλώττης ἐκπίπτων;

а повече лудост и глупост⁷⁹. Още малко по-надолу казва: „Щеше да бъде много ценно качество на казаните лъжливо неща, ако наистина природата на лъжата се унищожаваше заедно с изказването им, но те нямат такава природа“⁸⁰.

Въобще, този „хаплив“ начин на оборване на тезите на Евномий пронизва цялата творба на св. Василий. Разбира се, следва да се спомене, че в това отношение кападокиецът не е новатор в християнската литература. Напротив, той стъпва на традиция, имаща своите корени поне сто и петдесет години преди него⁸¹. Иронията и сарказмът обаче, съчетани със сложността на материята, изискваща добро познаване на гръцката философия и на богословски понятия и технически термини и концепции, със сигурност са били предпоставка за не доброто разбиране на „Против Евномий“. И като се вземе предвид, че самият св. Василий е бил „напълно ненавикнал на подобен вид речи“⁸², то с висока доза вероятност може да допуснем, че творбата е смутила някои вярващи.

Св. Василий обаче, нито желае, нито пък цели това да обърка някого от братята и сестрите в Христа. Напротив, изглежда самият той си дава сметка за тези възможни опасности и това го е притеснявало истински. Така в „За вярата“, той признава, че този негов начин на изразяване и на оборване на тезите на противника може да въведат някои в заблуждение и това да бъде използвано от противниците на здравата вяра, които въведат по-малко образованите в изкушение. Той пише:

„Беше ми напомнено от Ваше Благоговение да се наблегне върху тези неща и ясно да направя накрая за вас своето разсъждение, и чрез вас за братята в Христа, за ваше и тяхно пълно убеждение в името на Господа Наш – Иисус Христос. И счетохме за необходимо и падащо се нам

⁷⁹ *Ibid.* (PG 29, 521B): Ἀλλὰ τὸ τοιοῦτον οὐχὶ ἐπίνοια, παράνοια δ' ἂν μᾶλλον καὶ φλυαρία προσαγορεύοιτο. Тук, струва ми се, играта с различните значения двете думи с общ корен – ἐπίνοια (представа) и παράνοια (лудост) – е съвсем съзнателно целена – б.м.

⁸⁰ *Ibid.* (PG 29, 521C): Πολλοῦ γὰρ ἂν ἄξιον ἦν τὰ ψευδῇ λέγειν, εἴπερ ἡ φύσις τοῦ ψεύδους τοῖς λαλουμένοις συνδιεφθείρετο· ἀλλ' οὐκ ἔχον ἐστὶ φύσιν τοῦτο γέ.

⁸¹ Тук могат да се посочат „Срещу Целз“ на Ориген, „Срещу Астерий“ на Маркел Анкирски, „Срещу Маркел“ на Евсевий Кесарийски, „Осмиването на външните философи“ от Ермий и др. Виж повече в St. Basil of Caesarea. *Against Eunomius...*, Introduction, 39.

⁸² Виж бел. 73 по-горе.

(задължение – б.м.), чрез излаганите от нас тук и там неща, ничий ум, по никакъв начин, да не водим към объркването на спора – ние винаги принудени сме били да се изправим срещу тема приведена от противниците на истината; нито пък да бъдат въвлечени някои на противната страна от желаещите ни да обвинят за чужди неща, и често своите болести на нашата мисъл клеветнически да припишат, за да завлекат по-необразованите⁸³.

Св. Василий искрено желае никой да не пострада заради него. И всъщност, – мисля си, – именно това чувство за отговорност към Църквата е неговия основен вътрешен мотив, който го кара да пише на „За вярата“. Именно той изпълва го изпълва със страх да не се окаже като фарисеите, които „сами не влизат, а на влизащите се пречат да влязат“ (Мат. 23:13):

„Затова и именно призовавам и се моля: отказали се от безполезния спор и непристойни словоблудства, нека се задоволим с нещата казани от светиите и от самия Господ; и достойно за небесния повик да мислим, и достойно за Евангелието на Христос да заживеем, с надежда за вечен живот и за Небесното Царство, приготвено за всички, които пазят заповедите на Бога и Отца, според Благовестието на Блажения Бог – Иисус Христос, нашия Господ, в Дух Свят и в истина“⁸⁴.

До кого св. Василий пише „За вярата“ – обосноваване на една хипотеза

Накрая ще опитам да обоснова една хипотеза за отговор на въпроса кой е епископът, по чието искане пише св. Василий „За вярата“

⁸³ *De fide* (PG 31, 689AB): Ταῦτα ὑπομνησθέντες παρὰ τῆς ὑμετέρας εὐλαβείας ὑπαγορεῦσαι ἐν τοῖς τελευταίοις, καὶ τὸ ἑαυτῶν φρόνημα φανερὸν ποιῆσαι ὑμῖν τε καὶ δι' ὑμῶν τοῖς ἐν Χριστῷ ἀδελφοῖς, εἰς πληροφορίαν ὑμῶν τε καὶ αὐτῶν ἐν ὀνόματι τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἀναγκαῖον καὶ ἡμῖν ἐπιβάλλον ἡγησάμεθα πρὸς τὸ μηδαμῶς περιφέρεισθαι τινῶν τὸν νοῦν ἐν τῇ διαφορᾷ τῶν ἄλλοτε μὲν ἄλλως παρ' ἡμῶν ἐκτεθέντων, αἰεὶ δὲ πρὸς τὴν ἐπεισαγομένην παρὰ τῶν ἀντιδιατιθεμένων τῇ ἀληθείᾳ ὑπόθεσιν ἀναγκαζομένων ἡμῶν ἐνίστασθαι, μήτε μὴν διασαλευέσθαι τινὰς ἐν τῇ ἐναντιότητι τῶν ἐν ἡμῖν τὰ ἀλλότρια ἐπιφημιζέιν θελόντων, ἢ καὶ τὰ ἴδια πάθη πολλάκις ἐπὶ τὸ συναρπάσαι τοὺς ἀπλουστέρους τοῦ ἡμετέρου φρονήματος καταψευδομένων.

⁸⁴ *Ibid.* (PG 31, 688D-689A): Διόπερ παρακαλῶ καὶ δέομαι, παυσάμενους τῆς περιέργου ζητήσεως καὶ ἀπρεποῦς λογομαχίας, ἀρκεῖσθαι τοῖς ὑπὸ τῶν ἁγίων καὶ αὐτοῦ τοῦ Κυρίου εἰρημένους, ἄξια δὲ τῆς ἐπουρανίου κλήσεως φρονεῖν· καὶ ἀξίως τοῦ Εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ πολιτεύεσθαι, ἐπ' ἐλπίδι τῆς αἰωνίου ζωῆς, καὶ ἐπουρανίου βασιλείας, τῆς ἡτοιμασμένης πᾶσι τοῖς φυλάσσουσι τὰς ἐντολὰς τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς, τὰς κατὰ τὸ Εὐαγγέλιον τοῦ μακαρίου Θεοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Κυρίου ἡμῶν, ἐν Πνεύματι ἁγίῳ καὶ ἀληθείᾳ.

през 365 г.? Като съзнавам, че при липсата на ясни индикации за това в самия текст, всеки отговор е до голяма степен хипотетичен, все пак смятам за най-логично и естествено искането за ясно излагана на вярата да е дошло от неговия епископ – Евсевий Кесарийски.

Св. Василий и Евсевий имат сложни и нелеки отношения⁸⁵. Когато в началото на 362 г., след 20 години на катедрата, възрастният епископ Дианий се представя пред Господа, в Кесария Кападокийска започва сериозно напрежение във връзка с избора на неговия наследник. Св. Василий вероятно е един от кандидатите, при това имащ всички основания да бъде считан за достоен за тази служба. Евсевий от своя страна бил от знатните граждани на Кесария, но бил мирянин, не бил кръстен и имал твърде слаба богословска подготовка. Изборът му бил до голяма степен политически, като вероятно е наложен именно, за да не бъде избран св. Василий. Връзките на Василий с движението на аскетизма, върху което към онзи момент тегнело и подозрението за крайностите осъдени на Събора в Гангра, както и дългогодишното лично и семейно приятелството с Евстатий Севастийски, вероятно са плашили влиятелния градски елит, който се обединил зад фигурата Евсевий. Същевременно аскетичните групи, които заставали зад св. Василий също са имали своето все по-голямо влияние в църковните среди. Като форма на компромис се е стигнало до решението Евсевий да бъде избран за епископ, а св. Василий ръкоположен за презвитер, който да го подпомага. Този компромис обаче не е продължил дълго. Опитът на св. Василий да съчетае монашеския начин на живот със задълженията си на презвитер изглежда го е правил подозрителен в очите на новия епископ и поддръжниците му в града. По съвет на св. Григорий Богослов св. Василий е напуснал Кесария и се е върнал в мястото на своето отшелническо край река Ирис в Понт⁸⁶. Някъде от същото време е и появата и на „Против Евномий“ и на „За вярата“.

Като застъпва тезата, че „За вярата“ е писана за група аскети, Жан Грибомон изказва предположението, че това по всяка вероятност са аскети от обкръжението на Евстатий Севастийски⁸⁷. Според него обаче тези аскети са били на консервативни позиции, изостанали от раз-

⁸⁵ В анализа на тези отношения по-долу стъпвам на Fatti, Federico. *An Extraordinary Bishop*, 344-349.

⁸⁶ Виж Silvas, A. *The Asketikon*, 96.

⁸⁷ Виж Gribomont. *Notes biographiques*, 36.

витието на своите епископи, не са участвали в споровете с Евномий и именно поради това са били смутени от езика на св. Василий⁸⁸.

Това предположение обаче има слабост. Ако „Против Евномий“ – както самият Грибомон смята – е творба писана, за да помогне Евстатий Севастийски при подготовката му в събора в Лампсак, то би било странно хора от антуража му да са реагирали така остро, че да се е наложило св. Василий да изготви „За вярата“. По-вероятна изглежда хипотезата реагиралите да са около епископа на Кесария, от където св. Василий си е тръгнал съвсем скоро и то след взаимно недоволство. Те и без това са гледали на него, на аскетизма и на близостта му с Евстатий Севастийски с подозрение. От св. Григорий Богослов, който е нашият единствен източник за тези събития, знаем че в този период е имало интриги срещу св. Василий⁸⁹. Възможно е да се допусне, че „За вярата“ е резултат тези интриги: хората около Евсевий Кесарийски са поставили въпроса за съдържанието и езика на „Против Евномий“, а епископът от своя страна е поискал от св. Василий „писмена изповед на благочестивата вяра“⁹⁰.

Ако това предположението е правилно, то тогава може да разчетем изречението „от такива неща, като чужди на евангелската и апостолската вяра и любов, необходимо е да се пазите и Вие“⁹¹ като проява и тук, в „За вярата“, на така характерната за св. Василий Велики „хапливост“ на езика. Това предупреждение е свързано с предходното изречение, в което св. Василий говори за хора, желаещи да го обвинят в неща чужди на мисълта му и приписващи му своите собствени божества. Светецът предупреждава своя епископ Евсевий Кесарийски да не бъде като тях и да не се поддава на интригите, защото всички – от най-малкия до най-големия – ще отговаряме пред Бога за делата си.

Заклучение

„За вярата“ е важна творба на св. Василий Велики. В нея той ни е оставил своят вероизповеден символ. Наистина, това не е единствения достигнал до нас символ съставен от него. В писма 105 и 159,

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ Fatti, Federico. *An Extraordinary Bishop*, 344.

⁹⁰ *De fide* (PG 31, 676C).

⁹¹ *Ibid.* (PG 31, 689B): οὗς καὶ ὑμῖν φυλάξασθαι, ὡς ἀλλοτρίους τῆς εὐαγγελικῆς καὶ ἀποστολικῆς πίστεως τε καὶ ἀγάπης, ἀναγκαῖον...

съответно „До дяконесите, дъщери на Терентий“ и „До Евпатерий и неговите дъщери“, писани във времето на избухването на духовно-чуждестранните спорове, се откриват следи и от други такива символи⁹². Но тези символи са частни и останали „скрити“ в кореспонденцията на светеца.⁹³ За разлика от тях вероизповедният символ в „За вярата“ е много по-представителен. Той е изпратен от св. Василий до аскетите в Понт, като предговор на вероятно най-интимното негово произведение „Нравствените правила“, което е предхождало и неговия Голем аскетикон.⁹⁴ Това показва че светецът е харесвал и ценял тази своя творба и е гледал на нея с изключителна сериозност. Това е вижда и през редакционното ѝ развитие. Св. Василий я развива и трансформира поне на два, а може би и на три етапа: §§ 1-5 около 365 г., към които към 371 г. е добавен § 6, а после и през 376-377, когато изпраща целия корпус към Понт, когато е напълно възможно да е развивал и частта относно Св. Дух в самият символ.

„За Вярата“ носи белезите на интригите сред църковната общност, в които е възникнала, и които са направили предходната му творба „Против Евномий“ съмнителна в очите на някои християни. Това от своя страна е накарало предшественика на св. Василий на епископската катедра в Касаря – Евсевий Кесарийски – да изиска от него ясно да изповяда вярата. Кападокийският светец се впуска в това начинание носещ съзнание за отговорността, която има като част църковната йерархия, но и поради своя вътрешен стремеж да помогне за спасението на всички. Той е съзнавал, че езикът и стила на аргументиране, който е ползвал в „Срещу Евномий“ могат да увлекат братята и сестрите в празни спорове и така те да бъдат въвлечени в ерес. Св. Василий искрено желае да ги предпази от това. От своя страна това създава един вътрешен диалог между за „За вярата“ и „Против Евномий“, като „За вярата“ е творба много по-достъпна, ясна и интимна, което ни позволява да видим вътрешния живот на светеца от Кападокия. Това я прави ценна за нас и днес.

⁹² Saint Basil. *The Letters*, Vol. II, съотв. с. 199 и сл и с. 395 и сл.

⁹³ Виж повече за частните символи на вярата като цяло и конкретно за тези съставни св. Василий в Radde-Gallwitz, A. „Private Creeds and their Troubled Authors“. *Journal of Early Christian Studies*, 24, 4, Winter 2016, 465-490.

⁹⁴ Silvas, A. *The Asketikon*, 19 и сл.

Приложение¹

Св. Василий Велики

За вярата

Patrologia Graeca 31

col. 676 – 692

CPG 2886

[676C] 1. След като, по благодатта на благия Бог, научих за достойното за любовта на Христа поръчение на Ваше Благоговение², в което поискахте от нас писмена изповед на благочестивата вяра, първом – почувствал своята немощ [676D] и безсилие – колебаех се с отговора. Но понеже спомних си казаното от апостола: „като се търпите един други с любов“ (Еф. 4:2)³, а също и „понеже със сърце се вярва за оправдаване, а с уста се изповядва за спасение“ (Рим 10:10)⁴, то сметнах за опасно⁵ да Ви възразя, а да премълча спасителната изповед. Писано е: „имайки увереност в Бога чрез Христа, но не защото сме [677A] способни да помислим нещо от себе си като от нас си; напротив, способността ни иде от Бога“ (2 Кор. 3:4-5)⁶. И ето, както тогава

¹ Превод от старогръцки език Калин Ангелов.

² τῆς ὑμετέρας εὐλαβείας е израз, който се ползва за почтително обръщение към някой, най-често вишестоящ епископ.

³ ἀνεχόμενοι ἀλλήλων ἐν ἀγάπῃ. Възможен превод, който може и да обяснява мисълта на Василий по-добре е „търпейки се един друг в любов“ или „въздигайки се един друг в любов“ – бел.моя.

⁴ καρδίᾳ γὰρ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην, στόματι δὲ ὁμολογεῖται εἰς σωτηρίαν.

⁵ Двойното отрицание „οὐκ ἀκίνδθον“ (бук. „не безопасно“) преведох с положителното „опасно“.

⁶ Πεποιθήσιν ἔχων διὰ τοῦ χριστοῦ πρὸς τὸν θεόν... οὐχ ὅτι ἱκανοί ἐσμεν ἅφ' ἑαυτῶν λογίσασθαι τι, ὡς ἐξ ἑαυτῶν· ἀλλ' ἡ ἱκανότης ἡμῶν ἐκ τοῦ θεοῦ.

те (апостолите-б.м.)⁷, така сега и ние – и то чрез Вас – станахме годни да бъдем служители на Новия Завет, не на буквата, а на духа (2 Кор. 3:6)⁸. А свойствено на верния служител – това е известно на всеки – е именно, ако му бъде поверено ръководството на съслужителите от добрия господар, да го съхрани за тях чисто и безхитростно.

Така и аз; длъжен съм, всички неща, които научих от боговдъхновеното писание, да Ви предам за одобрение от Бога, в полза на общото благо (ср. 1 Кор. 12:7). Понеже, ако самият Господ, у Когото е благоволенieto на Отца (ср. Мат 3:17) и „в Когото са скрити всички съкровища на премъдростта и на знанието.“ (Кол. 2:3)⁹, и който всяка сила и всеки съд е получил [677B] от Отца, казва: „Той Ми даде заповед, що да кажа и що да говоря“ и още: „което Аз говоря, говоря го тъй, както Ми е казал Отец“ (Йоан 12:49 и 50)¹⁰; и ако Светият Дух не говори от себе си, но всички неща, които чува от Него, тях говори (ср. Йоан 16:13); то колко повече за нас и благочестиво и едновременно с това безопасно е така и да разсъждаваме и да правим в името на Господа наш Иисус Христос!?

И така, докато се борех с появяващите се ереси, следвайки примера оставен от предшествениците, и съответно, водейки се от спора с посятото от дявола безчестие, трябваше чрез различни слова, да възпирам или да отвърщам нападащите хули, и други подобни, според както нуждата на заболяването налагаше. Наистина, тези [слова] не рядко не бяха от Писанието, [677C] но при все това не бяха чужди на благочестивия му смисъл. Но пък и апостолът често не отбягваше ученията на елините, когато те бяха необходими за целта му.

Затова сега счетох, че е подходящо за нашата и ваша обща цел, в простотата на здравата вяра, да изпълня поръчението на Ваше Благолюбие в Христа¹¹, като кажа нещата, които научих от боговдъхнове-

⁷ Разбирам местоимението ἐκεῖνους като тях – Апостолите, чиято способност е идвала от Бога.

⁸ ἰκανώσαντος γενέσθαι διακόνους Καινῆς Διαθήκης, οὐ γράμματος, ἀλλὰ πνεύματος.

⁹ ἐν ᾧ εἰσιν πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως ἀπόκρυφοι.

¹⁰ ἐντολὴν ἔδωκε μοι, τί εἶπω καὶ τί λαλήσω καὶ ἃ οὐκ ἐγὼ λαλῶ, καθὼς εἶρηκέ μοι ὁ πατήρ, οὕτως λαλῶ (нещата, които говоря аз, както казал ми е Отец, така говоря).

¹¹ τῆς ὑμετέρας ἐν Χριστῷ ἀγάπης – такъв израз се открива и в съчинението „Опровержение на защитната реч на Евномий“ (PG 29 col. 500 A). Според преводачите му на английски език този израз може да се тълкува и като учтиво обращение към епископ и св. Василий често го употребява в писмата си (вж. St. Basil of Caesarea).

ното Писание. И така, ще се въздържам от онези слова и думи, които не се намират в изразите на божественото Писание, ако и да запазват вътрешния му смисъл. И като чужди и враждебни на благочестивата вяра напълно ще избягвам и от всички онези неща, които чрез чужди [на Писанието] изрази, [677D] въвеждат у нас още и чужда [нему] мисъл и които не могат да се открият да са проповядвани от светиите.

Вярата – това е решително съгласие, в [680A] пълна увереност с истината на чутите неща, които са проповядвани в Божия благодат. Такава е показал Авраам, за когото е свидетелствано, че „не усъмни чрез неверие, но остана твърд във вярата, като въздаде Богу слава, напълно уверен, че Той е силен и да изпълни това, що е обещал“ (Рим. 4:20-21)¹².

И понеже „верен е Господ във всичките Си слова“ (Пс. 144:13)¹³ и „всички Негови заповеди са верни, твърди отвика до века, основани върху истина и правота“ (Пс. 7-8)¹⁴, то явно отпадане от вярата и високомерна хула е и премахването на нещо от написаното и прибавянето на нещо, което не е написано; защото, казал е Господът наш Иисус Христос: „моите овци слушат гласа Ми“ (Йоан 10:27)¹⁵, а малко преди това: „подир чужди човек не вървят, а бягат от него, понеже [680B] гласа на чуждите не познават“ (Йоан 10:5)¹⁶; а и апостолът, ползвайки човешки пример, най-строго забранява прибавянето или отнемането на каквото и да е от боговдъхновените писания, когато казва: „и човешко завещание, утвърдено вече, никой не разваля, нито допълня“ (Гал. 3:15)¹⁷.

2. Така, ние и днес както и всякога, знаели сме да избягваме всеки

Against Eunomius. The Catholic University of America Press, 2011, с. 81, бел. 6); виж допълнително статията за ἀγάπη б. G. в Lampe, G.W.H. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford University Press, 1961.

¹² οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ, ἀλλ' ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει, δοὺς δόξαν τῷ θεῷ, καὶ πληροφορηθεὶς ὅτι ὁ ἐπήγγελται, δυνατός ἐστιν καὶ ποιῆσαι.

¹³ πιστὸς κύριος ἐν τοῖς λόγοις αὐτοῦ.

¹⁴ πισταὶ δε πᾶσαι αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ, ἐστηριγμέναι εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος, πεποιημέναι ἐν ἀληθείᾳ καὶ εὐθύτητι.

¹⁵ Τὰ ἐμὰ πρόβατα τῆς ἐμῆς φωνῆς ἀκούει – малка вариация спрямо текста, но без промяна на смисъла.

¹⁶ Ἀλλοτρίῳ δὲ οὐ μὴ ἀκολουθήσωσιν, ἀλλὰ φεύγονται ἀπ' αὐτοῦ· ὅτι οὐκ οἶδασιν τῶν ἀλλοτρίων τὴν φωνήν.

¹⁷ ὅμως ἀνθρώπου κεκυρωμένην διαθήκην οὐδεὶς ἀθετεῖ ἢ ἐπιδιατάσσεται.

глас и мисъл чужди на Господното учение. Но както вече казах, целта, която сега е поставена пред нас и вас, се различава значително от онези ни намеренията, които ни водеха да напишем нещо друго или да кажем нещо различно. Това е така, тъй като тогава разрушителната дяволска хитрост подбуждаше хулата на ереста, а сега се представя за изповед на здрава вяра и откровение без заобиколки. Следователно и самият характер [680C] на словото за нас няма да е подходящ. Защото, както човек не би взел в ръцете си едни и същи оръжия при война и в земеделие (понеже едно е оръжието на занимаващите се на спокойствие с нещата за своето препитание, а съвсем друго снаряжението на строените в битка), така не бива да казва същите неща, този, който призовава в здравото учение и, друг, който опровергава говорещите против него. Защото един вид е изобличаващото слово, а друг – поощрителното. Една е откровеността на изповядващите в мир благочестивостта си, а други са трудностите на изправилите се срещу „възраженията на лъжовната наука“ (1 Тим. 6:20)¹⁸. По такъв начин и ние, ползваме словата си с различие. Винаги си служим чрез тях или за опазване или за изграждане на вярата; като ту най-борбено [680D] се съпротивляваме срещу онези, които се опитват да я погубят в дяволско лукавство, ту я показваме най-открито и интимно на желаещите да се изградят в нея. Така не правим нищо по различно от онова, което е казано от Апостола: „да знаете, как трябва да отговаряте всекиму“ (Кол. 4:6)¹⁹.

Но преди да пристъпим към [681A] самата изповед на вярата, струва си да се отбележи и следното: величието и славата на Бога, би-дейки непостижими за разума и неразкриваеми за ума, чрез една дума или мисъл нито се изясняват, нито се обмислят какво са. Чрез множество използвани думи, за наша полза, боговдъхновеното писание говори неясно дори за чистите в сърцето си – чрез загадки „като през огледало“. Защото „лице в лице“ (1 Кор 13:12) и съвършеното знание са обещаната отплата за достойните в бъдещия век. Сега обаче – дали Павел някой е или Петър – ако и да вижда истинно това, което вижда и нито блуждае, нито си фантазира – то пак през огледало вижда в

¹⁸ ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως.

¹⁹ εἰδέναι πῶς δεῖ ὑμᾶς ἐνὶ ἑκάστῳ ἀποκρίνεσθαι.

тайнственост²⁰; и като приема благодарствено сегашното „донейде“, радостно очаква бъдещата съвършеност [завършеност].

Именно това уверява апостол Павел, когато построява [681B] мисълта си по подобен начин. Той например казва: „Когато бях младенец“ – т.е. точно в момента, когато изучава азбуката на причината Божия от знаещите – „като младенец мислех и като младенец разсъждавах“. „А като станах мъж“ (1 Кор. 13:11)²¹ и побързах да достигна „до пълната възраст на Христовото съвършенство“ (Еф. 4:13)²², „оставих младенческото“ (1 Кор. 13:11). И придобих толкова голям растеж и напредък в разбирането на Божиите неща, така че познанието на еврейския ритуал да оприлича на движението на младенческия ум, докато на зрелия във всичко човек подобава знанието чрез Евангелието²³. До такава степен, изглеждащото днес съвършено знание е много по-малко, по-неясно [681C] и далечно от яснотата на бъдещия век, в сравнение със знанието, което ще бъде разкрито в бъдещия век на достойните, колкото далечно е гледането „лице в лице“ в сравнение със „смътното като през огледало“.

Същото показват и учениците на Господа около блажените Петър и Йоан, които, въпреки постоянния си напредък и растеж към по-добро в настоящия живот, сами се убедиха в твърде голямото превъзходство на знанието запазеното за бъдния век. Всички те, след като бяха достойни за избора на Господа, за живот с него, за апостолство от него, за разпределение на духовните дарове, и то след като чуха: „вам е дадено да узнаете тайните на царството небесно“ (Мат 13:11)²⁴; и след всичкото това знание и откриването на скритите за останалите неща, точно те и точно преди самите [684A] страдания на Господа

²⁰ Смятам, че „в тайнственост“ тук е по-подходящия превод на израза ἐν αἰνίγματι предаден в синодалния превод като „смътно“.

²¹ Ὅτε μὲν ἤμην νήπιος... ὡς νήπιος ἐλάλουν, ὡς νήπιος ἐφρόνουν, ὡς νήπιος ἐλογιζόμην· ὅτε δὲ γέγονα ἀνὴρ...

²² εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ χριστοῦ.

²³ За еврейския ритуал св. Василий ползва думата ἐπίγνωσιν, докато чрез Евангелието се придобива γνῶσιν. Може да се каже, че епигносисът е цялостно знание, докато гносисът е знание, което не е пълно. Това отговаря и на апофатическо богословие, което св. Василий изповядва в този пасаж. За разликата в употребата на двата термина виж на Robert E. Picirelli “The meaning of “Epignosis””, *The Evangelical Quarterly*, 1975 issue 2, 85-93.

²⁴ Ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν.

чуват: „Имам още много да ви говоря; ала сега не можете го понесе“ (Йоан 16:12)²⁵.

3. И така научаваме от тези неща и от други подобни на тях, че, от една страна, знае боговдъхновеното писание колко безгранично голямо е познанието, а от друга – колко недостижимо далечни за човешката природа са Божествените тайни в настоящето. И макар в напредъка си всеки постоянно прибавя все повече, всякога всеки ще остава далеч в сравнение с достойнството, чак докато „дойде свършеното знание, [когато] това „донейде“ ще изчезне“ (1 Кор. 13:10)²⁶.

И както нито една дума не е достатъчна да покаже изцяло цялата [684В] слава на Бога, така не е безопасно, която и да е дума да поеме в себе си цялото. Защото, когато някой каже „Бог“, той не е изяснил „Отец“, а при „Отец“ изпуска се „Създател“. И още, от всички тези думи липсва най-благого, мъдростта, сила и останалите, които носят се от Светото Писание. И още, „отец“, ако бихме го разбираме изцяло според нашата употреба спрямо Бога, то това би било светотатство; защото означава и страст, и семеизтичане, и незнание, и слабост, и всякакви подобни неща. Подобно е и със „създател“, защото за нас това включва още нужда от време, от материал, от работни инструменти и от помощ – неща от които, доколкото това е възможно за човек, трябва да изчистим дължимата слава на Бога. Това е така понеже, както казах, Достойнството, дори ако някой всички мисли да би събрал за изследване и всички езици да би ползва за изразяване, пак никога не би могъл да изложи.

[684С] Това наше разбиране е изразено ясно от най-мъдрия – Соломон, когато казва: аз казах: „ще бъда мъдър“, но мъдростта е далеко от мене – далеко е това, що е било“ (Екл. 7:23-24)²⁷. Не поради бягството ѝ, а защото най-добре се разкрива нейната непонятност пред онези, на които – по Божия милост – знанието отдава се в по-голяма степен.

И така, Боговдъхновеното писание по необходимост ползва множество имена и думи, за да изрази някаква частичност, самата тя

²⁵ Ἐτι πολλὰ ἔχω λέγειν ὑμῖν, ἀλλ' οὐ δύνασθε βαστάζειν ἄρτι.

²⁶ ἔλθῃ τὸ τέλειον, [ὅτε] τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται.

²⁷ По текста на LXX εἶπα· σοφισθήσομαι καὶ αὐτὴ ἐμακρύνθη ἀπ' ἐμοῦ μακρὰν ὑπὲρ ὃ ἦν – букв. Казах: Ще се бъде омъдрен и тя (мъдростта) и тя бе отдалечена от мен, по-далеко отколкото бе.

неясна, около Божията Слава. Така че цялото богатство от Боговдъхновеното Писание относно Отец, Син и Свети Дух, да се събере от нас (невъзможно е) – нито сила, нито свободно време имаме, поради вашата крайна необходимост. [684D] Приведеното тук е малко от многото, но смятаме, че е достатъчно за вашето убеждаване, според откровеното на нас от разума на Писанието, и вашата увереност в намеренията ни. Защото, както множество неща издават за нас една благочестива мисъл, така и от малкото – мисля – разумният ще познае благочестието във всичко.

[685A] 4. И така, вярваме и изповядваме: един, единствен истинен и благ Бог и Отец Вседържител от когото е всичко; Бог и Отец на Господа наш и Бог Иисус Христос. И един единороден нему Син – Господ и Бог наш Иисус Христос, единствено истинен, чрез когото всичко е станало (ср. Йоан 1:3) – видимите и невидимите неща, у когото всичко се съединява²⁸ (ср. Кол. 1:17); Който в начало беше у Бога и Бог бе (Йоан 1:1) и след това, съгласно Писанието, яви се на земята и живя²⁹ между хората (ср. Вар. 3:38); „Който, бидейки в образ Божий, не счете за похищение да бъде равен Богу, но понизи Себе Си,“ и чрез рождение от девица „прие образ на раб“ „и по вид се оказа като човек“ (Фил. 2 6-8)³⁰, [685B] и според заповедта на Отца изпълни всички неща писани за Него и към Него „бидейки послушен дори до смърт, и то смърт кръстна“ (Фил. 2:8)³¹ „и на третия ден възкръсна според писанията“ (1 Кор. 15:4); и бе видян от светите му ученици и от останалите, както бе писано; Възнесе се на небесата и Седи от дясно на Отца; откъдето идва в края на този век да възкреси всички и да въздаде на всеки според делата му; когато справедливите ще придобият живот вечен и Царство на небесата, а грешниците ще бъдат осъдени на вечна мъка „дето червеят им не умира, и огънят не угасва“ (Марк. 9:44). И в един единствен Дух Свети, Утешителят, в Когото сме запечатани, за деня

²⁸ συνέστηκεν – още – съдържа заедно, съединява.

²⁹ συναναεστράφη – пребиваваше заедно.

³⁰ ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, οὐχ ἀρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλ' ἐαυτὸν ἐκένωσεν...μορφὴν δούλου λαβὼν...καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος – За да се разбере по правилно този труден пасаж смятам, че е необходим един по-различен превод: Който съществуваше в природа на Бог, но не към привилегията да бъде равен Богу отиде, но сам се понизи... приемайки природата на раб... и намери се с форма на човек.

³¹ γενόμενος ὑπὸ κροῖς μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ.

на избавлението (ср. Еф. 4:30); Духът на истината (Йоан 14:7), „Духът на осиновлението, чрез Когото призоваваме [685С] „Авва, Отче“ (ср. Рим. 9:15); разпределящият и правещият даровете Божий всекому за полза, така както си иска (ср. 1Кор. 12:11); Учещият и Напомнящият всичко, което чува от Сина (Йоан 14:26)³²; Благият, Напътващият към всяка истина (ср. Йоан 16:13); Укрепващият всички вярващи за сигурно знание и точно изповедание, и благочестиво служение и поклонение духовно и истинско на Бог Отец, и на Единородния му Син, Господа и Бога наш Иисус Христос и Самия себе си.

[Вярваме и изповядваме], че всяко име е внимателно подбрано, за да изрази за нас ясно особеностите на назоваваното и при всяко от тези имена, някакви отделни особености без всякакво съмнение се наблюдават благочестиво: [688А] от една страна на Отец, в особеността на Отца, докато на Сина – в особеността на Сина, а на Светия Дух – в собствената му особеност. Нито Светият Дух от себе си говори, нито Синът от Себе си нещо прави; и докато Отец праща Сина, то Синът праща Светия Дух. Така разсъждаваме и така кръщаваме – в Троица единосъщна³³ според заповедта на Господа наш Иисус Христос, който каза: „идете, научете всички народи, като ги кръщавате в името на Отца и Сина и Светаго Духа, и като ги учите да пазят всичко, що съм ви заповядал“ (Мат. 28:19-20)³⁴

Когато спазваме именно тези неща ние показваме любов към Него и удостояваме се да стоим в нея, според Писаното. [688В] Не ги ли спазваме обаче е обратното – ставаме за укор. „Който не ме люби“ – казва Господ – „не спазва словата ми“ (Йоан 14:24)³⁵ и още „Който има

³² Тук има известно разминаване с текста на Евангелието, доколкото Йоан набляга повече върху това, че Духът ще напомня на учениците казаното от Христос. Василий пък набляга на това, че Духът ще напомня на Християните за това, което е Той е чул от Сина.

³³ Според Жан Грибомон това „единосъщен“, което присъства тук не се подкрепя от писмена традиция. Виж Gribomont, Jean. „Notes biographiques sur s. Basile le Grand“ – In: Fedwick, Paul. J (ed.) *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*. Toronto, 1981, 36.

³⁴ Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος· διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν.

³⁵ Ὁ μὴ ἀγαπῶν με, τοὺς λόγους μου οὐ τηρεῖ.

заповедите Ми и ги пази, той е, който Ме люби“ (Йоан 14:21)³⁶.

5. Удивен съм изключително много! Понеже сам Господът наш Иисус Христос говори: „не се радвайте на това, че демоните ви се покоряват; а радвайте се, че имената ви са написани на небесата“ (ср. Лука 10:20)³⁷ и още „по това ще познаят всички, че сте Мои ученици, ако любов имате помежду си (Йоан 13:35)³⁸. И от тук апостолът, като показва необходимостта на любовта за всичко, свидетелства казвайки: „Да говоря всички езици човешки и дори ангелски, щом любов нямам, ще бъда мед, що звънти, или кимвал, що звека. Да имам пророчески [688C] дар и да зная всички тайни, да имам пълно знание за всички неща и такава силна вяра, че да мога и планини да преместям, - щом любов нямам, нищо не съм“ (1 Кор. 13:1-2)³⁹, а малко след това: „ако са пророчества, ще престанат, ако са езици, ще замлъкнат, ако са знание, ще изчезнат“ (1 Кор. 13:8)⁴⁰ и т.н., за които добавя, „а сега остават тия три: вяра, надежда, любов; но по-голяма от тях е любовта“ (1 Кор. 13:13)⁴¹.

И след тези и подобни на тези заповеди били са установени от Господа и апостола, пак казвам: Удивен съм! – как хората проявяват такова голямо усърдие и страст за нещата, които ще престанат и замлъкнат (ср. 1 Кор. 13:8); а за тези, които ще останат, и най-вече за „по-голямата от всички“ – любовта, която е характерния белег на християнина, – не само [688D] сами нямат никаква мисъл, но и се противят срещу стремящите се към нея. И с противопоставянето си изпълняват казаното: „сами не влизате, и на влизащите пречите да влязат“⁴². Затова и именно призовавам [689A] и се моля: отказали се

³⁶ Ὁ ἔχων τὰς ἐντολάς μου καὶ τηρῶν αὐτάς, ἐκεῖνός ἐστιν ὁ ἀγαπῶν με.

³⁷ μὴ χαίρετε ὅτι τὰ δαιμόνια (вм. πνεύματα) ὑμῖν ὑποτάσσεται· χαίρετε δὲ ὅτι τὰ ὀνόματα ὑμῶν γέγραπται ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

³⁸ Ἐν τούτῳ γινώσκονται πάντες ὅτι ἐμοὶ μαθηταὶ ἐστε, ἐὰν ἀγάπην ἔχητε ἐν ἀλλήλοις.

³⁹ Ἐὰν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων λαλῶ καὶ τῶν ἀγγέλων, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, γέγονα χαλκὸς ἢ ἥων, ἢ κύμβαλον ἀλαλάζον. Καὶ ἔχω προφητείαν, καὶ εἰδῶ τὰ μυστήρια πάντα καὶ πᾶσαν τὴν γνῶσιν, καὶ ἐὰν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν, ὥστε ὅρη { μεθιστάνειν ♦ μεθιστάναι }, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐθέν εἰμι.

⁴⁰ εἴτε δὲ προφητεῖαι, καταργηθήσονται· εἴτε γλώσσαι, παύσονται· εἴτε γνῶσις, καταργηθήσεται.

⁴¹ Nunī dē μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα· μέζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη.

⁴² С вариации цитатът стои по близо до Мат. 23:13, отколкото до Лука 11:52. Οὕτε αὐτοὶ εἰσέρχονται, καὶ τοὺς εἰσερχομένους κωλύουσιν εἰσελθεῖν.

от безполезния спор и непристойни словоблудства, нека се задоволим с нещата казани от светиите и от самия Господ; и достойно за небесния повик да мислим, и достойно за Евангелието на Христос да заживеем⁴³, с надежда за вечен живот и за Небесното Царство, пригответно за всички, които пазят заповедите на Бога и Отца, според Благовестието на блажения⁴⁴ Бог – Иисус Христос, нашия Господ, в Дух Свят и в истина.

Беше ми напомнено от Вашето Благоговение, да се наблегне⁴⁵ върху тези неща и своето разсъждение ясно да направя накрая за вас, и чрез вас за братята (и сестрите)⁴⁶ в Христа, за ваше и тяхно пълно убеждение в името на Господа Наш – Иисус Христос. И [689B] счехме за необходимо и падащо се нам [задължение], чрез излаганите от нас тук и там неща, ничий ум, по никакъв начин, да не водим към объркването на спора – винаги принудени сме били да се изправим срещу тема приведена от противниците на истината; нито да бъдат въвлечени някои на противната страна от желаещите ни да обвинят за чужди неща, и често своите болести на нашата мисъл клеветнически да припишат, за да завлекат по-необразованите. От такива неща, като чужди на евангелската и апостолската вяра и любов, необходимо е да се пазите и вие като помните казаното от апостола: „Но ако дори ние, или Ангел от небето ви благовестеше нещо по-друго от това, що ние ви блавестихме, анатема да бъде.“ (Гал. 1:8)⁴⁷. И така, спазвайки

⁴³ πολιτεύεσθαι – самият термин може да се разбира и като „да се управляваме“. т.е. в самата дума е включена идеята за политическото.

⁴⁴ Странна ми е употребата на прилагателното τοῦ μακαρίου по отношение на Христос. До този момент не мях виждал такова обръщение към него.

⁴⁵ υπαγορεύσαι – ὑπ-αγορεύω – подказвам, диктувам; прен. внушавам .

⁴⁶ Τοῖς...ἀδελφοῖς – според Ана Силва подобен тип обръщения у Василий, би трябвало да включват и сестрите, доколкото към този момент институцията на манастира е много далеч от познатата ни днес. По-скоро към 4 в. аскетичните общности следва да се умозрат като сравнително богати римски семейства, приели християнския облик на семейство – майки и бащи, братя и сестри. В този смисъл, самите аскетични произведения (аскетичния корупс) на Василий трябва да се мислят като насочени към подобен тип аудитория, която се е сблъсквала с въпроси и неясноти, как се живее по Християнски. Виж Silvas, Anna M. *The Asketikon of St Basil the Great*. Oxford University Press, 2007, 71 и сл.

⁴⁷ Ἀλλὰ καὶ ἐὰν ἡμεῖς ἢ ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ εὐαγγελίζηται ὑμῖν παρ' ὃ εὐηγγελισάμεθα ὑμῖν, ἀνάθεμα ἔστω.

онова „пазете се [689C] от лъжливите пророци“ (Мат. 7:15)⁴⁸, а също и „да страните от всеки брат, който постъпва безчинно, а не по преданието, що е получил от нас“ (2 Сол. 3:6)⁴⁹, то нека подредено да вървим в образа на светиите, като „бъдем съградени върху основата на апостолите и пророците, бидейки Сам Господ наш Иисуса Христа краеъгълен камък, върху когото цялата сграда, стройно сглобена, възраства в храм свет чрез Господа“ (ср. Еф. 2:20-21)⁵⁰. „Бог на мира да ви освети напълно, и целият ваш дух и душата и тялото да се запази без порок при пришествието на Господа нашего Иисуса Христа. Верен е [Бог], Който ви призовава, Който и ще стори това“ (1 Сол. 5:23-24)⁵¹, ако опазим заповедите му по благодатта на Христа в Светия Дух.

6. Намираме нещата относно здравата вяра в казаното [692A] дотук за достатъчни засега. Оттук насетне смятаме да изпълним обещанието в името на Господа наш Иисус Христос за нравствените правила⁵². Ето защо търсихме колкото може повече неща – забранени или разрешени – пръснати тук и там в Новия Завет; и тези неща, според силите си, постарахме се да съберем за удобство на желаещите в разделени на глави правила. Към всяко правило е посочен и номер на включените в него глави на писанието – дали от Евангелието, дали от апостола, дали от Деянията – за да може четящият правилото, след като е видял поставения до него първи, а ако се случи и втори номер, взимайки след това самото Писание, за да изследва главата по предеспоменатия номер, да намери свидетелството, [692B] от което правилото е извлечено. Желаех в началото и от Стария Завет съзвучно казаните неща с Новия завет да посоча в правилата. Тъй като обаче нуждата на братята и сестрите⁵³ в Христа притиска ни сега колкото може по-бързо да изпълним старите си обещания, то спомних си ка-

⁴⁸ Προσέχετε ἀπὸ τῶν ψευδοπροφητῶν.

⁴⁹ στέλλεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ παντὸς ἀδελφοῦ ἀτάκτως περιπατοῦντος, καὶ μὴ κατὰ τὴν παράδοσιν, ἣν παρέλαβον παρ' ἡμῶν.

⁵⁰ ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν, ὄντος ἀκρογωνιαίου αὐτοῦ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐν ᾧ πᾶσα οἰκοδομὴ συναρμολογουμένη αὖξει εἰς ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ.

⁵¹ Ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης ἀγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς, καὶ ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα, καὶ ἡ ψυχὴ, καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθεῖ. Πιστὸς [ὁ Θεὸς] ὁ καλῶν ὑμᾶς, ὃς καὶ ποιήσει.

⁵² Περὶ τῶν ἠθικῶν.

⁵³ τῶν ἀδελφῶν – виж бел. 45.

заното: „дай съвет на мъдрия, и той ще бъде още по-мъдър“ (Прит. 9:9)⁵⁴. Така че може, този който желае, с достатъчната помощ на представеното, да вземе Стария Завет и да научи за себе си съгласуваността на цялото боговдъхновено писание. Най-вече от единия глас, помагаш на вярващите и на знаещите истината – думите на Господа. Поради всичко [692С] това и счетох за достатъчно да се изложи не всички неща от Новия Завет, но само малко от всичките.

Библиография

Anastos, Milton. V. „Basil's Κατὰ Εὐνοίου. A Critical Analysis.“ – In: Fedwick, Paul. J (ed.) Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium. Toronto, 1981, 67 – 136.

Basil of Caesarea, St. „Against Eunomius“. Trans. DelCogliano, M. и Radde-Gallwitz, A. The Catholic University of America Press, 2011.

Basil, Saint. The Letters. Vol. III. Transl. Deferrari, London, 1986,

Basilius Caesar. Contra Eunomium (PG 29).

Basilius Caesar. De fide (PG 31).

Basilius Caesar. De Iudicio Dei, (PG 31).

Basil, Saint. The Ascetic Works of Saint Basil. Translated into English with Introduction and Notes by W.K.L. Clarke, D.D. London, 1925.

Edelstein, J. P. The Oxford Dictionary of Byzantium, Oxford University Press, 1991.

Fatti, Federico. „An Extraordinary Bishop: Eusebius of Caesarea in Cappadocia.“ – In: Leemans, Johan etc. (ed.) Episcopal Elections in Late Antiquity, Berlin: de Gruyter, 2011.

Fedwick, Paul. J. „A Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea“ – In: Fedwick, Paul. J (ed.) Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium. Toronto, 1981.

Gribomont, Jean. „Notes biographiques sur s. Basile le Grand“ – In: Fedwick, aul. J (ed.) Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium. Toronto, 1981.

Gribomont, Jean. Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile. Louvain: Institut Orientaliste, 1953.

Lampe, G.W.H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford University Press, 1961.

Radde-Gallwitz, A. „Private Creeds and their Troubled Authors“. Journal of Early

⁵⁴ δίδου σοφῶ ἀφορμὴν καὶ σοφώτερος ἔσται – букв. Дай на мъдрия изходно място (но и помощни средства) и по мъдър ще стане.

Christian Studies, 24, 4, Winter 2016, 465-490.

Риболов, С., Традиция и контекст в богосмислието на гръцките отци. София: Синод. изд. 2014 [Ribolov, S., Tradition and Context in the Theology of the Greek Fathers. Sofia: Synod Press. 2014].

Ritter, Adolf M. „Statt einer Zusammenfassung. Die Theologie des Basileios im Kontext der Reichskirche am Beispiel seines Charismaverständnisses“ – In: Fedwick, Paul. J (ed.) Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium. Toronto, 1981.

Silvas, Anna M. The Asketikon of St. Basil the Great. Oxford University Press, 2007.

Vaggione, R. P. Eunomius. The Extant Works. Oxford University Press, 1987.

Флоровски, Г. прот. Източните отци от IV в. Прев. Сл. Янакиева, София: Тавор, 2000 [Florovsky, G. The Eastern Fathers of the IV c. Bulg. trans. Sl. Yanakieva, Sofia: Tabor, 2000].

Цоневски, Ил. Патрология. Живот, съчинения и учение на църковните отци, учители и писатели. София: Синодално изд., 1986 [Tsonevsky, Il. Patrology. Lives, writings and teachings of church fathers, teachers and writers. Sofia: Synod Press 1986].

Ioannis Kaminis

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

PROJECT: NARRATE: DIGITAL RECORDING AND DOCUMENTATION OF ECCLESIASTICAL CULTURAL TREASURES IN MONASTERIES AND TEMPLES¹ (the Project Activities in Bulgaria)

The project was initiated by a group of scientists from the *Aristotle University of Thessaloniki* in 2022. It was later joined by scientists from Sofia University “St. Kliment Ohridski,” the Association for the Protection of Cultural Heritage of the Republic of Turkey, the Hellenic Open University, and the German IT company Cognitiv Ex. The project’s activities are focused on the region of Thrace, which spans Bulgaria, Turkey, and Greece. Since Late Antiquity, this region has been the object of the mission of the Church, resulting in a vast Christian cultural heritage.

The head of the project is the professor of innovation at the University of Thessaloniki and its deputy rector, Prof. Efstratios Stylianidis. Associate Professor Svetoslav Ribolov, Deputy Dean of the Theological Faculty of Sofia University, is in charge of the Bulgarian group, and Prof. Eva Sharlak, Dean of the Department of Archaeology of Koch University, is the head of the Turkish group.”

From the very beginning, the organizers of the project focused on a

¹ See <https://www.narrateproject.eu/>

completely new concept in the digitization of cultural church heritage. Instead of this process being carried out by civil servants, academics, and museum workers, the **aim of the team's work** is to train and prepare church employees to digitally process the heritage themselves and to decide what and which elements of the church heritage under their guardianship should share online. **Second**, but no less important, is the electronic cataloguing of ecclesiastical artifacts so that they are not subject to theft and raids by treasure hunters and antiquity dealers.

To achieve the set goal, the project started with a survey and engagement of the church officials themselves in the identified dioceses in Thrace. In Bulgaria, these are three dioceses: Plovdiv, Stara Zagora, and Sliven. Assoc. Prof. Ribolov led the effort in the Plovdiv diocese, Assoc. Prof. Naydenov, Dean of the Theological Faculty, in the Stara Zagora diocese, and Assoc. Prof. Karavalchev in the Diocese of Sliven. In Bulgaria alone, about 100 people were surveyed. They had to indicate in the detailed questionnaire how they envisioned an electronic platform for the digital description of church values. The total number of questions was over 50, and the possibilities to choose different types of artefacts exceeded 150. The list was compiled by Professor of Liturgical Theology Fr. Chrysostom Nassis and completed by team participants.

At a later stage, the construction of the electronic platform was started by the German company Cognitive Ex. An international conference was organized in Sofia under the leadership of the Faculty of Theology, bringing together more than 40 participants working on different aspects of the digitization of ecclesiastical values from the Orthodox world. Scholars from Bulgaria, Greece, the USA, Italy, Turkey, Germany, and Lebanon met and exchanged valuable ideas and experiences in this new field of theological scholarship.

Training manuals in electronic form are currently being developed to assist church workers who wish to train themselves to digitize church valuables and to work with the electronic platform developed by the project. This activity is under the direction of Principal Assistant Dr. Polina Spirova. In September, an online seminar is planned to train 90 church employees and clerics to acquire basic skills in capturing in a photograph, describing, and processing electronic data on such objects.

The aim of the project is to increase e-literacy among the clergy and to

support the dioceses in preserving and protecting their inherited church artefacts. They may also, at their discretion, display church relics on the Internet. If certain ethical obstacles arise, they may decide for themselves whether or not to proceed with such promotion. This depends entirely on their local ecclesial context and the discretion of the local bishop.

Putting such electronic tools and skills in the hands of the clergy will free them from a number of conflict situations with museum workers and other Ministry of Culture officials.

Forum Theologicum Sardicense
1/2023

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

Художник на корицата и предпечатна подготовка:
Златина Карчева
Формат: 70/100/16

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

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