

FORUM THEOLOGICUM SARDICENSE

prius

БОГОСЛОВСКА МИСЪЛ

2/2023

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

Foreword: <i>The Mission of the Faculty of Theology at the Sofia University “St. Kliment of Ochrid”</i>	5
Белоградчишки епископ Поликарп, <i>Исторически бележки относно Литургията на св. Григорий Богослов</i>	11
Konstantin Nikolakopoulos, <i>Der christliche Charakter Europas und der Beitrag der Orthodoxie</i>	19
Светослав Риболов, <i>Богословското наследство на св. мъченик Лукиан</i>	29
Viktor Nedeski, <i>Gennadius of Ochrid and the theological dialogue in Byzantine society in the second half of the 13th century</i>	51
Димитрина Чернева, <i>Бл. Августин в Православната традиция – основни топоси на разграничение</i>	57
Алена Керезова, <i>Рецепцията на Аристотел в „За иконите“ на св. Йоан Дамаскин</i>	73
Зоран Калев, <i>Еврейският терм „зло“ (ra) като дефиниция за грях според Кумранската секта</i>	89
Васил Василев, <i>Николай Райнов и Църквата</i>	103
Дарина Мавродиева–Кючукова, Ирина Владимирова, <i>Интердисциплинарни уроци по Религия, реализирани в електронна среда</i>	115
Полина Спирова, <i>Участие на Богословския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“ във Втората конференция на Международната асоциация по православно богословие (IOTA)</i>	125
Калин Ангелов, <i>Масалианите и православните аскетични практики на изток през IV – V в.</i>	137

CONTENTS

Foreword: <i>The Mission of the Faculty of Theology at the Sofia University “St. Kliment of Ochrid”</i>	5
Bishop of Belogradchik Polykarpus, <i>Some Historical Notes on the Liturgy of St. Gregory of Nazianzus</i>	11
Konstatin Nikolakopoulos, <i>The Christian Character of Europe and the Contribution of Orthodoxy</i>	19
Svetoslav Ribolov, <i>Theological Legacy of Martyr Lucian</i>	29
Viktor Nedeski, <i>Gennadius of Ochrid and the theological dialogue in Byzantine society in the second half of the 13th century</i>	51
Dimitrina Cherneva, <i>Aurelius Augustine in the Orthodox Tradition – Basic Topoi of Distinction</i>	57
Alena Kerezova, <i>The Reception of Aristotle in “On Icons” by St. John Damascene</i>	73
Zoran Kalev, <i>The Hebrew Term “Evil” (ra) as a Definition of Sin According to The Qumran Sect</i>	89
Vasil Vasilev, <i>Nikolai Raynov and the Church</i>	103
Darina Mavrodieva-Kiuchukova, Irina Vladimirova, <i>Interdisciplinary lessons in Religion implemented in an electronic environment</i>	115
Polina Spirova, <i>Participation of the Theological Faculty of Sofia University “St. Kliment of Ochrid” in the Second Conference of the International Orthodox Theological Association (IOTA)</i>	125
Kalin Angelov, <i>The Massalians and the Orthodox ascetic practices in the East in the 4th – 5th centuries</i>	137

FOREWORD

THE MISSION OF THE FACULTY OF THEOLOGY AT THE SOFIA UNIVERSITY “ST. KLIMENT OF OCHRID”¹

Your Eminences, Esteemed Reverends, Honored Professors, Distinguished Administrators, Respected Students, and Dear Friends, today, I am honored to address you on the topic: *‘The Mission of the Theological Faculty at the University of Sofia St. Clement of Ochrid.’* In my presentation, I will endeavor to speak slowly and clearly, aiming to facilitate the work of our exceptional interpreters.

The Theological Faculty of Sofia University was founded in 1923 on the initiative of the Holy Synod of the Orthodox Church of Bulgaria. The main actor was Metropolitan Simeon of Varna and Preslav, who had been pushing for the establishment of a higher theological school in the country since the end of the 19th century. For the last 100 years our faculty has realized a number of achievements. The Department of Biblical Studies has produced remarkable scholars of Bulgaria and Europe such as Ivan Markovsky, Boyan Piperov and many others; in the field of practical theology researchers such as Fr. Ivan Goshev have left a remarkable archive of archaeological discoveries, some of which have not yet been published. In the sphere of Church law has worked the universally recognized author in Europe as Fr. Stefan Tsankov. He is the only professor of theology who has been elected Rector of Sofia University. In the field of Church history have worked remarkable scholars such as Ivan Snegarov and Patriarch Cyril of Bulgaria, known for their publications throughout the Orthodox world. It should not be overlooked that the Bulgarian church historian Todor Saber reached the leadership of the World Council of Churches (WCC), which is a high calling for theological science in Bulgaria. Also, in the field of systematic theology are universally recognized achievements of Ivan Pančovsky and Totyu Koev.

¹ Opening speech delivered on November 23, 2023, at the opening of the international conference on the occasion of the 100th anniversary of the Theological Faculty of Sofia University.

What are all these remarkable men so committed to? In the European academic tradition, we call their disciplines by the common name “theology”. So that as a theological faculty, it is almost self-evident that our institution imparts knowledge in the field of ‘theology.’ Here, individuals aspiring to serve in various capacities within the Church, such as priests, deacons, chanters, and others, undergo preparation. We offer a program traditionally termed ‘theology,’ while those leading a more secular life pursue a ‘religion’ program. Nevertheless, both groups, based on my experience, seek distinctive spiritual dimensions of education that set us apart from other faculties within our university. Tomorrow, these individuals will emerge as church servants, educators, journalists, public servants, and community leaders, all of whom will carry a profound respect for the spiritual tradition of the Orthodox Church in our country.

However, let us first clarify **what the term “theology” means and why we engage in its study** within a secular university like ours. To comprehend this, we must address the fundamental question: **What is theology?** The term “theology” is conspicuously absent in both the Old and New Testament. Christ’s apostles would scarcely have identified themselves as “theologians.” At least in the sense that we nowadays put it. In the early Christian Fathers, the word was considered more characteristic of Middle Platonist thinkers than an integral part of the Christian tradition. It was not until the 3rd century that Clement of Alexandria and Origen introduced the term into the Church. The Catechetical School in Alexandria, perhaps owing to its inclusive nature towards various visitors, assimilated the concept of “theology” from pagan philosophy. In contrast, representatives of the Antiochian school embraced this concept much later—only a century afterward. This is because it adopted a more conservative and narrowly biblical interpretation. In the majority of Greek Fathers, “theology” initially denoted the doctrine of *the divine Trinity* rather than an academic discipline. So, it has nothing to do with the university, especially a secular university. The Cappadocian Fathers gradually developed the understanding that a spiritually elevated person, dedicated to a life of prayer, could articulate insights about God—a notion intrinsically linked to the concept of “theology.” Illustrative of this is St. Gregory the Theologian’s “Five Theological Orations.” In this work he unfolds his arguments about who can and who should not speak about God. Evagrius of Pontus, a disciple of St. Gregory, further elucidates this concept by stating, “The person who consistently dedicates his initial

thoughts to God achieves perfect prayer” and “If you are a theologian, you pray truly; and if you pray truly, you are a theologian.” So that the Fathers sow theology not just as an intellectual commitment but they sow theology as a personal commitment to God through prayer.

St. Gregory Palamas in the 14th century, in his book *Triads*, summarizes this teaching by classifying three kinds of theologians according to their abilities and inspiration.

First and foremost, ‘theologians’ in the truest sense are those whom the Church venerates as saints. These individuals are considered genuine theologians due to their firsthand experiences in communion with God. Their deep commitment and devotion to God has enabled them to have the wonderful prayer of the friend of God. Such are the excellent theologians.

However, there exists a second kind of ‘theologians’ who, while not recognized as saints and lacking personal experiences of God, earnestly believe in the testimony of the saints and strive to replicate their teachings. Despite lacking personal encounters, they can still be acknowledged as commendable and authentic theologians. I would emphasize that, even without personal experience, they serve as competent guardians of the Holy Tradition, bearing witness to the truth. They are faithful to the saints.

There is, however, a third kind of theologians. It comprises individuals who are neither saints nor possess personal experiences of God, and regrettably, are not even faithful followers of the saints. According to the teachings of the Holy Father, these individuals are deemed as bad theologians. I would go so far as to assert that such individuals, who not only lack personal experience but also do not follow and are not faithful to the saints, disrupt the harmony of the Church, may even face exclusion from it. Some of them we even sometimes call heretics.

If we now shift our focus to the mission of our faculty, I must acknowledge that I am uncertain whether theologians from the first kind carry out mission within it. However, this remains a mystery for now, and will perhaps only become clear on the Day of Judgment. However, I am confident that the theologians in the second kind constitute the majority of our faculty members. They are devoted to personal spiritual practice, diligently studying the experiences and testimonies of the saints. As faithful disciples, they impart to our students the living testimony of communion with God left by these holy men and women; i.e. those who have seen God, and those who have glimpsed the divine. So, they teach the testimony of the excellent theologians.

In this context, a significant contributor to their theological journey is the active participation in our **academic chapel**. Here, students, professors, staff, and guests gather daily, both in the morning and evening, for prayer. The spiritual aspect of our education holds a distinctive place in our **curriculum**, making it particularly appealing to older individuals who have already pursued secular higher education. Following the transformative events of 1989, our bachelor's programs underwent a shift towards catechism, responding to the heightened interest and the absence of religious education in primary, middle and high schools. In some ways, we resembled the Alexandrian school, albeit to a certain extent.

Our master's programs also follow this orientation, attracting individuals with established positions in Bulgarian society. However, all of these students share a common goal—not merely seeking education but aspiring to delve deeper into the spiritual experiences of theologians belonging *to the first kind*, formulated by St. Gregory Palamas. As *theologians of the second kind*, we endeavor to impart to them, our understanding of the profound testimonies of the *theologians from the first kind*.

It is not a coincidence that in recent years, our Faculty of Theology has initiated several research projects dedicated to the aspect of theology that revolves around the divine revelations witnessed by the saints.

The colleagues from the Department of Biblical Studies are actively engaged in exploring *non-canonical biblical literature* as a unique heritage of the Church—a constellation of writings situated around the core of the Biblical collection, known as *canonical books*. They are also preparing translations of leading contemporary theologians into Bulgarian in the coming years.

The Department of Church History directs its research focus towards examining the role and contributions of Bulgarian theologians to the development of spiritual life in the country during the 20th century.

Both the Departments of Systematic and Practical Theology have jointly committed to dedicating their research endeavors in the upcoming years to the theological dialogue—spanning inter-Religious, inter-Christian, and inter-Orthodox discussions.

Our doctoral students and post-docs are carrying out a project exploring the impact of Orthodox dogma on iconography.

In this context, all involved parties have turned their attention to the rich experiences of the saints within the Church, recognizing their testi-

monies as a source of inspiration for our students preparing for ministry in the Church.

Our academic publications, notably our journal 'Forum Theologicum,' are dedicated to exploring the phenomenon of holiness and exploring the legacy of theologians again *from the first kind*. I sincerely believe that this focus will not hinder our periodical from being included in the Web of Science or Scopus database starting next academic year.

In the realm of international engagement, our faculty, in line with established European practices, has fostered collaborations with neighbouring theological faculties in Greece, Romania, and North Macedonia. Additionally, we maintain enduring connections with universities in Germany, Switzerland, Italy, Slovakia and Norway. Notably, our faculty members are actively involved in a collaborative project for the preservation of church cultural heritage, working alongside colleagues from Greece and Turkey.

Despite being part of a secular institution like the University of Sofia "St. Clement of Ochrid", colleagues from the Faculty of Theology are actively working to establish a bridge between the Church and diverse segments of Bulgarian society, many of whom may perceive the Church with either mistrust or misunderstanding.

In this endeavour, the testimony of *the first kind of theologians*, formulated by St. Gregory Palamas, holds significant importance. **Why is it crucial?**

Because the aim of theological education is not merely to instruct students on what to think and how to think, but rather to open their eyes to the profound encounter between God and humanity, referred to in the Church as **sacraments**. Consequently, the mission of our theological education extends beyond imparting knowledge. It challenges students to introspect, observe the world around them, and be captivated by its beauty—a beauty ordained by God's wisdom. So, we do not stay away from environmental issues either.

However, this can only occur if the person contemplating God's creation, whether within oneself or in the surrounding world, does so *through the exercise of free will and the power of choice*. **Salvation is not achieved through coercion**. As Christ declares in the *Gospel according to John* (8:32), "Then you will know the truth, and the truth will set you free." Perhaps this is where freedom belongs in a secular university. It gives everyone a responsibility towards his salvation.

In conclusion, we can summarize that education within our programs serves as an invitation to marvel at and appreciate creation, fostering an environment for free expression and the cultivation of meaningful relationships with both fellow humans and God. This, naturally, presupposes the formation of a communal bond among the students within our faculty. Beyond the academic chapel, their shared identity as students creates a community not solely grounded in common interests, as seen in Law or Business Departments, but also rooted in shared perspectives on the world and the meaning of life.

This shared ethos extends to virtues such as morality, devotion, and solidarity—a dedication to their colleagues, sisters, and brothers. In essence, it embodies Christ’s teaching that “Greater love has no one than this: to lay down one’s soul for one’s friends” (John 15:13).

Thank you for your attention.

SR

† Белоградчишки епископ Поликарп

(Викарий на Софийския митрополит)

ИСТОРИЧЕСКИ БЕЛЕЖКИ ОТНОСНО ЛИТУРГИЯТА НА СВ. ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ¹

The author is Bishop of Belogradchik/Leukoupolis at the Bulgarian Orthodox Church. Info: <https://www.eppolycarp.com/>

Abstract: Bishop of Belogradchik Polykarpus
(*Vicar of the Metropolitan of Sofia*)

Some Historical Notes on the Liturgy of St. Gregory of Nazianzus

The present study provides brief liturgical and historical notes on the Bulgarian translation of the Liturgy of St. Gregory of Nazianzus, which is to be published in a liturgical version in New Bulgarian. After a brief historical introduction, the author offers explanations on the practical performance of the liturgy within a liturgical setting.

Keywords: *Orthodox Liturgy, Liturgics, Practical Theology, Divine Liturgy, Patristics, Orthodox Theology, Orthodox Church*

За личността на св. Григорий Богослов

Св. Григорий Богослов или Григорий Назиански се нарежда сред най-заслужилите от отците на църквата, близък съратник на много църковни отци и св. Василий Велики. Той е син на епископа на град Назианз, роден е около 330 г. През 362 г. е ръкоположен за презвитер, а през 372 г. е ръкоположен от св. Василий Велики за епископ на град Сасима. На 27 май, 380 г., св. Григорий Богослов е бил тържествено утвърден в църквата „Св. Апостоли“ в Константинопол за столичен

¹ Текстът е представен на конференция по случай 120-годишнината от рождението на проф. Илия Цоневски, на 4 май, 2023 г., в Богословския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“ [The text was presented at a conference marking the 120th anniversary of the birth of Prof. Iliya Tsonevsky, held on May 4, 2023, at the Faculty of Theology of Sofia University “St. Kliment Ohridski”].

архиепископ от император Теодосий I и потвърден на II Вселенски събор в 381 г., който бива открит под негово председателство и на който е възтържествувало православието. Автор на знаменитите *Слова за богословието*, духовни стихове, множество послания и проповеди. Един от застъпниците на учението за богочовешката личност на Господ Иисус Христос. Оказва огромно влияние на следващите църковни писатели. През 390 г., в началото на седмото десетилетие от своя живот той склопява очи, предавайки душата си на Бога². Паметта му се почита на 25 януари, но също и на 30 януари, наравно с другите двама велики светители Василий Велики и Йоан Златоуст – ден, в който от 1936 г. празнуват своя ден и всички православни богословски училища по света.

За светата Литургия – извори, история, изследвания

В Литургичното семейство на Александрийския тип³, освен литургиите на св. ап. Марк и на св. Василий Велики, влиза света литургия на св. Григорий Богослов², тя обаче има кападокийски корени и произход⁴. Тук може да се наблюдава силно антиохийско влияние, тъй като за разлика от александрийската традиция, диптисите се намират след освещаването на светите дарове, както това е и при византийската подредба⁵.

Също така, в Александрийския тип има две епиклези, а при Григориевата литургия е само една, като се произнася след „*Приимите ядите...*“, „*Пиите от нея...*“, както това се случва в антиохийската и византийската традиции. Преломяването, обаче, се извършва преди Господнята молитва, както това се наблюдава в александрийския ли-

² Цоневски, Ил. *Патрология: живот, съчинения и учение на църковните отци, учители и писатели*. София: Синод. изд. 1986 [Tsonevsky, Il. *Patrology: Life, Writings and Teachings of the Church Fathers, Teachers and Writers*. Sofia: Synod Press, 1986], 255-260.

³ Александрийският тип – географски обхваща североизточната част на Африка, Етиопия, Еритрея, малка част от Судан и част от Синайския полуостров. Литургичните последования, които принадлежат към това семейство са били употребявани и в Южна Италия, където преобладава гръцко население, остров Кипър, Армения, Сирия, Ирак, Иран и Индия.

⁴ Тя води началото си от гръко-александрийската традиция, но носи малоазийски характер. Основата ѝ е богослужебната традиция на областта Кападокия.

⁵ Антиохийският тип – географски обхваща части от Източна Европа, Мала Азия, Арабския полуостров, Армения, Сирия, Ливан, Палестина, Йордания, Ирак, Иран и др.

тургичен чин. По този начин се потвърждава твърдението, че сърцевината на тази божествена Литургия е сирийска, и не е създадена от самото начало от самия св. Григорий Назиански, но впоследствие е обработвана и допълвана от светеца, като Литургията е известна още с името Александрийска.

Текстът на запазената под името на св. Григорий Богослов божествена Литургия е запазен в *Codex Parisinus* 325, от XIV в., fol. 60-120. Това е ръкопис с египетски произход, по-стар отколкото е обявен в каталога. Днес учените го датират от X-XI в. Текстът е разположен в две колони – характерно за епохата. От дясно е гръцкият текст, а от ляво се намира арабски превод, който макар че не е пълен, се оказва важен, защото подпомага липсата на текст на определени места в гръцкия прототип там, където той не се чете или е силно захабен. На някои места из страниците се наблюдава изписването на думи от коптския богослужебен език, наричан *Бохаирик*.

В началото на Литургията, както и в колофона, е изписано името на св. Григорий като съставител на този древен богослужебен текст. Като служебник, това, което прави впечатление е, че не е отбелязано участието на дякона и народа. Липсва и обяснителният текст на реда за извършването на правилния начин на светата Литургия. Не е указан и начинът за началото на светата Литургия, както и на някои места са поместени двойни молитви, като е дадена възможност на служещия да избере коя от двете да прочете.

Най-старият печатен текст на литургията с латински превод е на Eusebius Renaudot, който я издава през 1847 г., основавайки се именно на парижкия кодекс. Това издание, което има много критични проблеми, е поместено от J.-P. Migne (Жак Пол Мин) в том 36 на *Patrologia Graeca*, издадена в Париж през 1886 г., col. 699-734. Друго по ново издание е това на Апостолики Диякония на Атинската архиепископия в поредицата „Библиотека на гръцките отци и църковни писатели“, том 63, Атина 1985 г., сс. 11-28. Има и други издания правени по различни поводи, предимно с изследователска цел.

Текстът само на Възношението, на основание, отново на изданието на Renaudot, под редакцията на Alfonse Raes, се помещава в класическия за всички Възношения труд, именуван *Prex Eucharistica* в поредицата *Spicilegium Fribourg*, Suisse 1968, 358-373. През 1977 г. W. F. Macomber публикува Литургията на св. Григорий Богослов като

се опира на друг египетски ръкопис от XIV в. На тази основа, както също така на коптски превод и на три от по-ново време египетски ръкописи с текста на същата Литургия на гръцки и на арабски Albert Gergards пристъпва към критическо издание на Възношението, с от лично въведение и свързани с това коментари.

Най-новото и най-пълно издание на Литургията е на гръцкия протопрезвитер Константинос Папаянис и е издадено в Университетското издателство на Солунския Аристотелев университет през 2020 г. Това засега е най-доброто издание, снабдено е с въстъпителни бележки, текст и музикално приложение, в което се обясняват различни аспекти на някои от песнопенията съгласно богослужебната традиция на Православната църква⁶.

Съвременен богослужебен текст

Отец Константинос Папагианис, отличен познавач на литургичните текстове и на богослужебната традиция, издава текста като го приготвя за богослужебно изпълнение, използвайки за основа парижкия ръкопис 325 от XIV в. Той пише:

„Тази Литургия я подредихме и възпълнихме, щото да бъде възможно нейното отслужване. За допълването на празните места, които присъстват в литургията на св. Григорий Богослов, използвахме Александрийските литургии на св. Марк и на св. Василий Велики“.

По точно е обогатена с две молитви на предложението и подготовката на свещеника. По примера на другите древни литургии е добавен вход с входно песнопение: „Единородний Сине...“ или 6 стих от 94 псалом („Дойдете, да се поклоним и да припаднем, да приклоним колена пред лицето на Господа, нашия Творец“), както и тропарите за деня. Поради своята древност не се пее „Святий Боже...“ или подобен химн. Библейските текстове за четене са 4. Два от Стария Завет (Закон и Пророци) и два от Новия Завет (апостол и Евангелие). Липсата на дяконски ектении след Евангелието са запълнени с три молитви от Александрийската литургия на св. Василий Велики.

Великият вход, който в древният текст не съществува, е изпъл-

⁶ Η Θεία Λειτουργία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου. Εἰσαγωγή-Κείμενον ὑπὸ Κώνστ. Παπαγιάννη. Θεσσαλονίκη: University Studio Press, 2010, 64 σς.

нен със съвременния ред с Херувимска песен от 23 псалом „Господня е земята и онова що я изпълва...“ или „Иже Херувими....“ или „Да замлъкне всяка плът смъртна...“

Молитвата на главопреклонението „Никтоже достойн...“ навлиза от Александрийската традиция през VIII в. във византийската Литургия, като лична молитва на служещия свещеник. Символът на вярата се препуска като внедрена в Литургията от последованието на Кръщението през VI в. Молитвата на Възношението е пълна. Има някои малки добавки, които са взети от Литургията на св. ап. Марк. Голямо впечатление прави частта на Господнята молитва, където следват три молитви на преломяването. Една от тези молитви е премахната от изданията, като се счита за монофизитска. Светото причастие също се съпътства от три молитви, като една от тях е наречена Молитва на свободата.

Начинът на причастяване на вярващите при тази Литургия може да става по древния начин – отделно хляба и отделно виното. Литургията може да бъде отслужвана от няколко свещеника и двама дякони. „С миром изидем...“ – призоваването за отпускане на народа е според Литургията на св. апостол Марк, а не според колофона на текста:

„В мир Божи се изпълни божествената литургия, определена на светия наш отец Богослова Гигорий“.³

Светата Литургия наречена по името на свети Григорий Богослов се отличава със своята архаичност, с възможността в нея да участва народът, пеейки постоянно „Господи помилуй“, с множеството къси химни, поетично слово, както и с Христологично богословие. Незабравимият ми учител по литургика проф. Йоанис Фундулис казва следното:

„Става въпрос за едно интелигентно слово – изказ... музика на думите, в изразността, тона, словото и гласа, високо и естетически изтънчено“.⁴

По отношение на богословието, без да се омаловажава троичния ѝ характер, съществува особен акцент към Христос. Всички молитви на анафората – Възношението са отправени към Господ Исус Христос, а не към Бог Отец или Света Троица, както е във всички останали литургии. Това е единствената божествена Литургия в целия свят, в която молитвите са отправени към Господ Исус Христос, а не както

е в останалите – към Бога Отца или Света Троица.⁵ Това не е случайно; свързано е с христологичните дебати на епохата. Било е необходимо да се подчертае равнотеието и единасьщието между Сина и Отца.

Литургията през вековете

Поради навлизането на византийския богослужебен ред сред всички православни църкви, Литургията на св. Григорий Богослов е изоставена и почти забравена – неизползвана. Но тя е актуална, и от друга страна показва елемента на диалог между свещеника и черкуващия се. Това ни пренася в древно-християнския евхаристиен начин на живот, съгласно който, събрани така в единство клир и народ, като народ Божий, които участват в истината на Църквата като тяло Христово и са причасници на Пресветия Дух. В древност светата литургия е отслужвана два-три пъти през годината.

Забележка към служещия и народа

Тайната на свещенодействието не се намира в засилването на ролята на вярващите или скриването на литургичния текст, но в тишината и мирния начин на нейното извършване.

Български превод

За да достигне и до българските верни този литургичен текст, както и да се потопи всеки, който обича древното църковно литургично наследство, което носи своя силен заряд на богословие, ред, дисциплина, поезия, догматика и жива вяра, бе направен превод по изданието по настояване от Солунския митрополит Пантелеймон II на Солунска митрополия от 1981 г.⁷ Текстът е завършен, предстои малка редакция, след което ще бъде издаден за литургична употреба⁸. Преводът е направен от доц. д-р Светослав Риболов с нашата благословия и съдействие. Разглеждайки Литургията на св. Григорий Богослов, целта на преводача е, да бъде започнат търсещия не само с

⁷ *Ἡ Θεία Λειτουργία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου*. Ἱερὰ Μητρόπολις Θεσσαλονίκης, 1981.

⁸ Тъй като преводът беше извършен още през 2002 г., а изданието на о. Константинополс Папаянис излезе през 2010 г., наложи се да преразгледаме превода съобразно новото издание и да внесем нужните допълнения в българския текст.

историческите писания и изследвания за нея, но и да притежава литургичния текст, за да може да има по-тясна връзка и поглед върху онова, което ще прочете за нея.

Библиография

Цоневски, Ил. Патрология: живот, съчинения и учение на църковните отци, учители и писатели. София: Синод. изд. 1986 [Tsonevsky, Il. Patrology: Life, Writings and Teachings of the Church Fathers, Teachers and Writers. Sofia: Synod Press, 1986].

Ἡ Θεία Λειτουργία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου. Εἰσαγωγή-Κείμενον ὑπὸ Κώνστ. Παπαγιάννη. Θεσσαλονίκη: University Studio Press, 2010, 64 σς.

Ἡ Θεία Λειτουργία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου. Ἱερὰ Μητρόπολη Θεσσαλονίκης, 1981.

Авксентий, Архим. Литургия, част I, Пловдив, 2006 [Avksentiy, Archim. Liturgics, Part I, Plovdiv, 2006].

Авксентий, Архим. Литургия, Пловдив, 2005 [Avksentiy, Archim. Liturgics (A Complete Course), Plovdiv, 2005].

Konstantin Nikolakopoulos

(Prof. Dr. LMU München)

DER CHRISTLICHE CHARAKTER EUROPAS UND DER BEITRAG DER ORTHODOXIE¹

The author is Professor of Biblical Studies at the University of Munich.
E-mail: k.n@lmu.de; <https://orcid.org/0000-0001-6628-8834>.

Abstract: *The Christian Character of Europe and
the Contribution of Orthodoxy*

Orthodoxy is a significant part of Europe and, in recent decades, has become increasingly integrated into Western Europe. The life and work of Orthodox believers in Western European societies have produced notable results on several levels. Noteworthy examples include the various Orthodox metropolises and dioceses in Western Europe, the effective cooperation of Orthodox theologians in various ecumenical bodies, the successful integration of Orthodox believers in Western countries, and the academic representation of Orthodox theology at Western European universities. One such example is Orthodox Theology at LMU, which stands out as the only university training center of its kind in traditionally Roman Catholic and Protestant Western Europe. This institution has a unique profile, characterized by constructive cooperation with the two theological faculties of Ludwig-Maximilians-Universität Munich. The study program offered highlights the authentic multinational and multicultural nature of Orthodoxy, while also facilitating the integration of Orthodox believers into modern Western European society. At this historic moment, as the European Union prepares to welcome more countries, Orthodoxy faces one of its greatest tasks and challenges. All Orthodox churches must address the intense discussions in leading European circles about the meaning and functionality of the terms „religion“ and „culture.“ Additionally, the spiritual contribution of all Christian churches to the shaping of Europe must be strengthened. By doing so, the common Christian roots and heritage of Europe can become more evident; otherwise, all churches will have to account for their role in history and before God.

Keywords: *European Culture, Orthodox Theology, Orthodoxy, Systematic Theology, Church and State*

¹ Vortrag auf der ersten Sitzung der internationalen Konferenz zu Ehren des 100-jährigen Bestehens der Theologischen Fakultät der Universität Sofia – 23. November 2023.

1. Einführendes

Wenn man sich zuerst einmal das Thema des christlichen Charakters Europas vor Augen stellt, sollte man mit folgender provokativer Frage konfrontiert werden: „Wie christlich ist Europa (noch)?“ Auf diese Fragestellungen will ich meine folgenden Ausführungen stützen und weiterbauen.

Es erübrigt sich zu erwähnen, dass die ganze europäische Zivilisation das Ergebnis eines jahrtausendealten Zusammenwirkens aller europäischen Völker darstellt. Sie ist konkreter das Ergebnis der griechisch-römischen Kultur, die durch ihre christliche Fundierung, und zwar sowohl der westlichen als auch der östlichen Prägung in einer gegenseitigen Bereicherung, durchdrungen worden war. Der orthodoxe Erzbischof von Albanien, Prof. Anastasios Yannoulatos, bezieht sich auf alle diese drei Elemente, die eine harmonische Synthese hervorgebracht haben. „Die altgriechische Denkwelt trug zu den Ideen der Demokratie, der Freiheit und der Schönheit bei; die römische Tradition hingegen zu den Prinzipien der Organisation, der Verwaltung und des Rechts und das Christentum brachte die Kraft des Glaubens, der Verzeihung und der Liebe hervor.“²

Diese effektive Koexistenz beider Teile Europas scheint in manchen Kreisen allerdings in Vergessenheit geraten zu sein. Der Begriff „Europa“ umfasst nicht nur bloß West- bzw. Zentraleuropa. Europa reicht von Norwegen und Finnland im Norden bis Malta, Kreta und Zypern im Süden; von Portugal im Westen bis zum Ural im Osten.³ Dieses ganze Europa trägt also unübersehbare christliche Charakterzüge.

2. Der christliche Stempel Europas

Das Christentum fasste bereits im 1. Jahrhundert n. Chr. auf europäischem Boden Fuß. Die in der Apostelgeschichte überlieferte Erzählung ist eindeutig: Der Apostel Paulus und seine Begleitung befanden sich auf asiatischem Territorium in Phrygien, Galatien und Mysien und wollten das Evangelium in Bithynien weiter verkünden. Lukas aber bemerkt, dass

² Anastasios Yannoulatos, «Η διαχρονική μετοχή της χριστιανικής πίστεως στην οικοδόμηση της Εὐρώπης», in: *Wissenschaftliches Jahrbuch der Theologischen Fakultät von Thessaloniki*, Theologische Abteilung, Bd. 12, Thessaloniki 2002, S. 35.

³ Vgl. Grigorios Larentzakis, „Die orthodoxe Kirche und die neue religiöse Dynamik in Europa“, in: Johannes Papalekas (Hrsg.), *Neue religiöse Dynamik? Die katholische, die orthodoxe und die islamische Perspektive nach der Wende in Osteuropa*, Köln-Wien 1994, S. 62.

der Heilige Geist sie an der weiteren Missionierung in Kleinasien hinderte (Apg 16,6-7). Ab dieser Stelle und mit der sich anschließenden Vision eines Mazedoniers, der den in Troja weilenden Apostel bat „Komm herüber nach Mazedonien und hilf uns!“ (Apg 16,9), eröffnet sich eine neue Wirklichkeit für Europa. Das Wirken des Paulus auf europäischem Boden vor ca. 1.970 Jahren zeichnete die schwerwiegende Bedeutung des christlichen Glaubens für ganz Europa und seine Kultur vor. Aus christlicher Sicht gilt Paulus, der Apostel der Heiden, als der geistige Erzeuger und Vater von Europa. Er ist der christliche Pädagoge schlechthin, wie er sich in seinem ersten Korintherbrief selbst nennt (1 Kor 4,14-15).

Nach orthodoxem Verständnis ist Europa eine konkrete politische, geistliche und kulturelle Größe, die im ersten Jahrtausend nach der Zeitwende vom Christentum der bis dahin ungetrennten Kirche Christi und weiterhin vom christlichen Glauben in seiner westlichen und östlichen Entfaltung geprägt wurde. Beseitigt werden müssen unbedingt daher manche falschen Meinungen, Missverständnisse oder auch beabsichtigte Ausgrenzungen von Teilen Europas mit der naiven Begründung, dort an den slowenischen oder kroatischen Grenzen höre eben Europa auf, dort beginne der Orient, dort hätten sich die Grenzen des alten Byzanz befunden. Ausgerechnet Byzanz, das oströmische christliche Reich dient als ein zentrales Beispiel für die gespaltene Einstellung vieler abendländischer Menschen der Aufklärung gegenüber dem griechisch und orthodox geprägten Osten. Einerseits bewunderte man Altgriechenland und seine klassische Zivilisation, Kunst und Kultur, während im Rahmen eines verkannten und negativ gemeinten Byzantinismus ein deutlich dunkles Bild über Byzanz vorherrschend war. In den letzten Jahrzehnten erkennt man dennoch eine klare Wende bei der Meinungsgestaltung über Byzanz. Allmählich wird auch der westlichen Geschichtsschreibung bewusst, dass das insgesamt 1129 Jahre (324-1453 n. Chr.) herrschende, zeitweise westlich vom Atlantik bis weit-östlich zum Kaukasus reichende Byzantinische Reich eines der historisch, kulturell, sozial wichtigsten Reiche der Weltgeschichte überhaupt darstellt.

In dieser Hinsicht, nämlich der Wiederentdeckung einer langjährigen Geschichtsepoche der byzantinischen Welt, wurde 2004 in der Münchener Archäologischen Staatssammlung eine große Ausstellung mit dem zutreffenden Titel „Die Welt von Byzanz – Europas östliches Erbe“ eröffnet. Dabei wurde Folgendes betont: „Während des gesamten Mittelalters bildete Byzanz die Brücke zwischen Orient und Abendland, es war Inbegriff hoch-

entwickelter Zivilisation. Griechische Bildung, römische Staatskunst und christlicher Glaube verschmolzen zu einer einzigartigen Kultur, die Europa nachhaltig prägte.“⁴

Es muss mit Nachdruck betont werden, dass das Christentum eines der wichtigsten Bestandteile der europäischen Identität ausmacht. Ein Europäer lässt sich weder anhand seines Volksstammes, seiner Sprache noch seiner Nationalität bestimmen und abgrenzen, denn auf dem Boden Europas existieren mehrere Sprachen, Nationen und Kulturen.⁵ Prof. Paul Valéry pflegte seinen Studenten in Zürich folgendes zu sagen: Europäer ist derjenige, der einem Volk angehört, welches das römische Recht, die griechische humanistische Bildung und die christliche Lehre sich zu eigen gemacht hat.⁶ Diese ist die dreifache Fundierung des europäischen Geistes, für dessen Ausgestaltung das Christentum eine zusammenfügende Rolle zwischen dem lateinischen Westen und dem griechischen Osten gespielt hat. Dementsprechend hat die Römisch-katholische Kirche zurecht den lateinischen heiligen Benedikt von Nursia und 1980 auch die griechischen Slawenapostel Kyrill und Methodios zu Schutzpatronen Europas proklamiert.

Der Fall des eisernen Vorhangs hat neue Perspektiven für den europäischen Kontinent eröffnet. Auf dem gemeinsam begangenen Weg der west- und osteuropäischen Staaten darf die große historische Bedeutung von Byzanz für die Entstehung und Entfaltung der gesamteuropäischen Kulturwelt nicht übersehen werden. Bei der nun modern gestellten Frage, wie weit eigentlich ein geeintes Europa reichen und welche Länder es schließlich umfassen kann, würde sich eine kulturhistorische Rückschau auf die byzantinische Welt, die u.a. auch als Wegbereiter abendländischer Kultur fungierte, als eine aufschlussreiche Orientierungshilfe erweisen.

⁴ In: *Glanz, Krisen und Fortleben einer tausendjährigen Kultur*. „Die Welt von Byzanz – Europas östliches Erbe“ Ausstellung 22.10.2004-03.04.2005 in der Archäologischen Staatssammlung München (Faltblatt).

⁵ In diesem Zusammenhang siehe den interessanten Beitrag: Alois Hahn, „Identität und Nation in Europa“, in: Ilona Riedel-Spangenberg – Albert Franz (Hrsg.), *Fundamente Europas. Christentum und europäische Identität*, Trier 1994, S. 55- 80.

⁶ Christodoulos (Erzbischof von Athen), „Λόγος και ρόλος της Ορθοδοξίας στην Ενωμένη Ευρώπη“, in: <http://www.ecclesia.gr/greek/Archbishop/europe/ortheurpnyka.html> (Abruf: 05.12.2023).

3. Die Rolle der Orthodoxie heute

Die heutige Situation in Europa besitzt eine eigene Dynamik, die sich hauptsächlich durch die raschen Entwicklungen im Vereinigungsprozess der europäischen Völker auszeichnet. Die Sehnsucht nach einem vereinigten europäischen Gebilde findet sich im Mittelalter sowohl im byzantinischen Reich als auch im Abendland. Allerdings durchlebt das heutige Europa eine Übergangszeit, in der u.a. auch ernste Symptome einer tiefen Krise in der Einheit seiner Völker angedeutet werden. Konkrete Krisenherde, wie globale Wirtschaft, illegale Migration oder Ukraine-Krieg, können von Europa leider nicht gemeinsam und einträchtig gemeistert werden. Die Europäische Union der 27 Mitgliedsstaaten muss noch beweisen, dass sie mehr ist als eine politisch-ökonomische Organisation auf diesem alten Kontinent. Das Christentum könnte als ein gleichwertig entscheidender Faktor einer europäischen Vereinigung dienen, insofern es seine gemeinsamen Potenzen im Zuge der Einigung entfalten dürfte.

Momentan gibt es seitens der Europäischen Union entmutigende Zeichen bezüglich der Gestaltung eines historisch, religiös und kulturell bedingten Gesichts Europas. Ein schwerwiegendes Zeichen, welches unserer Kritik unterliegen sollte, ist das Fehlen sowohl des Gottesbezugs als auch der Erwähnung der griechischen Kultur wie auch des römischen Rechtsdenkens in der europäischen Verfassung.⁷ Besonders die explizite Nichtaufnahme ihrer *christlichen Wurzeln* in die Präambel der Verfassung einer verstärkten EU stellt einen Rückschlag dar. Interessanterweise gibt es nur den blassen, „ungefährlichen“ und völlig lauwarm-neutralen Verweis auf das „*kulturelle, religiöse und humanistische Erbe Europas*“⁸. Zum ersten Mal nach der Trennung zwischen der West- und Ostkirche haben alle christlichen Kirchen Europas ihre Proteste einheitlich⁹ –aber bisher ohne Erfolg–

⁷ Vgl. die einschlägigen Berichte in: *Ecclesia Report* (12.10.2003) und *Christianiki* 667/09.10.2003, S. 8.

⁸ Vgl. beispielsweise den Beitrag der Süddeutschen Zeitung vom 3./4.07.2004, S. 37, mit dem Titel „Humanismus anstelle von Gottesbezug“.

⁹ Über das Thema der Beziehungen der Orthodoxie zu den anderen christlichen Kirchen, ihre „Inkulturation“ in das westliche Umfeld und das „einheitliche“ Bild des europäischen Christentums sei der Interessierte auf folgende Studien hingewiesen: Anastasios Kallis, *Westliche Orthodoxie östlicher Identität*, in: Materialdienst der Ökumenischen Centrale, Frankfurt, Juni 1986, Nr. 10. Ders. (Hrsg.), *Dienst am Volk Gottes. Leben und Wirken der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland, Exarchat von Zentraleuropa*, Herten 1992.

erhoben, damit im Text der Verfassung der präzise Bezug auf das Christentum hervorgehoben wird. Dabei wurde nicht gefordert, dass alle Europäer Christen sein werden. Gefordert wurde, dass das Gesicht Europas nicht weggelöscht wird. Die Europäer sollten Europa nicht verarmen und veröden lassen, indem sie seine Zivilisation, seine Sprachen und seine Traditionen als nutzlos wegschmeißen.

Solange man sich scheut, ein klares christliches Gesicht von Europa zu skizzieren - was allerdings keine neue Erfindung ist -, wird es bei den Erweiterungsdiskussionen der Zukunft immer wieder zu problematischen Situationen kommen. Die stets offenbleibende Entscheidung Europas über die Aufnahme der Türkei in die europäische Gemeinschaft bildet eines der charakteristischsten Beispiele dafür. Uns allen ist die Meinungsverschiedenheiten über oder gegen eine selbstverständliche Gehörigkeit der Türkei zum Europa bekannt. Weil also Europa kein klares christliches Gesicht zu zeigen wagt, kann jeder Türke behaupten: „Die Türkei ist ein Teil von Europa. Sie gehört auf jeden Fall in die EU ... Natürlich hat die Türkei einen anderen religiösen Hintergrund. Der Islam ist die Hauptreligion. Aber so lange die EU nicht christlich ausgerichtet ist, ... darf das kein Hindernis sein. Man sollte die Religion aus der EU herauslassen.“¹⁰

Die wirtschaftliche und politische Vereinigung kann nicht von selbst die wirkliche europäische Einheit bewirken. Im orthodoxen Verständnis sollte sich das gemeinsame europäische Haus nicht nur auf zwischenstaatliche Verträge ökonomischer, politischer oder militärischer Natur stützen, sondern darüber hinaus die geistige Größe des Christentums, als eines seiner wichtigsten Fundamente¹¹ mit einbeziehen. Zu diesem Zweck sollte daher der Schutz und die Aufbewahrung der geistigen Identität und der Respekt der Eigenexistenz jedes europäischen Volkes beachtet werden. In einer Rede vom 09. März 1992 hatte Jacques Delors, der damalige Präsident der Europäischen Kommission, mit Recht betont: „Wenn wir die Eigenartigkeit der Völker zunichte machen müssen, um die Union entstehen zu lassen, dann wird diese Union aufhören, europäisch zu sein.“¹²

¹⁰ Süddeutsche Zeitung (28.05.2004), S. R 2.

¹¹ Siehe zu diesem wichtigen Thema folgenden Sammelband: Ilona Riedel-Spangenberg – Albert Franz (Hrsg.), *Fundamente Europas. Christentum und europäische Identität*, Trier 1995.

¹² Christodoulos (Erzbischof von Athen), „Λόγος και ρόλος της Ορθοδοξίας στην Ενωμένη Ευρώπη“, in: <http://www.ecclesia.gr/greek/Archbishop/europe/orthourpnyka.html> (Abruf: 05.12.2023).

Innerhalb dieser unentbehrlichen Bereicherung Europas durch das Christentum soll und darf auch die Orthodoxie eine mitentscheidende Rolle spielen. Indem die Ostkirche die Schranke der historischen Vergangenheit mit ihren negativen Erlebnissen und Erinnerungen überwindet, will sie kein einfacher Zuschauer europäischer Umwälzungen sein, sondern zum Vereinigungsprozess konstruktiv beitragen. Außerdem könnte der ursprünglich ökumenische Charakter der byzantinischen Kirche vorbildlich für die heutigen Umwälzungen werden. Die Orthodoxe Kirche wurde in der byzantinischen Ära eine tatsächlich ökumenische Größe, und dies ist auf die Struktur und Existenzweise des byzantinischen Reiches zurückzuführen. Das christlich gewordene oströmische Reich hatte einen deutlichen multinationalen und multikulturellen Charakter; eine historische Tatsache, die allgemein wenig bekannt ist und in den Schulbüchern viel zu kurz vorkommt.¹³ Im Rahmen eines solch ökumenischen und multinationalen Umfeldes stellt die enge Verbindung des orthodoxen Glaubens mit dem Griechentum keinen Zufall dar. Diese herauskristallisierte Verbindung wurde nicht durch Propaganda oder Gewalt aufgezwungen. Sie ist das Ergebnis einer effektiven Dynamik des griechischen Geistes, der sich im ganzen byzantinischen Reich durchgesetzt hatte. Im Hintergrund behält die Orthodoxie jedoch ihre authentische Ökumenizität bei.

Die zeitgenössische Orthodoxie will jeden Versuch zur Bewahrung der Multiformität und europäischen Vielfalt und zur Beseitigung des Rassismus, der Ausländerfeindlichkeit und jeglicher Gewalt unterstützen. Zum geistigen und kulturellen Profil des neuen Europas kann sie durch ihre Spiritualität, ihren mystischen Kultus, ihre genuin altchristliche Lehre der Kirchenväter, ihr asketisches Ethos, ihre soziale Einstellung, ihren Respekt zur Schöpfung, ihre Einstellung zum Tod und ihre Hoffnung auf die Auferstehung enorm beitragen.

Alle Christen Europas sind aufgefordert, sich der fortschreitenden Säkularisierung, der geistlichen Veränderung und der einseitigen Rationalisierung des täglichen Lebens zu widersetzen. Die Einigung Europas darf nicht nur als ein ökonomisches, wirtschaftliches oder politisches Anliegen behandelt werden. Europa hat auch (noch) eine eindeutige geistige und geistliche Dimension, eine christliche Seele mit einem westlichen und einem östlichen Flügel, wenn dies auch hie und da verdeckt wurde. Lei-

¹³ Giannis Tarnanidis, "Εκκλησιαστική τάξη, οικουμενικότητα και εθνικότητα," in: *Eleftherotypia* (10.05.2004), S. 50-51.

der wurde das geistlich/kulturelle Antlitz Europas bei zahlreichen gemeinsamen politischen, wirtschaftlichen oder sonstigen Initiativen mehrfach verdunkelt. „Vor allem für Westeuropa ist die Krise der Tradierung des christlichen Glaubens und ein weitgehender Autoritätsverlust kirchlicher Kompetenz empirisch festzustellen.“¹⁴ Die christlichen Kirchen dürfen die heutigen Menschen Europas und die zukünftigen Generationen ohne geistige/geistliche Orientierung nicht im Stich lassen.

Die unüberhörbaren Schreie der Menschen, auch vieler junger Menschen im Osten, aber auch im Westen, nach Lebenssinn, spirituelle und existentielle Ausgeglichenheit und ihre Sehnsucht nach Gott rufen auch die Kirchen dazu auf, Antriebskraft und Mut zur Mitgestaltung Europas zu zeigen. Die Orthodoxie ihrerseits, die einen sehr großen Teil sowohl der erweiterten Europäischen Union als auch unseres Kontinents schlechthin repräsentiert, kann zur geistigen/geistlichen Profilierung Europas zweifelsohne beitragen. Insbesondere innerhalb des erweiterten Europas durch die orthodoxen Länder Bulgariens und Rumäniens ist die Orthodoxie, als der östliche Teil der europäischen religiösen Identität, in der Lage, neue Impulse zur notwendigen Orientierung der EU zu geben. Sie sollte nicht als exotische oder außerirdische Größe im europäischen Bewusstsein angesehen werden.

4. Abschließendes Wort

Die Orthodoxie bildet einen realen Bestandteil Europas, in den letzten Jahrzehnten auch Westeuropas. Das Leben und Wirken von orthodoxen Gläubigen in westeuropäischen Gesellschaften haben auf mehreren Ebenen bedeutsame Ergebnisse hervorgebracht. Charakteristische Beispiele bilden die verschiedenen orthodoxen Metropolen und Diözesen in Westeuropa, die effektive Zusammenarbeit von Orthodoxen Theologen in vielfachen ökumenischen Gremien, die einwandfreie Integration von orthodoxen Gläubigen in die westlichen Länder oder auch die akademische Vertretung der Orthodoxen Theologie an westeuropäischen Universitäten. Zur letzten Kategorie gehört die Orthodoxe Theologie an der LMU, die als die einzige universitäre Ausbildungsstätte dieser Art im traditionell römisch-katholi-

¹⁴ Ilona Riedel-Spangenberg, „Die Kompetenz kirchlicher Autorität in Europa,“ in: Ilona Riedel-Spangenberg – Albert Franz (Hrsg.), *Fundamente Europas. Christentum und europäische Identität*, Trier 1995, S. 187 f.

schen und protestantischen Westeuropa in konstruktiver Begegnung mit den beiden Theologischen Fakultäten der Ludwig-Maximilians-Universität, der Stadt München und ganz Bayern ein besonderes Profil verleiht. Das angebotene Studium bringt auf der einen Seite den authentischen multinationalen und zugleich multikulturellen Charakter der Orthodoxie ans Licht und auf der anderen Seite verhilft es zur Integration der orthodoxen Gläubigen in die moderne westeuropäische Gesellschaft.

Im heutigen historischen Moment, in dem sich die Europäische Union anschickt, immer mehr Länder aufzunehmen, steht die Orthodoxie vor einer ihrer größten Aufgaben und zugleich Herausforderungen. Alle orthodoxen Kirchen müssen zu den fieberhaften Diskussionen in europäischen führenden Kreisen über die Bedeutung und Funktionalität der Begriffe „Religion“ und „Kultur“ Stellung nehmen.¹⁵ Aber auch der geistig/geistliche Beitrag aller christlichen Kirchen zur Gestaltung Europas muss intensiviert werden. Somit können die gemeinsamen christlichen Wurzeln und Hintergründe Europas noch deutlicher in Erscheinung treten; sonst werden alle Kirchen vor der Geschichte und vor Gott Rechenschaft ablegen müssen.¹⁶

Bibliographie

Christodoulos (Erzbischof von Athen), „Λόγος και ρόλος της Ορθοδοξίας στην Ενωμένη Ευρώπη“, in: <http://www.ecclesia.gr/greek/Archbishop/europe/ortheturpnyka.html> (Abruf: 05.12.2023).

Ecclesia Report (12.10.2003) und Christianiki 667/09.10.2003.

Franz, Albert (Hrsg.), Fundamente Europas. Christentum und europäische Identität, Trier 1995. Hahn, Alois. „Identität und Nation in Europa“, in: Ilona Riedel-Spangenberg – Albert Franz (Hrsg.), Fundamente Europas. Christentum und europäische Identität, Trier 1994, S. 55- 80.

Kallis, Anasthasios. Dienst am Volk Gottes. Leben und Wirken der Griechisch-Or-

¹⁵ Mehr zu diesem Thema aus orthodoxer Sicht siehe im Buch: Konstantinos B Zorbas, *Ευρώπη – Θρησκεία – Πολιτισμός*, Athen 2003.

¹⁶ S. dazu das mutig richtige Wort von Thanassis N. Papathanassiou, *Γυναίκες στον δρόμο της ιεραποστολής*, Athen 2019, S. 18: Πρόβλημα δεν αποτελεί μόνο μια αδρανής Εκκλησία, αλλά και μια Εκκλησία η οποία δρα αλαζονικά, με τη σιγουριά ότι έχει τάχα εξασφαλισμένη τη συγκατάθεση του Θεού και δεν ανατριχιάζει στην υποψία ότι μπορεί να εκπέσει της χάριτος!

thodoxen Metropole von Deutschland, Exarchat von Zentraleuropa, Herten 1992.

Larentzakis, Grigorios. "Die orthodoxe Kirche und die neue religiöse Dynamik in Europa", in: Johannes Papalekas (Hrsg.), Neue religiöse Dynamik? Die katholische, die orthodoxe und die islamische Perspektive nach der Wende in Osteuropa, Köln-Wien 1994.

Papathanassiou, Thanassis N. Γυναίκες στον δρόμο της ιεραποστολής, Athen 2019.

Riedel-Spangenberg, Ilona. „Die Kompetenz kirchlicher Autorität in Europa,“ in: Ilona Riedel-Spangenberg – Albert Franz (Hrsg.), Fundamente Europas. Christentum und europäische Identität, Trier 1995, S. 187 f.

Tarnanidis, Giannis. "Εκκλησιαστική τάξη, οικουμενικότητα και εθνικότητα," Eleftherotypia (10.05.2004), S. 50-51.

Yannoulatos, Anastasios. «Η διαχρονική μετοχή της χριστιανικής πίστεως στην οικοδόμηση της Εύρώπης», in: Wissenschaftliches Jahrbuch der Theologischen Fakultät von Thessaloniki, Theologische Abteilung, Bd. 12, Thessaloniki 2002.

Wamser, Ludwig. Die Welt von Byzanz - Europas östliches Erbe: Glanz, Krisen und Fortleben einer ausendjährigen Kultur, München 2004.

Zorbas, Konstantinos B. Εύρώπη - Θρησκεία - Πολιτισμός, Athen 2003.

Светослав Риболов

(д-р, доцент по Патрология в Софийски университет
„Св. Климент Охридски“)

БОГОСЛОВСКО НАСЛЕДСТВО НА СВ. МЪЧЕНИК ЛУКИАН¹

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

Abstract: Svetoslav Ribolov, *Theological Legacy of Martyr Lucian*.

Martyr Lucian was the first known Bible teacher in Antioch (Syria). His school was of particular importance to the Antiochian Church. The recension of the biblical collection produced by Lucian served as the Textus Receptus for the Church in Constantinople at the end of the 4th century. Despite some doubts about the connections between him and the circle of theologians around Arius by the mid-4th century, the memory of this martyr and biblical scholar has remained intact in the Orthodox Church.

Keywords: *Patristics, Biblical Studies, Orthodox Church, Church History, Antioch, Constantinople, Bible Versions, Bible Recensions, Septuagint*

Апостолство и учителство

В самата зора на Християнството усвояването на дадени знания (в случая богооткровени) е основно предизвикателство пред апостолите, тъй като Господ Иисус Христос подхожда към тях именно като Учител, който да им покаже пътя на избавлението от греха и в следствие да се разкрие своята богочовешкост в Преображението Си на планината Тавор. Самите апостоли Го наричат „учител“ (*rabi*). Всъщност служението на апостолите е тясно свързано с учителното служение, което впоследствие бива пренесено върху епископите. Проповедта на Църквата често се изразява като учение, в процес на

¹ Текстът е представен на конференция по случай 120-годишнината от рождението на проф. Илия Цоневски, на 4 май, 2023 г., в Богословския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“.

предаване и приемане на знания. Въпреки това, за първите поколения християни въпросите, свързани със систематично организирано образование и наука, не са от първостепенно значение. С течение на времето обаче, при нарастване броя на вярващите и желаещите да приемат св. тайнство кръщение, започва да се налага нуждата от създаването на организирани църковни училища, които да се занимават с катехизирането на желаещите да станат християни, а впоследствие с образованието на клира. Въз основа на тази дейност се полагат основите на научното излагане на учението и мисионерската дейност на поместните църкви. Последната започва да се радва по-късно дори на държавна подкрепа в християнизираната Римска империя поради особения характер на държавното ѝ устройство и нейните школи стават част от образователната система на империята².

Антиохийската катехизическа школа

Например знаменитата Александрийска богословска школа възниква именно като катехизическо училище. Твърде вероятно и Антиохийската богословска школа (ако изобщо е имало такава единна структура) да е започнала да съществува по същия принцип, но не в толкова организиран и институционален вид. През втората половина на III в. и първата половина на IV в. град Антиохия, въпреки че има населението повече от два пъти по-малко от това на Александрия, все пак е съизмерима по икономическо и културно значение на последната: броят на населението е между 350 000 и 500 000 постоянни жители, което предполага добре развит градски живот с належащите му институции, включително училища и висши школи³. За разлика обаче от Александрийската школа Антиохийската е обвита в много повече загадки и цели периоди от нейното съществуване са останали скри-

² Вж. Винкелман, Фр. *История на ранното Християнство*. Прев. Г. Каприев, София: Лик 2001 [Winkelman, Friedhelm, *Geschichte des frühen Christentums*. С.Н. Beck 2000; Bulg. Transl. G. Kapriev, Sofia: Lik 2001], с. 19; Хунгер, Х. *Империя на ново средище – християнският дух на византийската култура*. Прев. Г. Инджиева, София: Лик 2000 [Hunger, H. *Reich der Neuen Mitte*. Graz: Styria, 1965; Bulg. Transl. G. Indjev, Sofia: Lik 2000], с. 388.

³ От 350 000 до 500 000 души измерва Festugière, A. *Antioche païenne et chrétienne*. Paris 1959, 24; около 300 000 души изчислява Guillou, A. *Ὁ Βυζαντινὸς Πολιτισμὸς*. Μετάφρ. Ρ. Odorico, Σμ. Τσοχανταρίου, 2^η έκδοση, Ἀθήνα 1998, 345.

ти за нас поради липсата на исторически свидетелства. Всъщност никъде нямаме положително историческо свидетелство, че Антиохия е имала определено средище за систематично преподаване и научно изучаване на Писанието, както това е ставало в Александрийската богословска школа. От сведенията, които имаме за отделните автори, причислявани към т.нар. „Антиохийска школа“, се налага изводът, че вероятно под това название може да се разбира сбор от църковни учители, живеещи в града и в неговите околности, поддържащи една и съща традиция в преподаването на Христовото учение – мнение за първи път изказано от киевския изследовател на антиохийските богослови от IV в. Н. Фетисов. Това становище днес започва постепенно да се възприема широко в науката⁴. Около тези учители, твърде вероятно в храмовете, дори в частни домове в града, предоставени на Църквата, са се събирали младежи, горящи от желание да изучават Писанието⁵. Съвременният изследовател, нерядко воден по-скоро от днешните си представи, понякога преувеличава институционалното значение на катехизическите школи, а и изобщо на школите в онази епоха. Твърде е вероятно ролята на личността на отделния учител да е била много по-значима от самата институция на школата, още повече, че всеки един от учителите от тази традиция се отличава и с изряден аскетичен живот, което явно е било неразривно свързано с тяхната преподавателска дейност. Те изглеждат са били разглеждани не просто като учители (преподаватели като тези в светските реторически школи), а като духовни старци, мъдреци, преподаващи духов-

⁴ Вж. Фетисов, Н. Диодор Тарсийский. Опыт церковно-исторического исследования его жизни и деятельности. Киев 1915 [Fetisov, N. *Diodorus of Tarsus. An Attempt of Church-Historical Research of His Life and Activity*. Kiev 1915], сс. 56 сл. и рецепцията на тази теза у Сидоров, А. Бл. Феодорит Кирский – архипастырь, монах, богослов. Его значение в истории древнохристианской Церкви и православного богословия. – В: Бл. Феодорит Кирский, История боголюбцев. Москва: Паломник, 1996 [Sidorov, A. “Theodoret of Cyrus – Bishop, Monk, Theologian. His importance in the history of the ancient Christian Church and Orthodox theology.”- In Theodoret of Cyrus, *Historia Religiosa*. Rus. Transl. A. Sidorov, Moscow: Palomnik, 1996], 3-135. Последният посочва и съответната литература по този въпрос.

⁵ Интересни факти от живота на Църквата в Антиохия между от края на II и началото на III в. у: Downey, G. *Ancient Antioch*. Princeton, New Jersey: PUPress 1963, 120-142; Wallace-Hadrill, D.S. *Christian Antioch. A study of early Christian thought in the East*. Cambridge: Cambridge University Press 1982, 1-66; Παπαδόπουλος, Χρυσόστομος, Ἀρχιεπίσκοπος Ἀθηνῶν, Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀντιόχειας. Ἐν Ἀλεξάνδρειᾳ 1951, 3-128.

ния си опит в разглеждането и разбирането на свещените писания⁶. Това до известна степен вероятно би могло да се каже и за школата в Александрия, въпреки че би следвало да отбележим една съществена разлика между двете школи. Имаме ясни сведения, че Александрийската школа е била отворена и в нея са идвали и нехристияни, които се интересуват от Свещ. Писание, докато същото не може да се каже за Антиохия. Напротив, Антихоийският кръжец на Диодор в средата на IV в. изисква пробен период, преди да се постъпи в него, така че в по-висока степен наподобява по-късните манастирски братства⁷.

Общото обаче изглежда е било именно значението на фигурата на „учителя“ в школата. Това предположение се налага, ако се обърнем към философските школи през Късната античност (за които имаме твърде обемна и ясна информация) и се опитаме да си представим, какво трябва да е представлявала една християнска школа в онази епоха; тя няма как да не е имала нещо общо със светските школи, но и няма как да е била техен пълен образ, а по-скоро е предлагала определена алтернатива на живот и образование за младежите⁸.

Това, което наричаме „Антихоийска школа“ (вероятно същото се отнася и за Александрийската), изглежда е свързано като явление с особените тенденции в тогавашното средиземноморско общество (особено на Изток). Стремешът да се институционализира и систематизира под контрола на Църквата преподаването на Писанието не е случаен. След като през II в. редица гностически учители са се представяли за „истински християни“, и следмонтанистката вълна от пътуващи странници, представящи се също за „единствени верни на Духа“ проповедници, явно се е наложило Църквата да заеме по-ак-

⁶ Виж интересните прозрения по този въпрос на Nasif, B. „*Spiritual Exegesis in the School of Antioch*“. – In: Nasif, Br. (edr.), *New Perspectives on Historical Theology. Essay in Memory of John Meyendorff*. Grand Rapids/Michigan-Cambridge/U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company 1996, 343-377.

⁷ Вж. подр. по този въпрос у: Behr, J. *The Formation of Christian Theology*. Vol. 1: *The Way to Nicaea*. New York: SVS Press 2001, 263 sq.

⁸ Вж. Roberts, C. *Manuscript and Belief in Early Christian Egypt*. London 1977, 54; Dillon, John, „The Academy in the Middle Platonic Period.“ *Dionysus* 3, 1979, 63-77, и на български един компетентен преглед на стандартното образование в онази епоха у: Браун, П. *Власт и убеждение в късната античност*. Прев. Д. Илиев, София: Лик 2004 [Brown, P. *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*. Cambridge University Press, 1993], 61-110.

тивни позиции в катехизирането именно като методологичен учебен процес.

От друга страна, въпреки че нямаме сведения за такива систематични занимания с преподаването на Писанието в Антиохия преди средата на III в., можем да свържем този стремеж към синтезирано излагане на Учението в организирани църковни школи с глобалните процеси в тогавашния средиземноморски свят. Именно в края на II и началото на III в. се извършва синтезът на елинското културно наследство, което задава устойчивата класическа традиция през Средновековието. Именно епохата на императорите Антонини е този плодотворен период, през който се засилва интелектуалният живот, съставят се енциклопедиите, използвани векове по-късно, излизат на бял свят наръчници по медицина и естествени науки, формират се литературни вкусове и политическа риторика, които ще останат като критерий дори до късна Византия. Във връзка с тези процеси е и общият подем на образованието и културния живот. Освен това, образованието все повече се превръща в онова средство, което най-добре легитимира индивида във висшите класи. Неговото значение нараства обратно пропорционално на спадането влиянието на потомствените аристократи във войската и в управителните органи на империята. Този процес е важен и при формиране отношението на властта към християнството. Новите „важни хора“ на Римската империя, произлезли от войската, издигнали се според талантите си, а не по аристократичен произход, много по-лесно преразглеждат възгледите си и не са толкова тясно свързани със стария римски консерватизъм на аристокрацията (и съответните древни езически култове) – основен враг на християнството през първите векове⁹.

Това е времето, в което постепенно тежестта в политическия живот и икономическите възможности на Римската империя се изместват на изток. Дори самият гр. Рим вече е напълно зависим от доставките на жито от Египет. Апогей на този дълготраен процес ще бъде преместването на столицата от Константин Велики от Рим във Византион (в последствие Константинопол) през 330 г. Олигархичните елити на елинистическите градове на Изтока вече са приели римска

⁹ Вж. Браун, П. *Светът на късната античност (150-750 г. сл. Хр.)*. Прев. Ст. Гяуров, София: Наука и изкуство 1999 [Brown, P. *The World of Late Antiquity: AD 150-750*. London: Thames and Hudson, 1971; Bulg. Transl. 1999], 17, 27-30.

идентичност, а латинският запад отдавна е възприел класическото наследство на Елада за свое. Също така, нарастващото значение на Изтока ще се прояви и в обръщането на вниманието на императорската политика към източните провинции във връзка с възраждането на Персия през 20-те години на III в. и трите похода на персийския цар Шапур I в Сирия, Киликия и Кападокия между 252 и 260 г.¹⁰

С тези събития може да се свърже засилването и разгръщането на сериозни образователни програми на Църквата в Антиохия. Така в средата на III в. картината, която изворите рисуват, започва постепенно да откроява съществуването на школа за изучаване на Писанието в Антиохия.

Св. мъч. Лукиан, неговата дейност и съчинения

Пръв представител на Антиохийската школа обикновено се смята мъченик Лукиан¹¹. Във византийския речник на Суда се посочва, че Лукиан е основал „училище“ (διδασκαλεῖον) в Антиохия¹². Вероятно е бил презвитер в града и се е занимавал с тълкуване на Свещ. Писание и задълбочено граматико-историческо изследване на текста му. Той е роден в сирийския град Самосата ок. 240 г. в семейство на знатни родители и изучава Свещ. Писание в съседния гр. Едеса при някой си Макарий¹³. В съборното съзнание на Църквата е запазен спомен-

¹⁰ Ibid., с. 20.

¹¹ Въпреки че в изворите нямаме фиксирано мнение за конкретен родоначалник на т. нар. Антиохийска школа, редица автори, занимаващи се с антиохийската традиция, определят мъч. Лукиан като пръв антиохийски учител или родоначалник на тази школа следните автори: Buonaiuti, E. „Luciano martire, la sua dottrina e la sua scuola.“ *RSCST* 4 (1908), 833-834, n. 3; Stokes, G. „Lucianus, priest of Antioch.“ *DCB*, Vol. III, London 1889, p. 748; Bardy, G. *Recherches sur Saint Lucien d'Antiochie et son école*, Paris: Études de Théologie Historique 1936, 78-79; Sellers, R. *Two Ancient Christologies. A Study in the Christological Thought of the Schools of Alexandria and Antioch in the Early History of Christian Doctrine*. London: SPCK 1940, 107; Downey, G. Op. cit., p. 141; Wallace-Hadrill, D. S. Op. cit., 30 sq. На обратното мнение, т.е., че за пръв представител на тази специфична богословска тенденция не би могъл да се смята мъч. Лукиан е Сидоров, А. „Святой Лукиан Антиохийский и его ученики.“ *Алфа и Омега* [съкр. AO] 2 /49/, 2007 [Sidorov, A. „Saint Lucian of Antioch and his disciples.“ *Alpha and Omega* [abbrev. AO] 2 /49/, 2007], с. 57. Последният предлага като пръв учител на тази школа св. Евстатий Антиохийски.

¹² Suidas, s. v. (PG 117, 1289B) в латински превод.

¹³ Suidas, s. v. (PG 117, 1289B).

нът, че мъченик Лукиан е изправил и редактирал ръкописи на цялото Писание от еретически, вероятно гностически, интерполации. В ексапостелария на 15 октомври, когато Православната Църква чества неговата памет, се пее следното¹⁴:

Изпълнен с духовна благодат и премъдрост, преславни мъчениче Лукиане, изтълкувал си цялото боговдъхновено Писание, изобличил си многобожеската заблуда на елините и лъжеименното познание, а Христовата Църква си възраждал, победоносецо, просветлявайки в словата си множеството православни.	Πνευματικῆς ὡς ἔμπλεως, χάριτος καὶ σοφίας, Λουκιανὲ πανεύφημε, τὴν Θεόπνευστον Μάρτυς, Γραφὴν ἡρμήνευσας πάσαν, πλάνην δὲ τῶν Ἑλλήνων, ἤλεγξας τὴν πολύθεον, καὶ ψευδώνυμον γνῶσιν, τὴν δὲ Χριστοῦ, Ἐκκλησίαν ἡύφρανας, Ἀθλοφόρε, φαιδρύνων ἐν τοῖς λόγοις σου, Ὁρθοδόξων τὰ πλήθη.
--	---

В случая споменаването на „заблуда на елините“ (πλάνην τῶν Ἑλλήνων) се отнася до идолопоклонство на езичниците, срещу което Лукиан явно е писал или проповядвал, а „лъжеименно знание“ (ψευδώνυμον γνῶσιν) твърде вероятно се отнася именно до гностически секти, които често са посягали на текста на Писанието, използвайки го за своите цели, като при това са нанасяли и свои добавки и тълкувания на дадени места в него. Това в най-голяма степен важи за християнските гностици – маркионити и василиди¹⁵. От друга страна в християнската антигностическа книжнина относно гностиците се коментира тяхната претенция, че владеят „истинското знание“ с ироничните думи, че това е „лъжеименно познание“ (ψευδώνυμος γνῶσις), т.е. то подменя истинските значения на имената в Писанието, като се опитва да ги включи в друг религиозен дискурс; на него се противопоставя апостолското предание, запазвано в съборното ѝ съзнание на Църквата (това означава изразът: „множество на православните“ – Ὁρθοδόξων

¹⁴ Μηναῖον τοῦ Ὀκτωβρίου περιέχον ἅπασαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν μετὰ τῆς προσθήκης τοῦ τυπικοῦ. Ἀθήναι: Ἀποστολικὴ Διακονία 1991, р. 157.

¹⁵ Вж. Jonas, H., *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginning of Christianity*. Third ed., Boston 1992, 130-146; 174-205.

τὰ πλήθη)¹⁶.

Подобно сведение намираме във византийския речник Суда, където се казва, че мъч. Лукиан се наложило да поправя библейския текст, защото той бил повреден с течение на времето от

„най-злонамерени хора, ...които се опитвали да изопачат в книгите нещо и по този начин разпръснали семето на много лъжи“¹⁷.

Същото сведение имаме и от Житието на св. Лукиан¹⁸. Да не забравяме и че именно в Антиохия действат през II в. редица известни гностици, а едно поколение преди Лукиан тук живее арменецът Вардесан – знаменит гностик, известен с това, че създал школа за изучаване на Писанието. Като това включвало и промени на библейския текст, така че да бъде той нагоден по идеите на Вардесановата школа. Неговата дейност твърде вероятно да е била оставила значими следи в Антиохия, когато Лукиан начева там своята работа¹⁹.

Дело на мъч. Лукиан е т. нар. „Лукианова рецензия“ на Свещ. Писание, която става общоприет богослужебен текст от Антиохия до Константинопол²⁰ и която вероятно е ползвана от всички последващи представители на Константинополската църква и дори от свети-

¹⁶ Срв. Цоневски, Ил. „Учението на св. Иринея Лионски за личността и изкупителното дело на Исуса Христа“. ГДА 15, 1965 [Tsonevsky, Il. “The Teaching of St. Irenaeus of Lyons on the person and atoning work of Jesus Christ.” *Yearbook of Ecclesiastical Academy* 15, 1965], 153-170; Йевтич, еп. Атанасий, „Учението на св. Иринея Лионски за Църквата, Православието и Евхаристията“. В: Църква, Православие, Евхаристия – кратка антология на съвременното сръбско богословие. Прев. М. Стоядинов, част I, София 1999 [Jevtić, Bishop. Athanasius, “The Teaching of St. Irenaeus of Lyons on the Church, Orthodoxy and the Eucharist.” - In *Church, Orthodoxy, Eucharist - a short anthology of contemporary Serbian theology*. Trans. M. Stoyadinov, Part I, Sofia: BOYA 1999], 35 сл.; Brox, N. *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon (Zur Charakteristik der Systeme)*. München 1966, 169-200. За влиянието на енократитите и валентинианите-гностици в Александрийската школа и в Сирия вж. Roberts, C. Op. cit., 49-60.

¹⁷ Suidas, s.v. (PG 117, 1289B).

¹⁸ Кратък текст, включен в житието на имп. Канстантин у Philostorgius, *Hist. eccl.* II, 12-14 (PG 65, 476B-477B).

¹⁹ Подробно за антиохийския гностик Вардесан виж Hilgenfeld, A., *Bardesan – der letzte Gnostiker*. Leipzig 1864.

²⁰ Παπαδόπουλος, Στ. *Πατρολογία. Τόμος Β΄. Ὁ Τέταρτος Αἰώνας (Ἀνατολή καὶ Δύση)*. Ἀθήνα 1990, с. 76. Бл. Иероним свидетелства, че мъч. Лукиан е съставил рецензии на „Превода на седемдесетте“, Новия Завет и други малки текстове: *De viris illustribus* 77 (PL 23,723); *Epist. ad Damasum* (PL 29, 527); *Praef. ad Paralip.* (PL 29, 423-425).

те братя Кирил и Методий при превеждането на Свещ. Писание на славянски език през 60-те години на IX в.²¹ Старозаветният текст на тази версия е базиран на Теодотионовата рецензия на „Седемдесетте тълковници“ (*Septuaginta*), сверен с еврейски кодекси, с които е разполагал в Антиохия мъченикът. Според речника на Суда той

„поправил всичките книги, като ги възстановил от еврейски език, който познавал до съвършенство...“²²

Твърде вероятно този текст да се е наложил като основа на византийския още по времето на архиепископството в Константинопол на св. Йоан Златоуст²³. Можем да смятаме, че школата на мъч. Лукиан е под непосредствения надзор на Църквата именно защото той твърде сериозно се е занимавал именно с установяването на *textus receptus* в Антиохийската църква, върху който се гради нейният богослужебен живот²⁴.

В Църквата в нито един исторически период нямаме самоцелна тексткритика (каквато виждаме в гностическите секти), а работата

²¹ Пиперов, Б. „Презвитер Лукиан, неговата рецензия на библейския текст и преводът на св. св. Кирил и Методий“. ГДА 18 /44/, 1971 [Piperov, B. „Presbyter Lucian, his review of the biblical text and the translation of St. Cyril and Methodius.“ *Yearbook of Ecclesiastical Academy* 18 /44/, 1971], 883-896.

²² Suidas, s. v. (PG 117, 1289B). Друга важна личност в Антиохийската школа от същата епоха е презвитер Доротей (Пиперов, Б. Цит. съч. [Piperov, B. Op. cit.] 288). Боян Пиперав допуска, че е работил заедно с мъченик Лукиан върху т.нар. Лукианова рецензия. За него имаме съвсем оскъдни сведения. Знае се, че се е занимавал с еврейски език и че е познавал твърде добре Писанията и еврейската тълкувателна традиция (Eusebius Caesar., *Hist. eccl.* VII, 32. PG 20, 721B; Bardy, G. *Recherches sur Saint Lucien d'Antiochie*...43-44). Евсевий споменава също, че е бил и аскет за пример (Eusebius Caesar., *Hist. eccl.*, VII, 32 (PG 20, 721B): Φιλόκαλος δ' οὗτος περὶ τὰ θεῖα γεγωνώς... τὴν φύσιν δὲ ἄλλως εὐνοῦχος, οὕτω πεφυκώς ἐξ αὐτῆς γενέσεως). Разцветът на неговата дейност е около 275 г. по времето на епископството на Тимей и Кирил в Антиохия (Χρήστου, Π. Op. cit., p. 946.). Вероятно и той, както свещеномъченик Лукиан, е приключил земния си път мъченически по време на Диоклетиановите гонения (Eusebius Caesar., *Hist. eccl.* VIII, 6. PG 20, 752B). В по-късни извори го споменават като „мъж древен, епископ на Тир, духовен, станал мъченик при царете Ликий и Константин“ и се цитират негови тълкувателни съчинения като: „За пророците“, „За дванадесетте апостоли“, „За седемдесетте апостоли“ (*Chronicon Paschale*, Bonn, 2, 120-138, PG 92, 1072).

²³ Тази теза подкрепя и Παπαδόπουλος, Στ. Op. cit., 76.

²⁴ Вж. Παπαδόπουλος, Χρυσόστομος, Ἀρχιεπίσκοπος Ἀθηνῶν, Op. cit., 118. Срв. Hieronymus, *De vir. Illustribus* 77 (PL 23, 723).

върху текста на Писанието винаги е обусловена от богослужебните нужди – живия благодатен богослужебен живот – на Църквата. По този начин автентичността на свещените книги се гарантира от общностното съзнание и авторитета на Църквата²⁵.

За съжаление обаче нито един от тълкувателните трудове на св. мъч. Лукиан не е запазен²⁶. Може да се предполага, че откъслечи от негово писмо, говорещо за мъченическата смърт на еп. Антим, представява епиграмът на послание от Никомидия до антиохийците, намиращо се в „Пасхална хроника“ (Πασχάλιον Χρονικόν)²⁷. В този документ се дава и ценната информация, че гробът на мъченика е в гр. Дрепанон във Витиния (родно място на св. Елена и по-късно наречен на нейно име – Еленополис), където по-късно е построен храм на негово име и където на поклонение отива имп. Константин преди да почине. Тук, в Никомидия, той е претърпял мъченическа смърт по време на гонението на император Максимин през 311 или 312 г., вероятно на 7 януари²⁸. А пък църковният историк Филосторгий свидетелства, че майката на император Константин св. Елена основала град на свое име на изхода на никомидийския залив, защото именно на онова място делфин чудесно изкарал на брега нетленното тяло на мъченика, след като бил убит недалеч в Никомидия²⁹.

Бл. Йероним пък в съчинението си За бележитите мъже свидетелства, че мъч. Лукиан е написал кратки писма и малка Книга за вярата³⁰. Твърде вероятно това да е текстът на символа, изнесен от арианства-

²⁵ Вж. Трайчев, Ем. „Към въпроса за типологическото тълкуване на Свещ. Писание.“ В: Сборник от международна научна конференция „Религия, образование и общество за един мирен свят“. Кърджали, 2003 [Traychev, Em. “To the question of the typological interpretation of Cand. Scripture.” In: *Proceedings of the International Scientific Conference “Religion, Education and Society for a Peaceful World”*. Kardzhali, 2003], с. 121.

²⁶ Относно теориите за предполагаеми негови изчезнали съчинения вж. Bardy, G. Op. cit., 82-180.

²⁷ Вж. *Chronicon Paschale ad ann. 327* (PG 92, 689).

²⁸ На този ден римокатолиците честват неговата памет и до днес. Изворите, свидетелстващи за мъченическата му смърт са: Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica*, VIII, 13; IX, 6 (PG 20, 773C; 808D-809A); Hieronymus, *De viris illustribus* 77 (PL 23, 723); Philostorgius, *Historia ecclesiastica*, II, 13 (PG 65, 476BC); Joannes Chrysostomus, *In sanctum Lucianum martyrem* (PG 50, 519-526); Symeon Metaphrastes, *Martyrium S. Luciani* (PG 114, 401).

²⁹ Philostorgius, *Historia ecclesiastica*, II, 12 (PG 65, 476BC).

³⁰ *De viris illustribus* 77 (PL 23, 723).

щите епископи на събора в Антиохия през 341 г. на чело с Евсевий Никомидийски³¹. Именно този текст най-пряко свързва личността на мъч. Лукиан с арианите. Църковният историк Созомен свидетелства, че събраните там епископи твърдели, че „тази е вярата на Лукиан“³². Този събор е най-значителният от поредицата антинекейски събори в средата на IV в.³³ На него присъства император Констанций и други висши магистрати³⁴. Съборът издава четири догматически определения, второто от които се казва, че е дело на мъч. Лукиан. Свързването на мъченика с дейността на събора е едно от средствата на заседаващите да се дистанцират максимално от личността на Арий, който вече е бил осъден в Никея³⁵ и да докажат древността на своята вяра в противовес на онези, които подкрепят „единосъщието“ (τὸ ὁμοούσιον), т.е. никейците.

Въпреки съмненията, изразени от Созомен (под негово влияние и от редица изследователи в ново време³⁶), този символ изглежда се придържа към една антисавелианска и антимонархианска полемика, която по времето на мъч. Лукиан е била актуална за Антиохия и не само. Тази тема ще се третира в съчиненията на антиохийските отци, учители и писатели още дълго време – дори до V в. Въпреки че

³¹ Socrates Scholasticus, *Hist. eccl.* II, 10 (PG 67, 201B-204C). Почти същият текст с много малки разлики е запазен у Athanasius Alexandrinus, *Epistola de Synodis* 23 (PG 26, 721-724); Имаме и латински превод у Hilarius Pict. *Liber de Synodis seu de fide orientalium* 29 (PL 10, 502–504). Вж. Hermias Sozomenus, *Hist. eccl.* III, 5 (PG 67, 1041A-1045A), който не предава текста, но изразява съмнения, че авторството е на Лукиан.

³² Hermias Sozomenus, *Ibid.*: ἔλεγον ταύτην τὴν πίστην ὁλόγραφον εὐρηκέναι Λουκιανὸν τοῦ ἐν Νικομηδείᾳ μαρτυρήσαντος.

³³ Вж. Коев, Т. *Догматическите формулировки на първите четири вселенски събори*. София: Синодално издателство 1968 [Koev, T. *The Dogmatic Formulations of the First Four Ecumenical Councils*. Sofia: Synod Press, 1968.], 58 sq.

³⁴ Сидоров, А. *Святой Лукиан Антиохийский...* [Sidorov, A. *St Lucian of Antioch*], 41. Вж. подр. за събора Socrates Scholasticus, *Hist. eccl.* II, 8. (PG 67, 196A-197B) и Hermias Sozomenus, *Hist. eccl.* III, 5 (PG 67, 1041A-1045A).

³⁵ Сидоров, А. *Святой Лукиан Антиохийский...* [Sidorov, A. *St Lucian of Antioch*], 42-43.

³⁶ Вж. Спасский, А. *История догматических движений в эпоху Вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени)*. Изд. второе, Москва 1995 [Spassky, A. *History of dogmatic movements in the epoch of the Ecumenical Councils (in connection with the philosophical doctrines of that time)*. 2nd. Ed., Moscow 1995], с. 230; Карташов, А. *Вселенские соборы*. Изд. Втор., Москва 1994 [Kartashov, A. *Ecumenical Councils*. 2nd. ed., Moscow 1994], с. 66; Hanson, R. *The Search for the Christian Doctrine of God*. Edinburgh 1988, 290.

не може да се каже нищо с положителност относно този „символ“, А. Сидоров и Г. Барди приемат автентичността на текста. Според тях не е случайно, че именно омиусианите по-късно се придържат към него, бидейки консервативни по отношение на понятието „единосъщен“, но пък и антиариани, осъзнавайки напълно погрешните основи на тази ерес³⁷. Все пак, както Сидоров, така и Барди, оценяват съдържанието на символа не като еретическо, а като анахронично в контекста на триадологическите спорове. Въпреки това, то стои плътно в традицията и е трудно да бъде разглеждано като „погрешно“, напротив привличането му в спора представлява един добре премерен ход от страна на Евсевий Никомидийски и хората около него³⁸.

Друго съчинение, носещо неговото авторство, е Апология, публикувана от Руфин Аквилейски в латинския му допълнен превод на Евсевиевата Църковна история³⁹. Твърде съмнително е това да е Лукиановият текст, поне в този вид, в който е дошъл до нас. Гюстав Барди прави подробен анализ на десетки изрази в този латински превод, които кореспондират с латинската апологетическа литература от II-III в. Интересното е, че дори и това да е превод на Лукианово съчинение, той е направен изключително свободно и с използването на редица „клишета“, заимствани от латинските апологии от епохата⁴⁰. От друга страна, редица елементи от тази апология съвпадат с данните от Житието на св. Лукиан, намиращо се в Църковната история на Филосторгий, така че не в никакъв случай не може текстът да бъде откъснат от традицията, свързана с името на антиохийския учител⁴¹. Това, което е от особено значение в този текст, ако наистина носи мислите на мъж. Лукиан, е начинът, по който той описва целта на Въплъщението. Според текста, Бог изпраща Премъдростта в плът при хората, за да им покаже пътя към Бога и да ги поучи кой е творецът

³⁷ Вж. Сидоров, А. *Святой Лукиан Антиохийский...* [Sidorov, A. *St Lucian of Antioch*], 44-45; Bardy, G. *Op. cit.*, 130-132.

³⁸ Содовор, А. Пак там [Sidorov, A. *Op. cit.*], с. 45; Bardy, G. *Op. cit.*, 132.

³⁹ Rufinus, *Hist. eccl.* IX, 6. Критично издание на текста Гюстав Барди публикува в изследването си върху Лукиан: *Op. cit.*, 134-149.

⁴⁰ Вж. изключително подробния и интересен анализ и критично подготвен текст на превода у Bardy, G. *Op. cit.*, 133-163. Въз основа на този анализ Сидоров възприема изводите на Барди. Виж Сидоров, А. *Святой Лукиан Антиохийский...* [Sidorov, A. *St Lucian of Antioch*], с. 47.

⁴¹ Philostorgius, *Hist. eccl.* II, 14 (PG 65, 476C-477A).

на всичко съществуващо. В същото време, още в началото на текста се подчертава, че Бог е напълно неприсъпен и непознаваем:

„Това най-висше Величие по никакъв начин не може да попадне в сетивата на човешкия ум, освен ако не бъде снишено [в смисъл открито, но чрез снизхождение] по благодта на Неговия Дух, или с разясненията на Неговото Слово или Премъдрост... Онзи истинен всемогъщ Бог, Когото не са изваяли нашите ръце [както езическите идоли], след като се смии над заблудените хора, изпрати в този свят Своята Премъдрост облечена в плът, за да ни поучи за Бога, Който е сътворил небето и земята; Който трябва да бъде търсен не в сътворените от човешки ръце [идоли], а във вечните и невидими неща. Той ни определи закони за живота и предписания за обучение – да сме пестеливи, да се радваме на бедността, да тачим кротостта, да сме миротворци, да прегърнем чистотата на сърцето, да пазим дълготърпението [срв. блаженствата – Мат. 5:3-11]... Подир това и най-сетне това че Сам Той, Който бе безсмъртен – именно Слово и Премъдрост Божия – предостави Себе Си на смъртта, с което положен в тяло да предостави на нас пример за дълготърпение. Той обаче не ни измами със смъртта Си, а възкръсна на третия ден... но невинен, неопетнен и чист прие смъртта само до толкова, че да я победи с възкресение...“⁴²

Друго предполагаемо негово съчинение или дело на негов ученик е краткото тълкувание на разговора между праведника Йов и съпругата му, приписано на „някои, които са слушали Лукиан“, и намиращо се в Тълкувание на книга Йов от Юлиан Халикарнаски⁴³.

Изследователите на творчеството на мъч. Лукиан са достигнали до извода, че в текстологическата си работа и методология е следвал Ориген и че неговата рецензия на Стария Завет следва петата колон-

⁴² Bardy, G. Op. cit., 138: Neque enim possit sublimis illa maiestas sensibus humanae mentis inlabi, nisi vel spiritus sui virtute delata, vel verbi ac sapientiae suae interpretationibus indicata... Verum omnipotens ille duces, quem non nostris minibus fictum, sed cuius nos decebat esse figmentum, errors miseratus humanos, sapientiam suam misit in hunc mundum carne vestitam, quae nos doceret deum, qui caelum fecisset et terram, non in manufactis, sed in aeternis atque invisibilis requirendum. Vitae etiam nobis leges ac disciplinae praecepta constituit, servare parsimoniam, paupertate gaudere, mansuetudinem colere, studere paci, puritatem cordis amplecti, patientiam custodire... Inde et denique, quod et ipse, qui erat immortalis, utpote verbum ac sapientia dei, morti se praebeuit quo nobis in corpore positus patientiae praeberet exemplum. Sed nec nos sua morte decepit, quibus post diem tertiam resurrexit... sed innocens, immaculatus et purus ad hoc solum mortem suscepit, ut eam vinceret resurgendo...

⁴³ Bardy, G. Op. cit., 42.

ка от Хексапла на Ориген, която не е запазена, но за която знаем, че е представлявала именно рецензията от Ориген текст на „Превода на седемдесетте“⁴⁴. Това обаче не прави Лукиан Оригенов ученик. Никъде нямаме свидетелства, че те двамата са се срещали. Гюстав Барди смята, че чисто хронологически няма как Лукиан да е посещавал лекции при Ориген⁴⁵.

Съмненията относно мъч. Лукиан

Все пак бл. Йероним в цитираните по-горе негови съчинения, в които споменава работата на мъч. Лукиан в областта на библейската критика, не е особено ласкав в оценките си, което най-вероятно се дължи на съмненията, свързани, кръга църковници, следващи ереста на Арий, и наричащи сами себе си „сълуканисти“⁴⁶. Тази оценка не може да се приеме безкритично, тъй като бл. Йероним не винаги е обективен относно източните учители.

В ново време немският учен Адолф Харнак се осмелява без колебание да нарече Лукиан „Арий преди Арий“⁴⁷, като развива тезата, че мъченикът е истинският създател на арианската ерес, модифицирайки еретичеките възгледи на Павел Самосатски. Харнак чертае една проста, като че ли самоочевидна схема, която обаче не можем да открием никъде в изворите. Тя поставя в последователна зависимост Павел Самосатски, Лукиан и Арий – всеки следващ учи от предишния, докато презвитерът Арий изказва „нечестието на Лукиан“. Тази позиция е възприета от цялата протестантска немска школа до ден днешен⁴⁸ и е оказала съществено влияние върху немалък брой съвре-

⁴⁴ Bardy, G. Op. cit., 42-44; Пиперов, Б. Цит. съч. [Piperov, B. Op. cit.], 294.

⁴⁵ Вж. Bardy, G. Op. cit., 42 sq.

⁴⁶ Пиперов, Б. Цит. съч. [Piperov, B. Op. cit.], с. 292.

⁴⁷ Harnak, Ad. *Lehrbuch der Dogmengeschichte. 1 Band: Die Entstehung des Kirchlichen Dogmas*. Darmstadt 1893, 526-532, 731-732; eiusdem, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. 2 Band*, Darmstadt, 1964, p. 187; eiusdem, *Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*. Zweite Band, Leipzig 1904, 138-146; Bounaiuti, E. „Luciano martire. La sua dottrina e sua scuola“. *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, 4 (1908), 830-837; 909-923.

⁴⁸ Нейни видни представители, които споделят тази теза на Харнак са: Loofs, Fr., *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*. Halle⁴ 1906, p. 234; Seeberg, R. *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Band: Die Dogmenbildung in der Alten Kirche*. Erlangen 1923³, 21-22; Altaner, B. *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*. Freiburg-Basel-Wien 1966, 214.

менни православни историко-догматически изследвания, засягащи въпроса за арианството⁴⁹. Такова едно твърдение, разбира се, буди недоумение у нас, тъй като името на Лукиан остава в църковното съзнание като име на мъченик и светец. В икоса на 15 октомври той е възпяван като

„просветлен от Светия Дух, ...нож блестящ, отрязващ без изключение всички бурени – инородни учения на еретиците, ...проповедник на истината“⁵⁰.

А византийският речник на Суда пък го възхвалява като пример за изряден аскетичен живот⁵¹. Още в началото на XX в. о. Димитрий Лебедев предугажда развитието на спора относно личността и паметта на св. мъч. Лукиан в науката и споделя, че дълг на православния изследовател е да изследва паметта му в контекста на Преданието, като памет на светия, а не на еретик. В съборното съзнание на Църквата не би останало чисто неговото име, ако той наистина беше свързан с ереста разтърсвала Църквата през целия IV в.⁵²

Сред изворите, споменаващи името на Лукиан, презвитер Антиохийски, могат да се разграничат две насоки: едната го поставя като човек, при когото са се учили и на когото са последователи първото поколение ариани – Арий, Евсевий Никомидийски, Марий Хал-

⁴⁹ Виж Коев, Т. Цит. съч. [Коев, Т. Op. cit.], 12-18; Дворкин, А. *Очерки по истории Православной Церкви*. Н. Новгород, 2003 [Dvorkin, A. *Essays on the History of the Orthodox Church*. N. Novgorod, 2003], 150; Романидис, о. Йоан, *Кратка православна светоотеческа догматика*. София: Руенски манастир 2007 [Romanides, Fr. John, *Concise Orthodox Dogmatics*. Bulg. Transl. B. Marinov, Sofia 2007], 39 сл.

⁵⁰ *Μηναίον τοῦ Ὀκτωβρίου*, р. 154: Γνώσει τῇ θεῖα καθωπλισμένος, καὶ τὸν νοῦν θεῖα δόξα ἔλλαμφθεις Ἀθλητά, τῷ Πνεύματι φωτιζόμενος, μάχαира ὤφθης ἐστιλβωμένη, τὰ ζιζάνια πάντα ἄρδην ἐκτέμνων, αἰρετικῶν τὰ ἀλλόφυλα δόγματα ἔνδοξε· καὶ κήρυξ τῆς ἀληθείας, πρὸς ζωὴν ὑπαλείφων ἅπαντας, τοὺς εὐσεβῶς προσιόντας σοι, ἐκ κινδύνων δὲ λυτροῦσαι καὶ θλίψεων. Пресβεύων μὴ παύσῃ ὑπὲρ πάντων ἡμῶν.

⁵¹ Suidas, s. v. (PG 117, 1289B).

⁵² На тази позиция е Лебедев, Д. *Евсевий Никомидийский и Лукиан (К вопросу о происхождении арианства)*. (БВ, 1912, апрел, 722-734; май, 180-189) [Lebedev, D. "Eusebius of Nicomedia and Lucian (To the question of the origin of Arianism)." *Bogoslovskiy Vestnik*, 1912, April, 722-734; May, 180-189]. Към него се придържа и Болотов, В. *Лекции по истории древней Церкви. IV. История Церкви в период Вселенских соборов. 3. История богословского мисли*. Москва 1994 [Bolotov, V. *Lectures on the History of the Ancient Church. IV. History of the Church in the period of the Ecumenical Councils 3. History of theological thought*. Moscow 1994], 3.

кидонски, Астерий Кападокийски, Теогнис Никомидийски, Леонтий Антиохийски и др.⁵³ Също така на проарианския Антиохийски събор през 341 г. вторият символ, оставящ на пръв поглед впечатлението за ариански привкус и на който омиусианите останали верни, бил приписван от тях самите, както казахме, именно на мъч. Лукиан. Като негов текст символът останал да се дискутира и на събора в Кария през 367 г.⁵⁴ Все пак, нека припомним, че омиусияните по-скоро са православни, които се притесняват от понятието „единосъщен“ (ὁμοούσιος), тъй като, според тях, то може да доведе до савелианско сливане на трите лица на Света Троица, но всъщност те са осъдили ереста на Арий. Освен това, според съвременните постижения на изследователите на Арий, няма положителни свидетелства, извън посоченото, че Арий е учил при Лукиан. Освен това, след идентифицирането през XX в. на редица фрагменти, принадлежащи на Павел Самосатски, Лукиан и Арий, остана на заден план тезата, че има пряка връзка между тримата. Напротив вече с положителност можем да твърдим, че между Павел Самосатски и Лукиан няма пряка зависимост⁵⁵. А пък Арий по-скоро принадлежи на традиция, която избистря своите понятия в опозиция на Павел Самосатски през 60-те години на III в.⁵⁶

Той бива свързван в послание на Александър, епископ Александрийски от 321 г., с личността на еретика Павел Самосатски, като се споменава, че поради отклонението си, той останал извън общение с Църквата по времето на тримата епископи, възкачили се на епископската катедра на Антиохия след осъждането на епископа-еретик Павел Самосатски през 268-269 г. Все пак, в това послание се казва, че Лукиан е бил наследник (διάδοχος) на Павел Самосатски, но не се каз-

⁵³ Philostorgius, *Historia ecclesiastica*, II, 14 (PG 65, 476D-477A); Epiphanius, *Adversus haereses*, 43, 1; 69, 6 (PG 41, 817-820; 42, 209C-213A); eiusdem, *Ancoratus*, 33, 4 (PG 43, 77AC).

⁵⁴ Χρήστου, Π. Ἑλληνική Πατρολογία, τ. Β' (Περίοδος διωγμῶν). Θεσ/νίκη 1978, 952. Самият текст е запазен у Hermias Sozomenus, *Historia ecclesiastica*, III, 5; VI, 12 (PG 67, 1041A-1045A; 1321B-1328A). Все пак св. Епифаний Кипърски, когато споменава за този текст, е предпазлив да го приеме като достоверен на мъч. Лукиан, виж *Adv. haer.* 43, 1 (PG 41, 817-820).

⁵⁵ Вж. Bardy, G. *Paul de Samosate. Étude historique*. Louvain-Paris 1923, 58-59, 400 sq.; Loofs, *Paulus von Samosata. Eine Untersuchung zur altkirchlichen Literatur- und Dogmengeschichte*. Leipzig 1924, 185-186; Williams, R. *Arius. Heresy and Tradition*. London 2001, 162-163.

⁵⁶ Вж. Behr, J. *The Nicene Faith. Formation of Christian Theology*, Vol. 2, part 1. NY: SVS Press, 2004, 21 sq.

ва дали в неговите възгледи или на епископската катедра⁵⁷. Напълно логично е да става дума за наследничество на епископската катедра, тъй като Павел е свален и обявен извън Църквата от събора в Антиохия през 268/269 г.

Втората насока, която наблюдаваме в изворите, засягащи паметта на мъч. Лукиан, е изцяло положителна: Евсевий Кесарийски го описва като

„мъж най-прекрасен във всичко, в живота въздържан и твърде подготвен в свещените науки“⁵⁸.

За безупречното си православно учение той бива възхваляван от св. Йоан Златоуст⁵⁹. Същият мъченик Лукиан бива наричан светец, аскет, велик и мъченик в „Синописис на Писанието“ – съчинение приписвано на най-големия изобличител на арианската ерес – св. Атанасий Велики⁶⁰. Особено важни за нас си остават богослужебните текстове, където неговата памет се пази непокътната и той бива почитан като велик свещеномъченик⁶¹.

С каквато и традиция да свържем името на мъченик Лукиан, както правилно отбелязва Отто Барденхевър, запазените до нас негови несъмнени фрагменти не позволяват да се потвърдят обвиненията в неправилно учение – дали това на Павел Самосатски, на Арий или на някой от последващите еретици⁶².

В тази връзка, противно на повечето изследователи от сферата на история на догматите в ново време, автори, занимавали се изключително задълбочено с личността на мъченика, като Фридрих Лоофс⁶³,

⁵⁷ Посланието е запазено у Theodoretus Cyrensis, *Historia ecclesiastica* I, 3 (PG, 82, 900D-901A).

⁵⁸ Eusebius Caesar., *Hist. eccl.*, IX, 6 (PG, 20, 808D-809A).

⁵⁹ *Homilia panegyrica in S. Martyrem Lucianum*. PG 50, 519-526. Интересното е, че в същото време имаме съвсем ясни сведения, че св. Йоан Златоуст е наясно с ереста на Павел Самосатски и нейните догматически измерения. Негови са думите: „Нека се засрамят онези, които са приели лудостта на Павел от Самосата, защото противостоят на толкова явна истина.“ – *Hom. in Joannem*, 17, 2 (PG 59, 109B).

⁶⁰ Athanasius Alexandrinus, *Brevis divinae Scripturae Veteris ac Novi Testamenti Synopsis, id est Compendium* 77 (PG 28, 436).

⁶¹ *Μηναίον τοῦ Ὀκτωβρίου*, 150-157.

⁶² Bardenhewer, Otto, *Op. cit.*, 2 Band, Darmstadt 1962, 433.

⁶³ Loofs, Fr. *Das Bekenntnis Lucians des Märtyrers*. Sitzungber. d. Preuss. Academie 1915, 576-603.

Гюстав Барди⁶⁴, Димитрис Баланос⁶⁵, и Панайотис Христу⁶⁶, за да разрешат колизията около името на Лукиан, приемат наличието на две личности с това име в Антиохия, работили през втората половина на III в., като единият е от кръга на Павел Самосатски и е роден ок. 230 г., а другият е поне с двадесет години по-млад и по-скоро може да се свърже с мъченичеството в Никомидия през 311-312 г. Вторият, според тях, е набеден и за учител на Арий; същият е и главната фигура в ранния етап от развитието на Антиохийската богословска школа⁶⁷. Първият според Д. Баланос и П. Христу ще да е бил доста стар, за да отиде на около осемдесет годишна възраст до Никомидия, където да претърпи мъченическа смърт. Довод, който сам по себе си няма кой знае каква стойност, тъй като е напълно хипотетичен.

Един от доводите на Д. Баланос да смята, че мъч. Лукиан не е една и съща личност с ученика и наследника на Павел Самосатски, обрисуван в посланието на еп. Александър Александрийски, е това, че еп. Александър свидетелства, че след осъждането на Павел Самосатски Лукиан е „останал извън общение с църквата при трима епископи за доста години“⁶⁸. Баланос смята, че при това положение Лукиан не може да е станал мъченик на Църквата, бидейки в необщение, а просто арианите, нуждайки се от авторитет, който да ангажират в оправдаване на своето учение умишлено са смесили сведенията за двете отделни личности, носещи това име и произхождащи от Антиохия. Той обаче, както П. Христу забелязва⁶⁹, не отчита, че в текста се говори за ограничено време – при трима епископи, за „доста години“, а не за „вечни времена“. Това значи, че дори и мъч. Лукиан да е бил във временно необщение, по-късно е бил възстановен и дори до края на

⁶⁴ Bardy, G. «Le discours apologétique de S. Lucien d'Antioche». *RHE* 22 (1926), 487-512 и по-късната му книга, основана изцяло на тази теза: *Recherches sur Saint Lucien d'Antiochie et son école*. Paris: Études de Théologie Historique 1936.

⁶⁵ Μπαλανός, Δ. Λουκιανός ο μάρτυς καὶ Λουκιανός ο ἀποσυνάγωγος. *Πρακτικά Ἀκαδ. Ἀθηνῶν* 7, 1932, 306-311.

⁶⁶ Χρήστου, Π. *Op. cit.*, p. 951.

⁶⁷ Тази теза е безкритично възприета от Сидоров, А. Святой Лукиан Антиохийский и его ученики. *АО* 1, /48/, 2007 [Sidorov, A. *St Lucian of Antioch*], с. 38, и става база за развитието на цялата му работа върху Лукиан. *АО* 1 /48/, 2007, 36-50; 2 /49/, 2007, 38-57.

⁶⁸ Theodoretus Cyrensis, *Historia ecclesiastica* I, 3 (PG, 82, 900D-901A): Ἀποσυνάγωγος ἔμεινε τριῶν ἐπισκόπων πολυετεῖς χρόνους.

⁶⁹ Χρήστου, Π. *Op. cit.*, 950.

живота си явно е преподавал в Църквата. Всъщност, еп. Александър Александрийски фиксира, че става дума за ограничено време – при трима епископи, които са Домн (от 268 до 270-1?), Тимей (270-271? до 279-280?) и Кирил (от 279-80? до 303)⁷⁰, т.е. до 303 г.

Все пак това си остава една добре построена хипотеза, която не би могло да се докаже по никакъв начин с наличните пред нас исторически свидетелства. На тази основа тя бива отричана от съвременния гръцки патролог Стилианос Пападопулос⁷¹.

Заключение

Така, в заключение може да кажем, че въпреки съмненията, изказани от не един църковен автор, паметта на този мъченик за вярата се пази в Църквата неопетнена, и богослужебните текстове за него ясно говорят, че неговата личност е съвсем ясно свързвана с библейските му изследвания и преподавателска дейност. Въпреки това в църковно-исторически и патрологични изследвания нерядко делото му бива подценявано, но без сериозни аргументи. Несъмнено обаче, библейският *textus receptus*, излязъл изпод ръцете му, е станал базов богослужебен текст на Константинополската църква и така впоследствие е оказал съществено влияние върху множество преводи, но най-ранният от тях е славянският на светите братя Кирил и Методий. По този начин той е оказал съществено влияние върху самото формиране на българския език.

Библиография

Altaner, B. Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. Freiburg-Basel-Wien 1966.

Bardy, G. « Le discours apologétique de S. Lucien d'Antioche. » RHE 22 (1926), 487-512.

Bardy, G. Recherches sur Saint Lucien d'Antiochie et son école, Paris: Études de Théologie Historique 1936.

Bardy, G. Paul de Samosate. Étude historique. Louvain-Paris 1923.

⁷⁰ Виж за хронологията на Антиохийските епископи, както е подредена по свидетелствата на Евсевий Кесарийски от Devreesse, R. *Le Patriarchat d' Antioche depuis la paix de l' Église jusqu'à la conquête arabe*. Paris, 1945, 115 sq.

⁷¹ Παπαδόπουλος, Στ. Op. cit., 76.

Behr, J. *The Formation of Christian Theology*. Vol. 1: *The Way to Nicaea*. New York: SVS Press 2001.

Браун, П. Светът на късната античност (150-750 г. сл. Хр.). Прев. Ст. Гяуров, София: Наука и изкуство 1999 [Brown, P. *The World of Late Antiquity: AD 150-750*. London: Thames and Hudson, 1971; Bulg. Transl. 1999].

Браун, П. Власт и убеждение в късната античност. Прев. Д. Илиев, София: Лик 2004 [Brown, P. *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*. Cambridge University Press, 1993].

Brox, N. *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon (Zur Charakteristik der Systeme)*. München 1966.

Bounaiuti, E. "Luciano martire. La sua dottrina e sua scuola". *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, 4 (1908), 830-837; 909-923.

Винкелман, Фр. История на ранното Християнство. Прев. Г. Каприев, София: Лик 2001 [Winkelman, Devréese, R. *Le Patriarchat d' Antioche depuis la paix de l' Église jusqu'à la conquête arabe*. Paris, 1945.

Dillon, John, "The Academy in the Middle Platonic Period." *Dionysus* 3, 1979, 63-77.

Downey, G. *Ancient Antioch*. Princeton, New Jersey: PUPress 1963, 120-142; Wallace-Hadrill, D.S. *Christian Antioch. A study of early Christian thought in the East*. Cambridge: Cambridge University Press 1982.

Epiphanius, *Adversus haereses*, (PG 41).

Epiphanius, *Ancoratus*, (PG 43).

Friedhelm, *Geschichte des frühen Christentums*. C.H. Beck 2000; Bulg. Transl. G. Kapriev, Sofia: Lik 2001].

Guillou, A. 'Ο Βυζαντινός Πολιτισμός. Μετάφρ. P. Odorico, Σμ. Τσοχανταρίου, 2η έκδοση, Αθήνα 1998.

Hanson, R. *The Search for the Christian Doctrine of God*. Edinburgh 1988.

Harnak, Ad. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. 1 Band: *Die Entstehung des Kirchlichen Dogmas*. Darmstadt 1893.

Harnak, Ad. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. 2 Band, Darmstadt, 1964.

Harnak, Ad. *Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*. Zweite Band, Leipzig 1904.

Hieronymus, *De viris illustribus* (PL 23).

Hilgenfeld, A., *Bardesan – der letzte Gnostiker*. Leipzig 1864.

Ївтич, еп. Атанасий, „Учението на св. Иринеи Лионски за Църквата, Православието и Евхаристията“. В: Църква, Православие, Евхаристия – кратка антология на съвременното сръбско богословие. Прев. М. Стоядинов, част I, София 1999 [Jevtić, Bishop. Athanasius, "The Teaching of St. Irenaeus of Lyons on the Church, Orthodoxy and the Eucharist." - In *Church, Orthodoxy, Eucharist - a short anthology of contemporary Serbian theology*. Trans. M. Stoyadinov, Part I, Sofia: BOYA 1999].

Jonas, H., *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginning of*

Christianity. Third ed., Boston 1992.

Карташов, А. Вселенские соборы. Изд. Втор., Москва 1994 [Kartashov, A. Ecumenical Councils. 2nd. ed., Moscow 1994].

Лебедев, Д. Евсевий Никомидийский и Лукиан (К вопросу о происхождении арианства). (БВ, 1912, апрел, 722-734; май, 180-189) [Lebedev, D. "Eusebius of Nicomedia and Lucian (To the question of the origin of Arianism)." Bogoslovskiy Vestnik, 1912, April, 722-734; May, 180-189].

Lexicon Suidas, s. v. (PG 117).

Loofs, Fr. Paulus von Samosata. Eine Untersuchung zur altkirchlichen Literatur- und Dogmengeschichte. Leipzig 1924. Loofs, Fr. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. Halle4 1906.

Loofs, Fr. Das Bekenntnis Lucians des Märtyrers. Sitzungber. d. Preuss. Academie 1915.

Μηναῖον τοῦ Ὀκτωβρίου περιέχον ἅπασαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν μετὰ τῆς προσθήκης τοῦ τυπικοῦ. Ἀθήναι: Ἀποστολικὴ Διακονία 1991.

Μπαλανός, Δ. "Λουκιανὸς ὁ μάρτυς καὶ Λουκιανὸς ὁ ἀποσυνάγωγος." Πρακτικὰ Ἀκαδ. Ἀθηνῶν 7, 1932, pp. 306-311.

Nasif, B. "Spiritual Exegesis in the School of Antioch". – In: Nasif, Br. (edr.), New Perspectives on Historical Theology. Essay in Memory of John Meyendorff. Grand Rapids/Michigan-Cambridge/U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company 1996, 343-377.

Παπαδόπουλος, Στ., Πατρολογία. Τόμος Β'. Ὁ Τέταρτος Αἰώνας (Ἀνατολὴ καὶ Δύση). Ἀθήνα 1990.

Παπαδόπουλος, Χρυσόστομος, Ἀρχιεπίσκοπος Ἀθηνῶν, Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀντιόχειας. Ἐν Ἀλεξάνδρειᾳ 1951.

Philostorgius, Historia ecclesiastica (PG 65).

Пиперов, Б. „Презвитер Лукиан, неговата рецензия на библиейския текст и преводът на св. св. Кирил и Методий“. ГДА 18 /44/, 1971 [Piperov, B. "Presbyter Lucian, his review of the biblical text and the translation of St. Cyril and Methodius." Yearbook of Ecclesiastical Academy 18 /44/, 1971], 883-896.

Roberts, C. Manuscript and Belief in Early Christian Egypt. London 1977.

Романидис, о. Йоан, Кратка православна светоотеческа догматика. София: Рупенски манастир 2007 [Romanides, Fr. John, Concise Orthodox Dogmatics. Bulg. Transl. B.Marinov, Sofia 2007].

Сидоров, А. „Святой Лукиан Антиохийский и его ученики.“ Алфа и Омега [съкр. АО] 2 /49/, 2007 [Sidorov, A. "Saint Lucian of Antioch and his disciples." Alpha and Omega [abbrev. AO] 2 /49/, 2007].

Сидоров, А. Бл. Феодорит Кирский – архипастырь, монах, богослов. Его значение в истории древнохристианской Церкви и православного богословия. – В: Бл. Феодорит Кирский, История боголюбцев. Москва: Паломник, 1996 [Sidorov, A. "Theodoret of Cyrus – Bishop, Monk, Theologian. His importance in the history of the ancient Christian Church and Orthodox theology." – In Theodoret of Cyrus, Historia

Religiosa. Rus. Transl. A. Sidorov, Moscow: Palomnik, 1996].

Спасский, А. История догматических движений в эпоху Вселенских съездов (в связи с философскими учениями того времени). Изд. второе, Москва 1995 [Spassky, A. History of dogmatic movements in the epoch of the Ecumenical Congresses (in connection with the philosophical doctrines of that time). 2nd. Ed., Moscow 1995].

Seeberg, R. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Band: Die Dogmenbildung in der Alten Kirche. Erlangen 1923³.

Sellers, R. Two Ancient Christologies. A Study in the Christological Thought of the Schools of Alexandria and Antioch in the Early History of Christian Doctrine. London: SPCK 1940.

Stokes, G. "Lucianus, priest of Antioch." – in: DCB, Vol. III, London 1889.

Theodoretus Cyrensis, Historia ecclesiastica (PG, 82).

Трайчев, Ем. „Към въпроса за типологическото тълкуване на Свещ. Писание.“ В: Сборник от международна научна конференция „Религия, образование и общество за един мирен свят“. Кърджали, 2003 [Traychev, Em. "To the question of the typological interpretation of Cand. Scripture." In: Proceedings of the International Scientific Conference „Religion, Education and Society for a Peaceful World“. Kardzhali, 2003].

Фетисов, Н. Диодор Тарсийский. Опыт церковно-исторического исследования его жизни и деятельности. Киев 1915 [Fetisov, N. Diodorus of Tarsus. An Attempt of Church-Historical Research of His Life and Activity. Kiev 1915].

Χρήστου, Π. Ἑλληνικὴ Πατρολογία, τ. Β' (Περίοδος διωγμῶν). Θεσ/νίκη 1978.

Хунгер, Х. Империя на ново средище – християнският дух на византийската култура. Прев. Г. Инджиева, София: Лик 2000 [Hunger, H. Reich der Neuen Mitte. Graz: Styria, 1965; Bulg. Transl. G. Indjev, Sofia: Lik 2000].

Цоневски, Ил. „Учението на св. Иринея Лионски за личността и изкупителното дело на Иисуса Христа“. ГДА 15, 1965 [Tsonevsky, Il. "The Teaching of St. Irenaeus of Lyons on the person and atoning work of Jesus Christ." Yearbook of Ecclesiastical Academy 15, 1965], 153-170.

Viktor Nedeski

(Assoc. Prof. of Patristics at the SS. Cyril and Methodius Univeristy of Skopje)

GENNADIUS OF OCHRID AND THE THEOLOGICAL DIALOGUE IN BYZANTINE SOCIETY IN THE SECOND HALF OF THE 13TH CENTURY¹

The author is a Doctor of Theology and an Associate Professor of Patrology at the University of Skopje. E-mail: viktor_nedeski@yahoo.com.

Abstract: Gennadius of Ochrid was one of the most prominent figures of the Byzantine Church in the 13th century. He was a profound scholar of Sacred Scripture and an active participant in the theological debates of his time. He authored canonical documents, known as the Syntagma, which have not yet been critically published.

Keywords: *Orthodoxy, Byzantine Empire, Ochrid, Church History, Canon Law, Byzantine Theology, Patristics*

With the accession to the throne of Andronicus II Palaeologus, the Byzantine policy towards the Western Church and its theology completely changed. Andronicus abandoned his father's ambitious attempts for union with the Western Church and turned to Orthodoxy. Immediately after the beginning of his independent rule in 1282, he abolished the Union of Lyons. This policy of the Emperor led to many changes on the church level. Thus, Andronicus II completely cleared the Latinophile policy of his predecessor and dethroned the patriarch John XI Bekkos.

The new policy opened up new discussions, especially around the issue of the proceeding of the Holy Spirit. Defending his positions, on one such occasion, John Bekkos used a phrase of St. John of Damascus as an argument. The controversial phrase was: καὶ προβολεὺς διὰ Λόγου ἐκφαντορικοῦ Πνεύματος (and the producer, through the Word, of the

¹ A speech delivered on November 23, 2023, at the international conference on the occasion of the 100th anniversary of the Theological Faculty of Sofia University.

manifesting Spirit). This has caused much debate about the authenticity of the phrase and its correct interpretation.

In the discussions that followed, the Latinophiles insisted on the authenticity of the phrase to demonstrate the correctness and “orthodoxy” of their theological position. The other parties either did not accept the text or considered that the correct interpretation of this phrase does not justify the Latin positions. There were also theologians who offered more moderate solutions. Specifically, the new Patriarch Gregory II and the great logothete Theodore Mouzalon proposed an orthodox interpretation without questioning the authenticity of the phrase. Finally, the defenders of the Latin positions considered Damascene’s phrase to confirm their view of the hypostatic proceeding of the Holy Spirit “from the Father through the Son” (ἐκ Πατρὸς δι’ Υἱοῦ).

Summarizing the arguments, Pachymeres observes: “Some do not accept this phrase, regarding it as an inauthentic product of father Damascene; some, on the other hand, accepting it, change the ‘producer’ (προβολεὺς) with ‘provider’ (παροχεὺς) and do not understand the manifestation as a manifestation in existence, but as an eternal manifestation.” In order to demonstrate his orthodox views, Patriarch Grigory II issued a Tomos, which was signed by all present at the Second Council in Blacherna in August 1285. The Council accepted the argument of Patriarch Gregory II and the great logothete Theodore Mouzalon. However, some of the participants of the Council did not agree with the theological interpretation expressed by the Patriarch on this topic. Thus, after a short time, the first reactions to the content of the Tomos appeared, first from a part of the patriarchal clergy, who refused to accept the text.

George Moschampar, who served as chartophylax, wrote a critique of the authenticity of the phrase from Damascene’s “An Exact Exposition of the Orthodox Faith”. Moschampar rejected the text as inauthentic. He wrote his critique probably before the end of 1286. He was also supported by many influential Byzantine clerics, who accused Patriarch Gregory II of heresy, because he used an unauthentic quote to confirm his argument. According to Pachymeres, Moschampar did not present a single counterargument for the authenticity of the phrase.

With his epistle no. 187 (E 173) Patriarch Gregory II informs the great logothete Theodore Mouzalon about the accusations of blasphemy that were addressed to the Patriarch. In order to face this problem, the Patri-

arch considered that he should convene an assembly of prominent clerics, among whom he mentions Gennadius of Ochrid and Athanasius II of Alexandria, in order to establish the truth in the Church and silence the new wave against the Patriarch.

The only preserved work of Gennadius of Ochrid, entitled as “Syntagma” is directly related to this theological discussion. From the presence of the controversial phrase of St. John of Damascus at the beginning of the Syntagma of Gennadius, as well as from the development of theological issues, it is assumed that the writing of the work is directly related to the above events. One possibility is that, responding to the Patriarch’s request, Gennadius wrote the work after the publication of the Tomos in 1285. It seems equally possible to date it to about 1282, when Gennadius, as a monk, according to Pachymeres’s information, made an extensive exposition of orthodox views.

In this case, the request to Gennadius for help and support from Patriarch Gregory II, after the publication of the Tomos, may be based on the Patriarch’s belief that Gennadius will defend the views, which several years ago he had already expressed in writing. However, I consider the first case more likely, i.e. that the writing of the Syntagma represented support for the theological positions and opinions of Patriarch Gregory II after the publication of the Tomos of 1285. Of course, what is clear and emerges from the content of the text is that the book was written as a response to the “criminals against the phrase”, that is, against the Latinophiles who misinterpreted it and against the Orthodox who questioned the authenticity of the phrase of St. John of Damascus.

Gennadius refutes the Latin views at certain points using a series of biblical and patristic references and reasoning based either on his own interpretation of these references or on the interpretations of other theologians. Throughout the Syntagma, Gennadius quotes many passages from the Old and New Testaments, the Eastern and Early Latin Fathers.

Although the adversaries are not mentioned by name in the text, the author characterizes them with various epithets, such as: “crafty men,” “those who raised their voices against the Most High,” “word hunters and gossipers with evil souls,” etc. Since Gennadius opposes the theological views of Nikephoros Blemmydes and George Akropolites, of whose works he examines and analyzes entire passages, we can assume that the above characteristics probably apply to them and their followers.

After the introduction, Gennadius poses the main problem to which he will devote a large part of his work, which, as he says, is: “that the Holy Spirit proceeds from the Father through the Son, and that He is the producer, through the Word, of the manifesting Spirit.” As expected, Gennadius’ opinion on this particular issue is in line with the position of Patriarch Gregory II. Right from the beginning of the treatise, immediately after the introduction, Gennadius presents his opinion regarding the addition to the Creed, as well as regarding Damascene’s disputed phrase: “So, in my opinion: I neither accept, nor do I entirely reject it: the first, because I fear the curse of godly men, uttered against the addition in theology, and because they are abused by crafty men, and drawn into the grievous blasphemy; and the second, because these are truly the words of those saints, who neither dared to oppose anything from saving theology, nor did they add anything to the correctness of the Creed.” The second part of the statement is particularly striking, where Gennadius emphasizes the necessity of preserving the teaching and tradition of the holy Fathers who did not dare to change the theology of Christ, nor to change anything in the content of the Creed.

Gennadius refers extensively to the work of St. John of Damascus “An Exact Exposition of the Orthodox Faith,” since the controversial passage comes from this work. Based on the arguments presented by the author, he points out that not only the secrets of God and His nature are inaccessible to man, but also those relating to created nature. Furthermore, Gennadius asks the rhetorical question: “What man of common sense would want to believe that John of Damascus dogmatized about a different way of existence of the Holy Spirit, except for the one he learned about from the common Savior?”

Therefore, Gennadius clearly asserts that the holy Fathers with the phrase “Spirit through the Son” want to emphasize the fact that the two persons are “inseparable and unlimited” (ἀχώριστα, καὶ ἀδιάστατα), and not to express the proceeding of the Spirit and from the Son. He emphasizes that Fathers use the preposition “through” (διὰ) instead of “from” (ἐκ). By this formulation they do not deprive the Father of being the only ἀρχή, principle or fountain of Divinity.

All the above characteristics reveal that the argumentation of Gennadius of Ochrid is in agreement with the theological thought of Gregory II and Theodore Muzalon, which indicates his absolute identification with

the positions and theological views of the Patriarch. A special impression is made by the parallel passages that exist in the Syntagma of Gennadius and the speech “Against the Blasphemy of Bekkos” (Κατὰ τῶν τοῦ Βέκκου βλασφημιῶν) by Theodore Muzalon, which often follow the same order in the series of arguments and patristic texts they use. Moreover, many paragraphs of the Syntagma of Gennadius can be found verbatim in the work of the XIV century “Examination of the Error of the Latins” (Ἐλεγχος ὧδε τῆς πλάνης τῶν Λατίνων) by Matthew Blastares. Indeed, a careful analysis and comparison of the works proves that these are excerpts previously used by Nikephoros Blemmydes in his treatise on the proceeding of the Holy Spirit, in a form of an epistle to Jacob of Ochrid - one of the predecessors of Gennadius.

In conclusion, it can be said that Gennadius of Ochrid is a particularly significant theologian and archbishop of his time. Through his work Syntagma he took a part in the theological dialogue of his time and showed extraordinary theological qualities. The good knowledge of the Holy Scriptures and of the Eastern and Western Holy Fathers, as well as the works of his contemporaries, helps him to build a serious theological thought. Unfortunately, his *Syntagma* still remains unpublished.

Димитрина Чернева

(Докторант в Богословския факултет на Софийския университет)

БЛ. АВГУСТИН В ПРАВОСЛАВНАТА ТРАДИЦИЯ – ОСНОВНИ ТОПОСИ НА РАЗГРАНИЧЕНИЕ

The author is a doctoral student in the Department of Systematic Theology at the Faculty of Theology of Sofia University. E-mail: cherneva_d@gbg.bg; <https://orcid.org/0009-0002-6655-9010>.

Abstract: Dimitrina Cherneva,

Aurelius Augustine in the Orthodox Tradition – Basic Topoi of Distinction

What is the attitude toward Aurelius Augustine in the Eastern Church after the schism of 1054 and in contemporary times? Although he is regarded as one of the respected Fathers of the Church and known as the “Teacher of the West,” Augustine is not included among the Holy Fathers of the Orthodox Church. This exclusion is primarily due to his Trinitarian theology, in which many see a precursor to the Filioque controversy. Augustine’s doctrine of original sin and its implications also contribute to this distinction. His views on original sin are foundational to his understanding of free will and divine grace, which were developed in opposition to Pelagianism. Some Orthodox theologians criticize Augustine for his position in the dogmatic controversy with Pelagianism, particularly his emphasis on man’s ability to achieve goodness through his own efforts. Augustine is also accused of neglecting the concept of free will in favor of divine grace and predestination, leading some to view him as a precursor to Calvin’s doctrine of predestination. To this day, some Orthodox thinkers find Augustine’s ideas problematic.

Keywords: *Latin Fathers, Latin Patristics, Original Sin, Filioque, Pelagianism, Systematic Theology, Orthodox Christianity, Asceticism*

Според повечето западни богослови и медиевисти творчеството на Аврелий Августин е връхна точка на патристиката, а и на цялата християнска философия. И макар да не е майстор на синтеза, този първопроходец на християнското мислене се е превърнал за тях във

„водач на столетията“ и на едно цяло хилядолетие, откроявайки се със своята „пуническа жар, елински ум и римска воля“¹. Според Етиен Жилсон идейният свят на Августин постоянно е упражнявал своето оплождащо въздействие върху мисленето на Запада, чак до наши дни². „Августин е учителят на Запада“, пише той, „нито една християнска система от времето след него не е могла да го избегне“ и „всички по някакъв начин са подложени на неговото влияние“³.

Какво е обаче отношението на православните християни към „учителя на Запада“ във времето след схизмата или разделението на Църквата през 1054 г. и в наши дни? В съчинението си **„Мястото на блажени Августин в Православната църква“** Серафим Роуз пише, че Августин се е превърнал за православните не само в „изкупителна жертва“, върху която справедливо или не, се струпват всички възможни богословски грешки, но и в нещо още по-опасно: извинение за една елитарна философия на превъзходството на „източната мъдрост“ над всичко „западно“⁴. И макар в наши дни – заявява той – имайки предвид втората половина на XX век, Православието да преоткрива някои западни светци и автори, спрямо повечето от които не възникват спорове и съпротива, отношението към Августин на Изток си остава резервирано, а самият Серафим Роуз е възприеман като проблем и противоречив църковен автор⁵. Истина е, че православното богословие оценява съчиненията на Роуз по-скоро като ненаучна и дори популярна литература, а статутът му на духовник е поставян под въпрос от църковните власти по канонични причини, трябва да отбележим обаче, че текстът му за блаж. Августин хвърля светлина върху основните топоси на разграничение на Православието спрямо този „учител на Запада“.

В православния свят и до ден днешен не е съвсем ясно влиза ли все пак Августин в числото на светите отци на Църквата, или е само един от изтъкнатите църковни писатели на Запад с принос за офор-

¹ Жилсон, Е., Ф. Бьонер, *Християнската философия*. Прев. Ц. Бояджиев, Г. Каприев. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 1994 [Gilson, E., F. Böhner, *Christian Philosophy*. Trans. Ts. Boyadzhiev, G. Kapriev. Sofia: University Press, 1994], с. 139.

² *Ibid.*, 191.

³ *Ibid.*

⁴ Rose, Fr. Seraphim, *The Place of Blessed Augustine in the Orthodox Church*. St. German of Alaska Brotherhood, 1983, 12.

⁵ *Ibid.*

мяне на учението на Римокатолическата църква⁶. Отговорът на този въпрос не е категоричен, въпреки че на Петия вселенски събор, проведен в Константинопол през 553 г., името на Августин се споменава редом с имената на светите отци Атанасий Велики, Василий Велики, Григорий Богослов, Григорий Нисийски, Йоан Златоуст и др.⁷ Независимо от това на Изток отношението към него остава противоречиво и до днес, а богословието му се възприема като един от основните фактори за последвалото разделение на Църквата.

Академичното православно богословие в България, следвайки руското, избягва да нарича Августин „свети“, като категорията „блажен“ в случая погрешно се употребява в православната агиология по начин, присъщ на Католическата църква⁸. Заедно с това името на западния богослов отсъства от календара на Българската православна църква. През XIX в. в Русия понятието „блажен“ започва да се използва за светци, около които е имало спорове. Но всъщност, както пише отново Роуз, думата „блажен“ се е използвала още по времето на св. Марк Ефески, през XV век, за свети отци с по-нисък авторитет от великите свети отци. Така например св. Марк нарича Августин „блажени“ за разлика от „божествения Амвросий“; или „блажени Григорий Нисийски“ за разлика от „Григорий Богослов, велик измежду светиите“. Що се отнася до гърците, те приемат Августин с по-малко резерви от руснаците, можем да видим това например в календара на една от старокалендарните гръцки църкви, където той е наречен не „блажени Августин“, както в руския календар, а „свети Августин Велики“.

Изглежда сред основните причини за това отношение към Августин

⁶ Чиликов, Ст. „Св. Августин Ипонски и неговите богословски възгледи във връзка с развитието на римокатолическата мариология“. *Саборност*, 8 (2014) [Chilikov, St. „St. Augustine of Hippo and his theological views in relation to the development of Roman Catholic Mariology.“ *Sabornost*, 8 (2014)], 70.

⁷ *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, IV, 1, ed. E. Schwartz, 37: Semper haec sequimur per omnia et sanctos patres et doctores ecclesiae, Athanasium, Hilarium, Basilium, Gregorium theologum et Gregorium Nysenum (sic), Ambrosium, Augustinum, Theophilum, Ioannem Constantinopolitanum, Cyrillum, Leonem, Proclum, et suscipimus omnia quae de recta fide et condemnatione haereticorum exposuerunt. Suscipimus autem et alius sanctos et orthodoxos partes qui in sancta dei ecclesia rectam fidem inreprehensibiliter usque ad finem suae vitae praedicaverunt.

⁸ Вж. Чиликов, Ст. Цит. съч. [Chilikov, St. Op. cit.], 72.

тин на Изток е не просто наличието на някои „спорни“ моменти в богословието му – в учението му за Светата Троица, за първородния грях, за Божията благодат и свободата на волята – а преди всичко фактът, че неговата мисъл оказва огромно въздействие върху развитие на западното богословие и върху оформянето на много от доктрините на Западната църква. Сравнявайки традициите на Изток и на Запад, трябва да отбележим, че Източната църква не е имала толкова централна фигура, сравнима с личността на Августин, а по-скоро голям брой – повече или по-малко – влиятелни богослови. Значението на нито един от източните богослови (сам по себе си) в Православната църква не е сравнимо по обхват, широта и сила на въздействието с това на Августин и ключовата роля, която оказва той върху Западната църква и почти всички нейни доктринални формулировки⁹. Това предопределя в немалка степен и негативното отношение на Изтока към западния мислител. С други думи, ако по някаква причина неговото място в традицията на Западната църква бе останало по-маргинално, вероятно и отношението на Изтока към него би било по-благоклонно. Така или иначе, след смъртта си Августин „не е почитан на Изток наравно с великите гръцки отци“. Като основна причина за това се изтъква „неговото учение за Филиокве, което се съдържа в зародиш в неговата триадология“¹⁰.

В осмислянето си на догмата за Светата Троица блаж. Августин се опира на различни философски теории. Впрочем това е един от греховете, в които го упреква източното богословие – рационализацията и прекомерното влияние на неоплатоническата философия и на Аристотеловата логика. В процеса на творческо търсене на най-добрия тринитарен модел около 400 г. той стига до т.нар. „психологическа теория“ за Троицата, основана на конструирането и анализа на различни „психологически тринитарни модели“. В тези модели вътрешният живот на Божествената Троица се познава по аналогия със структурата на самосъзнанието на индивидуалната душа, която притежава набор от три свойства или способности, образуващи т.нар. „тринитарно *cogito*“: да бъдеш – да живееш – да мислиш; да бъдеш – да знаеш

⁹ Вж. Papanikolaou, A. Demacopoulos, G. *Orthodox Readings of Augustine*. New York: St Vladimir's Seminary Press, 2008, 12.

¹⁰ Чиликов, Ст. Цит. съч. [Chilikov, St. Op. cit.], 71.

– да искаш; ум – знание – любов; памет – мислене – воля и т.н.¹¹ Този подход за разрешаването на тринитарния въпрос в науката получава названието „тринитаризъм на абсолютния Субект“¹².

„Психологическата теория“ за Троицата, лежаща в основата на „латинската тринитарна парадигма“, става най-значителният и оригинален принос на Августин в развитието на учението за Светата Троица; тя е уникално и неповторимо явление в патристиката, предопредило по-нататъшното развитие на тринитарното учение на Запад. В същото време именно тази теория, останала чужда за гръцкия Изток, способства в значителна степен според някои православни богослови¹³ за развитието на учението за изхождането на Светия Дух „и от Сина“ (*Filioque*), превърнало се в една от причините за разрива между Изтока и Запада.

В общи линии източното разбиране на Августиновата триадология гласи, че в съгласие със своята „психологическа теория“ църковният отец е учел, че Бог е абсолютно проста, неделима, единична същност или субстанция, която обладава самостоятелно и независимо съществуване като абсолютен Субект, Който обективира Своето съдържание в един вътрешен процес на самодиференциация и самоидентификация. Поради тази причина той разглеждал не толкова отношенията между Лицата на Троицата, колкото единството на Бога, тоест поставял фокуса не върху Ипостасите, а върху същността на Бога. В противовес на тринитарното учение на кападокийците Ипонският епископ отричал самата възможност за разбиране на отношението между Божествената субстанция и Лицата на Троицата като

¹¹ Вж. Фокин, А. Р. *Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике*. Москва: Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. Кирилла и Мефодия, 2014 [Fokin, A. R. *Formation of Trinitarian Doctrine in Latin Patristics*. Moscow, 2014], 687–690. В своето изследване А. Р. Фокин публикува таблица с тринитарните аналогии, модели и формули на Августин, съставена на базата на таблицата на френския учен Йожен Порталие. Тринитарните формули на блаж. Августин се отнасят към Бога сам по себе си (*in veritate*), творението въобще (*vestigial Trinitatis*), външния човек (*vestigium – imago Trinitatis*) и вътрешния човек (*imago Trinitatis*).

¹² Според Алексей Фокин тринитарната доктрина на Августин, а и тази на неговия предшественик Марий Викторин, може да се характеризира с думите на Юрген Молтман като „тринитаризъм на абсолютния Субект“ и трите Му „начина на съществуване“, в които се заключава вечният процес на Неговата „самодиференциация“ и „самоидентификация“. Вж. Фокин, А. Цит. съч. [Fokin, A. Op. cit.], 593.

¹³ *Ibid.*

отношение между родово-видови и индивидуални понятия. Заедно с това и в съответствие с внимателно разработения от него принцип на „Божествената простота“, той отстранявал напълно всяко различие в Бога между категории като същност и субстанция, субстанция и свойство, субстанция и лице.

Тясно свързано с това е и учението на Августин за Светия Дух като принцип на единството и връзката в Троицата. Бидейки взаимна Любов между Отца и Сина, както и Тяхно взаимно Желание или Воля, произтичаща от Двамата, Светият Дух се осмисля от „учителя на Запада“ като субстанциалната връзка в Троицата. А доколкото понятието „връзка“ е много близко до понятието „отношение“ и е всъщност тъждествено с него, може да се каже според тези интерпретации, че Светият Дух в тринитарното учение на Августин се разглежда като вечно субстанциално отношение между Отец и Син, което, както и взаимната любов, изхожда в равна степен от Отца към Сина и от Сина към Отца. В резултат представата за Светия Дух като принцип на субстанциалното единство, връзката и любовта в Троицата се оказва тясно свързана с учението за Неговото двойно изхождане, или т.нар. Филиокве.

В този контекст православният богослов прот. Йоан Романидис посочва, че *Filioque* е грешка, не по-малко сериозна, отколкото арианството, когато става дума за синовството на Логоса. Според него единственият подходящ отговор на тази грешка е нейният автор – Августин – да бъде премахнат от списъка на православните отци на Църквата. Гръцкият богослов е категоричен, че Августин не е част от светоотеческата традиция, че той е по-скоро тълкувател на Писанието „в рамките на Плотин и намиращ се под влияние на своето манихейско минало“ и че в крайна сметка е ни повече, ни по-малко ересиарх от равнището на Арий¹⁴.

Според прот. Йоан Майендорф в прословутото си съчинение *De Trinitate* („За Троицата“) Августин изгражда нова система на *триадологията*, която му позволява да изложи нови аргументи в полза на *единосъщиято*. „В своята система той изхожда от предпоставките на гръцката философия – пише отец Майендорф – която е по същество есенциалистка, за разлика от източните отци, за които отправен по-

¹⁴ Вж. Nichols, A., „The Reception of St. Augustine and his Work in the Byzantine-Slav Tradition“. *Angelicum*, 64/3 (1987), 437–452.

стулат на всяко богословстване е била винаги Истината на Откровението, а философските термини са само нейно изразяване.¹⁵ В заключение изследователят на византийското богословие обобщава, че „днешните опити на римокатолически богослови да съгласуват учението на Августин с това на кападокийците остават неубедителни за православните“¹⁶. Заедно с това обаче Йоан Майендроф цитира едно от писмата на преп. Максим Изповедник до Марин, в което светият отец пише следното: „Западните изтъкват на първо място словоупотребата на римските отци, а също така и Кирил Александрийски в написаното от него тълкувание на светия евангелист Йоан. От това става ясно, че те не предлагат Сина като Причина за Духа, защото знаят, че Отец е единствената Причина и за Сина, и за Духа: за Единия – чрез раждане, докато за Другия – чрез изхождане, но те [се придържат към тези изрази], с цел да покажат, че Духът изхожда чрез Сина и по този начин да потвърдят неизменяемостта на същността“¹⁷.

Така или иначе, присъщите за Августиновата тринитарна парадигма черти се срещат практически у всички латински богослови след блаж. Августин. Според обичайната православна интерпретация те предполагат абсолютната простота на Бога и превъзходството в Него на единството над троичността, на същността – над Лицата, които се явяват функции или отношения вътре в самата Божествена същност. Изводът е, че поради тази причина Августиновата тринитарна парадигма стеснява елементите на гръцката тринитарна парадигма и по-специално първичността в нея на Ипостасите по отношение на Божествената същност, или т.нар. „социална теория“ на Троицата. С други думи, едва възникнал, латинският „персонализъм“ отстъпил място на латинския „есенциализъм“¹⁸ като оригинален конструкт на западнокристиянските мислители от IV–VI век под влиянието най-вече на неоплатоническата философия и Аристотеловата логика.

Някои съвременни православни богослови обаче оспорват тези интерпретации и твърдят, че доктрината на Августин е била погреш-

¹⁵ Мейендорф, Й. „У истоков спора о Filioque“. *Православная мысль*, 9 (1954) [Meyendorff, J. „At the Origin of the Filioque Controversy.“ *Pravoslavnyaya Missal*, 9 (1954)], 114–137.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Фокин, Цит. съч. [Fokin, A. Op. cit.], 685.

но разбрана в източната традиция. Според Джон Бер например, що се отнася до триадологията, разликата между кападокийците и св. Августин не е толкова голяма. По думите му простотата на Бога е основополагаща и за двете традиции. Това, което наистина ги разделя, е фактът, че Изтокът поставя в началото Бог като Отец, а Западът – Бог, Който е Отец, Син и Свети Дух¹⁹. Днес все повече богослови и от източната традиция твърдят, че тези разлики, отчленявани столетия наред, са по-скоро привидни.

Според гръцкия богослов Николаос Лудовикос в зрелия си период Августин прави крачка напред в своята триадология. „Някои основни аспекти на Августиновото триадологично богословие – заявява Лудовикос – са много близки с тези на кападокийските отци, макар че съвременни православни догматисти се опитват безусловно да отхвърлят този факт“. Той привежда като пример борбата на Августин срещу антропоморфизма в трактата *De Trinitate* или разбирането му за Отца не като извор на същността, а като „*principium deitatis*“ (принцип на Божеството), както и отъждествяването в Бога на ума с битието и живота, а също и Августиновото схващане за божествената същност като релационна реалност, което има първостепенно значение в богословието на св. Атанасий и на кападокийците. Лудовикос изтъква и честата употреба у Августин на примера с трите човешки лица (приятели или роднини, или съседни, както казва той) вместо примера за един затворен духовен субект, и всичко това, за да предложи модел за осмисляне на независимостта и реалността на трите Божествени Личности – нещо, което правят и кападокийците. „След всичко това не мисля, че можем да говорим за есенциализъм на западното триадологично богословие в противоположност на персонализма на източното триадологично богословие“, заключава Лудовикос²⁰.

Другите топоси на разграничение от страна на православното

¹⁹ Вж. Behr, J. „Calling upon God as Father: Augustine and the Legacy of Nicaea“. – In: Aristotle Papanikolaou, George Demacopoulos (ed.), *Orthodox readings of Augustine*. New York: St Vladimir's Seminary Press, 2008, 153–165.

²⁰ Лудовикос, Николаос, „Триадологични основи и антропологични последици от духовността на бл. Августин и византийската „мистика“. *Християнство и култура*, 2 (25) (2008) [Ludovikos, Nikolaos, „Triadological Foundations and Anthropological Implications of the Spirituality of Augustine and the Byzantine „Mysticism“. *Hristianstvo i Cultura*, 2 (25) (2008)], 60–70.

богословие, когато става дума за „спорните“ моменти в мисълта на Августин, се отнасят към доктрината му за първородния грях, за свободата на волята и Божията благодат. В същността си полемиката на Августин с Пелагий за благодатта и свободата на волята се корени в различното разбиране на двамата мислители за злото и първородния грях. Мъчителното надмогване на манихейството и дуализма извиква сякаш у Августин потребността да подчертава, от една страна, същностното единство на Бога в онтологичен (и триадологичен) план, а от друга – божественото единоначалие в делото на спасението. В продължение на девет години той е последовател на манихейското учение, което проповядва радикален дуализъм, отстоявайки тезата, че полярното отношение между доброто и злото се крепи на техния самостоен онтологичен статут. След като напуска манихеите, Августин става последователен критик на тяхната доктрина. Измъчван от въпроса за природата на злото, той открива в неоплатонизма онази разгърната метафизика на духа, която ще му помогне да отграничи ясно битието, което е Бог, от битието, което е само причастно на Бога. Свързана с това разбиране е идеята, че всичко, което съществува, е благо. Ако бъде задълбочена, тя води директно към разрешаване на проблема за злото – злото е противоположно на битието, то не е нещо, а недостатък и липса на нещо, то е отсъствие на благо. Ако пък злото е нищо, Бог не може да бъде неговият причинител. По същество няма зло, но въпреки това действителността на злото за душата, която го търпи и изстрадва, не подлежи на съмнение. В съчинението си срещу манихееца Адимант (395) Августин уточнява, че злото се явява по два начина: злото, което се извършва по свободната воля на човека, и това е грехът, и злото, което е резултат от справедливото решение на Бога, и следователно не е зло²¹.

Въпросът за причината за появата на злото в света се оказва пряко свързан със свободната воля на човека, проявяваща се в постъпките на хората. Августин застава окончателно зад твърдението, че злото изхожда изключително от насочеността на тварната воля. Най-крайната форма на небитийността според него е грехът, който е не просто заблуждение, а отстъпление от установения от Бога онтологически ред, отклоняване от истината на битието, което е не само епистемо-

²¹ Вж. Aurelii Augustini *Contra Adimantum*, VII, 1; XXVI.

логично, но преди всичко метафизично. В греха човек губи себе си и своето собствено място. Но дори и в най-тежкото и най-греховното заблуждение в него винаги се запазва коефициент на битийност, в земния си живот той никога не престава да бъде Божи. Различията между емпиричния човек (*homo naturalis*), от една страна, и човека в собственото му битие (*homo interior*), от друга, е важен конструктивен мотив в антропологията на Августин. Грехът обаче действа още преди да се намеси свободата на човека, първородният грях действа още преди раждането. Сама по себе си свободата на избор е нещо добро, доколкото човекът е сътворен по съвършения образ на своя Създател. Той обаче е създаден, както и останалото творение, „от нищо“ (*ex nihilo*) и не е равен, не е съвечен с Първообраза, следователно свойството на волята да бъде свободна и съвършена съществува потенциално, но не е действително налично в човешката природа. Свободата на тварите не е абсолютна и човекът е винаги изправен пред избор: да бъде с Бога или сам за себе си. При този избор човешката воля или утвърждава и осъществява своята свобода в единство с Твореца, или губи реалността си в грехопадението, запазвайки единствено упованието в Божиата милост. Човешката воля след грехопадението е изгубила богоподобната свобода и не може без помощ отгоре да доведе човека до съвършенство и вечно блаженство. Според Августин в историята на света злото съществува провиденциално, то не е унищожено, за да може човекът – дори когато пребивава в злото, да различава доброто от злото и да избира доброто в своя път. Без Христовото пришествие в този свят и възстановеното чрез Него истинно общение на човека с Бога това би било принципно невъзможно.

Грехът, повредил духовната природа на човека, се предава на всички поколения и става родово проклятие за цялото човечество. Човекът е станал роб на греха, изпадайки в това странно състояние на безсилие на волята, когато тя не може да желае доброто, но не го желае затова, защото не иска. Вместо невъзможността да греши, като висше състояние на свободата (*non posse peccare*), което трябва да смени нейното първоначално състояние – възможността да не се греши (*posse non peccare*), за човека настъпва необходимост да греши, сиреч робство на греха (*non posse non peccare*). Към първородния грях – всъщност за първи път престъплението на Адам и Ева е наречено „първороден грях“ (*peccato originali*) от Августин – постоянно се при-

бавят и нови грехове; масата грехове стремително нараства, докато накрая цялото човечество не се превърне в „маса от грехове“ (*massa peccati*)²². Греховното човечество или не знае висшия Закон, или знае, но не може да го изпълни. Не е по силите му само да стъпи на истинския път. Човекът, стигнал до раздвоение на волята, напразно изразходва сили в борба със самия себе си. Това състояние на нравствено безсилие Августин описва в своите „Изповеди“ с проникателността на психоаналитик. Неговият собствен опит му разкрива, че човешките сили са недостатъчни за спасение. Само божествената благодат е способна да излекува болната душа и да върне целостта на болната воля. Човекът според Августин очевидно се спасява не по силата на никакви лични заслуги, а изключително по милостта на Бога и по силата на дарената му божествена благодат. Той бива избран и предопределен за спасение от непостижимата Висша Мъдрост²³. Това решение не може да се проумее, в неговата справедливост може само да се вярва. Вярата е единственият сигурен източник на истината и

²² Вж. Aurelii Augustini *De fide, spe et charitate* 99; 107.

²³ Интересна в това отношение (макар да няма пряка връзка с така поставената тема) е интерпретацията на известния аржентински писател Хорхе Луис Борхес в „История на вечността“: „Четиристотин години след кръста английският монах Пелагий изпадна в непристойността да мисли, че невинните, умиращи некръстени, постигат царството небесно. Августин, Хипонски епископ, го опровергава с такова възмущение, каквото неговите издатели възторжено приветстват. Забелязва ересте на това учение, отблъсквано от праведните и мъчениците: отрицанието му, че в човека Адам вече сме съгрешили и погубили всички люде, неговата отвратителна забравя, че тази смърт се предава от баща на син чрез плътско зараждане, неговото подценяване на кървавата пот, на свръхестествената агония и на вика на Оня, Който умря на кръста, неговото отблъскване на тайните благоволения на Светия Дух, неговото ограничаване на свободата Господня. Британецът бе имал дързостта да призове справедливостта; светецът – винаги сензационен и чуждоземец – отстъпва в това, че според справедливостта всички хора заслужаваме безпощадния огън, но Бог е решил да спаси някои, по своята неведома воля, или, както ще рече Калвин много по-късно, не без грубост: *защото ей така (защото пожелал)*. Те са предопределените. Лицемерието или сванът на богословите отреди използването на тази дума спрямо предопределените за небето. Предопределени за мъчението не може да има: вярно е, че необлагодетелстваните минават през вечния огън, но става дума за едно опущение Господне, а не за нарочно действие... Това средство поднови схващането за вечността“. Вж. Борхес, Х. Л. *История на вечността*, съст. и прев. Румен Стоянов. София: Парадокс, 1994 [Borges, J. L. *History of Eternity*. Bulg. Trans. R. Stoyanov, Sofia: Paradox, 1994].

спасението, тя е преживявана със сърцето истина на разума²⁴. Вярата определя и направлява човека не само интелектуално, тя задава и неговата нравствена ориентация. В този смисъл вярата се определя чрез волята – вярата е волята на вярващия. Но и самата воля, както и вярата, е за зрелия и късен Августин дар на благодатта.

Само че щом силата в нас е благодатта и щом тя върши всичко, какво остава тогава за свободата? Възможно ли е изобщо да се говори все още смислено за свобода? Възниква въпросът дали Августиновата позиция не отслабва значението на личната отговорност на човека пред Бога и дали в борбата срещу порочността на пелагианския повърхностен оптимизъм църковният отец не отива в другата крайност – абсолютния песимизъм.

Истина е, че блаж. Августин изказва своите мисли за благодатта и свободата на волята най-вече в полемиката с Пелагий и неговите последователи, поради което те често звучат твърде рязко и доведени едва ли не до крайност. Неправомерен е обаче изводът, че Августин отрича участието на свободната воля в делото на спасението. Фактът, че благодатта дава на свободната воля всичко не сменя съществуването на самата свободна воля според Августин. Напротив, тя трябва да е налична, за да може да възприема. Бог ѝ дарява това, което тя трябва да върши, но то се върши от свободната воля: „За да не помисли някой, че там нищо се не върши от хората чрез свободното произволене, в псалом е речено: „Не ожесточавайте сърцата си“... Но волята в нас е винаги свободна, само че невинаги е добра“²⁵.

Някои православни богослови обаче упрекуват Августин, че в контекста на този догматически спор стига до обратната крайност. Укоряват го, че negliжира свободата на човешката воля за сметка на благодатта и Божието предопределение – на едни за спасение, а на други за възмездие. В този контекст Августин се сочи като предтеча на Калвиновото учение за предопределението, на което според мнозина той прокарва пътя. В своята докторска дисертация „*Прародителският грях*“ (1957 г.) цитираният вече о. Йоан Романидис въстава срещу Августин и неговото значително по думите на гръцкия теолог влияние върху академичното православно богословие и въобще над умовете в целия православен свят. Според него латинската традиция е

²⁴ Вж. Каприв, Г. *Августин*. София: Лик, 1996 [Kapriev, G. *Augustine*. Sofia: Lik, 1996], 14–16.

²⁵ Aurelii Augustini *De gratia et libero arbitrio* 15, 31.

възприела „юридическата концепция на Августин, според която, след като божествената справедливост се е произнесла за вина и наказание, следствията от Адамовото грехопадение се разпространяват над цялото човечество. Така те [протестантите] се оказват автоматично въвлечени в тежкия проблем за безусловното предопределение“²⁶. Но ако смъртта е наказание, идещо от Бога, пита Романидис, защо тогава праведниците умират? „На този въпрос – казва той – Западът дава два отговора: единият на Августин, а другият на Пелагий. Августин казва, че в Библията праведниците – като съ-споделящи вината на Адам – не били наистина праведни и затова умрели. Или пък съгласно с Пелагий били наистина праведни, но тяхната смърт е била обикновен природен феномен от Бога, тъй като така или иначе, по един или друг начин, Адам е щял да умре“.²⁷

Разбира се, темата за Августиновата антропология и неговото отношение към предопределението и свободата на волята е твърде обширна, тук становищата на учените и техните интерпретации се разминават. Що се отнася обаче до православната оценка на учението му за волята и благодатта, трябва да се каже, първо, че проблемът за благодатта и свободата на волята никога не е поставян с такава острота на Изток, както това се случва на Запад по времето, в което живее и твори Августин. И още – самият възглед на Августин по тези въпроси търпи изменение и развитие. Така например на един по-късен етап той коригира в някои отношения това свое учение, което личи от отговора, който дава в едно от писмата си до монасите от Адруметския манастир. На тях той пише, че смята за неправилно мнението на онези, които „издигат благодатта до такава степен, че отричат свободата на свободната воля и което е още по-сериозно – приемат, че в Съдния ден Господ няма да въздаде на всеки според делата му“. По този повод православният богослов Никос Мацукас от Солунския университет в свое изследване относно богословските възгледи на св. Августин категорично заявява, че се заблуждава всеки негов изследовател, който мисли, че учението му за предопределението е несъвместимо със

²⁶ Романидис, Й. *Прародителският грях*. Прев. Б. Маринов. Варна: Варненска и Великопреславска света митрополия, 2017 [Romanidis, J. *Ancestral Sin*. Bulg. Trans. Б. Marinov. Varna, 2017], 28.

²⁷ *Ibid.*, 120.

свободата на волята²⁸.

С недостижим за античната литература и философия психологически анализ Августин съумява да покаже вътрешната противоречивост на човешката личност, белязана от антиномичното двуединство на крайност и безкрайност. От констатацията за тъмните „бездни“ на душата той стига до извода за необходимостта от божествената благодат, която единствена може да освободи личността от инерцията на греха и да я спаси. Всъщност по-точно е да се каже, че Августиновият възглед за благодатта и свободната воля на човека представлява своеобразно сумиране на личния му опит. А личният му опит разкрива недвусмислено, че човекът не е автономно битие, че неговата истинска човечност се реализира само когато живее в Бога. Трябва да се има предвид, че неговото учение за благодатта и свободата на волята се ражда в спора с пелагианите, които акцентират върху действителната самостоятелност на човешкото битие и способността на човека сам, със собствени сили да постига доброто. В тази полемика Августин цели извеждането на човека от егоцентризма и себичността и поставянето му в непосредствена връзка и партньорство с Бога.

Библиография

Behr, J. „Calling upon God as Father: Augustine and the Legacy of Nicaea“. – In: Aristotle Papanikolaou, George Demacopoulos (ed.), *Orthodox readings of Augustine*. New York: St Vladimir's Seminary Press, 2008, 153–165.

Борхес, Х. Л. История на вечността, съст. и прев. Румен Стоянов. София: Парадокс, 1994 [Borges, J. L. *History of Eternity*. Bulg. Trans. R. Stoyanov, Sofia: Paradox, 1994].

Жилсон, Е., Ф. Бонер, Християнската философия. Прев. Ц. Бояджиев, Г. Каприев. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 1994 [Gilson, E., F. Böhner, *Christian Philosophy*. Trans. Ts. Boyadzhiev, G. Kapriev. Sofia: University Press, 1994].

Лудовикос, Николаос, „Триадологични основи и антропологични последици от духовността на бл. Августин и византийската „мистика“. Християнство и култура, 2 (25) (2008) [Ludovikos, Nikolaos, „Triadological Foundations and Anthropological Implications of the Spirituality of Augustine and the Byzantine „Mysticism““ *Hristianstvo i Cultura*, 2 (25) (2008)], 60–70.

²⁸ Вж. Чиликов, Ст. Цит. съч. [See Chilikov, St. Op. cit.], 76–77.

Каприев, Г. Августин. София: Лик, 1996 [Kapriev, G. Augustine. Sofia: Lik, 1996].

Мейендорф, Й. „У истоков спора о Filioque“. Православная мысль, 9 (1954) [Meyendorff, J. “At the Origin of the Filioque Controversy.” *Pravoslavnaya Missal*, 9 (1954)], 114–137.

Nichols, A., „The Reception of St. Augustine and his Work in the Byzantine-Slav Tradition“. *Angelicum*, 64/3 (1987), 437–452.

Романидис, Й. Прародителският грях. Прев. Б. Маринов. Варна: Варненска и Великопреславска света митрополия, 2017 [Romanidis, J. *Ancestral Sin*. Bulg. Trans. Б. Marinov. Varna, 2017].

Rose, Fr. Seraphim, *The Place of Blessed Augustine in the Orthodox Church*. St. German of Alaska Brotherhood, 1983.

Фокин, А. Р. Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. Москва: Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. Кирилла и Мефодия, 2014 [Fokin, A. R. *Formation of Trinitarian Doctrine in Latin Patristics*. Moscow, 2014].

Чиликов, Ст. „Св. Августин Ипонски и неговите богословски възгледи във връзка с развитието на римокатолическата мариология“. *Саборност*, 8 (2014) [Chilikov, St. “St. Augustine of Hippo and his theological views in relation to the development of Roman Catholic Mariology.” *Sabornost*, 8 (2014)].

Алена Керезова

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

РЕЦЕПЦИЯТА НА АРИСТОТЕЛ В „ЗА ИКОНИТЕ“ НА СВ. ЙОАН ДАМАСКИН

The author is a doctoral candidate in the Department of Systematic Theology at Sofia University. E-mail: alenakerezova0@gmail.com; <https://orcid.org/0009-0004-8361-0505>.

Abstract: Alena Kerezova,

The Reception of Aristotle in “On Icons” by St. John Damascene.

This text will explore Aristotle’s influence on the defense of the veneration of holy images in St. John of Damascus’s Three Apologetic Treatises against Those Decrying the Holy Images. Written between 726 and 730, this work is a foundational document from the initial phase of the conflict over sacred images and is crucial to the Church’s argumentation on worship. St. John of Damascus’s apologetic approach is focused on refuting the iconoclasts and affirming the reverence for holy icons. As a systematizer of Christian philosophy, St. John applied Aristotelian philosophical principles to the exposition of Orthodox theology. His work, the first of its kind in this period, provides a detailed defense of religious images and includes a comprehensive theory.

Keywords: *Dogma, Icons, Iconoclasm, Triadology, Christology, Orthodox Theology, Patristics*

Призивът на о. Георги Флоровски за възвръщане към отците на Църквата¹ не трябва да се разбира и свежда само до преиздаването и преповтарянето на богословските им съчинения, но и към разкриването на връзката между православното богословие и античната философска традиция. Неговите трудове представляват мощен тласък за възникването на широко мащабно движение („неопатристичен синтез“) с цел възвръщането на богословието към неговите светоо-

¹ Срв. Свиридов, И. „Некоторые аспекты богословия отца Георгия Флоровского“. *Журнал Московской Патриархии*, 4 (1989) [Sviridov, I. “Some Aspects of the Theology of Father George Florovsky”. *Journal of the Moscow Patriarchate*, 4 (1989)], 66.

течески корени². Най-същественният принос на светите отци е свързан с формирането на богословската мисъл, чиято терминология е изградена в контекста на древногръцката философия. В съответствие с такова разбиране е и представената научна публикация.

Този текст ще коментира влиянието на Аристотел при защитата на иконопочитанието в „Три слова против отричащите светите икони“³ на Св. Йоан Дамаскин. Той пише това свое съчинение в периода между 726 г. и 730 г.⁴, завещавайки ни един основополагащ за аргументацията на иконопочитанието на Църквата документ от първата фаза на конфликта за свещените изображения. Апологетичният му подход е насочен изцяло към опровергаване на иконоборците и утвърждаване почитта към светите икони⁵. Св. Йоан Дамаскин е систематизатор на християнската философия, който прилага аристотеловия философски апарат към изложението на православното богословие, написва първата през този период разгърната апология на религиозните изображения, съдържаща подробно теория.

Развитието на богословието през VII - IX в. е в пряка и тясна връзка с религиозно-социалния кипеж във византийското общество от този период. В произведенията с богословска тематика преобладава полемичният тон и отрицателното и враждебно отношение към

² Срв. Мидич, еп. Игнатий. „Православното богословие днес. (Проблеми и перспективи)“. – В: Тотю Коев и Иван Желев (ред.), *Православието и светът днес*. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2006 [Midich, Bishop. Ignatius. “Orthodox Theology Today (Problems and Perspectives).” – In Totyu Koev&Ivan Zhelev (eds.), *Orthodoxy and the World Today*. Sofia: University Press St. Kliment Ohridski, 2006], 157.

³ Българският превод на текста е осъществен от Албена Симеонова и е публикуван в чест или по случай 80-та годишнина на † Сливенски митрополит Йоаникий през 2019 г. Това основно полемично съчинение е написано в диалогичен стил (ἐρωταποκρίσεις, гр. – въпроси и отговори), който се развива в Късната античност от класическите си предшественици и впоследствие има широка употреба.

⁴ Вж. Болотов, В. *Лекции по история древней Церкви. Т. IV. История Церкви в период вселенских соборов*. Москва: 1994 [Bolotov, V. *Lectures on the History of the Ancient Church. T. IV. History of the Church in the period of the Ecumenical Councils*. Moscow: 1994], 521.

⁵ Срв. Каприев, Г. „Аристотелистката аргументация в Антиретики срещу иконоборците на Теодор Студит и при Йоан Дамаскин“. *Християнство и култура*, 3 (120) (2017) [Kapriev, G. “The Aristotelian Argument in Theodore Studit’s *Antirrhetics* and in John Damascene against the Iconoclasts.” *Hristianstvo i Cultura*, 3 (120) (2017)], 49.

„инакомислещите“ – иконоборци, павликяни, юдеи и езичници⁶.

Сложната и напрегната обстановка, в която св. Йоан Дамаскин твори и осъществява дейността си налага той да води сериозни спорове и дискусии, да оборва и опровергава лъжеучения, ереси и заблуди, да аргументира убежденията, позициите и действията си. В тази си дейност св. Йоан Дамаскин си служи с методите на диалектиката като я е разбирал не просто като изкуство за оборване на опонентите си, но и като път за търсене, намиране и доказване на истината⁷.

Главните източници, които св. Йоан Дамаскин ползва са съчиненията на Аристотел, Порфирий и Амоний⁸. Характерно за него е, че също като ранните църковни отци се отнася с известни резерви и предпазливо към езическите мъдреци. Затова той ги следва не във всяко отношение, но само там, където техните понятия могат да се употребят като формули за догматите. В останалите случаи той противопоставя на „външните мъдреци“ светите отци, които вече преди него са създали подходящи логически категории за догматичните определения. Това са особено св. Василий Велики, св. Григорий Назиански, Немезий еп. Емески, блаж. Теодорит Кирски и св. Леонтий Византийски⁹.

Като се опира на предхождащата го богословска традиция, той дава свое определение на образа: „И тъй, образът (εἰκών) е подобие и парадигма, и изображение на нещо, показващо онова, което е изобразено на него. Не във всичко обаче образът е подобен на първообраза, т.е. на изобразяваното, но едно е образът, а друго – изобразеното и различието им е свършено ясно, макар и едното, и другото да представляват едно и също нещо“¹⁰.

От своя страна възможността за описание се обяснява основно чрез учението за категориите, като водещо остава аристотеловото

⁶ *Ibid.*, 134.

⁷ Срв. Панчовски, Ив. „Философски и богословски концепции на св. Константин-Кирил Философ“. ГСУ, „Св. Климент Охридски“. Богословски факултет. Т. 2, н.с. (1995) [Panchovski, Iv. „Philosophical and Theological Concepts of St. Constantine-Cyril the Philosopher.“ *Yearbook of the Sofia University. Faculty of Theology*, vol. 2, n.s. (1995)], 246.

⁸ Вж. Ioannes Damascenus, *Capita dogmatica et philosophica, poemium* (PG 94, 521AB).

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Срв. Ioannes Damascenus, *De imaginibus*, 3, 16, 54-55.

схващане, че бивашото се ограничава именно чрез тях¹¹. „Категориите“ всъщност представляват „автентичното Аристотелово схващане за артикулираното единство на битието, от една страна, и логическата форма и речта от друга“¹². Съществуват множество видове описания, но нито едно от тях не може да бъде приложимо по отношение на Бога, защото божествеността не е в никое от тях. От друга страна Иисус Христос се проявява в тях след Своето въплъщение, а човешката Му природа става описуема благодарение на Боговъплъщението: „...ако правехме изображения на хората и ги считахме за богове и им служехме като на богове, то действително бихме постъпвали нечестиво. Но ние не вършим нищо от това. Защото след като Бог по неизречената си Благост, се въплъти и се яви на земята и живя между людето (Варух 3:38), и възприе природата, и величината, и образа, и цвета на плътта, ние, правейки Негово изображение, не ще сгрешим.“¹³

Ограничеността на телесното и видимото, благодарение на която то става изречимо и описуемо е решаваща за аргументацията на св. Йоан Дамаскин. Следва да се отбележи, че условията за възможност в този аспект се формулират чрез аристотеловите категории¹⁴.

Под диалектика в античната и византийската епоха се е разбирала науката или изкуството за водене на философски разговор, диалог или диспут с цел да се определи точното съдържание на понятията, да се търсят методично и да се аргументират истини чрез следване на законите на логическото мислене и отстраняване или превъзможване на противоречията¹⁵.

Например, логическите трактати на Аристотел, събрани в „Органон“, представляват серия от правила и техники като точните модели на силогистичната аргументация, идентификация и отхвърляне на грешките. Както основните категории, употребявани за опознаване и описание на всичко – същност и случайни свойства като количество, качество и взаимоотношения. Предшестващите го философи също са

¹¹ Срв. Каприев, Г. Цит. съч. [Kapriev, G. Op. cit.], 52.

¹² Вж. Христов, Ив. „Встъпителна студия“. – В: Аристотел. *Категории*. София: Наука и изкуство, 1992 [Hristov, Iv. “Introductory Study.” – In Aristotle. *Categories*. Sofia: Science and Art, 1992], 27.

¹³ *De imaginibus*, 2,5,26.

¹⁴ Срв. Каприев, Г. Цит. съч. [Kapriev, G. Op. cit.], 52-53.

¹⁵ Вж. Панчовски, Ив. Цит. съч. [Panchovski, Iv. Op. cit.], 246.

си служили с тези категории или подобни модели за аргументация и утвърждаване, но Аристотел е убеден, че логическата му работа се основава върху изследване на начина, по който аргументът действително функционира. Първата формална дискусия и анализът на тези модели са негов принос. Превъзходствата на Аристотел в областта на логиката е безспорно, както в полемиката, така и в изграждането на дедуктивна система.¹⁶

Той създава логиката като учение за формите и законите на правилното мислене, теория, която има нормативен и регулативен характер по отношение на онези „логически процедури“, използвани в отделните дялове на науката. Той определя основните понятия или категории – същност, количество, качество, отношение, място, време, положение, обладание, действие и страдание. Идеята за същността и класификацията на съжденията водят началото си от логиката му. Сред най-оригиналните е учението за умозаключението. Разгледани са също и много други проблеми на логиката като за природата и разновидностите на доказателството (аподиктично, диалектично, софистично), за логическите грешки, допускани в научното изследване, индукцията и др.¹⁷

Сред безспорните приноси на Аристотел за създаването и развитието на европейската наука трябва да посочим и неговия принос към логиката. Всъщност той е основателят на основните принципи на мисленето, които и днес се използват и не са загубили своето значение. За Аристотел логиката е инструмент („органон“): „Силогизмът е слово, при което от приемането на нещо с необходимост произтича нещо друго, различно от допуснатото, по силата на наличието на приетото“¹⁸ разсъждава Аристотел.

И при св. Йоан Дамаскин логическата аргументация, която си служи с точно определяне на понятията и отношенията им, с реално изградени и критично проверени дефиниции, със задълбочени ана-

¹⁶ Макгрейл, И. *Великите мислители на Запада*. София: Библиотека 48, 2003 [McGrail, E. *Great Thinkers of the West*. Sofia: Bibliotheca 48, 2003], 65-66.

¹⁷ Радев, Р., Ив. Стефанов, Ал. Личев. *Философите. Кратък речник*. София: Изд. Христо Ботев, 1992 [Radev, R., Iv. Stefanov, Al. Lichev. *The Philosophers. A short dictionary*. Sofia: Hristo Botev Press, 1992], 31.

¹⁸ Aristotle, *First Analytics* (Bulg. Transl. c. 133). Спв. Ioannes Damascenus, *Capita dogmatica et philosophica*, 65 (PG 94, 657BC).

лизи и синтези, солидни съждения и обосновани умозаклучения, е подходът, който той използва постоянно. В тази логическа аргументация има две страни – първо се разкрива погрешността и несъстоятелността на дадена теза, а след това се дава истината по обсъждания въпрос или проблем¹⁹.

В тях св. Йоан Дамаскин привнася единствено някои изменения и допълнения с цел да ги приведе в съответствие с християнското учение и да ги приспособи към потребностите на църковната догматика. Така, например, той не приема аристотеловото деление на субстанцията на „първа“ и „втора“. При Аристотел първичната субстанция (*substantia prima* в латинските преводи) е вродената същност или причината на дадено конкретно нещо, т.е. единството на неговата форма и материя²⁰. Идеите или формите се намират само в нещата. Логиката става средство за съотнасяне на общото (т.е. идеите) или битието с единичното (т.е. явленията), дадено във възприятията. Задачата на науката е да покаже логическата необходимост, с която единичното разбиране (на възприятието) следва от общото разбиране на понятията. Механизмът на дедукцията е силогизмът, където са дадени две съждения, смятани за истинни, а от тях се извежда трето. Дедукцията може да докаже общите принципи в единичните неща, но не може да установи самите общи принципи или някакво ново знание. Аристотел извлича общите принципи от единичните случаи чрез индукция или изследване.

Например: „Общ белег при всяка една субстанция е това, че тя не е дадена в какъвто и да било субект²¹“.

Или: „Първото слово, което представлява изказване и е единно [в собствения смисъл на думата], е твърдението (отрицанието идва след него), а всички други са единни по свързване²²“.

А в своето съчинение „Метафизика“ Аристотел пояснява: „За

¹⁹ Св. Панчовски, Ив. *Цит. съч.* [Panchovski, Iv. *Op. cit.*], 247.

²⁰ Хънекс, М. *Хронологични и тематични диаграми на философските системи*. София: Нов човек, 1998 [Hannex, M. *Chronological and thematic diagrams of philosophical systems*. Sofia: Nov Chovek, 1998], 21.

²¹ Аристотел. *Категории*. – В: *Съчинения в шест тома*, т. I. Органон. Част I. София: Захарий Стоянов, 2008 [Aristotle. *Categories*. – In: *Works in six volumes. vol. I. Organon. Part I*. Bulg Transl. Iv. Christov, Sofia: Zahari Stoyanov, 2008], 19.

²² Аристотел. *За тълкуването*. – В: *Съчинения в шест тома*, т. I. Органон. Част I. София: Изд. „Захарий Стоянов“, 2008 [Aristotle. *On the interpretation*. – In: *Works in*

субстанцията се говори по два начина: [1] това е последният субект, който повече не се изказва за нищо, и [2] онова, което бивайки нещо конкретно, е също така отделимо, а такова във всяка една вещ са формата и ейдосът²³.

Св. Йоан Дамаскин употребява термините „ипостасис“ и „индивид“ вместо израза „първа субстанция“. Така например според него изображението на човека е подобно на тялото му, но няма душевни сили, а синът като „естествен“ образ на баща си не е негово копие, а се различава по нещо от него, защото той все пак е син, а не баща. И така същностната характеристика на образа е неговото подобие с прототипа по основните му параметри при задължително наличие на някои несъвпадения с него т.е. образът е близък до оригинала, но не е негово копие, не е негов дубликат. По-нататък св. Йоан Дамаскин си задава въпроса: За какво е необходим образът? – и отговаря според традициите на християнския неоплатонизъм: „Всеки образ е откриване и показване на скритото“. Това е важно средство за познание на човека за света. Поради материалната му природа познавателните способности на човека са твърде ограничени. Той не може да има ясна представа за нищо, което е невидимо, т.е. отдалечено от него във времето или пространството. Ето защо „за пътеводителство към знанието, за откровение и разкриване на скритото е именно измислен образът“²⁴, т.е. главната му функция е гносеологическа. Този извод е съвсем разбираем в контекста на цялата християнска философия, която от първите си крачки поставя под съмнение ефективността на дискурсивните пътища на познание. Според общото мнение на отците на Църквата знанието, особено висшето, се открива на човека не в понятия, а в образи и символи. Понятийното мислене има достъп само до съвсем ограничена сфера на знанието. Именно тази линия развива в своята теория св. Йоан Дамаскин, имайки предвид не на последно място и образите на изкуството. Систематизаторският му ум си поставя като методологически образец философията на Ари-

six volumes. vol. I. *Organon*. Part I. Bulg Transl. Iv. Christov, Sofia: Zahari Stoyanov, 2008], с. 89. Срв. Ioannes Damascenus, *Capita dogmatica et philosophica*, 63 (PG 94, 656A).

²³ Аристотел. *Метафизика*. 1017В 24. София: Сонм, 2000 [Aristotle. *Metaphysics*. 1017В 24. Bulg. Transl. N. Gochev, Sofia: Sonm, 2000], 96. Срв. Ioannes Damascenus, *Capita dogmatica et philosophica*, 47 (PG 94, 621A).

²⁴ Ioannes Damascenus, *De imaginibus*, 3, 17, 55.

стотел, като различава шест вида образи.

Той обръща повече внимание на анализа на значението на думата „икона“. Първи вид – естествени образи, т.е. възникнали „по природата“; такъв в частност е синът по отношение на своя баща. Първ „естествен“ образ на невидимия Бог е Неговият Син. Той във всичко е подобен на Отца освен по „нероденост и отчество“. Светият Дух според св. Йоан Дамаскин е естествен образ на Сина, Който Му е подобен във всичко освен по „изхождане“²⁵.

Вторият вид – това е замисълът за целия универсум в Бога, т.е. идеалният образ на целия свят в неговото историческо развитие или, както св. Йоан Дамаскин пише, това е „мисълта на Бога за онова, което Той създава, т.е. Неговият предвечен замисъл оставащ винаги равен на себе си, защото Божеството е неизменно и Неговият замисъл е безначален, в който както е решено преди вековете, така и в определеното от Него време ще се изпълни. Защото образите и образците на онова, което ще бъде направено от Него, това е мисълта за всеки от тези предмети и при св. Дионисий Ареопагит²⁶ те се наричат предопределения (προορισμοί), тъй като в замисъла Му е начертано и изобразено онова, което е предопределено от Него преди своето битие и несъмнено ще се изпълни“²⁷.

Към третия вид св. Йоан Дамаскин отнася образа създаден от Бога по „подражание“, т.е. човека при когото умът, словото и духът са подобни на ипостасите на Троицата и който „по свободата и властта да заповядва“ е подобен на Бога²⁸.

Четвъртият вид - това са образите, на които св. Дионисий Ареопагит отделя на времето голямо внимание; това е случаят, „когато на картината са представени видове и форми, и очертания на невидимото и безтелесното, изобразено телесно заради слабостта на нашето

²⁵ *De imaginibus*, 3, 18, 55-56.

²⁶ Свети Дионисий Ареопагит – под това име на събора в Константинопол през 532 г. са представени редица съчинения включително и: „За божествените имена“, „За мистическото богословие“, „За небесната йерархия“ и др. Отъждествяването на автора на тези съчинения с Дионисий в Деян. 17:34 се подлага на съмнение, в критическите издания той се нарича Псевдо-Дионисий. Съчинението като цяло е в тона на платоновата традиция.

²⁷ *De imaginibus*, 3, 19, 56-57.

²⁸ *De imaginibus*, 3, 20, 56-57.

разбиране²⁹.“

Петият вид на образа е предизобразяващият и предначертаващият бъдещето – такива като къпината и росата върху руното, и жезълът и стомната, които предизобразяват Девата и Богородицата³⁰. Тук св. Йоан Дамаскин има предвид такива образи, които още раннохристиянските мислители наричат знаци или знамения (σημεία), т.е. знаковите образи.

Шестият вид на образа е онзи, който служи за припомняне на миналото: или на чудото и добродетелта – за прославянето, почитането и обозначаването на победилите и отличилите се в добродетелта; или на злото – за позора и срама на най-порочните мъже и най-сетне, носи полза за нас гледащите – за да избягваме злото, да се стремим към добродетелта³¹. Тези образи са словесни и зрителни („чрез сетивното съзерцание“) те са както предметни, така и специално създадени. Към тях св. Йоан Дамаскин отнася и всички религиозни изображения, т.е. този вид се състои главно от миметически³² изображения, срещу които се борят иконоборците.

И така, въз основа на богатата многовековна традиция (християнската и неоплатоническата преди всичко) шестте вида образи, които св. Йоан Дамаскин посочва, могат да бъдат представени в следния схематичен вид: 1) естествени; 2) божественият замисъл 3) човекът като образ на Бога; 4) символически; 5) знакови; 6) дидактически (а относно изобразителните изкуства – миметически). Именно последните привличат вниманието на византийците от VIII – IX в., затова и един от най-големите богослови и философи на тази епоха им отделя особено внимание в своята апология.

От посочените шест вида първите три се отнасят към християнската онтология и препращат към подробно разработените теории на образната структура на универсума на Филон Александрийски (ок. 15 г. пр. Хр. – ок. 45 г. сл. Хр.), Климент Александрийски (ок. 150 - ок. 215 г.) и св. Дионисий Ареопагит. Последните три вида имат пряко отношение към теорията на знанието, защото с тяхна помощ се

²⁹ *De imaginibus*, 3,21, 56-57.

³⁰ *De imaginibus*, 3,22,58.

³¹ *De imaginibus*, 3,23,58-59.

³² Миметически – (от гр. μιμητικός) – опитен в подражанието, подражаващ, точно възпроизвеждане на действителността.

осъществява познанието „постигането“ на света и неговата Първопричина. Част от тези образи, изобразяващи преди всичко духовните същности и самото неописуемо божество, ни е дадена от „божествения промисъл“, а останалите в голяма част се създават от хората с цел получаване, съхраняване и предаване на знанието за първообразите³³.

Какво именно може да се познае с помощта на образите? или Какво всъщност може да бъде изобразено? На практика – целия универсум. Според св. Йоан Дамаскин главно всичко, което окото вижда се поддава на изобразяване. Естествено изобразяват се телата и фигурите, които имат телесно очертание и окраска³⁴. Също така могат да се изобразяват такива духовни същества като ангелите, демоните, душите. Те се изобразяват „съобразно своята природа“, в традиционно присъщите им форми („както са ги виждали достойните“). И именно така, „че телесният образ показва някакво безтелесно и духовно съзерцание“, т.е. въвежда ума на зрителя към съзерцаването на духовните реалности. Единствено „божествената природа е неописуема“ и неизобразима. В същото време към VIII в. съществуват множество живописни изображения на Христос (икони, стенописи, мозайки). Именно около тях се разгаря иконоборческата полемика. Гледната точка на св. Йоан Дамаскин, както и на другите иконопочитатели е еднозначна: да се изобрази невидимият и неописуем Бог е невъзможно, но въплътилият се Бог, Който реално е приел човешка плът, живял е в „облика на раб“ сред хората, не само че може, но и трябва да бъде изобразяван. Именно такива изображения правят християните.

В отговор на обвинението на иконоборците, че на иконите един вид се предприема опит да се изобразява невидимото Божество, св. Йоан Дамаскин твърди настоятелно и в трите си апологетически „Слова“, че „безтелесният, невидимият, нематериалният, нямащ фигура, неописуем и необятен Бог“³⁵ е невъзможно да бъде изобразен. Именно този Бог Писанието забранява да бъде изобразяван и иконопочитателите никога не са дръзвали да правят такива изображения, а дори и да са чували за тях, то са ги отхвърляли като лъжовни³⁶.

³³ Срв. Бичков, В. *Византийска естетика*, София: Наука и изкуство, 1984 [Bichkov, V. *Byzantine Esthetics*, Sofia: Nauka i izkustvo, 1984], 171.

³⁴ Срв. Ioannes Damascenus, *De imaginibus*, 3,24, 59.

³⁵ *Ibid.* 2,11,29.

³⁶ *Ibid.* 2,8,31.

Едва, когато този неописуем и в нищо невместим Бог „приема облика на раб, смирява се в него до съответното количество и величина и се облича в телесен образ, като приема човешка плът“ – едва тогава Той става достъпен за изобразяване³⁷. И св. Йоан Дамаскин призовава живописците да изобразяват всички събития от земния живот на Иисус Христос като разгръща цяла иконографска програма за религиозните изображения: „начертай неизказаното Негово снизхождение, раждането му от Дева, кръщението му в Йордан, преображението на Тавор, страданията, водещи до безстрастие, смъртта, чудесата – символи на Неговата божествена природа, извършвани от божественото действие чрез действието на плътта; спасителния кръст, гроба, възкресението, възнесението на небесата – всичко нарисувай – и с думи и с багри. Не бой се, не се плаши“³⁸.

Изображенията според св. Йоан Дамаскин изпълняват дидактично-информационна функция и в този план те се оказват адекватни на словесния текст. Следвайки св. Василий Велики, той повтаря, че „изображенията заменят на неграмотните книгите“³⁹. Също както и словесният текст картината има комеморативна⁴⁰ функция. „Образът е напомняне“⁴¹ – пише св. Йоан Дамаскин. Като разглеждаме изображението на събитията на картината, от свещената история, подвизите на ранните християни, ние си припомняме славните страници на миналото и според възможностите си се стремим да подражаваме на изобразените персонажи в своя живот. Изображенията изпълняват и чисто декоративна функция в храма – те го украсяват. При това според св. Йоан Дамаскин „много по почтено е да се украсят всички стени на дома Господен с фигури и изображения на светци отколкото с безсловесни и дървета“⁴², т.е. той предпочита антропоморфните изображения.

В православния Изток образите се възприемат винаги като основни средства за богообщение, като по този начин изкуство, бого-

³⁷ *Ibid.* 1,8,8.

³⁸ *De imaginibus*, 1,8,8-9.

³⁹ *Ibid.* 1,17,16.

⁴⁰ Комеморативен – (от лат. *commemoratio*) – припомняне, подсещане, възпоменание, почит.

⁴¹ *De imaginibus*, 1,17,16.

⁴² *Ibid.* 1,20,18.

словие и духовност стават неразделни⁴³.

Специфичната красота, достъпността и нагледността на живописните изображения им дават предимства пред словесните образи, като често ги извеждат на първо място. Следвайки св. Василий Велики, св. Йоан Дамаскин признава, че красотата на живописното изображение доставя на зрителя специфична духовна наслада: „Аз нямам много книги. Нямам свободно време за четене. Влизам в общата лечебница на душите – Църквата, измъчван от грижи, като от тръни. Багрите на живописиста ме подтикваат към съзерцание и подобно на ливада услаждат зрението, неусетно вливат в душата ми славата Божия“⁴⁴.

Тук чисто естетическата функция на живописиста, оказваща силно въздействие върху човека неразривно се свързва с религиозната и изображението наред с изброените общокултурни утилитарно-естетически функции получава специфични функции – религиозно-сакрални, които играят немаловажна роля както в култовата практика на византийците, така и при защитата на изображенията. При св. Йоан Дамаскин се споменават редица такива функции.

Първо, изображението (всеки религиозен образ според св. Дионисий Ареопагит) не приковава вниманието на зрителя към себе си, а въвежда ума му „чрез телесното съзерцание към духовното съзерцание“⁴⁵, т.е. изпълнява анагогическа функция.

Второ, изображенията на Иисус Христос не само въвеждат ума към духовните същности, но и сами са носители на възвишеното (ὕψηλός), тъй като според св. Йоан Дамаскин, „снизхождайки“ чрез въплъщаването си до „смиреномъдрието“ на хората, Възвишеният е запазил своята възвишеност⁴⁶. Печатът на тази възвишеност или на възвишеното носят върху себе си и иконите с изображение на Хрис-

⁴³ Майендорф, протопр. 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*. Ed. P. Pavlov, Transl. B. Marinov, Sofia: Monastery Press 2007], 27.

⁴⁴ Бичков, В. Цит. съч. [Bichkov, V. Op. cit.], 174.

⁴⁵ Ioannes Damsenus, *De imaginibus*, 3,12,53.

⁴⁶ *De imaginibus*, 1,8-21, 8, 19: „Защото откакто Бог-Слово стана плът, уподобявайки се на нас във всичко, освен в греха, неслитно се съедини с нашата природа и, без да се изменя, обожестви плътта чрез взаимно неслитно съединение на Неговото божество и Неговата плът, ние действително сме осветени.“

тос. Оттук, впрочем, стават разбираеми и много специфични особености на художествения език на византийската живопис, понеже с тяхна помощ древните майстори се опитват да изразят именно възвишеността на обекта на изобразяваното.

Трето, св. Йоан Дамаскин смята, че иконите, както и останалите предмети на култа, съдържат „божествената благодат“, която им се дава „заради името [върху тях] на изобразените“⁴⁷. Тази благодат (χάρις) „винаги съприсъства“ „със светите икони не по съшност, а по благодат и действие“⁴⁸, т.е. тя не е присъща изначално на материала, от който е направено изображението, а му се дава от Св. Дух и може да се прояви в действие. Върху вярата в тази функция на изображенията се базират многобройните разкази за чудотворни икони.

Освен това според св. Йоан Дамаскин именно благодарение на харизматичната функция на иконата, вярващите се приобщават към изобразените светци и свещените събития, „освещават се“: „Изображенията на техните (на светците – А.К.) подвизи и страдания – пише св. Йоан Дамаскин – поставям пред очите си, за да се осветя (ἀγιάζομενος) чрез тях и подбудя към ревностно подражание“⁴⁹.

И накрая, иконата е образ, пред който се покланят. Поклонението (на гр. προσκύνησις) е знак на благоговение, т.е. умаление и смирение⁵⁰. И се покланят не на материята на иконата, а на образа напечатан в нея⁵¹, и това поклонение е адресирано към самия архетип: „И така, ние се покланяме на иконите, извършвайки поклонение не на материята, а чрез тях на онези, които са изобразени на иконите, защото честта, която се въздава на образа, преминава към първообраза, както казва божественият Василий“⁵² в своето съчинение „За Светия Дух“⁵³.

И така, при св. Йоан Дамаскин ние намираме разгърнатата теория на образа, която се изгражда, така да се каже, от три раздела. Първият – обща теория на образа в нейния онтологически и гносеологически

⁴⁷ Срв. *Ibid.* 1,19,17.

⁴⁸ Срв. *Ibid.*

⁴⁹ *De imaginibus*, 1,21,19.

⁵⁰ *De imaginibus*, 3,27,63.

⁵¹ *De imaginibus*, 2,19,38.

⁵² *De imaginibus*, 3,41,69-70.

⁵³ Basilii Caser. *De Spiritu Sancto* 26,64: „...а чрез Образа се възнасяме към славата на Оногова, на Когото Той е образ и еднообразен (ισότυπος) отпечатък.“

аспект; вторият – теория на изображението – на първо място на визуалното, но също така, отчасти, и на вербалното и третият – теория на иконата – антропоморфно изображение, изпълняващо сакрално – култови функции. Следователно иконата е частен случай на изображението, а изображението – частен случай на образа. Съответно за иконата се отнася всичко онова, което е казано при св. Йоан Дамаскин за образа (преди всичко за шестия вид, но така също, донякъде, и за четвъртия и петия) и за изображението.

Нищо от гореизложеното не е лично творчество на св. Йоан Дамаскин. Всеки един пункт поотделно може да се открие при предшествениците му, но нито един от тях не е представен в толкова пълен и систематизиран вид. Апологетичните цели изискват от най-видния византийски систематизатор през VIII в. да обедини в цялостна концепция всичко, което е било разпръснато преди него сред многобройните трактати, речи и послания на църковните отци⁵⁴.

В специфичния богословски подход на св. Йоан Дамаскин първо се разглеждат дефинициите, чрез които прибегва при третиране на дадения проблем. Характерен тук е опитът му да внесе яснота по отношение на предмета и свързаните понятия. Следва привеждането на съответните доказателства към защитаваната теза. Накрая той прави опит за систематизация. Като използва поредица от цитати става ясно, че св. Йоан Дамаскин напълно съзнава значението, което има точната дефиниция при систематичното разглеждане на изследвания предмет (икона, иконопочитание и др.). От конкретното и правилно задаване на въпросите, продиктувано от стремежа към ясно разграничаване и дефиниране, през разгърнати дефиниции и подробни анализи, етимологии и сравнение се стига до генерални обобщения и изрази.

Доказателствата⁵⁵, които св. Йоан Дамаскин използва са разнообразни: тези, които изхождат от деленето на понятията; хипотетични, такива чрез задаване на хипотетичен въпрос или поредица от въпроси; до привеждане на доказателства от Свещеното Писание и цър-

⁵⁴ Бичков, В. Цит. съч. [Bichkov, V. Op. cit.], 175-177.

⁵⁵ Доказателство най-общо наричаме действията за постигане правилността на дадено твърдение, както и достоверността на даденото познание. Срв. Шмидт, Х., Г. Шишков. Философски речник. София: УИ Св. Климент Охридски, 1997 [Schmidt, H., G. Shishkov. *Philosophical Dictionary*. Sofia: University Press St. Kliment Ohridski, 1997], 169.

ковните авторитети – отците на Църквата. Той няма точно и пълно провеждане на дедуктивния подход, който съгласно разбирането на Аристотел е единственият строго научен метод. Едно, обаче, е сигурно и то е, че влиянието на Аристотел формира св. Йоан Дамаскин като коректен, точен в понятията и схващанията си мислител.

В заключение бихме могли да посочим, че св. Йоан Дамаскин ползва аристотеловите фигури на речта и доказателствени методи в отговора си към своите опоненти. По този начин той формира съществено бъдещата богословско-философска традиция във Византия. Но трябва да се подчертае, че нито св. Йоан Дамаскин, нито противниците му могат да бъдат определяни буквално като последователи на Аристотел или неоплатонизма. Богословието на св. Йоан Дамаскин е пример, че аристотеловото мисловно наследство се ползва критично и селективно, при което критериите на усвояването му имат в основата си християнския светоглед и ученията на отците на Църквата⁵⁶. Верността на св. Йоан Дамаскин към Аристотел в сферата на логиката в комбинация със стриктното придържане към богословската традиция на Църквата са онзи много подходящ и ползотворен подход отразяващ спецификата на неговия начин на мислене и аргументиране при защитата на светите икони.

Библиография

Аристотел. Категории. – В: Съчинения в шест тома, т. I. Органон. Част I. София: Захарий Стоянов, 2008 [Aristotle. Categories. – In: Works in six volumes. vol. I. Organon. Part I. Bulg. Transl. Iv. Christov, Sofia: Zahari Stoyanov, 2008].

Аристотел. Метафизика. 1017B 24. София: Сонм, 2000 [Aristotle. Metaphysics. 1017B 24. Bulg. Transl. N. Gochev, Sofia: Sonm, 2000].

Бичков, В. *Византийска естетика*, София: Наука и изкуство, 1984 [Bichkov, V. *Byzantine Esthetics*, Sofia: Nauka i izkustvo, 1984].

Болотов, В. Лекции по история древней Церкви. Т. IV. История Церкви в период вселенских соборов. Москва: 1994 [Bolotov, V. Lectures on the History of the Ancient Church. T. IV. History of the Church in the period of the Ecumenical Councils. Moscow: 1994].

Ioannes Damascenus, Capita dogmatica et philosophica, pooemium (PG 94).

⁵⁶ Срв. Каприев, Г. Цит. съч. [Kapriev, G. Op. cit.], 61.

Ioannes Damascenus, *De imaginibus* (PG 94).

Каприев, Г. „Аристотелистката аргументация в Антиритики срещу иконоборците на Теодор Студит и при Йоан Дамаскин“. Християнство и култура, 3 (120) (2017) [Kapriev, G. "The Aristotelian Argument in Theodore Studit's Antirrhetics and in John Damascene against the Iconoclasts." *Hristianstvo i Cultura*, 3 (120) (2017),], 49-61.

Майендорф, протопр. 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*. Ed. P. Pavlov, Transl. B. Marinov, Sofia: Monastery Press 2007].

Макгрейл, И. Великите мислители на Запада. София: Библиотека 48, 2003 [McGrail, E. *Great Thinkers of the West*. Sofia: Bibliotheca 48, 2003].

Мидич, еп. Игнатий. „Православното богословие днес. (Проблеми и перспективи)“. – В: Тотю Коев и Иван Желев (ред.), *Православието и светът днес*. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2006 [Midich, Bishop. Ignatius. "Orthodox Theology Today (Problems and Perspectives)." – In Totyu Koev&Ivan Zhelev (eds.), *Orthodoxy and the World Today*. Sofia: University Press St. Kliment Ohridski, 2006], 157-164.

Панчовски, Ив. „Философски и богословски концепции на св. Константин-Кирил Философ“. – В: ГСУ „Св. Климент Охридски“. Богословски факултет. Т. 2, н.с. (1995) [Panchovski, Iv. "Philosophical and Theological Concepts of St. Constantine-Cyril the Philosopher." *Yearbook of the Sofia Univeristy. Faculty of Theology*, vol. 2, n.s. (1995), p. 246].

Радев, Р., Ив. Стефанов, Ал. Личев. *Философите. Кратък речник*. София: Изд. Христо Ботев, 1992 [Radev, R., Iv. Stefanov, Al. Lichev. *The Philosophers. A short dictionary*. Sofia: Hristo Botev Press, 1992].

Свиридов, И. „Некотрые аспекты богословия отца Георгия Флоровского“. Журнал Московской Патриархии, 4 (1989) [Sviridov, I. "Some Aspects of the Theology of Father George Florovsky". *Journal of the Moscow Patriarchate*, 4 (1989)], 66-73.

Христов, Ив. „Встъпителна студия“. – В: Аристотел. Категории. София: Наука и изкуство, 1992 [Hristov, Iv. "Introductory Study." – In Aristotle. *Categories*. Sofia: Science and Art, 1992].

Хънекс, М. Хронологични и тематични диаграми на философските системи. София: Нов човек, 1998 [Hannex, M. *Chronological and thematic diagrams of philosophical systems*. Sofia: Nov Chovek, 1998].

Шмидт, Х., Г. Шишков. *Философски речник*. София: УИ Св. Климент Охридски, 1997 [Schmidt, H., G. Shishkov. *Philosophical Dictionary*. Sofia: University Press St. Kliment Ohridski, 1997].

Зоран Калев

(Асистент в Богословския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“)

ЕВРЕЙСКИЯТ ТЕРМИН „ЗЛО“ (RA) КАТО ДЕФИНИЦИЯ ЗА ГРЯХ СПОРЕД КУМРАНСКАТА СЕКТА

The author is a doctoral candidate in the Department of Biblical Theology 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 Hebrew Term “Evil” (ra) as a Definition of Sin According to The Qumran Sect.

The present research is dedicated to a sectarian text from Qumran titled “Thanksgiving Hymns” (1QH) and, an exegesis on selected parts of it. The aim is to outline the reasons why the material of the Qumran sect includes interpretations of Biblical themes, connected with the Hebrew term ‘evil’ (ra) in the sense of the act of sinning.

Keywords: *Qumran, Biblical Studies, Biblical Hebrew, Old Testament, Philologia Sacra, Hebrew Studies, Biblical Translations*

Увод – обект, предмет, цел, основни термини, обхват

Обект на проучване в настоящата статия е сектариански текст от Кумран, озаглавен „Благодарствени химни“ (1QH), а предмет – терминът „зло“ (ra) като дефиниция за грях в кумранската секта. Целта е да бъдат изложени причините, поради които материалите на сектата от Кумран включват тълкувания на библейски теми, свързвани с термина „зло“ в смисъл на акта на съгрешаване. За нуждите на конкретната разработка, религиозното движение, чието литературно наследство е представено в Кумранските свитъци най-безпристрастно може да бъде определено чрез понятието за секта. Текстовете съдържащи, частни тълкувателни становища на разклонилата се група с база в Кумран се наричат „сектариански“, така че да се прави разлика между

тях и други свитъци. които изразяват възгледи, общи за юдеите¹. Обхватът на историята на изследванията включва както разработки на водещи чуждестранни учени в областта на изследване на ръкописите от Кумран като: Е. Лаперузас, L. Schiffman, J. Кампен и др., така също и разработките на български библеисти като Б. Пиперов и Е. Трайчев.

Терминът „зло“ (ra) като дефиниция за грях в кумранската секта – някои основни хипотези

Българските изследвания върху обстановката, определяща самоличността на авторите от Кумран, насочват към някои специфични теми. На първо място, може да се посочи мнението на Б. Пиперов за исторически предпоставки за развитие на „есеизъм“. Вярването в тълкувател на Мойсеевия закон от „последните дни“ е основно, но зависи от правилно разбиране за състоянието на култа от епохата на Втория храм през 2- 1 в. пр. Хр.² Името „кумрански есеи“, с което Б. Пиперов се съгласява при класифициране на сектата, не се открива в записаното от членовете ѝ, те не го ползват за да разграничават самите себе си и успява да представи как тя е възникнала³. Важният коментар в жанра „peshar“ на Книгата на пророк Авакум разказва за конфликт относно ортодоксалността. Нечестив регигиозен водач е довел дадени хора до прегрешение и поради това е намразен. Богословието в групата, която се самоидентифицира в този „peshar“ е подчинено на следната позиция на тайнственост в получаване на правилните средства за тълкуване на преподаното Старозаветно учение– продължителното Божествено откровение не е достъпно до всички⁴.

¹ Лаперузас, Е. М. *Ръкописите от Мъртво море*, София: Одри 2000 [Laperuzas E. M. *The Dead Sea Scrolls*, 2000], с. 24.

² Пиперов, Б. „Из Кумранските ръкописи: Разлики в древните сведения за есеите в Кумранските текстове. За учителя на справедливостта и двамата мессии“, *Духовна култура* (по-нататък със съкр. ДК) 3 (1975) [Piperov, B. „The Qumran Scrolls: Differences in ancient testimonies for the Essenes in the Qumran texts. Concerning the Teacher of Righteousness and the two Messiahs“. *Duhovna Cultura* 3 (1975)], с. 8–17.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.* За техниката на тълкуване чрез *peshar* и теорията за Садокитска/садукейска свещеническа литература, виж също Шиваров, Н. *Херменевтика на Стария Завет*, София, 2009 [Shivarov, N. *Hermeneutics of The Old testament*, Sofia: NBU Press, 2009], 290-293.

Е.Трайчев разглежда хипотезата за съществуване на Садукейска група в Кумран. Критичният подход за разбиране на една характерна сектарианска идея за достъпа до познание може да засвидетелства садукейския ѝ произход. Е. Трайчев разглежда онзи елемент от текстове на „кумранците“ (както той да ги нарича), който представлява очакване на месия от рода на Аарон⁵. Според автора, едно „по-широко движение за връщане на първосвещеник (който да съблюдава безупречно Закона) постепенно се е развило в месианска секта“⁶. Б. Пиперов анализира „1QS Правилник на Новия съюз“ и превежда следното от него: присъединилите към движението са синове на Садок, напътствани „да стоят далеч“ (lerahoq) от всичко „лошо“ (ra)⁷. Церемониално изповядване на грехове е вложено в 1QS и в описанието му левитите „разказват“ (lesaper) за „беззаконията“ (avonot), което отговаря на темата за потвърждаване на народните задължения от Втор. 27– 29. Този правилник ясно изразява сектарианска терминология; в кол. 10-11 изповедта с песенна форма от 1 л. ед. ч. споменава „упорити отстъпници от пътя“. Предвиждането от хвалитната част на 1QS за „устен принос“ не противоречи на свещената роля на садукеите, то не е отричане на жертвите, а е подчинено на отношение към допълнителни добродетели, в които Кумранската група единодушно вярва⁸. За да се установи в какво „зло“ са обвинени отстъпниците, е необходимо да се проследи как библейският език подсигурава реторика за сектарианските текстове.

Хипотези за традиция на изповядване на извършеното „зло“ на Израил откриваме и в разработките на други учени. В анализите си на намерения в Кумран „Дамаски документ“, Р. R. Davies отбелязва, че композицията най-вероятно е съставена от секта, поддържала свещеническо богословие. Сектарианските идеи са инспирирани от пророчествата на Йезекиил поради мидраша за последствията от общона-

⁵ Трайчев, Е. „Двамата месии в Кумран“, ДК 9 (2000) [Traychev E. „The Two Messiahs at Qumran“, *Duhovna Cultura* 3 (2000)], 17-23.

⁶ *Ibid.*

⁷ Пиперов, Б. „Правилникът на Новия съюз“, *Годишник на Духовната академия*, т. 5, 1955-1956 [Piperov B. „The Rule of the New Covenant“, *Yearbook of the Ecclesiastical Academy*, vol. 5 (1955-1956)], 320-330.

⁸ *Ibid.*

ционалното зло спрямо Господа⁹. L. Schiffman изказва предложение, че „Дамаски документ“ е доказателство за два периода, съответно - на разкол в Йерусалимската богослужебна институция след идването на Хасмонеите и след това на окончателно отделяне на кумранците, поради което последните по различен начин определят какво означава „зло“¹⁰. Съгласно тълкувателния подход на сектата, изразен в „Дамаски документ“, целият Закон на Мойсей е извор, от който може да се черпи единствено със съдействието на преподавател. Обществото, отделило се от *другото* зло свещенство, прави родова идентификация със синовете на Садок от Йез. 44:10-15, които в библейската книга са отделени от съгрешилите левити. Изполването на темата за завет с каещите се израилтяни, превърнала се в литературна рамка за следпленната есхатология¹¹, придава нови смисли на термина „зло“ в мидраша на „Дамаски документ“. Договорът с влезлите в сектата е за очищение на съгрешилите преди „свършека“¹². Каква обаче е сектарианската дефиниция за необходимост от покаянна служба на „възпоменание/разказване“?

Заимстваната от Йез. 44 идея за стародавното зло на левитските свещеници се повтаря в пророчеството от Йез. 36:24-32. В него общаващият термин за пътищата на съгрешаване е прилагателното „зли/лоши“ (*reim*), домът на Израил в момент с есхатологическа важност ще се засрами и както в IQS, думата за „нечестие“ (*avon*) означава „зло“ (*ra*). Функцията на опознаване на последствието от зло във видение за връщане на Господнята слава (Йез. 43:7-11) е условие за връщане на свещенството от Вавилон¹³. Мотивът за идване на новия етап на чисто служение е поставен в речта на Мойсей за встъпване в завета във Втор. 29 - източник, който D. Frankel изследва като пока-

⁹ Davies, P. R. *The Damascus Document: An Interpretation of The Damascus Document*, Sheffield 1983, 31.

¹⁰ Schiffman, L. *Qumran and Jerusalem: Studies in the Dead Sea Scrolls and the History of Judaism*, Eerdmans Publishing 2010, 143-45.

¹¹ Tiemeyer, L. *For the Comfort of Zion: The Geographical and Theological Location of Isaiah 40-55*, Leiden 2010, 330-331.

¹² Kampen, J. "The Eschatological Temple(s) of 11QT" – In: Reeves, J. C. *Pursuing the Text: Studies in Honor of Ben Zion Wacholder on the Occasion of His Seventieth Birthday*, Sheffield 1994, 93.

¹³ Boadt, L. *Reading the Old Testament: An Introduction*, New York 1984, pp. 390.

зателен за следпленното оформяне на Петокнижието¹⁴. Теоретичната богословска традиция на Девтерономичния разказ за зло е есхатологически обоснована – книгите от раздела на Историческите, отнасяни към тази традиция заедно с Второзаконие предвиждат, че помъдряването (равносилно на покаяние) е постижимо, а откарването извън родината под чуждо управление не е крайното състояние за остатъка от народа. Внасянето на ретропсективни пасажии в Съд. 2:11–3:6 е Девтерономично и следпленно, фразата „вършеха злото пред Господа“ (*vayyaasu et-hara beenei YHWH*) сочи какво е произтекло от забранените бракове с мъже и жени от етническата палитра на Ханаан след смъртта на Иисус Навин¹⁵. С думата „зло“ се обобщава идолопоклонството въобще в пророчество за политическия срив, който ще бъдат изживян от всички съгрешили (Втор. 31:29). И. Найденов подчертава наличие на Девтерономичен език в очерка от 4 Царе 14:23–27¹⁶; в този библийски текст „злото“ е с определителен член (съотв. *ha*), аналогично на престъплението на първия самарийски цар Йеровоам, „вкарал в грях Израеля“. Възпоменанието от Втор. 29:24–27 за това как народът е бил наказан е насочено към по-сетнешните времена на усъвършенстван заветен съюз и е необходимо текстът да се сравни с термини от Йез. 43:7–10, така че да се покаже Девтерономичната структура *зло-плен-покаен обред*:

Злото разгневява Бога

...оставиха завета на Господа, Бога на отците си... и отидоха да служат на други богове и да им се покланят, на богове, които те не знаеха, и които Той не бе им отреждал: поради това се разпали гневът на Господа върху тая земя, и Той напрати върху ѝ всички клетви (на завета), написани в тая книга (на закона). (Втор. 29:24–27)

¹⁴ Frankel, D. “Why Did The Lord Do This to The Land” Deuteronomy 29:21–28,” *Historical and Textual Contexts, Hebrew Studies*, 52 (2011), 137–170.

¹⁵ За датировката на Девтерономичните книги на Стария Завет, виж Amit, Y. “The Book of Judges- Dating and Meanig.” – In: Galil G. *Homeland and Exile. Biblical and Ancient Near Eastern Studies in Honoiur of Bustenay Oded*, Leiden 2009, 297–322; Tov, E. *Hebrew Bible, Greek Bible and Qumran: Collected Essays*, Mohr Siebeck 2008, 217.

¹⁶ Найденов И. *Библийският Йона*, София: BB, 2008 [Naydenov I. *The Biblical Jonah*, Sofia: BB, 2008], 27–28.

Подновен завет след спомен за злото

...и домът Израилев не ще вече да осквернява Моето свето име, ни те, ни царете им, с блудствуването си и с трупове на царете си по техните оброчища. Те туряха прага си до Моя праг и спонците на вратите си до Моите спонци, тъй че една стена имаше между Мене и тях, и сквернях Моето свето име с гнусотиите си, които вършеха, и затова ги погубих в гнева Си. А сега те ще отдалечат от Мене своето блудствуване и трупове на своите царе, и Аз ще живея сред тях навеки. Ти, сине човешки, обади на дома Израилев за тоя храм, та да се засрамят от своите беззакония. (Йез. 43:7-10)

Терминът „гняв“ (*aph*) е еднакъв в двете текстови единици; разлики има в изреждането на престъпления, допринасящи за предизвикването на феномена на разгневяване. Споменаването на „другите богове“ е сходно на подробния материал за практиките, оприличени на „гнусотиите си“ (*toevot*) и „своите беззакония“ (*avonotehem*). Хармонизирането на двете структури на промисъла за Израил във Втор. 29:24-27 и Йез. 43:11 е възможно ако се приложи тезата на M. Weinfeld, че е по-вероятно пророческата присъда над идолопоклонството в и около храма да е била използвана за съставяне на законодателните пасажии в книгите Второзаконие – Царе. Ако обредът на прекратяване на „зло“ от откровението на Йезекиил дава шанс на следпленното свещенство да върне Божието присъствие вовеки, тогава Петокнижното напомняне от Мойсей за „гнева“ е записано по-късно и приема покаянието за фактически изпълнено¹⁷.

Макавейското семейство възприема юридическия език на определяне на „зло“ за традиционен, предхождайки в това сектарианския клон от Кумран. Актуализирането на „етап на гнева Господен“ е следвано от пазене на свещеническото правомощие макар членовете на агресивната група да не разполагат с унаследените родови благословения на Садоковия чин (срв. същ. име „стража“ от Йез. 44:8). Макавеите провъзгласяват, че са призвани да подновяват завета, данните за тях са формирани, подобно на Девтерономични наративи. В 1 Мак. 1:10-24 елинистическият културен пласт около иудейството е възприет за идолопоклонство, а реални личности от народа (по примера на цар Йеровоам от Самария) носят отговорност за национално вероотстъпление – множество са убеждавани „да правят зло“ (τὸ πονηρόν). Писмото, обобщаващо конкретната победа над езичниците (2 Мак.

¹⁷ Weinfeld, M. *Deuteronomy and Deuteromic School*, Indiana 1992, 183.

2:7-20), съдържа формули за сигурност на заветните отношения, обещанието за прибиране на Божиите служители в чисто светилище се изпълва и гневът от активиралите се отново пророчества е отминал. Способът за структуриране на казаното е този на есхатологическото тълкуване¹⁸.

Очистването на храма в 164 г. пр. Хр. се смята за радикална стъпка във възприемането на идеята за предопределеност на народната история¹⁹. Периодът на ограничения за служението в храмовия архитектурен комплекс, до което довеждат греховете на „изоставяне“ (azav) на заветните повеления (Втор. 29:24) оправдава и сектарианската позиция на кумранците. Те отстояват кое е благочестивото живее по Закона. Убедени са, че преставляват алтернативния Израил, решават да наложат символично изселване от земята и ритуално „да се засрамват“ от „злите“ сърдечни прищевки на закононарушителите. Тук е необходимо да се поясни, че употребата на концепция за „упоритостта“ (*šerivot*) от Втор. 29:19 в 1QS се обуславя от спиритуализъм. Намирането на основание на злото в „помислите на сърцето“ в сектарианското систематическо изложение от 1QS за противоречащи си духове на светлината и на тъмнината, внедрени в състава на човешката природа, няма библейски съответствия²⁰. Протопр. Н. Шиваров упоменава, че Кумранската антропологична „система на двата духа“ е монистична: определянето на нечистите сили се дължи на късен тълкувателен похват. Демоничното не може да възпрепятства Господ, когато се въздава наказание за зло²¹. R. Elior е на мнение, че раздвояване на садукейския елит според халахически съображения

¹⁸ Baker E.W. *The Eschatological role of the Jerusalem Temple: An Examination of the Jewish Writings Dating from 586 BCE to 70 CE*, Hamburg 2015, 262-263. За контекста на събитията от II в. пр. Хр. виж също Трайчев, Е. *История на епохата на Новия завет*. УИ Св. Климент Охридски [Traychev I. *History of the New Testament Period*, Sofia: Univ. Press 2012], 190-205.

¹⁹ Peterson, B. „Ezekiel’s Rhetoric: Ancient Near Eastern Building Protocol and Shame and Honor as the Key in Identifying The Builder of the Eschatological Temple”, *JETS* 56/4 (2013), 707-731.

²⁰ Срв. Пиперов, Б. *Правилникът на Новия съюз...* [Piperov, B. *The Rules of the New Covenant*], с. 324.

²¹ Шиваров, Н. „Спомен– предание– традиция– човешки отговори на Божия призив“. *Богословска мисъл* 1 (2009) [Shivarov N. „Memory-tradition-human responses to the divine calling,” *Bogoslovska Missal* 1 (2009)], 5–36.

е имало още преди века на Макавеите. Онези, обединени в четенето на мистически книги с правила за слънчев календар, са се развили паралелно и след това, сами са си наложили изгнание в Кумран²². За сравнение, ръкописът 4Q325 посветен на информация за „стражеви смени“ (*mišmarot*) на садукееите е във връзка със свещеническия закон против нарушаване на „отредените времена“ (*qatzehem*) от правилника 1QS²³.

Терминът „зло“ (ra) в текста на 1QH

Поглед към източника „1QH Благодарствени химни“ ще изяви полемичен контекст на изказванията за „зло“. Произведението „1QH Благодарствени химни“ (евр. *Hodayot*) е колекция от специфичните метафизични вярвания на Кумранските заветници. А. Маринова превежда части от ръкописа в търсене на изрази с антропологичното понятие за „сърце“, които описват човешката природа и чувственост; разделението спрямо „мъже на заблудата“ се диктува от вярата, че сектарианският слушател на изказаното е поощряван да бъде съответстващ на „желанието“ на Твореца Му²⁴. „Химните“ са с ритуална насока – налице е фигурата на водача на богослужението, посветен да възпоменава и да благодари: той е литургист, който е свидетел за Божественото законодателство за време, отредено за припомняне на заветните милости към Израил²⁵. Представата за особени злодеяния на идеологическите врагове е пророческа²⁶, вдъхновена от значението на термина за периодизация *qetz* (срв. Йез. 21:34). Ето терминологично

²² Eilior, R. *The Three Temples: On The Emergence of Jewish Mysticism*, Oregon 2004, 85-86.

²³ За предназначението на текста за стражевите смени (4Q435) виж Chilton, B. *A Comparative Handbook to the Gospels of Matthew and Luke: Comparisons with Pseudepigrapha, the Qumran Schrolls [i.e. Scrolls], and Rabbinic Literature*, Leiden 2010, 68. Повече за думата „времена“ в ръкописа-правилник 1QS виж Пиперов, Б. *Правилникът на Новия Съюз...* [Piperov, B. *The Rule of the New Covenant*], с. 322; Charlesworth, J. H. *The Dead Sea Scrolls: Rule of The Community*. Photographic Multi-Language Edition, New York, 1996, 28-30.

²⁴ Маринова. А. *Сърцето в Стария Завет*. София: ББ 2013 [Marinova A. *The Heart in The Old Testament*, Sofia: BB 2013], 110, 180, 232.

²⁵ VanderKam, J. *An Introduction to Early Judaism*, Michigan 2001, 157; Nitzan B. *Qumran Prayer and Religious Poetry*, Leiden 1994, pp. 57-58.

²⁶ Jassen, A. *Mediating the Divine: Prophecy and Revelation in the Dead Sea Scrolls and Second Temple Judaism*, Leiden 2007, 75.

гията от избрани колони²⁷ на текста от 1QH:

Кол. V.

разкрил Си делата на зло (galitah maasei ra)

Кол. VI.

*ревнувах срещу всички вършители на беззаконие (qaniti et kal poel reša)
всички, които Те познават не променят Твоите думи (kol yodeekha lo
yišanu devarekha)*

Кол. VII.

*и нечестивците Ти създаде за време на свършека на Твоя яростен гняв
(verešaim baratah leqetz haronekha)*

Кол. IX.

*подсилيل Си духа човечески пред лицето на пораза (hazaqetah ruach enoš
lipenei negah)
очистил Си от голямо нечестие (taharetah merov avon)*

Констатира се, че в кол. V и IX на 1QH, думата „нечестие“ (יָחַשׁ) от Йез. 43:10; 44:12 се равнява на „дела на зло“ (*maasei raah*). Какви са обаче причините да се декларира за „разкриване“ на злите дела? Предопределението в унищожаването на „злото“ по Божия воля е описано в кол. VII като „време на свършека на Твоя яростен гняв“ (*qetz haronekha*). В други извори като „4Q413-18 Вразумление“ грехове са обяснени като „зло“ (*ra*) и „гнусотия“ (*toevah*) и човек няма как да се опази от тях, освен ако не е усвоил знание за доброто²⁸. Тази богооткровена мистична традиция е отъждествена в ангелологичния несектариански текст 4Q227-28 със закони за празнични времена²⁹. Категоризирани като „вършители на беззаконие“ (*poel rešah*) и „нечестивци“ (*rešaim*) от кол. VI и VII променят именно календарните норми на Закона, а съгрешението им съвпада с онова от тревожното пророчество в Дан.7:25. Подсилването на духа (кол. IX) отразява спиритуализъм при богословските размисли за апокалиптичния период

²⁷ Преводът е авторски и следва реконструкцията на „Благодарствените химни“ от критичното издание на текста, съотв. Martinez, F. G. *The Dead Sea Scrolls Study Edition*. Vol. 1, Leiden 1997, 146-162.

²⁸ Martinez, F. *Op. cit.*, 163.

²⁹ Виж Talmon, S. „What's in a Calendar”. *Calendar Conformity and Calendar Controversy in Ancient Judaism: The Case of the Community of the Renewed Covenant.* – In: Charlesworth J. H. *The Bible and The Dead Sea Scrolls*. Vol. 12: *The Dead Sea Scrolls and the Qumran Community*, Baylor Press 2006, 40.

на „свършека“ (*qetz*). Препятствията, през които е преминал „ревнивият“ говорител в 1QH са изтълкувани с неканоничния език от 1QS – зъл дух е виновен за появата на нечестивите и ритуалните възпоменания са с цел блокиране на неговото действие³⁰.

Съотнесената към устройството на човешкия дух дума „пораза“ (*negah*) е с метафизично значение. В демонологическите пасажии на песента от 1QS се изповядва, че „поразата“ уврежда съзнанието до ниво на волно (физическо) нарушение на завета³¹. Обвързването на този болестен ефект със зли духове се потвърждава от останалите посочвания на концепцията за *negah* в 1QH. Дуалистичното разбиране за изпращане на осъждане чрез „поразяващи“ сили е следствие от сектарианското дефиниране на разпалването на гнева. Наративът от Петокнижието за поразяване на народа след идолопоклонство (Чис. 25:1-8) включва термина „яростният гняв на Господа“, но „напастта“ не е изразена като *negah* и е само проявление на наказанието (не е онова, от което престъпленията са причинени и идеята за нея не е персонификация, подчинена на системата за обяснение на духовете от 1QS). Духовното „подсилване“ от кол. IX може да се контекстуализира от дългата (неканонична) версия на Евангелието според Марк: в този текст, Иисус Христос открива детайли за настъпващите изкушения за извършване на зло. В тази версия, състоянието в което се намират Христовите апостоли е породено от властта на демоните, ограничени в период на беззаконие³², близък до смисъла на „времето на свършека“ (*qetz*) от 1QH.

Заклучение

От направените в изследването анализи, може да се изведе заключение, че употребата на еврейския термин за „зло“ (*ra*) в .Химни-

³⁰ За вярването в зли духове виж Mansour, M. *The Thanksgiving Hymns*, Leiden 1961, 40-44, 53-56.

³¹ Weissenrieder, A. *Images of Illness in The Gospel of Luke: Insights of Ancient Medical Texts*, Mohr Siebeck 2003, 156-158.

³² Kelhoffer, J. A. *Miracle and Mission: The Authentication of Missionaries and Their Message in The Longer Ending of Mark*, Mohr Siebeck 2000, 2-4; Wasserman, T. “The Strange Case of the Missing Adulteress”. *The Pericope of The Adulteress in Contemporary Research*. – In: Knust, J. *To Cast the First Stone: The Transmission of a Gospel Story*, Princeton 2020, 53-54.

те 1QH се среща при сектариански тълкувания. Тези тълкувания са аналогични по структура с Девтерономичното богословско направление. Библейските разкази за последствията от „злото“ са останали като постоянно повтарящи се в юдейската религия преди появата на християните. Апокалиптичното събрание в Кумран е вярвало, че каноничните материали в законите на Мойсей и Пророческите книги (чрез които са оценявани свещеническите кризи по време на идолопоклонничеството на Израил) са криели мистически смисъл и че те (самите сектариански участници) са надарени с „изявеното“ от Бога умение за разбиране на халахически стандарти. Такова отъждествяване с ролята на свещеници, изкупващи народните грехове, ги превръща в полу-пророци в сектарианските им химни (срв. глагола „разкривам“ от кол. V и казаното в Книга Плач Йеремиев 2:14, съотв. „не разкриваха твоето беззаконие“). Есхатологическото представяне на „делата на зло“ (*maasei raah*) е ритуализирано в 1QH и е своеобразен „пърформанс арт“. Изповедта на кумранския литургист от ръкописа 1QH е пред онези, отказали спогодба със своите сънародници, тъй като последните са „нечестивци“ (*rešaim*), непокаяли се за извършеното „зло“, описано като „нечестие/беззаконие“ (*avon*).

Библиография

Amit, Y. "The Book of Judges- Dating and Meanig." – In: Galil G. Homeland and Exile. Biblical and Ancient Near Eastern Studies in Honoiur of Bustenay Oded, Leiden 2009, 297-322.

Baker E.W. The Eschatological role of the Jerusalem Temple: An Examination of the Jewish Writings Dating from 586 BCE to 70 CE, Hamburg 2015.

Boadt, L. Reading the Old Testament: An Introduction, New York 1984.

Charlesworth, J. H. The Dead Sea Scrolls:Rule of The Community. Photographic Multi-Language Edition, New York, 1996.

Chilton, B. A Comparative Handbook to the Gospels of Matthew and Luke: Comparisons with Pseudepigrapha, the Qumran Schrolls [i.e. Scrolls], and Rabbinic Literature, Leiden 2010.

Davies, P. R. The Damascus Document: An Interpretation of The Damascus Document, Sheffield 1983.

- Elior, R. *The Three Temples: On The Emergence of Jewish Mysticism*, Oregon 2004.
- Frankel, D. "Why Did The Lord Do This to The Land" Deuteronomy 29:21-28," *Historical and Textual Contexts*, Hebrew Studies, 52 (2011), 137-170.
- Jassen, A. *Mediating the Divine: Prophecy and Revelation in the Dead Sea Scrolls and Second Temple Judaism*, Leiden 2007.
- Kampen, J. "The Eschatological Temple(s) of 11QT" – In: Reeves, J. C. *Pursuing the Text: Studies in Honor of Ben Zion Wacholder on the Ocassion of His Seventieth Birthday*, Sheffield 1994.
- Kelhoffer, J. A. *Miracle and Mission: The Authentication of Missionaries and Their Message in The Longer Ending of Mark*, Mohr Siebeck 2000.
- Лаперуза, Е. М., Ръкописите от Мъртво море, София: Одри 2000 [Laperuzas E. M. *The Dead Sea Scrolls*, 2000].
- Маринова. А. *Сърцето в Стария Завет*. София: ББ 2013 [Marinova A. *The Heart in The Old Testament*, Sofia: BB 2013].
- Mansour, M. *The Thanksgiving Hymns*, Leiden 1961.
- Martinez, F. G. *The Dead Sea Scrolls Study Edition*. Vol. 1, Leiden 1997.
- Найденев И. *Библейският Йона*, София: ББ, 2008, [Naydenov I. *The Biblical Jonah*, Sofia: BB, 2008].
- Peterson, B. "Ezekiel's Rhetoric: Ancient Near Eastern Building Protocol and Shame and Honor as the Key in Identifying The Builder of the Eschatological Temple", *JETS* 56/4 (2013), 707-731.
- Пиперов, Б. „Правилникът на Новия съюз“, *Годишник на Духовната академия*, т. 5, 1955-1956 [Piperov B. "The Rule of the New Covenant," *Yearbook of the Ecclesiastical Academy*, vol. 5 (1955-1956)], 320-330.
- Пиперов, Б. „Из Кумранските ръкописи: Разлики в древните сведения за есеите в Кумранските текстове. За учителя на справедливостта и двамата месии“, *Духовна култура (по-нататък със съкр. ДК)* 3 (1975) [Piperov, B "The Qumran Scrolls: Differences in ancient testimonies for the Essenes in the Qumran texts. Concerning the Teacher of Righteousness and the two Messiahs". *Duhovna Cultura* 3 (1975)], с. 8-17.
- Schiffman, L. *Qumran and Jerusalem: Studies in the Dead Sea Scrolls and the History of Judaism*, Eerdmans Publishing 2010.
- Talmon, S. "What's in a Calendar". *Calendar Conformity and Calendar Controversy in Ancient Judaism: The Case of the Community of the Renewed Covenant.* – In: Charlesworth J. H. *The Bible and The Dead Sea Scrolls*. Vol. 12: *The Dead Sea Scrolls and the Qumran Community*, Baylor Press 2006.
- Tiemeyer, L. *For the Comfort of Zion: The Geographical and Theological Location of Isaiah 40-55*, Leiden 2010.
- Tov, E. *Hebrew Bible, Greek Bible and Qumran: Collected Essays*, Mohr Siebeck 2008.
- Трайчев, Е. „Двамата месии в Кумран“, *ДК* 9 (2000) [Traychev E. "The Two

Messiahs at Qumran”, *Duhovna Cultura* 3 (2000)], 17-23.

Трайчев, Е. История на епохата на Новия завет. УИ Св. Климент Охридски [Traychev I. History of the New Testament Period, Sofia: Univ. Press 2012].

VanderKam, J. An Introduction to Early Judaism, Michigan 2001, 157; Nitzan B. Qumran Prayer and Religious Poetry, Leiden 1994.

Шиваров, Н. Херменевтика на Стария Завет, София, 2009 [Shivarov, N. Hermeneutics of The Old testament, Sofia: NBU Press, 2009].

Шиваров, Н. „Спомен– предание– традиция– човешки отговори на Божия призив“. Богословска мисъл 1 (2009) [Shivarov N. “Memory-tradition-human responses to the divine calling,” *Bogoslovskia Missal* 1 (2009)], 5–36.

Weinfeld, M. Deuteronomy and Deuteromic School, Indiana 1992.

Weissenrieder, A. Images of Illness in The Gospel of Luke: Insights of Ancient Medical Texts, Mohr Siebeck 2003, 156-158.

Wasserman, T. “The Strange Case of the Missing Adulteress”. The Pericope of The Adulteress in Contemporary Research.” – In: Knust, J. To Cast the First Stone: The Transmission of a Gospel Story, Princeton 2020, 53-64.

Васил Василев

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

НИКОЛАЙ РАЙНОВ И ЦЪРКВАТА

The author is a doctoral student in the Department of Systematic Theology at Sofia University. E-mail: baziliobg@abv.bg; <https://orcid.org/0009-0009-0550-8501>.

Abstract: Vasil Vasilev,

Nikolai Raynov and the Church.

The article explores Nikolai Raynov's departure from the Church, examining the reasons and consequences of his decision. It addresses the harmful influence of occultism, freemasonry, and Danovism on Raynov, as well as his excommunication from the Church. The study raises questions related to the psychology of religion and draws parallels with the spiritual problems of modern individuals. It argues that creativity and charisma are closely linked to human faith. The article emphasizes that human creativity cannot achieve its greatest heights or reach its full potential unless art promotes Christian truth, goodness, and love.

Keywords: *Nikolai Raynov, Orthodox Church, Occultism, Freemasonry, Bogomils, Modern Bulgarian Literature, New Age, Theosophy*

„Ще съградя Църквата Си, и
портите адови няма да ѝ надделяят“
(Мат. 16:18)

Изумителното не само по обем, но и по разнообразие художествено наследство на Н. Райнов говори за неговата изключително надарена, богата и разнообразна творческа личност.¹ Той оставя ярка следа в българската култура, като бележит писател и художник, като човек надарен с големи природни заложби и способности, но и като

¹ Тихолов, П. *Николай Райнов живот творчество анекдоти* (Николай Райнов – творческо и научно дело). София, 1948 [Tikholov, P. *Nikolai Raynov life creativity anecdotes* (Nikolai Raynov - creative and scientific work). Sofia, 1948], 5-17.

човек, който обръща гръб на православната вяра. В този смисъл, той е прототип за много хора, които и днес се губят по пътя към Божия храм. Но възниква въпросът, какво кара човешката душа да се отвърне от най-голямата светлина – Бога? Несъмнено един от отговорите на този въпрос би бил, че това е религиозното съмнение. Да се съмняваш, че Бог съществува или че Иисус Христос е Син на Живия Бог „Който заради нас, човеците, и заради нашето спасение слезе от небесата и се въплъти от Духа Светаго и Дева Мария и стана човек“ е форма на тотално отричане и отхвърляне на основите на християнската вяра и опитност. Съмнението винаги е било посочвано като едно „сигурно“ оръжие срещу вярата и то обикновено побеждава там, където липсва любовта... Затова и св. ап. Павел казва: „Да имам пълно знание за всички неща и такава силна вяра, че да мога и планини да премествам – щом любов нямам, нищо не съм“ (1 Кор. 13:2)

Николай Райнов е възпитаник на Софийската духовна семинария и от малък е посветен в християнството². И макар многократно самият той да твърди, че се разочарова от своите преподаватели в семинарията – духовни лица, които не живеят според духовните ценности, основната причина за неговото отпадане от Църквата е интелектуализмът. И днес за Църквата често се съди по човешкото в нея несъвършенство, или Бог се обвинява за човешкото несъвършенство. И се забравя, че Църквата не е само човешка, но е и богочовешка, и че Църквата е Христос. Ето и самите думи на Николай Райнов: „Без друго не би било зле ако ме изпуши някой поп – някой дебел, тлъст поп, с пълно лице, с малки очички, като на мишка, лукави и хитро зли, готови да гледат и в служебника и в женските крака едновременно ...“³ Както и: „Подъл народ са, господа, това поповете. Отчаян народ, сериозно ви говоря. После те пушат винаги – и кога си четат молитвите у дома, и кога пият, и кога скришом поглеждат жената на ближния си, и кога смятат дали не ги е излъгал месарят, те пушат доде са живи, пушат също така и в задгробния си живот.“⁴

² *Ibid.*, 26-27: „... На конкурса се явиха повече от 100 кандидати. Приеха, обаче, само 25, от които 10 стипендианти, между които бях и аз. Много съм доволен, че постъпих в семинарията...“

³ Василев, Ст. Сб. Н. Райнов... в спомените на съвременниците си. София, 1978 [Vassilev, St. Sb. Nikolai Raynov... in the memoirs of his contemporaries. Sofia, 1978], с. 170.

⁴ *Ibid.*, 145-146.

Какво ще види човешкото сърце в Църквата зависи единствено от него, въпреки че Бог също зове човека благодатно и вярата е благодат. (Благодатта като благоволение. Благодатта и свободата на човека...)

Господ Иисус Христос казва: „Ето стоя пред вратата и хлопам: ако някой чуе гласа Ми и отвори вратата, ще вляза при него и ще вечерям с него, и той с Мене“ (Откр. 3:20)

Има ли грешници в Църквата? Разбира се, че има. Църквата е създадена, за да спаси човека, за да спаси грешните хора в света. Тя е пълна с грешни хора, търсещи спасение. Божиите служители са също несъвършени хора, но дори и да е така, Църквата е съвършен богочовешки организъм. Човек отива в Църквата да търси Бога, а Той е свят и съвършен. И всички ние сме призвани да се стремим към съвършенство „И тъй, бъдете съвършени и вие, както е съвършен вашият небесен Отец.“ (Мат. 5:48)

Николай Райнов избира да види човешкото несъвършенство, а не благодатната красота и истина на Божия Дом. Това е интересно като явление, като се има в предвид, че той е човек на изкуството. Вместо да бъде пленен от духовността, от красивите стенописи, от иконите и прекрасната църковна музика, той е разочарован от човешките грехове на духовенството. Наистина това е нещо много нетипично за духовния взор на един творец. Но тук има още нещо, което е много определящо за него. Той е интелектуалец и безверието навлиза в неговата душа чрез интелекта, защото за интелекта извън вярата е характерна гордостта. Може ли интелектуализмът да се противопоставя на вярата? Не е ли той нещо добро? Той е добро, ако се стреми и подсилва вярата, но когато се обърне срещу нея, става вреден за човека⁵.

Според църковното учение естественото знание е полезно за човека, въпреки че е на по-ниско ниво от свръхестественото познание. Човек трябва да се стреми към интелектуалното познание, стига то да го въздига духовно, а не да го обезверява и лишава от духовен смисъл. Въпреки, че в най-токсичната си форма интелектуализмът смята себе си за духовен и тогава става мистицизъм. Мистицизмът е погубил много човешки души, като ги е обезверил.

⁵ Вж. Евтимий Архим. (Сапунджиев), „Гнезда на съмненията във вярата“. ГСУ „Св. Кл. Охридски“, Бог. ф-т, т. 18,2, София, 1942 [Evtimius Archim. (Sapundzhiev), „Nests of Doubt in the Faith.“ *Yearbook of the Sofia University, FTh*, vol. 18, 2, Sofia, 1942], 3-4.

Още в гимназията Николай Райнов се увлича по теософията. В нея го посвещава един от най-интелигентните тогава семинаристи. Н. Райнов участва в тайни теософски събрания, в които се четат реферати с призив за свободна човешка мисъл, както и се проповядва бунт срещу догматизма⁶. В по-късните си години той се занимава с окултизъм и мистицизъм. Знае се, че е бил масон, а в последствие става и член на БКП. Н. Райнов твърди, че неговото влечение към мистицизма се проявява още когато е бил малко дете, Той чувал „гласове“ и имал мистични преживявания, които обаче, имат по-скоро натуралистичен, отколкото духовен и езически характер. Този вид мистика не е обърната към Бога и не търси Твореца, а е по-скоро търсеща душевния свят на човека, както и неговото съприкосновение с природата и света. През 1908 г. Николай Райнов е студент по философия и се запознава с новите идеи за своето време. Тогава символизмът, модернизмът и декадентството са почти непознати в България, но в първото десетилетие на XX в. често започват да се появяват в българския печат невъздържани ругатни или възторжени възхвалявания. Тези понятия са съществени за критичната мисъл и естетическия климат на епохата. За да може символизмът да се възприеме литературно, естетически и философски, е необходимо трагично съзнание, за което липсват условия в първите десетилетия след Освобождението, защото българската интелектуална и художествена мисъл е под влиянието на оптимизма. Това е основната причина, поради която символизмът у нас се развива по-късно отколкото в Европа.

Семинарското образование, което има Николай Райнов, предполага, че той познава и приема догматите на християнството. Но за него рамките на православното учение се оказват тесни. Той проявява гордост, която е типична за един интелектуален ум, и насочва съзнанието си в противоположна на Църквата посока. Той се интересува и се занимава със зороастризма, кабала, гностицизма, неоплатонизма, манихейството и дори богомилството⁷. Известен е и неговият

⁶ Василев, Ст., Сб. „Н. Райнов ... в спомените на своите съвременници“, София, 1978 [Vassilev, St. Sb. *Nikolai Raynov... in the memoirs of his contemporaries*. Sofia, 1978], 145-146

⁷ „То представлява сбор от разнородни религиозни митове, които изразяват една алтернативна интерпретация на християнската представа за Бога, за сътворението на света и хората. Вж. подр. у Райнов, Н. *Богомилски легенди*. София, 1938 [Raynov, N. *Bogomil Legends*. Sofia, 1938].

интерес към дъновизма и неговата привързаност към Петър Дънов. Интересна е връзката между него и Петър Дънов, защото и двамата са ярки представители на окултизма в България⁸. Според думите на П. Дънов, по нашите земи неговата духовна школа не е първата, защото народът ни и преди е бил посвещаван в древните мистерии на орфизма и богомилството. А Николай Райнов пък има мисията да напътства духовно онази част от българската интелигенция, която се увлича по чуждите и враждебни на Църквата учения. Тъжно е, но тук наистина могат да се изредят имената на много от бележите български писатели, поети и интелектуалци като Димчо Дебелянов, Гео Милев, Н. Лилиев, Т. Траянов, Илия Бешков, проф. Благой Мавров, Петър Димков – Лечителя и др. След втората световна война Н. Райнов иска среща с Петър Дънов. Тази среща по свидетелски разкази е била твърде драматична, когато П. Дънов излязъл за да го посрещне, Н. Райнов коленичил пред него и казал: „Винаги, винаги когато се моля или искам помощта на небето, явявате се все Вие. Сега разбрах кой сте. Моля да бъда приет за ваш ученик.“⁹

Н. Райнов е близък приятел не само с много интелектуалци. В тези бедни години той живее в дома на баща си в София на ул. „Софроний“ № 9, заедно с брат си. Твори в една малка стая, която ще остане в спомените на много българи. Ето какво самият Н. Райнов казва: „Тя ста на гнездо на група бохеми, потънали в безпаричие и бедност, богати и щастливи в своя творчески полет. Тук идваха писатели, литератори, художници, философи, учители, студенти. Тук кипеше живот. Четяха се в ръкопис с още неизсъхнало върху хартията мастило стихотворения, поеми, разкази, рецитираха се чужди автори, раждаха се идеи, водеха се спорове, отприщваше се всичко насъбрало се в душите, смъкваше се бремето от изпълнения с трудности ден... през „Софроний“ № 9 преминаха Димчо Дебелянов, Николай Лилиев, Коста Кнауер, Ганчо Белев, Кольо Костов, Николай Лисичев, Атанас Атанасов, Димитър Подвързачов, Георги Върбанов, Константин Константинов (Душечка), Георги Райчев, Васил Пундев, Георги Михайлов (Граша),

⁸ Русев, Д. *Езотеризмът като религиозна дисфункция (Николай Райнов и теософията в българската култура)*. София, 2022 [Rusev, D. *Esoterism as a Religious Dysfunction (Nikolai Raynov and Theosophy in Bulgarian Culture)*. Sofia, 2022], 60-71.

⁹ Из спомените на Попов, Т. *Учителят за Николай Райнов* [Popov, T. *The Teacher for Nikolai Raynov*]. In: <https://petardanov.com/topic/21686-09-162> (достъп 21.03.2021 г.)

Николай Крунев и неизброими по-чести или по-редки гости.¹⁰

По време на първата световна война през 1915 г. Николай Райнов е мобилизиран като военен кореспондент на в. „Военни известия“ и на сп. „Отечество“ към 9-та пехотна Плевенска дивизия. Войната оставя следи в неговото съзнание с нейното страдание и смърт. Въпреки това периодът след война е творчески активен и продуктивен за него. През 1918 г. са публикувани неговите сборници „Видения из древна България“, „Книга за царете“, „Очите на Арабия“, „Слънчеви приказки“, поемата „Градът“. Но със следващата си книга, „Между пустинята и живота“ Николай Райнов разочарова много от своите почитатели и най-вече Църквата¹¹. Дори самият Петър Дънов по-късно ще каже, че той е писал този роман, когато е бил с гръб към слънцето.¹² Издаването на тази книга сякаш го отлъчва от Божия Дом завинаги. Връщането към Църквата става невъзможно за него, тъй като съзнанието му е вече пленено, дори може да се каже покварено, от окултния свят. Един такъв плен е страстно състояние, защото загърбването на Иисус Христос е духовна болест или страст. А страстта пленява човека и го прави неактивен, тъй като човекът съществува в лъжа. Неактивен в смисъл на не усъвършенстващ себе си в истината и доброто на Бога, а страдащ пасивно от греха, от собственото си безверие и падение. И наистина, Николай Райнов през целия си живот търси истината извън Църквата и той, разбира се, така и не я намира. Той се лута от учение в учение, от общество в общество, от идеология към идеология, и дори става член на комунистическата партия, от която накрая е и изключен. Това е душевна несигурност, непостоянство и тъмнина, която го разрушава като личност. „Търсач на Истината“, както ще го

¹⁰ Василев. Ст., Сб. Н. Райнов ... в спомените на своите съвременници, София, 1978 [Vassilev, St. Sb. Nikolai Raynov... in the memoirs of his contemporaries. Sofia, 1978], 151-152.

¹¹ Снегаров, И. „Нов опит за разрушение на Христовото учение“, Църковен вестник 7 (1919) [Snegarov, I. „A New Attempt to Destroy the Doctrine of Christ“, *Carkoven Vestnik* 7 (1919)], 50-51.

¹² „Наскоро беше излязла от печат книгата на Райнов „Между пустинята и живота“. Прочетох я но не се възхитих от нея, както се бях възхищавал от другите му книги, ето защо отидох при Учителя и го попитах какво е мнението му за този роман на Н. Райнов. Учителят ми отговори: „Бил е с гръб към слънцето, когато го е писал.“ Вж. Попов, Т. *Учителят за Николай Райнов* [Popov, T. *The Teacher for Nikolai Raynov*]. In: <https://petardanov.com/topic/21686-09-162> (достъп 21.03.2021 г.)

нарече след години синът му Богомил Райнов.¹³

Николай Райнов е талантлив както в перото, така и с четката, той е многостранно развита личност. Неговите творби са харесвани и за времето си са били много популярни. Проблемът, обаче, с едно творчество, е че то е толкова голямо, колкото идеите, които проповядва и посланието, което носи. И естетическата красота сама по себе си, без вечната духовна истина, не може да го увековечи. Какъв ли можеше да бъде като човек и творец Николай Райнов, ако бе останал в Църквата и бе живял и творил според Христовата истина, която просвещава всеки човек, идващ на света (Срв. Иоан 1:9). Колко ли повече и по-велики и значими за човечеството неща щеше да напише и да остави той. Нямаше ли да останат за вековете образите в олтарите на църквите, нарисувани от неговата ръка? Най-висшето предназначение на човешките хъризми е чрез тях човекът да служи на Бога и да Го слави. В това е и най-висшето духовно творчество, като изповед на вярата, любовта и живота в Исус Христос.

Николай Райнов не само, че не се връща никога повече в Църквата, но и се обръща напълно срещу нея. Неговата бунтарска природа се проявява още като ученик в семинарията. От този период са и неговите първи разочарования свързани с действията на Божите служители, в които той вижда разминаване между „думи и дела“. По този повод той пише: „Бяхме идеалисти. – казва той. Смятахме калугерите за чисти и предани Богу служители, за почтени и свети хора. Останахме обаче, дълбоко разочаровани: калугерите ядяха и пиеха на провала, играха по цели нощи на комар, приказваха неприлични, дори цинични приказки... Бяха непросветени и мързеливи: нищо не четяха и почти нищо не работеха. Не просвещаваха народа, а го ругаеха и ограбваха ...“¹⁴ Неговият съученик Стефан Василев си спомня за един разказ на Николай Райнов, озаглавен „Жълтият манастир“,

¹³ „Той беше белетрист и поет, график и декоратор, историк на изкуството и теоретик на стиловете, изследовател на фолклора и философ, автор на научни и литературни популяризации, сказчик и преводач. Но при всички тия си дейности и във всички тия си дейности той бе един упорит и ниуморим търсач на истината“. Вж. Райнов, Б. *Този странен занаят*. София, 1978 [Raynov, B. *This strange craft*. Sofia, 1978], 325 – 371.

¹⁴ Тихолов, П. Николай Райнов – живот, творчество, анекдоти. София, 1948, [Tikholov, P. *Nikolai Raynov life creativity anecdotes (Nikolai Raynov - creative and scientific work)*. Sofia, 1948], с. 30.

където той прави аналогия между сградата на семинарията и сградата за душевно болни в Александровска болница въз основа на жълтия им цвят. „В разказа се прокарваше мисълта, че в семинарията се мяркаха образи с неуравновесен живот както и в психичното отделение на болницата ... Райновите съученици, както и сам аз се чудехме как той – тихият, кроткият, мълчаливият и слаботелесен Кольо имаше смелост да напише и прочете такъв „изобличителен“ разказ.“¹⁵ Вероятно недостатъчните действия на определени църковни служители, както и висотата на мисията на Църквата са провокирали подигравателния стил, критичните бележки и неподправения гняв на Н. Райнов. В романа „Между пустинята и живота“ Николай Райнов се изказва против учението на Църквата, против нейната свещена история и догмати. В резултат на това е отлъчен от Църквата, защото руши догматичните ѝ основи. Реакцията на Църквата е остра и основателна, защото написаното от Н. Райнов, е богохулство и проповядва еретични идеи. Според Църквата Николай Райнов е учил за свещеник, а става последовател на антихриста, замисълът на романа е сатанинско дело, а по език той е крайно циничен.¹⁶ За да се види до каква степен съзнанието и душата на младия семинарист са променени от окултните му виждания, трябва да се спомене накратко какво пише той в своята книга. Според него, Иисус Христос „не е заченат от Св. Дух“, а е „плод на чужда любов“. Това представя св. Богородица в светлината на „блудница“, което е най-голямото богохулство и кощунство¹⁷. „И те мислят, че син Божи трябва да се роди от девица, за да бъде непорочно неговото зачатие. Но може ли дух утроба да осени. И има ли зачеване порочно, за да има и непорочно? Не, не – с лъжа и хула не се слави Бог, ни Божи син.“¹⁸ Човекът е свободен да вярва или да не вярва, благодатта само зове, а не тегли принудително. Но в случая става въпрос не само за безверие, но за агресивна пропаганда срещу Църквата и нейното учение, което като поведение е характерно

¹⁵ Василев, Ст. Сб. Н. Райнов ... в спомените на съвременниците си. София, 1978 [Vassilev, St. Sb. Nikolai Raynov... in the memoirs of his contemporaries. Sofia, 1978], с. 170.

¹⁶ Вестник „Отечество“ от 18.II.1939 г. [The newspaper “Otechestvo” of 18.2.1939.].

¹⁷ Райнов, Н. *Между пустинята и живота*. София: 2003 [Raynov, N. *Between the Desert and Life*. Sofia: 2003], с. 12

¹⁸ Райнов, Н. *Между пустинята и живота*. София: Ст. Атанасов, 1918 [Raynov, N. *Between the desert and life*. Sofia: St. Atanasov, 1918], с. 239

за окултния човек. Трябва не смелост, а безумство, за да се опълчиш срещу Светата Църква. Тук става дума за едно безстрашие, което граничи със лудост, защото дори и демоните знаят и не отричат, че има Бог.¹⁹ (Срв. Иак. 2:19) И това поведение се наблюдава при човек, който има богословско образование, и който е талантлив и знаещ човек.

Човекът на изкуството има огромна отговорност спрямо истината. Той трябва да я проповядва и да води към светлината и Бога. Само това може да увековечи и да осмисли духовно неговото творчество. Ако пък този творец или човек няма християнската вяра като свое светоусещане и мироглед, то той поне не трябва да пречи на другите свободно да решат за себе си. Този проблем се наблюдава и днес. Годините на комунистическата диктатура в България се отразяват негативно в духовен план на поколения българи. Това е ошетяващо за човека и обществото, а последствията от гибелния морален упадък са неоспорими. Поколения български творци създават култура, която е лишена от духовната мъдрост на християнството. Културата сякаш е по пленена от красотата, отколкото от истината, от изящество, отколкото от мъченичеството, от временната радост, отколкото от спасението. Но културата е човешка, а вярата е божествена, и без духовността културата се обрича на временното, тя става преходна. Културата е тленна, а вярата нетленна, защото вярата струи от духа, а културата се ражда от света.

Известно е, че Църквата на няколко пъти се намесва активно и възпрепятства организирането на юбилейни тържества по случай живота и творчеството на Николай Райнов²⁰. В началото на 1938 г. прогресивната интелигенция в столицата подема инициативата да се

¹⁹ Библията ни дава много ясна картина за това в Евангелието според св. ап. и ев. Марк. „Иисус се приближи към един човек от Гадаринската страна, който беше обладан от легион демони (тоест, в него имаше около две хиляди от тях). Когато демоните видяха Иисус, един техен говорител извика: „Какво имаш Ти с мен, Иисусе, Сине на Всевишния Бог“? „Заклевам те в Бога, недей ме мъчи“. (Марк 5:7).

²⁰ Тихолов, П. *Николай Райнов – живот, творчество, анекдоти (Осуетен юбилей)*, София, 1948 [Tikholov, P. *Nikolai Raynov life creativity anecdotes (Nikolai Raynov - creative and scientific work)*. Sofia, 1948], 49-52. „Защо бе осуетен Вашия 25 годишен юбилей? ...Между пустинята и живота. Без да са разбрали смисъла на тоя роман, дори и без да са го чели, генерали като Шкойнов и Чаракчиев, па дори и министри като Богдан Филев, запитали бива ли да се позволи юбилейно чествуване на един писател, който е провъзгласил Св. Богородица за блудница?“

отбележи двадесет и пет годишната дейност на Николай Райнов като писател, изкуствовед, учен, културен деец. Предвижда се изложба и рецитал с негови картини и творби, тържествена вечер. Събитието е широко разпространено, но то не се случва, защото Църквата се обявява против честването на живота и творчеството на човек, който богохулства. „Щом това е вярно, щом Н. Райнов отрича Бога, щом той плиска причастието като вода, щом Св. Евангелие за него е „четири противоречиви повести, наречени евангелие (в. „Лит. Глас“, бр. 429), справедливо църквата негодува, а щом той е чужд на националните проблеми, справедливо и запасните офицери реагират, справедливо е отменен юбилеят му...“²¹ Острите противоречия между Николай Райнов и Църквата, не се дължат само или най-вече на кризата, която окултизмът внася в културата. Битката е за човека и неговото спасение, да се прекъсне и обезсили религиозното сектантство, което променя догматите на Църквата, изкривявайки нейното учение. Християнската истина е единствената свята истина. Християнството е вярата на Откровението, т.е. истините на вярата се дават на човека от Бога, което ги прави непроменими. Това са догматите, които за Н. Райнов, както и за другите представители на окултизма, са ограничаващи жалони. Но като богооткровена истина догматът не ограничава човешкото съзнание, а напротив, освобождава съзнанието благодарно и го води винаги към доброто. За Николай Райнов догматите са ограничаващи, но това е така защото той ги възприема без любовта. Да се опълчиш срещу догматите или да ги обявиш за ограничаващи, означава, че нямаш духовен усет за тях. Гностиците, западните мистици или масоните са пленени от знанието, а не от духовната любов. „Защото и иудеите искат личби, и елините търсят мъдрост, а ние проповядваме Христа разпнатия, Който за иудеи е съблазън, а за елини безумство, пък за самите призвани, както иудеи, тъй и елини – Божия сила и Божия премъдрост; защото онова, що е безумно у Бога, е по-мъдро от човеците, и онова, що е немошно у Бога, е по-силно от човеците.“ (Кор. 1:23)

Представената интерпретация в никаква степен не цели да омаловажи живота или творчеството на Николай Райнов. Целта ѝ е да покаже значението на вярата за човешкия живот и пагубната сила на

²¹ Кръстев, Ст. „Да не смущава морала и вярата“. *Църковен вестник*, 18 (1939) [Krastev, St., „Do not disturb morality and faith.“ *Carkoven Vestnik*, 18 (1939)], с. 208.

безверието. Да покаже колко лесно човекът е подведен от окултните учения, да се отклони от правилния път. Това е реалност, и днес много хора са пленени от различни форми на неверие. Това не ги качествява автоматично като недобри хора, защото Божията любов се проявява във всеки човек, но това показва тяхната духовна пустота и заблуда. Историята на постепенното отпадане на Н. Райнов от православната Християнска вяра, свидетелства, че той подлага на съмнение вярата, движен „уж“ от добри подбуди и намерения. На него някак му се е искало вярата да стане по-разбираема, прозрачна, логична и убедителна. А християнската вяра, както добре е известно не засяга само умозрителните истини на Богословието, тази вяра засяга също и нашия живот, човешкото битие като цяло и помага на човека да не се отклони от житейския друм. Придържането към този път се обезпечава от апостолската вяра, която идва при нас от възплътилия се Син Божи. Именно Той ни спасява със Своята благодат и Своята истина. През вековете Светата Църква неотклонно съхранява тази форма на човешкия живот и вярата на Църквата свидетелства какво е истина и какво е лъжа, какво е грях и какво е святост.

Заключение

Николай Райнов оставя дълбока следа в българската история и изкуство, но за съжаление тази следа не води към Църквата. Ако той бе избрал пътя към Бога, може би щеше да бъде един от най-големите християнски творци в българската литература. Може би той щеше да напише един от най-гениалните творби и да нарисува едни от най-хубавите боговдъхновени образи. Може би такъв е бил и Божият промисъл за него, защото той несъмнено е бил призван и призован, но човешката душа е свободна да вярва или не, да откликне с любов на Божия зов или не. И въпреки всичко, Николай Райнов оставя своята следа в българската история и изкуство. Въпросът е, че тя би могла да бъде по-значима духовно за човека, и не да отдалечава, а да го води към Божия храм, защото „С вяра ходим, а не с виждане“ (Кор. 5:7).

Библиография

Василев, Ст. Сб. Н. Райнов... в спомените на съвременниците си. София, 1978 [Vassilev, St. Sb. Nikolai Raynov... in the memoirs of his contemporaries. Sofia, 1978].

Вестник „Отечество“ от 18.II.1939 г. [The newspaper “Otechestvo” of 18.2.1939].

Евтимий Архим. (Сапунджиев), „Гнезда на съмненията във вярата“. ГСУ „Св. Кл. Охридски“, Бог. ф-т, т. 18,2, София, 1942 [Evtimius Archim. (Sapundzhiev), “Nests of Doubt in the Faith.” Yearbook of the Sofia University, FTh, vol. 18, 2, Sofia, 1942].

Кръстев, Ст. „Да не смущава морала и вярата“. Църковен вестник, 18 (1939) [Krstev, St., “Do not disturb morality and faith.” Carkoven Vestnik, 18 (1939)], с. 208-209.

Попов, Т. Учителят за Николай Райнов [Роров, Т. The Teacher for Nikolai Raynov]. In: <https://petardanov.com/topic/21686-09-162> (достъп 21.03.2021 г.).

Райнов, Н. Богомилски легенди. София, 1938 [Raynov, N. Bogomil Legends. Sofia, 1938].

Райнов, Б. Този странен занаят. София, 1978 [Raynov, B. This strange craft. Sofia, 1978].

Райнов, Н. Между пустинята и живота. София: 2003 [Raynov, N. Between the Desert and Life. Sofia: 2003]. Русев, Д. Езотеризмът като религиозна дисфункция (Николай Райнов и теософията в българската култура). София, 2022 [Rusev, D. Esoterism as a Religious Dysfunction (Nikolai Raynov and Theosophy in Bulgarian Culture). Sofia, 2022].

Снегаров, И. „Нов опит за разрушение на Христовото учение“, Църковен вестник 7 (1919) [Snegarov, I. “A New Attempt to Destroy the Doctrine of Christ,” Carkoven Vestnik 7 (1919)], 50-51.

Тихолов, П. Николай Райнов живот творчество анекдоти (Николай Райнов – творческо и научно дело). София, 1948 [Tikholov, P. Nikolai Raynov life creativity anecdotes (Nikolai Raynov - creative and scientific work). Sofia, 1948].

Дарина Мавродиева–Кючукова

Ирина Владимирова

(Учители по Религия в училище Панайот Волов, Варна)

ИНТЕРДИСЦИПЛИНАРНИ УРОЦИ ПО РЕЛИГИЯ, РЕАЛИЗИРАНИ В ЕЛЕКТРОННА СРЕДА

The authors are religion teachers at Panayot Volov School in Varna (Bulgaria). E-mail: darina_1970@abv.bg.

Abstract: Darina Mavrodieva-Kiuchukova, Irina Vladimirova,

Interdisciplinary lessons in Religion implemented in an electronic environment

Modern realities and the current organization of the educational process necessitate that religious education be conducted online and at a distance. The use of information systems and networks equates to interactive teaching methods, offering new opportunities for implementing innovative practices by educational specialists. This paper presents our pedagogical experience with interdisciplinary lessons. We briefly describe the preparation, organization, and execution of lessons with 3rd-grade students from “Panayot Volov” Primary School, who are enrolled in the “Orthodox Christian Values and Traditions” program.”

Keywords: *Distance Education, Religion, Online Learning, Interdisciplinary Research, Orthodox Theology, Religious Education*

Началният етап на обучение се счита за най-подходящото време да се започне обучение по религия, тъй като то спомага за формиране светогледа на децата чрез запознаване с основните истини на християнството и възпитание в християнските ценности. Това е една от причините основната част от групите по религия в страната да се сформират именно сред учениците от начален етап. Поради пандемията се наложи обучението да се провежда в електронна среда от разстояние, което е ново предизвикателство към учителите-богослови. Поради липсата на пряк контакт с учениците се налага да се създават условия за доразвиване на методическите похвати за предаване на знания и развитие на компетентности. С помощта на електронни

образователни платформи учителят може по-добре да визуализира учебния материал и по атрактивен начин да насочи вниманието на учениците към разглежданата проблематика.

Педагогическите практики, описани в настоящата публикация, са проведени през учебната 2020/2021 г. в електронна среда от разстояние с ученици от III а клас на ОУ „Панайот Волов“ – гр. Варна, обучаващи се в школа „Православни християнски ценности и традиции“ при ЦПЛР- ОДК, гр. Варна.

Обект на настоящата разработка е процесът на обучение по религия в електронна среда от разстояние.

Предмет е степента на усвояване на учебния материал.

Целта на настоящата разработка е да се установи степента на усвояване на учебното съдържание по Религия в електронна среда от разстояние.

Интердисциплинарен урок

Обучението по Религия в начален курс предлага широки възможности за междупредметни връзки с дисциплините БЕЛ, Човекът и обществото и Информационни технологии (ИТ). В педагогическата литература междупредметните връзки се определят като:

- условие, повишаващо ролята на обучението за формиране на научен светоглед;
- дидактическо условие за формиране на познавателните интереси на учениците;
- развитие на мисленето им;
- развитие на творческите им заложби.

Изследванията показват, че междупредметните връзки влияят позитивно върху познавателната мотивация на учениците. Затова в педагогическата си практика използваме интердисциплинарните знания като ефективно средство за реализиране на междупредметни връзки с цел не само да се обогатява системата от светогледни знания на учениците, а и за повишаване мотивацията за учене.

1. Интердисциплинарен урок „Рождество Христово“

Урокът е проведен през месец декември на учебната 2020/2021 г. в електронна среда от разстояние.

Разработването и провеждането на интердисциплинарното за-

няние беше осъществено в екип: класният ръководител на IIIa клас Ирина Владимирова и учителят Дарина Кючукова.

Реализираната практика има следните цели:

1. Приобщаване на подрастващите към християнските ценности и осмисляне на съдържанието на празника Рождество Христово;

2. Придобиване на умения за работа в екип в електронна среда от разстояние;

3. Придобиване на междупредметни компетентности;

4. Стимулиране на творческите умения на учениците.

Продължителност- 5 учебни часа

➤ Технология на подготовката

Урокът бе реализиран на три части

1. Теоретична част

2. Изработване на коледни картички

3. Организиране и провеждане на тържество, посветено на големия християнски празник Рождество Христово

➤ Технология на реализацията

В първата част на урока е проведена в рамките на 1 учебен час.

Целта е християнският празник Рождество Христово да бъде представен по достъпен и интересен начин. На базата на конкретизираната цел си поставих следните задачи за изпълнение: запознаване с евангелския сюжет на Рождество Христово; запознаване с Рождественските символи.

Урокът е реализиран в онлайн среда посредством конферентен разговор. Учебният материал е представен чрез презентация изработена с програма PowerPoint в режим Slideshow. Използването на презентация ми даде възможност да предам нагледност на учебния материал, чрез подчертан ефект от наслагването на образ и слово.

Втората част на урока е проведена като творческа работилница в рамките на 2 учебни часа. Целта е учениците да споделят личните си преживявания от предстоящото тържествено отбелязване на големия християнски празник Рождество Христово. Той бе реализиран чрез следните задачи:

- учениците да нарисуват картичка;
- да използват техника по свой избор.

По време на занятието бе използван

дискусионен метод. Всички изработени картички са включени в изложба- презентация.

Третата част на урока е проведен като тържество, посветено на големият християнски празник Рождество Христово. Целта е учениците да разкрият своите таланти и да споделят радостта от предстоящия празник.

Тържеството бе проведено в Classroom чрез Google Meet връзка. Гости бяха Йорданка Маринова, директор на ОУ „Панайот Волов“, и Монка Николова директор на ЦПЛР-ОДК, гр. Варна. Учениците рецитираха специално подготвени стихове, посветени на празника, представена беше презентация с изработените от тях коледните картички и специален музикален поздрав.

2. Идеен проект „Озеленяване двора на храм „Св. Атанасий“ – кв. Виница“ – **STEM** урок, 3 клас.

STEM е интердисциплинарен подход към ученето, където научните концепции са съчетани с уроците от реалния свят. Учениците прилагат природните науки, технологиите и математиката в среда, в която създават връзки между училище и общност.

Едно от основните предимства на STEM обучението е интеграцията на отделни науки. Това позволява децата да разберат връзките между предметите, които изучават.

STEM ги учи да експериментират, да споделят идеите си и да работят по екипни проекти.

Реализираната практика има следните цели:

1. Повишаване интереса към учене;
2. Придобиване на умения за работа в екип;
3. Стимулиране на креативното мислене;
4. Изява на творческите възможности.

В осъществяването на проекта са включени знания и умения по предметите Религия, Човекът и природата, Математика, Информационни технологии.

Описание на практиката

- I. Технология на подготовка
1. Теоретична част

2. Работа по проект

3. Изработване на идеен проект на тема: “Озеленяване двора на храм „Св. Атанасий“ – кв. Виница“

II.Технология на реализация

1.Теоретична част

Първата част на урока бе проведена в рамките на 1 учебен час.

Целта е знанията за православния християнски храм да бъдат представени по достъпен и интересен начин. На базата на конкретизираната цел си поставих следните задачи: овладяване на основни понятия и разпознаване на частите на християнския храм.

Урокът беше реализиран в електронна среда от разстояние посредством конферентен разговор в Google Meet. Учебният материал е представен чрез презентация, изработена с програма Power Point в режим Slideshow.

2. Работа по проект

Организиране на проектната работа на учениците

1. Разделяне на учениците в три екипа;
2. Поставяне на темата - идеен проект за озеленяване двора на храм „Св. Атанасий“ - кв. Виница;
3. Избор на цветя за изработване дизайн на цветните градини под формата на християнските символи – Витлеемска звезда, Великденско яйце и кръст;
4. Скици по инструкции на хартиен носител с избор на вида цветя;
5. Решаване на геометрични задачи;
6. Изработване на фигурите с компютърна програма и поставянето им върху картата на храма.

Общо задание на проекта

Създаване и представяне на идеен проект за озеленяване на храм „Св. Атанасий“, кв. Виница, като проектната работа на учениците е организирана в следната последователност:

- Избор на цветя за изработване дизайн на цветните градини под формата на християнските символи – Витлеемска звезда, Великденско яйце и кръст;
- Скици по инструкции на хартиен носител с избор на вида цве-

тя с формата на християнските символи – Витлеемска звезда, Великденско яйце и кръст;

- Решаване на геометрични задачи свързани с християнските символи;
- Изработване на фигурите с компютърна програма и поставянето им върху картата на храма.

1. ЗАДАЧА. Избор на цветя за озеленяване на храма

Преди много години, толкова много, че вече никой не знае колко точно... в двора на индийски храм, учител преподавал на своите ученици. Един от тях в преследване на вечното щастие задал въпрос на просветения:

- Учителю, какво трябва да направя, за да не се чувствам вечно недоволен и сърдит? Едни хора говорят прекалено много, други са невежи. Трети – равнодушни. Мразя лъжците и се дразня от клеветниците.

- Ами живеи като цветята! – отговорил учителят.

- Какво означава да живея като цветята? – попитал ученикът.

- Погледни внимателно тези цветя – продължил учителят, сочейки туфа перуники в градината. – Те се раждат върху тор, но са чисти и ухаят. Извличат от вонящата пръст всичко полезно и здравословно за тях, но не позволяват на киселата почва да накърни свежестта на листенцата им. Редно е да се тревожиш от собствените си грехове, но не бива да допускаш чуждите пороци да те притесняват. Техните недостатъци са си техни, не твои. А след като не са твои, няма причина да се безпокоиш. Затова упражнявай уменията да отхвърляш всичко лошо, идващо отвън. Това означава да живееш като цветята.

Опишете как децата от картинката изучават и пазят природата

Изберете цветя, с които ще облагородим двора на храма според различни критерии:

- размери
- слънчева част от двора
- сенчести части от двора
- дълбочина на почвения слой (в различните части на двора)
- места където се задържа влага
- от коя посока най- често идват ветровете.

Опишете наблюденията в таблица. Направете изводи.

II. ЗАДАЧА. Скици по инструкции на хартиен носител с избор на вида цвeтeя.

Нарисувайте по указания начин на хартия трите рисунки и ги оцветете според вида на цветята.

Какво се промени? Направете чертеж, като изобразите християнските символи. Направете извод.

III. ЗАДАЧА. Решаване на геометрични задачи.

Решете геометричните задачи. Направете чертеж на всяка от тях, като изобразите цветята. Направете извод.

IV. ЗАДАЧА. Изработване на фигурите с компютърна програма

Създайте фигурите и ги оцветете. Нанесете наименованията на цветята. Запишете файла в съответната папка според вида на християнския символ.

V. ЗАДАЧА. Нанесете готовите проекти върху картата на храм „Св. Атанасий“

Софтуерни средства

- Офис пакет
- Google Drive
- Google Classroom
- Google Maps

3. Изработване на идеен проект на тема: “Озеленяване двора на храм „Св. Атанасий“, кв. Виница”

В последния трети етап учениците представиха своите идейни проекти.

Учениците изработиха и брошура.

„Благовещение“ – урок по Религия и компютърно моделиране

Scratch е среда за визуално програмиране с блокчета. Интерфейсът на средата помага за лесно създаване на програми, игри, анимации и истории. Всеки блок има специфични команди и уникални функции. Чрез Scratch учениците могат да създават свой сценарий с герои и подходяща сцена.

Тема: „Благовещение“ – урок по религия и компютърно моделиране

Цели:

1. Да се повиши интересът на учениците към двата предмета;
2. Да се развият умения за работа в екип.

Продължителност: 2 учебни часа

Ресурси: програма PowerPoint, програмата Scratch

Междупредметни връзки: Религия, ИТ, КМ

Урокът е реализиран в хибридна среда.

1. Организационен етап

В този етап учениците се въвеждат в темата и се запознават с организацията на работа.

2. Оперативен етап

Тема по Религия: Благовещение

Цел: Да се осмисли съдържанието на празника

Тема по Компютърно моделиране: Визуална среда за програмиране

Цел: Да създадат свои интерактивни истории и анимации в програмната среда

3. Продуктов етап с програма Scratch

Етапи	Цел
1.Разработване на сценарий	1. Да се пресъздаде съдържанието на празника Благовещение
2. Избор на сцена	1. Да се избере място /сцена/ на действието
3. Избор на герои	1. Да се избере броят на герои участници в разказваната история. 2. Да се избере изглед на героите. 3. Да се напише диалогът между героите.

4. Готов продукт

Електронна книжка „Храмът в моя роден град“

През месец април 2021 г. се роди идеята да създадем е-книга, с която да запознаем учениците с историята на храмовете в нашия роден град Варна. Класът беше разделен на четири екипа с равен брой участници. Всеки от тях имаше за задача да намери материали за един от варненските храмове, които да представи пред своите съученици. Резултатите от проучвателната дейност на учениците са включени в книгата, която съдържа кратка историята на: Катедрален храм „Успение Богородично“, храм „Св. Атанасий“, храм „Св. Николай Чудотворец“.

рец“ и храм „Св. Атанасий, кв. Виница. Историята може да се прочете и да се слуша освен на български и в превод на английски език. Озвучаването на български език е дело на Павел Христов, Ивора Иванова и Ванеса Димитрова, а на английски език – на Анджелина Казаз. Илюстрацията на корицата е на Преслава Лефтерова. Фотографиите, използвани в книгата, са на Емилиян Ялъмов, организатор в ОДК-Варна. В книжката са включени и занимателни игри – пъзел с изображение на храма и графична картинка за оцветяване с програма Paint . Картинките за оцветяване са дело на учениците.

Електронна книжка “Светите братя Кирил и Методий“

В навечерието на 24 май създадохме книжка, посветена на св. братя Кирил и Методий. Чрез нея учениците се запознават с живота и делото на светите братя. Книжката съдържа също: стихотворение, пъзел - икона и викторина.

Книжката беше използвана по време на съвместно занятие с ученици от БНУ „Бачо Киро“, Мадрид, Испания, и школа „Европейски мост“ при ЦПЛР – ОДК Варна.

Електронна книжка “Моята азбука“

Книжката „Моята азбука“ е продължение на книжката за св. братя Кирил и Методий. Буквите, използвани на корицата и в книжката, са дело на г-жа Аргирова, ръководител школа по изобразително изкуство „Палитра“ при ЦПЛР – ОДК- Варна.

Книжката се състои от осем страници със занимателни игри. Чрез скрити думи, лабиринт и анаграми, учениците затвърдяват своите знания.

Библиотека „Християнче“

Дигиталната библиотека „Християнче“ е създадена през учебната 2020- 2021 г. с участието на ученици. Нейната цел е да подпомогне учебния процес и да насърчи четенето на православна детска литература. Тя съдържа икони, използвани в обучението на учениците, и литературни творби. Стиховете и разказите могат да бъдат четени, гледани като видео или слушани като аудио.

Предстои разширяване на библиотечния фонд и създаване на две нови секции.

Описаните педагогически практики за работа в електронна среда от разстояние са не само ефективни, но и устойчиви, защото могат да се прилагат във всяко училище и всички образователни области.

Съществува възможност за мултиплициране, доразвиване и създават условия за педагогическо творчество на учителите.

Библиография

- Богданова, М., Темникова, М., Иванова, В. Учебник по математика за трети клас. София: „Булвест 2000“, 2018 [Bogdanova, M., Temnikova, M., Ivanova V. Textbook of Mathematics for Third Class, Sofia: Bulvest 2000, 2018].
- Георгиева В. Методика и организация на работа по проекти, сп. „Педагогика“, 2006 [Georgieva V. Metodika i organizacija na rabota po proekti, sp. „Pedagogika“ 2006].
- Дечев, З. Учебна програма по вероучение за православното църковно училище. Бургас, 2007 [Dechev, Z. Uchebna programa po verouchenie za pravoslavното църковно uchilishte. Burgas, 2007].
- Иванова М., Лазаров С. и др. Как да развиваме умения на 21-ви век в час? София, 2016 [Ivanova M. Lazarov S. Kak da razvivame umenija na 21-vi vek v chas? Sofia, 2016].
- Легкоступ, М. Обучението по религия – диалог инклузия, Велико Търново 2012 [Legkostup, M. Obuchenieto po religija – dialog inkluzija, Veliko Tŭrnovo 2012].
- Легкоступ, М. Методически аспекти на обучението по религия. Велико Търново 2013 [Legkostup, M. Metodicheski aspekti na obuchenieto po religija. Veliko Tŭrnovo 2013].
- Максимов, М., Миленкова, Д. Учебник по човекът и природата за 3. клас. Изд. Булвест 2000 [Maksimov, M., Milenkova, D. Uchebnik po chovekŭt i prirodata za 3. klas. Izd. Bulvest 2000].
- Миланова, А., Николова, В., Георгиева, В. Учебник по информационни технологии за 2. клас. Изд. „Просвета, София [Milanova, A., Nikolova, V., Georgieva, V. Uchebnik po informacionni tehnologii za 2. klas. Izd. „Prosveta, Sofia].

Полина Спирова

(д-р, гл. асист. в Богословския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“)

УЧАСТИЕ НА БОГОСЛОВСКИЯ ФАКУЛТЕТ НА СУ „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“ ВЪВ ВТОРАТА КОНФЕРЕНЦИЯ НА МЕЖДУНАРОДНАТА АСОЦИАЦИЯ ПО ПРАВОСЛАВНО БОГОСЛОВИЕ (ИОТА)

The author is a Senior Assistant Professor, PhD, in Christian Pedagogy at the Faculty of Theology of Sofia University. E-mail: pspirova@theo.uni-sofia.bg; <https://orcid.org/0000-0002-4158-2954>.

Abstract: Polina Spirova (*Faculty of Theology at the Sofia University*)

Participation of the Theological Faculty of Sofia University “St. Kliment of Ochrid” in the Second Conference of the International Orthodox Theological Association (IOTA)

The article presents the participation of professors, PhD students, and students from the Theological Faculty of Sofia University in the Second Congress of the International Association of Orthodox Theology (IOTA) held in Volos, Greece, in 2023.

Keywords: *Orthodox Theology, Theological Education, Orthodox Church*

В края на 2022 г. Богословският факултет на Софийския университет стана институционален член на *Международната православна богословска асоциация (International Orthodox Theological Association* или, съкратено, ИОТА), която обединява богослови от цял свят – клирици, учени, преподаватели, църковни дейци и хора на изкуството и образованието. Изходна точка в създаването на ИОТА е Всеправославният събор, провел се на о-в Крит през 2016 г. Според президента на асоциацията о. проф. д-р Пол Гаврилюк¹, опитът от събора е показал, че е трудно да се постигне единство в съвременния православен

¹ <https://www.youtube.com/watch?v=CCHe3wI1xjg> (посл. достъп 25.03.2023).

свят и са необходими усилия за сближаване „отдолу нагоре“, което означава стимулиране на сътрудничеството в по-ниските нива на йерархията, както и сред богословите, учените, църковни дейци по места. Целта на ЮТА е тя да бъде пространство за обсъждане на важни църковно-обществени въпроси от учени, богослови, свещеници и миряни, които работят в енориите, епархиите, православни институции и образователни центрове и на практика осъществяват мисията на Православната църква. С присъединяването си към организацията Богословският факултет на Софийския университет дава заявка за участие в този важен процес на диалог и взаимодействие в критичен за Православната църква етап от историята ѝ.

Тринадесет преподаватели, докторанти и студенти от Богословския факултет на СУ участваха във втората голяма конференция на Международната православна богословска асоциация, която се проведе от 11 до 15 януари 2023 г. във Волос, Гърция. Темата на форума беше „Мисията и Православната църква“, а домакини – *митрополията Димитриада и Алмиру* във Волос и нейната *Богословската академия* (център за богословски проучвания и конференции).

Волос – град с традиции в диалога

Откриването на събитието се състоя на 11 януари след вечерната в храма „Св. Константин и Елена“ в града. В словото си след богослужението митрополитът на Димитриада и Алмиру (Волос) Игнатий изрази радостта си, че посреща в своята епархия представители на целия православен свят.

Конференцията във Волос е втората голяма среща на асоциацията след тази в Яш през януари 2019 г. Сред главните теми, обсъждани на нея, бяха социалната доктрина на Православната църква, православно единство, войната и мирът и още много други. Акцентът, който организаторите поставят при тези големи общи срещи, е актуалността на проблемите и стремежът към намиране на работещи решения.

Затова и официалното откриване на голямата конференция в сградата на Богословската академия във Волос започна със специална молитва за бежанците, жертвите на войната и пандемията. В нея се отправиха молитви за закрила и помощ на всички жертви на насилие и войни, за бежанците от Сирия, Афганистан, Етиопия и Украйна,

за смекчаване на сърцата на тези, които прибегват до насилие в осъществяването на целите си и предизвикват войни.

В приветствието си при откриването митр. Игнатий, като подчерта, че за епархията и града е голяма чест подобен форум да се проведе там, набеляза основни проблеми, актуални в днешния свят, които ще намерят своето място в работата на конференцията: войната в Украйна, пандемията от коронавирус, екологичните проблеми на света и тероризма.

Архиерейт отбеляза, че „православието е дълбоко засегнато от случващото се днес в света и ние, като православни, следва да търсим решения на предизвикателствата, пред които сме изправени“. „Духът на молитва и единство присъства в програмата на конференцията“, каза митр. Игнатий, който е лично ангажиран с темите на конкретното събитие и е сред инициаторите за създаването на ЮТА. Той изрази увереност, че Светият Дух ще присъства в дейността на това събрание. Владиката призова към активност в търсенето на решения и диалога между участниците в конференцията, като акцентира върху необходимостта от проява на критично мислене, разсъдливост и съработничество.

При откриването президентът на асоциацията проф. Павел Гаврилюк също отбеляза, че конференцията ще се фокусира върху актуалните проблеми на света и Православната църква. „Нямаме намерение да се крием от реалността в кула от слонова кост“, заяви той. Замисълът на инициаторите е организацията да се събира през четири години и да обсъжда и търси решения на важни въпроси на съвременността през перспективата на православното учение и мироглед.

В словото си проф. Гаврилюк отбеляза, че за последните четири години организацията се е разширила, като даде пример с броя на участниците в конференцията. В Яш те са били 300 души, а във Волос са вече 430 от 45 страни. Близо 350 човека участваха с доклади, презентации и изказвания в тазгодишното издание на конференцията и те са със сто повече от тези в Румъния през 2019 г. Павел Гаврилюк акцентира върху добрите връзки и подкрепа на епископата на Православната църква за дейността на ЮТА. За тези четири години се е удвоил и броят на дарителите, съобщи той.

Война и етнофилетизъм

Основният доклад при откриването на конференцията беше поверен на митрополита на Корея и екзарх на Япония Амвросий (Зографос, Вселенска патриаршия). Той е смятан за емблематична личност за православната мисия в диаспора заради солидното си богословско образование и своя многогодишен мисионерски опит. Митрополит Амвросий беше посветил доклада си на най-актуалната тема в съвременния православен свят – войната в Украйна, която според него е дълбоко свързана с ереста на етнофилетизма. Владиката не спести критиките си към църковните лидери, подчертавайки, че много малка част от тях „действително заеха публична антивоенна позиция.“

„Как да говоря за мисията и посланието на Православната църква към света в ситуация, при която се води война между два православни народа?“ – започна изложението си митр. Амвросий. Според него в основната на тази война е именно етнофилетизмът, който той нарече „ерес, която отрича същността на Църквата“, и който „пречи на мисията на Църквата“. Основавайки се на опита от служението си в Корея и на други места, владиката заяви, че етнофилетизмът противопоставя православните помежду им, води до разделение и пречи на общата им мисия. Според митрополита важна роля в подклаждането на проблема имат политиците, особено в бившите социалистически страни. Политиците поставят на първо място националния, етническият елемент, обратно на това, което проповядва Църквата – че „всички сме едно в Христа“. Често сме свидетели на инструментализирането на Евхаристията за политически цели, за да се демонстрира влияние и надмощие, посочи митр. Амвросий. Подобно поведение и начин на мислене създават условия за войни и насилие между хората. Владиката заяви, че докато се поддържа етнофилетизмът в диаспората, докато има различни, национални православни епископи в страните от Западна Европа, Азия и Америка, това показва, че „не сме истинско тяло Христово“. Той цитира думите на св. Софроний (Сахаров): „Аз не познавам нито гръцки, нито руски, нито английски, нито арабски Христос. Христос за мене е всичко“.

В рамките на конференцията се проведеха близо сто сесии с над 350 лектори, учени, богослови, клирици, мисионери от Америка, Европа, Австралия, Азия, Африка, Балканите и др., с участието на 15

епископи от различни православни църкви и десетки духовници и монаси. На събитието бяха представени важни богословски институции и изследователски центрове, включително Богословските факултети на Националния и Каподистриев университет в Атина и на Солунския Аристотелев университет, Православният институт „Светият кръст“ в Бостън (САЩ), Православният институт „Св. Владимир“ в Ню Йорк (САЩ), Православното богословско дружество в Америка (OTSA), Богословският факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски“, Православният християнски изследователски център на Фордъмския университет в Ню Йорк (САЩ), Православният богословски факултет на университета в Баламанд, Ливан, Институтът за православни християнски изследвания в Кеймбридж (Обединеното кралство), Православното богословско училище „Св. Андрей“ в Сидни (Австралия), Богословският институт „Св. Иринеи“ в Нидерландия, Новият университет на Грузия, Европейската академия за религия, Европейската програма *Resilience* и др.

Лекциите, дискусиите, представянията на конференциите бяха обединени в двадесет и седем области на православното богословие, като напр. библеистика, патристични изследвания, църковна история, религиозно образование, религиозна философия, визуални изкуства и др., които бяха разгледани в десетки актуални теми.

Българското участие

В рамките на конференцията преподаватели от Богословския факултет на СУ участваха в дискусии, обсъждания и модериране по теми, разделени в различни секции. Проф. Иван Димитров (пенсиониран преподавател по Нов Завет в Богословския факултет на СУ) председателства сесията „Православни модели за единство и диалог със западната християнска традиция“. В нея бяха разгледани въпроси за основите на общия диалог между православиято и различни християнски деноминации.

В секцията за патристични изследвания, която се оглавява от проф. Иван Христов от Богословския факултет на СУ, бяха представени доклади, посветени на св. Григорий Нисийски, бл. Августин, св. Симеон Нови Богослов и др.

Доц. д-р Светослав Риболов взе участие в обсъждането на задълбочения догматичен труд на архим. проф. Кирил (Говорун) *Източ-*

ното християнство в неговите текстове. По покана на автора доц. Риболов представи своето виждане върху книгата, като акцентира върху нестандартния подход на архим. Кирил към представянето на раннохристиянското богословие.

Идеологията „Руски свят“ във фокуса на конференцията

Една от дискусиите, предизвикала най-сериозен интерес от участниците, беше по темата за идеологията „Русский мир“ (Руският свят). Със свои представяния по нея участваха четирима лектори, а след това в обсъжданията се включиха и присъстващите в аудиторията.

Участниците се обединиха около мнението, че войната в Украйна, заедно с идеологията за руския свят, на която тя се основава, може да доведе до голямо и дълго разделение в Православната църква и е необходимо да се търсят богословски основания и църковни пътища за нейното преодоляване.

Своето виждане за явлението „руски свят“ с кратки презентации представиха: архим. проф. Кирил (Говорун), доц. д-р Костадин Нущев от Богословския факултет на СУ, Милутин Янич и Михаел Йелм от Швеция.

Според архим. Кирил Говорун, могат да се маркират четири етапа в съвременното развитие на идеята за „руския свят“, който започва като интелектуално течение в 90-те години на миналия век. В началото този „свят“ се възприема като принос към глобалната цивилизация, има приобщаващ характер и носи в себе си стремежа за либерализация и демократизация на Русия. На втория етап от еволюцията си доктрината на „руския свят“ е белязана от радикален обрат. Русия започва да се възприема като отделна и в много отношения по-висша цивилизация. Архим. Говорун застъпва мнението, че руската Църква и патриарх Кирил имат ключова роля във формирането на съвременния вид на идеологията на „руския свят“ чрез третия етап от нейното развитие. Тогава, заради намесата на РПЦ, тя придобива метафизичен и есхатологичен характер. След като Кирил стана патриарх, той се посвети изцяло на това учение и е негов главен посланик и говорител, заяви проф. Говорун. На този етап доктрината „руски свят“ става още по-малко толерантна към разнообразието, но пък добива популярност сред обикновените руснаци. „Кремъл я възприе като своя водеща идеология и започна да говори за „руския свят“, използвайки

езика, произведен от Църквата. На своя последен, четвърти етап, „руският свят“ стана монолитен и обединяващ, елиминиращ всяко разнообразие, било то културно, политическо или религиозно“, посочи проф. Кирил Говорун.

Друг важен акцент в тезата на архим. Кирил е, че „руският свят“ и свързаната с него война в Украйна, са проява на безпрецедентен етнофилетизъм. „Мисля, че е по-правилно да наречем „руския свят“ не етнофилетистка, а филетистка доктрина. „Руският свят“ твърди, че е над етническите граници. По същество той заявява, че рускоезичните етноси (ἔθνη) в Източна Европа и дори в Централна Азия представляват един „народ“ – дума, която може да се преведе с гръцката *φυλή*. Следователно руският свят може и трябва да бъде обвинен не толкова в етнофилетизъм, колкото в насилствен филетизъм, като акцентът е върху „насилствен“.

В изложението си о. Говорун посочи, че в случая с Руската църква имаме работа с краен случай на подмяна на природата на Църквата с нейните административни структури. В резултат на това Руската църква се оказва гръмкомълчаща за войната в Украйна. Или по-скоро, само на нейната администрация е позволено да говори за войната, а това са думи на недвусмислена подкрепа. Гласът на цялата църква е сведен до провоенните изявления на нейния административен апарат“, заяви той².

Българският представител в дискусията - доц. д-р Костадин Нушев – посочи, че според него идеологията на „Руския свят“ не е чисто църковна доктрина, а „хибридна държавно-религиозна неоимперска идеология, основана на традицията за разширяване на великодържавните интереси на Москва по историческа аналогия с възхода на Московското царство и обединението на руските княжества и руските земи (руския свят) под скиптѐра на руския царизъм“. В идеологията на руския свят има „злоупотреба с религиозните елементи на руското православие за целите на политическата сакрализация на държавната власт и пропагандните нужди на държавната геополитика, насочена към възстановяване на единството на постсъветското пространство“, посочи доц. Нушев.

Богословът Милутин Янич разгледа явлението „руски свят“ в

² Повече за визията на архим. Кирил Говорун за „руския свят“: https://dveri.bg/component/com_content/Itemid,100656/catid,29/id,72072/view,article/ (посл. достъп 25.03.2023)

контекста на кореспонденцията и срещите на руския дисидент и носител на Нобелова награда Александър Солженицин с протопрезв. проф. Александър Шмеман³. Янич анализира продължилия във времето диалог между двамата, който разкрива схващанията на Солженицин за руския свят, оказали се светогледно неприемливи за свещеника. По този повод о. Шмеман пише с горчивина, че главна ценност за Солженицин е Русия и само Русия, докато за него най-голямото съкровище е Христос и Църквата. В изследването си Милутин Янич посочва, че Солженицин възприема Русия като някаква сборна личност, а руският дух е дълбоко свързан с природата и християнството. Според Солженицин съществува някаква идеална Русия, на която всички руснаци са призвани да служат. А Западът се разглежда от него като дълбоко болен и онтологично чужд на руснаците – едно виждане, което откриваме и съвременната доктрина за „руския свят“, посочи Янич.

Другият участник в дискусията, Михаел Йелм, също подчерта, че „руският свят“ е флуиден, неясен термин, който е свързан с идентичността, национална и религиозна, и на който в днешно време е дадена и политическа подплата. Сега той вече се използва за политически цели, за потискане на другия и завземане на територия. Руският свят защитава нещо по-голямо от Русия, нещо, което се простира отвъд пределите на Руската федерация и затова Руската църква става инструмент в тази война, заяви лекторът. Той посочи, че Украинската православна църква се оказва една от жертвите на руския свят, който иска да властва и да „обгрижва“ духовно.

Участниците в дискусията отбелязаха, че са необходими още усилия, за да се определи по-точно това явление и да се противодейства на разпространението му в църковното пространство. Те посочиха, че такива форуми дават възможност за задълбочени богословски анализи и обмяна на идеи, тъй като събират на едно място православни специалисти и богослови от различни краища на света.

³ Повече по тази тема на български език вж: Шмеман, А. *Срещи със Солженицин*, София: Комунитас, 2015 [Schmemmann, A. *Encounters with Solzhenitsyn*, Bulg. transl. B. Marinov, Sofia: Komunitas, 2015], както и в Шмеман, А. *Дневници (1973 -1983)*, София: Комунитас, 2011 [Schmemmann, A. *Diaries (1973–1983)*, Bulg. transl. B. Marinov, Sofia: Komunitas, 2011].

Предизвикателства пред съвременното богословско образование

Наред с докладите и презентациите, форумът даде възможност за представяне пред световната православна общност на университети, семинарии, учебни заведения, образователни институции и организации, работещи на полето на християнската просвета и мисия.

Дейността на Богословския факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски“ също беше представена пред участниците в конференцията от зам.-декана на доц. д-р Андриан Александров. Той разказа за историята и възможностите за богословско образование, които предоставя най-старото богословско училище у нас. Беше представена неговата издателската и научна дейност и сътрудничествата с други образователни институции у нас и в чужбина.

Богословското образование – форми на обучение, приоритети, мисия, целеви групи и т.н. – беше една от централните теми на конференцията и беше разглеждана в няколко сесии на форума. Ръководители и представители на големи и авторитетни теологични школи като Православната семинария „Св. Владимир“ в САЩ, Православния институт „Светият кръст“ в Бостън (САЩ), Православното богословско училище „Св. Андрей“ в Сидни (Австралия), Богословският институт „Св. Иринеи“ в Нидерландия и др, представиха своето виждане за приоритетите в програмите и концепциите на своите учебни заведения и тяхната връзка с мисията на Православната църква в съвременния свят. Подобно на Богословския факултет на СУ, тези учебни институции поставят като важна своя задача, от една страна, да дават висше образование на клирици, както и на служители на определени позиции в структурите на църквата. От друга, те осигуряват теологично образование на хора от различни области на академичния, обществен, културния живот, които искат да разширят своя научен кръгозор, но и дадат тласък на личностното си и мирогледно развитие. От изказванията на форума, може да се направи извод, че днес богословското образование има и катехизаторска функция: хората идват да учат, за да се запознаят в по-голяма дълбочина с християнството, с неговия мироглед и ценности, в търсене на отговори на големите въпроси на живота.

Това своеобразно разширяване обхвата на богословското обра-

зование се отразява на начина на организация на обучението, както и на подхода към него. Богословските учебните институции осигуряват гъвкавост на програмите, широта на предлаганите курсове, интердисциплинарност, възможности за онлайн обучение. В същото време учебното съдържание се разглежда в контекста на актуалните проблеми в света, развивайки критичното мислене на студентите, уменията за водене на диалог, разбиране на другия, умения за анализ, възможност да се търсят отговори на реални проблеми. Почти всички участниците в дискусиите за богословското образование акцентират върху необходимостта да се работи целенасочено за изграждане у православните студенти на умения да се вслушват в другия, да имат смелостта да учат от другите, да се стремят не само да влияят на другите, но и да си позволяват да им повлияят.

Темата за богословското образование на конференцията беше разглеждана в широки рамки – от практиката на висшите богословски школи с авторитет и възможности, през опита на по-малките или новосъздадени учебни институции, до въпросите за повишаването на богословската подготовка на енорияшите на православните храмове. В тази връзка беше представен опитът на енорията на православната катедрала „Св. Йоан“ в Аляска (към Антиохийска патриаршия), който е достатъчно известен в Америка, но не е толкова популярен за много от православните извън нея. Всяка година от 1 до 5 август енорийският свещеник Марк Дънауей организира лятно богословско училище за своите енорияши, в което кани за лектори утвърдени учени, преподаватели, православни богослови. Инициативата се нарича *Православен институт „Йигъл Ривър“ за изучаване на християнството*⁴. Сред гостувалите там са епископ Калитос (Уеър), Пол Гаврилюк, преподаватели от Богословския институт на Светия Кръст в Бостън и т.н. Те не само изнасят лекции и беседи, но активно общуват с хората от енорията, създават се незабравими приятелства. В основата на този опит стои виждането на свещеника, че енорияшите имат нужда да задълбочават богословските си знания. О. Дънауей счита, че това, което хората могат да научат от духовника в храма не е достатъчно, затова той кани учени, преподаватели, които да му помагат в тази дейност. Важно е и свещеникът да има смелостта и свободата

⁴ Повече за института: <https://eagleriverinstitute.org/summer-session> (25.03.2023).

да продължава да се учи и да образова и паството си, заявява о. Марк. Инициативата започва през 1995 г. и все повече се разраства. В лятното училище се включват около 50-60 човека, като освен енориаши там започват да пристигат и хора от други части на Америка. Към тазгодишното издание, което е под наслов „Преживяването на Бог в православното богослужение“, се присъединяват и евангелисти, които искат да се запознаят с православията. Този забележителен пример показва, че богословското образование и днес, както и в древност, има своето място в енориите, и е важна част от израстването на християнина във вярата. В същото време следва да се подчертае, че в този процес на насочване и подкрепа на вярващите към непрекъснатата актуализация на богословското образование ключова роля имат епископатът и енорийските свещеници. Само при инициатива от тяхна страна подобна дейност може да се осъществи и да има устойчивост във времето, както и даде плодоносни резултати.

Иконография между традицията и новаторството

Друг важен фокус на конференцията във Волос беше поставен върху християнското изкуство. Основен акцент беше иконографията заради участието във форума на известния гръцки иконограф и художник проф. д-р Георгиос Кордис. В импровизираното учебно ателие в една от залите на конференцията във Волос проф. Кордис имаше възможност да разказва на интересуващите се за иконографията и да демонстрира своя едновременно традиционен и новаторски подход към православната иконопис. Гръцкият иконограф споделя виждането, че съвременният зограф следва да познава в дълбочина православната иконографска традиция, нейното богословие и правила, за да може творчески и модерно да я интерпретира в своите творби. Неговите произведения са пример за постиженията на човешката творческа свобода и талант, израсли от вярата и задълбоченото осмисляне на вековния православен опит. Заедно с проф. Кордис в художественото ателие участваха доц. д-р Ваня Сапунджиева и гл. ас. Тодор Енчев от Православния богословски факултет на Великотърновския университет „Св. Кирил и Методий“, както и други ученици и почитатели на гръцкия зограф. В края на конференцията проф. Кордис и иконографите, работили с него, направиха импровизирана изложба на своите творби, създадени в рамките на богословския фо-

рум.

Важен участник в много от дискусиите и работните сесии беше директорът на Богословската академия във Волос проф. Пантейлис Калайдзидис. Неговият екип показва отлични умения в организацията на подобно мащабно събитие, което се провеждаше едновременно в близо десет зали в центъра на града.

Втората голяма конференция на ЮТА носеше атмосфера на диалог и радост от общуването между единомишленици, живеещи в различни краища на света. Форумът даде възможност за обмяна на идеи, дискусии върху актуални проблеми, възстановяване и създаване на лични и професионални контакти и общение във вярата. Както посочи при приветствието си в първия ден на конференцията митр. Игнатий, Волос е град с традиции в диалога и затова той се оказва подходящо място за подобен форум, съчетал богословски дискусии със свободна творческа атмосфера в единомислието на православната вяра.

Библиография

Шмеман, А. *Срещи със Солженицин*, София: Комунитас, 2015 [Schmemmann, A. *Encounters with Solzhenitsyn*, Bulg. transl. B. Marinov, Sofia: Komunitas, 2015],

Шмеман, А. *Дневници (1973 -1983)*, София: Комунитас, 2011 [Schmemmann, A. *Diaries (1973–1983)*, Bulg. transl. B. Marinov, Sofia: Komunitas, 2011].

Калин Ангелов

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

МАСАЛИАНИТЕ И ПРАВОСЛАВНИТЕ АСКЕТИЧНИ ПРАКТИКИ НА ИЗТОК ПРЕЗ IV – V В.¹

The author is a doctoral student in Patrology in the Department of Systematic Theology at Sofia University. E-mail: kapostolova@uni-sofia.bg; <https://orcid.org/0009-0007-9205-0249>.

Abstract: Kalin Angelov,

*The Massalians and the Orthodox ascetic practices
in the East in the 4th – 5th centuries*

With the Edict of Milan in 313 AD and the end of the institutionalized persecution of Christianity, a new stage in history began. However, this newfound political freedom presented new challenges for Christians, one of which was the decline in moral standards. In response to this, the ascetic movement emerged. This spontaneous movement, which initially began in Egypt and quickly spread throughout the Roman Empire, carried a positive message: by emulating Christ, individuals could overcome the physical constraints of nature and, by the grace of God, achieve divinization. However, asceticism also had its darker side. Among the ascetics, extreme positions contrary to Christian teaching and the Church arose, such as the denial of marriage, refusal of physical labor, disdain for church sacraments, and rejection of church hierarchy. The emergence of the Massalian heresy must be considered within this context. The article explores the earliest information about the Massalian heresy from the late 4th century, provided by St. Ephrem the Syrian, St. Epiphanius of Salamis, and Blessed Theodoret of Cyrus. It shows that Massalianism cannot be regarded as a distinct sect separate from the Church. The main doctrinal features of the heresy, which persist even today, are more accurately seen as a historical phenomenon resulting from the Syn-

¹ Текстът е представен на Светоклиментови докторантски четения в Богословски факултет на Софийския университет „Св.Климент Охридски“ – 21-22 ноември 2023 г. [The text was presented at the St. Kliment Doctoral Readings held at the Faculty of Theology of Sofia University “St. Kliment Ohridski” on November 21–22, 2023].

od of Antioch at the end of the 4th century, led by Bishop Flavian of Antioch. To understand Massalianism, it must be considered in the broader context of the Church's struggle against ascetic extremes. In this regard, the article examines the Council of Gangra and the role of Eustathius of Sebaste and his circle. The article also discusses the works of St. Gregory of Nyssa, particularly "On Virginity," and Blessed Augustine's "On the Works of Monks." It demonstrates that Massalianism is essentially a Syrian manifestation of a broader phenomenon within the Church. In conclusion, the article argues that the ascetic works of St. Basil the Great should be viewed as an attempt by the great Cappadocian Father to integrate the ascetic movement within the framework of the Church.

Keywords: *Asceticism, Massalians, Church History, Heresy, Basil of Cesarea, Patristics, Monasticism, Orthodox Theology*

С издаването на Медиоланския едикт през 313 г. Римската империя слага край на институционализираното преследване на Християнството. Започва нов етап от историята с ново поколение християни, непознаващо езическите гонения от личния си опит, а само от преданието. Тази нова политическата свобода, обаче ги изправя и пред една принципно нова ситуация. От една страна, все повече хора приемали и изповядвали Христос за свой спасител. От друга обаче, все повече намирали, че само по себе си това не е достатъчно и проповядвали, че изпълнението на Господните заповеди изисква повече; че отхвърлянето на света трябва да е радикално и истинско, и че това е тяхното мъченичество – свидетелство за вярата им². Това било стихийно и спонтанно движение на миряни, което се появило най-напред в Египет, но скоро е обхванало всички източни части на империята³. Наричали себе си аскети (т.е. атлети, борци), защото вярвали, че се борят с врага на човека и се упражняват в живеене според заповедите на Господа, с цел възраждане на Бога. Стремели се да възстановят у себе си истинския образ на Човека чрез уподобяването на Христа.

Обичайно се приема, че християнският аскетизъм носи в себе си песимизъм към живота и света. Това обаче е една дълбоко невярна

² Daley, Brian E. *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 69.

³ Meyendorff, John. "St. Basil, Messalianism and Byzantine Christianity." *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 24, 4 (1980), 219-234, c. 219.

представа. По същество християнският аскетизъм носи своето позитивно послание: това, че човек е способен да надхвърли природните зависимости и да постигне свобода от ограничаващите рамки на природата с и в Христа Бога⁴. Този позитивен стремеж обаче има и своята тъмна страна. Стихийният характер на аскетизма е привличал и хора без всякаква подготовка – носещи свои собствени фантазии или заплениени от харизмата на някой проповедник, те почвали да губят Христовия път. В опитите си към аскетичен подвиг заради самия него и често стъпили върху нецърковни тълкувания на текстове на Светото Писание те достигали до крайности, чужди на Църквата и Благовестието: проповядвали пълно отричане на брака, смятали физическия труд за недостоеен за истинския християнин, принижавали църковните тайнства, и смятали църковната йерархия излишна, проповядвали пълното разкъсване на семейните, родствениите и домашни връзки и пр. Всичко това скоро се превърнало в духовно, еклисиологично и теологично изпитание.⁵ Борбата срещу тези крайности и обуздаването на бликащата от аскетизма енергия и вкарването ѝ в рамките на Православието белязало мисълта на църковните отци през целия период на IV в. – V в.

В следващите редове ще се опитам да покажа, че масалианите, сирийската ерес, която е занимавала църковните отци от края на IV в. и до средата на V в., не са изолирано явление и трябва да се изследва в по-широкия контекст на въцърковяването на аскетизма. Разгледана по този начин, тази ерес се явява проява в сирийска среда на едно общо явление от периода – аскетични практики излизащи извън границите на Църквата. Това явление, обаче не е само сирийско, а се наблюдава и в гръкоезична и в латиноезична среда.

В статията първо ще разгледам църковните автори от IV в. и V в., които говорят изрично за масалианите и са нашите основни източници за тях – св. Ефрем Сириец, св. Елифаний Кипърски и бл. Теодорит Кирски. От данните оставени ни от тях ще изведа основните белези, с които масалианите са представени и ще посоча как те се подемат от по-късните автори. След това ще насоча вниманието си към про-

⁴ Clark, Elizabeth A. *Reading Renunciation. Asceticism and Scripture in Early Christianity*. Princeton. New Jersey: Princeton University Press, 1999, 17; виж също Binns, John. *History of Monasticism*. London: T&T Clark, 2020, 24 и сл.

⁵ Meyendorff, John. *St. Basil, Messalianism*, 219

блемни аскетични практики, засвидетелствани в този период. Ще изследвам Гангарския събор от 340 г. и осъдените от него евстатияни. Ще обърна внимание и на самия Евстатий Севастийски и на сложните му отношения с Църквата като цяло и със св. Василий Велики в частност. Ще посоча и някои творби на св. Григорий Нисийски, на бл. Августин, както и на св. Кирил Александрийски, които имат отношение към темата. Ще сравня основните белези на това проблемно поведение с основните характеристики на практиките на масалианите.

Накрая, под формата на извод, ще обобща изследването като осветля идеята си, че аскетичното творчество на св. Василий следва да се разгледа именно като опит на великия църковен учител да обуздае аскетизма, да изчисти практиките му, и да го включи в лоното на Светата Църква. Така ще изведе и основния богословски проблем на изследването: аскетизмът сам по себе си е неутрален. Той е спасителен път само в лоното на Православната Църква. Извън нея може да се окаже пагубен.

Масалианите

Литература върху масалианите

Бързата справка в енциклопедиите представя Масалианите (Μασσαλιανοί; Μεσσαλιανοί) като ерес появила се в самия край на IV в. и началото на V в., и получила широко разпространение в Изтока. През следващите векове прониква на Запад, а името им започнало да се свързва с дуалистични ереси като павликяните, богомилите и катарите⁶. Те никога не се оформят като институционализирана секта и не създават йерархична структура.⁷

В литературата на български език интересът към тях е свързан главно с предполагаемата им връзка с богомилството⁸. В каталозите

⁶ Виж енциклопедичните статии в Arendzen, J. „Messalians”, *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 10. New York: Robert Appleton Company, 1911, с. 212. както и в Ф. А. Брокгаузъ, И. А. Ефронъ. „Мессалиане“, *Энциклопедический словарь*. Санкт Петербург и др., Vol. 19, 1896 [Ф. А. Brockhaus, I. A. Efron. „Messalians,” *Encyclopaedic Dictionary*. St. Petersburg et al, Vol. 19, 1896]. с. 146.

⁷ Kazhdan, Alexander P. [ed.], *The Oxford Dictionary of Byzantium*. Oxford: Oxford University Press, 1991, с. 1349.

⁸ Виж Оболенски, Д. *Богомилите: Студия върху балканското новоманихейство*. Прев. С.Риболов, Златорогъ, 1998 [Obolensky, D. *A Study on Balkan Neo-Manichaeism*.

на националната библиотека, както и на университетска библиотека на Софийски университет обаче не открих нито едно заглавие, в което те да са основен предмет на изследване⁹.

В западната и в рускоезичната литература се наблюдава по-голям интерес. Той е зароден от една статия на George L. Marriott от 1926 г.¹⁰, която съобщава, че при някои от беседите, традиционно свързвани с името на преп. Макарий (Велики) Египетски¹¹, се наблюдава съвпадение на идеи и дори дословно повторение на думи и изрази, които св. Йоан Дамаскин в „За ересите на кратко“ е разкрил като „Глави от безбожното учение на масалианите“ (Κεφάλαια τοῦ τῶν Μασσαλιανῶν δυσσεβοῦς δόγματος)¹².

Това откритие създава дискомфорт у нас православните. Беседите на преп. Макарий през вековете са високо ценени от монашеските кръгове във Византия и като такива влизат в сборника Филокалия, известен в славянската си версия като „Добротолюбие“. Как да се приема такава връзка с масалианството? Не поставя ли това под съмнение цялото монашество? Краткият отговор е – не! Темата заслужава своето сериозно изследване на български език, но излиза извън обхвата на настоящата работа. Тук е важно само да се отбележи, че връзка между масалианството и монашеството съществува, но това

Bulg. Transl. S. Rybolov, Zlatorog, 1998], 47-59; Ангелов, Димитър С. Богомилството: [5. изд.], Булвест 2000, 1993 [Angelov, Dimitar S. *The Bogomilism* [5th ed.], Bulvest 2000, 1993], 90-92.

⁹ Виж каталога на Националната библиотека „Св.Св. Кирил и Методий“ на <https://bg.cobiss.net/> (пол. пост. 04.11.2023) и на Университетската библиотека на http://aleph.libsu.uni-sofia.bg:8991/F/?func=find-b-0&con_lng=bul (пол. пост. 04.11.2023).

¹⁰ Marriott, G. „The Messalians; And the Discovery of Their Ascetic Book“. *The Harvard Theological Review*, 19, 2 (Apr., 1926), 191-198.

¹¹ За препод. Макарий Египетски и историята на Макариевия корпус препоръчвам чудесното въведение към руския превод на Словата и Посланията му от А. Г. Дунаев в „Прп. Макарий Египетский (Симеон Месопотамский): Духовные слова и послания“, Издание пустыни Новая Фиваида, Светая Гора Афон – Москва: 2015 [А. G. Dunayev in „Srp. Macarius of Egypt (Simeon of Mesopotamia): Spiritual Words and Messages; Edition of the New Fivaida Desert, Svetaya Gora Athos - Moscow: 2015], 25-98; Виж още въведението на George A. Maloney към „Pseudo-Macarius: The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter“, Paulist Press, Mahwah: 1992, 1-33. Виж Цоневски, И. *Патрология. Живот, съчинения и учение на Църковните отци, учители и писатели*. София: Синодално издателство, 1986 [Tsonevsky, I. *Patrology. Lives, writings and teachings of Church Fathers, teachers and writers*. Sofia], 221 и сл.

¹² Виж Iohannes Damascenus. *De haeresibus* (PG 94, 729 A et seq.).

не поставя знак на равенство между тях. Докато монашеството е въцърковен аскетизъм, то масалианството е крайност в аскетизма излязла извън пределите на Църквата.

Извори за масалианите от IV в. и V в.

Св. Ефрем Сириец

Счита се, че най-ранното споменаване на масалианите е в 22-я от полемическите химни (*madraše*) писани от св. Ефрем Сириец¹³. Датата на написването на химна е спорна, но не може да е след 373 г., когато св. Ефрем се е представил пред Бога.

В края на четвърта строфа на химна се казва: „Масалианите, които са покварени [*ezdallal*]. Добър е този, който ги накара да се върнат обратно в стадото Му“. Според Колуба Стюард, на чийто превод от сирийски разчитам, от това кратко изречение могат да се извлекат два къса информация. Първо името *mallyānē* е ясно свързано със сирийския глагол „моля“. Второ, възможно е в употребата на *ezdallal* да се търси и някаква игра на думи. От една страна то означава покварен (достоеен за презрение), от друга обаче можело да се търси значение и на „подскачащ“, „вълнуващ се“. Следователно, допуска Стюард, този стих можел да се разбира като „хората, които се молели, но постоянно се въртели“¹⁴. Ако това предположение е вярно, то може да ни води и към едно от другите имена на масалианите, посочено по-късно от бл. Теодорит Кирски, а именно „ентусиасти“ (*ἐνθουσιασταί*)¹⁵. Както ще стане ясно по-долу, масалианите били наричани така, тъй като се смятало, че били обладани от демон, чието действие те бъркали с това на Светия Дух.

От краткото сведение, оставено ни от св. Ефрем, не може да извлечем никаква информация за учението на масалианите. Единственото, което разбираме, е, че те, подобно на останалите еретици, за които

¹³ Stewart, Columba. „Working the Earth of the Heart“. *The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to AD431*. Oxford : Clarendon Press, 1991, с. 15 и сл.; Caner, Daniel. *Wandering, Begging Monks. Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 2002 с. 90 и сл.; За полемическите химни писани от св. Ефрем виж Цоневски, И. Патрология [Tsonevsky, Il. *Patrology*], с. 368.

¹⁴ Stewart, Columba. *Working the Earth*, с. 16.

¹⁵ Theodoretus Cyrensis. *Historia ecclesiastica*, IV, X. (PG 82, 1144A).

се споменава в строфата, са извън стадото на Господа, достойни са за презрение и – вероятно – въпреки, че постоянно се молят, всъщност не могат да стоят концентрирано.

Св. Епифаний Кипърски

Първото обширно сведение за Масалианите дължим на св. Епифаний Кипърски и неговия Панарион (букв. Домашна аптечка) известно още и като „Против ересите“¹⁶. Св. Епифаний пише този свой обширен труд върху произхода на всички известни му ереси между 374-377 г. В него той отделя последната 80-та глава на новата ерес на масалианите¹⁷.

На св. Епифаний дължим превода на името им: „Тези се наричат масалиани, което означава молещи се (евхити)“¹⁸. За тях той казва, че били дошли в Антиохия от Месопотамия¹⁹.

Класифицирането на тази ерес затруднява св. Епифаний. За разлика от останалите християнски ереси при нея нямало ересиарх и не можел да извлече някакъв грешен догмат, на чиято база св. Епифаний да ги определи. Всичко, което излага за тях, е свързано тяхно проблемно поведение. Това поведение той свързвал с и царящата между тях анархия и неправилното разбиране на текстове от Светото Писание. Така те „нямат нито начало, нито край, нито глава, нито корен; и в нищо нямат твърдост, безвластни са и са объркани; нямат никакво постоянство ни в име, ни в установен закон, в наредба или в законодателство“²⁰. В опита си да обясни появата им св. Епифаний ги поставя във връзка с някакви елински езически секти – мартириани, евфимити и сатаниани (μαρτυριανοί, εὐφημίται, σατανιανοί). Както сам отбелязва обаче, общото, което виждал във всички било, „че излизат под открито небе и се отдават на молитви и пеене“²¹, т.е. връзката, която е откривал е чисто формална и не се е базирала на общ произ-

¹⁶ Цоневски, И. *Патрология* [Tsonevsky, Il. *Patrology*], 316-317.

¹⁷ Epiphanius Constantiensis. *Panarion (Adversus haereses)*. LXXX. (PG 42, 756A – 769D).

¹⁸ *Ibid.* (PG 42, 756B): Μασσαλιανοὶ δὲ οὗτοι καλοῦνται, ἐρμηνευόμενοι εὐχόμενοι.

¹⁹ *Ibid.* (PG 42, 761A).

²⁰ *Ibid.* (PG 42, 760C): ὧν οὔτε ἀρχὴ οὔτε τέλος οὔτε κεφαλὴ οὔτε ρίζα, ἀλλὰ τὰ πάντα εἰσὶν ἀστήρικτοι καὶ ἀναρχοὶ καὶ ἡπατημένοι, μὴ ἔχοντες ὅλως στηριγμὸν ὀνόματος ἢ θεσμοῦ ἢ θέσεως ἢ νομοθεσίας.

²¹ *Ibid.* (PG 42, 760C): γὰρ τὰ ἴσα ἐν ὑπαίθρῳ ἐξαγόμενοι..., ἐπὶ τὸ εὐχεσθαι καὶ ὑμνεῖν ἐσχολάκασιν.

ход или общи идеи.

Характерно за тях било още, че „се събирали на едно, мъже и жени, като твърдели, уж, че като са повярвали в Христос, са напуснали света и са изоставили всичко свое; и пак така, безразборно, мъже заедно с жени и жени заедно с мъже, през лятото спели по улици и площади понеже – казвали – нямали нищо на тази земя“²². Това, несъмнено пораждало слухове за промискуитетно поведение, което обаче св. Епифаний нито можел да потвърди, нито да отрече²³.

Същевременно, без какъв да е срам, говорили за себе си всевъзможни неща: че са пророци, че са патриарси, че са апостоли, а някои дори казвали, че били самия Христос²⁴. Не спазвали постановените пости и нямали режим на хранене, но всеки ял и пиел както му е удобно между молитвите²⁵. Св. Епифаний отбелязва също, че – „стоели извън Божия дом“²⁶.

Най-голямо внимание обаче, св. Епифаний обръща на факта, че масалианите презирали всякакъв ръчен труд. Изглежда те оправдавали поведението си стъпили на казаното „трудете се не за храна тленна, а за храна, която пребъдва до живот вечен“ (Йоан 6:27)²⁷. Срещу този техен довод св. Епифаний първо излага стандартния православен аргумент от второто послание на св. апостол Павел до Солуняни: „който не иска да се труди, не бива и да яде“ (2 Сол. 3:10). Допълнително, с множество примери от Стария и Новия Завет, той показва необходимостта от полагане на ръчен труд от християнина. Накрая сочи и съвременни за него примери, а именно аскетите от Египет, сред които нямало подобна практика²⁸. Поведението на масалианите св. Епифаний си обяснявал като „леност“ (ἀργός). Тя не им позволявала да изпълняват заповедта на Господа да подкрепят бедните, което

²² *Ibid.* (PG 42 760D): οὗτοι ἐπιτοαυτὸ ἄνδρες τε καὶ γυναῖκες δῆθεν εἰς Χριστὸν πεπιστευκέναι λέγοντες, ὡς ἀποταξάμενοι τῷ κόσμῳ καὶ τῶν ἰδίων ἀνακεχωρηκότες, ὁμοῦ δὲ ἀναμιξ ἄνδρες ἅμα γυναῖξι καὶ γυναῖκες ἅμα ἀνδράσιν ἐπιτοαυτὸ καθεύδοντες, ἐν ῥύμαις μὲν πλατείαις, ὀπηνίκα θέρους ὥρα εἴη, διὰ τὸ μὴ ἔχειν, φησί, κτήμα ἐπὶ τῆς γῆς.

²³ *Ibid.* (PG 42, 761A). По темата за неясните отношения между половете при масалианите св. Епифаний се връща отново в края на главата (PG 42, 768D-769A).

²⁴ *Ibid.* (PG 42, 761A).

²⁵ *Ibid.* (PG 42, 761A).

²⁶ *Ibid.* (PG 42, 768C): τῆς τοῦ θεοῦ οἰκοδομῆς ἕξω βεβηκότων.

²⁷ *Ibid.* (PG 42 761C).

²⁸ Epiphanius Constantiensis. *Panarion*. (PG 42, 761D).

пък ги правело лицемери. Те, от една страна били богати, т.е. могли да работят и да помагат на другите, а от друга – просели, т.е. търсели помощта на другите.²⁹ В тази връзка, масалианите настоявали, че именно те са истинските бедни и като такива плодоприносите се дължали на тях, а не на апостоли, епископи и презвитери.³⁰

За темата обаче е интересно да се отбележи обяснението, което св. Епифаний дава на произхода на „това вредно високомерие“:

Произхожда обаче това вредно високомерие от неумерената простота на някои братя. Защото някои от нашите православни братя, не знаят мярата на живота в Христа, която ни призовава да се разделим със света и да се отчуждим от близки и от собственост и да изнесем за продан вещите си и да раздаваме на бедни, да вземем кръста и да Го последваме в истина, но не [ни призовава за] леност и за бездействие и за безредно хранене, нито пък [да бъдем] търтеи сред медоносните пчели, а да работим със собствените си ръце (1 Сол. 4:11)³¹.

Малко по-долу той добавя още проблеми идващи от манастирските братства в Месопотамия, при това без директно да ги свързва с масалианите. Братята от тези братства – пише той – си оставяли косите дълги подобно на жени, бръснели си брадите и се обличали нарочно с груби дрехи с цел да бъдат видени от другите³².

В заключение, св. Епифаний описва някакво ново (според него) социално явление. Движение на хора, които се смятат за християни. Това са мъже и жени, които са напуснали досегашния си социален кръг и са започнали да живеят заедно. Смятат ръчния труд за недостоен за истинските християни и че следва да бъдат издържани и изхранвани от другите. От името им става ясно, че характерен техен белег е молитвата, но разбираме също и, че тяхната обща молитва не се случва в храмовете, а на открито или извън църквите. Източник на това движение за св. Епифаний са аскети от Месопотамия и Антиохия, които макар сами по себе си да са православни, са загубили точ-

²⁹ Ibid. (PG 42, 764A-B).

³⁰ Ibid. (PG 42, 764C – 765A).

³¹ Ibid. (PG 42, 761B): Ἐσχον δὲ τὸ βλαβερὸν τοῦτο φρόνημα ἀπὸ τῆς ἀμετρίας τῆς τινῶν ἀδελφῶν ἀφελείας. τινὲς γὰρ τῶν ἡμετέρων ἀδελφῶν καὶ ὀρθοδόξων, μὴ γινώσκοντες τὸ μέτρον τῆς ἐν Χριστῷ πολιτείας, τὸ κελεῖον ἀποτάσσεσθαι τῷ κόσμῳ, κτημάτων τε ἰδίων καὶ χρημάτων ἀποξενουῖσθαι, πωλεῖν τε τὰ ἴδια καὶ μεταδιδόναι πτωχοῖς, λαμβάνειν δὲ τὸν σταυρὸν καὶ ἀκολουθεῖν ἐν ἀληθείᾳ, μὴ εἶναι ἀργὸν μῆτε ἄεργον καὶ ἀκαιροφάγον, μηδὲ ἐοικέναι τῷ κηφῆνι τῶν μελισσῶν, «ἐργάζεσθαι δὲ ταῖς ἰδίαις χερσίν».

³² Ibid. (PG 42, 765C – 768A).

ната мяра. Грехът на масалианите е гордост и тщеславие. Той ги води към крайности и поведение разрушаващо социума, в който живеят.

Бл. Теодорит Кирски

От сведенията за масалианите оставени от бл. Теодорит Кирски разбираме за събитията случили се в Сирия и Мала Азия в края на IV в. За тях той пише в две свои произведения – „Църковна история“³³ и „Обзор на еретическите басни“³⁴.

„Църковна история“ е книга създадена като продължение на Църковната история на Евсевий Кесарийски; започваща с началото на арианските спорове и завършваща до 428 г.³⁵ Писана е между 441 и август 449 г.³⁶

Разказът за масалианите е вмъкнат в историята като гл. X на четвърта книга. Тази книга имала за своя основна тема събитията в Църквата при управлението на имп. Йовиан, Валентиниан I и Валент, т.е. времето между 363 г. и 378 г.³⁷ Като спира хронологията на разказа си обаче, бл. Теодорит отбелязва: „В това време израсна ереста на Масалианите“³⁸, т.е. хронологично той отбелязва появата на масалианите във времето на управлението на император Валент. Следва обяснението за значението на тяхното име като „молещи се“, но е добавено и едно допълнително наименование – ἑνθουσιασταί (ентусиасти). Наименованието бл. Теодорит свързва с поведението им. Той обяснява, че те биват обладавани от някакъв демон, който действа в тях, и чието действие те бъркали със Светия Дух.³⁹ Подобно на св. Епифаний и бл. Теодорит казва, че странели от всякакъв ръчен труд като от зло, но добавя, че смятали сънищата си за пророчески⁴⁰.

³³ Theodoretus Cyrensis. *Historia ecclesiastica*. (PG 82, 882-1280).

³⁴ Theodoretus Cyrensis. *Haereticarum fabularum compendium*. (PG 83, 335-556).

³⁵ Цоневски, И. *Патрология* [Tsonevsky, I. *Patrology*], с. 354.

³⁶ Chesnut, Glenn F. "The Date of Composition of Theodoret's Church History." *Vigiliae Christianae*, vol. 35, no. 3 (1981), 250. Цоневски в цит. съч. приема по-късна дата на написването 449-450 г.

³⁷ Stewart, Columba. *Working the Earth*, с. 27.

³⁸ Theodoretus Cyrensis. *Historia...* (PG 82, 1141D-1144 A): Κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον καὶ ἡ τῶν Μεσσαλιανῶν ἐβλάστησεν αἵρεσις.

³⁹ *Ibid.* (PG 82, 1144A): Ἐνθουσιασταὶ γὰρ καλοῦνται, δαίμονός τινος ἐνέργειαν εἰσδεχόμενοι καὶ πνεύματος ἁγίου παρουσίαν ταύτην ὑπολαμβάνοντες.

⁴⁰ *Ibid.* (PG 82, 1144A).

Прави обаче важното уточнение, че самите те не се отделяли от църквното общение, но изглежда се отнасяли твърде скептично към причестяването. То, – смятали те, – нито вредило, нито помагало⁴¹. Стараели се да крият заболяването си, и ако някой официално ги обвинявал, нямали никакъв проблем да се отрекат от всичко, в което вярвали тайно⁴².

Бл. Теодорит дава и първите имена на масалиански водачи – Дадои, Савас, Аделфий, Ермас и Симеон и говори за първите църковни мерки предприети срещу тях от Флавиан Антиохийски⁴³. Когато разбрал, че в Едеса живеят масалиани той ги призовал на събор в Антиохия и с хитрост успял да изкопчи от възрастния Аделфий информация за учението им⁴⁴. На база на този разговор разполагаме и с първия по-изчерпателен лист на идеи, които в последствие започват винаги да се приписват на масалианите. Така, те смятали, че в природата на човек със самото раждане е заложено наследено от Адам робство от демоните и у всеки човек пребивава демон. Срещу този демон не помагало тайнството кръщение, а единствено усърдната молитва. Веднъж обаче, ако чрез такава молитва човек се освободи от демона, у него се настанявал Светия Дух и то със сетивни и видими знаци (αἰσθητῶς καὶ ὁρατῶς τὴν οἰκείαν παρουσίαν σημαῖνον). Достигнал до такова състояние, човек вече не можел да греши, тъй като от душата му е премахнато всяко влечение към злото. Тялото му няма нужда, нито от пост, нито от обучение, нито от тренировки; започва да провижда бъдещето и да вижда с очи Светата Троица⁴⁵.

Бл. Теодорит пише, че след Антиохийскис събор свикан от Флавиан масалианите били изгонени от Сирия и отишли към Памфилия, която изпълнили с ереста си. Споменава още и за действия предприети от Малитинския епископ Литоия и св. Амфилохий Иконийски. Изглежда те са получили сведения за масалианите след събора в Антиохия. Литоия открил, че заразата е плъзнала в много манастири в

⁴¹ *Ibid.* (PG 82, 1144A): οἱ τῆς μὲν ἐκκλησιαστικῆς οὐκ ἀπέστησαν κοινωνίας, οὐδὲν οὔτε ὀνινάσαι οὔτε λωβᾶσθαι φάσκοντες τὴν θεῖαν τροφήν.

⁴² *Ibid.* (PG 82 1144B).

⁴³ Флавиан I Антиохийски (род. окол. 320 г. – починал 404 г.). Епископ на Антиохия от 381 г. до смъртта си. Изборът му продължил Милетийската схизма.

⁴⁴ Кога е проведен този събор е трудно решим въпрос. Стюард приема грубо през 80-те или 90-те години на IV в. Stewart, Columba. *Working the Earth*, p. 24, n. 27.

⁴⁵ Theodoretus Cyrensis. *Historia...* (PG 82, 1145A-B).

Армения и ги изгорил, а св. Амфилохий, след като разбрал, че масалианите приближили границите на диоцеза му ги изгонил⁴⁶.

Второто сведение, което бл. Теодорит оставя за масалианите, се намира в гл. XI на четвърта книга на „Обзор на еретическите басни“⁴⁷. „Обзор на еретическите басни“ е написана след Халкидонския събор, вероятно около 453 г.⁴⁸ Като цяло, макар и в различен ред, текстът тук предава написаното в „Църковната история“. Все пак има някои разлики в детайлите, които може да се дължат и на ползван допълнителен източник⁴⁹.

Уточнено е, че масалианите все пак отдавали някакво значение на кръщението. То изчиствало миналите грехове, но не унищожавало корена на злото, който продължавал да стои; този корен можел да бъде унищожен единствено чрез усилена молитва⁵⁰. Допълнително, относно демона, който съжителства у човека е казано, че „той движи човека към объркани дела“⁵¹, и „се проявявал чрез глупост (κορύζης) и чрез нечистотиите на неприличния език (τῶν περιττωμάτων τοῦ πτύσματος)“⁵². Отново е подчертан фактът, че масалианите не взимат участие в никакъв ръчен труд, а за молитвата им казано, че всъщност е претекст да лежат през по-голямата част от деня. Има важно уточнение, че „сами себе си наричали пневматици“⁵³. Във връзка с убеждението на масалианите, че могат да виждат демоните, бл. Тео-

⁴⁶ *Ibid.* (PG 82 1144B).

⁴⁷ Theodoretus Cyrensis. *Haereticarum fabularum compendium*, IV, IX. (PG 83 429B – 432C).

⁴⁸ Виж Цоневски, И. *Патрология* [Tsonevsky, I. *Patrology*], с.354.

⁴⁹ Stewart, Columba. *Working the Earth*, с. 28-29.

⁵⁰ Theodoretus Cyrensis. *Haereticarum* (PG 83, 429B–C): τὸ μὲν βάπτισμά φασι μηδὲν ὄνειν τοὺς προσ ιόντας· ξυροῦ γὰρ δίκην ἀφαιρεῖται τῶν ἀμαρτημάτων τὰ πρότερα, τὴν δὲ ρίζαν οὐκ ἐκκόπτει τῆς ἀμαρτίας· ἡ δὲ ἐνδελεχὴς προσευχὴ, καὶ τὴν ρίζαν τῆς ἀμαρτίας πρόρριζον ἀνασπᾷ.

⁵¹ *Ibid.* (PG 83, 429C): καὶ τοῦτον εἰς τὰς ἀτόπους πράξεις παρακινεῖν.

⁵² *Ibid.* (PG 83, 429C): Ἐξιέναι δέ φασι τὸν ἔνοικον δαίμονα διὰ κορύζης καὶ τῶν περιττωμάτων τοῦ πτύσματος. „Казват, че съжителстващият демон се представя чрез глупост и чрез нечистотиите на неприличния език“. Смятам *κορύζης* и τῶν περιττωμάτων τοῦ πτύσματος трябва да се разбират в преносен смисъл, а не в буквален смисъл. Stewart, Columba. *Working the Earth*, с. 250, превежда този израз в смисъл, че демонът „изтичал от секретите на носа и слюнката“.

⁵³ *Ibid.* (PG 83, 429C): Οὕτως ἐξαπατηθέντες οἱ τρισάθλιοι ἔργον μὲν οὐδὲν μετίασιν (πνευματικούς γὰρ ἑαυτοὺς ὀνομάζουσι), τῇ δὲ εὐχῇ δῆθεν ἐσχολα κότες, τῆς ἡμέρας τὸ πλεῖστον καθεύδουσιν.

дорит разказва и за тяхно налудничаво поведение – внезапно скачали, и правили жестове във въздуха, сякаш стреляли със стрели и лък. За ради това били наричали още ентусиасти⁵⁴.

Накрая, бл. Теодорит отново споменава за мерките предприети от Литоия Малитински и св. Амфилохий Иконийски, но добавя, че последния „най-ясно изложил ереста, чрез изготвени от него записки, в които били записани изказванията им и нагледно представил спорния предмет на учението им“⁵⁵. От едно сведение на св. Патриарх Фотий Константинополски разбираме, че св. Амфилохий направил тези записки, когато е председателствал събор срещу масалианите в гр. Сиде, Памфилия през 390г.⁵⁶

Образът на масалианите и църковната борба срещу тях в началото на V в.

От сведенията оставени от св. Епифаний Кипърски и бл. Теодорит разбираме, че в края на IV в., вече се е оформил образът на масалианите. С голяма степен на увереност може да кажем, този образ е резултат най-вече на работата на Флавиан Антиохийски и св. Амфилохий Иконийски. Именно на съборите свикани от тях в Антиохия и Сиде, масалианите престават да са безформената маса „без начало и край, без глава, корен“, за която пишеше св. Епифаний Кипърски, а отделна секта със свой ересиарх, водачи и учение. Този техен образ придобива стабилност и започва да се възпроизвежда в актовете на църковните събори, и в следващите творби на църковните отци, учители и писатели.

И така, масалианите идвали от изток – от Месопотамия и Сирия, т.е. у тях имало нещо чуждо. Придавали особено значение на молитвата си, като смятали че тя има по-голяма роля за спасението на човека от църковните тайнства. Вярвали, че у човека обитава същностно

⁵⁴ *Ibid.* (PG 83, 432B): Καὶ ἄλλα δὲ πολλὰ φρενίτιδος ἔργα τολμῶσι. Καὶ γὰρ ἐξαπίνης πηδῶσι, καὶ δαίμονας ὑπερπεπηδηκέναι νεανιεύονται· καὶ τοῖς δακτύλοις τὸ τῆς τοξείας ἐπιτελοῦσι σχῆμα, τοὺς δαίμονας τοξεύειν ἰσχυρίζομενοι. Καὶ ἔτε ρα ἅττα δρῶσι παραπλησίως παραπληξίας μεστὰ, διὸ δὴ καὶ τῶν Ἐνθουσιαστῶν ἐσχήκασιν ὄνομα.

⁵⁵ *Ibid.* (PG 83, 432C): Ὁ δὲ πάντων ἄριστος Ἀμφιλόχιος, ὁ τοῦ Ἰκονίου τὴν Ἐκκλησίαν ἰθύνας, ἀκριβέστερον τὴν αἵρεσιν ἐστηλίτευσε, τοῖς ὑπ' ἐκείνου πραχθεῖσιν ὑπομνήμασιν ἐντεθεικὼς αὐτῶν τὰς φωνὰς, ἐναργῶς δηλοῦσας τοῦ δόγματος τὴν διαφορὰν.

⁵⁶ Photius Constantinopolitanus. *Bibliotheca*. LII. (PG 103, 88B).

някакъв демон, който го отклонява от пътя за Бога. Смятали, че чрез молитвата си можели да изгонят този демон и така да бъдат осенени от Светия Дух. Стремели се аскетичен подвиг, но в този стремеж не зачитали църковната структура. Смятали ръчния труд за недостойен за християните и отказвали да работят. В тази връзка наричали себе си истински бедни и настоявали, че именно те, а не свещениците, трябвало да получават плодоприносите на Църквата. Събирали се на молитва и извън храмовете. Отричали социалните норми на поведение между мъжете и жените и често живеели смесено. Обличали се неприсъщо и имали нетипичен за времето си външен вид и то именно с цел да бъдат забелязани. Вярвали, че веднъж изгонили демона от себе си, ставали неспособни да грешат. В тази връзка отричали необходимостта от пост, телесни и душевни упражнения. Позволявали си да твърдят за себе си всичко. Вярвали, че сънищата им са пророчески и че можели да разпознават душата на човека. Смятали, че са способни да възприемат Светата Троица чрез телесните си очи.

От Библиотеката на св. патриарх Фотий Константинополски разбирате, че в началото на V в. църковните власти предприемали все повече мерки срещу масалианите. В Кодекс LII⁵⁷ св. Фотий пише, че Атик Константинополски е изпратил писмо до епископите в Памфилия, в което наредил масалианите бъдат изцяло прогонени от областта. Подобно писмо той написал и до на Амфилохий Сидейски⁵⁸. По-късно, през 426 г. при ръкополагането на наследника му Сисиний, в Константинопол се състоял събор, който обсъдил масалианския проблем и завършил с изпращането на синодално писмо „до боголюбивите съслужители Вериниан, Амфилохий (от Сиде-б.м.) и всички епископи от Памфилия“⁵⁹. Св. патриарх Фотий не оставил целия текст на писмото, но пише за настояването на епископ Неон, че, ако някой от тези, които са анатемосали масалианите, в течение на времето, поради дума или практика, бъде дори само заподозрян в тази болест, то той трябва да бъде лишен от сан, ако и да обещае хиляди

⁵⁷ Photius Constantinopolitanus. *Bibliotheca*. LII (PG 103, 88-92).

⁵⁸ *Ibid.* (PG 103, 89A). Атик Константинополски е епископ на Константинопол от март 406 до 10 октомври 425. Повече за него Kazhdan, Alexander P. [ed.] *The Oxford Dictionary...*, с. 230.; Стюарт приема, че това писмо трябва да е изпратено в края на живота на Атик. Виж Stewart, Columba. *Working the Earth*, с. 44.

⁵⁹ *Ibid.* (PG 103, 89B).

пъти, че ще се присъедини към реда на каещите се⁶⁰.

Стъпили именно на осъжданията от Константинополския събор от 426г. светите отци от Третия вселенски събор в Ефес от 431 г. „извели правило и като разкрили, тях и хулите и еретическите глави от тяхната книга наречена Аскетикон, поставили ги под анатема“⁶¹.

В този смисъл става ясно, че през първата половина на V в. масалианите са се превърнали в основен проблем на Църквата на Изток. Защо техния образ така е наситил съзнанието на църковните отци от това време е въпрос, върху който може да разсъждаваме.

Вероятно Колумба Стюард в някаква степен е прав, когато смята, че това се дължи на някакво „изгубване в превода“ от сирийски към гръцки, при който концепции звучащи напълно нормално в сирийска езикова среда зазвучали кошунствено за гръкоговорящите⁶². Сигурно има основание и Даниел Кейнър, който смята, че причина за това е наличието на едно базисно разминаване между гръцкия и сирийския аскетизъм при разрешаването на конфликта между заповедите на св. ап. Павел непрестанно да се молим (1 Сол. 5:17) и да работим ден и нощ (1 Сол. 2:9). Гръцкият отговор, даден в XXXVII Дълго правило на св. Василий Велики, е че всички докато работим, трябва да се молим. Сирийският отговор, даден в *Liber Graduum* е чрез деление на аскетите на две групи – свършени и учащи се. Учащите се ще се занимават с работа, а свършените ще се молят непрестанно⁶³. Накрая, има някаква истина и в мнението на Алексей Муравеев, който въобще отрича реалното съществуване на масалианската ерес, и смята че тя е резултат от едно прекалено вторачване на църковните власти от този

⁶⁰ *Ibid.* (PG 103, 89B): Ἐν ταύτῃ τῇ συνοδικῇ ἐπιστολῇ καὶ Νέων ἐπίσκοπος ἐξεφώνησεν, ὡς εἴ τις μετὰ τὸν ἀναθεματισμὸν φωραθεῖν τῷ χρόνῳ ἢ διὰ ῥημάτων ἢ διὰ πραγμάτων εἰς τὴν ὑποψίαν τῆς νόσου ταύτης ἐμπίπτων, μηκέτι λοιπὸν αὐτὸν χώραν ἔχειν, μηδ' ἂν μυριάκις ἐπαγγέλληται, τὴν τάξιν ἀναπληροῦν τῶν μετανοοῦντων.

⁶¹ *Ibid.* (PG 103, 89C): Ἐξήνεγκε δὲ καὶ ὅρον ἡ ἀγία καὶ οἰκουμενικὴ σύνοδος, ἡ ἐν Ἐφέσῳ τρίτῃ, ἀπογυμνώσασα αὐτῶν καὶ τὰ ἐν τῷ λεγομένῳ αὐτῶν βιβλίῳ ἀσκητικῷ βλάσφημα καὶ αἰρετικά κεφάλαια, καὶ καθυποβαλοῦσα τῷ ἀναθέματι.

⁶² Stewart, Columba. *Working the Earth*, с. 10 и особ. с. 70 и сл.

⁶³ Caner, Daniel. *Wandering, Begging Monks...* с. 114-117. Критично издание на *Liber Graduum* снабдено с превод на латински в Kmosko, M. *Liber Graduum*. Patrologia Syriaca, vol. 1.3, Firmin-Didot, Paris: 1926.

период в сирийските текстове⁶⁴.

Всички тези автори имат своите основания, но пропускат нещо основно. Това, че масалианският проблем IV в. – V в. е само симптом на процес надхвърлящ гръко-сирийски лингвистични, културни и еклисиологични отношения и конфликти. Този процес е бил общо-църковен, а образът на масалианската ерес е само една негова рационализация от църковните отци от периода. Това е процесът на въцърковяването на християнския аскетизъм и съответно изключването на всички отвъд Църквата. Както ще видим по-долу това въцърковяване не е било нито гладък и нито безпроблемен процес.

Въцърковяването на християнския аскетизъм

В настоящата статия няма за претенция цялостно изследване на християнския аскетизъм през IV в. – V в. Целта ми е чрез един преглед на сведенията за проблемни аскетични практики от периода да покажа как Църквата, приемайки аскетичния принцип, е изчиствала крайностите. Като сравним тези крайности със сведенията за масалианската ерес ще стане ясно, че по същество масалианството се вписва в тях. По този начин Масалианите осъдени от Третия Вселенски Събор в Ефес (431г.) се оказват във връзка с привържениците на Евстатий осъдени на Събора в Гангра, с хората около Аерий, с онези, за които св. Григорий Нисийски казва, че „мъдростта ги нарича мързеливи“⁶⁵, и с монасите, появили се около Картаген, срещу които бл. Августин пише „За делата на монасите“ (*De opere monachorum*). Всички те са израз на общия проблем от периода: аскети, мъже и жени, които преследвайки подвиг забравят за Христа и излизат извън Църквата.

Съборът в Гангра

Светият Гангарски поместен събор е ясен пример, че Църквата е

⁶⁴ Муравьев, Алексей Владимирович. *Msalyanutā* 6. Заметки к истории “Мессалианской Ереси”: Загадка Лампета. Вестник ПСТГУ. 2020, Vol. Серия III: Филология., 62, 31-57 [Muravyev, Aleksey Vladimirovich. *Msalyanutā* 6. Notes on the History of the ‘Messalian Heresy’: The Enigma of Lampet. Vestnik PSTGU. 2020, Vol. Series III Philology, 62, 31-57], 42: „Постепенно в грекоязычной среде укоренилось убеждение, что все сирийцы заражены тем или иным богословским недугом. Это могла быть ересь сирийца Нестория или ересь сирийца Аполлинария».

⁶⁵ Gregorius Nyssenus, *De Virginitate* 23.3. (PG 46, 409A).

разбирала добре двоякия характер на християнския аскетизъм⁶⁶. Съборът се е събрал, за да разследва обвиненията срещу групи крайни аскети: „хората около Евстатий и открил множество беззаконни деяния извършвани от тях“⁶⁷.

Във връзка с това събралите се отци издават двадесет анатемни срещу определени техни твърдения и практики. Заключение то им обаче ясно показва, че сам по себе си аскетизмът е естествен християнски път и като такъв Църквата го приема:

Пишем тези неща, не за да откъсваме тези, които желаят да бъдат аскети според писанията в Църквата Божия, а онези, които поради гордост приемат идеята на аскетизма, и са надменни към другите, които живеят по-обикновено; и [против онези] които вмъкват нововъведения противни на писанията и църковните канони.

По-нататък, ние ценим високо девството [съчетано] със смиреност и одобряваме въздържанието, когато става с достойнство и боязън; възхищаваме се и от оттеглянето от светските дейности със смиреност, но почитаме достойното съжителство на брака. Не презираме богатството съчетано с праведност и благотворителност. Хвалим простотата и непретенциозността на облеклото, което служи само на тялото, и отхвърляме всяка прекаленост или изнеженост в него. Почитаме Божиите домове и събранията в тях и ги засвидетелстваме като свети и полезни; но не поставяме благочестието [само] в тези домове, а почитаме всяко място изградено в името на Бога. Приемаме и събирането в самата Църква за обща полза и благославяме изобилната благотворителност на братята чрез дарения дадени на Църквата за бедните.

Накратко казано, молим се, всичко да се случва в Църквата съгласно Божествените писания и апостолските предания⁶⁸.

⁶⁶ За година на провеждането му традиционно се приема 340г, но има не малко спорове в научната литература по този въпрос, като някои приемат дори 359 г. Град Гангра (днеш. Чанкъръ) е град в Мала Азия през IVв. е център на областта Пафлагония.

⁶⁷ Ράλλη Γ. Α., Μ. Ποτλή, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*. Τ. 3, Ἀθήνησιν, 1853, с. 98: Ζητουμένων καὶ τοὺς κατ' Εὐστάθιον, εὑρίσκειν πολλὰ ἀθέσμως γινόμενα ὑπὸ τούτων αὐτῶν τῶν περὶ Εὐστάθιον. Прев. мой.

⁶⁸ *Ibid.*, с. 117 – 118. Ταῦτα δὲ γράφομεν, οὐκ ἐκκόπτοντες τοὺς ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ κατὰ τὰς γραφὰς ἀσκεῖσθαι βουλομένους. ἀλλὰ τοὺς λαμβάνοντας τὴν ὑπόθεσιν τῆς ἀσκήσεως εἰς ὑπερφηνίαν, κατὰ τῶν ἀφελέστερον βιούντων ἐπαιρομένους τε, καὶ παρὰ

От това заключение е видно, че църковните отци от Гангра приемали аскетизма за съдържащ се в писанията, но предупреждавали, че практикуващите го могат да изпаднат в греха на гордостта.

Какви обаче са били крайностите на Евстатрианците осъдени от събора? Изглежда преди всичко те презирали брака като недостоеен за християните. В резултат на тяхното учение, пише в преамбюла, много мъже напуснали жените си, съответно жени-мъжете си. Това създавало проблем – неподготвени за самоконтрол и въздържание такива хора често след това изпадали в греха на прелюбодеянието⁶⁹.

Отричането на брачните отношения заема голяма част от анатемите на събора: Правила 1; 9, 10, 14. Най-общо под анатема са всички, които смятат брачните отношения между мъж и жена, в т.ч. и сексуалните отношения в брака, за пречка за постигане на Царството. Под анатема е поставено и арогантното поведение на девстващи спрямо хора в брак. Със семейните отношения се занимават и правила 15 и 16. Това са съответно изоставянето на децата под предлог аскетизъм и изоставянето на родителите под предлог благочестие⁷⁰.

τὰς γραφὰς καὶ τοὺς ἐκκλησιαστικοὺς κανόνας καίνισμοὺς εἰσάγοντας. ἡμεῖς τοιγαροῦν καὶ παρθενίαν μετὰ ταπεινοφροσύνης θαυμάζομεν, καὶ ἐγκράτειαν μετὰ σεμνότητος καὶ θεοσεβείας γινομένην ἀποδεχόμεθα· καὶ ἀναχώρησιν τῶν ἐγκοσμίῳν πραγμάτων μετὰ ταπεινοφροσύνης ἀγάμεθα, καὶ γάμου συνοίκησιν σεμνὴν τιμῶμεν· καὶ πλοῦτον μετὰ δικαιοσύνης καὶ εὐποΐας οὐκ ἐξουθενούμεν· καὶ λιτότητα καὶ εὐτέλειαν ἀμφιασμάτων, δι' ἐπιμέλειαν μόνον τοῦ σώματος ἀπερίεργον ἐπαινοῦμεν· τὰς δὲ ἐκλύτους καὶ τεθρυμμένας ἐν τῇ ἐσθῇτι προόδους ἀποστρεφόμεθα· καὶ τοὺς οἴκους τοῦ Θεοῦ τιμῶμεν, καὶ τὰς συνόδους, τὰς ἐπ' αὐτοῖς, ὡς ἀγίας καὶ ἐπωφελεῖς ἀσπαζόμεθα, οὐ συγκλείοντες τὴν εὐσέβειαν ἐν τοῖς οἴκοις ἀλλὰ πάντα τόπον τὸν ἐπ' ὀνόματι τοῦ Θεοῦ οἰκοδομηθέντα τιμώντες, καὶ τὴν ἐν αὐτῇ τῇ ἐκκλησίᾳ συνέλευσιν εἰς ὠφέλειαν τοῦ κοινού, προσιέμεθα· καὶ τὰς καθ' ὑπερβολὴν εὐποΐας τῶν ἀδελφῶν, τὰς κατὰ τὰς παραδόσεις διὰ τῆς Ἐκκλησίας εἰς τοὺς πτωχοὺς γινομένας, μακαρίζομεν· καὶ πάντα, συνελόντας εἰπεῖν, τὰ παραδοθέντα ὑπὸ τῶν θείων γραφῶν καὶ τῶν Ἀποστολικῶν παραδόσεων, ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ γίνεσθαι εὐχόμεθα. Прев. мой. В някои преписи заключението е посочено като 21 правило на събора.

⁶⁹ *Ibid.*, с. 98: καὶ γὰρ ἐκ τοῦ καταμέμφεσθαι αὐτοὺς τὸν γάμον, καὶ ὑποτίθεσθαι, ὅτι οὐδεὶς τῶν ἐν γάμῳ ὄντων ἐλπίδα παρὰ Θεῷ ἔχει, πολλαὶ γυναῖκες ὑπανδροὶ ἀπατηθεῖσαι τῶν ἑαυτῶν ἀνδρῶν ἀνεχώρησαν, καὶ ἄνδρες τῶν ἰδίων γυναικῶν. εἴτα ἐν τῷ μεταξύ μὴ δυνηθεῖσαι ἐγκρατεῖν, ἐμοιχεύθησαν, καὶ διὰ τὴν τοιαύτην ὑπόθεσιν ὤνειδιάσθησαν.

⁷⁰ *Ibid.*, с. 110 и 112: Εἰ τις καταλιπάνῃ τὰ ἑαυτοῦ τέκνα, καὶ μὴ τεκνοτροφῇ, καὶ ὅσον ἐν ἑαυτοῦ πρὸς θεοσεβείαν τὴν προσήκουσαν ἀνάγῃ, ἀλλὰ προφάσει τῆς ἀσκήσεως ἀμελοίῃ, ἀνάθεμα ἔστω. Εἰ τινα τέκνα γονέων, μάλιστα πιστῶν, ἀναχωροῖ προφάσει θεοσεβείας, καὶ μὴ τὴν καθήκουσαν τιμὴν τοῖς γονεῦσιν ἀπονέμοι, προτιμωμένης δηλονότι παρ' αὐτοῖς τῆς θεοσεβείας, ἀνάθεμα ἔστω.

Предвид това отношение към брака аскетите около Евстатий отказвали да признаят за легитимни службите извършвани от свещеници в брак, не се молили в храмове с тях и не приемали причастие от тях⁷¹. В тази връзка била и анатемата в правило 4.

Допълнително, а навярно и във връзка с отношението им към свещеничество в брак, евстатиянците отбягвали събиранията в храмовете и пренебрегвали църковните събрания, събирали се самостоятелно без поставен от епископа презвитер и учили неща чужди на църковното учение⁷². Смятайки себе си за свети, претендирали да приемат и разпределят църковните продоприноси.⁷³ На това светият събор отговорил с анатемати в правила 5, 6, 7, 8 и 11. Тези правила най-общо постановявали, че църковно е само събранието ставащо с волята на епископа и също по негова воля става раздаването на плоддоприносите.

Хората около Евстатий търсели показната бедност и съзнателно се обличали в груби дрехи. Към това се прибавял и скандален външен вид – жените си стрижели късо косите и се обличали с мъжки дрехи. Учили робите да презират господарите си и то заради външния им вид⁷⁴. Смятали че всеки, който не се отвърне от имуществото си няма надежда за Бога. Отричали почитането на мъчениците⁷⁵. Отказвали да ядат месо дори в неделя и всичко това с твърдения, че това е единственият път за Царството Божие.

⁷¹ *Ibid.*, с. 99: καὶ ἐν οἴκοις γεγαμηκότων εὐχὰς ποιεῖσθαι μὴ βουλόμενοι, καὶ γινομένων εὐχῶν καταφρονοῦντες, καὶ πολλάκις προσφορῶν ἐν αὐταῖς ταῖς οἰκίαις μὲν γεγαμηκότων γινομένων μὴ μεταλαμβάνοντες· καὶ πρεσβυτέρων γεγαμηκότων ὑπερφρονοῦντες, καὶ τῶν λειτουργιῶν τῶν ὑπ' αὐτῶν μὴ ἀπτόμενοι.

⁷² *Ibid.*, с. 98: εὐρίσκοντο δὲ καὶ ἀναχωρήσεις ἐκ τῶν οἰκῶν τοῦ Θεοῦ καὶ τῆς ἐκκλησίας ποιούμενοι, καταφρονητικῶς διακείμενοι κατὰ τῆς ἐκκλησίας καὶ τῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, καὶ ἰδίᾳ συνάξεις ποιούμενοι, καὶ ἐκκλησιάσεις, καὶ διδασκαλίας ἐτέρας, καὶ τὰ ἄλλα κατὰ τῶν ἐκκλησιῶν καὶ κατὰ τῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ.

⁷³ *Ibid.*, с. 98-99: καρποφορίας τε τὰς ἐκκλησιαστικὰς τὰς ἀνέκαθεν διδομένας τῇ ἐκκλησίᾳ, ἑαυτοῖς καὶ τοῖς σὺν αὐτοῖς, ὡς ἁγίοις, τὰς διαδόσεις ποιούμενοι.

⁷⁴ *Ibid.*, с. 99: καὶ δοῦλοι δεσποτῶν ἀναχωροῦντες, καὶ διὰ τοῦ ξένου ἀμφιάσματος καταφρόνησιν κατὰ τῶν δεσποτῶν ποιούμενοι· καὶ γυναῖκες παρὰ τὸ σύνηθες ἀντὶ ἀμφιάσματος γυναικείων ἀνδρικὰ ἀμφιάσματα ἀναλαμβάνουσαι, καὶ ἐκ τούτων οἰόμεναι δικαιοῦσθαι. πολλὰ δὲ καὶ ἀποκείρονται προφάσει θεοσεβείας τὴν φύσιν τῆς κόμης τῆς γυναικειάς.

⁷⁵ *Ibid.*, 99: καὶ τὰς συνάξεις τῶν μαρτυρῶν καὶ τῶν ἐκεῖ συνερχομένων καὶ λειτουργούντων καταγινώσκοντες.

От сведенията оставени от светия събор в Гангра става ясно, че повече от 30 години преди св. Епифаний Кипърски и половин век преди съборите в Антиохия и Сиде, в гръкоезична и християнска среда са съществували явления много подобни на масалианския проблем. Аскетите осъдени в Гангра били хора събиращи се на молитва извън църковните храмове; приемащи себе си за истински бедни; отричащи правото на църковната йерархия върху приемането и раздаването на плодоприносите; които в опит за аскетичен подвиг унищожавали обществената тъкан на брачните и семейните отношения; стремящи се с външния си вид да покажат, че са аскети. Всичко това отците от Гангра посочили, че не е аскетизъм, „според писанията в Божията църква“.

Аерий – един човек около Евстатий

Сведенията оставени ни от Гангарския събор не ни позволяват да извлечем догматичната основа върху която „хората около Евстатий“ изграждали своето поведение. В Панариона на св. Епифаний Кипърски обаче има данни поне за един такъв човек – това бил Аерий⁷⁶.

Аерий още е бил жив, когато св. Епифаний пише за него⁷⁷. Определен е като арианин по-голям и от самия Арий⁷⁸, но това стандартно обвинение от епохата не казва много за учението, което изповядвал. При всички положения е имал харизма да увлича хората, защото, казва св. Епифаний, „сам измислил някакво голямо баснословно празнословие“, с което обаче привлякъл мнозина⁷⁹. Аерий бил ученик на Евстатий, с когото заедно практикували аскетизъм. Според св. Епифаний обаче, когато Евстатий станал епископ на Севастия (Мала Армения), той му завидял, защото сам копнеел за позицията.⁸⁰ Въпреки това Евстатий го направил презвитер и го назначил да отговаря за гостоприемницата или приюта за бедни, която била в града. Аерий обаче не бил доволен и обвинил Евстатий, че е злоупотребил със

⁷⁶ Epiphanius Constantiensis. *Panarion*, LXXV (PG 42, 504A – 516B).

⁷⁷ *Ibid.* (PG 42, 504A). т.е. около 377 г.

⁷⁸ *Ibid.* (PG 42, 504A).

⁷⁹ *Ibid.* (PG 42, 504B): καὶ γὰρ καὶ αὐτὸς τῷ βίῳ ἐφεύρατό τινα μεγάλην μυθώδη κενοδοξίαν, γέλοιον μὲν τι ἐμποιοῦσαν τοῖς ἔμφροσιν, ὅμως διὰ τούτου πολλοὺς ἠπάτησε καὶ παρείλκυεν.

⁸⁰ *Ibid.* (PG 42, 504B).

средствата на църквата, и че след като станал епископ „е престанал да бъде същия човек“. След това напуснал града придружен от голяма група мъже и жени⁸¹. Задно с тях той заживял на открито, в гори и пещери, като проповядвал, че това представлява истинското оттегляне от света⁸².

Учението му, отбелязва св. Епифаний, „било дори по-налудничаво“. Той учел, че между епископ и презвитер нямало разлика⁸³. Не бивало да се празнува Пасха (Великден) защото на Пасха Христос е бил пожертван за нас⁸⁴. Молитвите за починалите са безсмислени и дори корумпирали живите⁸⁵. Постите не бива да са общи и да важат за всички, но всеки сам следва да си преценява, кога и колко да пости⁸⁶.

От тези сведения отново разбираме за аскетична група с идеи подобни на масалианските. Хора събрани около харизматичен лидер; мъже и жени живеещи на едно извън градове и села, като настоявали, че така изпълняват Господнята заповед да напуснат света. Отхвърляне на църковната йерархия и на традицията свързана с църковните празници и наложените общи пости.

Евстатий Севастийски

Говорейки толкова за „хората около Евстатий“ то нужно е да се кажат няколко думи и за самия него – Евстатий Севастийски, една от най-забележителните и противоречиви личности на аскетизма в Мала Азия през IV в.

Роден е около 300 г.⁸⁷ Според църковния историк Сократ баща му се казвал Евлалий и бил епископ на Кесария Кападокийска. Ръкоположен е за презвитер вероятно именно от баща си⁸⁸. В своето CCLXIII писмо „До западните епископи“ св. Василий Велики пише, че на младини Евстатий е бил в Александрия и то точно, когато Арий раз-

⁸¹ *Ibid.* (PG 42, 505B-C).

⁸² *Ibid.* (PG 42, 505B).

⁸³ *Ibid.* (PG 42, 505C).

⁸⁴ *Ibid.* (PG 42, 505D – 508A).

⁸⁵ *Ibid.* (PG 42, 508A).

⁸⁶ *Ibid.* (PG 42, 508A).

⁸⁷ Silvas, Anna M. *The Asketikon*, с. 53.

⁸⁸ Socrates Scholasticus. *Historia ecclesiastica*, II, XLIII (PG 67, 352C).

пространявал ереста си. Там Евстатий станал негов верен ученик⁸⁹. Разбира се, като се вземат предвид влошените отношения между св. Василий и Евстатий във времето на написване на това писмо, това сведение трябва да се приема с внимание.

При всички положения обаче Евстатий е имал ексцентрично поведение и носел особено и скандално облекло. В тази връзка Сократ отбелязва, че собствения му баща го низвергнал, тъй като намерил облеклото му за неподходящо за свещеник.⁹⁰ Според Сократ съборът в Гангра бил насочен именно срещу Евстатий. Другият църковен историк на епохата обаче, Созомен, разколебава това твърдение. Според него „много хора го оправдавали, като хвърляли обвинението върху учениците му, които порицавали брака, не искали да се призовават Бога в домове на женени, отказвали да се молят при женени свещеници“ и т.н.⁹¹ Изглежда обаче низвергването от баща му и осъждането от събора в Гангра не били единствените осъждания срещу Евстатий. Созомен споменава отлъчването му от Неокесарийския събор, както и за низвергването му от Евсевий Константинополски, поради това, че не изпълнил никакви свои задължения⁹². Всичко това трябва да се станало някъде между 330 и 341 г. През този период има и податки, и че е свързан с Македонианците⁹³. Съборът в Константинопол от 360 г. го заварва вече като епископ на Севастия при това придружен от младия св. Василий Велики.

Това не е случайно. Въпреки цялата скандалност на Евстатий някои писмата на св. Василий Велики дават достатъчно основание да смятаме, че той бил близък семеен приятел родителите му и герой в очите на самия св. Василий.

Така, най-ранното запазено писмо на св. Василий, писмо I, пи-

⁸⁹ Deferrari, Roy J., [trans.]. *Saint Basil: The Letters in Four Volumes*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. Vols. (vol. I, 1926; vol. II, 1928; vol. III, 1930 and vol. IV, 1934) vol. IV, 94-95. Подобно твърдение се открива и в Писмо CCXLIV vol. III, 456-457.

⁹⁰ Socrates Scholasticus. *Historia ecclesiastica*, II, XLIII. (PG 67, 352C).

⁹¹ Sozomenus. *Historia ecclesiastica*, III, XIV. (PG 67, 1080A): Οἱ δὲ αὐτὸν μὲν τοῦ ἐκκλη-
ματος ἐξαίρουνται· ἐπατιῶνται δὲ τινὰς τῶν αὐτοῦ μαθητῶν, ὡς γὰρ καταμεμφομένους,
καὶ ἐν οἴκοις γεγαμηκότων εὐχεσθαι παραιτούμενους, καὶ τοὺς γεγαμηκότας πρεσβυτέ-
ρους ὑπερφρονοῦντας.

⁹² *Ibid.* IV, XXIV. (PG 67, 1192 A-B).

⁹³ Silvas, Anna M. *The Asketikon*, с. 60.

сано вероятно около 357 г., е адресирано до „Евстатий, Философа“⁹⁴. Въпреки някои спорове, кой и какъв е този Евстатий, с висока доза на убеденост може да кажем, че това е именно Евстатий Севастийски. Младият св. Василий, върнал се от Атина, обикаля изтока, за да се срещне с него. В последствие, в писмо ССXLIV до общия им приятел Патрофил, епископ на Егейската църква, който бил изумен от разпада на отношенията между двамата, св. Василий пише: „Изглеждаш в объркване и изумление, че този Василий, който от дете служеше на онази персона, и който бе правил такива неща в такива времена, и бе воювал срещу мнозина, за да покаже грижа за едного! Този сега е станал различен от това, което бил...“⁹⁵

Връзката и близките отношения между двамата се разкриват и от ССXXIII писмо на св. Василий, където той задава риторични въпроси към Евстатий: да попита себе си „колко често ме посещаваше в манастира на река Ирис;... и колко дни прекарваше отсреща при майка ми, където живееше като приятел с приятел“⁹⁶. От същото писмо се разбира и че, когато Евстатий, вече като епископ, се е подготвял за събора в Лампсак (в края на 364 г.) двамата са се срещали и св. Василий продиктувал на бързописците му възраженията срещу ереста на Евномий⁹⁷. Пак тук св. Василий пише, че е чувал за слуховете за Евстатий, но ги е приемал за клевети и е решавал да не им обръща внимание.

Към всичко това трябва да се прибави, и че в своята „Църковна история“ Созомен споменава, че някои твърдели, че автор на аскетичните творби приписвани на св. Василий е всъщност Евстатий

⁹⁴ Deferrari, Roy J., [trans.]. *Saint Basil*, vol. I, 2-3.

⁹⁵ *Ibid.* vol. III, с. 448-451: Ἀποροῦντι γὰρ ἑώκεις καὶ ἐκθαμβουμένῳ· εἰ Βασίλειος ἐκεῖνος, ὁ τοιῶσδε δουλεύσας ἐκ παιδὸς τῷ δεῖνι, ὁ τάδε ποιήσας ἐπὶ τῶν καιρῶν τῶνδε καὶ τάδε, ὁ τὸν πρὸς μυρίου πόλεμον τῆς πρὸς τὸν ἕνα θεραπείας ἔνεκεν καταδεξάμενος, οὗτος νῦν ἕτερος γέγονεν.

⁹⁶ *Ibid.* vol. III, с. 302: Ἐρώτησον σεαυτὸν· ποσάκις ἡμᾶς ἐπεσκέψω ἐπὶ τῆς μονῆς τῆς ἐπὶ τῷ Ἰρὶδι ποταμῷ... πόσας δὲ ἡμέρας ἐπὶ τῆς ἀντιπέραν κώμης, παρὰ τῇ μητρὶ μου, ἔνθα ὡς φίλοι μετ' ἀλλήλων διάγοντες.

⁹⁷ *Ibid.* Смята се, че именно от тези записки произхожда и първото догматично произведение на св. Василий „Против Евномий“. Виж повече при 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, 36-39.

Севастийски⁹⁸. Това крайно мнение със сигурност не е вярно, но в биографичните данни дадени от самия св. Василий в ССХХІІІ писмо се казва: „нима не посещавахме аскетическите общности (τὰς ἀδελφότητας) и не прекарвахме цели нощи заедно с тях в молитви, винаги в съгласие говорейки и слушайки нещата за Бога“⁹⁹. Това напътствие на обстановката в общностите, представена в пролозите и на Дългите и на Кратките правила на неговия *Аскетикон*. Св. Василий говори, съответно: „и понеже настоящият момент е най-подходящ, а и това място (ни) дарява тишина и време изцяло свободно от външния шум, то нека заедно се помолим един за друг“¹⁰⁰ и „след като Бог ни събра тук, в голяма спокойствие от външния смут, то нека не се отклоняваме към някаква друга дейност и да не предаваме телата си отново на безгрижие, но да прекараме останалата част на нощта в грижа и изследване на нужните неща, като изпълняваме казаното от блажения Давид: „върху Господния закон той размишлява денем и нощем!“¹⁰¹ В този смисъл, изглежда напълно възможно св. Василий и Евстатий да са работили заедно при съставянето на някои от правилата на Аскетикона и така те да носят и влияние на Евстатий.

Накрая, от историята с Аерий спомената по-горе знаем, че според св. Епифаний е съществувала „гостоприемница, която в Понт се наричала дом за бедни“¹⁰². Този дом за бедни е бил подопечен на Евстатий Севастийски, който е можел да назначава отговорния за него. Този дом обаче има интересен паралел с Василиадата, домът за бедни

⁹⁸ Sozomenus. *Historia ecclesiastica*, III, XIV. (PG 67, 1080A): Ὡς καὶ τὴν ἐπιγεγραμμένην Βασιλείου τοῦ Καππαδόκου Ἀσκητικὴν βίβλον, ἰσχυρίζεσθαι τινὰς αὐτοῦ γραφὴν εἶναι.

⁹⁹ Deferrari, Roy J., [trans.]. *Saint Basil...* Vol. III, 304-305: Οὐ τὰς ἀδελφότητας ἐπισκεπτόμενος, καὶ διανυκτερεύων αὐταῖς ἐν ταῖς προσευχαῖς, λέγων καὶ ἀκούων αἰετὰ περὶ Θεοῦ ἀφιλονείκως

¹⁰⁰ Basilus Caesariensis. *Prologus IV (prooemium in Asceticon magnum [AscPr4])* (PG 31, 889A): καιρὸς δὲ ἐπιτηδειότατος ἡμῖν ὁ παρὼν, καὶ τόπος οὗτος ἡσυχίαν παρέχων καὶ σχολὴν πᾶσαν ἀπὸ τῶν ἔξωθεν θορύβων, συνευξώμεθα ἀλλήλοις.

¹⁰¹ Basilus Caesariensis. *Prologus III (prooemium in Regulas brevius tractatas [AscPr3])*. (PG 31, 1080B): Εἰ οὖν εἰς τοῦτο συνήγαγεν ἡμᾶς ὁ Θεὸς, καὶ ἡσυχία πολλὴ ἀπὸ τῶν ἔξωθεν θορύβων ἐστὶ, μήτε πρὸς ἑτέραν τινὰ ἐργασίαν τρεπώμεθα, μήτε ὕπνῳ πάλιν παραδόμεν τὰ σώματα, ἀλλ' ἐν τῇ μερίμνῃ καὶ ἐξετάσει τῶν ἀναγκαιῶν τὸ λειπόμενον μέρος τῆς νυκτὸς διενέγκωμεν, πληροῦντες τὸ εἰρημένον ὑπὸ τοῦ μακαρίου Δαβὶδ, ὅτι ἐν νόμῳ Κυρίου μελετήσῃ ἡμέρας καὶ νυκτὸς.

¹⁰² Epiphanius Constantiensis. *Panarion*, LXXV (PG 42, 504 B-C): ξενοδοχεῖον αὐτῷ ἐμπιστεύει, ὅπερ ἐν τῷ Πόντῳ καλεῖται πτωχοτροφεῖον.

и болни, за който пише св. Григорий Богослов в надгробното си слово за св. Василий. Показателно е, че за нейната дейност той ползва същата дума – πτωχοτροφία¹⁰³ (букв. изхранване на сиромасите). Впрочем и св. Василий в писмо CXLIII нарича създадения от него дом τὸ πτωχοτροφεῖον¹⁰⁴. Струва ми се, че тази благотворителна дейност, развивана от Евстатий Севастийски няма как да не е оказвала влияние върху младия Василий и нищо чудно в организирането на Василиада-та той да е стъпвал на разбраното от Евстатий.

Историята на Евстатий Севастийски и неговите сложни отношения с Църквата като цяло и със св. Василий в частност показват колко трудна и деликатна е била задачата да се намери баланса – аскетизмът, който стои в Писанието и който спасява, а не погубва.

Св. Григорий Нисийски „За девството“

Върху проблемът за аскетизмът, който погубва, а не спасява е разсъждавал и братът на св. Василий, св. Григорий Нисийски. В края на своята творба „За девството“ – нравствено аскетичен трактат представящ девството като висша добродетел, и която изглежда е била посветена на самият св. Василий¹⁰⁵ – св. Григорий пише:

„По-добре са двама от един“ (Екл. 4:9) – казва Еклисиастът; защото този, който е сам лесно бива повален от врага, стоящ в засада по пътищата на Бога. И наистина „Горко на сам, когато падне, защото няма кой да го изправи“. Но ето, някои в добро желание приели копнежа за свят живот; и точно направили този избор и докоснали се до най-съвършеното, поради суетност биват прекатурени от друга грешка, мамейки себе си поради някакво умопобъркване, смятат за добро онова, към което собствения им разсъдък е склонен. Сред тях са тези, които от мъдростта бяха наречени „мързеливи“; тези, които посипаха пътищата си с тръни (срв. Притч. 15:19) и смятаха вредно за душата усърдието в труда съгласно заповедите; тези, които измениха апостолските наставления и не ядоха благоприлично от своя хляб, но се привързаха към чуждия, и направиха мързела [свой] житейски занаят. От тук са и бленуващите, които вярват повече на измамни-

¹⁰³ Gregorius Nazianzenus. *Laudatio in Basilium* (Or. XLIII). (PG 36, 557C).

¹⁰⁴ Deferrari, Roy J., [trans.]. *Saint Basil*, vol. II, 366-367. Виж също и писмо CL написано от св. Василий от името на някой си Хераклид.

¹⁰⁵ Цоневски, И. *Патрология* [Tsonevsky, Il. *Patrology*], 282.

те измислици, отколкото на евангелските учения, провъзгласявайки фантазиите си за откровения (от тях са тези, които проникват в домовете). И още, тук са и тези, които мислят за добродетел отказа от срещи с хора и дивия живот, но не познават плода на дълготърпение-то и смиреномъдрието. И кой би могъл да изложи подробно всички онези грешки, до които води нежеланието да се приближим до прославените от Бога? Защото знаем и за такива, които се въздържат чрез глад чак до смърт, сякаш на Бог са благоугодни подобни жертвоприношения (срв. Евр. 13:16). И [знаем] други, които стоят на диаметрално противоположната позиция: те на име са много грижливи за безбрачието, но с нищо не се отличават от обикновения начин на живот, и не само угаждат на стомаха си с неща за удоволствие, но и явно съжителстват със съпруги, наричайки подобен съвместен живот – „общност“ (ἀδελφότητα), *сякаш покрили чрез възвишеното име подлостта на схващанията си. Поради такива хули се от външните този най-свят и най-чист труд (девството-б.м.)*¹⁰⁶.

Някои автори смятат, че този пасаж дава информация за първите

¹⁰⁶ Gregorius Nyssenus. *De virginitate*, 23 (PG 46 408D – 409B): Ἀγαθοὶ γὰρ δύο ὑπὲρ τὸν ἕνα, φησὶν ὁ Ἐκκλησιαστής· εὐκαταγώνιστος δὲ ὁ εἰς τῷ ἐχθρῷ τῷ κατὰ τὰς θείας ὁδοὺς ἐνεδρεῦοντι· καὶ ὄντως «Οὐαὶ τῷ ἐνὶ ὅταν πέσῃ, ὅτι οὐκ ἔχει τὸν ἀνορθοῦντα.» Ἡδὲ γάρ τινες ὁρμῇ μὲν δεξιᾷ πρὸς τὴν τοῦ σεμνοῦ βίου ἐπιθυμίαν ἐχρήσαντο· ὡς δὲ ὁμοῦ τῷ προελέσθαι, καὶ τῆς τελειότητος ἐφαψάμενοι, ἐτέρῳ πτώματι διὰ τοῦ τύφου ὑπεσκελίσθησαν, διὰ τινος φρενοβλαβείας ἑαυτοὺς ἐξαπατήσαντες ἐκεῖνο ἡγεῖσθαι καλὸν, ἐφ' ὅπερ αὐτῶν ἡ διάνοια ῥέψῃ. Ἐκ τούτων εἰσὶν οἱ παρὰ τῆς σοφίας ὀνομασθέντες ἀεργοί, οἱ τὰς ὁδοὺς αὐτῶν ἀκάνθαις στρώσαντες· οἱ βλάβην ἡγούμενοι τῆς ψυχῆς τὴν περὶ τὰ ἔργα τῶν ἐντολῶν προθυμίαν· οἱ παραγραφάμενοι τὰς ἀποστολικὰς παραινέσεις, καὶ μὴ τὸν ἴδιον ἄρτον εὐσημόνως ἐσθίοντες, ἀλλὰ τῷ ἀλλοτρίῳ προστετηκότες, τέχνην βίου τὴν ἀργίαν ποιοῦμενοι· ἐντεῦθεν οἱ ἐνυπνιασταὶ, οἱ τὰς ἐκ τῶν ὀνείρων ἀπάτας πιστοτέρας τῶν εὐαγγελικῶν διδαγμάτων ποιοῦμενοι, καὶ ἀποκαλύψεις τὰς φαντασίας προσαγορεύοντες (ἀπὸ τούτων εἰσὶν οἱ ἐνδύνοντες εἰς τὰς οἰκίας)· καὶ πάλιν ἄλλοι οἱ τὸ ἄμικτόν τε καὶ θηριῶδες ἀρετὴν νομίζοντες, οὐδὲ τῆς μακροθυμίας τε καὶ ταπεινοφροσύνης τὸν καρπὸν ἐπιστάμενοι. Καὶ τίς ἂν διεξέλθοι πάντα τὰ τοιαῦτα πτώματα, εἰς ὅσα ἐκφέρεται, τῷ μὴ θέλειν τοῖς κατὰ Θεὸν εὐδοκιμοῦσι προστίθεσθαι; Ἐκ τούτων γὰρ ἔγνωμεν καὶ τοὺς τῷ λιμῷ μέχρι θανάτου ἐγκαρτεροῦντας, ὡς τοῦ Θεοῦ ταῖς τοιαύταις εὐαρεστούμενου θυσίαις· καὶ πάλιν ἄλλους ἐκ διαμέτρου πρὸς τὸ ἐναντίον ἀποστατήσαντας· οἱ μέχρις ὀνόματος τὴν ἀγαμίαν ἐπιτηδεύσαντες, οὐδὲν διαφέρουσι τοῦ κοινοῦ βίου· οὐ μόνον τῇ γαστρὶ τὰ πρὸς ἡδονὴν χαριζόμενοι, ἀλλὰ γυναιξὶ κατὰ τὸ φανερόν συνοικοῦντες, καὶ ἀδελφότητα τὴν τοιαύτην συμβίωσιν ὀνομάζοντες, ὡς δὴ τὴν πρὸς τὸ χεῖρον ὑπόνοιαν ὀνόματι σεμνοτέρῳ περικαλύπτοντες. Δι' ὧν καὶ σφόδρα τὸ σεμνὸν τοῦτο καὶ καθαρὸν ἐπιτήδευμα βλασφημεῖται παρὰ τῶν ἔξωθεν. Прев. мой.

навлизания на масалианите в Мала Азия¹⁰⁷. И наистина, описаните аскети не работят, а са „направили мързела своя занаят“; не ядат своя хляб, а чуждия; провъзгласяват собствените си фантазии за откровения и пророчества; смятат, че излизането от света е бягството от хората; някои постят до смърт, други преяждат; и живеят мъже и жени на едно, и всичко това под прикритието на името „аскетична общност“ (ἀδελφότης).

Същевременно обаче св. Григорий не казва, че това е някаква нова ерес или че проблемът идвал от Сирия, Месопотамия или някъде другаде. Той не говори и за някаква особена доктрина. Напротив св. Григорий подчертава, че тези проблеми се случват сред хората избрали аскетичен път. Те тръгват по него водени от добро и искрено желание. И именно у такива се появяват суетността, самоизмамата и липсата на търпение и т.н. Това е нещото, което ги отклонява от Христовия път. Св. Григорий Нисийски не пише за някаква особена група или секта, а предупреждава за грешки, които са заложили в самата аскеза.

Бл. Августин и „За делата на монасите“

Около 400г. бл. Августин пише едно кратко нравствено съчинение с име „За делата на монасите“ (*De Opere Monachorum* – PL 40 547-592). По-късно, около 427 г., когато в края на живота си той обобщава цялото си творчество в съчинението „Поправки“¹⁰⁸ (*Retractiones* PL 32, 583-656) относно „За делата на монасите“ той казва следното:

Необходимостта ме накара да напиша книгата „За делата на монасите“. Това бе фактът, че когато около Картаген започнаха да се основават манастири, имаше някои монаси, които се подчиняваха на словото на Апостола, като преживяваха чрез ръчен труд. Други обаче, желяеха да живеят от благотворителността на верните и въпреки не вършиха нищо, за да посрещнат или задоволят нуждите си, мислеха и се хвалеха, че те по-добре изпълняват заповедта дадена на Апостолите, когато Господ каза: „Погледнете птиците небесни“ и „Взрете се в полските кринове“ (Мат. 6:26;28). В следствие на това, сред миряните,

¹⁰⁷ Виж Fedwick, Paul Jonathan. *The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1979, 44, n. 31; Виж също Caner, Daniel. *Wandering, Begging Monks*, 97-98, където се обсъжда статията на Reinhart Staats „Die Asketen aus Mesopotamien in der Rede des Gregor von Nyssa In suam ordinationem.“ *Vigiliae Christianae* 21:165-79.

¹⁰⁸ Цоневски, И. *Патрология* [Tsonevsky, Il. *Patrology*], 410.

макар и поради ниски цели, но при все това изгаряни от истинска ревност, възникнаха яростни спорове, които разтресоха Църквата. Едните подкрепяха първата позиция, а другите втората. В допълнение, някои от тези, които поддържаха тезата, че не бива да работят имаха дълги коси. И така, сякаш като в битка, от една страна, караниците, а от друга, споровете между замесените, се увеличаваха заедно с ревността на фракциите. Поради това състояние на нещата достопочтения Аврелий, епископът на Църквата на този град, ми поръча да напиша нещо по този въпрос, което аз и направих¹⁰⁹.

От това кратко сведение става ясно, че и на запад, в Картаген, Църквата се е изправила с подобни проблеми – появили са се аскети, които са поставяли под въпрос разпределението на плодоприносите и имали странен външен вид. Спорът, обаче бил най-вече относно въпроса за ръчния труд, необходим за физическото човешко съществуване. Аскетите, които смятали, че не бива да работят интерпретирали заповедта на Апостола „който не иска да се труди, не бива и да яде“ (2 Сол. 3:10) във връзка Мат. 6:26-28 и 1 Кор. 3:5-10 като заключавали, че под труд трябва да се разбира труд на духовната нива.¹¹⁰ Бл. Августин влиза в детайлна аргументация защо това е неправилно и защитава тезата, че е монасите трябва да работят.

Важното тук обаче е, че и бл. Августин не вижда проблемите в монашеските общности около Картаген с някакво чуждо влияние. Напротив, той казва, че със самото основаване на манастирите около Картаген е започнало делението и споровете. Той отдава това именно на гордост – някои смятали, че разбират Господните заповеди по-

¹⁰⁹ Aurelius Augustinus. *Retractiones*. (PL 32, 638-639): Ut de Opere Monachorum librum scriberem, illa necessitas compulit, quod cum apud Carthaginem monasteria esse cœpissent, alii se suis manibus transigebant, obtemperantes Apostolo; alii vero ita ex obligationibus religiosorum vivere volebant, ut nihil operantes unde necessaria vel haberent vel supplerent, se potius implere præceptum evangelicum existimarent atque jactarent, ubi Dominus ait: *Respicite volatilia cæli et lilia agri* (Matth. vi, 26; 28). Unde etiam inter laicos inferioris propositi, sed tamen studio ferventes, existere cœperant tumultuosa certamina, quibus Ecclesia turbaretur, aliis hoc, aliis aliud defendentibus. Hue accedebat quod criniti erant quidam eorum, qui operandum non esse dicebant. Unde contentiones, hinc reprehendentium, inde quasi purgantium, pro partium studiis augebantur. Propter hæc venerabilis senex Aurelius, Ecclesiæ ipsius civitatis episcopus, ut hinc aliquid scriberem jussit; et feci. – прев.мой

¹¹⁰ Aurelius Augustinus. *De Opere Monachorum*, I, I. (PL 40 549-550).

добре от Църквата. Отделно от това, скандализирали и с външен вид, като изглежда искали да бъдат забелязани.

Бл. Августин подчертава още, че спорът не е оставил никой безразличен. Всеки със своите си цели, но конфликтът обхванал целия църковен народ и то от искрена ревност. Мисля, с висока степен на вероятност може да предположим, че подобни вълненията е имало не само Картаген, но и в другите места, където аскетизмът се появявал. Прочие това всеобщо вълнение обяснява и защо в този период църковната йерархия е толкова активна по въпросите за крайностите в аскетизма.

Вместо заключение:

Св. Василий Велики и неговото аскетично творчество

О. Йоан Майендорф казва, че никой не е разбирал предизвикателството, което аскетичното движение е поставяло пред Църквата по-добре от св. Василий Велики. И именно той приема и поема тежката задача да постави феномена в рамките на Християнската теология и еклесиология, за да бъде движението прието в цялостния мироглед на християнството.¹¹¹ Като се съгласявам напълно с това мнение ще добавя, че по необходимост това е поставило пред св. Василий решаването на проблема за точната мяра и за крайностите в аскетизма. Няма да е пресилено да се каже, че цялото аскетично творчество на светеца е пронизано от идеята да се да намери адекватен отговор именно на тези проблеми¹¹². Същевременно в Аскетикона си той често отговаря на въпроси, които поставят проблеми подобни на масалианските – за труда, за молитвата, за отношението към църковната йерархия, за семейните отношения и т.н. Св. Василий дава отговорите стъпвайки на библейския текст и всякога показва, че правилният

¹¹¹ Meyendorff, John. *St. Basil, Messalianism*, с. 220

¹¹² Въпросът за аскетичното творчество на св. Василий Велики е сложен най-вече поради това, че самият той изглежда никога не е разделял пастирските си беседи от аскетичните си беседи. Делението, което имаме днес е повече резултат от последващи интерпретации, а не толкова на целенасочено действие правено от самия св. Василий. Все пак, стъпили на преписната традиция и на печатните издания на творчеството на светеца днес се приема, че аскетичното творчество на светеца включва *Asceticon magnum* (PG 31, 889 – 1305); *Regulae morales* (PG 31, 691-869) заедно с двата преговора към тях *De iudicio dei* (PG 31, 653 - 676) и *De fide* (PG 31, 676 – 692); няколко беседи и няколко писма.

път е съгласието с Църквата. Ще илюстрирам това с няколко примера.

Дълго правило XXXVII е озаглавено „Дали трябва под предлог на молитви и псалмопееие да бъдем безгрижни към (своите) работи; кое е подходящото време на молитвата и най-първо – нужно ли е да се работи?“¹¹³. Самата формулировка на въпроса, а и първите два параграфа от отговора¹¹⁴ показват, че темата за отношението между ръчния труд и молитвата се е обсъждала сред аскетическите общности, на които той е давал своите съвети.

„Намерението за благочестие не бива да се счита за претекст за леност“ – пише св. Василий¹¹⁵ – напротив, благочестието е „труд и мъка, и извънредно бдение, и глад и жажда“ (2 Кор. 11:27)¹¹⁶. Целта обаче не е самото изнуряване на тялото, ако това е целта то ние сме в грешка! Целта е любовта към ближния и „така чрез нас Бог да направи възможно задоволяването на слабите“¹¹⁷. И тук както и на други места при св. Василий се прокарва идеята, че аскетът е човек отдал доброволно тялото си на Бога. Бог добротворства в човешкото общество чрез аскета и неговото тяло. Именно затова и леността е зло, а хляба не бива да се яде даром. Бог ни е давал способност да работим и в съдния ден ще изиска от нас да сме извършили всичко, съгласно тази способност¹¹⁸.

Точно такъв контекст трябва да се разбира и CCLIII^{то} от Кратките правила. На въпрос рефериращ към притчата за талантите от Мат. 25:14 и сл.: „Какво е талантът и как да се преумножи?“ св. Василий отговаря: „Смятам, че притчата говори за всеки Божи дар. Защото всеки, комуто е поверена благодат от Бога, длъжен е, като я понесе да я преумножи за благодеяние на мнозина. Понеже няма някой, който

¹¹³ Basilius Caesariensis. *Asceticon magnum*, XXXVII (PG 31, 1009B): Εἰ δεῖ προφάσει τῶν προσευχῶν καὶ τῆς ψαλμωδίας ἀμελεῖν τῶν ἔργων, καὶ ποῖοι καιροὶ τῆς προσευχῆς ἐπιτήδειοι, καὶ πρῶτον, εἰ χρὴ ἐρ γάζεσθαι.

¹¹⁴ *Ibid.* (PG 31, 1009C – 1012D).

¹¹⁵ *Ibid.* (PG 31, 1009C): Οὐ γὰρ πρόφασιν ἀργίας, οὐδὲ ἀπο φυγὴν πόνου τὸν τῆς εὐσεβείας σκοπὸν ἡγεῖσθαι χρὴ.

¹¹⁶ *Ibid.* (PG 31, 1009C).

¹¹⁷ *Ibid.* (PG 31, 1009D): ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν εἰς τὸν πλησίον γάπην, ἵνα καὶ τοῖς ἀσθενοῦσι τῶν ἀδελφῶν δι' ἡμῶν ὁ Θεὸς τὴν αὐτάρκειαν παρέχῃ.

¹¹⁸ *Ibid.* (PG 31, 1012 B): Ὡστε φοβεῖσθαι χρὴ, μήποτε ἡμῖν τοῦτο καὶ ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως προενηχθῇ, τοῦ δεδωκότος ἡμῖν τὴν πρὸς τὸ ἐργάζεσθαι δύναμιν, ἀναλογοῦσαν τῇ δυνάμει τὴν ἐργασίαν ἐπιζητοῦντος.

да не е причастен към Божията благодат¹¹⁹. Всеки човек е получил дарове от Бога, които трябва да развие и умножи, като ги върне не към Бога, а към ближните. Пред Съда всеки ще дава отчет за плодовете от получената от Бог дарба, които човек е дал на ближните си.

В този смисъл за св. Василий молитвата и псалмопоеенето не могат да са претекст за отказ от работа и това той демонстрира с текста от Еклисиаста: „време има за всяка работа“ (Екл. 3:1)¹²⁰. Молитвата и псалмопоеенето, сочи св. Василий, още повече не могат да бъдат претекст за отказ от труд, защото за тях специално:

„всяко време е подходящо. Така че, докато ръцете са заети със задачи, дали с език, (всякога, когато това е възможно, но най-вече и полезно за изграждане на вярата), а ако ли не, както е писано, в сърцето да възхваляваме Бога с псалми, славословия и духовни песни (срв. Кол. 3:16). По този начин изпълваме с молитвата работата си, благодарейки на Този, Който е дал сила на ръцете ни за дела и мъдър разум, за да усвоим умения; и за дарения материал, който е и в инструментите и в продукта на занаятите, независимо от работа, която се случила да работим. И така, молейки се да бъдат насочени делата на нашите ръце към целта да възрадваме Бога“¹²¹.

Сякаш в утвърждаване на правилата от събора в Гангра е и Дълго правило XXII, в което св. Василий отговаря на въпроса „Какво е приличното облекло за християнина?“¹²² Като се противопоставя на всяка излишност или показност, той извлича приличното облекло от общите принципи, приложими за целия християнски живот: смире-

¹¹⁹ *Ibid.* CCLIII (PG 31, 1252B-C): Τί ἐστὶ τὸ τάλαντον, ἢ πῶς αὐτὸ πολυπλα σιάσομεν. ΑΠΟΚΡΙΣΙΣ. Λογίζομαι τὴν παραβολὴν πρὸς πᾶσαν Θεοῦ δωρεάν εἰρῆσθαι· ἵνα ἕκαστος, ἦν ἂν δοκιμασθῇ χάριν ἔχειν παρὰ τοῦ Θεοῦ, ταύτην πολυπλασιάσῃ εἰς εὐεργεσίαν καὶ ὄφελος πλειόνων ἐνεγκών. Οὐδεὶς γάρ ἐστιν ἀμέτοχος τῆς τοῦ Θεοῦ χρηστότητος.

¹²⁰ *Ibid.* XXXVII (PG 31, 1012C)

¹²¹ *Ibid.* (PG 31, 1012C-D): προσευχῆς δὲ καὶ αλμωδίας, ὥσπερ οὖν καὶ ἐτέρων πλειόνων, πᾶς καιρὸς ἐπιτήδειος, ὥστε μεταξὺ τὰς χεῖρας κινουῖντα πρὸς τὰ ἔργα, ποτὲ μὲν καὶ τῇ γλώσσῃ, ὅταν τοῦτο ᾖ δυνατόν, μᾶλλον δὲ χρήσιμον πρὸς οἰκοδομὴν τῆς πίστεως· εἰ δὲ μὴ γε, τῇ καρδίᾳ ἐν ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς τὸν Θεὸν ἀνυμνεῖν. καθὼς γέγραπται, καὶ τὴν προσευχὴν μεταξὺ τοῦ ἔργου πληροῦν· εὐχαριστοῦντες μὲν τῷ δεδωκότι καὶ δύναμιν χειρῶν πρὸς ἔργα, καὶ σοφίαν διανοίας πρὸς ἀνάληψιν τῆς ἐπιστήμης, καὶ τὴν ὕλην χαρὶ σαμένῳ, τὴν τε ἐν τοῖς ἐργαλείοις, καὶ τὴν ὑποκειμένην ταῖς τέχναις, ἄσπερ ἂν τύχωμεν ἐργαζόμενοι· προσευχόμενοι δὲ κατευθυνθῆναι τὰ ἔργα τῶν χειρῶν ἡμῶν πρὸς τὸν σκοπὸν τῆς πρὸς Θεὸν εὐαρεστήσεως.

¹²² *Ibid.* XXII (PG 31, 977A): Τί τὸ πρέπον ἔνδυμα τῷ Χριστιανῷ.

ние, простота, пестеливост¹²³. Целта е „колкото е възможно по-малко да бъдем разсейвани от телесните нужди“¹²⁴. Следвайки тази цел св. Василий дава своята формула като стъпва на заповедта на Апостола от 1 Тим. 6:8 „като имаме прехрана и облекло, нека с това бъдем доволни“¹²⁵. Християнинът трябва да избягва и двете крайности в облеклото: със сигурност за него не е прилично да се облича подобно на „славолюбците, които чрез върхната си дреха търсят слава за себе си“¹²⁶; но не е прилично и облеклото му да не изпълнява основните функции на дрехата: да прикрива неприличните части на човек и да бъде защита срещу лошото време¹²⁷. При всички положения облеклото не може да бъде повод за гордост, и в този смисъл всяка екстравагантност в него е забранена: и помпозността му и оскъдността му.

Сред кратките правила има няколко касаещи храненето и поста и своеволията, които могат да се появят при тях. Общият принцип, който е заложен във всяко от тях отново е избягването на крайностите. За св. Василий всяка крайност е проява на лична воля на аскета и на неговите собствени желания, а това винаги е противно на Господните заповеди. В тази връзка интересно е Кратко правило СХХVIII. При него светецът отговаря на въпроса дали е позволено да се въздържа толкова откъд силите си, че да не можем да изпълним поставяните задачи¹²⁸. Отговорът на големия кападокиец е, че самият въпрос е неправилно формулиран. Всяко неизпълнение на задача само по себе си изключва самоконтрола и се явява проява на собствена воля. В тази връзка св. Василий разграничава самоконтрола (ἡ ἐγκράτεια) от въздържанието (ἡ ἀποχή) като казва, че простото въздържане от някакви безсмислени ястия не е самоконтролът, който се изисква от аскета. Това просто въздържане за св. Василий е осъдено

¹²³ *Ibid.* (PG 31, 977A).

¹²⁴ *Ibid.* (PG 31, 977A): ὡς ὀλίγας ἐκ τῶν σωματικῶν χρειῶν τὰς ἀφορμὰς τῶν περισπασμῶν ἐγγίνεσθαι ἡμῖν.

¹²⁵ *Ibid.* (PG 31, 977C).

¹²⁶ *Ibid.* (PG 31, 977A): οἱ φιλόδοξοι καὶ ἐκ τῆς περιβολῆς τῶν ἐνδυμάτων τὴν δόξαν ἑαυτοῖς θηρῶνται.

¹²⁷ *Ibid.* (PG 31, 977D – 980A): Ἐπειδὴ δὲ καὶ ἕτερος σκοπὸς συνεισέρχεται, ὁ τοῦ θάλπεισθαι διὰ τῶν σκεπασμάτων, ἀνάγκη ἀμφοτέρων ἔστοχα σμένην εἶναι τὴν χρῆσιν, τοῦ τε περιστέλλειν ἡμῶν τὰ ἀσχήμονα, καὶ τοῦ ἀλεξήματα εἶναι πρὸς τὴν τῶν ἀέρων βλάβην.

¹²⁸ *Ibid.* СХХVIII (PG 31, 1168C): Τῷ θέλοντι ἐγκρατεῦεσθαι ὑπὲρ δύναμιν, ὥστε καὶ εἰς τὴν προκειμένην ἐντολὴν ἐμποδίζεσθαι, εἰ δεῖ συγχωρεῖν.

от апостол Павел в Кол. 2:23. Целта е възпиране на самите желания, и ако самото въздържание е продукт на личното желание на аскетът, то той чрез него става „чедо на гнева“¹²⁹.

Именно поради това аскетът не може да преценява дали храната, която му е дадена е вредна или полезна за него (Кратко правило СXXXII) и въобще не може да се оплаква или да се отказва от храната, която му се дава в общността (Кратки правила СXXXIII и СXXXIV). Всяко самостоятелно решение е съблазън за аскета спрямо казаното от Господа „слязох от небето, не за да върша Моята воля, а волята на Отца, Който Ме е пратил“ (Йоан 6:38) (Кратко правило СXXXVII)¹³⁰.

Св. Василий ясно съзнава колко силна може да бъде страстта към аскетичен подвиг и предупреждава, че колкото и благовидна да е целта, като всяка страст и тази е пагубна. Това изглежда най-ясно изразено в Кратко правило СXXXVIII. На въпрос дали е позволено на някой да пости или да бодърства повече по собствена воля, той, след като повтаря цитата от Йоан 6:38, продължава:

„...всичко, което някой би правил съгласно собствената воля, е собствено на вършеция го, но чуждо на благочестието... И желанието при сравнението с другите да си по-добър, дори и в добрите неща, е страстта на съперничеството, която произлиза от тщеславието.

А че [необходимо е] да се освободим от собствените желания и от желанието да се смята, че правим нещо повече от останалите, се убеждаваме от Апостола, който ни [го] напомня, когато казва „И тъй, ядете ли, пиете ли, или нещо друго вършите, всичко за слава Божия вършете“ (1 Кор. 10:31). Защото и честолюбие и суетност и самодоволство са напълно чужди на тези, които се подвизават законно в добрия подвиг. Поради това и е казано на едно място: „Нека не бъдем пустославни (суетни)“ (Гал. 5:26), на друго: „ако някой иска да се препира, ние нямаме такъв обичай, нито църквите Божии“ (1 Кор. 11:16) и на трето „Ние длъжни сме не на себе си да угаждаме“ (Рим. 15:1), с което понася още по-голям

¹²⁹ Ibid. (PG 31, 1168C-D): Τὸ ἐρώτημα οὐ κυρίως φαίνεται μοι πεποιημένον. Ἡ γὰρ ἐγκράτεια οὐκ ἐν ἀποχῇ ἀλόγων βρωμάτων ἐστίν, ἐν ἣ συμβαίνει ἢ ὑπὸ τοῦ Ἀποστόλου κατηγορουμένη ἀφειδία σώματος, ἀλλ' ἐν τελείᾳ ἀναχωρήσει τῶν ἰδίων θελημάτων. Ὅσον δὲ ἔχει κίνδυνον διὰ τὸ ἴδιον θέλημα τῆς ἐντολῆς τοῦ Κυρίου ἐκπεσεῖν, ὅλον ἐκ τῶν ὑπὸ τοῦ Ἀποστόλου εἰρημένων, εἰπόντος. Ποιοῦντες τὰ θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν, καὶ ἡμεν τέκνα φύσει ὀργῆς.

¹³⁰ Ibid. СXXXVIII (PG 31, 1173A): Τοῦ Κυρίου εἰπόντος, Οὐχ ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμὸν, ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με, πᾶσα κρίσις ἰδίου θελήματος ἐπισφαλής.

срам „Защото и Христос не на Себе Си угоди“ (Рим. 15:3)¹³¹.

Мисля тези примери за достатъчни да покажат, че в своя Аскетикон св. Василий не просто обучава членовете на аскетичните общности в аскезата, а се стреми да обуздава техните крайности. В този смисъл Великият учител на Църквата е ярък участник процеса на въцърковяването на крайния аскетизъм.

В заключение, смятам, че, по същество, масалианите са просто част от този краен аскетизъм, срещу който стои св. Василий Велики. Именно този аскетизъм, а не някаква опасна доктрина е причина за църковната реакция срещу тях през IV в. – V в. Това прочие е видно и от едно писмо на св. Кирил Александрийски до Амфилохий от Сиде, в което св. Кирил призовава да не си влиза в детайли по отношение на доктрината на масалианите – това може само да объркат по-слабите умствено. Достатъчно е, казва той, да се изповяда анатема за масалиани и евхити¹³².

Библиография

Ангелов, Димитър С. Богомилството: [5. изд.], Булвест 2000, 1993 [Angelov, Dimitar S. The Bogomilism [5th ed.], Bulvest 2000, 1993].

Arendzen, J. „Messalians“, The Catholic Encyclopedia. Vol. 10. New York: Robert Appleton Company, 1911.

Aurelius Augustinus. De Opere Monachorum (PL 40).

Aurelius Augustinus. Retractiones (PL 32).

Binns, John. History of Monasticism. London: T&T Clark, 2020.

Брокгаузь, Ф. А., И. А. Ефронъ. „Мессалиане“, Энциклопедический словарь.

¹³¹ *Ibid.* (PG 31, 1173B-C): πᾶν ὅπερ ἂν τις κατὰ τὸ ἴδιον θέλημα ποιῇ, τοῦτο τοῦ μὲν ποιούντος ἐστὶν ἴδιον, τῆς δὲ θεοσεβείας ἀλλότριον... Καὶ τὸ ἐν συγκρίσει δὲ τῶν ἄλλων τὸ πλεόν θέλειν, καὶ ἐν αὐτοῖς τοῖς καλοῖς, φιλονεικίας πάθος ἐστὶν ἀπὸ κενοδοξίας συμβαῖνον... Διόπερ ἀφεμένους τῶν ἰδίων θελημάτων, καὶ τοῦ θέλειν δοκεῖν ὑπὲρ τοὺς λοιποὺς ποιεῖν τι, πείθεσθαι τῷ Ἀποστόλῳ χρή παραινοῦντι καὶ λέγοντι· Εἴτε ἐσθίετε, εἴτε πίνετε, εἴτε τι ποιεῖτε, πάντα εἰς δόξαν Θεοῦ ποιεῖτε. Φιλονεικία γάρ, καὶ κενοδοξία, καὶ αὐταρέσκεια, παντελῶς ἀλλότρια τῶν τὸν καλὸν ἀγῶνα νομίμως ἀγωνιζομένων. Διό φησι ποτὲ μὲν, Μὴ γενώμεθα κενόδοξοι· ποτὲ δὲ, Εἴ τις δοκεῖ φιλόνεικος εἶναι, ἡμεῖς τοιαύτην συνήθειαν οὐκ ἔχομεν, οὐδὲ αἱ Ἐκκλησίαι τοῦ Θεοῦ· καὶ ἄλλοτε, Ὅφειλομεν ἡμεῖς μὴ ἐαυτοῖς ἀρέσκειν· οἷς ἐπιφέρει ἐντρεπτικώτερον· Καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς οὐχ ἑαυτῷ ἤρεσεν.

¹³² Cyrus Alexandrinus. *Epistola LXXXII* (PG 77, 376A-B).

Санкт Петербург и др., Vol. 19, 1896 [Brockhaus, Ф. А., I. А. Efron. "Messalians," *Encyclopaedic Dictionary*. St. Petersburg et al, Vol. 19, 1896], 146-7.

Basilius Caesariensis. *Asceticon magnum* (PG 31).

Basilius Caesariensis. Prologus IV (prooemium in *Asceticon magnum* [AscPr4]). (PG 31).

Basilius Caesariensis. Prologus III (prooemium in *Regulas breuius tractatas* [AscPr3]). (PG 31).

Caner, Daniel. *Wandering, Begging Monks. Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 2002.

Chesnut, Glenn F. "The Date of Composition of Theodoret's Church History." *Vigiliae Christianae*, vol. 35, no. 3, 1981, pp. 245–52.

Clark, Elizabeth A. *Reading Renunciation. Asceticism and Scripture in Early Christianity*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999.

Cyrus Alexandrinus. *Epistolae* (PG 77).

Daley, Brian E. *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Deferrari, Roy J., [trans.]. *Saint Basil: The Letters in Four Volumes*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. Vols. (vol. I, 1926; vol. II, 1928; vol. III, 1930 and vol. IV, 1934) vol. IV.

Дунаев, А. Г. „Прп. Макарий Египетский (Симеон Месопотамски): Духовные слова и послания“, Издание пустыни Новая Фиваида, Светая Гора Афон – Москва: 2015 [A. G. Dunayev in 'Srp. Macarius of Egypt (Simeon of Mesopotamia): Spiritual Words and Messages', Edition of the New Fivaida Desert, Svetaya Gora Athos - Moscow: 2015], 25-98.

Epiphanius Constantiensis. *Panarion (Aduersus haereses)* (PG 42).

Fedwick, Paul Jonathan. *The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1979.

Gregorius Nyssenus, *De Virginitate* (PG 46).

Gregorius Nazianzenus. *Laudatio in Basilium (Or. XLIII)*. (PG 36).

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.

Hermias Sozomenus. *Historia ecclesiastica* (PG 67).

Iohannes Damascenus. *De haeresibus* (PG 94).

Kazhdan, Alexander P. [ed.], *The Oxford Dictionary of Byzantium*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

Kmosko, M. *Liber Graduum. Patrologia Syriaca*, vol. 1.3, Firmin-Didot, Paris: 1926.

Maloney, George A. "Introduction." In: „Pseudo-Macarius: The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter“, Paulist Press, Mahwah: 1992, 1-33. Marriott, G. L. „The

Messalians; And the Discovery of Their Ascetic Book“. The Harvard Theological Review, 19, 2 (Apr., 1926), pp. 191-198.

Meyendorff, John. “St. Basil, Messalianism and Byzantine Christianity.” St. Vladimir’s Theological Quarterly, 24, 4 (1980), 219-234.

Муравьев, Алексей Владимирович. Msalyanutā 6. Заметки к истории „Мессалианской Ереси“: Загадка Лампета. Вестник ПСТГУ. 2020, Vol. Серия III: Филология., 62, 31-57 [Muravyev, Aleksey Vladimirovich. Msalyanutā 6. Notes on the History of the ‘Messalian Heresy’: The Enigma of Lampet. Vestnik PSTGU. 2020, Vol. Series III Philology, 62, 31-57].

Оболенски, Д. Богомилите: Студия върху балканското новоманихейство. Прев. С.Риболов, Златорогъ, 1998 [Obolensky, D. A Study on Balkan Neo-Manichaeism. Bulg. Transl. S. Rybolov, Zlatorog, 1998].

Ράλλη, Γ. Α. и М. Ποτλή . Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἁγίων καὶ πανευφήμων Ἀποστόλων, καὶ τῶν ἱερῶν καὶ οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν Συνόδων, καὶ τῶν κατὰ μέρος ἁγίων Πατέρων, ἐκδοθέν, σὺν πλείσταις ἄλλαις τὴν ἐκκλησιαστικὴν κατάστασιν διεπούσαις διατάξεσι, μετὰ τῶν ἀρχαίων ἐξηγητῶν, καὶ διαφόρων ἀναγνωσμάτων. Ἀθήνησιν, 1853.

Photius Constantinopolitanus. Bibliotheca (PG 103).

Stewart, Columba. „Working the Earth of the Heart“. The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to AD431. Oxford : Clarendon Press, 1991.

Socrates Scholasticus. Historia ecclesiastica (PG 67).

Staats, Reinhart. “Die Asketen aus Mesopotamien in der Rede des Gregor von Nyssa In suam ordinationem.” Vigiliae Christianae 21:165–79.Theodoretus Cyrensis. Historia ecclesiastica (PG 82).

Theodoretus Cyrensis. Haereticarum fabularum compendium. (PG 83).

Цоневски, И. Патрология. Живот, съчинения и учение на Църковните отци, учители и писатели. София: Синодално издателство, 1986 [Tsonevsky, I. Patrology. Lives, writings and teachings of Church Fathers, teachers and writers. Sofia 1986].

Forum Theologicum Sardicense
2/2023

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