

FORUM THEOLOGICUM SARDICENSE

prius

БОГОСЛОВСКА МИСЪЛ

1/2024

annus XXIX

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

COLLEGIUM EDITORUM

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

© Богословски факултет на СУ „Св. Климент Охридски“

© Университетско издателство „Св. Климент Охридски“

ISSN: 3033-1811

Linking ISSN (ISSN-L): 1310-7909

СЪДЪРЖАНИЕ

Предговор	5
Rebecca Ruth Faber, <i>Paula of Bethlehem: Blending the Ascetic and Aristocrat Worlds</i>	7
Кирил Галев, <i>Хронология на богословското творчество на Теодор II Ласкарис</i>	25
Димитрина Чернева, <i>Аврелий Августин и пелагианството</i>	35
Iuliu-Marius (Maxim) Morariu, <i>Romanian Orthodox Church and Ecumenism – an overview</i>	51
Иво Янев, <i>Професор ставрофорен протойерей Христо Димитров като най-плодотворния изследовател в областта на Пастирското богословие в България</i>	69
Полина Спирова, <i>Приносът на проф. прот. Христо Домитров в усилията на БПЦ за провеждане на религиозна просвета сред деца и младежи в периода 1944-1948 г.</i>	89
Мая Христова, <i>Психологически аспекти на изповедта според творчеството на проф. протойерей Христо Димитров</i>	123
Русина Торосиян, <i>Творение и личност в богословието на прот. Георги Флоровски</i>	137
Цветомир Пенков, <i>Архим. д-р Иринеи Поп Константинов – един малко познат свидетел за Христовата вяра</i>	173

CONTENTS

Foreword:	5
Rebecca Ruth Faber, <i>Paula of Bethlehem: Blending the Ascetic and Aristocrat Worlds</i>	7
Cyril Galev, <i>Chronology of the Theological Works of Theodore II Laskaris</i>	25
Dimitria Cherneva, <i>Aurelius Augustine and Pelagianism</i>	35
Iuliu-Marius (Maxim) Morariu, <i>Romanian Orthodox Church and Ecumenism – an overview</i>	51
Ivo Yanev, <i>Professor Stavrophorian Archpriest Hristo Dimitrov as the most prolific researcher in the field of Pastoral theology in Bulgaria</i>	69
Polina Spirova, <i>Prof. Hristo Dimitrov and his contribution in the efforts of the Bulgarian Orthodox Church for religious education among children in the period 1944-1948</i>	89
Maya Hristova, <i>Psychological aspects of the confession according to the work of Prof. Archpriest Hristo Dimitrov</i>	123
Roussina Totorysan, <i>Creativity and Personhood in the theology of prot. Georges Florovsky</i>	137
Tsvetomir Penkov, <i>Archimandrite Irinei Pop Konstantinov – A Little Known Witness to the Christian Faith</i>	173

ПРЕДГОВОР

Настоящият брой на нашето академично периодично издание отбелязва нова епоха. Това е първата година след честването на 100-годишнината на Богословския факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски“ през 2023 година. Именно от тази година редакцията на списанието въвежда независимо оценяване на текстовете в списанието.

В този брой статиите на колегата от Румния Iuliu-Marius (Maxim) Morariu, както тези на доц. Иво Янев и гл. ас. Полина Спирова от нашия факултет представляват части от по-големи проекти, някои са докторантско творчество и са елемент от тяхната задължителна докторантска продукция, а други принадлежат на наши възпитаници, които работят в други страни. Читателите ще забележат, че макар и повечето трудове да са написани от млади изследователи, те не отстъпват по качество на професионалните разработки в областта.

На първо място бих отбелязал работата на Ребека Рут Фабер, която от години работи върху женското монашество през Късната античност. В този неин труд тя разглежда дейността на една от най-важните личности в късноантичното монашеско движение в Светите Земи. Трудът на Кирил Галев ни дава сведения относно един загадъчен византийски автор, който, макар и император, се отдава в много висока степен на богословски занимания и за краткия си жизнен път успява да напише няколко богословски шедьовра в областта на догматическото богословие. Димитрина Чернева дава своята перспектива върху отношението на блаж. Августин към пелагианството, а докторант Мая Христова изследва психологическите аспекти на поведета в творчеството на о. проф. Христо Димитров. Акцент върху съвременното православно богословие на личността в творчеството на о. Георги Флоровски поставя д-р Русина Торосян, която работи в САЩ. Асистент Цветомир Пенков пък насочва вниманието ни към епохата на комунистическите гонения над Църквата в България. Желая приятно четене.

СР

Rebecca Ruth Faber

PAULA OF BETHLEHEM: BLENDING THE ASCETIC AND ARISTOCRAT WORLDS

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

Abstract: In late antique Rome, a unique lady formed a hybrid of the virtues expected for aristocrats and ascetics. Paula, a “daughter of Cornelia” was a Christian who joined two paths in a life that spanned the splendor of imperial Rome and Christian reforms of the fourth century ascetic movement. Spiritual and moral disparities divided the values of church and society, yet singular virtues overlapped in the two ways of life. Paula faced a rupture in her life and overcame harsh conundrums. This elite lady was a student, patron and friend, to Jerome of Stridon for she blended the values of aristocrat and ascetic, causing two worlds to unite in her.

Keywords: *Patristics, Ascetics, Monasticism, Holy Lands, Early Christianity, Late Antiquity, Patristic Prosopography*

Words of God on Her Lips

As Paula of Rome, a daughter of Cornelia,¹ lay dying in Bethlehem in 404 BC, the final words she whispered were out of the Psalms of David, quoted in Hebrew.² Yet Paula (347-404) is not well known. Few articles, chapters or books describe her; she has not won great renown. Who was this lady, with an identity that was both aristocrat and ascetic?

Ambivalence to Women

Features of Paula fit both worlds easily, for example, she was well educated and exhibited a desire to learn, was hospitable, and Paula wrote, al-

¹ McNamara. J. *Cornelia's Daughters: Paula and Eustochium*. A 1984 article in *Woman's Studies*; 11:9-27.

² *Letters of Jerome*, Trans. By W.H.Freemantle, Balliol, Oxford. Aeterna 2016, 108.29.353.

though her writing was not well circulated for letters by women were kept private in early Christian history.³ Many church fathers had deep affection for their lady-patrons and protected and kept their correspondence out of circulation but men also felt ambivalence for women.⁴ A negative view was expressed, a perennial insistence, that women fomented heresy.⁵ Women might be more virtuous than men but were dangerous.⁶ The way to recover a woman's tale often came by men's words, not by the lady herself.⁷

Although we are told of her letters, we read only Jerome's responses. Fortunately, men admired her greatly, in particular, Jerome of Stridon (c347-420), and Palladius of Helenopolis (c363-c430).⁸ Through what they wrote, a glimpse of Paula's accomplishments are seen, a crumb of the life of this aristocrat turned ascetic.

A Dazzling Ascetic

If simplicity and holiness could dazzle, in her they did. Letter 108 exclaimed, "If all the members of my body were to be converted into tongues," it would not be adequate to declare the quality of holiness of the venerable Paula. Great praise from Jerome was incomplete to all that Paula was.

Even considering the tendency Jerome had to exaggerate, Paula was unique. In 386, the young widow began the tangible work she achieved to fulfill a dream of her friend and client, Jerome: a monastic dwelling after she and her daughter left Rome to moved to Bethlehem. They built a guest house, a monastery "left to men" to manage, and nunneries, "full of virgins and widows from many provinces, of the noble, middle, and lower classes."⁹ As a wealthy widow, she supervised the construction of the women's houses built on the very site where Christ was said to have been born.

³ Ruether, Rosemary and Eleanor McLaughlin. *Women of Spirit. Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*. Wolf and Stock, OR.1998,16.

⁴ Clark, E.A. *Women in the Early Church*. Liturgical Press.Collegville MN. 1983,15.

⁵ Denzey, Nicola, *The Bone Gatherers.The Lost Worlds of Early Christian Women*. Beacon Press, Boston, 2007, 184.

⁶ Cooper, Kate. *Band of Angels: The Forgotten World of Early Christian Women*. Overlook Press NY 2013, 35

⁷ Adkins, Emma. *Male Authors, Female Lives*. BA Diss't. www. academia.edu. Male_Authors_Female_Lives. 4-6.

⁸ Palladius, *Lausiac History*,36.6.126. Trans. W.K.Loiwther Clark, SPCK, MacMillan NY London 1898.

⁹ Letter 108.20.345. Aeterna. See also Schaff; *Nicean and Ante Nicean Fathers*, vol. 3.127.

Who Paula Was

Paula was many things; a host to ecclesiastical visitors, a bible student and linguist, a mother, a widow, an ascetic who chose a life of prayer and chastity, and an aristocrat who gave prodigiously. After Marcella, she became Jerome's patron. As a mentee of the eminent ascetic, Marcella of Rome, Paula came to asceticism after widowhood, just as her aristocratic relative had done. For Paula was high born, of a noble family and married at a young age, perhaps twelve. From a rich, senatorial clan, they claimed descent from Agamemnon, and Paula had four girls and one boy but after her husband, Toxotius Senior, died, she turned to the ascetic path of Christianity.¹⁰

Intermarriage was common among upper classes of the empire, so Paula and Marcella were related. Years later, Pammachius, cousin of Marcella, married Paula's second daughter, Paulina and even later another cousin became wife to Toxotius Junior. An older nun, Marcella's life was likely known and observed by Paula while she was a maid, young wife and mother. Jointly they rejected traditions of Rome, including familial wealth, adornment and lavish luxury not suited to Christ-followers but portions of the path of high society which did fit were kept. Visible in this was sincere care for travelers; it was highly valued by both aristocrats and ascetics in the ancient world, even care for strangers.

The Way of Hospitality: Place

Paula's custom led her to hospitality. A major contribution she had was domesticity for guests, caring for the well-being of strangers and for Jerome, as she set up a place for him to work on his translation. Was her primary achievement domestic, limited to an external achievement, or was there more?

Even a superficial glance at noble women who supported churchmen in the fourth century leads to recognition of an obvious contribution of elite women – 'place.' Financial gifts of money and the prestige that an aristocratic woman bestowed on a low-to-medium class client provided a place of prestige and funds for safe productivity. Marcella (c325-410) in-

¹⁰ Cohick, Lynn, Amy Hughes. *Christian Women in the Patristic World. Their Influence Authority and Legacy*. Baker Academic, 2017, 198-200.

vited Jerome to her palace to lecture and offer bible exposition.¹¹ Juliana the Virgin gave Origen (c185-c253) a place to live in tumultuous times, a place to hide.¹² Olympias of Constantinople (368-408) aided the patriarch Chrysostom.¹³ Melania the Elder (350-410) offered both Rufinus of Aquilae and Evagrius of Pontus a residence from which to pray, study and write.¹⁴ Macrina of Anissi (c327-379) created a domestic monastery for ascetics to gather, pray, fast and study the bible.¹⁵ Benefice from an aristocrat- ascetic carried a domestic element, elemental and necessary.

Church men like Jerome, Origen, Rufinus, Evagrius and Chrysostom belong to this hegemony of “partners in ministry,” fathers of the church who received from female’s money, legal help and protection. It led to friendships so that women like Paula also provided advice, contributed linguist biblical expertise, and was a sounding board for theological developments. As Elizabeth Clark said, “Women were good to think with.”¹⁶ Benefaction profited men in Christian endeavors, bringing monks like Jerome the basic provision of ‘place,’ and women like Paula a wider, expansive role of an aristocratic - ascetic partner.

Private and Public Hospitality

Paula’s private and public assistance was costly and noble. Hospitality was characteristic to aristocrats and it was women who ruled the private palaces and family residences. A married woman’s place was at her home, and it was private which protected her modesty yet also fulfilled a significant community need. Travelers needed housing. Women were in charge of the residences.

Therefore, this quality of Paula’s was not unique but habitual to aristocrats, as in 381, she was host to guests of Pope Damasus.¹⁷ Caring for visitors such as Bishop Epiphanius, Paulinus of Antioch and Jerome of Stridon,

¹¹ NANE. *Letters of Jerome*, vol. 3.127. Aeterna, *ibid*.

¹² Palladius, *LH*. LXIV.171. Juliana was a student of the bible translator, Symmachius of that century.

¹³ *Ibid.*, LVI,160.

¹⁴ Palladius. *Ibid*. XXXVIII. 132-7.Evagrius’ wrote many letters to Melania the Elder.

¹⁵ Silva, Anna. *Macrina the Younger. Philosopher of God*. Brepols, Belgium, 2008, 77.

¹⁶ Clark, Elizabeth. *Ibid*.

¹⁷ Marcella’s mother Albina was a noteworthy hostess, welcoming papal visitors. *Letter* 127.5.431.

their translator, enlivened her life with the novelty of traveling bishops and pious ascetic monks. This was the meeting point and initial contact with Jerome yet over time, the tie of friendship deepened. Good deeds of Paula to the pope in Rome, therefore, rebounded to her personal benefit. Hospitality brought rewards.

Another contribution from women like Paula came in the building of monasteries across the empire.¹⁸ The Elder Melania built a double monastery in Jerusalem. Macrina created a domestic nunnery in Assisi. In Bethlehem after 386, funds from this valued *prostat*, Paula, of her family's wealth, built a convent, hospice and monastery over three years, fulfilling Jerome's dream. Monks might be secluded but the hospice was open, so Palladius' reports, and ecclesiastical pilgrims came. Palladius himself was in Jerusalem and Bethlehem, but was not led to admire Jerome. Rather he exalted Paula whose patience with the irritable monk from Dalmatia was prodigious.¹⁹ Competent and capable, Paula supervised houses, dispersed wealth, building a religious estate.

In earlier years, when she and Jerome met in Rome, he came to be advisor-linguist for facilitate solicitation of primates from the east.²⁰ By then Paula's Roman estate, like Marcella's, had been converted to a monastic retreat or domestic nunnery. She thus hosted the eastern dignitaries and cared for delegates to the pope. Ehipanius of Salamis was one of these, a man Brown calls the "Grand Old Man of Palestinian monasticism," and bishop of Cyprus in 367.²¹ He spoke Hebrew, Syriac, Egyptian and Greek but sought a translator fluent in Latin. Jerome was the man chosen. The young widow Paula was the hostess.

Hospitality had a critical function in the church, to fulfil needs of both it and society, for under *pax romana* many citizens traveled. Soon, in Palestine when the guest house was completed, pilgrims to the Holy Land did not hear, "no room" in Bethlehem, but instead found spiritual refresh-

¹⁸ Brown, Peter. *Body and Society*. P A G Eon buildings by women/ see also WESTERN Civilization.

¹⁹ LH. He considered Jerome lower spiritually than Paula, less able in languages, blocking her talent.

²⁰ Rebenich, Stefan. *Jerome*, Routledge, London, 2002, 31-33. Paulinus ordained Jerome a priest but lost the see in Antioch to Melitius. Paulinus hoped to make his objections to Pope Damasus, to win support.

²¹ Brown, Peter. *Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. Columbia University Press. 1998, 381.

ment and a welcome which made strangers into guests. Charity work also poured forth from the pilgrim hostelry run by Paula and Jerome, soon called, "Mary's Inn."²²

In Bethlehem, Paula earned a high profile as a hostess and in gifts distributed to the poor. Philanthropy and hospitality fit both the Christian and Roman ways of life. An aristocrat, she was also and also a devout bible student.

Benefactor as Student

Women could be students as well as benefactors. Patrons selected clients and Paula paid for Jerome's scribes, treatises and books, building religious residences where men and women lived, mimicing the Elder Melania. If an elite widow was patron to a monk, no matter how brilliant he was, the social inferior gained prestige from the relationship.²³ Prestige and productivity were brought and thus his productivity relied on her, and the entirety of his *corpus*, the letters, treatises and Bible, the whole of what Jerome achieved in Bethlehem, rose of steady support from his *prostat*.²⁴ He was tied to Paula, for as with many church fathers, their thought processes were the product of "an environment maintained and filled with pious females."²⁵ His tenacity in work came out of the finances of his benefactor's gifts, and these were fruitful.²⁶

Relationship of benefaction were reciprocal. Paula and her daughter gained because they were avid scripture students, in offer many questions and receiving aid from the teacher, Jerome, both in Rome and in Bethlehem.²⁷ She was a loyal student in 382, after Marcella invited him to tutor widows and virgins, and was his scripture student in Bethlehem after 386.

Paula's father was Greek and with women in Marcella's salon she stud-

²² Letter 55.14 and 108.14.

²³ Williams, Megan Hale. *The Monk and the Book. Jerome and the Making of Christian Scholarship*. University of Chicago Press, 2006, 52-55.

²⁴ Graves, Michael. *The Bible Scholarship of a Fourth Century Woman: Marcella of Rome*. Ephemerides Theologicae Lovanienses, 87/4, 2011.

²⁵ Cloke, Gillian. "This Female Man of God." *Women and Spiritual Power in the Patristic Age*. Routledge, 1995. 4.

²⁶ Cain, Andrew. *Letters of Jerome. Asceticism, Biblical Exegesis and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*. Oxford University Press, 2009. 200.

²⁷ Letter 108.27. A threnody of Jerome to Eustochium on Paula's death. Aeterna, 351-2.

ied Origen in the original languages, learning Hebrew as Marcella had done.²⁸ Jerome sent letters to Paula as well as letters to Marcella, from which her interests and the depth of her questions as a student are seen.²⁹ Jerome wrote to Paula about the so-called “alphabet Psalms,” for example and described his (early) opinion of Origen.

When Paula’s entourage first arrived in Palestine after 386, Paula and Jerome visited the Mount of Olives. They saw how Melania the Elder and Rufinus of Aquileia led the double monastery where both men and women pursued a holy, disciplined life. This model suited the wishes of Paula and Jerome.³⁰

After visiting monks in Nitria, Paula and Jerome settled in Bethlehem. For three years, Paula and her daughter inhabited a hospice while active with additional construction. Out of her family’s vast properties, she financed the building of new religious houses as well as offering continuous, substantial relief to the local poor. Her charity was profligate, so much so that by 404, no wealth remained. As complex as it was to liquidate property, as cumbersome as family possessions were, she managed to spend all she owned on the church, the monasteries and the poor. This wealthy aristocrat died a penniless ascetic.

Choosing a Life of Celibacy

Aristocracy in late antique Rome was mired in decadence so the simplicity of ascetics was extraordinary and, to them, abnormal. Paula was born to nobility and raised in elegance, accustomed to fine food, lavish jewelry, exquisite hairstyles, sumptuous exotic fabrics for beautiful gowns, and surrounded by luxuries as the daily normative of Roman elites.³¹ When she lost her husband in 381, she abandoned this norm for the life of a celibate, which seemed like the act of a madwoman to family and others of the nobility. Her decision met resistance. Paula’s immediate family was senatorial and unsympathetic to ascetic interests, upset by her close association with Jerome, and may even have aided in his untimely expulsion

²⁸ Eustochium also learned Hebrew. *Ibid*, Jerome’s letter 108.27.351-2.

²⁹ Williams.*ibid*. In Letter 33,57. Jerome describes to Paula his view of Origen which changed later.

³⁰ Ruether, *ibid.*, 80-81.

³¹ Compton, M. Sophia, *Sisters in Wisdom. Twelve Women Disciples from East to West*. Published by the Order of St Julian of Norwich. Waukesha, WI. 2013, 46-66.

from Rome.³² Poverty was foolishness to the nobility, if comfort and riches were possible, but Christian ascetics welcomed poverty.

At that time, aristocrats rejected the Christian call to a celibate life, with its upside down values of submission and poverty's rigor. It was a bewildering way to live and censure was abundant because Paula's path was controversial. Human families were demoted but ascetic church members were put first. Monastic fervor inverted society's rules and summoned a conundrum for mothers of Rome. If they set aside an illustrious Roman family, the choice warred against traditional values. Ascetic principles of rigorous poverty and self denial fought with noble ways that preferred a life of ease.

Not only did Paula and the Aventine ladies like Marcella renounce the gratification of an aristocratic life, abjuring the status, comforts and luxuries of the elites, but society derided Paula and criticized Melania the Elder of the Mount of Olive community because they left children behind when they went to serve God.³³ Sons were put in the hands of carefully selected guardians. They relinquished duties and what was expected, set aside what was necessary for a visible, earthly home to focus on service for Christ and an eternal home.³⁴

A controversial decision and one fraught with difficulty, this turn was mandated by their new loyalties. As mothers who loved children and widows who esteemed their kin, they did not cease caring but "look(ed) for their care by deserting one's family (*for*) to impoverish them (now) was to guard their heavenly wellbeing." Provision to a new, ascetic family seemed to require the sacrifice of an old, aristocratic one, but it was believed to enrich the old family's eternal good.

This is what Paula did. Leaving Rome and her son Toxotius, Paula saw him lift his arms and heard him howl in grief as she said farewell, sailing with one daughter to be guests of Epiphanius of Salamis and then to the Holy Land. In that poignant moment, the monastic virtue of equanim-

³² Cain, Andrew. *Letters of Jerome. Asceticism, Biblical Exegesis and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*. Oxford University Press, 2009, 10.

³³ Denzey, Nikola. *The Bone Gatherers: Lost Worlds of Early Christian Women*, Beacon Press, Boston, 2007, 187. See also Ross Kramer, Shepherd, Ed., *Maenads, Martyrs, Matrons, Monastics. Women Religious in the Graeco-Roman World*. Fortress Press, 1988, 50-52. There is a new Publication of old text: *Women's Religions in the Graeco Roman World*. Oxford University Press, 2004.

³⁴ *Ep.* 108.6.331. *Op. cit.* See Gillian Cloke also, *ibid*, 53.

ity or “*apatheia*” was absent. Paula was devastated. In events of her life, nobility and her aristocratic character often dominated, but at times the Christian widow and human Paula were seen. Bidding her son farewell, emotions overflowed and she wept.

Prostatis yet Emotional

A hybrid of the rational, cool headed aristocratic she was the humble ascetic, walking paths of divergent *telos*. Yet at times a similar outlook could be shared. Dignity and composure mattered, for example, and stoicism was primary.

Inconsistency was rife, of course, in any attempt to summarize such a weighty topic as Late Roman culture, an impossible task, yet necessary. Christians and the aristocrats of Rome both valued piety and a search for a philosophical life. A wise person was refined by reflection on mortality, set on a path to find virtue and sought an increasing ability to control emotions and be rational.³⁵ For ascetics, *apathei* was a virtue to strive for. Equanimity had merit – monks yearned for a state of equilibrium, and nuns wished to display faith and trust in God, not feelings or human fear. Self control, equanimity and undisturbed passions were virtues highly regarded by both aristocrat and ascetic.

Yet as a wife and mother, Paula’s emotions ran deep and she was a patron who felt intensely. On first entering Bethlehem, threw herself down at the site of Jesus’ birth to cover it with tears and kisses. She fainted at the funeral of a child of hers in Rome.³⁶ She wept and was pierced by human sorrow when she left her son Toxotius Junior to leave Rome and go to be a pilgrim in 386. It was human – even Jesus shed tears. She was a human overcome by grief, but aristocrats sought to be governed by rational thought. For a Roman woman of status and wealth, wife of a senator, high society anticipated that she would keep her dignity. Socially, Paula’s behavior must remain seemly, stoic and restrained. This seemed to have been expected of the imperial aristocracy, yet Paula did not always comply - perhaps she fell short.

The merit placed on passion-free behavior of women who were Chris-

³⁵ Silva, Anna. *Macrina the Younger. Philosopher of God*. Brepols, Belgium, 2008, 102-105.

³⁶ *Letter* 39.2 and 39.5.80-88 Jerome advised Paula to moderate her grief over the death of Blesilla.

tians was saluted with a new term, like a sobriquet. The highest praise an ascetic earned was to be called “a female man of God.”³⁷ Marcella of Rome, Melania the Elder, and the blessed martyr of Carthage, Perpetua (182-c.203), were Christian stoics given this title. They conquered and “surpassed” their gender and became rational. A philosopher denied emotions and was ruled by the mind, like Macrina of Annisi, whose virtue stepped beyond womanly and (human) emotions.

Palladius of Helenopolis praised men and women who achieved this path of sublimation. He and Paulinus of Nola wrote of heroic women like Asella who was praised by Jerome, for her “recreation was fasting... refreshment was hunger.”³⁸ Another of Marcella’s circle, Lea, wore “harsh sackcloth rather than soft fabric, passed sleepless nights in prayer,” and taught (others) by example more than words.³⁹ Marcella “shunned the houses of great ladies ...gave away her possessions...”⁴⁰ These were female men of God.

It was a gender-bending sobriquet and to be “a female man of God,” was an assignment given with veneration. Perpetua of Carthage was remembered for manly courage.⁴¹ Melania the Elder was elevated by her cousin Paulinus of Nola, for self-restraint and masculine discipline.⁴² Palladius offered the Elder Melania encomiums also for sacrifices she made in the Holy Land. Jerome calls Marcella and Eustochium each a “female man of God.”⁴³ The term elevated masculine above feminine, and was a rhetorical title that Paula, however, did not receive.

³⁷ Cloke, Gillian. “*This Female Man of God.*” *Women and Spiritual Power in the Patristic Age*. Routledge, 1995.1-5. Palladius used the term, *Female Man of God*, in *Lausiac History*, 9.1.

³⁸ *Letter* 24.3.69. *ibid.* Asella and Lea were leaders in Marcella’s circle whose behavior was replicated.

³⁹ *Letter* 23.2.67 *ibid.* She led a circle of widows and virgins on her own.

⁴⁰ *Letter* 127.4.430. *ibid.* Part of Marcella’s eulogy Jerome sent to Principia.

⁴¹ Augustine preached an annual sermon in Carthage on Perpetua’s birthday. *Sermons* 282-305.

⁴² Paulinus wrote to Sulpitius Severus from Nola. *Letter* 29. Palladius *LH* refers to Melania in ch. 9.1.

⁴³ *Letters of Jerome*. Trans. W. H. Freemantle. Aeterna Press. Christian Literature Publishing 1892, 39,80. Death of Blessilla.127.428. Also Gillian Cloke, *This Female Man of God; Women and Spiritual Power in Patristic Age*, 1995, 4.

Roman and Christian Values

Values of Late Antique culture could be at war or could exist at times in harmony with Christian principles. Hospitality to strangers and generosity to the poor were lauded. Other characteristics won praise from society and the church.

Modesty and self-restraint were expected of respectable women. As a gender, women were held up as guardians of modesty, “weaker than men,” the ones who upheld the *status quo*, yet could fall victim to emotions. Late Antique women could be seen as volatile. At the funeral of her daughter, Blesilla, Paula collapsed in grief, and was carried away unconscious.⁴⁴ It was an excessive, human response, perhaps immodest, for she expressed parental sorrow without restraint or Christian dignity. Jerome reproved her.

Was it this or were there other reasons Paula was not awarded the special title “female man of God,” despite her “male” courage? She showed stamina when she renounced what was familiar and known, the comforts and luxury of her former noble life. She bravely disregarded her family’s prohibition and censure, and with sadness left her son. In modesty, her personal beauty was hidden and unadorned as her clothes changed from silk to linen. Ultimately, she became a voluntary exile for Christ, abandoning her family and life in Rome.

With an interpenetration of values, aristocratic Rome could at times find itself in harmony with Christian ascetics who praised quiet, calm restraint and demoted human feelings. However, there were moral and spiritual divides, such as the attitude of elites towards possessions and the reverence they gave to earthly social standing. These separated the two ways. Aristocrats treasured wealth, comforts and possessions endowed by status and in facts traditionally they considered it their duty to increase and secure the wealth of family holdings through marriage. In contrast, ascetics denied themselves the physical comforts which material wealth brought and laid aside an emphasis on appearance and rank. A monastic cherished an eschatological sense of destiny, a quiet certainty of eternal outcomes, for their security was no longer placed on residences nor did they rely upon wealth or family status but on divine providence.

All would be revealed in the *parousia*, monks and nuns believed. Chris-

⁴⁴ Salisbury, J.E.; Lefkowitz, M.R. (2001). “Blaesilla”. *Encyclopedia of Women in the Ancient World*. ABC-CLIO E-Books. ABC-CLIO, 32-33.

tians awaited God's kingdom, when all would be well. In the interplay of society and church, did an aristocrat conform to senatorial demands or remain a Christian? At times, principles of the two paths merged but at other times they were widely disparate.

The journey of an ascetic introduced them to new values and to a new family. Some Romans claimed their kindred were frail, women like children who never really grew up.⁴⁵ In this case, a widow like Paula walked free of a husband's dominance, but other male relatives she had, uncles or brothers, might curb her agency, for she had internal as well as external turmoil. Even while she wept at farewell, she clung to the ascetic call that brought loss of her family.⁴⁶ One daughter joined her, for Eustochium,, also renounced the "old" world of structures and decided to be a virgin for Christ. With Paula, she offered up property, children and husband to God to be inducted as 'mother, father, sister, brother' in the "new" ascetic world, as Clarke reminds us.⁴⁷ Celibacy offered a widow such as Paula spiritual, eternal kindred.⁴⁸

So hospitality, modesty, and restraint of emotions were Christian virtues that overlapped with Roman culture. Yet how culture and the church viewed emotions could vary. In some ways, Paula's tender heart matched how imperial Rome saw "weak" women but of lower status, and not in accord with how highly ascetic Christians placed passivity, self-restraint and control.⁴⁹ Writers like Evagrius of Ponticus, for example, did not rank *apatheia* in the highest place, but saw it as a virtue that brought great freedom from sin and fleshly desires, and reduced a propensity to promiscuity or pornographic demonic images. Conflicting views existed on emotions, but restraint was ideal. Impassibility which a nun or monk aspired to revealed

⁴⁵ Vevey, Paul. Ed. Arthur Goldhammer Trans. *A History of Private Lives: From Pagan Rome to Byzantium*. Belnap, Harvard University 1987, 9-41 especially 37-9 on marriage in Graeco-Roman culture.

⁴⁶ White, Carolinne. *Lives of Christian Roman Women. Life of Paula*. Penguin, 2010, 98. White excerpted first person sources such as Jerome's letters and Palladius *Lausiaca History*..

⁴⁷ Jerome, *Chrysostom and Friends*. Edwin Mellon, 1979, 235.

⁴⁸ Silva, Anna. *Macrina the Younger. Philosopher of God*. Brepols, Belgium, 2008. According to Gregory of Nyssa, his elder sister Macrina was Father, teacher, Pedagogue, mother counselor at Annesi. 12.13-14.

⁴⁹ A gendered expectation, for men were to be rational, calm; women need not be. Vevey *ibid*.

apatheia and a peaceful calm bestowed by the Holy Spirit.⁵⁰ Christians governed their feelings, reduced the rule of emotions and sublimated passion which might or might not stand in contrast to the pagan or imperial acceptance of these.⁵¹ There were ideal standards expected.

Paula's life showed the disparity between Rome and ascetic fourth century Christianity but also the agreement of principles, such as modesty and hospitality. She experienced warring values and conundrums. Significantly, she excelled in a value that was universally correct, that is, to provide a welcome to travelers, considered a duty for all. But what made travelers sacrosanct?

The Divine Right of Guests

Hospitality expressed by Paula fit the custom of ascetics and that of aristocrats for it dovetailed on a divine right assigned by both. The cultures agreed on how essential it was to care for travelers as times were tumultuous..

Who were travelers and pilgrims, hosted in Bethlehem? At its inception, the first monks and nuns of the establishments were family servants and slaves from Rome who accompanied Eustochium and Paula.⁵² A decision to settle at the birthplace of Christ, as Rebenich writes, adjacent to the Church of the Nativity, promised "a lively exchange with wealthy western visitors from the east and west."⁵³ The distinctive site, therefore, inspired pilgrims but their numbers detracted from a quiet study space conducive to Jerome's writing.⁵⁴

Pilgrims flocked to the holy places also where saints who loved Christ had lived, such as the cells of Flavia Domitilla visited by Paula after she left Rome.⁵⁵ Pilgrims also sought holy sites to pray, or wandered with family

⁵⁰ Clarke, *The Origenist Controversy*, 82-3, also Evagrius Ponticus, *Kephalaia gnostica*, V,64 (PO 29, 203).

⁵¹ Palladius *LH* was told by Arsisius of extraordinary "angelic life" of Amoun of Nitria, living in one house but with his wife had two beds. Both "attained impassivity," so after 18 years they moved to separate houses. p. 60. See Chapter 8, p. 59. The "Angelic Life" was thought to restore man's return to Eden.

⁵² *Ep.* 108.14.

⁵³ Rebenich. *Jerome*. Routledge, 2002, 41.

⁵⁴ NAF *Ep.* 66.6.2.

⁵⁵ Burton, Philip. *Sulpicius Severus' Life of Martin*. Oxford University Press 2017. A Christian matron who was imprisoned in the first century on a mediterranean island, 182.

members or in groups of clergy and with trusted monks on roads fraught with danger.⁵⁶ Paula's care to pilgrims and travelers fit the monastic stress on hospitality but her work at Bethlehem did not increase her Roman family's repute or lay greater fame on a husband nor "build up patrilineal powers." Generosity to travelers was a trait of aristocrats; care for their safe-keeping matched the nuns' wish for good deeds.⁵⁷

With hospitality, thus, Paula kept the pattern set by other great Roman ladies, and also joined the pious, female "renouncers" who set aside the traditional life of marriage, money and family, seen in the exemplar Marcella and the Elder Melania in financial outlay to men, as a foundress of religious houses.⁵⁸

Despite all this, somehow Paula failed to rise to the stunning level of a "female man of God." Like Macrina of Annisi, she managed and served the houses and achieved a form of seclusion, withdrawn from society, especially departing from what was expected for the elite, the luxurious wealth of her patriarchy or demands of glamor kept by aristocratic women.

In prayer and study of scripture, she was nourished and protected by an "unmediated contact with the invisible." Paula fed the poor, and distributed her wealth, not under the dictates of a male guardian, a father or husband. Jerome did not completely approve of her generosity, but saw it as a kind of profligacy to the poor.⁵⁹ Munificence was expected, but she gave alms to the unnamed poor. Promising herself to Christ, freedom came to Paula, and a holy loyalty to a heavenly Bridegroom, for like Eustochium, she lived dedicated to continence. Yet her history and life did not seem to rise high enough for her word in letters to be recorded.

Paula achieved status by birth but acquired the love and respect of Christians for her goodness to strangers, care for foreign guests and remarkable stamina maintaining Jerome's houses while he translated the Vulgate, a tome which arguably changed the world, all from little Bethlehem.

In 2020 Brakke wrote of Palestine's international pilgrims,⁶⁰ desert monasticism in Palestine was a cosmopolitan affair from the start. Ascetically

⁵⁶ Elm, Susanna. *Virgins of God*. Clarendon, Oxford, 1994, 274.

⁵⁷ *Ibid.*, 121. Good deeds were feeding the poor, touching bodies of the dead and hospitality.

⁵⁸ Brown, Peter, *Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Columbia, 1988, 2008, 272 on female ascetics, 367.

⁵⁹ *Ibid.*, 127 Jerome complained about how often and freely Paula distributed funds to the poor.

⁶⁰ He noted the variety of styles of monastic groups found in Syria, Egypt and the Holy Lands.

inclined aristocrats from the West such as Jerome and Paula played important roles in the establishment of communities close to the holy places near Jerusalem, and others from outside the Holy Land moved there to take up the monastic life. ‘Foreigners,’ then, may have made up the majority of Palestinian desert monks in the fourth and fifth centuries.⁶¹

Paula’s Theology

Little is said about Paula’s theology albeit Jerome insisted that her orthodoxy was firm.⁶² Jerome’s eulogiums to Origen in the first part of his life and as he taught at Marcella’s spiritual salon was followed by denials at the end.⁶³ He agreed with Epiphanius of Salamis who ran an anti-Origen campaign and was frustrated that John of Jerusalem would not join them. The Origenist controversy divided Palestine’s Christians for the bishop of Jerusalem was connected to Melania the Elder and Rufinus, the Jerusalem translator of Origen’s works.

The churches were connected. In serving traveling strangers and pilgrims, Paula became a part of the social networks of Palestine which had a tight weave of interdependence. Knitted inside the theologically based concerns of the Origenist controversy at the end of the fourth century and the start of the fifth century were personal alliances and church politics, so it moved beyond a “simple” debate over belief or dogma and became an area of fiery insults. For Jerome, his previous view and didactic certainty about Origen’s superior insights seen for example in a 384 letter to Paula, meant he could be labeled.⁶⁴ Brown suggests Jerome promoted himself as a miniature Origen, when tutoring in 384-6 Marcella’s ascetic circle where Paula belonged, so accusations were ripe.

For Paula or Jerome, to be considered an Origenist now was untenable. Reports began to circulate in the mid-390s that Jerome agreed with the writings of Origen. Vigilantius of Calagurris (near modern Toulouse) was

⁶¹ *Holy Men and Holy Women*, Oxford Dictionary, 2020, 4. Oxford University Press, 2018.

⁶² *Ibid.*, 127.23.348.

⁶³ Freemantle, Oxford translator of Jerome says he “unduly minimized his earlier enthusiasm,” 84.293.

⁶⁴ *Letter*, 33.4.74. To Paula Jerome wrote he considered Origen superior. Contrast this with letter 83 and 84 written to Pammachius asking Jerome to dispel the “perplexity” roiling Rome. 292,293.

a visitor to Bethlehem who reported this in Italy to Paulinus of Nola.⁶⁵ It was also humiliatingly clear that the Gallic church was not united behind Jerome neither in his anti-Origen nor in his pro-ascetic campaign, a blow to his hard-earned work and reputation. By the end of the century, when Jerome distanced himself from his previous enthusiasm, he asked Marcella to convince Christians in Rome that Origen's works were questionable. Polemics over the Latin translation of *First Principles* seemed to arouse more heat than light. In fact, Clark explained as the fifth century began "... churchmen contested each other's orthodoxy and good repute by hurling charges of "Origenism" at their opponents."⁶⁶

Insults, anxiety and the fire of controversy passed but monks were burnt by accusations. Yet Jerome illustrated how women acted in church disputes and the patterns of asceticism that evolved in the places and times where he was.⁶⁷

Paula's Accomplishments

Paula's life and achievements changed the ascetic movement first in Rome then in Palestine for she had a geographic impact. The entire region mourned her death in 404. Because of hospitality, her own life changed as she housed, fed, and cared for Pope Damasus' ecclesiastical guests in her family's palace, the travel companions of Jerome. On the death of Toxotius, she turned ascetic and then later lost another child, Blesilla her daughter while the tutor at Marcella's bible salon, Jerome, was blamed for promoting severe fasting. Paula's distress was great but she remained loyal and when the monk left Rome, so did she. Modest in person, she distributed vast amounts of alms to the poor out of the hospice and monasteries she built and managed in Bethlehem.

"Who could tell the tale of Paula dying with dry eyes?"⁶⁸ Man and beast dissolve to ashes, Jerome wrote. "Our belief in Christ raises us up to heaven

⁶⁵ Hunter, David G. *Vigilantius of Calagariis and Victricius of Roëun: Ascetics, Relics and Clerics*. *Journal of Early Christian Studies*, Fall 1999, 7.3. 403-405. *Periodical Articles On Line*. Hunter notes that in 395, Vigilantius was a clerical-courier with letters for delivery, to and from Jerome.

⁶⁶ Clark, El. *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton University Press 1992, 123.

⁶⁷ Rebenich, *ibid.*, 31.

⁶⁸ *Letter*, 108,28.352

and promises eternity to our souls.”⁶⁹

Her death and funeral were a community affair, as the poor and widows wept and showed garments Paula had given them, while bishops came to lament, with monks, nuns and people of the towns.⁷⁰

The ladies of the nunneries recited scripture in Syriac, Greek and Latin. In life, she was constantly quoting scripture, so it is fitting that when Paula of Rome lay dying in Bethlehem in 404 BC, the final words she whispered were Hebrew words taken from the Psalms of David. “THE LORD is my light and my salvation. Whom then shall I fear? The Lord is the strength of my life. Of whom then shall I be afraid?”

Paula died as she lived, clinging to the “God of her salvation.” May her name not be forgotten, for she elevated Jesus Christ, and died with his name on her lips. She was an aristocrat who turned to the ascetic life and revealed many of the issues and concerns asceticism in the fourth century faced.

Bibliography

Sources

Letters of Jerome, transl. into English. W.H. Freemantle, Balliol, Oxford. Aeterna Press Christian Literature Publishers, NY, 2016.

Palladius, Lausaic History, translated by W. Lowther Clarke, SPCK London, MacMillan, 1918.

Researches

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

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

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

Cohick, Lynn. Women in the World of the Earliest Christians. Baker Academic, 2009.

Dunn, M. The Emergence of Monasticism. Blackwell, Oxford, 2003.

Graves, Michael. “The Biblical Scholarship of a Fourth Century Woman. Marcella of

⁶⁹ *Ibid.*, 353.

⁷⁰ *Letter*, 108.30, 354 Aeterna.

Rome.” *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 87/To 4 (2011), 375-391.

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

Kally, JND. *Jerome. His Life, Writing and Controversies*. Harper and Row, 1975.

Krumeich, C. *Hieronymus und die christlichen feminae clarissimae*, Bonn, Habelt, 1993.

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

Noll, Mark. *Turning Points*. Baker Academic, 1997.

Rebenich, Stefan. *Hieronymus und sein Kreis*, Stuttgart, Franz Steiner, 1992.

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

Кирил Галев

ХРОНОЛОГИЯ НА БОГОСЛОВСКОТО ТВОРЧЕСТВО НА ТЕОДОР II ЛАСКАРИС

The author is a doctoral student in Systematic Theology at the Faculty of Theology of Sofia University “St. Kliment Ohridski;” e-mail: kgalev@gmail.com; <https://orcid.org/0009-0003-4007-2703>.

Abstract: Cyril Galev, *Chronology of the Theological Works of Theodore II Laskaris*.

The article “Chronology of the Theological Works of Theodore II Laskaris” explores the theological writings of Theodore II Laskaris (1222–1258), emperor of Nicaea, and their chronological development within the intellectual and political landscape of 13th-century Byzantium. Emphasizing his major polemical work *Eight Orations Against the Latins*, this study situates his theological arguments within the broader context of Byzantine-Latin relations, church doctrine, and imperial ideology. By drawing on the works of Dimitar Angelov, Christos Krikonis, and Sophia Georgiopolou, the article reassesses existing scholarly positions on the dating of Laskaris’ texts and provides a refined timeline based on textual analysis, historical events, and manuscript evidence. The study highlights Theodore II’s theological contributions as a scholar-emperor, reflecting both his personal convictions and the political exigencies of his reign.

Keywords: *Theodore II Laskaris, Byzantine Theology, Eight Orations Against the Latins, Byzantine-Latin relations, Nicaean Empire, Chronology, Ecclesiastical Controversy, XIIIth-century Byzantium*

Увод

Единственият син на император Йоан III Дука Ватаци¹ и императрица Ирина Ласкарина, дъщеря на установилия Никеиската империя като наследник на Източната римска империя Теодор I Ласка-

¹ Йоан III Дука Ватаци (1192 – 3.X.1254 г.) – император на Никея от 15. XII. 1221г. Жени се за Ирина, дъщеря на Теодор Ласкарис, а през 1244 г. за Констанс (Анна), която е незаконна дъщеря на Фредерик II Хохенщауфен (вж. Kazhdan, Alexander, ed., *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford University Press 1991, 1047-1048).

рис², е Теодор II Ласкарис (ноември 1221/1222 г. – 16 август 1258 г.). За достатъчно краткия си живот той ни оставя немалко литературно наследство, все още недостатъчно изучено. Единствените преводи на български са на Георги Баласчев³ през 1918 г., посветена на сключването на мира с българите през 1256 г., и на Евелина Минева⁴ на описание на зимна буря при обсадата на родопската крепост Цепина. Като Никейски император (1254-1258 г.) той е не само изявен политически водач, но и учен, философ и богослов. Тук ще се опитам да разгледам приноса му към богословската мисъл, който е обусловен от религиозния, културния, политическия и не на последно място личния му контекст във времето, в което живее. Тази статия се стреми да предостави обзор на хронологията и значението на богословските му творби.

Историческа обстановка

Теодор II Ласкарис се ражда по време на един от най-мрачните и драматични периоди във византийската история, белязан от превземането на Града от войските на IV Кръстоносен поход през 1204 година. След трагичния 13. IV. 1204 година, империята е разпокъсана

² Теодор I Ласкарис (1174 – 1221 г.), основател и император на Никейската империя (1205 – 1221 г.). Жени се за дъщерята на Алексий III Ангел (1199) и скоро след това получава титлата деспот. След падането от престола на тъста си през 1203 г., бяга с жена си в Мала Азия и полага основите на империя в изгнание, уредена около град Никея (вж. Kazhdan, Al., *The Oxford Dictionary of Byzantium*, p. 2040).

³ Георги Димитров Баласчев е роден на 10.04.1869 г. в Охрид. Виден изследовател-историк. Завършва Солунската мъжка гимназия (1888 – 1889 г.). Учителства в София и Цариград. Специализира във Виена. През 1902 – 1903 г. е уредник на Народния археологически музей, а през 1919 – 1921 г. – на Народния етнографски музей в София. Активно сътрудничи на редица периодични издания като „Български преглед“, „Преглед“, СбНУК със статии в областта на археологията, културната и политическата история. Умира в София на 06.10.1936 г. И. Лазаров, И. Тютюнджиев, П. Павлов „Документи за политическата история на средновековна България XII-XIV век“, 58-59, Велико Търново 1993, превод Георги Баласчев. [I. Lazarov, I. Tyutyundzhiev, P. Pavlov "Documents for the political history of medieval Bulgaria XII-XIV c., 58-59 translated by Georgi Balashev", Veliko Tarnovo 1993]

⁴ Ангел Николов (ed.), Българско царство. Сборник в чест на -60годишнината на доц. д-р Георги Н. Николов. София: УИ, 2018, 586-583 [Angel Nikolov (ed), *Imperium Bulgariae Collection in honour of 60th anniversary of associate professor Georgi N. Nikolov*, University Publishing House, St Kliment Ohridski, Sofia 2018].

като една от държавите-наследници се явява Никеиската империя⁵, основана от дядо му Теодор I Ласкарис. По време на властването на неговия баща Йоан III Дука Ватаци (1221-1254), Никея⁶ се превръща в културно и интелектуално средище, подобаващо на имперска столица. Както съответства на произхода му, той е подготвян за владетел, като сред учителите му и сподвижници са Никифор Влемидис⁷ (1197-1269) и Георги Акрополитис⁸ (1217-1282). Влиянието на Никифор Влемидис е много силно и наследникът на империята е възпитаван, за да стане достойният владетел. Еднакво добре обучаван е както в класическия *quadrivium*⁹ (геометрия, аритметика, астрономия, музика),

⁵ Никеиска империя (1204 – 1261 г.). Това е най-успешният наследник, появил се след падането на Града през 1204 г. Сърцевината ѝ е съставена от бреговете на Западна Мала Азия, извиващи се като арка от пафлагонийския бряг до югозападния край на Мала Азия. Ниеиската империя е структурирана около два различни блока; северен около Никея, официалната столица и западните брегове, където на хълмовете около Смирна Йоан III Дука Ватаци устройва своето седалище Нимфейон. В Никея е и катедрата на вселенския патриарх (вж. Kazhdan, Al., *The Oxford Dictionary of Byzantium*, p. 356-357).

⁶ Никея (дн. Изник), град във Витиния, един от най-великите градове на Византия и седалище на два вселенски църковни събора. Става столица на тема Опсикион през VIII в. Теодор I Ласкарис е коронясан за император тук през 1208 г. и оттогава градът е имперска столица до 1261 г. (вж. Kazhdan, Al., *The Oxford Dictionary of Byzantium*, p.1463-1464).

⁷ Никифор Влемидис (1197 – 1269 г.). син на лекар, малкият Никифор избягва от Константинопол с родителите си през 1204 г. и се установяват във Витиния, където се отдава на учение, включително и седем години медицина, до двадесет и шестата си годишнина. Последващата му църковна кариера е започната при патриарх Герман II (1224-1225 г.). През 1235 г. Никифор дава монашески обет, запазвайки името си. Най-важната му роля е на учител. Освен на бъдещия владетел е учител и на Георги Акрополитис (вж. Kazhdan, Al., *The Oxford Dictionary of Byzantium*, p.296).

⁸ Георги Акрополитис (1217-1282 г.) – сановник, учител и историк на Никеиската империя. Роднина по линия на жена си на император Михаил VIII Палеолог. Родителите му го изпращат едва шестнадесет годишен в двора на Йоан III Дука Ватаци, за да продължи образоването си при Теодор Хексаптериг и Никифор Влемидис. През 1240 г. е вече наставник на наследника, като изпълнява административни и посланически задължения (вж. Kazhdan, Al., *The Oxford Dictionary of Byzantium*, p. 47).

⁹ *Quadrivium* – или математически квартет обхваща четири дисциплини- аритметика, геометрия, музика и астрономия, като оформя допълва основната програма от граматика, диалектика и дидактика (философия). Никога не получава самостоятелно място във византийската образователна система (Kazhdan, Al., *The Oxford Dictionary of Byzantium*, p. 1765).

така и в богословието, главно насочван, възпитаван и развиван от своя учител. Без съмнение в тази богата културна среда, водещата за бъдещия владетел фигура е на оформилия схващанията му Никифор Влемидис, който особено повлиява на богословските му стремления и възгледи.

При възкачването си трона през 1254 г. Теодор II Ласкарис наследява една сравнително силна военно, но религиозно разделена държава. Никейската империя се стреми да възстанови предишния блясък, величие и авторитет на православното християнство, олицетворявано от Константинополската патриаршия, докато се бори с външни и вътрешни затруднения като неприятното присъствие на латинската църква и всячески търсеното съединение с Константинопол. Такова е времето на поява на богословските съчинения на никейския император. Трябва да се уточни, че те са белязани от пламенна защита на православия и усилие за сближаване на разнопосочни богословски интерпретации.

Хронология на богословските съчинения на Теодор II Ласкарис

Богословските съчинения на Теодор II Ласкарис са съсредоточени по време на доста краткото му царуване. Ако и да има работи, който е наченал по време на образованието и на подготовката си да стане владетел (Никифор Влемидис се стреми да вплете във възпитаниката си философското и властническо начало), то преобладаващата част са създадени именно докато е на трона. Ето и кратък времеви обзор на богословското му творчество:

Преди да се възцари, Теодор II Ласкарис усилено се вълнува от богословие, философия и литература, което се и предполага, тъй като е възпитаник на най-величавите умове на времето си. Затова е естествено младият престолонаследник да придобие добра основа по отношение на православия. Ранните му работи, които са по-скоро философски отколкото богословски, включват лични впечатления, както и поетически отклонения, показвайщи ентусиазираното му отношение по религиозните въпроси. Още като престолонаследник започва да пише писма и кратки трактати на богословски теми. Тези му съчинения са по-скоро въведение и са основно във формата на

писмовно общуване с учителите и приближените му. Смисълът им е по-скоро вникването и способността за тълкуване на православната доктрина, които по-късно биха били основа за по-зрелите му богословски съчинения.

„Нравствени есета“¹⁰, условно датирани 1252 г., са 12 произведения на богословофилософски теми, които са писани, както уточнява ръкописът¹¹, по време на скръбта, причинена от ранната смърт на императрица Елена¹².

„Възхвала на светите безсребърници Козма и Дамян“¹³ (вероятно през 1252 г.) е изключително лично агиографско произведение, с което съимператорът благодари на светците-лечители, че са му помогнали да се справи с тежка болест. Към края на текста той отново споменава за смъртта на близка нему жена, която се черкувала и причастявала в църква, посветена на светците. Тази жена би могла да бъде майка му Ирина, или съпругата му Елена. Смъртта на императрицата е тема на доста от ранните му произведения, било то писма, „Нравствените есета“ или други.

Безспорно осемте слова, обединени в съчинение, известно ни под името „Християнското богословие“¹⁴ се явяват своеобразната връхна точка в богословското творчество на Теодор II Ласкарис. Освен изброените по-долу слова, за които все пак разполагаме с хронологически маркери, помагачи ни с приблизителната датировка, сборникът съдържа още пет, а именно – „За това, че Битието е едно“, „За

¹⁰ Angelov, Dimitar, „The Moral Pieces by Theodore II Laskaris“, *Dumbarton Oaks Papers*, 65/66 (2011/12), p. 237-269.

¹¹ Това са ръкописите - Ambrosianus gr. С 308 inf. (917), parchment, 13th century, 320 × 250 mm, 99 fols. И Paris, BnF, Cod. gr. 1193, parchment, 14th century, 261–63 × 182–90 mm, 137 fols. 62.

¹² Елена Асенина (1224 – 1252 г.) – дъщеря на Йоан Асен II и унгарката Анна Мария. Първоначално е сгодена на Балдуин II. По-късно е сгодена за Теодор II Ласкарис, като в замяна България изисква признаване на патриаршеско достойнство за Търновската архиепископия, а Никея получава териториални отстъпки в Тракия. Angelov, Dimitar, *The Byzantine Hellene: The Life of Emperor Theodore Laskaris and Byzantium in the Thirteenth Century* (Cambridge University Press 2019), p. 133.

¹³ Св. Козма и св. Дамян, също наричани Безсребърници. Култът се заражда около V в. В Константинопол, където две църкви (в Зевгма и Космидион) са им посветени около 440 г. (Kazhdan, Al., *The Oxford Dictionary of Byzantium*, p. 1151).

¹⁴ Beck, H. G. „Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich“, C.H. Beck'sche Verlag, 1959, Muenchen, p. 673-674.

това, че Едното е Три“, „За божествените имена“, „За Светата Троица“, „За Благовещението“. Първите три слова, а и петото са на тринитарна тематика, четвъртото се занимава с богопознание, посветено е на Божествените имена и е написано в мистическата традиция на Псевдо-Дионисий Ареопагит, а осмото е слово за празника Благовещение. С изключение на петото слово всички останали са писани след поемането на пълната царска власт, а то самото е по-ранно творение, което е сътворено преди пратеничеството¹⁵ на Бертолд от Хоенбург (1253 г.)¹⁶.

„Първо слово за Битието“ – написано след поемането на пълната царска власт, след Рождество на 1254 г., най-вероятно след първата война с българите, в първите месеци на 1256 г.

„Първа“ и „Втора реч срещу латините“ или **„Изхождението на Светия Дух“** на VI и VII слово на **„Християнската богословие“**¹⁷ (есента на 1256 г.) са написани по случай на среща между Теодор II Ласкарис и папска делегация, когато се обсъжда различията относно *filioque*. В първата реч императорът говори за „знаещия и прекрасен легат“ и за „посланиците на светия папа и посланиците им, удостоени с почестите на официални представители“, а във втората говори за

¹⁵ Бертолд заминава за Мала Азия през 1253 г. M. Döberl, „Berthold von Vohburg-Hohenburg, der letzte Vorkämpfer der deutschen Herrschaft im Königreiche Sicilien: Ein Beitrag zur Geschichte der letzten Staufer,“ DZGw 14 (1894):225–26. Че Бертолд е се намира в анатолийския византийски двор през есента на 1253 г е засвидетелствано в писмото на Теодор II Ласкарис до митрополита на Сарди Андроникос, който по това време е член на пратеничеството до папата. Виж N. Festa, *heodori Ducae Lascaris epistulae* CCXVII (Florence, 1898), p. 174. за това пратеничество вж F. Tinnefeld, „Das Niveau der abendländischen Wissenschaft aus der Sicht gebildeter Byzantiner im 13. und 14. Jh.,“ ByzF 6 (1979): p. 254–60. Мисията на Бертолд е много чувствителна, а именно връщането в Италия на политическите бегълци семейство Ланча, които са близки роднини на втората жена на Йоан III Дука Ватаци, Констанс.

¹⁶ Бертолд от Хоенбург е смятан за дясната ръка на император Фредерик II Хоенщауфен и сам покровител на писмата. Пристигането му кара Теодор II Ласкарис да си даде сметка за отношенията с латинския Запад и да започне да подготвя издаване на нарастващите си литературни и философски творби. Angelov, Dimitar, *The Byzantine Hellene: The Life of Emperor Theodore Laskaris and Byzantium in the Thirteenth Century* (Cambridge University Press 2019), p. 128

¹⁷ Κρινώνης, Χρ., *Θεοδώρου Β' Λασκάρεως περί Χριστιανικῆς Θεολογίας Λόγοι*, 85–155, Θεσσαλονίκη 1990. Ръкописът е Cod. Vat. gr. 1113 (13th c.).

„италианци от Рим“¹⁸. Там също се обръща към дяконите, свещениците, епископите и патриарх Арсений¹⁹, като ги насърчава да избягват безполезните спорове и да не се страхуват от схващанията на отсрещната страна. Тези две речи са израз на подкрепа към византийското духовенство да не прави доктринални отстъпки.

Основните положения в това централно богословско съчинения на владетеля са следните: 1. Критика към Filioque – аргументите на императора са намират в поддръжката му на първоначалното формулиране на Константинополския събор, че Светият Дух изхожда единствено от Отца. Според изследователи, в частност София Георгиопулу²⁰, това схващане на императора цели да запази чистота на православното учение, което схваща filioque като богословско нововъведение, подкопаващо единството на Божествената Троица. Тази критика не е единствено догматическа, но засяга и политическите насоки на богословската гледна точка на латините. 2. Друга основна тема е папското върховенство, а именно латинското твърдение, че папата има върховенство дори над източните патриарси. Теодор е застъпник на византийската доктрина за равенство между Константинополския патриарх и римския папа, докато латинската постановка за върховенство на римския папа е против съборната природа на Църквата, вкоренена във византийската традиция на синодалност. За Ангелов отхвърлянето на папските претенции не е единствено защита на православната еклесиология, но и отражение на императорската си идеология. Императорът схваща себе си като защитник на Пра-

¹⁸ Máximos, metropolitan of Sardes, *The Oecumenical patriarchate in the Orthodox Church. A study in the history and the canons of the Church*, Patriarchal Institute of Patristic Studies, Thessaloniki, 1976, p. 81.

¹⁹ Патриарх Арсений Автореян (1200 – 30.IX.1273 г.) – патриарх на Константинопол (1254 – 1260 г.) и (1261 – 1265 г.) прекарва време в няколко манастира в Мала Азия, докато през 1254 г. не става патриарх в Никея. След смъртта на Теодор II Дука Ласкарис, заедно с Георги Музалон е пазител на невръстния император Йоан IV Ласкарис, но все пак коронясва узурпатора Михаил VIII Палеолог. Осъзнавайки стремежа на Михаил да управлява сам, напуска поста си, но е предуман да поеме отново длъжността си и прави повторна коронация на Михаил, вече в „Света София“ в Константинопол. След ослепяването на младия Йоан IV Ласкарис, отлъчва Михаил VIII Палеолог от църквата и синодът го сваля от длъжност и заточва (вж. Kazhdan, Al., *The Oxford Dictionary of Byzantium*, p.187).

²⁰ Georgiopolou, S. *Theodore II Dukas Laskaris (1222–1258) as an author and an intellectual of the XIII th century* (Doctoral dissertation, Harvard University 1990), 21–30.

вославната църква, като същевременно е отговорен за политическите стремления на папството. Също така е застъпник на схващането, че е императорско право, а и задължение да свиква събори, както и да се произнася по догматични въпроси, нерешени от събора²¹. 3. Защитата на византийските литургични практики – владетелят защитава използването на квасен хляб, застъпвайки схващането, че по-добре символизира възкръсналия Христос.

Теодор II Дука Ласкарис е едновременно и владетел, и богослов, чийто произведения ни осветляват по отношение на интелектуалния, а и религиозния живот в Никея през XIII в. Неговото писмено наследство отразява съпричастността му към основните постулати на православията и вярата му в свещената роля на императора, както и осъзнаването на отговорността си пред народа, която отговорност се превръща в огромно физическо страдание. Краткият живот на Теодор II Дука Ласкарис, съвсем краткото му царуване са белязани от огромни лични загуби (ненавременната смърт на обичната му Елена Асенина, както и неговото непрестанно влошаващо се здраве) от които той търси утеха именно в своите съчинения. Ранната му смърт, сложила край и на опита му да замени потомствената аристокрация със способни хора от народа, обрича делото му на отмяна, както и носи погубел на всичките му близки – роднини и съратници.

²¹ Вж. Dresseke, J. "Theodore Laskaris" BZ 3.(1894), 312-313; Norden, W. "Das Papstum und Byzanz", Berlin (1903), 378-383; Laurent, V. "La Pape Alexandre IV (1254-1261) et l'Empire de Nicee", EQ34 (1935), 34-35

Библиография

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

Angelov, Dimiter, "The Moral Pieces by Theodore II Laskaris", *Dumbarton Oaks Papers*, 65/66 (2011/12), 237-269.

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

Beck, H. G. *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, C.H. Beck'sche Verlag. Muenchen: 1959.

Georgiopolou, S. *Theodore II Dukas Laskaris (1222–1258) as an author and an intellectual of the XIIIth century* (Doctoral dissertation, Harvard University, 1990).

Döberl, M. "Berthold von Vohburg-Hohenburg, der letzte Vorkämpfer der deutschen Herrschaft im Königreiche Sicilien: Ein Beitrag zur Geschichte der letzten Staufer," *DZGw* 14 (1894), 225–226.

Kazhdan, Alexander, ed., *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford University Press 1991.

Κρικῶνης, Ίω., Θεοδώρου Β' Λασκάρεως περὶ Χριστιανικῆς Θεολογίας Λόγοι (critical edition), Θεσσαλονίκη 1990.

Лазаров, И., И. Тютюнджиев, П. Павлов „Документи за политическата история на средновековна България XII-XIV век“ с. 58-59, Велико Търново 1993, превод Георги Баласчев. [I. Lazarov, I. Tyutyundzhiev, P. Pavlov "Documents for the political history of medieval Bulgaria XII-XIV c., translated by Georgi Balashev], Veliko Tarnovo 1993.

Laurent, V. "La Pape Alexandre IV (1254-1261) et l'empire de Nicée", *Échos d'Orient* 34 (1935), 26-55.

Máximos, metropolitan of Sardes, *The Oecumenical patriarchate in the Orthodox Church. A study in the history and the canons of the Church*, Patriarchal Institute of Patristic Studies: Thessaloniki, 1976.

Николов, Ангел (ed.), *Българско царство. Сборник в чест на 60-годишнината на доц. д-р Георги Н. Николов*. София: УИ, 2018 с. 583-586. [Angel Nikolov (ed), *Imperium Bulgariae Collection in honour of 60th anniversary of associate professor Georgi N. Nikolov*, University Publishing House, St Kliment Ohridski, Sofia 2018].

Norden, W. *Das Papsttum und Byzanz. Die Trennung der beiden Mächte und das Problem ihrer Wiedervereinigung bis zum Untergang des byzantinischen Reichs*, Berlin: Behr, 1903.

Tinnefeld, F. "Das Niveau der abendländischen Wissenschaft aus der Sicht gebildeter Byzantiner im 13. und 14. Jh.," *ByzF* 6 (1979), 254–260.

Димитрина Чернева

АВРЕЛИЙ АВГУСТИН И ПЕЛАГИАНСТВОТО

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

Abstract: *Dimitria Cherneva, Aurelius Augustine and Pelagianism.*

Constructed in opposition to the Pelagian heresy, Augustine's doctrine of man's free will and God's grace caused – both in the thinker's lifetime and in the centuries that followed – not a little controversy and accusations of predestination – not only in ecclesiastical but also in philosophical circles. Some theologians have accused Augustine of taking a diametrically opposed position in the context of the dogmatic dispute with Pelagianism – a doctrine that stresses the real self-value of human existence and man's ability to achieve good on his own (independently) and in his own strength. Accused of going to the extreme of disregarding the freedom of the human will at the expense of grace and divine predestination in order to secure salvation for some and retribution for others – he is considered the forerunner of Calvin's doctrine of predestination, which many believe paved the way. Does his thought really warrant such assessments, and why do many stumble over it, failing to consider the context in which his doctrine of freedom and grace emerged and unfolded, on the one hand, and its inherently dynamic structure, on the other?

Keywords: *Church Fathers, Latin Patristics, Saint Augustine, Original Sin, Pelagianism, Divine Grace*

Блаж. Августин е вероятно първият, който въвежда темата за свободата в западния интелектуален дискурс. Твърди се, че размишленията му за свободата и благодатта са преди всичко екстраполация на неговата полемика срещу манихеите и пелагианите, че са разработени в контекста на различни християнски богословски спорове¹. В

¹ Говорун, архимандрит Кирил, „Две значения на свободата в източната патристична традиция“. *Християнство и култура*, [Govorun, Archimandrite Cyril, „Two Meanings

същността си полемиката между Августин и 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 еднотначалие 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. Антагонизмът на двете субстанции е според манихеите „извечен“, те разбират както светлината, така и тъмнината по грубо материалистичен начин, а състоянието на тварния свят тълкуват като неизбежна борба между тези две равнопоставени и противоположни начала. Тъкмо материализмът е главният източник на Августиновите заблуди. В своите „Изповеди“ той признава, че по това време го терзае най-остро въпросът за злото и неговия произход: „Все още не схващах ясно причината за злото. Каквато и да беше тя, разбирах, че трябва да я търся по начин, който не позволява да мисля непроменимия Бог за променлив... понеже виждах как търсенето на първоизточника на злото ги [манихеите] е довело дотам, че те самите са преизпълнени с лошавина и тя ги кара да мислят, че по-скоро Твоята субстанция е податлива на злото, но не и че тяхната злодейства“.²

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

of Freedom in the Eastern Patristic Tradition.“ *Christianity and Culture*] 9 (156) 2020, 65.

² Sancti Aurelii Augustini *Confessionum*, 7, III, 4 (PL 32, 735): „... non tenebam explicitam et enodatam causam mali: quaecumque tamen esset, sic eam quaerendam videbam, ut non per illam constringerem Deum incommutabilem mutabilem credere, ne ipse fierem quod quaerebam. Itaque securus eam quaerebam, et certus non esse verum quod illi dicerent, quos toto animo fugiebam; quia videbam, quaerendo unde malum, repletos malitia, qua opinarentur tuam potius substantiam male pati, quam suam male facere“. Вж. Свети Аврелий Августин. *Изповеди* (7, III, 4). Прев. Анна Б. Николова. София: Народна Култура [Saint Aurelius Augustine, *Confessions* (7, III, 4). Bulg. Trans. Anna B. Nikolova. Sofia: Narodna Kultura], 1993, с. 105.

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. Но ако злото е нищо, Бог не може да бъде неговият причинител. Бидейки вече християнин, Августин ще заяви в трактата си „За природата на доброто“, писан години по-късно (след 404 г.): „Върховното благо, по-горно от което няма, е Бог; а със самото това то е непроменливо, и значи наистина вечно и наистина безсмъртно благо. Всички останали блага са единствено от Него, ала не и из Него. Защото което е из Него, е същото като Него, а сътвореното от Него не е същото като Него. Следователно, щом едничък Бог е непроменлив, всичко, което е сътворил Той – понеже го е сътворил от нищо – е променливо. Наистина Той е така всемогъщ, че от нищото, сиреч от онова, дето никак не съществува, е сътворил благата – големите и малките, небесните и земните, духовните и телесните“.³

За Августин става очевидно, че при поставяне на въпроса за същността на злото, от една страна, и за неговото съществуване, от друга, се изисква разграничение, а не смесване. Въпросът какво е злото според него се свежда, първо, до изясняване на самото понятие за зло и неговата природа, и второ, до търсене на неговите източници или причини за проявлението му в света. В ранните си съчинения той възпроизвежда неоплатоническото утвърждаване на онтологичния статус на злото, доколкото онтологичното съвършенство в платоническата традиция е присъщо единствено на Благото. Навсякъде, където се опира на неоплатониците, той се опитва да изгради своя аргументация в защита на единоначалната блага воля на Твореца, опровергаваща субстанциалността на злото.

³ Sancti Aurelii Augustini *De Natura boni*, Caput Primum (PL 42, 551–552): *Deus summum bonum et incommutabile, a quo caetera omnia bona spiritualia et corporalia*. Summum bonum quo superius non est, Deus est: ac per hoc incommutabile bonum est; ideo vere aeternum, et vere immortale. Caetera omnia bona non nisi ab illo sunt, sed non de illo. De illo enim quod est, hoc quod ipse est: ab illo autem quae facta sunt, non sunt quod ipse. Ac per hoc si solus ipse incommutabilis, omnia quae fecit, quia ex nihilo fecit, mutabilia sunt. Tam enim omnipotens est, ut possit etiam de nihilo, id est, ex eo quod omnino non est, bona facere, et magna et parva, et coelestia et terrena, et spiritualia et corporalia. Вж. Аврелий Августин (Блажени). *За природата на доброто*. Прев. Цочо Бояджиев. София: ET „София Ангелова“ [Aurelius Augustine, *On the Nature of Good*. Bulg. Trans. Tsocho Boyadzhiev. Sofia: ET „Sofia Angelova“], 1992, с. 7.

Колкото и добре да обяснява злото обаче, неоплатоническата онтология не удовлетворява Августин напълно. В нея злото е някак имперсонално и неволно, поради което тя не би могла да даде завършен отпор на манихеите. „До този момент ми се струваше все още, че грешим не ние, грешните, а някаква незнайна сила вътре в нас, и се радвах, че моето горделиво естество е свободно от грях“⁴. По същество няма зло, но въпреки това действителността на злото за душата, която го търпи и изстрадва, не подлежи на съмнение: „Защо тогава се страхуваме и се пазим от нещо несъществуващо?“⁵, пита Августин. Той ще различи първичното зло, виновници за което са самият човек и тварната воля въобще, от вторичното зло, което е в справедливото наказание или по-точно – в изправянето от болестта на греха, което, както и всяко лечение, не протича без болка и страдание. Следователно в някакъв смисъл злото може да „дойде“ и от Бога, но по оня начин, по който ярката светлина причинява болка в очите или болезнено зарастване на раните. В съчинението си срещу манихееца Адимант (395 г.) 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 зло⁶.

Следвайки онтологическия отговор на въпроса за същността на злото, Августин постулира свободната воля на човека, която може да утвърждава или да отрича. „Причината да причиняваме зло е свободният избор на волята ни“⁷, пише той в „Изповеди“. Към тази мисъл го навеждат проповедите на св. Амвросий Медиолански. Въпросът

⁴ Sancti Aurelii Augustini *Confessionum*, 5, X, 18 (PL 32, 714): „... adhuc enim mihi videbatur non esse nos qui peccamus, sed nescio quam aliam in nobis peccare naturam; et delectabatur superbiam meam extra culpam esse“. Вж. Св. Аврелий Августин. *Изповеди...* 78–79.

⁵ Sancti Aurelii Augustini *Confessionum*, 7, V, 7 (PL 32, 736): „Cur ergo timemus et cavemus quod non est?“ Вж. Свети Аврелий Августин. *Изповеди...* с. 107.

⁶ Вж. Свети Аврелий Августин. *Изповеди...* с. 293. Вж. още Sancti Aurelii Augustini. *De Duabus Animabus* (10, 14), където Августин заявява недвусмислено, че грехът се извършва само чрез упражняване на волята. Вж. и Sancti Aurelii Augustini. *Enarrationes in Psalmos* (5, 10), където богословът твърди, че злото, ако е справедливо, не е зло и че когато Бог наказва грешниците, Той не им причинява никакво зло от Себе Си, но ги оставя на тяхното зло.

⁷ Sancti Aurelii Augustini *Confessionum*, 7, III, 5 (PL 32, 735): „... liberum voluntatis arbitrium causam esse ut male faceremus“. Вж. Свети Аврелий Августин. *Изповеди...* с. 105.

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 онтологичен ред, отклоняване от истината на битието, което е не само епистемологично, 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. Различието 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, иначе би се оказало, че Бог твори нещо равно на Себе Си по природа. 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 Божията милост. Човешката воля след грехопадението е изгубила богоподобната свобода и не може без помощ от горе 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 между човека и Бога това би било принципно невъзможно. Въпросът за отношението между човека и Бога Августин поставя с особена яснота и сериозност в контекста на полемиката си с пелагианите, макар че фокусът на мисълта му върху тези два нераз-

делни полюса е изначално присъщ на неговото творчество. В своята прочута молитва, която разгневява Пелагий, Августин изразява присъщото си упование в благодатта: „Дай ми, което повеляваш, и повели, което исках!“⁸

Изходен пункт в учението на Пелагий е разбирането за свободата на волята като *liberum indifferentiae* (безразличен свободен избор). На природата или субстанцията на човека, твърди той, е присъща способността по свое произволение да се накланя към добро или към зло. Пелагианите не смятат, че на човешката воля е присъща вътрешна склонност към злото вследствие на грехопадението. Доколкото всяка душа е сътворена непосредствено от Бога, тя не би могла да се появи в свят, замърсен от първородния грях, който е наследен от Адам. Пелагий отрича въобще последствията от първородния грях в човешката природа. Той счита, че природата на човека или неговата субстанция не може да бъде подложена на изменение и развала. Ако свободата се отнася до субстанцията на човека, тя не би могла да пострада от такова случайно обстоятелство като грехопадението на Адам. Грехът на Адам е негово лично престъпление, което не е изменило човешката природа ни най-малко, следователно потомците на Адам са свободни не само от лошата наследственост, но и от вина за греха на прародителите. В началото на живота у човека не съществува никаква естествена предразположеност към греха, всяка склонност към него се появява впоследствие единствено в резултат на придобиването на лоши навици. И ако грехът на Адам все пак оказва някакво влияние върху неговите потомци, то това е само влиянието на лошия пример, даден от не особено предпазливите прародители. Извън това няма пряка връзка между греха на Адам и неговите потомци. Съответно Христовото изкупление, твърди Пелагий, е също не повече от добър пример, опит да се размърда залянялата човешка природа, която впрочем е способна да се пробуди и спаси и по своя воля, без някакво божествено вмешателство. Така, изхождайки от идеята за неповредената човешка природа, Пелагий поставя акцента върху човешката свобода и разглежда греха като външно нарушение на Божия закон, утвърждавайки, че човекът е свободен в избора си – да греши или да се въздържа от греха.

⁸ Sancti Aurelii Augustini *Confessionum*, 10, XXIX, 40 (PL 32, 796): „Da quod jubes, et jube quod vis“. Срв. Свети Аврелий Августин. *Изповеди...* с. 185.

От своя страна, Августин взема за основа известния пасаж от Посланието до римляните на ап. Павел (7:14–24): „Ако пък върша това, що не желая... не аз вече върша това, а грехът, който живее в мене. Аз зная, че в мене, сиреч в плътта ми, не живее доброто; защото желание за добро има у мене, но да го върша не намирам сили. Защото не доброто, което искам, правя, а злото, което не искам, него върша. А щом върша това, що не искам, не аз го върша вече, а грехът, който живее в мене. И тъй, намирам у себе си такъв закон, че, кога искам да върша доброто, злото стои до мене. Защото с вътрешния си човек намирам услада в закона Божий, но в членовете си виждам друг закон, който воюва против закона на моя ум и ме прави пленник на греховния закон, що е в членовете ми. Нещастен аз човек! Кой ще ме избави от тялото на тая смърт?“. 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 постоянно се прибавят и нови грехове; масата грехове стремително нараства, докато накрая цялото човечество не се превърне в „маса от грехове“ (*massa peccati*)⁹. 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 воля¹⁰. 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 спасе-

⁹ Вж. Sancti Aurelii Augustini *De fide, spe et charitate*, Cap. XCIX, CVII (PL 40).

¹⁰ Вж. Sancti Aurelii Augustini *De gratia Christi et de peccato originali*, II, 34 [XXIX] (PL 44).

ние от непостижимата Висша Мъдрост. Това решение не може да се проумее, в неговата справедливост може само да се вярва. Вярата е единственият сигурен източник на истината и спасението, тя е преживявана със сърцето истина на разума¹¹. 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.

Щом силата в нас е благодатта, щом тя върши всичко, какво остава тогава за свободата? Възможно ли е изобщо да се говори все още смислено за свобода? Сред изследователите на Августиновата позиция неведнъж е възниквал въпросът дали той не отслабва твърде много значението на личната отговорност на човека пред Бога и дали в борбата срещу порочността на пелагианския повърхностен оптимизъм не отива в другата крайност – абсолютния песимизъм. През вековете по тази тема се е формирала интерпретативна мрежа от алтернативни гледни точки, в която Августин нерядко бива четен и разбираан погрешно. На неговото обръщане навътре, към човешките дълбини, на повика му към вглъбяване в себе си и насочване на човешкия разум към неизменния Бог-Истина, извора на разумното озарение, се противопоставят интерпретации, които не признават сериозността на вярата му в разбираемостта на божествената Истина. Вярно е, че той е мислителят, който дава на Запада отличителните категории за мислене на благодатта, настоявайки в съчиненията си срещу пелагианите, че не можем да преодолеем последиците от греха без помощта на Божията благодат. Ала за него благодатта е не просто свръхестествено въздигане, изисквано от низостта на нашата природа, тя е по-скоро божествено изцеление и помощ срещу греха¹². Затова и в трактата му За природата и благодатта основният образ на Бога е този на великия лекар, който лекува недъзите на болната ни природа и ни помага по пътя¹³. Чрез благодатта Бог възстановява и

¹¹ Вж. Каприев, Г. *Августин*. София: Лик [Kapriev, G. Augustine. Sofia: Lik], 1996, 14–16.

¹² Вж. Cary, Phillip. *Augustine's Invention of the Inner Self. The Legacy of a Christian Platonist*. Oxford University Press, 2000, p. 68.

¹³ Вж. Sancti Aurelii Augustini *De Natura et Gratia*, XXVI, 29 (PL 44, 261): „Ipse autem Deus, cum per mediatorem Dei et hominum hominem Jesum Christum (I Tim. II, 5) , spiritualiter sanat aegrum vel vivificat mortuum, id est, justificat impium, et cum ad perfectam sanitatem, hoc est, ad perfectam vitam justitiamque perduxerit, non deserit si non

пречиства, изкупва и оправдава нашата природа, за да може тя да изпълнява „правилната си функция, сиреч да се радва на щастието да познава Бога“¹⁴. Августин описва благодатта като изцеление и помощ, а не като свръхестествено издигане, още повече че на самата природа на ума е присъщо да въздига зрението си и да го насочва към онова, което е над него, към неизменната Истина. „Следователно благодатта възстановява природата, като я изцелява и ѝ помага да постигне божественото зрение, което е естествено за нея, но е било изгубено при грехопадението.“¹⁵

Августин говори така, сякаш за душата е естествено да вижда Бога, което не означава, че според него това се случва лесно или автоматично, нито че то може да се придобие без израстване и упорит труд, без добродетел и праведност и най-вече без помощта на благодатта. За него пътят към щастието е дълъг и труден и поради нашата греховност ние дори не можем да стъпим на правилния път без Божията помощ – но в края на този път намираме своята истинска, естествена родина. Нещо повече, не би могло и да бъде другояче, доколкото за Августин не съществува интелект, който по природа да не е ориентиран към това да се наслаждава на щастието да вижда и познава разбираемата Истина. Августин иска, когато навлизаме в дълбините на вътрешния човек, да се стремим „да се трансцендираме“ (*transcende et teipsum*), за да постигнем Истината, „от която възсиява светлината на разума“, и намирайки я, да можем да я различим от самите нас. По думите на Владимир Лоски той подкрепя необходимостта да се съсредоточим върху себе си, за да интериоризираме търсенето на неименуемия Бог¹⁶.

Етиен Жилсон смята, че сред проблемите, повдигнати от Августиновото учение за благодатта, най-мъчен е въпросът за съчетаването на благодатта със свободния избор¹⁷. От гледната точка на Август-

deseratur, ut pie semper justeque vivatur... Sanat ergo Deus, non solum ut dealeat quod peccavimus, sed ut praestet etiam ne peccemus“.

¹⁴ Вж. Cary, Phillip. *Augustine's Invention of the Inner Self...* 68.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Вж. Лоски, Вл. *Отрицателното богословие и богопознанието у Майстер Екхарт*. Прев. Димитрина Чернева, Андрей Романов, София: Фондация „Комунитас“ [Lossky, Vl. *Negative Theology and the Knowledge of God in Meister Eckhart*. Bulg. Trans. Dimitrina Cherneva, An. Romanov. Sofia: Communitas Foundation] 2022, с. 24.

¹⁷ Вж. Gilson, Etienne. *The Christian Philosophy of Saint Augustine*. Translated by L. E. M. Lynch, A Division of Random House, New York 1967, p. 157.

тин обаче този проблем не съществува. Когато изследвам себе си и проучвам съдържанието на ума си, установявам, че съществувам, че съм, че мисля и живея. Същевременно фактът, че **искам да живея** е не по-малко очевиден. Така самата ми воля е за мен безспорен факт. Според Августин да искаш означава да се възползваш от свободния избор, тъй като определението за свободен избор е винаги идентично с това за волята. Първото нещо – подчертава Жилсон – което трябва да се има предвид, когато се заемем с проблема за благодатта у Августин, е това, че **фактът на** свободния избор не се обсъжда¹⁸. Нещо повече, тъй като свободният избор е идентичен с волята, а волята – по всяко време и под всякаква форма – е неотменимо благо за човека, свободният избор на човека не може да бъде поставен под въпрос. Не можем да премахнем свободния избор, без в същото време да унищожим волята. Но кой е тогава въпросът, който истински вълнува Августин? Със сигурност не този дали имаме воля, той знае, че ние имаме такава, отговаря Жилсон¹⁹. Нито дали имаме свободен избор; той отъждествява свободния избор с волята. Нито дори какво **трябва да** желае тази воля или свободният избор; тяхната цел е да желаят Бога и да Го обичат. Това, което Августин би искал да знае, е не дали любовта към Бога е в обсега на нашия свободен избор, а дали е в нашата власт. Така че за него не съществува проблемът за благодатта и свободния избор, а съществува проблемът за благодатта и свободата. В доктрината му има елемент на непоколебима консистентност и последователност и той се дължи на факта, че Августин опровергава Пелагий още преди да го познава. Защото пелагианството е всъщност радикално отрицание на личния му опит, или казано по-точно – личният опит на Августин е в своята същност и в най-интимните си детайли самото отрицание на пелагианството.

До какъв извод води учението на Пелагий? То води до заключението, че благодатта не трябва да се намесва преди греха, че тя не бива да го изпреварва, защото идва едва след това, за да го заличи. Тъй като волята е свободна да изпълнява или да не изпълнява закона, тя винаги е способна да го изпълни. До какъв извод води пък Августин собственият му опит? До този, че в продължение на дълги години е познавал закона, но не е могъл да го изпълни. Пред очите си той вижда как го изпълняват други хора и макар да копнее да

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

им подражава, трябва да признае, че не е в състояние да го направи. Така че как задачата му да се противопостави на пелагианската заблуда би могла да го накара да преувеличи правата на благодатта и да застраши свободния избор, след като той никога не поставя под съмнение свободния избор, а на благодатта приписва всичко още от деня, в който откликвайки на призива: „Вземи чети, вземи чети“²⁰, отваря Писанието. Той няма как да стигне по-далеч, защото е стигнал дотам още в този най-сублимен миг на обръщането – да разбере, че човек може да прави само това, за което Бог му дава сили. „Дай ми, което повеляваш, и повели, което искаш!“²¹ Това е една от основните теми на „Изповеди“, и ако Августин пише по този въпрос през 400 г., има ли смисъл да се чудим какво би могъл да добави след 410 г., за да го подобри, пита Жилсон²².

Разликата между човека, който получава благодат, и оня, който няма благодат, не е в притежаването или липсата на свободен избор, а в неговата ефикасност. Благодатта в такъв случай може да се определи като онова, което дава на волята или силата да желае доброто, или способността да го осъществи. Тази двойна сила е и определението за свобода. Някои хора, сред които и Пелагий, смятат, че свободният избор е условие за благодатта. Като се стреми, като се бори и търси Бога, човешката воля придобива заслуги, а благодатта е само Божият дар, който увенчава тези заслуги. Подобно схващане обаче противоречи на самата идея за благодатта. По определение и дори по име тя е безплатен, безвъзмезден дар. Заслужената благодат би била нещо **дължимо**, а не същинска милост. Вярно е и обратното: заслугите започват в момента, в който благодатта бива дарена. Какво става според Августин с човешката воля, когато тя е поставена в пряка зависимост от благодатта? Отговорът е кратък и ясен: тя запазва свободния си

²⁰ Sancti Aurelii Augustini *Confessionum*, 8, XII, 29 (PL 32, 762): „Dicebam haec, et flebam amarissima contritione cordis mei. Et ecce audio vocem de vicina domo cum cantu dicentis et crebro repetentis, quasi pueri an puellae, nescio: *Tolle, lege; tolle, lege*. Statimque mutato vultu, intentissimus cogitare coepi utrumnam solerent pueri in aliquo genere ludendi cantitare tale aliquid; nec occurrebat omnino audivisse me uspiam. Repressoque impetu lacrymarum, surrexi, nihil aliud interpretans, nisi divinitus mihi juberi ut aperirem codicem, et legerem quod primum caput invenissem“. Вж. Свети Аврелий Августин. *Изповеди...*, с. 141.

²¹ Sancti Aurelii Augustini *Confessionum*, 10, XXIX, 40 (PL 32, 796): „Da quod jubes, et jube quod vis“. Вж. Свети Аврелий Августин. *Изповеди...*, с. 185.

²² Вж. Gilson, E. *The Christian Philosophy of Saint Augustine...*, p. 160.

избор и придобива свобода. Бог идва на помощ на действащия човек не за да го освободи от действие, а за да му даде възможност да действа; следователно свободният избор винаги трябва да съществува, дори под победния натиск на благодатта.

Волята е по същество любов или наслада, твърди Августин. Някаква вътрешна тежест привлича волята към едни обекти, а не към други; и това движение, което я води към различни цели, е всъщност нейната свобода. Ефектът от благодатта е, че тя замества насладата от злото с наслада от доброто. Законът, който е невъзможно да бъде осъществен от волята на падналият човек, сега става обект на любов и наслада за човека в състоянието на благодат, защото любовта не е нищо друго освен любов към Бога и Неговата справедливост, вдъхновена в душата от благодатта. Действайки върху волята, благодатта не само уважава свободния избор, но и му предоставя свобода. Защото свободата (*libertas*) е по същността си доброто използване на свободния избор (*liberum arbitrium*). **Затова и Августин ще твърди, че истинската свобода не е в това да можем да не грешим, а в това да не можем да грешим.** Ако нашата воля желае доброто и го осъществява, тя ще бъде едновременно в състояние на свобода и на свободен избор. В подобна доктрина не може да има противопоставяне между свободата и благодатта, напротив, единствено благодатта е тази, която дарява свободата на човека. Следователно, колкото повече волята е подчинена на благодатта, толкова по-здрава е тя; а колкото по-здрава е, толкова повече е свободна. Като отъждествява свободата и благодатта, Августин не просто примирява свободния избор с божествения живот, той изяснява трудността как да постигнем блаженството, което е Бог. Ако свободата се свежда до благодатта, то и милосърдието ни води към благодатта. Милосърдието е любовта към Бога. Именно тази любов е онова, което грехът е унищожил в нас, а благодатта го възстановява. Тук повече от всичко друго Бог дарява душата с движение и живот тъкмо отвътре.

Нерядко се казва, че блаж. Августин споделя своите мисли за благодатта и свободата на волята най-вече в полемиката си с Пелагий и неговите последователи. Поради тази причина някои изследователи смятат, че в тази си доктрина църковният отец е твърде радикален, достигайки дори до крайността да утвърждава предопределението. По-вярна е обаче тезата, че Августиновото учение за благодатта не бива да се абстрахира от присъщия му интелектуален и онтологичен

контекст, че то не може да се разглежда само като функция на анти-пелагианската полемика. Според Майкъл Ханби доктрината на Августин за благодатта произтича от неговата доксологична онтология, формулирана далеч преди появата на пелагианската ерес. Възраженията на Августин срещу пелагианите са всъщност фундаментално христологични и същевременно тринитарни по природа²³. С други думи, учението му за благодатта се базира на неговата христология и на учението му за Светата Троица и затова природата и смисълът на човешкото битие и човешкото действие се разбират като възможни в рамките на Христовото посредничество на любовта и насладата, а така също като споделени с Бога, подобно на *donum* между Отца и Сина. Следователно, ако пелагианството е непоследователно като морална психология и философия на действието, то се е провалило именно като христологичен, а също и като триадологичен проблем. Защото за Августин Христос е Този, Който определя какво означава да бъдеш човек, Троицата пък ни разкрива какво означава да бъдем и какво означава да пребъдваме в единство и съгласуваност с Бога. Христос е Този, Който ни свързва изцяло и окончателно с нашето Битие. Извън това съществуват само грехът и смъртта, както показват и „Изповедите“. Именно тук проличава най-ясно значението на пелагианския спор, както за Августин и неговата епоха, така и за нашата съвременност, а и за всяка друга. По същество пелагианството предизвиква разрыв в троичната икономия и в христологичната антропология, доколкото определя посоката на последващата християнска мисъл като създаваща възможности за човешката природа „извън“ Троицата и встрани от посредничеството на Христос.

И така, Пелагий твърди, че първородният грях не се предава на потомството; Августин пък, следвайки ап. Павел, повтаря думите му до коринтяните, че „в Адама всички умират“ (1 Кор. 15:22). Според Пелагий за освобождаването от греха не е нужна никаква особена помощ, а благодат следва да се нарича природната способност на човека да постига доброто със собствени сили. Августин пък твърди, че обръщането на човешката воля към добро става само чрез благодатта Божия. Той открива в съчиненията на Пелагий множество противоречия с библейското учение. Продължавайки да пише против пелагианските тези до края на живота си, той обвинява неведнъж в своите съчинения последователите на Пелагий в манихейство. Отричайки

²³ Вж. Hanby, Michael. *Augustine and Modernity*. Publisher: Routledge, New York 2003, p. 72.

първородния грях, пелагианите според него стигат до манихейската концепция за доброто и злото като съвечни природи. Действително, ако се отрече ролята на първородния грях, тогава как може да се обясни произходът на злото? Всъщност Мани, припомня Августин, създава своята „велика“ гностическа система тъкмо за да обясни произхода на злото в света. Затова и закономерното разгръщане на пелагианската логика, която отрича първородния грях като причина за злото в човешкия свят и твърди, че човешката природа е неувредена, трябва да стигне неминуемо до признаването на някаква независимост в съществуването на злото. В този смисъл според Августин Пелагий се доближава до манихейството.

* * *

Противопоставяйки се на манихейския дуализъм и на пелагианската ерес, блаж. Августин разкрива в своите съчинения (най-вече в „Изповедите“ си) с недостижим за античната литература и философия психологически анализ 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. 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. И ако пелагианите, с които влиза в полемика по въпроса за съотношението в делото на спасението между свободната воля и благодатта, акцентират върху действителната самостоятелност на човешкото битие и способността на човека сам, със собствени сили да постига доброто, Августин цели извеждането на човека от егоцентризма и себичността и поставянето му в непосредствена връзка и партньорство с Бога, включването му в едно сътрудничество и съработничество, в което единствено могат да бъдат надмогнати човешката немощ и самота.

Библиография

Sancti Aurelii Augustini Confessiones (PL 32, 659-868).

Sancti Aurelii Augustini De Natura boni contra Manichaeos (PL 42, 551-572).

Sancti Aurelii Augustini. Enarrationes in Psalmos 150 (PL 36 et 37).

Sancti Aurelii Augustini De fide, spe et charitate (PL 40, 231-290).

Sancti Aurelii Augustini De gratia Christi et de peccato originali (PL 44, 359-410).

Sancti Aurelii Augustini De Natura et Gratia (PL 44, 247-290).

Свети Аврелий Августин. Изповеди. Прев. Анна Б. Николова. София: Народна Култура, 1993.

Аврелий Августин (Блажени). За природата на доброто. Прев. Цочо Бояджиев. София: ЕТ „София Ангелова“, 1992.

Cary, Phillip. Augustine's Invention of the Inner Self. The Legacy of a Christian Platonist. Oxford University Press, 2000.

Говорун, архимандрит Кирил, „Две значения на свободата в източната патристична традиция“. Християнство и култура, 9 (156) 2020, 65-76.

Gilson, Etienne. The Christian Philosophy of Saint Augustine. Translated by L. E. M. Lynch, A Division of Random House, New York 1967.

Hanby, Michael. Augustine and Modernity. Publisher: Routledge, New York 2003.

Каприев, Г. Августин. София: Лик, 1996.

Лоски, Вл. Отрицателното богословие и богопознанието у Майстер Екхарт. Прев. Димитрина Чернева, Андрей Романов, София: Фондация „Комунитас“ 2022.

Iuliu-Marius (Maxim) Morariu

ROMANIAN ORTHODOX CHURCH AND ECUMENISM – AN OVERVIEW

The author is professor at the „Babeş-Bolyai” University, Cluj-Napoca, Romania Academy of Romanian Scientists, New York Theological, Cultural and Catechetical Centre „Saint Maximus the Confessor” of the Romanian Diocese of Canada, Montreal. E-mail: contact@rstjournal.com; <https://orcid.org/0000-0002-6782-2346>; iuliu-marius morariu (All Fields) – 95 – Web of Science Core Collection.

Abstract. Although, called together with the all the other Eastern Orthodox Churches to join World Council of Churches in 1948, the Romanian Orthodox Church will come later, in 1961 in the Movement, together with all the other Churches from the Communist countries. Their arrival will change even the carta of the WCC, which will become from this moment a Trinitarian one. Still, the history of the road of the Romanian Orthodox Church in the Ecumenical field starts earlier, with the conferences of Nathan Soderblom. Noticing these aspects we will try in the present research to see which were the main aspects that defined the role of it in the Ecumenical and which were its major contributions. Theologians like Fr. Ioan Bria, who travelled in „Faith and Order” commission of WCC, or Fr. Dumitru Stăniloae, recently declared Saint by his Church come to speak about a deep concern and a honest commitment in the ecumenical pilgrimage. Also, starting from his activity as a professor in the Ecumenical Institute of Geneva (1980-1988), Dan-Ilie Ciobotea, who is today the Patriarch Daniel, had an important word to say in this field.

Keywords: *Nicolae Bălan, Daniel Ciobotea, Dumitru Stăniloae, Romanians, Ecumenism, Communism*

Introduction

The way how the Romanian Orthodox Church understood the ecumenism and become involved in organisms like World Council of Churches has constituted until now a topic of research exploited by historians and theologians. Both scholars who tried to provide an overview of the dynam-

ics of the relationships¹, or investigated the life or the biography of important people who had a contribution in the field² provided valuable information on the topic. In the same time, the topic was sporadically approached also by people who did not had the intention to work on it, but they came in relationship with different aspects of the problem. Thus, for example, Macarie Drăgoi provides information about the relationship between Nathan Shoderblom and Metropolitan Nicolae Bălan of Transylvania in the moments of the beginning of Ecumenism and also publishes a part of the

¹ See, for example: Alexandru Moraru, *Biserica Ortodoxă Română între anii 1885–2000. Dialog teologic și ecumenic*, (Bucharest: The Biblical and Missionary Institute of the Romanian Orthodox Church, 2006); Mihai Săsăujan, „Romanian Orthodox Theologians as Pioneers of the Ecumenical Dialogue Between East and West: The Relevance and Topicality of Their Position in Uniting Europe,” In: Bremer, T. (eds) *Religion and the Conceptual Boundary in Central and Eastern Europe. Studies in Central and Eastern Europe*, (London: Palgrave Macmillan, 2008), 146–165 (<https://doi.org/10.1057/97802305900217>); Paul Ladouceur, „Ecumenism Begins at Home: Orthodoxy and the Romanian Greek Catholic Church”, *Ecclesiology*, 19:3 (2023), 296–311; Lucian N. Leustean, *Orthodoxy and the Cold War. Religion and Political Power in Romania, 1947–65*, (Basingstoke: Palgrave, 2009); Nifon Ploiesteanu, “The Romanian Orthodox Church and the Ecumenical Movement: An Assessment of 25 Years of Membership in WCC,” *The Ecumenical Review* 39 (1987): 352–355; Iuliu-Marius Morariu, „The Romanian Orthodox Youth in the Ecumenical Movement: History and Potential Future”, in Joy Eva Bohol Benjamin Simon (eds.), *Let the Waves Roar Perspectives of Young Prophetic Voices in the Ecumenical Movement*, World Council of Churches Publications, Geneva, 2021, pp.147–156; Cristian Sonea, „Between Hope and Disappointment: A Short Evaluation of the Romanian Orthodox Church Involvement in Ecumenism in the Post-Communist Era”, in *Reshaping Ecumenism in Times of Transformation*, (Leuven: Brill, 2021), 34–54. (DOI: 10.30965/9783657760152_004); Valer Bel, “Poziția Bisericii Ortodoxe Române față de mișcarea ecumenică în General și față de Consiliul Mondial al Bisericilor în special,” in *Ortodoxia Maramureșeană* 2 (1997): 230–238. In the Orthodox handbook on ecumenism there can be also found some chapters dedicated to the Romanian Orthodox Church, that we will use there. See, for example: Aurel Pavel, „Ecumenical Dialogue in the Perspective of the Romanian Orthodox Church”, *Orthodox Handbook on Ecumenism*, (Oxford: Regnum Books International, 2014), 365–373.

² Like: Constance J. Tarasar and Irina Kirillova, eds., *Orthodox Women: Their Role and Participation in the Orthodox Church. Report on the Consultation of Orthodox Women September 11–17, 1976, Agapia, Romania*, (Geneva: World Council of Churches, 1977); Ciprian I. Toroczka, ‘Father Dumitru Stăniloae and the Ecumenical Dialogue: Between Disproof and Acceptance’, *Review of Ecumenical Studies* (Sibiu) 5:3 (2013), 362–371; Iuliu-Marius Morariu, „Andre Scrima’s openness to dialogue as reflected in the Romanian Securitate Archives”, in Viorel Coman, Alexandru Tofan, *Eastern Orthodox Christianity and the Culture of Dialogue. The legacy of Andre Scrima (1925–2000)*, (Paris: Les Editions du Cerf, 2024), 293–307.

correspondence between the two ones.³

Noticing these aspects, based on the information provided in different articles, monographs or other research, we will try there to emphasize the way how the relationship between the Romanian Orthodox Church, the majority one in the Romanian space and the ecumenism took place during the decades of the 20th century and in the beginning of the 21st one. The research will be a qualitative one and will try to answer to the question: which were the particularities of the aforementioned relationship during the years? In order to provide a detailed perspective on the topic, we will not only emphasize and critically investigate the main moments that defined this relationship, but we will also take into attention the role played by notorious Orthodox personalities like Fr. Dumitru Stăniloae, Fr. Andre Scrima or Fr. Ioan Bria, which activated in this area.

Romanian Orthodox Church and Ecumenism
– landmarks of a complex topic

Although it was not allowed by the Communist regime to join World Council of Churches since its foundation in 1948 (fact that happened to all the Orthodox Churches from the Communist countries)⁴, and has become part of it only in 1961, Romanian Orthodox Church had was involved in ecumenical dialogue even before the foundation of this organism. As Mihai Săsăujan shows it since the encyclical letter of the Patriarch Joachim the 3rd of Constantinople sent the letter about the need to get involved in the ecumenical dialogue to the Orthodox Churches⁵, the Romanian Orthodox Churches proved their interest in the field. While some where sceptical and concerned about a potential threaten to the faith, other were interested to

³ See: Macarie Drăgoi, ed., *Artisan of Christian Unity between North and East: Nathan Soderblom. His Correspondence with Orthodox Personalities, 1896–1931*, (Stockholm: Felicitas Publishing House, 2014).

⁴ Rastko Jovic, “Creștinismul ca o contracultură: speranța unei alternative”, in *Altarul Reîntregirii*, Serie nouă, XIX (2014), no. 3, 121. Despite of the fact that did not joined the WCC at that moment, the Romanian Orthodox Church was represented there: Athanasios Basdekis, „Introduction To Major Ecumenical Organizations With Relevance For Orthodox Churches”, in *Orthodox Handbook on Ecumenism*, (Oxford: Regnum Books International, 2014), 42.

⁵ Mihai Săsăujan, „Romanian Orthodox Theologians as Pioneers of the Ecumenical Dialogue Between East and West: The Relevance and Topicality of Their Position in Uniting Europe,” 146-147.

know the others and develop a dialogue with.

Later, in 1920, at the Romanian Orthodox Church agreed with the invitation to become part of the „League of the Churches” that was to be created at the invitation of the Constantinople Patriarchate⁶ and as a delegate of the Romanian Patriarchate, Metropolitan Nicolae Bălan from Sibiu had a correspondence with bishop Nathan Soderblom,⁷ one of the pioneers of ecumenism and of the promotion of the conscience of European value.⁸ Despite of these aspects, there still are Romanian scholars who, until nowadays, consider the period between 1920 and 1948, one of non-involvement. Thus, for example, speaking about the history of the involvement of Romanian Orthodox Church in the ecumenical Movement, a Romanian theologian shows that:

„We can identify three distinct situations: 1920-1948 period, including the years of “stagnation” or “non-involvement”, 1948-1961, 2) 1961-1989 Period and 3) From 1990 until today.”⁹

1918 will be a year that will bring changes in the administrative structure of Romania. Among the later consequences of the union of Transylvania, Bessarabia and Bukovina with the former Kingdom, there will arrive in 1925 also the foundation of the Romanian Orthodox Patriarchate. With this statute, the institution will become more interested in the field. Summarizing the activity from the beginning of the Patriarchate, there could be said that:

„The creation of Great Romania in 1918 would be followed by the reorganization of the Romanian Orthodox Church through a new statute written in 1925 (when it was raised to the rank of Patriarchate). Even though the Romanian Orthodox Church did not take part in the Assembly of Edinburgh (1910) it would be involved in the ecumenical movement. Thus, it sent a delegation to the preparatory meeting

⁶ *Ibid.*, 147.

⁷ For more information see: Bengt G. M. Sundkler, *Nathan Soderbloom. His Life and Work*, (Cambridge: James Clarke & Company, 2023) and: Nicolae Bălan, *Texte alese*, (Bistrița: Arcade Press, 2004).

⁸ Lucian N. Leuștean, *The Ecumenical Movement and the Making of the European Community*, (Oxford: Oxford University Press, 2014), 26.

⁹ Aurel Pavel, „Ecumenical Dialogue in the Perspective of the Romanian Orthodox Church”, in *Orthodox Handbook on Ecumenism*, (Oxford: Regnum Books International, 2014), 365.

for the formation of the World Council of Churches, held in Geneva during 9-20 August 1920.

It is worth mentioning Romanian participation within the Commission "Faith and Order": a Romanian delegation took part in the first general meeting (3-31 August 1927, in Lausanne).¹⁰

Unfortunately, in 1948, due to the fact that Romania was under the pressure of the Russian Communist regime, like all the other Orthodox Churches from the East-European part. It will be only in 1961 when it will be possible to join it, moment that will mark the cooperation of the two blocs¹¹. The fact will be related, in the Romanian space, with the fact that, starting from 1958, the Romanian Communist authorities will adopt a line of national autonomy (un-Sovietisation)¹². To a general level, after Delhi Assembly there will be also a change in the WCC, namely the Trinitary base.

Starting from this moment, Romanian Orthodox Church will take part to all the assemblies of the WCC.¹³ Moreover, authors like Fr. Ion Bria even coordinated different books containing the Orthodox perspective on the

¹⁰ *Ibid.*, 365.

¹¹ Lucian N. Leuștean, *The Ecumenical Movement and the Making of the European Community*, (Oxford: Oxford University Press, 2014), 88-89.

¹² Aurel Pavel, „Ecumenical Dialogue in the Perspective of the Romanian Orthodox Church”, in *Orthodox Handbook on Ecumenism*, (Oxford: Regnum Books International, 2014), 366.

¹³ „The Romanian Church has participated since 1961 in all the studies and consultations, promoting the search for unity in faith and witness, for solidarity in justice and service, for participation in education and renewal. The themes of the Assemblies: “Jesus Christ, the Light of the World,” New Delhi, 1961; “I Make All Things New,” Uppsala, 1968; “Jesus Christ Frees and Unites,” Nairobi, 1975; “Jesus Christ, the Life of the World,” Vancouver, 1983, were well prepared by the Romanian theologians and specialists. The above themes were first discussed and elaborated in the country in the framework of the interconfessional conferences (an informal national ecumenical structure), and then presented to the working committee of the respective Assemblies. Not for the sake of statistics, but for underlining the sense of responsibility felt by the Romanian Church we mention that the findings of these conferences met with the appreciation of many ecumenical theologians and thinkers.” Nifon Ploiesteanu, “The Romanian Orthodox Church and the Ecumenical Movement: An Assessment of 25 Years of Membership in WCC,” in *The Ecumenical Review*, 39 (1987): p. 353. In Vancouver meeting, for example, Fr. Aurel Jivi, from Sibiu Orthodox Theological Institute offered a lecture on the Orthodox and took actively part to the debates. See: Aurel Jivi, “Orthodox Participation at Vancouver” in *Ecumenical Review* 36.2 (1984), 177.

topics approached there¹⁴ and theologians like Fr. Stăniloae contributed to the Eastern Orthodox understanding of ecumenism by bringing into debate topics like „open sobornicity”¹⁵ and overwhelming the challenge of writing theology in English language.¹⁶

Moreover, despite of the attitude of the regime towards the Church, there were a few important moments related with the role played by the Romanian Orthodox ecclesial structure in the field. The fact that Dr. Dan-Ilie Ciobotea, who will later become Patriarch Daniel of Romanian taught at the Ecumenical Institute of Bossey between 1980 and 1988¹⁷, together with the activity of the aforementioned Fr. Bria are sure to be mentioned. At his turn, Fr. Bria will bring Fr. Stăniloae, the most important Romanian theologian of the Romanian space into the ecumenical field and this will enrich the dialogue¹⁸ The ecumenical institute will also become a space of formation for future leaders of the Romanian Orthodox Church, both as bishops and as scholars¹⁹. Six future bishops will graduate it during the

¹⁴ See for example: Ion Bria (ed.), *Jesus Christ – the Life of the World. An Orthodox contribution to the Vancouver theme*, (Geneva: WCC Publications, 1982); Ion Bria (ed.), *Martyria/ Mission. The witness of the Orthodox Churches today* (Geneva: WCC Publications, 1980), where different authors from the Eastern Orthodox space provided an approach on different topics.

¹⁵ Cristian Sonea, „Between Hope and Disappointment: A Short Evaluation of the Romanian Orthodox Church Involvement in Ecumenism in the Post-Communist Era”, in *Reshaping Ecumenism in Times of Transformation*, (Leuven: Brill, 2021), 34-35. (DOI: 10.30965/9783657760152_004).

¹⁶ Marian Gh. Simion, Daniel Buda, „Terminological Orientations - a Short Introduction Into an Ecumenical Glossary”, in *Orthodox Handbook on Ecumenism*, (Oxford: Regnum Books International, 2014), 50.

¹⁷ Paul Ladouceur, „Ecumenism Begins at Home: Orthodoxy and the Romanian Greek Catholic Church”, *Ecclesiology*, 19:3 (2023), 297-298. For details about his activity there, see also: Maxim Morariu, „Aspecte ale activității PF Părinte Patriarh Daniel la Institutul Ecumenic din Bossey (Aspects of the activity of His Beatitude Daniel at the Ecumenical Institute from Bossey)”, in *Renașterea*, 28: 10 (2017), 2.

¹⁸ For details see: Ciprian I. Toroczkai, „Father Dumitru Stăniloae and the Ecumenical Dialogue: Between Disproof and Acceptance”, in *Review of Ecumenical Studies*, 5 (2013), no. 3: 362-371.

¹⁹ For details, see: Hans-Ruedi Weber, *The Story of Bossey: A Laboratory for Ecumenical Life*, Updated by Robert K. Welsh, foreword by Rev. Dagmar Heller, (Geneva: World Council of Churches Publications, 2016); Anu Talvivaara (ed.), *50 Years 1952-2002 of Ecumenical Formation at the Ecumenical Institute of Bossey part of the World Council of Churches attached to the University of Geneva*, (Orthodruk: Bialystok, 2003), 38-39; Iuliu-Marius Morariu, „Studenti ortodocși români la Institutul Ecumenic din Bossey între anii 1963-2002

Communist period and some of the others will come there to take part of conferences or provide lectures on different topics (like the future Patriarch Justin Moisescu, or Metropolitan Antonie Plămădeală of Transylvania).

In the context of the discussions regarding the role of the women in the Orthodox Church the Romanian Patriarchate organised in 1968 in Agapia the meeting of the ladies and a fruitful debate on the topic.²⁰ Here, together with names of notoriety in the field, like Elisabeth Behr-Sigel²¹, the attendance counted also Romanian feminine names like Anca Manolescu, who at the time, was preparing a PhD thesis under the supervision of Fr. Dumitru Stăniloae.²²

After 1990, there were difficult times for the relationship between Orthodoxy and ecumenism. The fact that, under certain conditions, of the Georgian Patriarchate (1997) and of the Bulgarian one (1998) put under discussions the need for ecumenical dialogue and the role of the Orthodox Churches there. The problems started earlier and aspects like the idea of „intercommunion”, already discussed in Vancouver meeting and considered as foreign to the Eastern Orthodox tradition²³ together with the increase of the number of ultra-conservators in the Orthodox space were part of the discussion. Despite of the wave that appeared also in the Romanian Orthodox space, the Romanian Orthodox Church decided to not leave the ecumenical space and contributed to the building of dialogue bridges.

Nowadays, after more than three decades since the fall of Communism, there are different realities. From two Theological institutes that existed between 1952 and 1989 (in Bucharest and Sibiu), now there are 16 ones and two extensions (one in Rome, Italy and one in Chişinău, Moldavian

(Romanian Orthodox students at the Ecumenical Institute from Bossey between 1963-2002)”, in Nicolae Dumbrăvescu, Gheorghe Dumbrăvescu, eds., *Tinerii istorici şi cercetările lor*, 5th volume, (Cluj-Napoca: Argonaut Publishing House, 2018), 183-192.

²⁰ For details, see: Constance J. Tarasar and Irina Kirillova, (eds.), *Orthodox Women: Their Role and Participation in the Orthodox Church. Report on the Consultation of Orthodox Women September 11-17, 1976, Agapia, Romania*, (Geneva: World Council of Churches, 1977).

²¹ For more information about her life and activity, see: Elisabeth Behr-Sigel, *En marche vers l'unité. Point de vue d'une théologienne orthodoxe (On the road to unity. The point of view of an Orthodox theologian)*, (Paris: Les Editions du Cerf, 2017); Olga Lossky, *Toward the Endless Day: The Life of Elisabeth Behr-Sigel*, (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2010).

²² Maxim (Iuliu-Marius) Morariu, „Feminine Authorities in the Romanian Orthodox Theology of the 20th Century”, in *Revista Teologică*, Serie nouă, CI (2021), no. 2: 75-77.

²³ Daniel Buda, „On the Critical Role of Orthodox Churches in the Ecumenical Movement”, in *Orthodox Handbook on Ecumenism*, (Oxford: Regnum Books International, 2014), 128.

Republic), all of them have the chair of *Missiology and Ecumenism* and they have an ecumenical character.²⁴ Professors who studied abroad, know ecumenical realities, speak several languages and are also scholars come to teach the students about the way how ecumenism can contribute to the development of the theology and can provide solutions to the contemporary problems. Despite of the scepticism of some of the ultra-conservative faithful and clergyman, encouraged by the bishops and the theologians, ecumenism has known both a qualitative and a quantitative increase and the relationships between different backgrounds both in Romania and outside have developed. In the last decade, the increase of immigration of Romanians has contributed to the development of the relationships between Romanian Orthodox, Catholics and Protestants also outside of the Romanian borders. Among the important initiatives there must be mentioned common projects related with the social and religious initiatives, but also moments of common prayer like the week of prayer for Christian unity that takes place every year both in Romania, like in other countries.

Romanian Orthodox Church and ecumenism
– case studies: Fr. Ioan Bria and Fr. Andre Scrima

The activity of an institution is related also with the way how some of its member chose to represent it. It is also the same in our situation. The role of the Romanian Orthodox Church increased due to the contribution and work of theologians like Fr. Ioan Bria, Fr. Andre Scrima, Dr. Dan Ilie-Ciobotea, who later has become the Patriarch of Romania, or Fr. Ioan Sauca (b. 1954), who worked under WCC since 1994 and until his retirement²⁵ and was for a couple of years acting General Secretary of WCC. Due to the limits of the present research, we will focus there only on two

²⁴ Aurel Pavel, „Ecumenical Dialogue in the Perspective of the Romanian Orthodox Church”, *Orthodox Handbook on Ecumenism*, (Oxford: Regnum Books International, 2014), 368.

²⁵ Paul Ladouceur, „Ecumenism Begins at Home: Orthodoxy and the Romanian Greek Catholic Church”, *Ecclesiology*, 19:3 (2023), 297-298. For more information about his life, activity and work, see: https://oikoumene.org/sites/default/files/2020-08/Sauca_bio_publications_Bossey.pdf, accessed 15. 11. 2024; Ioan Sauca, „The church beyond our boundaries: the ecumenical vocation of orthodoxy,” in *The Ecumenical Review*, 56 (2004), no 2: 211-225; Ioan Sauca, „Ecumenical formation in Bossey: the holistic and inclusive model of academic study and research, life in community and shared spirituality,” *The Ecumenical Review*, 57(2005), no 1: 66-81; Ioan Sauca, „The Pilgrimage of Justice and Peace: An

of the profiles of the important Romanian theologians that activated in the ecumenical field, namely the first two of the aforementioned ones. Both of them started to get involved in the ecumenical life during the communist period, but in different context. Therefore, while Fr. Bria came there from Romania and was part of the Council both after 1989 and Fr. Scrima was a representative voice of the exile, fact that sometimes placed him in contradiction with people representing the official position of the Romanians during that period.

Fr. Ion Bria (1929-2002)

During the years, Fr. Bria has already benefited by different monographs, studies and articles dedicated to him.²⁶ Moreover, ideas like the one

Ecumenical Paradigm for Our Times: An Orthodox Viewpoint,” *The Ecumenical Review*, 66 (2014), no. 2: 168-178.

²⁶ See, for example: „Doru Marcu, Contemporary Critical Reflections on Ion Bria’s Vision for Ecumenical Dialogue,” in *Religions*, 15, 3, (369), (2024) 10.3390/rel15030369; Nicolae Moșoiu, (ed.), *The Relevance of Reverend Professor Ion Bria’s Work for Contemporary Society and for the Life of the Church: New Directions in the Research of Church Doctrine, Mission, and Unity*, (Sibiu: Andreiana Press, 2010); Daniel Buda, “The Relevance of Reverend Professor Ion Bria’s Work for Contemporary Society and for the Life of the Church,” *Ecumenical Review* 62:4 (2010), 433–35; Iuliu-Marius Morariu, „A Romanian Contribution to Contemporary Ecumenism Father Ion Bria: 1929–2002,” in *The Ecumenical Review*, LXXI (2019), no. 1-2: 205-215; Doru Marcu, *A Critical Analysis of the Theological Positions and Ecumenical Activity of Ion Bria (1929-2002)*, (Craiova: Craiova Metropolitan See Publishing House, 2022); Mircea, Păcurariu, “Bria, Ion.” in *Encyclopaedia of Romanian Orthodoxy*, coordinated by Mircea Păcurariu, (Bucharest: Press of Biblical and Missionary Institute of the Romanian Orthodox Church, 2010), 104-105; Valentin-Ionuț Moșoiu, *Dimensiunea filantropică a expresiei „Liturgia după Liturghie” în gândirea părintelui profesor Ion Bria*, (Sibiu: Agnos, 2020); J. C. van der Merwe, „Bria, Ion 1996 – The Liturgy after the Liturgy, Mission and Witness from an Orthodox Perspective”, *HTS Theologies Studies / HTS Theological Studies*, 53 (1997), no. 4, 1542; Nicolae Moșoiu, „Fr. Ion Bria”, in *Orthodox Handbook on Ecumenism*, (Oxford: Regnum Books International, 2014), 194-200; Doru Marcu, *Relația dintre misiune și eclesiologie în viziunea Pr. Prof. Ion Bria*, (Craiova: Craiova Metropolitan See Publishing House, 2022); Ioan Tulcan, Cristinel Ioja, *Omagiu. Pr. Prof. Dr. Ion Bria (1929-2002). The reception of his theological thinking and its relevance for the overpass of the ecumenical & missionary deadlock*, (Arad: „Aurel Vlaicu University Press, 2009); Ion Bria, *Al doilea botez: itinerarele unei credințe și teologii de deschidere*, (Alba-Iulia: Reîntregirea Publishing House, 2005).

of the „liturgy after the liturgy”, developed both in an article and in a book²⁷ has already constituted the topic of research and discussion for several research in the ecumenical area. Despite of this and of the fact that his works²⁸ are until nowadays referred, not many people know who was Fr. Bria.

He was born on 19th of June 1929 in Teleaga village, Prahova County, Romania. He started to study theology in Bucharest in 1950, influenced by his sister, who decided to become a nun. Previously, he studied in his native town, and later he will graduate the highschool in Poliești. After the graduation of the high school he would be admitted to the faculty of Oil and Gases and at the one of Agronomy in Bucharest, but, unfortunately, for political reasons he will have to give up with and start with theology, that he will graduate in 1954. Here, as a student, he will meet Fr. Dumitru Stăniloae, with whom he will later become a friend. Between 1955 and 1957 he will also graduate the Magisterium in Bucharest. It will be this period when he will start to publish his first articles.²⁹ Recommended by Fr. Stăniloae he will become a teacher in Buzău Theological Seminary, where he will stay between 1957 and 1962. In 1961 he will be part of the Romanian delegation to Prague conference together with the future Patriarch of the Romanian Orthodox Church, Justin Moisescu. Later, between 1962 and 1963 he will

²⁷ Ion Bria, „Liturgy after the Liturgy”, in Nicholas Lossky et al. (eds.), *Dictionary of Ecumenical Movement*, (Geneva: WCC Publications, 2002), 705-706; Ion Bria, *The Liturgy after the Liturgy: Mission and Witness from an Orthodox Perspective*, (Geneva: WCC Publications, 1996); Ion Bria, „Liturgy after the liturgy”, in *International Review of Mission*, 87: 265 (1) (1978), 86-90.

²⁸ For more information about his work, see: Ion Bria, „The Eastern Orthodox in the Ecumenical Movement,” in *Ecumenical Review*, 38 (1986), no. 2, p. 216-227; Ion Bria, „L'espoir du Grand Synode Orthodoxe,” in *Revue Theologique de Louvain*, 8 (1977), no. 1: 51-54; Ion Bria, Philippe Chanson, Jacques Gadille, Marc Spindler (eds.), *Dictionnaire ecumenique de missiologie. Cent mots pour mission*, (Paris: Cerf, 2001); Ion Bria, *Dicționar de Teologie Ortodoxă – A – Z*, (Bucharest: Press of the Biblical and Missionary Institute of Romanian Orthodox Church, 1981); Ion Bria, *Romania. Orthodox Identity at a Crossroads of Europe*, (Geneva: WCC Publications, 1995); Ion Bria, „Reflections on Mission Theology and Methodology”, in *International Review of Mission*, 73 (1984), no. 1: 66-72; Ion Bria, *Ortodoxia in Europa. Locul spiritualității românești* (Iasi: The Metropolitan seat of Moldavia and Bucovina, 1995); Ion Bria, *Destinul Ortodoxiei*, (Bucharest: The Biblical and Missionary Institute of the Romanian Orthodox Church, 1989); Ion Bria, „Dynamics of Resurrection in the Church's Tradition and Mission,” *International Review of Mission*, 98 (2003), no. 2, p. 261-265; Ion Bria, „Widening the Ecclesiological Basis of the Ecumenical Fellowship,” in *The Ecumenical Review*, 56 (2004), no. 2, p. 199-210.

²⁹ Doru Marcu, *Relația dintre misiune și eclesiologie în viziunea Pr. Prof. Ion Bria*, 22.

study in St Augustine's College in Canterbury, and in 1966, in the theological faculty of Durham University, in Northern England.³⁰ Meanwhile he will also prepare his PhD thesis in Bucharest Theological institute, that will be partially published in *Theological Studies*, the journal of the Romanian Patriarchate and will focus on aspects like the unity of the Churches.³¹ Meanwhile he was also a professor in Bucharest Theological Institute from 1962, editor of the Biblical Institute Press (1966-1968) and since 1973, he worked for the WCC. He was appointed there to coordinate the Orthodox Missionary studies in the Commission for Mission and Evangelization and he stayed there until his retirement in 1994.³² There he authored or co-authored 32 books, 18 collections of courses and academic lectures and more than 280 studies and articles.³³ As a contemporary scholar underlines it:

“He is the Romanian theologian who published the most books and studies abroad, who delivered the most conferences outside the country, and who attended the most international ecumenical meetings, including the General Assemblies of the WCC: Nairobi (1975), Vancouver (1983), Canberra (1991) and Harare (1998).”³⁴

Topics like „synergy”, „work of grace”, „liturgy”, „Baptism”, „communion” or „diakonia” constitute the keywords of his ecumenical and interdisciplinary work.³⁵ Thorough concepts like „liturgy after the liturgy”, that he developed from Yannoulatos³⁶ he managed to create bridges among different churches and in the same time to enrich the ecumenical dialogue

³⁰ Morariu, „A Romanian Contribution to Contemporary Ecumenism Father Ion Bria: 1929–2002,” 206.

³¹ See: Ion Bria, „Aspecte dogmatice ale unirii Bisericii (teză de doctorat)” [Dogmatic aspects of the union of churches (PhD Thesis)], *Studii Teologice* 20:1 (1968), 3–170. Partial conclusions of the thesis will be published also in: Ion Bria, „Orient et Occident,” *Istina* 14:2 (1969), 193–250. Previously he also published a part of the thesis in: Ion Bria, „Infailibilitatea Bisericii”, in *Ortodoxia* 12:4 (1960), 494–504.

³² Morariu, „A Romanian Contribution to Contemporary Ecumenism Father Ion Bria: 1929–2002,” 207.

³³ Nicolae Moşoiu, „Fr. Ion Bria”, 194.

³⁴ *Ibidem*, 194.

³⁵ Morariu, „A Romanian Contribution to Contemporary Ecumenism Father Ion Bria: 1929–2002,” 207.

³⁶ Pavel Aurel, „Archbishop Anastasios Yannoulatos’ Contribution to the Development of Orthodox Missionary Theology,” in *International Journal of Orthodox Theology* 6:1 (2015), 73. Cf. Jooseop Keum, ed., *Together towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes with a Practical Guide* (Geneva: WCC Publications, 2013), 9. 17 See also: *In-*

by providing an Orthodox perspective on some of its key aspects.³⁷ Therefore, for example, he identified a few ecclesiological theses with ecumenical implications, as Nicolae Moşoiu shows:

„Father Bria identifies also seven ecclesiological theses with ecumenical implications: the concept of visible, historical unity; *vestigia ecclesiae* (tangible signs of apostolicity and catholicity preserved in a variety of forms and structures); the “boundaries” of the Church (some Orthodox theologians refer to the “charismatic boundaries” of the Church); *oikonomia* as an ecumenical typology; the reception of theological convergences which arise from ecumenical dialogues; uniatism; and the use of the Byzantine rite.”³⁸

During the time, his work was rewarded by different distinctions all around the work. The fact that, until nowadays his work are refereed in the ecumenical field and their author constitutes both the topic of discussion of several studies and articles, doctoral thesis, conferences of monographs comes to speak about their value and about the work developed by the Romanian theologian in the ecumenical field.

Fr. Andre Scrima (1925-2000)

Compared with Fr. Ion Bria, Fr. Scrima has a different profile. He is not an employee of the World Council of Churches, but rather a representative voice of the Romanian exile from France and a clergyman with a special ecumenical vocation. According to the scholars, he will manage to illustrate in his life the power of the spiritual ecumenism³⁹

ternational Review of Mission 64:256 (October 1975), 417–21, for the report of the consultation where the term was used for the first time.

³⁷ Thus, as a contemporary researcher underlines: „Concerning the Orthodox Church and the ecumenical movement, Father Bria underlines that in the period 1948 to 1980, the Orthodox elaborated ecclesiological criteria and principles of positive collaboration with the World Council of Churches. The main point is that the ecumenical issue is not the unity of the Church per se, which is God’s gift and is preserved in a historic and visible way in the Orthodox Church – *Una Sancta* but the historical divisions between the Christians. The schism does not lie within the Church, but in the separation of the Christian confessions from the undivided Church, which directly continues the apostolic and patristic Tradition.” Nicolae Moşoiu, „Fr. Ion Bria”, 194.

³⁸ *Ibid.*, 198.

³⁹ According to the formula of fr. Nicu Dumitraşcu. See: Nicu Dumitraşcu, “Andre Scrima and the Power of Spiritual Ecumenism,” *The Ecumenical Review*, 68 (2016): 272–281.

Born in Gheorgheni (today city in Covasna Department), he graduated Faculty of Philosophy in Bucharest and has become Anton Dumitriu's assistant in Bucharest University. Later he will graduate also the Romanian Orthodox Theological Institute in Bucharest and will serve for a few years also as a professor in the Neamț Monastic Seminary (where he will also receive the monastic tonsure) and in the Romanian Patriarchate Library. Here, he will be sometimes used by the Patriarch Justinian as a translator. In this context, will impress the vice-president of India Radjihistan with his Sanskrit knowledge and will receive a scholarship in Benares university, where he will write a PhD thesis dedicated to the relationships between Orthodox Theology and Buddhism. Once he left Romania in 1956,⁴⁰ he will refuse to return. On the road to India he will visit the Ecumenical Institute of Bossey, where he will give some lectures about Orthodoxy, he will visit Mount Athos and after defending the thesis in Benares, he will return to Paris. Here, he will receive the French citizenship and will meet Ecumenical Patriarch of Constantinople Athenagoras,⁴¹ who will made him the Archimandrite of the Patriarchate and send him as his personal delegate in the Second Vatican Council.⁴² The impression that Scrima will made on the participants of the event will be a very positive one. Later he will organise the meeting between Pope and Patriarch in Jerusalem and will draft the document for the enlivenment of the Anathemas between the two churches.⁴³ Later as a professor in Benares, Le Saulchoir or Brussels, or as an Abbot in Deir-el-Harf monastery in Lebanon, he will also practically contribute to the development of the ecumenical dialogue. His visits in countries like Israel or the fact that he offered lectures in different universities among the world and was considered a respected scholar⁴⁴ raised also the interest of

⁴⁰ Andrei Pleșu, *Prefață [Foreword]*, in: Andrei Scrima, *Timpul Rugului aprins [Time of Burning bush]*, (Bucharest: Humanitas Publishing House, 1996), 9.

⁴¹ Virgil Gheorghiu, *Life of Patriarch Athenagoras [Viața Patriarhului Atenagora]*, (Alba-Iulia: Reîntregirea Press, 2009).

⁴² Jean Puyo, *Une vie pour la vérité, Jean Puyo interroge le Père Congar*, (Paris: Editions du Centurion, 1975), 144-148. Teodor Baconsky, *Turn înclinat. Fragmente de arheologie profetică*, (Bucharest: Curtea Veche Publishing, 2007), 158-159.

⁴³ Morariu, „The Romanian Orthodox Youth in the Ecumenical Movement: History and Potential Future”, 154.

⁴⁴ Among his publications, see: C. J. Dumont, «Pour un dialogue sur la piete hesychaste», în *Istina*, an 5 (1958), nr. 3, 293-294. Cf. Andre Scrima, «L'avenement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine», în *Istina*, an 5 (1958), nr. 3 p. 295-398; Andre Scrima, «L'avenement

the Romanian Securitate who followed him all the time after his departure⁴⁵ from the native country. Moreover, the fact that he contradicted directly in some of the ecumenical meetings the officials of the Romanian Orthodox Church, constituted an important reason for the representatives of the Romanian Secret Policy to try to compromise him.

Conclusions

As we have tried to show there too, despite of some of the social and cultural aspects that were not favourable to the ecumenical dialogue, the Romanian Orthodox Church was interested, both to an institutional and particular level, to be in contact with the Ecumenical field. It took part on the meeting organised by Nathan Soderblom, joined WCC in 1961, when this was possible and sent important theologians to study in the Ecumenical Institute of Bossey (like the future Metropolitan Nestor Vornicescu, the future Archbishop Timotei Sevcicu, the bishop of Oradea Ioan Mihălțan and s. o.), or to teach there (like Dr. Dan-Ilie Ciobotea who will later become the Patriarch of Romania, or Fr. Ioan Sauca, who will be for more than two decades the director of the institute and for a while he will be also the acting General Secretary of WCC). In the same time, thorough the fact of sending delegates to all the Assemblies of WCC, hosting some of the meetings (like the one of the women in Cernica Monastery, in the seventh decade of the 20th century), or sending theologians like Fr. Ion Bria to work there, the Romanian Orthodox Church proved the commitment to the dialogue and the interest to share its values and to know and understand the

ment philocalique dans l'Orthodoxie roumaine», în *Istina*, an 5 (1958), nr. 1, p. 493-416; Andre Scrima, «L'avenement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine», în *Istina*, an 5 (1958), nr. 4, p. 443-474. Cf. Teodor Baconsky, *Darul desăvârșit. Gânduri despre civilizația creștină*, Editura Doxologia, Iași, 2018, p. 77-84.

⁴⁵ For detalis, see: Iuliu-Marius Morariu, Ecumenism and Communism in the Romanian Context: Fr. Andre Scrima in the Archives of the Securitate”, in *Religions*, 12 (2021), no. 9: 719. <https://doi.org/10.3390/rel12090719> (WOS:000702024400001); Iuliu-Marius Morariu, „Elements of Father Andrei Scrima's Ecumenical Activity as Reflected in File No. 0005468 from the “Securitate” Archives”, in *Review of Ecumenical Studies*, 12 (2020), issue 3, p. 497-511. Ioan Alexandru Tofan, *Omul lăuntric. André Scrima și fizionomia experienței spirituale (The inner man. André Scrima and the physiognomy of spiritual experience)*, (Bucharest: Humanitas Publishing House, 2019); Ioan Alexandru Tofan, *André Scrima, un „gentleman creștin“. Portret biografic (André Scrima, a “Christian gentleman”. Biographical portrait)*, (Bucharest: Humanitas Publishing House, 2021).

values of other. Despite of some of the problems regarding the belonging to the Ecumenical Movement after 1990 and the withdrawal of the two Churches, namely the Bulgarian and Georgian one, the Romanian Orthodox Church decided to remain in the council and to contribute to the pilgrimage hosted by it. In the same time, when it was necessary, theologians, like the aforementioned Fr. Bria, Fr. Stăniloae, Fr. Aurel Pavel or others, also underlined the disagreement of some of its ideas with the Orthodox tradition and spirituality. Moreover, Fr. Bria identified ecclesiological and Christological topics with ecumenical implications and created bridges of dialogue, while Fr. Scrima, thorough his work established relations and developed a real dialogue with people having other theological backgrounds and promoted,⁴⁶ as he called, a „centered openness,”⁴⁷ meant both to invite the others to share their values, but in the same time, based on the honesty and on the clearly defined background of his or her interlocutor.

Bibliography

Baconsky, Teodor, Turn înclinat. Fragmente de arheologie profetică, (Bucharest: Curtea Veche Publishing, 2007).

Bălan, Nicolae. Texte alese (Bistrița: Arcade Press, 2004).

Basdekis, Athanasios. „Introduction To Major Ecumenical Organizations With Relevance For Orthodox Churches”, - in Orthodox Handbook on Ecumenism (Oxford: Regnum Books International, 2014).

Bengt G. M. Sundkler, Nathan Soderbloom. His Life and Work, (Cambridge: James Clarke & Company, 2023).

Bel, Valer. “Poziția Bisericii Ortodoxe Române față de mișcarea ecumenică în General și față de Consiliul Mondial al Bisericilor în special,” *Ortodoxia Maramureșeană* 2 (1997): 230– 238.

Bria, Ion (ed.), Jesus Christ – the Life of the World. An Orthodox contribution to the Vancouver theme, (Geneva: WCC Publications, 1982).

Behr-Sigel, Elisabeth. En marche vers l'unité. Point de vue d'une théologienne orthodoxe (On the road to unity. The point of view of an Orthodox theologian, (Paris: Les

⁴⁶ Cf. Mihai Iulian Dancă, *Experianța apofatică a unității în opera lui Andre Scrima*, (Oradea: Ratio et Revelatio Press, 2024), 9.

⁴⁷ Gabriel Liiceanu, Andrei Pleșu, *Despre Destin. Un dialog (teoretic și confesiv) despre cea mai dificilă temă a muritorilor*, (*About the destiny. A dialogue (theoretical and testimonial) about the most difficult topic of the mortals*), (Bucharest: Humanitas, 2020), 92.

Editions du Cerf, 2017).

Bria, Ion (ed.), *Martyria/ Mission. The witness of the Orthodox Churches today* (Geneva: WCC Publications, 1980).

Buda, Daniel. „On the Critical Role of Orthodox Churches in the Ecumenical Movement”, in *Orthodox Handbook on Ecumenism* (Oxford: Regnum Books International, 2014), 69-76.

Dancă, Mihai Iulian, *Experianța apofatică a unității în opera lui Andre Scrima*, (Oradea: Ratio et Revelatio Press, 2024).

Drăgoi, Macarie, ed., *Artisan of Christian Unity between North and East: Nathan Soderblom. His Correspondence with Orthodox Personalities, 1896–1931* (Stockholm: Felicitas Publishing House, 2014).

Jovic, Rastko. “Creștinismul ca o contracultură: speranța unei alternative”, *Altarul Reîntregirii*, Serie nouă, XIX (2014), no. 3.

Ladouceur, Paul. „Ecumenism Begins at Home: Orthodoxy and the Romanian Greek Catholic Church”, *Ecclesiology*, 19:3 (2023), 296–311.

Leuștean, Lucian N. *The Ecumenical Movement and the Making of the European Community*, (Oxford: Oxford University Press, 2014).

Leustean, Lucian N. *Orthodoxy and the Cold War. Religion and Political Power in Romania, 1947–65*, (Basingstoke: Palgrave, 2009).

Lossky, Olga. *Toward the Endless Day: The Life of Elisabeth Behr-Sigel*, (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2010).

Luceanu, Gabriel, Andrei Pleșu, *Despre Destin. Un dialog (teoretic și confesiv) despre cea mai dificilă temă a muritorilor*, (About the destiny. A dialogue (theoretical and testimonial) about the most difficult topic of the mortals), (Bucharest: Humanitas, 2020).

Moraru, Alexandru, *Biserica Ortodoxă Română între anii 1885–2000. Dialog teologic și ecumenic* (Bucharest: The Biblical and Missionary Institute of the Romanian Orthodox Church, 2006).

Morariu, Iuliu-Marius. „Andre Scrima’s openness to dialogue as reflected in the Romanian Securitate Archives”, - in Viorel Coman, Alexandru Tofan, *Eastern Orthodox Christianity and the Culture of Dialogue. The legacy of Andre Scrima (1925-2000)*, (Paris: Les Editions du Cerf, 2024), 293-307.

Morariu, Iuliu-Marius, “Studenti ortodocși români la Institutul Ecumenic din Bossey între anii 1963-2002 (Romanian Orthodox students at the Ecumenical Institute from Bossey between 1963-2002)”, in Nicolae Dumbrăvescu, Gheorghe Dumbrăvescu, eds., *Tinerii istorici și cercetările lor*, 5th volume (Cluj-Napoca: Argonaut Publishing House, 2018), 183-192.

Morariu, Iuliu-Marius. „The Romanian Orthodox Youth in the Ecumenical Movement: History and Potential Future”, - in Joy Eva Bohol Benjamin Simon (eds.), *Let the Waves Roar Perspectives of Young Prophetic Voices in the Ecumenical Movement*, World Council of Churches Publications, Geneva, 2021, 147-156.

Morariu, Maxim. “Aspecte ale activității PF Părinte Patriarh Daniel la Institutul Ec-

umenic din Bossey (Aspects of the activity of His Beatitude Daniel at the Ecumenical Institute from Bossey)", *Renașterea*, 28:10 (2017).

Pavel, Aurel. „Ecumenical Dialogue in the Perspective of the Romanian Orthodox Church”, - in: *Orthodox Handbook on Ecumenism*, (Oxford: Regnum Books International, 2014), 365-373.

Morariu, Maxim (Iuliu-Marius), „Feminine Authorities in the Romanian Orthodox Theology of the 20th Century”, *Revista Teologică, Serie nouă*, CI (2021), no. 2: 75-77.

Moșoiu, Nicolae (ed.), *The Relevance of Reverend Professor Ion Briă's Work for Contemporary Society and for the Life of the Church: New Directions in the Research of Church Doctrine, Mission, and Unity*, (Sibiu: Andreiana Press, 2010).

Ploiesteanu, Nifon. “The Romanian Orthodox Church and the Ecumenical Movement: An Assessment of 25 Years of Membership in WCC,” *The Ecumenical Review* 39 (1987), 352–355.

Sonea, Cristian. „Between Hope and Disappointment: A Short Evaluation of the Romanian Orthodox Church Involvement in Ecumenism in the Post-Communist Era”, *Reshaping Ecumenism in Times of Transformation*, (Leuven: Brill, 2021), 34-54.

Săsăujan, Mihai. „Romanian Orthodox Theologians as Pioneers of the Ecumenical Dialogue Between East and West: The Relevance and Topicality of Their Position in Uniting Europe,” In: Bremer, T. (eds) *Religion and the Conceptual Boundary in Central and Eastern Europe. Studies in Central and Eastern Europe*, (London: Palgrave Macmillan, 2008), 146-165.

Sauca, Ioan, „Ecumenical formation in Bossey: the holistic and inclusive model of academic study and research, life in community and shared spirituality,” *The Ecumenical Review*, 57(2005), no 1: 66-81.

Sauca, Ioan, „The Pilgrimage of Justice and Peace: An Ecumenical Paradigm for Our Times: An Orthodox Viewpoint,” *The Ecumenical Review*, 66 (2014), no. 2: 168-178.

Scrima, Andre, “L'avenement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine”, *Istina*, an 5 (1958), nr. 1, p. 493-416; Scrima, Andre, “L'avenement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine”, *Istina*, an 5 (1958), nr. 4 , p. 443-474.

Simion, Marian Gh., Daniel Buda, „Terminological Orientations - a Short Introduction into an Ecumenical Glossary”, - in *Orthodox Handbook on Ecumenism*, (Oxford: Regnum Books International, 2014), 50-56.

Sonea, Cristian. „Between Hope and Disappointment: A Short Evaluation of the Romanian Orthodox Church Involvement in Ecumenism in the Post-Communist Era”, - in *Reshaping Ecumenism in Times of Transformation*, (Leuven: Brill, 2021), 31-38.

Talvivaara, Anu (ed.), *50 Years 1952-2002 of Ecumenical Formation at the Ecumenical Institute of Bossey part of the World Council of Churches attached to the University of Geneva*, (Orthodruk: Bialystok, 2003), 38-40.

Tarasar, Constance J. and Irina Kirillova, eds., *Orthodox Women: Their Role and Participation in the Orthodox Church. Report on the Consultation of Orthodox Women September 11-17, 1976*, Agapia, Romania, (Geneva: World Council of Churches, 1977).

Toroczka, Ciprian I. 'Father Dumitru Stăniloae and the Ecumenical Dialogue: Between Disproof and Acceptance', *Review of Ecumenical Studies* (Sibiu) 5:3 (2013), pp. 362-371.

Tofan, Ioan Alexandru, André Scrima, un „gentleman creștin“. Portret biografic (André Scrima, a “Christian gentleman”. Biographical portrait), (Bucharest: Humanitas Publishing House, 2021).

Weber, Hans-Ruedi. *The Story of Bossey: A Laboratory for Ecumenical Life*, Updated by Robert K. Welsh, foreword by Rev. Dagmar Heller, (Geneva: World Council of Churches Publications, 2016).

Иво Янев

ПРОФЕСОР СТАВРОФОРЕН ПРОТОЙЕРЕЙ ХРИСТО ДИМИТРОВ

като най-плодотворния изследовател в областта на
Пастирското богословие в България

The author holds a Doctorate in Theology and is an Associate Professor of Pastoral Theology at Sofia University “St. Kliment Ohridski.” The text was presented at a jubilee academic session titled “To Remain Faithful to the Church of Christ,” dedicated to the 50th anniversary of the passing of Professor Stavrophore Protopresbyter Dr. Hristo Dimitrov (1891–1973), held in Sofia on February 17, 2023. E-mail: yanev@theo.uni-sofia.bg; <https://orcid.org/0000-0002-1724-3901>.

Abstract: Ivo Yanev, Professor *Stavrophorian Archpriest Hristo Dimitrov as the most prolific researcher in the field of Pastoral theology in Bulgaria.*

In this text, an attempt is made to present the personality, research and teaching activities of our prominent researcher in the field of Pastoral Theology, Professor Archpriest Hristo Dimitrov PhD. Although several decades have passed, his publications are still an important part of the academic study and research of pastoral theology in Bulgaria. His main works and scientific ideas on them are presented, as well as the influence they had on pastoral theology in our country.

Keywords: *Pastoral theology, Hristo Dimitrov, Pastoral psychology, Practical theology, Confession*

Миналата година се навършиха петдесет години от кончината на известния духовник, преподавател и изследовател в областта на практическото богословие професор ставрофорен протоiereй д-р Христо Димитров. Въпреки че е работил в областта на почти всички практически дисциплини, о. професора е останал в историята на Богословския факултет, чийто 100 годишен юбилей празнувахме също

миналата година, изключително с изследователската и преподавателската си работа в областта на дисциплината Пастирско богословие.

Биографични сведения

Отец Христо Димитров е роден в гр. Карлово през 1891 г. През 1911 г. младият Христо завършва с отличие Софийската духовна семинария и постъпва в Черновицкия Богословски факултет (сега в Украйна), където учи през учебната 1913-1914 г. По-късно продължава учението си в Санкт Петербургската духовна академия, където следва I, II и III курс, като там го заварва Октомврийската революция (1917). Това трагично събитие прекъсва неговото учение в Русия и той се връща в Богословския факултет в Черновиц, където и завършва висшето си богословско образование през 1922 г. След завръщането си в България последователно заема длъжностите писар при архиепископските наместничества в Пазарджик (1911-1912) и Карлово (1912-1913). През годините от 1918 до 1928 г. е назначен за преподавател в Пловдивската духовна семинария. От 1922 до 1928 г. е енорийски свещеник в Пловдив, по което време о. Христо Димитров разгръща усърдна пастирска, катехизическа и дяконийна дейност. По негово предложение е създадено енорийско братство „Св. св. Кирил и Методий“ към едноименния храм, където има сериозна милосърдна и просветна дейност и което просъществува до 1945 г., когато заради новия Закон за вероизповеданията, на религиозните общности е забранено извършването на църковно-социална дейност, то е затворено и минава към Пловдивския народен съвет.¹ От 1928 г. до пенсионирането си на 01.01.1961 г. е преподавател в Богословския факултет при Софийския държавен университет „Св. Климент Охридски“ (от 1950 г. преименуван в Духовна академия към Св. Синод на Българската православна църква). На 15.06.1928 г. е избран за доцент, а от 11.02.1932 г. е професор по Пастирско богословие, Катехетика и Омилетика и завежда катедрата по Практическо богословие (Пастирско богословие, Катехетика и Омилетика) в Богословския факултет. С решение на Св. Синод от 23.03.1958 г. е назначен за преподавател и по Литургика. През годините 1924-1931 е главен редактор на списа-

¹ Вж. по-подробно Янев, И. *Пастирски грижи за младите хора в риска*. София: Librum, 2021 [Yanev, I. *Pastoral care for young people at risk*. Sofia, 2021], 140-141.

нието „Православен пастир“, което има сериозно значение за практическата подготовка на свещенството в България, както и за духовната просвета на вярващия български народ. Декан е на Богословския факултет през учебните 1930-1931, 1935-1936 и 1943-1944 г. Владее немски, руски, френски, английски, италиански, румънски, сръбски, унгарски и новогръцки езици, както и старогръцки, латински и църковно-славянски. В последните години от живота си загубва своето зрение и това му тежи твърде много, защото не може да се занимава с любимото нещо, да чете Священото Писание, св. Отци и всякаква останала богословска литература. Умира след продължително и тежко боледуване на 23 февруари 1973 г. Опелото, в енорийския му храм – „Св. Преображение Господне“, кв. Лозенец, София, извършва ректора на Духовната академия – Макариополски епископ д-р Николай (Кожухаров) в присъствието на колегите му от Духовната академия и Софийската духовна семинария (която вече е преместена от комунистическата атеистическа власт на гара Черепиш), както и многоброен народ. Епископът в своето слово казва за о. Христо Димитров: „Като човек той се отличаваше с редки морални качества: честност в мислите и действията си, откровеност, праволинейност, въздържаност, сдържаност, която понякога стигаше и до стеснителност, скромност, кротост, коректност, почтителност, изисканост, отзивчивост към чуждите нужди и страдания, любвеобилност, примерна преданост към съпруга и семейство.“² По-нататък епископ Николай продължава „Като духовник... проявяваше жива и убедена вяра в Бога, православно съзнание, благочестие, подчертано благоговение и молитвеност при извършване на богослужението, усърдие в благоветието на словото Божие, душепастирска ревност, голяма църковност и преданост на делото Божие. Редовно посещаваше богослужението в енорийския си храм до деня, когато вече нозете му съвсем отслабнаха и вече не можеше да ходи.“³ Тези думи на близък до отец професора човек – епископ Николай, показват неговата голямата нравствена възвишеност, духовна зрялост, академична продуктивност и преданост на Църквата до последния си миг. Така го помнят и неговите

² Николай, еп. Макариополски, „Неуморен научен труженик и примерен душепастир“. Църковен вестник, бр. 6, 1973 [Nikolay, bishop Makariopolsky. „Tireless scientific worker and exemplary pastor“, *Tcarkoven vestnik*, 6, 1973], 7.

³ *Ibid.*

студенти.

През време на своята преподавателска, енорийска и научна работа проф. прот. Христо Димитров написва повече от 50 студии и монографии и над 300 статии и проповеди от областта на Богословието – Пастирско богословие, Религиозна педагогика и Омилетика, както и друга публицистика, като в настоящият текст ще бъдат разгледани неговите съчинения в областта на Пастирското богословие, където той е най-бележитият и плодovit изследовател.

Пастирското богословие в България

Пастирското богословие като самостоятелна дисциплина у нас, води своето начало в Цариградската българска духовна семинария и Самоковското богословско училище, преместени и преименувани по-късно като Пловдивска и Софийска духовни семинарии. Въпреки това, в тази област са работили редица духовници и учени преди това. Такъв например е Търновския митрополит Климент (Друмев), който пише някои статии на пасторологическа тематика, Софийски митрополит Мелетий с неговото съчинение „Длъжностите и правата на свещениците“, Г. Бакалов с неговия „Учебник по практическото ръководство на свещениците“, Велички епископ Неофит с „Пастирско богословие с каноническо право“, Скопски митрополит Теодосий с „Кратко ръководство за обязаностите на свещеника“, проф. протопрезвитер Георги Шавелски с „Православно пастирство“, първият истински, макар и непълен, учебник по Пастирско богословие и Софийския митрополит Стефан с неговото „Същина на пастирското служение“. Пръв о. Христо Димитров обаче поставя на истинска академична и всеобхватна основа дисциплината Пастирско богословие у нас.

Творчество на отец проф. Христо Димитров в областта на Пастирското богословие у нас

Както казахме, след проф. протопр. Г. Шавелски, първи о. Христо Димитров изследва академично в пълнота областта на дисциплината Пастирско богословие и дълги години преподава в тази област в България. Той издава редица важни за тази дисциплина съчинения и статии и учебник, които въпреки отдалечеността си във времето,

са запазили своята важност за тази богословска научна област у нас.

Най-важна част от творчество на о. Христо Димитров е издаденото в София в две части „Пастирско богословие (Наука за специално душепастирство)“ – първа част през 1955 г., а втора през 1957 г. Двете части са преиздадени от „Университетско издателство“ през 2005 г. под редакцията преподавателя в областта на практическото богословие проф. д-р Иван Денев (1937 – 2014). Този учебник е плод на близо дългогодишната преподавателска и изследователска дейност на автора.

В това пособие о. Хр. Димитров разработва двата основни въпроса в пастирското богословие – за общото или енорийско душепастирство и личното или индивидуално душепастирство. Според него, в широк смисъл, Пастирското богословие е наука, която излага принципите и правилата, съгласно които се извършва служението на пастира в три насоки – като учител-проповедник, свещеник и душепастир. Задачата му на учител-проповедник се разработва в Катехетиката, на свещеник в Литургиката и на душепастир в Пастирското богословие – в тесен смисъл.⁴ Първата част на своя учебник, озаглавена *Общо или енорийско душепастирство*, о. Христо Димитров разделя на два отдела – *Душепастирът* и *Паството* – енорията. В подробности обяснява, защо у православните и католиците, тази област на богословието се нарича Пастирско богословие, а при протестантите – *Практическо богословие*. Много важни са размишленията му за науката и изкуството в душепастирството. Според него това са практиката и опитът, натрупани на основата на богооткровенната истина и на познанията изведени от нея, а изкуството чрез опита се превръща в практика. Науката показва идеала, образа на пастирство, докато практиката показва, как се извършва пастирството в света. Практиката може да коригира теорията, но не може да промени Евангелския принцип на свещеническото служение.⁵

По убедителен начин, о. професора защитава важното място, което Пастирското богословие заема сред другите богословски дисциплини. Според него богословието прилича на дърво, на което

⁴ Димитров, прот. Хр. *Пастирско богословие*. ч. 1, София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2005 [Dimotrov, prot. Hr. Pastoral Theology. Part 1, Sofia, 2005], 5.

⁵ *Ibid.*, 9-10.

Свещ. Писание и църковната история са корените, догматическото и нравственото богословие са стъблото, църковното право – корените, а пастирското богословие е листата и цветята на дървото.⁶

Отец-професора прави обширно представяне на изворите в областта на Пастирското богословие – Священото Писание и Священото Предание на Православната църква. Следва изложение на историята и литература в областта на пастирското богословие. Посочени са на древнохристиянските извори – „Учение на дванадесетте апостоли“ (I в.), творенията на св. Игнатий Богоносец (+106 г.), св. Климент, епископ Римски (+101 г.), св. Поликарп, епископ Смирненски (+167 г.), св. Иринеи, епископ Лионски (+202 г.), св. Киприян, епископ Картагенски (+258 г.). Представени са основоположниците на академичното светоотеческо учение за пастирско служение в Православната църква – св. Григорий Богослов (+390 г.) с неговото „Слово трето. За бягството му в Понт, за важността на свещенството, какъв трябва да бъде епископът“, св. Йоан Златоуст, архиепископ Константинополски (+407 г.) с неговия знаменит трактат „Шест слова за свещенството“, а също и св. Григорий Двоеслов, папа Римски (+604 г.) с неговото „Пастирско правило или За пастирското служение“. Посочени са голям брой автори и произведения през различните векове в Източната църква, работили в областта на пасторологията⁷, както и вече споменатите български такива – Софийски митрополит Мелетий с неговата книга „За длъжностите и правата на свещениците“ (1897 г.), Велички епископ Неофит (1868-1971) (по-късно Видински митрополит) „Пастирско богословие с каноническо право“ (1910 г.), Скопски митрополит Теодосий (1846-1926) с „Кратко ръководство за обязаностите на свещеника“ (1923 г.), проф. протопрезвитер Георги Шавелски (1871-1951) с неговото „Православно пастирство“ (1928 г.), както и Софийски митрополит (по-късно Екзарх Български) Стефан (1878-1957) със „Същина на пастирското служение“ (1935 г.). Посо-

⁶ *Ibid.*, 11.

⁷ От времето на проф. протопр. Г. Шавелски, а после и от времето на проф. прот. Христо Димитров, под западното влияние на латинския език, Пастирското богословие е прието да се нарича пасторология, а изследванията – пасторологически, а не пастирология и пастирологически. Това е прието като *terminus technicus* от по-късните изследователи като о. проф. Васил Николов, о. Георги Глогов и от мен, като част от традицията и наследството на българската богословска школа.

чени са студии и статии на самия о. Хр. Димитров, както и на други изследователи писали в областта на пастирското богословие у нас.⁸

В началото на учебника е представен Спасителят като единствения и вечен Пастир на човечеството. Всеки пастир след св. Апостоли е сътрудник и следовник в делото на Христос, това е основополагащата идея, върху която изгражда разбирането си за пастирско служение о. професора. По-нататък той посочва идеала за добър и лош пастир, даден от Самият Спасител с притчата за Добрия пастир и пастирът наемник-лъжепастир, която е най-важният пример в пастирското богословие и пастирското служение в Църквата. Според о. Хр. Димитров личността на пастира оказва огромно влияние върху неговото служение, затова той цитира древната сентенция „животът на свещеника е Евангелие на народа“. По-нататък отеца разглежда призиванието като първа и основна необходимост за пастирско служение, според него „Печален факт е, че мнозина стават свещеници, без да са се изпитали достатъчно добре“⁹ дали притежават такова призвание. Избирането и посвещението са също особено важни моменти преди встъпването в реално служение. „Ръце на никого не възлагай прибързано“ (1 Тим. 5:22). Важно е, също така, участието на цялата общност, която по време на ръкоположението възглася трикратно „Достоин-Достоен!“, като по-този начин тя гарантира за кандидата за свещен сан и същевременно го приема за свой свещенослужител, свой духовен наставник и лидер на енорийската общност. Посочена е нуждата от щателна подготовка, образование и лични качества на кандидата за свещен сан, както и добродетелния му личен и семеен живот. Като в последна част на този отдел е посочен главния обект на служението на свещеника – грижата за душата на вярващите – център на цялото служение на духовника, независимо в коя йерархическа степен е.

Във втория отдел се разкрива мястото на енорията или паството като жива част от общия организъм на Църквата. Обрисувано е християнското семейство като обект на душепастирство. Родителите в едно семейство чрез тайнството Брак получават не само осветяваща благодат върху своята връзка и взаимен начин на живот, но и благодатна помощ, за да изпълняват своята длъжност като възпитатели на

⁸ Димитров, прот. Хр. *Пастирско богословие*. ч. 1 [Dimitrov, Hr. Pastoral Theology, part 1], 13-37.

⁹ *Ibid.*, 60.

своите деца. Самото християнско семейство служи за постигането на духовни цели в съвместния живот на мъжа и жената, но и на техните деца.¹⁰ Енорийската катехизация и вътрешната мисия се разглеждат като основен момент от пастирската дейност. Църквата, според о. Христо Димитров, призовава вярващите да вземат дейно участие в общите молитви на енорийската общност, съзнателно, редовно и доброволно да се причастяват и изповядват. Те се посвещават на Бога не само с труда, с доброволчеството си, но и целия си съзнателен живот. Енорията е истинското духовно огнище, от което се разпространява евангелската Христова светлина на десетки хиляди хора, които се нуждаят от духовна грижа, тя е жив духовен организъм, като тук успехът на духовния растеж и на духовно благодатното развитие на членовете зависи от подготовката, както на духовника, така и на подготовката и духовното развитие на самите енорияши. Според автора, това общо, или енорийско душегрижие е основна част от съвременното енорийско служение.¹¹

Втората част на учебника, посветена на индивидуалното душепастирство, или както се нарича в съвременната пасторология – категорийно душегрижие, е разделена на три отдела – душепредпазно, душелечебно и душелечебно-ръководно пастирство.¹² В душепредпазното душегрижие са представени различните групи вярващи, които обгрижва духовникът, според възрастта, полът, семейното положение и т.н. Тук са разгледани категориите на детето – като авторът поставя на първо място грижата от страна на родителите, възпитанието и образованието на децата;¹³ младежите – характерното при тях е изключителната смелост, енергия и желание да се противопоставят на обществото и родителите;¹⁴ при девойките – да се внимава с променливите душевни състояния, растяща суетност и опасност религиозния ѝ живот да се превърне в суеверие;¹⁵ мъжът става по-критичен,

¹⁰ *Ibid.*, 158.

¹¹ Димитров, прот. Хр. *Пастирско богословие*. ч. 1 [Dimotrov, Hr. Pastoral Theology, part 1], 149.

¹² Димитров, прот. Хр. *Пастирско богословие*. ч. 2, София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2005 [Dimotrov, Hr. Pastoral Theology. Part 2, Sofia, 2005], 17.

¹³ *Ibid.*, 22.

¹⁴ *Ibid.*, 24.

¹⁵ *Ibid.*, 27.

по-самоуверен, по-делови, но се появява опасността да се прояви неговата мъжка гордост, която да го отдалечи от вярата и религиозните чувства;¹⁶ жената – тук о. професора представя християнското разбиране за пълното човешко достойнство на жената и нейната равнопоставеност с мъжа, както и важното значение на майката в семейството;¹⁷ възрастните хора, към които трябва да се проявява голяма снизходителност, кротост, любезност и любов;¹⁸ както брачното и безбрачно състояние в живота на християнина, влиянието на брака върху духовния живот на човека, както различните изкушения за неженените и за овдовелите.¹⁹

В душелечебното пастирство са представени грижата за различните категории вярващи хора – образованите и човекът от интелегенцията, религиозно-невежествените и заблудените, религиозно-равнодушният и съмняващият се, невярващият и суеверният, и накрая вероотстъпникът и прозелитът. Важно място в тази част заема грижата на духовника за хората с психически и физически заболявания, както и различните видове хора със заболявания и важното значение на посещенията от страна на пастира. Третият отдел обхваща изповедта с нейното историческо значение – изповедта в нехристиянските народи, в юдейството и разбира се в Християнството. Посочени са видовете изповед частна и тайна изповед. Проследени са психологическите, историческите и практическите страни на изповедта. Интересен факт е, че тази част до голяма степен е заимствана от студията в три части „Изповед и душепастирство – пасторологическо изследване”²⁰ на о. Хр. Димитров, върху, която ще се спрем поподробно.

¹⁶ *Ibid.*, 29-30.

¹⁷ *Ibid.*, 34-35.

¹⁸ *Ibid.*, 44.

¹⁹ *Ibid.*, 46-55.

²⁰ Димитров, прот. Хр. „Изповед и душепастирство – пасторологическо изследване. ч. 1. Религиозно-исторически основи на изповедта във връзка с душепастирването“. – *Годишник на Софийски университет-Богословски факултет*, т. 11,7, 1933-34, София: Университетско издателство 1934; ч. 2 [Dimitrov, Prot. Hr. „Confession and Pastoral Care – A Pastoralological Study. Part 1. Religious-Historical Foundations of Confession in Relation to Pastoral Care.” – *Annual of Sofia University – Faculty of Theology*, Vol. 11, No. 7, 1933-34]; „Педагогически и педагогично-пасторологически основи на изповедта.“ *Годишник на Софийски университет-Богословски факултет*, т. 12, 1934-35, София: Университетско издателство, 1935 [Dimitrov, prot. Hr. Confession and pastoral care - a pastoral study“. Part 1. „Religious-historical foundations of confession in relation to

Този учебник, въпреки че е остарял в някои отношения, все още е единственият цялостен и всеобхватен труд по Пастирско богословие на български език, и който все още се използва като основно пособие в преподаването по тази дисциплина във висшите и средните богословски школи в България.

Друг важен научен текст на о. Христо Димитров е хабилитационното му съчинение върху пастирското служение на св. ап. Павел – „Св. апостол Павел като пастир“ (Пловдив, 1928), който през 1967 година е допълнен и подобрен е издаден наново в София. В него е представен живота и делото на апостола, който „е бил изключителна личност с някаква феноменална сила“²¹. Разкрито е божественото му призвание като пастир, неговата подготовка за пастир и грижата му към пасомите през целия негов живот. Систематично е представено учението на св. ап. Павел за пастирството. Според о. професора, св. ап. Павел освен силната вяра и любов към Бога е имал и истинска християнска и апостолска подготовка, която е продължавал през целия си живот на апостолство и мисионерство, която е представена отлично в неговите послания и особено в т. нар. пастирски послания посланията му до Тит и Тимотей.²² Много важна според Апостола, е подготовката на пастира: „прочее, как ти, който учиш другото, себе си не учиш“ (Рим. 2:21). Според о. Хр. Димитров единствената цел на пастирското служение, а и това на всеки християнин, да доведе всяка човешка душа до Бога, са изразени в думите на св. ап. Павел: „докле всинца достигнем до единство на вярата и познаването на Сина Божи, до състояние на мъж съвършен, до пълната възраст на Христовото съвършенство“ (Еф. 4:13). Тези думи на Апостола, според о. професора, доказват, че границите на служението на Църквата и на свещенството, не се изпълват само до духовното усъвършенстване на християнина, а и на цялото човешко общество.²³ Личността на Апостола е толкова могъща, че влияе и увлича всички, които четат неговите слова и то именно

pastoral care“, Part 2. “Pedagogical and pedagogical-pastorological foundations of confession. Sofia 1934-1935]. Това е едно от най-обширните и изчерпателни изследвания за времето си по въпросите на тайнството Покаяние – Изповед в България.

²¹ Димитров, прот. Хр. *Св. апостол Павел като пастир. Пасторологическо изследване*. София: Синодално издателство, 1967 [Dimitrov, prot. Hr. St. the apostle Paul as a pastor. A pastoral study. Sofia, 1967], 12.

²² *Ibid.*, 27-28, и 34-35.

²³ *Ibid.*, 39-40.

с неговата вяра в Бога, любов към Христа и към душите на хората.²⁴ Допълнение към този труд е и статията „Велик момент в пастирската дейност на св. апостола Павла“.²⁵

В произнесената на 27 октомври 1928 г. встъпителна лекция на тема „Нови задачи на пастирска дейност“²⁶, отец Христо Димитров разкрива някои свои основни мисли за развитието на Пастирското богословие в България. Той призовава да се изпълни първоначалната и най-важна задача на пастирското служение – „да улесни свободното сношение между човека и Бога, за да се създаде общение между Него и човешката душа“.²⁷ После описва християнското разбиране за греха и борбата на пастира с него. Разбира се, основните моменти в това служение, поставени от Спасителя не са променени, но според автора, не може да се извършва пастирската дейност по същите начини, както преди 1000 години. „...новите условия на живот и човешката душа имат нови нужди. Тя е изложена на нови изкушения и опасности“.²⁸ Именно заради това идват и новите задачи и новите методи за решаването на тези проблеми. Съвременните пастири трябва да имат това предвид и да наблягат основно за решаването на профилактични или предпазни задачи, защото е много по-лесно да се предпазва от духовната болест, отколкото след заболяване, да се лекува²⁹, както е добре известно в медицината. О. проф. Димитров посочва важността на индивидуалното душегрижие или както е известно на съвременната пасторология – категорийното душегрижие.³⁰ Център на тази грижа, обаче, трябва да бъде на първо място съвременното семейство, защото именно там, роденият човек и християнин, полу-

²⁴ *Ibid.*, 51.

²⁵ Димитров, прот. Хр. „Велик момент в пастирската дейност на св. апостола Павла.“ Духовна култура, 1951, кн. 7-8; [Dimitrov, Hr. „A great moment in the pastoral activity of St. Paul the Apostle“, Duhovna kultura, 1951, 7-8].

²⁶ Димитров, прот. Хр. „Нови задачи на пастирска дейност“. *Годишник на Софийски университет-Богословски факултет*, т. VI, 1929. София: Университетско издателство, 1929; [Dimitrov, Hr. *New tasks of pastoral activity*, Sofia, 1929].

²⁷ *Ibid.*, 3.

²⁸ *Ibid.*, 7.

²⁹ *Ibid.*, 10.

³⁰ За индивидуалното или категорийно душегрижие виж по-подробно в моята статия Янев, И. „Капеланството и неговата роля при категорийното душегрижие в Църквата“. *Мисъл, слово, текст*, брой: 5, Пловдив, 2018 [Yanev, I. *The chaplaincy and its role in the categorical care of the soul in the Church*. Plovdiv, 2018], 204-214.

чава своето християнско възпитание и образование. Авторът смята, че семейството по негово време боледува тежко, че обгрижен от всекидневието, труда, желанието да се направи всичко за материалното обгрижване на семейството, мъжът и жената често не общуват достатъчно, не мислят за своята душа и за душата на двоите деца.³¹ На второ място е важна дейността на енорийските православни добротворни и просветни братства, както и детските ученически и юношески дружества, които са основно място за грижа за цялата енория, а от там и на цялото общество.³² Пастирът трябва да изпълни своята социално-профилактична задача най-вече в училището, като пази душата на учениците от безверие и от ширещите се грехове. Особено важно място тук заема преподаването на вероучението, при това от добре подготвени и вярващи учители.³³

Друго важно изследване на проф. прот. Хр. Димитров, в областта на Пастирското богословие, е студията му в три части „Изповед и душепастirstво – пасторологическо изследване” (1934-1935)³⁴. В първата част със заглавие „Религиозно-исторически основи на изповедта във връзка с душепастirstването”, авторът чрез исторически факти от историята на различни нехристиянски народи (от Мексико, Перу, Япония, Китай, Египет, Вавилон, Древна Гърция и Римската империя) доказва повсеместността на изповедта. След това разглежда библийско-християнските основи на изповедта и накрая говори за изповедта в Православната и Римо-католическата църква. Във втора част, озаглавена „Психологически и педагогично-пасторологически основи на изповедта”, о. проф. Хр. Димитров представя психологическата необходимост от изповедта и предмета на сакраменталната изповед. Следват психологическите моменти при изповедта и тяхното

³¹ Димитров, прот. Хр. *Нови задачи на пастирската дейност* [Dimitrov, Hr. New tasks of pastoral activity], 15.

³² *Ibid.*, 16.

³³ *Ibid.*, 17.

³⁴ Димитров, прот. Хр. „Изповед и душепастirstво – пасторологическо изследване“. I ч. *Годишник на Софийски университет-Богословски факултет*, т. XI,7, 1933-34. София: Университетско издателство, 1934; II и III ч. ГСУ-БФ, т. XII,4, 1934-35. София: Университетско издателство, 1935 [Dimitrov, Chr. *Confession and Pastoral Care – A Pastorological Study*. Part I. *Yearbook of Sofia University – Faculty of Theology*, vol. XI,7, 1933-34. Sofia: University Press, 1934; Parts II and III. *Yearbook of Sofia University – Faculty of Theology*, vol. XII,4, 1934-35. Sofia: University Press, 1935].

значение за служението на пастира – себеизпитване, себепознание, разказание, изповядване и решение. Следва интересно сравнение на психоанализата и сакраменталната проповед и отражение на изповедта в художествената литература. В третата част с тема „Изповедта и душепастирът“ прот. Хр. Димитров изследва личността на пастира-изповедник. В първа глава пастира е изобразен като баща, който се грижи за духовното развитие на пасома си, като учител, който вярно обучава вярващите в истините на Православието, като лекар, който лекува душевните рани и болести на енорията, като съдя, който с любов вижда грешките и отсъжда епитимията, чрез която да се възстанови съвестта на християнина. Във втора глава се разглеждат длъжностите на пастира, според вътрешното положение на каещите се. В трета глава авторът разкрива личността на изповедника, изкуството и техниката за изповядване. Това е най-всеобхватното за времето си изследване на тайнството „Покаяние-Изповед“ в пасторологическата богословска област у нас и досега

В студията „Митрополит Климент (Друмев) като пастир и пасторолог“ (1951)³⁵, прот. Христо Димитров обрисова жизнения път от най-ранни години до митрополитското служение на този наш бележит духовник. Очертана е пастирската дейност и личните качества на митрополит Климент. Неговата любов и всеотдайност към повереното му паство и чувството му за дълг към родината и Българската църква. Посочено е милосърдно-дяконийното служение по негово врем, грижата за изучаването на бедни, но талантиливи деца, които след завършването си да се трудят за Българската църква.³⁶ Един негов ученик си спомня за митрополита: „...благ, тих, кротък, винаги засмян, той бе винаги готов да се среща с ученици ... да ги съветва и да ги наставлява като техен баща. Неговото състрадание, милосърдие извикваше общо удивление. В Асеновата махала сиромасите бяха негови братя; той с тях делеше заплатата си. ... Не са малко и ония ученици, на които покойният светител отпускаше всекимесечно парич-

³⁵ Димитров, прот. Хр. „Митрополит Климент (Друмев) като пастир и пасторолог“. *Годишник на Духовната академия „Св. Климент Охридски“*, т. I, 8, 1950-51. София: Синодално издателство, 1951; [Dimitrov, Hr. Metropolitan Kliment (Drumev) as a pastor and pastorologist. Sofa, 1951].

³⁶ *Ibid.*, 19.

на помощ.³⁷ В студията са представени извлечени от статии и речи възгледите на митрополита за пастирското служение, озаглавени от о. Хр. Димитров „Програма за пастирска дейност у нас“.³⁸

В студията си „Душепастирство за душепастиря (1954)“³⁹, прот. Хр. Димитров говори за особената необходимост от душегрижие за самия пастир. Мнозина приели свещен сан смятат, че подкрепени от Божията благодат са предпазени от всякакви изкушения и опасност от грешки. Затова пастира никога не трябва да забравя да проси за подкрепа от Великия Душепастир – Господ Исус Христос. Според автора, свещеникът трябва редовно да чете Священото Писание и да се възползва от неговите поуки, винаги да помни притчата за добрия пастир и да внимава в живота и служението си той дали е добрия или наемника пастир, като посочва примера на притчата на Спасителя за Добрия пастир (Йоан 10:1-16). По-нататък авторът разглежда личността на пастира, нейното влияние и значение при душепастирското му служение. Отец цитира древните думи, че животът на свещеника е евангелие за народа – „Vita clericici, evangelium, populi“.⁴⁰ Отецът разглежда призиванието, като първото и най-важно условие за успешно пастирското служение. То не е само вътрешна наклонност и привързаност към пастирското служение у кандидата за свещен сан, затова самият той трябва до най-дълбоките си части на душата си, да се изпита, дали има това призвание от Бога, дали е призван. Разбира се, с помощта на своя духовен наставник и на архиереят, това призвание не остава скрито.⁴¹ Според автора, има няколко признаци, които да насочат кандидата и неговия духовник за това, че той е призван от Бога – дълбок интерес към богослужението и живота на Църквата, интерес към изучаването на богословието на Църквата, разбирането за пастирството като жертвено служение пред Църква и християните

³⁷ „Спомени за църковния светител Климент Търновски“. *Църковен вестник*, 1901, бр. 22 и 23, с. 11 [“Memories of the metropolitan Kliment Turnovski”, *Tcarkoven vestnik*, 1901, 22-23].

³⁸ Димитров, прот. Хр. *Митрополит Климент (Друмев) като пастир...* [Metropolitan Kliment Drumev], 23.

³⁹ Димитров, прот. Хр. „Душепастирство за душепастиря“. *Годишник на Духовната академия „Св. Климент Охридски“*, т. III, 2, 1953-54. София: Синодално издателство, 1954; [Dimitrov, prot. Hr. Pastoral care for the pastor. Sofia, 1954].

⁴⁰ *Ibid.*, 12.

⁴¹ *Ibid.*, 21.

за цял живот, дълбоко осъзнаване на своето недостойнство, практическа духовна опитност във вярата и истинска грижа за другия.⁴²

Студията „Самообразованието на душепастиря“ (1955)⁴³ е своеобразно продължение на в разгледаната предходна статия.. В нея прот. Христо Димитров разглежда необходимостта, средствата и системите за проверка на самообразованието на пастира. Според автора народната поговорка „човек се учи докато е жив“, е още по-важна за всеки духовник. Всеки християнин е ученик, както са ученици апостолите и апостолските мъже и всички християнски последователи през вековете. Представя примери за самообразование от апостолите – св. ап. Павел, св. Отци и Учители на Църквата като св. Василий велики, архиепископ на Кесария Кападокийски, св. Йоан Златоуст, като презвитер в Антиохия и после архиепископ на Константинопол, западните отци – св. Амвросий, епископ Медиолански и св. Августин, епископ Ипонски, които са пример, че самите имат добро образование и през целия си живот се развиват в областта на богословските науки и в своите творения често дават съвет на пастирите да следват техният път в пастирското служение.⁴⁴ Според о. професора, завършващите висши и средни духовни школи по негово време, могат да бъдат разделени на четири основни групи – ревностни, добри, равнодушни и лоши. Тук се появява проблемът, пастирът да не охладнее в своето служение, във вярата си в Бога и своето истинско служение за ближния, а от там и да започнат да изчезват всички онези качества, които той е имал като семинарист или студент, което става посредством занемаряване на самообразованието му.⁴⁵ Главното средство за самоусъвършенстването на духовника е непрестанното, методично и системно четене. Накрая авторът накратко представя самообразователната и квалификационна система на свещенството в Румънската православна църква от негово време (1954 г.). Според нея се извършва пълна проверка на подготовката и образованието на кандидата, от семинарията/училището до Богословския факултет, в която се включ-

⁴² *Ibid.*, 24.

⁴³ Димитров, прот. Хр. „Самообразованието на душепастиря“. *Годишник на Духовната академия „Св. Климент Охридски“*, т. IV (XXX), 1954-1955. София: Синодално издателство, 1955; [Dimitrov, Hr. *The self-education of the pastor*. Sofia, 1955].

⁴⁴ *Ibid.*, 127-128.

⁴⁵ *Ibid.*, 129.

ва подробна препоръка от духовния наставник/енорийския свещеник, и всичко това се изразява в десетобална оценка. Ако кандидатът не получи минимума, той се насочва към друго служение/професия. Според оценката си, кандидатът след ръкоположението си се изпраща на служение в село, в град, в епархийски град и т.н. След 5 години служение се извършва нов изпит в две части – писмен изпит по определена от комисията богословска тема, и устен изпит, състоящ се в произнасяне на проповед по тема, посочена от комисията, развиване на общо богословска тема, част посветена на църковното пеене и подреждане на богослужебен ред – утрения или вечерня. Духовниците са длъжни да представят 100 предварителни плана на проповеди и беседи, изнесени пред енорияшите. Всичко това образува една обща оценка и ако тази оценка е по-малка от необходимата за енорията, в който служи понастоящем духовникът, се премества в по-малки и обратното- ако е по-висока, се премества в по-голяма енория. След пет години духовниците преминават през двумесечни богословски и богослужебни курсове, както и конспектирано писмено своето десетгодишно служение до този момент. Въз основа на това се изготвя оценка според която се повишава или понижава съответния духовник и се изпраща в съответната категория енория.⁴⁶ Според о. проф. Хр. Димитров и у нас Св. синод на БПЦ прави подобен опит да въведе такава система с решението си от 30 декември 1952 г. Провеждането всяко лято във втората половина на юли в Софийската духовна семинария при гара Черепиш на богословски курс, всяка година с определена тема, например през 1952 г. темата е била „Изповедта“, както и няколко богослужебни или административни въпроси от служението на духовника. Създаден и курсът по „Мисионерство“, в който за седем дена се представя определена тема/теми от мисионерското служение на духовниците у нас. Създадени са т.нар. „опреснителни курсове за свещеници“ или проверовъчни изпити, по различни тема, част от които са издадените от Св. Синод брошури по голяма част от книгите на Священото Писание на Стария и Новия Завет, с автори най-добрите учени-библиисти у нас.⁴⁷

Ценна е студията на проф. Христо Димитров „Душепастирят и

⁴⁶ *Ibid.*, 137-143.

⁴⁷ *Ibid.*, 143-144.

душевно страдащите (Пасторологично проучване)” (1957)⁴⁸. В нея той показва значението на религиозно-нравственото въздействие при душевното страдание. Авторът посочва силното влияние на физическата, психическата и емоционалната болка върху живота на човека. Физическите болести оказват влияние на психиката и на душата и обратното, психическите и телесните заболявания въздействат негативно върху тялото на човека.⁴⁹ С цитати от Свещеното Писание показва примери от земното служение на Спасителя Господ Иисус Христос, а също и доказва силата на молитвата и вярата в живота на вярващия. Следват същината, причините и методите за лечение на някои душевни страдания и болести, като: невропатологични (неврози, истерия, депресия и др.) и психопатични (хипохондрия, меланхолия, алкохолизъм и др.) състояния. Авторът посочва редица изследвания от негово време, според които, вярващия човек е по-малко предразположен към определени психически заболявания. Според него това се дължи на благодатния и молитвен живот на християнина и общността на християнската енория и Църква, а при заболяване, той по-лесно приема диагнозата и го възприема като период, който Бог му е дал да се обърне към Него, да усили самоусъвършенстването си, да усили участието си в молитвения и богослужебно-благодатен живот.⁵⁰ По-нататък о. Христо Димитров споделя общи пастирски методи за предпазване и лечение при такива болести. Редовното посещение на болния на богослужение в храма, ползване на Тайнствата на Църквата, труд (според силите и възможностите на болния), и подкрепа на цялата енория. Пастирът, според проф. Христо Димитров, не трябва да пренебрегва и грижата на телесния лекар и винаги да насажда в енорията доверие към телесната медицина, като дар от Бога.

Други статии на о. Хр. Димитров са „Свещеникът като катехет“ (1945 г.)⁵¹, в която с риск за своето настояще и бъдеще, отеца представя мотивите за и против вероучението у нас, като доказва по не-

⁴⁸ Димитров, прот. Хр. „Душепастирят и душевно страдащите (Пасторологично проучване)“. *Годишник на Духовната академия „Св. Климент Охридски“*, т. VI, 7, 1956-57. София: Синодално издателство, 1957 [Dimitrov, Hr. *The Pastor and the Mentally Suffering (Pastoral Study)*. Sofia, 1957].

⁴⁹ *Ibid.*, 283-284.

⁵⁰ *Ibid.*, 290.

⁵¹ Димитров, прот. Хр. „Свещеникът като катехет (Към въпроса за църковен катехуменат у нас)“. *Годишник на Софийски университет-Богословски факултет*, т.

оспорим начин значението и мястото на този предмет в българското училище, както и доказва съществуването му в съседните нам държави. Представя проект за цялостна програма за религиозното образование у нас. В другата статия „Психология на молитвата“ (1946)⁵², о. Христо Димитров посочва всеобщността и значението на молитвата за човека. Психологическата същност на молитвата за детето и юношата и нейното педагогично-психологическа същина, нейната религиозно-педагогическа ценност и нейното представяне от страна на някои свети Отци на Църквата, както и съвременни нему изследователи в областта на педагогиката и психологията.

Заклучение

Научната, преподавателската, а и не на последно място – пастирската дейност на проф. протойерей Христо Димитров поставя на сериозна научно-богословска академична основа Пастирското богословие в България. Отец професорът е един от най-бележитите преподаватели, писатели и изследователи в областта на Пастирското богословие и въобще в на Практическото богословие у нас. Неговият учебник, студиите и статиите му и досега са основни пособия в тази област. Животът на проф. ставр. протойерей Христо Димитров е изпълнен с труд и дейност в Христа, в проповед, учение, служение и пастирска грижа за всички онези, които са били под негова опека и в досег с него, посредством неговото пастирско служение и академично творчество. Затова ми се иска да завършим с думите на извършилия опелото на отец професора – Макариополски епископ д-р Николай, който много добре е познавал делото, а и личността на о. Христо Димитров: „Като духовник проявяваше ... усърдие в благовестието на словото Божие, душепастирска ревност, голяма църковност и преданост на делото Божие.“⁵³

XXII, София: Университетско издателство, 1945 [Dimitrov, Hr. The priest as a catechist (To the issue of church catechumenate in our country. Sofia, 1945].

⁵² Димитров, Хр. „Психология на молитвата (Религиозно-педагогическо проучване)“. *Годишник на Софийски университет-Богословски факултет*, т. 23, София: Университетско издателство, 1946 [Dimitrov, Hr. Psychology of prayer (Religious-pedagogical study). Sofia, 1946], 1-44.

⁵³ Николай, еп. Макариополски, Цит. съч. [Hikolay, bishop of Makarioupolis, op. cit.], 7.

Библиография

Димитров, прот. Хр. Пастирско богословие. ч. 1, София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2005 [Dimotrov, Hr. Pastoral Theology. Part 1, Sofia, 2005].

Димитров, прот. Хр. Пастирско богословие. ч. 2, София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2005 [Dimotrov, Hr. Pastoral Theology. Part 2, Sofia, 2005].

Димитров, прот. Хр. „Изповед и душепастирство – пасторологическо изследване, ч. 1. Религиозно-исторически основи на изповедта във връзка с душепастирството“. – Годишник на Софийски университет-Богословски факултет, т. 11,7, 1933-34, [Dimitrov, Prot. Hr. “Confession and Pastoral Care – A Pastoralological Study. Part 1. Religious-Historical Foundations of Confession in Relation to Pastoral Care.” – Annual of Sofia University – Faculty of Theology, Vol. 11, No. 7.

Димитров, прот. Хр. „Педагогически и педагогично-пасторологически основи на изповедта.“ Годишник на Софийски университет-Богословски факултет, т. 12, 1934-35, София: Университетско издателство, 1935 [Dimitrov, prot. Hr. Confession and pastoral care - a pastoral study“. Part 1. „Religious-historical foundations of confession in relation to pastoral care“, Part 2. “Pedagogical and pedagogical-pastorological foundations of confession. Sofia 1934-1935].

Димитров, прот. Хр. Св. апостол Павел като пастир. Пасторологическо изследване. София: Синодално издателство, 1967 [Dimitrov, Hr. St. the apostle Paul as a pastor. A pastoral study. Sofia, 1967],

Димитров, прот. Хр. „Велик момент в пастирската дейност на св. апостола Павла.“ Духовна култура, 1951, кн. 7-8; [Dimitrov, Hr. „A great moment in the pastoral activity of St. Paul the Apostle“, Duhovna kultura, 1951, 7-8].

Димитров, прот. Хр. „Изповед и душепастирство – пасторологическо изследване“. I ч. Годишник на Софийски университет-Богословски факултет, т. XI,7, 1933-34. София: Университетско издателство, 1934; II и III ч. ГСУ-БФ, т. XII,4, 1934-35. София: Университетско издателство, 1935 [Dimitrov, Chr. Confession and Pastoral Care – A Pastoralological Study. Part I. Yearbook of Sofia University – Faculty of Theology, vol. XI,7, 1933-34. Sofia: University Press, 1934; Parts II and III. Yearbook of Sofia University – Faculty of Theology, vol. XII,4, 1934-35. Sofia: University Press, 1935].

Димитров, прот. Хр. „Митрополит Климент (Друмев) като пастир и пасторолог“. Годишник на Духовната академия „Св. Климент Охридски“, т. I, 8, 1950-51. София: Синодално издателство, 1951; [Dimitrov, Hr. Metropolitan Kliment (Drumев) as a pastor and pastorologist. Sofa, 1951].

Димитров, Хр. „Спомени за църковния светител Климент Търновски“. Църковен вестник, 1901, бр. 22 и 23, с. 11 [Dimitrov, Hr. “Memories of the metropolitan Kliment Turnovski”, Tcarkoven vestnik, 1901, 22-23].

Димитров, прот. Хр. „Душепастирство за душепастиря“. Годишник на Духовната академия „Св. Климент Охридски“, т. III, 2, 1953-54. София: Синодално изда-

телство, 1954; [Dimitrov, prot. Hr. Pastoral care for the pastor. Sofia, 1954].

Димитров, прот. Хр. „Самообразованието на душепастиря“. Годишник на Духовната академия „Св. Климент Охридски“, т. IV (XXX), 1954-1955. София: Синодално издателство, 1955; [Dimitrov, Hr. The self-education of the pastor. Sofia, 1955].

Димитров, прот. Хр. „Душепастирят и душевно страдащите (Пасторологично проучване)“. Годишник на Духовната академия „Св. Климент Охридски“, т. VI, 7, 1956-57. София: Синодално издателство, 1957 [Dimitrov, Hr. The Pastor and the Mentally Suffering (Pastoral Study). Sofia, 1957].

Димитров, прот. Хр. „Свещеникът като катехет (Към въпроса за църковен катехуменат у нас)“. Годишник на Софийски университет-Богословски факултет, т. XXII, София: Университетско издателство, 1945 [Dimitrov, Hr. The priest as a catechist (To the issue of church catechumenate in our country. Sofia, 1945].

Димитров, Хр. „Психология на молитвата (Религиозно-педагогическо проучване)“. Годишник на Софийски университет-Богословски факултет, т. 23, София: Университетско издателство, 1946 [Dimitrov, Hr. Psychology of prayer (Religious-pedagogical study). Sofia, 1946], 1-44.

Николай, еп. Макариополски, „Неуморен научен труженик и примерен душепастир“. Църковен вестник, бр. 6, 1973 [Nikolay, bishop Makariopolsky. „Tireless scientific worker and exemplary pastor“, Tcarkoven vestnik, 6, 1973].

Янев, И. Пастирски грижи за младите хора в риск. София :Librum, 2021 [Yanev, I. Pastoral care for young people at risk. Sofia: Librum, 2021].

Янев, И. „Капеланството и неговата роля при категориалното душегрижие в Църквата“. Мисъл, слово, текст, брой: 5, Пловдив, 2018 [Yanev, I. The chaplaincy and its role in the categorical care of the soul in the Church. Plovdiv, 2018].

Полина Спирова

ПРИНОСЪТ НА
ПРОФ. ПРОТ. ХРИСТО ДИМИТРОВ
В УСИЛИЯТА НА БПЦ ЗА ПРОВЕЖДАНЕ НА
РЕЛИГИОЗНА ПРОСВЕТА СРЕД ДЕЦА И МЛАДЕЖИ В
ПЕРИОДА 1944-1948 Г.¹

The author holds a PhD and is a Senior Assistant Professor at Sofia University “St. Kliment Ohridski.” E-mail: pspirova@theo.uni-sofia.bg; <https://orcid.org/0000-0002-4158-2954>.

Abstract: *Polina Spirova, Prof. Hristo Dimitrov and his contribution in the efforts of the Bulgarian Orthodox Church for religious education among children in the period 1944-1948.*

The article presents the Bulgarian Orthodox Church's efforts to oppose the atheist government, which removed religious education from Bulgarian schools in 1944. Prof. Hristo Dimitrov offers various options to ensure religious instruction for children and youth in this period of Bulgaria's history. The article chronologically presents the different options for religious education in schools and outside of them, which prof. Dimitrov proposes - more active involvement of the Bulgarian Orthodox Church in the religious education of children and the inclusion of priests in the educational process.

Keywords: *Religious Education, Orthodox Church, Atheist Regime*

Едно от първите действия на атеистичната власт, дошла в страната ни след 9 септември 1944 г., е да премахне молитвата и вероучението от програмата на българските училища. Министерството на народното просвещение без съгласуване и еднолично забранява религията в основните и средните училища. Правителството не счита за необходимо да мотивира това свое действие, то е „в духа на програ-

¹ Текстът е представен на юбилейна научна сесия на тема „Да останеш верен на Църквата Христова“, посветена на 50-годишнината от кончината на професор ставрофорен протоерей д-р Христо Димитров (1891-1973), София, 17 февруари, 2023 г.

мата на новата власт за разделяне на Църквата от държавата и създаване на строго научен мироглед чрез новото училище².

Скъсването на връзките между църква и образование обаче не се оказва толкова лесен процес, колкото си мислят комунистическите дейци. Следва период на сериозна съпротива от страна на Църквата. Църковното ръководство разбира, че новата власт иска да ограничи влиянието на Църквата на първо място върху младото поколение, а след това и върху цялото българско общество. БПЦ в лицето на висшия клир и преподавателите в Богословския факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски“ реагират веднага на тази промяна. Действията им не се ограничават само с писма и кореспонденция с Министерството на просвещението и други отговорни институции, но почти незабавно започва организация на просветни дейности, които да компенсират премахването на религиозното образование от училищата.

Проф. ставр. прот. Христо Димитров, тогава преподавател в Богословския факултет на СУ, е един от главните действащи лица в този процес. Макариополският еп. Николай нарича проф. Димитров един от „основоположниците на нашата богословска наука“, забележителен „със своето трудолюбие и работоспособност“³. Тези думи не са преувеличение, така характерно за надгробните слова. Професорът преподава в Богословския факултет дисциплините Пастирско богословие, Омилетика и Катехетика. По всяка от тях той написва фундаментални трудове, които са или единствени в нашата богословска наука, като пълния курс по Пастирско богословие в два тома, или приносни и актуални до днес, като съчиненията му, свързани с религиозното образование. Той има „над 50 студии и монографии и над 300 оригинални и преводни проповеди, катехези и статии“⁴. В същото време проф. прот. Христо Димитров се отличава „с редки морални качества: честност в мислите и действията си, откровеност, праволинейност, въздържаност, сдържаност..., скромност, кротост, коректност, почитателност, изисканост, отзивчивост...“. Като духовник, на-

² Димитров, Хр. *Свещеникът като катехет*, ГСУ 1944/45 [Dimitrov, H. *The priest as catechist*, Yearbook of Sofia University, 1944/45], 3.

³ Думите са от словото на владиката при опелото на прот. Христо Димитров през 1973 г. в София. Вж.: *Църковен вестник*, 1973, бр. 6 [Church newspaper 1973, issue 6], 6-7.

⁴ *Ibid.*

ред с другите качества, той проявява особено „усърдие в благовестието на словото Божие, душепастирска ревност, голяма църковност и преданост на делото Божие“⁵. Неговата дейност по противодействие на комунистическата власт, която се стреми да отдели младото поколение от религията, е доказателство за тези негови качества и дори за нещо повече – смелост, самоотверженост и постоянство в отстояване на пастирския си и християнски дълг да работи за християнската просвета на българските деца и младежи. Той описва изваждането на вероучението от учебната програма през септември 1944 г. като прекъсване на „връзката между народната църква и народното училище“⁶. За него, както и за църковното ръководство е немислима перспективата да се лиши младото поколение от вероучение. „Църквата дължи на своята младеж религиозно-нравствено възпитание“, пише по това време проф. Димитров, и посочва, че осигуряването на религиозно възпитание на младежите е от „стратегическо значение за Църквата“⁷.

В момент, в който новата власт целенасочено обезсилва Църквата и се старее да я унищожи, вътре в църковните среди започва своеобразна мобилизация на клира и вярващите. Създава се план за действие, който по идея на проф. Димитров включва активното ангажиране на свещениците и енориите в религиозната просвета на учениците и младежите. Страниците на „Църковен вестник“ в периода 1944-1948 г., както и трудовете на професора от онова време показват, че той е посветил силите си на тази кауза, независимо от опасността да бъде подложен на преследване и насилие от страна на опонентите си⁸.

⁵ *Ibid.*

⁶ Димитров, Хр. [Dimitrov, H. *Op. cit.*], с. 3. Според проф. Иван Снегаров премахването на религията от училищата е „откъсване от почвата, на която българското училище се е родило и растяло в миналото“. Снегаров, Ив. *Църквата и народната просвета*, София, 1946 [Snegarov, Iv. *The church and the people's education*, Sofia, 1946], 65.

⁷ Димитров, Хр. *Op. cit.*, 20.

⁸ ОФ властта се разправя безпощадно и ликвидира физически тези, които счита за свои врагове, т.е. „всеки, който по някакъв начин би проявил характер, оказал някаква съпротива“. „Всеки, който не симпатизира на новата власт и не споделя нейните идеи, се превръща във враг, реакционер и фашист“. Каравълчев, В. *Репресивната политика на комунистическата власт срещу православната църква (1944-*

Историческа обстановка

Усилията, действията, организацията, постиженията, за които ще стане дума по-нататък в текста, се случват в критичния период от есента на 1944 г. до началото на 1948 г.⁹. Това е времето на най-силния комунистически терор в страната¹⁰. Организира се Народният съд, провеждат се чистки, убийства и унищожаване на интелигенцията и духовенството в България. По това време са убити, изселени, преследвани стотици духовници¹¹. Независимо от всичко Църквата и ангажираните с църковната просвета нейни дейци не спират пред тези опасности.

Въпреки желанието на новата власт още през есента на 1944 г. веднъж и завинаги да премахне вероучението от българското училище, политическата ситуация не го позволява. Промяната е твърде радикална за българското общество, правителството все още не е укрепило напълно положението си, а Църквата все още не е подчинена и разполага с достатъчно влияние в обществото. Въпросът за вероучението в училищата се превръща в една от областите на противоборство между Българската православна църква и държавата. Представената по-долу графика описва динамиката на взаимоотношенията Църква – държава по отношение на религиозното образование в периода от септември 1944 г. до края на 1947 г. По пътя към пълното премахване на религията от училище и подчиняване на Църквата държавата прави малки отстъпки, от които се отказва веднага, щом това е възможно. Зад тази динамика стоят редица политически фактори, но крайната цел е поставена още в началото: изолиране на Църквата от живота на младото поколение и на цялото българско общество.

1964 г.), София, 2020 [Karavaltchev, V. *The repressive policy of the communist government against the Orthodox Church*. S. 2020], 59-60.

⁹ В. Каравълчев посочва, че овладяването на БПЦ от комунистическата власт се извършва именно в периода – от септември 1944 г. до декември 1947 г. *Op. cit.*, с. 90.

¹⁰ В периода септември 1944 г. – декември 1947 г. от новата власт са убити най-много хора в сравнение със следващите години. През първите 100 дни от управлението на ОФ са избити 30 000 души без съд и присъда. Каравълчев, В. Цит. съч. [Karavaltchev, V. *Op. cit.*], 35, 45.

¹¹ В първите дни на деветосептемврийския преврат са убити най-малко 20 свещеници, а Църквата веднага става обект на преследване. В първите месеци репресиите са насочени към нисшия клир – свещениците, а по-късно и към епископата. Каравълчев, В. *Цит. съч.* [Karavaltchev, V. *Op. cit.*], с. 64.

*Динамика на взаимоотношенията Църква
– държава по отношение на религиозното образование:*

9.9.1944 г. 10.1.1945 г. 15.3.1945 г. 10.7.1945 г. 15.1.1946 г. 1.2.1946 г.

Премахване на	Преподава се	Премахва се	Забранява се	Факултативно	Факултативно
факултативно	Факултативно			от свиещеници	от учители

В хода на това противоборство на полето на вероучението виждаме постоянните усилия за противодействие на ограниченията от страна на Църквата в лицето на архиереите, клира и преподавателите от Богословския факултет, както и на обикновените вярващи. Този процес е съпътстван от намиране на редица решения: създаване на различни форми за религиозно обучение, съставяне на учебни програми, учебни пособия и подготовка на кадри. Макар да говорим за кратък период от време – по-малко от 4 години – в него са създадени важни за религиозното образование концептуални текстове, програми, описан е безценен организационен опит, мобилизирани са силите за действие на хиляди хора. Незаменима подкрепа в това отношение оказват редовите миряни, църковното общество, което в тези първи години след 9 септември 1944 г. все още е силно и сплотено, независимо от репресиите и натиска на новата власт.

Инерция от миналото

Както беше посочено по-горе, в този исторически момент пълното прекратяване на обучението по Религия в българските училища за голяма част от обществото е немислимо. Вероучението е не само традиция, но от края на 20-те години на миналия век то се осмисля и като важен фактор за противодействие на болшевишките идеи, които намират добра почва сред младите учители и гимназисти¹². Атеистич-

¹² „Осмислянето на кървавите събития от септември 1923 г. и април 1925 г. от църковните дейци се свързва задължително с критиката към българското образование и учители. В църковните документи от това време антиболшевишката реторика се съчетава с критика към образователната политика в България. През 1923 г. в „Църковен вестник“ излиза специален репортаж за участието на учители и ученици във въстаническите действия през 1923 г. и се припомня, че най-ревностните и последователни борци за премахване на религиозното образование са учители-

но настроените учители оказват силно влияние върху мирогледа на подрастващите, с което ги правят добра почва за проникващите „кървави пламъци на руския духовен пожар на демонично богоборство“¹³. Проф. прот. Хр. Димитров публикува редица статии на тази тема и предлага начини за противодействие¹⁴.

Тези процеси са една от причините през 20-те години на XX в. Св. Синод да предприеме действия, които през следващите петнадесет години променят нагласите на обществото и държавата към религиозното образование. Това е т. нар. „духовна мобилизация“¹⁵ с цел „възвръщане на изгубените позиции и престиж на Църквата“¹⁶. Важно място в тези мерки е отделено на работата с деца и младежи и включва организирането на различни енорийски или общоцърковни прояви: беседи, неделни училища, летни лагери. Провеждането на тези дейности се осъществява чрез организиране на децата и младежите в православни християнски дружества. В тях членуват предимно ученици от средните учебни заведения. Основна цел на дружествата е осигуряване на религиозна просвета на младежите, у които се наблюдава „жажда за мироглед“¹⁷.

Според някои изследователи (Д. Калканджиева и др.) тази духовна мобилизация, започнала през 20-те години, оказва силно влияние върху процесите в края на 40-те години. В това време Църквата се ползва с доверие и авторитет в българското общество, създадени са

те, които виждат в религиозния мироглед остатъци от историческа назадничавост и изостаналост, противоречащи на научните постижения на човечеството“ (Антонова, Цв. *Позицията на Българската православна църква към кървавите събития от 1923 г.* [Antonova, Tsv. *The Position of the Bulgarian Orthodox Church on the Bloody Events of 1923*] https://dveri.bg/component/com_content/Itemid,392/catid,145/id,24385/view,article/#_ftn44).

¹³ Протокол № 72 от заседанието на Св. Синод на 23 юли 1925, ЦДА, ф. 791к, оп. 1, а. е. 41, ч. 1, л. 19-16 [Protocol No. 72 of the meeting of St. Synod, CGA].

¹⁴ Повече за това вж.: Димитров, Хр. *Религията като учебен предмет в средните училища*, ГСУ 1940-41 и Димитров, Хр. *Религиозното обучение в съвременната църква*, ГСУ 39/1938 [Dimitrov, H. *Religion as a subject in secondary schools*, YSU 1940-41 and Dimitrov, Hr. *Religious education in present Church*, YSU 1938-39].

¹⁵ Елдърров, С. *Духовната мобилизация на Българската православна църква (-1939 1944)*, Сб. Религия и църква в България, София, 1999 [Eldarov, S. *The spiritual mobilization of the Bulgarian Orthodox Church*, S. 1999].

¹⁶ *Ibid.*, 254

¹⁷ *Църковен вестник*, бр. 5, 1940 [Church newspaper, 1940, iss. 5], с. 6.

устойчиви църковни организации, които подкрепят усилията на църковното ръководство да се противопостави на тоталитарната държава в първите години след 9.9.1944 г.

Опирайки се на опита от недалечното минало, през есента на 1944 г. Църквата отново започва да планира дейности, с които да компенсира действията на новата власт за премахване на религията от българските училища.

Така и в първите години след 9 септември 1944 г. Църквата запазва силното си влияние и авторитет в българското общество въпреки репресиите. В това време голяма активност проявяват Православните християнски братства, които все още са многобройни. Статия от „Църковен вестник“ показва, че дори в навечерието на 1946 г. те са над 1000 бр., а членовете им са 50 000 души, от тях 70% са жени и 30% – мъже. Те се занимават с мащабна социална дейност, включително издръжка на старопиталища и сиропиталища¹⁸.

За активността на православните организации след 9 септември 1944 г. говори нарастването на числото на абонатите за религиозните издания. „Църковен вестник“ съобщава, че през 1946 г. сп. „Християнка“, орган на Съюза на православните християнски братства в България, „е увеличило тиража си през тази година с 2 000 абонати“, а „списание „Християнче“, орган на Пловдивска митрополия, единственото християнско детско списание, има отпусната хартия за 20 000 тираж, а само в Пловдивска епархия абонатите са 50 000. Същото е положението с изданията на Русенска митрополия, с „Църковен вестник“, „Духовна култура“ и всички останали религиозни вестници и списания“¹⁹.

В рубриката „Преглед на печата“ в „Църковен вестник“ в периода 1944-46 г. може да се проследи как въпросът за премахването на ве-

¹⁸ *Църковен вестник*, 1945, бр. 23-24 [Church newspaper, 1945, iss. 23-24], 5.

¹⁹ *Църковен вестник*, 1946, бр. 3-4 [Church newspaper, 1946, iss. 3-4], 12. За сравнение, през 90-те години на 20 в., веднага след демократичните промени, когато се наблюдава голям интерес към църковната тематика и към „Църковен вестник“, тиражът на изданието никога не е надхвърлял 2 000 бр. за цялата страна. Новата редакционна колегия от есента на 1992 г. под духовното ръководство на Крупнишки епископ Натанаил, Софийски викарий (сетне Неврокопски митрополит, 1994-2013 г.), увеличи тиража на 10 000 бр., но не успя да постигне разпространение на вестника в този тираж и той след няколко месеца беше намален на 2 000 бр.

роучението от училищата се обсъжда широко – както в проправителствените издания, така и във все още съществуващите опозиционни вестници. Обществото се вълнува и е активно ангажирано с този проблем.

Това показва, че силната традиция на сътрудничество и обвързаност на училището и Църквата не могат да бъдат прекъснати изведнъж. До 1947 г. училищата продължават да организират за учениците посещения в православните храмове по време на Великия пост и на Въведение Богородично, както и за изповед и причастие. От Министерството на просвещението разрешават организирането на тези мероприятия. Така например през март 1946 г. Министерството на просвещението издава окръжно, в което се казва: „Поради това, че много от учениците от разните видове училища (средни, основни и др.)... ще постят през първата седмица на Великите пост и ще пожелаят да приемат Свето Причастие, Министерството нарежда на г. директорите... и главните учители да влязат във връзка със свещениците и да определят деня, в който учениците да отидат да приемат Свето Причастие без да пречат с дисциплината и безредието си на другите граждани. Този ден учениците, които ще приемат Св. Причастие, са освободени от учебни занятия“.²⁰

От приведените примери става ясно, че българското общество и училище не са готови да се откажат бързо и доброволно от религията в училище. За някои това е традиция, с която не искат да се разделят, за други – мирогледна увереност в необходимостта от подобно образование за младото поколение. Очакванията на всички обаче са, че Църквата е тази, която следва да организира и поведе съпротивата срещу премахването на религията в училище.

Провеждане на религиозна просвета въпреки ограниченията

Още през декември 1944 г. проф. прот. Христо Димитров публикува в „Църковен вестник“ „Доклад до Св. Синод на БПЦ по въпроса за преподаване на вероучение в училищата на най-демократичните, свободолюбиви и съседни държави“²¹. Текстът акцентира върху важността на вероучението за развитието на младото поколение: „Въпросът за преподаване на вероучение в държавните и обществени училища поради неговото жизнено и практическо значение винаги се

²⁰ Църковен вестник, 1946, бр. 9-10 [Church newspaper, 1946, iss. 9-10], 13.

²¹ Църковен вестник, 1944, бр. 20-23 [Church newspaper, 1944, iss. 20-23], 9-10.

е налагал на вниманието на всеки християнин и религиозен човек²². Подходът на проф. Димитров е индиректен, той избягва преки обвинения към новата власт, а подчертава, че „и у нас днес този въпрос все още очаква справедливо и мъдро разрешение“. Чрез подробната справка за състоянието на религиозното образование в другите страни – САЩ, Англия, Франция, Белгия, Норвегия, Германия, Югославия и Гърция – той стига до извода за необходимостта от запазването на религията в училище. Оборва тезата на новата власт, че преподаването на вероучение в българските гимназии²³ е под влияние на Германия и е „фашистко дело“, а припомня, че то „се дължи на десетилетна църковно-обществена борба“. В заключение казва: „Само у нас то (състоянието на вероучението) твърде прибързано още повече се влоши с премахването му от училищата, което нещо явно ни откъсва от гореизложената здрава основа у най-свободолюбивите народи, изолмира ни от тях и ни поставя в неблагоприятна светлина в редицата на най-демократичните западни държави и дори на нашите съседи“.

Тази статия на проф. прот. Христо Димитров е заявка, че той няма намерение да изостави каузата на религиозното обучение и възпитание в българското училище и, независимо от натиска и репресиите, ще продължи да работи в тази посока. През следващите близо четири години той предлага решения за всяка нова ситуация, в която Църквата е поставена от страна на Министерството на просвещението по отношение на статута на вероучението, и се ангажира с тяхното осъществяване.

В края на февруари 1945 г., един месец след като Министерството на просвещението въвежда факултативно обучение като единствен вариант за вероучението²⁴, преподаватели от Богословския факултет изпращат „Изложение до българския Екзарх Стефан... за разрешението на някои неотложни въпроси във връзка с религиозно-нравственото възпитание на младежта и подготовката на бъдещи работници по църковно-народната просвета“²⁵. Документът е подписан от декана проф. Хр. Гяуров и преподавателите: протопрезвитер Ст. Цанков,

²² *Ibid.*

²³ Възстановяването на религията в гимназията става през юни 1940 г. при правителството на Богдан Филов.

²⁴ С наредба-закон, публикувана в Държавен вестник, бр. 7 от 10 януари 1945 г.

²⁵ *Църковен вестник*, 1945, бр. 12-14 [Church newspaper, 1945, iss. 12-14], 7-8.

Ив. Марковски, прот. Ив. Гошев, Г. Пашев, Ив. Снегаров, Д. Дюлгеров, прот. Хр. Димитров, д-р Илия Цоневски и Б. Маринов.

Решението на Министерството на просвещението в основните училища да се въведе вероучение във факултативна форма носи със себе си много неизвестни относно организацията на провеждането му. До тогава предметът вероучение не се е преподавал по този начин. В съобщение в „Църковен вестник“ се посочва, че „въпросът за начина на преподаването му (на вероучението) се урежда сега между Св. Синод и Министерството на просвещението“²⁶. Тъй като е било ясно, че Министерството на просвещението няма да положи усилия в тази посока, затова само месец по-късно преподавателите от Богословския факултет в своето „Изложение...“ предлагат конкретни решения, взети „след обстойна размяна на мисли в специално заседание на факултетския свет“. В документа се посочва, че заради „големия смут в душите на вярващите младежи и родители от много прибрзаното премахване на религията от нашите училища се налага без повече отлагане да се обмисли как да се приложи решението на Министерството на просвещението“²⁷. Предложенията на колегията на Богословския факултет могат да се обобщят така:

1. При факултативната форма на преподаване следва родителите да дават съгласие за участие в занятията, а не децата. Да се търси от родителите съдействието на свещеника за взимане на правилно решение. След като се установят броя на децата, паралелките, часовете, ще се определят и енорийските свещеници, които ще бъдат основните вероучители. Всичко това ще се случва „по изработен от църковната власт план“.

2. Ако свещениците са малко или неподходящи, Църквата ще ангажира като вероучители и миряни (пенсioniрани учители и учителки, богослови и богословки). Предлага се хоноруването им да става по следния начин: за свещениците – от средствата на енориите или от фондовете на митрополиите и Св. Синод; за миряните – от субсидията на държавата, тя е длъжна да поддържа вероучението, а в краен случай „от специални църковни средства“.

3. Предлага се в този процес да бъдат ангажирани и „дяконите-катехети, които в неделни и празнични дни ще служат в храмовете, а

²⁶ *Църковен вестник*, 1945, бр. 7-8 [Church newspaper, 1945, iss. 7-8], 5.

²⁷ *Църковен вестник*, 1945, бр. 12-14 [Church newspaper, 1945, iss. 12-14], 7-8.

през останалото време ще преподават вероучение в първоначалните училища и прогимназиите“. Подобно служение може да се повери и на „миряните-катехети (катехетки)“, подбирани сред усърдни семинаристи, богослови и богословки, които да бъдат назначавани за секретари, секретарки в енорийски братства и други църковни организации. Вероятно по този начин те са могли да получават заплата.

4. Тъй като в наредбата на Министерството на просвещението не се предвижда религия за гимназиите, преподавателите от Богословския факултет отбелязват, че този въпрос трябва „да продължава да се поставя по най-различни начини, докато се разреши поне както в основните училища“.

5. Без да се губи никакво време да се организира система на неделни или катехизически училища не само за училищната, но и за извънучилищната младеж. „Този нов катехуменат, налаган от нуждите на времето, ще може... да продължи, засили и вдълбочи религиозно-нравствената култура у народа“.

6. Църквата да продължи да настоява да се възстанови училищната молитва за всички ученици. Но се предлага тя „да се възстанови в духа на свободата на религиозната съвест“ на всички ученици. Това означава молитвата да се прочита 5 мин. преди първия час и толкова след последния, така че тези, които не желаят да се молят, да имат възможност да не влизат или да напуснат класната стая.

7. За да могат тези въпроси „ударно да се движат напред и своевременно да се разрешават“, широко и компетентно проучвани, необходимо е да се създаде специален временен учебен комитет и при Св. Синод на БПЦ с подходящ състав.

8. Преподавателите от БФ се ангажират с „идейната и практическата подготовка на необходимите учители, свещеници и ръководители“, както и в организирането на курсове, конференции, беседи и др.²⁸

Още в този първи документ, свързан с организацията на вероучението при новите условия, наложени от атеистичната власт, се забелязват идеите на проф. Хр. Димитров. Някои от тях са публикувани от него по-рано²⁹, а други по-късно ще бъдат оформени в цялостна

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Вж. Димитров, Хр. *Религиозното обучение в съвременната църква*, ГСУ 39/1938. [Dimitrov, H. *Religious education in present Church*, YSU 1938-39].

система, наречена от него „Елементарен катехуменат“. В нея ключова роля е отредена на свещениците като вероучители, подкрепени от епархийското ръководство и енорияшите.

„Изложението“ на преподавателите от Богословския факултет маркира главните действащи лица, които ще си сътрудничат и ще поемат върху себе си отговорността, организацията и провеждането на религиозна просвета на децата и младежите през следващите години. Това са архиереите от Св. Синод, преподавателите от Богословския факултет и свещенството. Те обаче разчитат и на подкрепата на възпитаниците на Богословския факултет, на семинаристите и активните членове на църковното общество.

В изложението е зададен и темпът, с който този „екип“ ще работи през следващите години и готовността въпросите да се решават в кратки срокове. В текста неколkokратно се подчертава, че нещата следва „ударно да се движат напред и своевременно да се разрешават“, „без повече отлагане“, „без да се губи никакво време“. Наистина в следващите месеци проф. прот. Христо Димитров и неговите колеги от Богословския факултет с подкрепата на църковното ръководство разгръщат изключително мащабна и плодотворна религиозно-просветна дейност, която обхваща свещенството, както и голяма част от децата и младежите.

На 15 май 1945 г. Министерството на просвещението издава окръжно (№ 125) относно изучаването на вероучение. То ще се преподава по 1 час седмично във всяко отделение, клас, паралелка, като този час е първият или последният. Предметът ще се преподава от свещеници. Нареща се на училищните власти да съдействат на Църквата по прилагане на закона-наредба за вероучението в училище.

Св. Синод веднага назначава комисия, която да изработи учебен план и програма за обучение. Тя е в състав: професорите от Богословския факултет проф. прот. Христо Димитров и Борис Маринов, инспекторът по вероучение от Св. Синод Иван п. Василев и свещениците Методи п. Стефанов и Стойно (Стефан) Енев³⁰.

Междувременно през юли 1945 г. е направена нова промяна от страна на Министерството на просвещението и религията е напълно премахната от учебната програма на българското училище. Както по-

³⁰ Църковен вестник, 1945, бр. 34-37 [Church newspaper, 1945, iss. 34-37], 10.

сочва проф. Христо Димитров, в тази ситуация Църквата ще търси „разрешение на въпроса за религиозното обучение в собствената ѝ среда и с изключително нейни усилия и средства”³¹.

На 27 юли 1945 г. в Пастирско-богословския институт в Черепиш се открива първата от общо три смени на курсовете за обучението на свещеници за вероучители³². Те се провеждат всяко лято през следващите две години – 1946 и 1947 г., за да се подготвят вероучители и организатори на катехизични занимания за деца и младежи по енорийите. Те ще организират и преподават в замислените от проф. Христо Димитров енорийски неделни училища. Затова проф. Димитров е един от обучителите в свещеническите курсове в Черепиш заедно със своите колеги Иван п. Василев и Борис п. Стоименов. Сред преподавателите е и Петър Динев, който разучил с курсистите 22 детски песни, а свещ. Ст. Енев обучил свещениците на 15 детски игри³³. Само през лятото на 1945 г. курсовете в Черепишкия манастир са посетени от 135 духовни лица (протосингели, архиерейски наместници и свещеници)³⁴.

Освен теоретични беседи, курсът имал и практическа част, която се състояла „в преподаване на уроци по вероучение пред деца от първоначалното училище и прогимназията”³⁵.

Цялата дейност по обучение на свещениците за вероучители получава пълната морална и финансова подкрепа на Светия Синод. Първият курс в Пастирско-богословския институт в Черепиш през юли 1945 г. е открит от Врачанския митрополит Паисий. В изнесената пред свещениците „напътствена беседа“ той описва трудностите, които предстоят, очертава задачите пред курса и значението на предстоящата просветителска работа на българския пастир. Митрополит Паисий подчертава, че трудностите ще бъдат преодоляни чрез „любовта и предаността на свещеника към младите християнчета” и тази любов ще им посочи „най-добрите пътища за религиозно-просветно

³¹ Димитров, Хр. *Енорийският катехуменат в най-ново време*, ГСУ 1946-47, 8. [Dimitrov, H. The parish catechumenate in recent times, YSU 1946-47], 8.

³² *Църковен вестник*, 1945, бр. 40-41 [Church newspaper, 1945, iss. 40-41], 4.

³³ *Ibid.*

³⁴ Димитров, Хр. *Енорийският катехуменат в най-ново време*, ГСУ 1946-47 [Dimitrov, H. The parish catechumenate in recent times, YSU 1946-47], 5.

³⁵ *Църковен вестник*, 1945, бр. 40-41 [Church newspaper, 1945, iss. 40-41], 4.

въздействие”³⁶.

Първата смяна курсисти била посетена от Екзарх Стефан и четирима митрополити: Михаил Доротоло-Червенски, Паисий Врачански, Климент Старозагорски и Филарет Ловчански³⁷.

През лятото на 1946 г. курсовете за свещеници вероучители се провеждат вече в два манастира - в Черепишкия и Бачковския³⁸. В Черепиш под ръководството на Левкийския епископ Партений се обучават свещениците от епархиите: Варненска, Доростоло-Червенска, Търновска, Ловчанска, Врачанска, Видинска, Софийска и Неврокопска. В Бачковския манастир - от Пловдивска, Старозагорска и Сливенска. Те са под надзора на Стобийския еп. Никодим (сетне Сливенски митрополит). Обучението на свещениците се провежда от преподавателите от Богословския факултет проф. Христо Димитров и проф. Борис Маринов и техни помощници. Разноските се поемат от епархийските съвети.

През 1945 г. проф. прот. Христо Димитров създава концепцията за противодействие на атеистичната власт в опитите ѝ да отчужди децата и младежите от Църквата. Той счита, че това може да стане чрез организиране на енорийски неделни училища, в които вероучители на бъдат на първо място свещениците, както и техни помощници. Тази идея получава благословението и подкрепата на Св. Синод. Проф. Димитров описва стъпките за организиране на енорийските училища, изготвя учебна програма, методически насоки за учителите, споделя конкретни педагогически съвети, осигурява разработки на уроци за всички възрастови групи³⁹. През годините 1945-1947 г. във всеки брой на „Църковен вестник“, както и в сп. „Православен пас-тир“, на което той е главен редактор, се публикуват разработени уроци за различни възрастови групи ученици. Автори на тези разработки са проф. прот. Димитров и неговият асистент д-р Тодор п. Тодоров.

Създаване на енорийски неделни училища

До есента на 1945 г. подготовката за откриването на неделните училища от страна на преподавателите в Богословския факултет е

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Църковен вестник*, 1946, бр. 24 и 26 [Church newspaper, 1945, iss. 24-25], 16-17.

³⁹ По-подробно за това в: Димитров, Хр. *Свещеникът като катехет*, ГСУ 45-1944. [Dimitrov, H. *The priest as catechist*, YSU, 1944/45].

почти завършена. Написани са и със съдействието на Св. Синод са отпечатани практически и методически упътвания за вероучителната работа на свещениците, както и учебни помагала за учениците. През септември те са изпратени на енорийските свещеници по места.

С окръжно от 19 септември 1945 г.⁴⁰ Св. Синод разпорежда да започне подготовката за откриване на неделни училища, които трябва да започнат да функционират от средата на октомври 1945 г. На епархийските ръководства е наредено: 1. да свикат свещенически конференции, на които обучените в Черепиш свещеници да споделят опита си със събратята; 2. до началото на октомври всеки енорийски свещеник да е завършил подготовката за откриване на училище, която включва: намиране и обзавеждане на помещение, записване на ученици, разпределяне по групи и т.н.

На този етап все още няма забрана за провеждане на вероучителни занимания в сградите на училищата и Църквата основно разчита на класните стаи за тази дейност. Св. Синод отправя искане до министъра на просвещението да съдейства на религиозно-просветната и възпитателна работа.

По същото време Екзарх Стефан пише официално писмо до министъра на външните работи и изповеданията за това, че “служебни и други лица умишлено създават пречки на енорийските свещеници в тяхната вероучителна работа, като дори си служат със заплахи към родители, които изпращат децата си в енорийските църковни училища”. Екзархът иска от министъра и Министерския съвет “да се гарантира с особено постановление правото и свободата на светата ни Църква да дава религиозно образование на децата от основните училища”⁴¹.

В отговор на това искане на 1 октомври 1945 г. Министерството на просвещението издава окръжно, в което посочва, че:

1. Училищните помещения могат да се използват за преподаване на вероучение по инициатива на духовенството само в извънучебно време, ако това не пречи на провеждането на редовните занятия.

2. Училищните власти да оказват съдействие на свещениците в просветната им работа и да не им се създават пречки.

3. Не се разрешава учители да са преподаватели по вероучение.

⁴⁰ *Църковен вестник*, 1945, бр. 40-41 [Church newspaper, 1945, iss. 40-41], 6.

⁴¹ *Църковен вестник*, 1945, бр. 42-44 [Church newspaper, 1945, iss. 42-44], 5.

4. Всички учебни помагала по вероучение, използвани досега в училищата – библейски карти, картини, диапозитиви и др., да се предадат на църковните настоятелства по опис и с протокол и да се опишат от инвентарите на училищата. Така те ще могат да се използват от свещениците във вероучителната им дейност⁴².

От есента на 1945 г. започват да функционират енорийски неделни училища с програмата и по концепцията на Хр. Димитров. От 15 октомври 1945 г. с подкрепата на Църквата се открива учебната година на енорийските неделни училища в почти всички населени места. Особена ценна подкрепа в този процес оказват членовете на православните християнски братства. Според Д. Калканджиева за учебната 1945-1946 г. са организирани около 1300 енорийски неделни училища. Най-голям брой са открити в Пловдивска епархия – 321 (при налични 442 енории), а най-много трудности има в Софийска епархия, там до края на учебната 1945-1946 г. оцеляват 35 училища с 5 860 ученика⁴³. В същото време се посочва, че в София има училища с по 500 деца. Като пример може да послужи откритото през октомври 1945 г. енорийско училище при столичната катедрала “Св. Неделя”. Поради големия брой деца занятията се водят на три места: в храма „Св. Неделя“, в училището “Св. патриарх Евтимий”, в аудиториите на Богословския факултет. Обучават ги студенти от факултета под ръководството на д-р Тодор п. Тодоров, асистент на проф. Димитров⁴⁴.

В същото време продължава процесът по изолиране на БПЦ от обществения и образователен живот. През ноември 1945 г. проф. Хр. Димитров в статия в “Църковен вестник”⁴⁵ посочва, че при извършването на “просветната реформа” БПЦ е изолирана от този процес. Повод за този извод е премахването на религията от програмата на училищата с наредбата-закон от 10 юли 1945 г. В този документ се изброяват учебните предмети и сред тях вероучението не присъства. Решението за премахването му от училищната програма е взето след

⁴² *Ibid.*, 9.

⁴³ Калканджиева, Д., Българската православна църква и държавата 1953-1944 г., София, 1997, с. 79. Авторката привежда сведения за броя на енорийските училища по епархии, 82-83. [Kalkandjieva, D. *The Bulgarian Orthodox Church and the State*, 1944-1953. S. 1997], 79.

⁴⁴ *Църковен вестник*, 1945, бр. 47-49 [Church newspaper, 1945, iss. 47-49], 11.

⁴⁵ *Ibid.*, 7.

обсъждания във Висшия учебен съвет, на които представител на Св. Синод тенденциозно не е поканен. Синодалните архиереи протестираха срещу изолирането на Църквата от тези решения, но не последва никаква реакция от страна на държавата.

В тази динамична обстановка, в която става ясно, че новата власт е насочила усилията си към премахване на вероучението от живота на децата и младите хора, проф. Христо Димитров ясно заявява, че религиозната просвета през следващите години трябва да стане основна задача и дейност на Църквата. Виждането за ключовата роля на Църквата в религиозното образование на децата и младежите не е нещо, което проф. прот. Христо Димитров огласява за първи път в периода след деветосептемврийския преврат. Много преди събитията от есента на 1944 г. той повдига въпроса за необходимостта Църквата да поеме по-голяма отговорност и да участва по-активно в религиозното образование на децата и младежите. Той настоява, че енорийското катехизическо обучение следва да се провежда “успоредно” с вероучението в училищата⁴⁶. От една страна, причината за това е “нарушаване на традиционната хармония и синтеза между държавното и църковното религиозно-нравствено въздействие върху младежта и народа”⁴⁷. Затова Църквата следва да провежда своя целенасочена политика за нравствено възпитание на младото поколение. Проф. Димитров привежда примери от други държави в света, които организират религиозното образование главно чрез Църквата. “Вече в повечето християнски страни се съзнава, че религиозното обучение засяга задължението на Църквата да дава планомерно религиозно обучение и възпитание на младежта”. Този въпрос “не е само “екзистенциален” за бъдещето на Църквата, а въпрос на най-висока отговорност към Господаря на Църквата, без изпълнението на която Църквата не е вече Църква”⁴⁸.

В съчинението от 1945 г. “Свещеникът като катехет” проф. Хр. Димитров детайлно разработва идеите си за религиозно-просветната дейност на Църквата в новите условия и излага основните задачи, които стоят пред Българската православна църква в този труден

⁴⁶ Димитров, Хр. *Религиозното обучение в съвременната Църква*, ГСУ 39-1938, [Dimitrov, H. Religious education in present Church, YSU 1938-39], 1.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, 3.

момент. На базата на тези идеи и конкретни насоки се организира работата на енорийските катехизически или неделни училища⁴⁹. В тях обучението е в три главни курса според възрастта на учениците: подготвителен (предучилищен); основен (съответстващ на основното училище) и допълнителен или горен, който съответства на средното образование.

Проф. Христо Димитров разработва “единна и цялостна психологически степенувана и вътрешно свързана... религиозно-учебна програма за цялата страна”⁵⁰. Целта ѝ е “да помогне на учениците да знаят и практикуват религиозните и нравствени истини, донесени в света от... Иисус Христос”⁵¹. Тя отговаря на следните принципи: 1. природосъобразност, тъй като е според степента на духовно развитие на учениците; 2. симбиотичност, съобразена е с техните настоящи и бъдещи житейски потребности; 3. съобразена е с учебното време - предвидена е за от 15 до 25 часа годишно; 4. концентричност, осигуряваща възможност за задълбочаване и разширяване на знанията.⁵²

Програмата включва теми за ученици от предучилищна възраст до гимназията, както и за “извънучилищна младеж”. Тя е структурирана така, че в началните класове учениците да се запознават с библейската история, някои евангелски разкази, а в по-горните класове се преминава към анализа на библейските събития и извеждане на конкретни поуки от тях, както и осмислянето им в контекста на обществените проблеми по онова време. Всички теми са свързани с реалния опит и интереси на учениците, формулирани са така, че предполагат възможност за обсъждане и диалог с учениците, разглеждане на актуални проблеми през призмата на християнската нравственост и учение. Така например в програмата за предучилищната възраст библейските разкази за Райската градина, Адам и Ева, историята на праведния Йосиф и други старозаветни истории се разглеждат в контекста на послушанието и непослушанието към Бога и обичта към близките. В програмата за основното училище са включени например следните теми: „Божии дарове наесен. Как да ги използваме.

⁴⁹ Димитров, Хр. *Свещеникът като катехет*, ГСУ 45-1944 [Dimitrov, H. *The priest as catechist*, YSU, 1944/45], 21.

⁵⁰ *Ibid.*, 21.

⁵¹ *Ibid.*, 23.

⁵² *Ibid.*, 30-31.

Божии дарове през зимата (дебелият сняг, зимният сън). Ползата от тях. Божии дарове напролет. Слънцето като най-голям Божи дар. Как да го използваме. и т.н. А в програмата на прогимназията са включени теми като: „Смелост във вярата (Авраам). Верност на себе си (Йосиф)“ и др. под.

Програмата на гимназистите и извънучилищната младеж съдържа теми от българската църковна история, но не се набляга толкова на запаметяване на дати, а историческите събития се разглеждат чрез образите на ярки личности като св. патриарх Евтимий, св. Паисий, св. Софроний Врачански (последните двама тогава не са светци), Неофит Бозвели, Неофит Рилски и др. под. Нравствени теми също са актуални за младежта, напр.: „Играта и злоупотребления с нея“. „Лошо и добро четиво; лошо и добро общество“. „Телесно здраве и душевна чистота (чист до олтара и верен до гроба) и връзката помежду им“.

За учениците от последните класове на гимназията и извънучилищната младеж са предвидени апологетични и нравствени теми. Напр.: „Живял ли Иисус Христос? Защо вярваме в Него?“ „Религия и наука“. „Щастието от труда и творчеството в професионалния и стопански живот“⁵³. Вероятно поради натиск от страна на новата власт в програмата за гимназистите са включени и такива „компромисни“ теми като „Христос като основател на нов социален ред“; „Христос и трудещият се народ“; „Трудът на жената-християнка в семейния, културния и стопански живот“; „Моисей като религиозен и социален реформатор“.

В съчинението си проф. прот. Христо Димитров дава подробни насоки на свещениците вероучители „относно учебната метода“. Той отбелязва, че въпросът за начина на преподаване не е лесен, но важен и набляга на това, че „не съществува само една, обща за всички случаи шаблонна учебна метода при вероучението, а има няколко“⁵⁴ и е важно катехетът да ги овладее и да ги използва подходящо. Той извежда главно „три външни учебни форми“, в които „словесно се облича неговото преподаване“⁵⁵:

1. *Акротична или разказна учебна форма* – при нея учителят говори, а учениците слушат. Подходяща за по-големи ученици. При

⁵³ *Ibid.*, 37-36.

⁵⁴ *Ibid.*, 41.

⁵⁵ *Ibid.*

малките може да се използва само за няколко минути, после трябва да включи и децата в урока чрез въпроси.

2. *Еротематична, въпросна, диалогична или разговорна учебна форма*. Към нея е включена и евристиката. Проф. Димитров отбелязва, че е трудна за приложение от млади учители и в многолюдни класове. Подходяща е за вероучението в основното училище и дори в по-горните класове (като дебативна или разисквателна евристика). Тя поддържа вниманието, възбужда самодейността и т.н., но във вероучението тази форма не винаги е подходяща, особено, когато се съобщават догматични истини, богослужение, исторически факти. „Вероучителните истини не могат сократично да се изнамират от самите ученици”⁵⁶, отбелязва прот. Димитров.

3. *Активна, трудова метода*⁵⁷. Тя включва активна дейност от страна на учениците: да пишат, да рисуват, да чертаят, да съчиняват текстове, да нанасят върху библейска карта географски места и градове, да очертават пътуванията на библейските герои, да правят скици на скинията и т.н.

От методическите разработки на проф. прот. Христо Димитров става ясно, че той е бил запознат с най-новите изследвания и постижения в областта на педагогиката и психологията, на философията на образованието и ги е прилагал в своята работа. Това личи и в алгоритъма на урочното занятие, който той препоръчва на свещениците вероучители. Той предлага урокът да се разработи в три стъпки, „наричани психологически”: *подготовка, предаване (изложение) и приложение*⁵⁸, които и до днес се използват като основа в методиката на обучението.

Според проф. прот. Христо Димитров първата част на урока - *подготовката* - има важно значение в урока, защото свързва опита на учениците и придобитите отпреди знания с новите. В *изложението* учителят дава нови знания. При *приложението* движението е от абстрактното към конкретното. Помага се на учениците да търсят и намират „конкретни възможности в живота, когато да постъпят съ-

⁵⁶ *Ibid.*, 43.

⁵⁷ Тук се вижда връзка с идеите на Джон Дюи, който е бил познат в педагогическите среди у нас. В периода 1946-1924 г. в България са издадени седем негови книги.

⁵⁸ Димитров, Хр. *Свещеникът като катехет*, ГСУ 1944-45 [Dimitrov, H. *The priest as catechist*, YSU, 1944/45], 51.

гласно изучените в урока поуки и религиозно-нравствен закон⁵⁹.

Освен подробни методически указания и насоки за учителите по хода на урока⁶⁰ проф. Хр. Димитров предоставя и различни предварително разработени образцови уроци. Навсякъде той посочва, че е необходимо учебното съдържание да се свърже с опита на учениците и реалните проблеми в действителността. По този начин Христовите идеали няма да бъдат за младите хора книжни постулати, а “творческа сила, която чрез любовта и служението на ближните трябва всички да направи живи дейни люде, или както казва св. ап. Павел “не само слушатели”, а и изпълнители на закона (Рим. 2:13)”⁶¹.

Той дава на свещениците вероучители и кратки педагогически напътствия във вид на сентенции, които той нарича “Общи педагогични препоръки към катехета”⁶². Тези примери показват, че те са напълно актуални и днес:

Пригоди обучението си към умственото развитието на учениците.

Винаги обучавай нагледно, от живота, и практично, с живота и за живота.

Никога не забравяй непримиримите врагове на твоето обучение: рутината и историчността, шаблона и загубването в исторически подробности.

Бори се непрестанно с еднообразния и напевен тон у себе си и преди всичко и после у другите.

Сменяй и допълвай едни с други различните учебни методи, форми, пътища.

Използвай широко черната дъска, но не пиши десет думи, когато пет са достатъчни.

Непрестанно бъди с висок дух и особено с високи идеали! В същото време бъди скромен, а не дребнав и суетен! Дори бъди смирен... Никога не хвали себе си! – Ти си нищо, а Христос е всичко.

И всякога помни, че ти си само сеяч и градинар в това велико дело на Църквата, за доброто на човечеството. Растенето и узряването са работа на Всевишния. Ти изпълни добросъвестно своята работа, а

⁵⁹ Ibid., 52.

⁶⁰ Ibid., 50-57.

⁶¹ Ibid., 22.

⁶² Ibid., 60.

*останалата предостави на Божията грижа!*⁶³.

Последните две препоръки могат да ни ориентират в каква напрегната и динамична обстановка се налага да работят проф. Димитров и свещениците вероучители, които той подготвя за работа. Призивът на професора е да не се обезсърчават от пречките и оказваната съпротива, а да помнят, че са служители на Христос и на Църквата. Това означава, че в най-трудните ситуации трябва да следват примера на своя Учител и да остават на висотата на християнския си учителски дълг.

В насоките си към свещениците вероучители проф. Димитров ги призовава да работят постоянно за повишаване на богословското си образование, а също така да се стараят да разширяват знанията и уменията си на учители. Той прилага в съчинението си списък от 56 учебни помагала и пособия, които катехетите могат да използват в работата си. Сред тях са албуми с картини, за да се осигури нагледност, текстове с теоретични разработки, няколко учебника по методика на обучението по Религия, както и разработки на уроци по вероучение⁶⁴.

Някои от свещениците тогава, повлияни от натиска на властта, голямата си пастирска натовареност или по други причини, се опитват да се отклонят от това допълнително за тях задължение – организирането на вероучителни занимания за деца. Проф. прот. Христо Димитров обаче на много места в своите трудове посочва, че обучението във вярата на младите е едно от призванията на енорийския свещеник. В подкрепа той привежда „примера и завета на Исус Христос към учениците му” (Мат. 28:19-20), както и правила на Православната църква (10-то правило на 7-мия вселенски събор) за това, че религиозното наставничество на младите хора е задължение на духовенството⁶⁵.

Той посочва, че трудностите, пред които ще се изправят свещениците катехети – липса на помещения, на отопление, на съдействие, на учебни пособия и др. под., ще бъдат преодолені от духовника в зависимост от “усилията да изпълни добросъвестно задълженията си”. От катехета се очаква да обича децата и младежите, да е пример за благочестие на учениците си, не само да преподава знания, но и “да

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*, 30-27.

⁶⁵ *Ibid.*, 24.

ги прилага на практика”⁶⁶

Проф. Димитров счита за особено важно свещениците катехети и техните помощници в енориите да бъдат подпомогнати от цялостна *църковна мрежа от инспектори по вероучение*, а към всяка епархия да има “щаб от специалисти-катехети”⁶⁷, които се ръководят от централен инспекторат при Св. Синод.

През есента на 1945 г. с много усилия успява да стартира работата на енорийските училища в отпуснатите за това класни стаи, което проф. Димитро нарича “ценно сътрудничество на училището за преподаване на вероучението”⁶⁸. Но веднага атеистичната власт поставя нови препятствия пред религиозното образование на българските деца. Цялостната организация, постигната с много усилия, е прекъсната рязко през януари 1946 г., когато в училище се забранява религиозно възпитание под каквато и да е форма. Учениците са свободни да посещават религиозни курсове, но извън училището. Малко по-късно излиза нова заповед, от 1 февруари 1946 г., според която вероучението ще се преподава само факултативно и само от учители. Това решение на властите е добре обмислено с цел да попречи. Изискването “преподаването на вероучение да става от учители не е случайно..., защото чистката на учителския състав е извършена още в края на 1944 – началото на 1945 г. чрез прилагането на Наредбата – закон за прочистване на учителския и преподавателския персонал в народните и средните училища”⁶⁹. Това означава, че вероучение на учениците ще преподават само учители атеисти, предани на комунистическите идеи, което само по себе си обезсмисля изучаването на предмета. Проф. Христо Димитров посочва още вреди, които нанася това решение на властта. Той отбелязва, че тази заповед “разстрои по безспорен начин твърде много почина на Църквата за църковен катехуменат у нас, като лиши енорийските свещеници от удобната в много отношения училищна стая..., като даде повод на отговорни и неотговорни фактори да им създават редица други затруднения и пречки”. Той добавя, че освен това заповедта “остави впечатление у мнозина енорийски свещеници, че вероучението ще може да се преподава вече в училището, но само

⁶⁶ *Ibid.*, 26.

⁶⁷ *Ibid.*, 21.

⁶⁸ *Ibid.*, 6.

⁶⁹ Калканджиева, Д. *Пос. съч.* [Kalkanjeva, D. Op. cit.], 88.

от учители и следователно, то вече и не трябва да бъде тяхна работа.”⁷⁰ В мобилизирането на свещенството за каузата на вероучението е внесен смут и това се използва от някои малодушни клирици като основание да изоставят тази дейност. Познавайки вече добре новата власт, проф. Димитров предупреждава, че тази заповед, която ангажира учителите в преподаването на вероучение, никога няма да се изпълни⁷¹, и настоява, че “нуждата от енорийски катехумента у нас е и ще бъде с всеки изминат ден все по-остра и по-неотложна”⁷².

В съчинението “Енорийският катехумента в най-ново време” (ГСУ 1946-47 г.) той си поставя за задача да посочи на базата на чуждия (католически, протестантски) и православния опит кои са най-необходимите и елементарни, възможни и удобни (при днешните условия) форми и начини за провеждане на вероучение.

Според професора провеждането на вероучителни дейности в новите условия представлява “вътрешна църковна мисия”, извънредно мирянско-клирическо сътрудничество в Православната църква”⁷³. Той счита, че това е въпрос не е само от сферата на религиозната педагогика, но и на специалното душепастирство⁷⁴.

Проф. Димитров вече няма илюзии, че са възможни преговори и договаряне с новата власт за съвместно провеждане на религиозна просвета сред децата и младежите. Предложението на прот. Димитров е Църквата да организира система за енорийско обучение, ръководена от енорийските свещеници извън училищните сгради. Тя може да функционира самостоятелно или “успоредно с редовното и факултативно вероучение в училището, ако изобщо и когато то у нас се възстанови”⁷⁵. Според него е добре Църквата да е подготвена и да контролира процеса на християнска просвета, а не да се осланя на благоволенieto на държавата, за да не се “изживеят пак съвсем излишни нови разочарования, раздразнения и дори пълно отчаяние...”⁷⁶.

Затова проф. прот. Димитров предлага Църквата да поеме цялата

⁷⁰ Димитров, Хр., *Енорийският катехумента в най-ново време*, ГСУ 1946/47 [Dimitrov, H. The parish catechumenate in recent times, YSU 1946-47], с. 7.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*, 8.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*, 32.

⁷⁶ *Ibid.*, 33.

тежест “за защита, издръжка и по-нататъшна организация на църковния катехуменат у нас”⁷⁷. Според него това е напълно естественият ход на събитията в държава, управлявана от атеистична власт. От друга страна, той посочва също така, че църковната просвета има своите традиции в ранната история на Църквата, а опитът на другите църковни общности извън България показва много добри резултати в образователните дейности сред младото поколение. Проф. Христо Димитров настоява, че истинското душепастирство и “катехизическо апостолство” изисква вероучението да се организира макар и в елементарен вид, като се вгради в естествения живот на енорията чрез вътрешни връзки с православното богослужение и с активното участие на енорийския свещеник и на повече подготвени миряни, като негови помощници⁷⁸.

Религиозно образование, организирано изцяло от Църквата

Затова през 1946 г. проф. прот. Димитров предлага да се организират извънучилищни форми за провеждане на вероучение, наречени “Съвременни елементарни форми на енорийски катехуменат”. Това е система от дейности, основани на опита на Православната църква и съвременни добри педагогически практики за религиозно образование на деца и младежи. Те се състоят от четири елемента:

1. Редовни вероучителни енорийски курсове.
2. Ваканционни вероучителни курсове.
3. Детски богослужения и проповеди.
4. Администриране и финансиране на енорийския катехуменат.

Важен акцент, който Хр. Димитров поставя, е, че “този катехуменат, освен, че е елементарен, т.е. несложен, то и по форма трябва да е *съвършено свободен*”. Защото „той не е в училището, а е извън него”⁷⁹. Това означава, че децата и младежите се включват в заниманията по своя воля и без никакъв натиск.

От другата страна, авторът на концепцията за религиозно ограмотяване на децата и младежите вече има опит от възможните трудности и пречки, които биха могли да възникнат пред тази дейност, за-

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*, 35.

⁷⁹ *Ibid.*, 33.

ова предлага не един вариант за религиозно образование, а набор от различни възможности, които ще позволят повече обучаеми да бъдат обхванати в катехизичните форми на Църквата, според възможностите на свещеника и енорията. Концепцията позволява децата и младежите да посещават всички форми, но могат да се възползват и само от тези, които са им достъпни в тяхната житейска ситуация. В същото време самите свещеници не винаги могат да организират всички или дадена катехизична форма за християнска просвета. Така те също имат възможност да подберат тази или тези, които отговарят на възможностите на енорията и свещеника.

Редовни вероучителни курсове

В ситуацията, при която религията е напълно премахната от училищата, Църквата трябва да създаде “системата на редовни вероучителни курсове”. Проф. Димитров обаче специално отбелязва, че за да могат те да заместят училищното вероучение като редовен или факултативен предмет, трябва да бъдат “напълно редовни, т.е. трябва да продължават през цялата година най-малко веднъж (с по един час) всяка седмица”⁸⁰.

Предвижда се обучаемите да се разделят на отделни “групи, класове и отдели (курсове) според възрастта и духовното си развитие. Спрямо това следва да се подбират различни учебни материали, да се пригаждат учебните методи и да се степенуват самите уроци. Проф. Димитров разделя учебния план на вероучителните курсове на “три главни учебни хода или курса, които съответстват на трите училищни степени”⁸¹.

Като познава отлично ситуацията в страната, проф. Димитров си дава сметка, че организацията и провеждането на тези занимания ще среща все повече трудности, затова предлага по-голяма свобода на вероучителя при подбора на програмата и методите. Той дава общи насоки какво следва да се преподава в дадената възрастова група, а учителите да си оформят конкретна учебна програма според своята богословска и педагогическа подготовка и според потребностите на конкретната възрастова група, която са организирани.

⁸⁰ *Ibid.*, 9.

⁸¹ *Ibid.*, 10.

Основните насоки, които проф. Димитров дава са: в долния курс да се изучават библейско-катехизични въпроси, които включват кратка свещена история и къси достъпни изречения от катехизиса. В средния курс да се премине катехизично-библейски курс, като се наблегне на катехизисните истини, за нагледност да се припомнят някои теми от свещената история. В третия курс централно място да се отдели на Личността на Иисус Христос⁸².

Ваканционни вероучителни курсове

Опитът показва, че една от причините част от учениците да не посещават вероучителните занимания през 1945 г. е голямата им заетост: с уроци, спявки, репетиции, събрания, сказки. Затова прот. Хр. Димитров предлага като алтернатива децата да бъдат обучавани през ваканцията, когато ще имат повече време.

От друга страна, редовните вероучителни курсове се предвижда да се провеждат само веднъж седмично. От едно занятие до друго минава много време, децата забравят какво са учили, разсейват се. Влиянието на учителя върху тях е недостатъчно ефективно, посочва професорът. Лагерите в същото време предполагат по-целенасочено и концентрирано въздействие. Всяка смяна на летовищата е с продължителност по 20-30 дни. Заниманията са редовни и по-интензивни – всеки ден от 9 до 11 или 12 ч. В същото време лагерите създават по-добри условия за участие в богослужението и ежедневната молитва.

Специално е помислено за децата от селските райони, които са преобладаващата част от учениците в страната по онова време. Тъй като през летните месеци те са ангажирани от родителите си в селскостопанската работа, се предвижда да се организират за тях вероучителни курсове през зимната и пролетната ваканция. В тях да има вероучителни занимания, изучаване на религиозни и църковно-богослужебни песни, игри и трудови занимания⁸³.

Ако свещеникът е твърде зает, а няма и достатъчно помощници, проф. Христо Димитров предлага още един вариант за вероучителни занимания в селата. Изучаването на библейските текстове да се орга-

⁸² *Църковен вестник*, 1947, бр. 28-29 [Church newspaper, 1947, iss. 28-29], 3-4.

⁸³ *Ibid.*

низира от родителите по домовете на децата. Да се събират на групи, да четат и коментират библейските истории и поуки, а енорийският свещеник да ги наглежда и наставлява веднъж в месеца.

Детски богослужения с проповеди

Проф. Христо Димитров предлага още една форма на религиозна просвета - детски богослужения с проповеди, които да се организира всеки неделен ден на вечерното богослужение. Децата да участват в службата според възможностите си – да четат псалми, да участват в песнопенията, да помагат по друг начин. Свещеникът следва да подготви проповед за децата и ученици върху неделното евангелско четиво, от което да се извадят “основни истини на християнското вероучение и нравоучение”⁸⁴.

Четвъртият елемент от концепцията на проф. Христо Димитров за катехизични занимания с децата и младежите включва организирането на административен апарат, кадри на различните нива на църковната администрация, които да подкрепят и подпомагат усилията на свещениците и техните сътрудници в просветната дейност. Това означава Църквата да организира и поддържа екип от хора, които да се занимават с подготовката, защитата и издръжката на вероучителите.

Проф. Христо Димитров посочва, че за да изпълняват задълженията си на вероучители, свещениците имат нужда от подходящо помещение с оборудване, мебели, карти, картини, книги, както и помощници. Това могат да бъдат пенсионирани учители, богослови, семинаристи, певци, дякони и специални катехети, студенти, гимназисти.

Подготовката, организацията и провеждането на катехизичните занимания в енориите са съпътствани с репресии от страна на властта, открито преследване и дори физическо унищожаване на свещениците и техните сътрудници. Комунистическото правителство следва предварително начертания си план за пълно подчинение на Църквата и премахване на религията от живота на обществото.

През ноември 1946 г. проф. Христо Димитров публикува на първа страница в „Църковен вестник“ своята статия „Светско или строго демократично образование?“⁸⁵ относно готвените промени в консти-

⁸⁴ *Ibid.*.

⁸⁵ *Църковен вестник*, 1946, бр. 39 [Church newspaper, 1946, iss. 39], 1-2.

туцията на България и пълната забрана на вероучението в българското училище. Тезите, изложени от прот. Димитров, звучат напълно актуално и днес, а опасенията му за зловредното влияние на атеизма върху българското образование се оказват напълно основателни и виждаме горчивите плодове дори в нашето съвремие. В статията си проф. Димитров доста смело критикува действията на властта относно религиозното обучение, което е премахнато „набързо и най-старателно“ от всички училища. Той коментира проекто-конституцията, в която се казва, че българските граждани ще имат право само на „светско образование с демократичен и прогресивен дух“. Той открито заявява, че новата власт подготвя въвеждането на „безрелигиозно образование“. „В него на мястото на религиозното обучение ще се преподава светско (лаическо) нравоучение без Бога и без Христа!“. Той предвижда, че при това светско образование за Бога и за Христос „вече не ще може да се говори!“.⁸⁶

Пророчески звучат предупрежденията на проф. прот. Димитров за последиците и вредите от такова образование за „деца и родители, за народ и държава?“ Той посочва, че без религията „не ще можем да разберем духа, основните линии и цели на общочовешката култура..., не ще можем да разберем също миналото и историята на нашия народ: държавното ни обединение, зараждането и развитието на старата ни книжнина, различните духовни движения у нас, възрождането ни, духовното ни и тясно свързаното с него политическо освобождение...“.⁸⁷

Той предвижда, че на мястото на религия атеистичната власт ще постави природознанието, а това ще доведе до нежелани последици, „защото природата не може да научи човека на нравственост, нито на любов към другите човеци, защото в нея властва законът за борбата за съществуване. Пренесен в живота на отделния човек и на народите, тоя закон води... до размирието на нашето време и до война на всички срещу всички!“.⁸⁸

Той припомня, че „християнските идеи, чувства и мотиви за любов към ближния и към врага, за истинско братство и равенство, за свобода и правда са главните основи на строго демократично обра-

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid.*

зование. Те са първите и необходими фактори за всички най-ценни придобивки в областта на духовно-културния, стопански и обществен напредък на човечеството⁸⁹. В статията се отбелязва, че именно християнството ражда великите идеи в педагогиката – за всеобщност на образованието (за бедни и богати), за повече нагледност, за „простор на човешкия дух при самото образование“⁹⁰.

Той апелира в бъдещата конституция да не се отстранява напълно религиозният елемент в образованието на българските граждани. „Вместо „светско“ и следователно безрелигиозно образованието трябва да бъде и у нас цялостно и строго демократично. То трябва да гарантира факултативно във и вън от училище религиозно образование на всички младежи, които го желаят, заедно със също толкова свободно практикуване на молитвата“⁹¹. Той настоява в чл. 64 от проектоконституцията да се махне думата „светско“, а да стои „образованието е строго демократично с прогресивен дух“. С това ще се избегнат „някои произволни тълкувания и ограничения“⁹².

През юли 1947 г. проф. прот. Христо Димитров публикува в „Църковен вестник“ в обобщен вид своята концепция за провеждане на катехизични занимания с деца и младежи под заглавие „Неотложна нужда от елементарен енорийски катехуменат у нас“⁹³.

В нея той посочва, че въпреки последното постановление на Министерски съвет от 1.2.1946 г., което отменя забраната за провеждане на религиозно възпитание и обучение в училищата, тя фактически остава в сила. Независимо от „настойчивите и постоянни постъпки“ на Екзарх Стефан, Св. Синод и Свещеническият съюз за възстановяване на вероучението в училищата властта не предприема необходимите действия. Затова, като използва трибуната на „Църковен вестник“, проф. прот. Христо Димитров отново апелира религиозната просвета на децата и младежите да бъде поета изцяло от свещенството и църковните структури – енории, епархии, Св. Синод. Независимо от на-

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *Ibid.*

⁹² Св. Синод излиза със свое становище върху проектоконституцията, публикувано в следващия брой на *Църковен вестник*, 1946, бр. 40-41 [Church newspaper, 1946, iss. 40-41], 1-3.

⁹³ *Църковен вестник*, 1947, бр. 28-29 [Church newspaper, 1947, iss. 28-29], 3-4.

прегната обстановка и нескрития натиск на властта върху Църквата, проф. Димитров продължава да настоява, че духовенството не може да престане да изпълнява своя дълг да учи и да проповядва Христос на деца и възрастни. Чрез предлаганата от него концепция това може да се осъществява изцяло в системата на Църквата. Статията излиза в навечерието на приемането на новата конституция на страната (станало факт през декември 1947 г.), в която е вече ясно, че Църквата ще бъде изолирана от училищната система и няма да може да оказва влияние върху подрастващото поколение.

Така единственото място за получаване на религиозни знания на децата и младежите остават енорийските прицърковни училища. В същото време комунистическата власт полага целенасочени насилнически действия за ограничаване на достъпа на новото поколение до Църквата. Недостатъчният брой свещеници, насилственото ограничаване на дейността им, изолирането на младото поколение от влиянието на Църквата и редица други неблагоприятни фактори не дават възможност идеите на проф. прот. Христо Димитров за енорийски катехизически училища да се разгърнат. Според Д. Калканджиева “до края на 1947 г. вероучителното дело на Църквата бавно агонизира, за да бъде преустановено окончателно с приетия на 24.2.1949 г. Закон за изповеданията”⁹⁴. Той забранява на Църквата да работи с деца и младежи и да открива социални заведения, като съществуващите са национализирани. Така атеистичната власт отрязва окончателно възможността на Църквата да организира християнска просвета не само сред деца и младежи, но и сред възрастните си пасоми, а последиците от тези близо 50 години безпросветност продължават да оказват влияние на българското общество и сега.

В заключение

Периодът от септември 1944 г. до края на декември 1947 г. е време, в което с жестокост и безпощадност се налага контрол над дейността на Българската православна църква от комунистическия режим⁹⁵. Част от този процес са целенасочените действия по скъсването на традиционната връзка на Църквата с българското училище. В про-

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ Каравълчев, В. Пос. съч. [Kalkanjeva, D. Op. cit.], 90.

дължение на почти четири години новата власт постепенно премахва религията от учебните програми на всички класове, забранява религиозното образование в училищата и всякакъв достъп на Църквата до децата и младежите. В същото време обаче е на лице безпрецедентна мобилизация на църковните сили за отстояване на правото на Църквата да проповядва и да просвещава младото поколение. В този процес са активно ангажирани както висшите духовници, така и свещенството и миряните. Важен фактор в дейностите по запазване на религиозното образование в училищата е единомислието и сътрудничеството между архиереите от Св. Синод на БПЦ и академичната общност на Богословския факултет на СУ. Това съработничество дава възможност да се реагира бързо и адекватно в динамичната и агресивна политическа обстановка. Активната роля на Църквата в този процес има ключово значение. От една страна, като организира, подкрепя и финансира различните дейности по провеждане на религиозна просвета (курсове за свещеници, създаване на програми и учебни пособия, организиране на неделни училища и т.н.). От друга, като активен участник в преговорите с държавата, общините и другите институции, свързани с провеждането на религиозно образование. Десетки писма, срещи и преговори са разменени и проведени през тези години между архиереите и отговорните служители в държавната администрация в усилията да не се допусне окончателното прекъсване на връзката на Църквата с младото поколение. Независимо от всичко обаче държавата, използвайки репресивния си апарат, успява да изолира Църквата от обществения живот и не ѝ дава никаква възможност да развие паралелна на училищната религиозно-просветна дейност в енориите.

В лицето на проф. прот. Христо Димитров и неговите сътрудници откриваме изключителни примери за самоотвержена отдаденост на образователната мисия на Църквата. Трудностите, пречките, заплахите, ограниченията, насилието не са в състояние да спрат пастира и неговите помощници в делото на християнската просвета. Трудовете и непоколебимостта в следването на пастирския дълг, които показва проф. прот. Христо Димитров, могат да послужат като ръководство и вдъхновение и днес, когато усилията са насочени към *възстановяване* и развитите на религиозното образование в България. Не по-малко ценни са неговите конкретни предложения, практически насоки и

теоретични разработки, които могат да бъдат използвани творчески за решаване на редица съвременни предизвикателства в религиозното образование и неговата организация. Остава актуален неговият призив Църквата да развива и поддържа своя образователна дейност в енориите и епархиите, която да допълва и коригира религиозното образование в училищата, за да въздейства благотворно върху духовно-нравственото възпитание на младото поколение.

Усилията за запазване на религиозното образование в българското училище в периода 1944-1948 г. от перспективата на днешния ден изглеждат сякаш напразни, обречени на логичен неуспех. Въпреки това участниците в този процес – архиереи, духовници, преподаватели, учители, редови миряни независимо от трудностите, репресиите и постоянно засилващия се натиск не губят надежда, не са отказват докрая, твърдо убедени в своята отговорност пред младото поколение.

Напълно актуални и днес са думите на проф. прот. Христо Димитров към учителите и свещениците вероучители: „Непрестанно бъди с висок дух и особено с високи идеали!⁹⁶“. Това е призив на пастир и християни, за когото просветната мисия е дълг и призвание, а личността му - пример за околните. Да запазиш висок дух и високи идеали в годините на насилнически атеистичен режим или когато възстановяването на религиозното образование изисква огромни усилия, е предизвикателство, но и задължение за просветителя, за когото „Христос е всичко⁹⁷“.

Библиография

Антонова, Цв. Позицията на Българската православна църква към кървавите събития от 1923 г. https://dveri.bg/component/com_content/Itemid,392/catid,145/id,24385/view,article/#_ftn44)

Димитров, Хр. Религиозното обучение в съвременната Църква, ГСУ 1938-39, с. 1. [Dimitrov, H. Religious education in present Church, YSU 1938-39], с. 1.

Димитров, Хр., Енорийският катехуменат в най-ново време, ГСУ 1946/47

⁹⁶ Димитров, Хр. *Свещеникът като катехет*, ГСУ 45-44 [Dimitrov, H. The priest as catechist, YSU, 1944/45], 60.

⁹⁷ *Ibid.*

[Dimitrov, Hr. The parish catechumenate in recent times, YSU 1946-47].

Димитров, Хр. Енорийският катехуменат в най-ново време, ГСУ 1946-47 [Dimitrov, H. The parish catechumenate in recent times, YSU 1946-47].

Димитров, Хр. Свещеникът като катехет, ГСУ 44-45 [Dimitrov, H. The priest as catechist, YSU, 1944/45].

Каравълчев, В. Репресивната политика на комунистическата власт срещу православната църква (1944-1964 г.), София, 2020, с. 59-60 [Karavaltchev, V. The repressive policy of the communist government against the Orthodox Church. S. 2020].

Димитров, Хр. Религиозното обучение в съвременната църква, ГСУ 1938/39. [Dimitrov, H. Religious education in present Church, YSU 1938-39].

Елдъров, С. Духовната мобилизация на Българската православна църква (1939-1944), Сб. Религия и църква в България, София, 1999. [Eldarov, S. The spiritual mobilization of the Bulgarian Orthodox Church, S. 1999].

Калканджиева, Д. Българската православна църква и държавата 1944-1953 г., София, 1997 [Kalkandjieva, D. The Bulgarian Orthodox Church and the State, 1944-1953. S. 1997].

Протокол № 72 от заседанието на Св. Синод на 23 юли 1925, ЦДА, ф. 791к, оп. 1, а. е. 41, ч. 1, л. 16-19 [Protocol No. 72 of the meeting of St. Synod, CGA].

Снегаров, Ив. Църквата и народната просвета, София, 1946 [Snegarov, Iv. The church and the people's education, Sofia, 1946].

Църковен вестник, 1945, бр. 40-41 [Church newspaper, 1945, iss. 40-41], с. 4.

Църковен вестник, 1940, бр. 5 [Church newspaper, 1940, iss. 5], с. 6.

Църковен вестник, 1945, бр. 23-24 [Church newspaper, 1945, iss. 23-24], с. 5.

Църковен вестник, 1946, бр. 3-4 [Church newspaper, 1946, iss. 3-4], с. 12.

Църковен вестник, 1946, бр. 9-10 [Church newspaper, 1946, iss. 9-10], с. 13.

Църковен вестник, 1945, бр. 12-14 [Church newspaper, 1945, iss. 12-14], с. 7-8.

Църковен вестник, 1945, бр. 7-8 [Church newspaper, 1945, iss. 7-8], с. 5.

Църковен вестник, 1945, бр. 12-14 [Church newspaper, 1945, iss. 12-14], с. 7-8.

Църковен вестник, 1946, бр. 24 и 26 [Church newspaper, 1945, iss. 24-25], с. 16-17.

Църковен вестник, 1945, бр. 42-44 [Church newspaper, 1945, iss. 42-44], с. 5.

Църковен вестник, 1945, бр. 47-49 [Church newspaper, 1945, iss. 47-49], с. 11.

Църковен вестник, 1947, бр. 28-29 [Church newspaper, 1947, iss. 28-29], с. 3-4.

Църковен вестник, 1946, бр. 39 [Church newspaper, 1946, iss. 39], с. 1-2.

Църковен вестник, 1973, бр. 6 [Church newspaper 1973, issue 6], 6-7.

Мая Христова

ПСИХОЛОГИЧЕСКИ АСПЕКТИ НА ИЗПОВЕДТА СПОРЕД ТВОРЧЕСТВОТО НА ПРОФ. ПРОТОЙЕРЕЙ ХРИСТО ДИМИТРОВ¹

The author is a doctoral student at the Faculty of Theology of Sofia University „St. Kliment Ohridski“; e-mail: maya_hristov@yahoo.com; <https://orcid.org/0009-0001-1827-1613>.

Abstract: Maya Hristova, *Psychological aspects of the confession according to the work of Prof. Archpriest Hristo Dimitrov*.

The purpose of this study is to examine the psychological dimensions of sacramental confession as analyzed in depth by Prof. Hristo Dimitrov. His exploration focuses particularly on the third section of his work, *Private Soul-Healing-Soul-Guiding Pastoral Care*, where he delves into the intricate relationship between confession, personal spiritual healing, and pastoral guidance. Dimitrov not only considers the theological and doctrinal aspects of confession but also highlights its profound psychological effects on the penitent, emphasizing the inner transformation, relief, and moral renewal that the sacrament brings. Furthermore, his study sheds light on the pastoral role of the confessor, who must navigate both spiritual and psychological dimensions in guiding the faithful toward repentance and reconciliation. He examines how the act of confession influences the emotional and mental state of the believer, addressing feelings of guilt, remorse, and eventual spiritual liberation. By emphasizing the therapeutic potential of confession, Dimitrov's work contributes to a deeper understanding of the sacrament not only as a religious obligation but also as a significant aspect of personal psychological well-being and spiritual growth.

Keywords: *Pastoral Psychology and Psychotherapy, Meaning-Centered Psychology, Logotherapy, Mystery of Confession*

¹ Текстът е представен на юбилейна научна сесия на тема „Да останеш верен на Църквата Христова“, посветена на 50-годишнината от кончината на професор ставрофорен протоерей д-р Христо Димитров (1891-1973), София, 17 февруари, 2023 г.

Увод

С акта на грехопадението човек прекъсва неразривната си и непосредствена връзка с Бога и от този момент нататък душата му загубва възможността да черпи директно от извечния и най-истински животворен извор – своя Създател. Злото на греха е посято и душата му започва своя нескончаем страдалчески път. Раждат се страстите, а те носят със себе си страданието. Със своята първоначална безстрастна природа обаче, облечена в добродетелност и в богоподобната близост, след първородния грях човешката душа вечно е обречена да търси обратния път към своята изначалност, но и вечно да страда поради тежестта на греховността си. И така, в лутането си и в непоносимостта на бремето от греха и страстите тя търси начини да облекчи своето страдание.

Мъдрият Творец не е оставил сам човека и в това му начинание и чрез вложения в него най-фин нравствен център – съвестта, му дава (и) чрез божествено установеното тайнство на покаянието и изповедта да намери успокоение и спасение.

Като един от първите изтъкнати изследователи на Пастирското богословие у нас – проф. прот. Христо Димитров в един от своите големи трудове „Пастирско богословие“ и по-конкретно във 2-а част: Лично или индивидуално душепастирство, разглежда в дълбочина душелечебната и душеръководна роля на изповедта или сакраменталната изповед, както той я нарича, в християнското душепастирство. Целта на настоящата разработка е да проследи психологическите аспекти на сакраменталната изповед така, както проф. Христо Димитров подробно ги изследва и представя най-вече в трети раздел на своя труд „Частно душелечебно-душеръководно пастирство“.

Несъмнено една от най-съкровените дълбоко заложили психически потребности на човека е нуждата му от разкриване на вътрешния му свят чрез вербализирането на съдържимото там. Неслучайно проф. о. Христо Димитров започва своя психологически прочит на това тайнство именно от онази така вкоренена нужда от изповед, която е непрекъсната и повсеместна². Като проследява

² Димитров, прот. Хр. *Пастирско богословие*. Ч.2. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2005 [Dimitrov, prot. H. Pastoral theology. Part 2. Sofia:

изповедните традиции назад във времето, през различните епохи и при различните култури (езически, юдейски и християнски) – от първобитните до сегашните народи в труда си „Изповед и душепастирство – пасторологическо изследване“, той доказва повсеместността на изповедта и нейната непреходност във времето³. Според него, независимо от степента на развитие или състоянието, в което може да се намира, у човека могат да се констатират две особени потребности на душата му⁴. Едната е нуждата от *общуване* с другите, от това да знае, че може да се довери на друго човешко същество, защото, както е известно да се казва – *човекът е осъден да бъде социален*; само в интеракциите си с другите човешки създания той може да постигне и собственото си актуализиране и израстване. Виктор Франкъл дори отива още по-далеч като заявява, че*само Азът, който интендира едно Ти, може да интегрира собственото си То*⁵. И затова е нужна близост, доверителност и взаимодействие.

Другата непреодолима потребност, която човек изпитва през целия си живот, е да *споделя* своите вътрешни преживявания, мисли, чувства, намерения, представи. Тя съпътства човека от най-ранна детска възраст, когато още малкото дете търси най-близките си, за да им довери своите грешки, желания, притеснения; и ако липсва страх от наказание, но е налице топло приемане от обигиващите го, това помага да се формира добра основа за духовно-душевното израстване на младия индивид.

Колкото по-интензивни са тези преживявания, особено когато става дума за скръб, болка, неудовлетвореност или вина, толкова по-напориста става и потребността те да бъдат споделени. Двуйка е функцията на споделянето: от една страна, то освобождава много вътрешно пространство в психичния свят на човека – част от товара се прехвърля върху довереното лице и „споделяното страдание

University Press „St. Kliment Ohridski“, 2005], 167.

³ Янев, И. Грижа за страдащата душа. София: Фондация за регионално развитие, 2018 [Yanev, I. Care for the suffering soul. Sofia: Regional Development Foundation, 2018], 5.

⁴ Димитров, прот. Хр. *Пастирско богословие*. Ч.2. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2005 [Dimitrov, prot. H. Pastoral theology. Part 2. Sofia: University Press „St. Kliment Ohridski“, 2005], 167.

⁵ Франкъл, В. *Лекарят и душата*. Плевен: Лере Артис, 2011 [Frankl, V. The doctor and the soul. Pleven: Lege Artis, 2011], 21.

става половин страдание“. От друга страна, докато човек изговаря и споделя, особено ако това става на близки на него хора, той може да научи, да разбере, да осъзнае за себе си много неизвестни неща, които биха си останали такива, ако не бяха *вербализирани*⁶. Този себеопознавателен ефект на изговарянето е залегнал и в същността на терапевтичния разговор, а в контекста на християнския живот – и на изповядването на греховете пред духовник. Защото човек не е способен да се изповяда сам на себе си, а и на Бога в себе си, както казва Владета Йеротич и цитира Маграсий: „Да се изповядаш директно на Бога, значи да се изповядаш на самия себе си. Грехът трябва да се извади на светло. Тогава старият човек се гърчи като риба на сухо“⁷. В подкрепа на това са думите на Виктор Франкъл, който казва, че „многократно, при това от различни гледни точки е ставало дума за психотерапевтичното значение на изповедта. Постоянно се потвърждава тезата, че дори самото изричане като такова оказва съществено терапевтично въздействие. Казаното в предходните глави във връзка с терапията на страховете и натрапливите неврози относно ефекта от обективизирането на симптомите и дистанцирането на пациента от болестта важи също и за *изричането* като цяло, за изричането на душевната воля изобщо“⁸.

Проф. Димитров прави задълбочен анализ на психическото проявление на тази потребност, благотворните начини за нейното удовлетворяване (най-вече чрез светото Тайнство на изповедта и покаянието) и фаталните или недотам фатални, но достатъчно съкрушителни резултати в случай на нейното потискане или деструктивни опити за задоволяване. Вследствие на греховната си покварена душа човек изпитва такива грандиозни вътрешни борби и раздвоения, че просто не е способен да ги понесе. В него напират копнежът да се освободи от този „страшен вътрешен гнет“, но същевременно и усеща своето нравствено безсилие да го направи.

⁶ Йеротич, Вл. Християнството и психологическите проблеми на човека. София: Фондация „Покров Богородичен, 2014 [Yerotich, Vl. Christianity and the psychological problems of man. Sofia: “Pokrov Bogorodichen” Foundation, 2014], 264.

⁷ Йеротич, Вл. *Християнството и психологическите проблеми на човека*. София: Фондация „Покров Богородичен, 2014 [Yerotich, Vl. Christianity and the psychological problems of man. Sofia: “Pokrov Bogorodichen” Foundation, 2014], 272.

⁸ Франкъл, В. *Лекарят и душата*. Плевен: Лере Артис, 2011 [Frankl, V. The doctor and the soul. Pleven: Lege Artis, 2011], 223.

От психологическа гледна точка тези процеси много често остават неосъзнати и чрез различните психични механизми на изтласкване, потискане, отрицание, проекция и др. психиката се опитва да се справи.

Днешният човек, поради предимно материалната си ориентираност, почти до пълното си срастване с нея, и откъсването от изконните християнски ценности, почти до пълното им отхвърляне, в особено големи размери изпитва непреодолими духовно-душевни страдания, както и психотелесни разстройства (като несъзнавано проектиране на неразрешените психични страдания върху сомата). Опитите да се справи с тях са различни – от най-разрушителните и самоунищожителни практики като прекаляване с алкохол, зависимости, трескаво търсене на удоволствия и т.н., през сътворяването на кумири и авторитети, с които да се идентифицира, до илюзорното издигане на собственото си иначе безкрайно крехко Аз.

Въпреки тези деструктивни опити дълбоко вкорененият „инструмент“ на трансцедентното, „гласът Божи“ или „мъдростта на сърцето“ (*sapientia cordis*) никога не може да бъде напълно заглушен, никога не стихва да напомня за себе си. Най-задълбоченият и посветен изследовател на логотерапевтичната доктрина на Франкъл Елизабет Лукас, като описва този най-съкровен вътрешен глас – съвестта, ни насърчава да бъдем бдителни, защото в нас бушуват и други гласове и могат ни доведат до заблуждение: „Чистата ви съвест е най-верният ви приятел. Тя ви превежда през всички бури на живота и като стрелка на компас ви насочва към онази тиха точка, където това, което сте решили, е наистина *добро*. Компасът не ви се кара, ако не уцелите посоката. Той постоянно се движи с вас и щом го погледнете, отново намирате посоката, към която сте се насочили. Но във всеки случай е нужно да проверявате кое идва от свръх-Аза. Дали това не е нещо, което би се харесало на другите хора. Или пък е нещо, което просто би ви спестило неудобства. Съвестта – вашият собствен вътрешен глас, говори тихо и неподкупно. Понякога е необходима смелост, за да го послушате, но ще видите какъв триумф е след това, когато се почувствате в мир със себе си“⁹. „Строго погледнато, съвестта не

⁹ Лукас, Е. *Психотерапия с достойнство. Логотерапия нагледно*. София: Ейч Ем Ар Лорос, 2022 [Lukas, E. *Psychotherapy with dignity. Logotherapy in action*. Sofia: HMR

зове никого, тя говори чрез мълчанието“ – брилянтно го е казал пък Мартин Хайдегер.

Макар и „мълчалив“ обаче този глас е силно настоятелен; той нарушава душевния мир у човека¹⁰ и му причинява страдания, които той не е в състояние да понесе. Съвестта, разсъждава Владета Йеротич, не е нито говор, нито глас, нейното съдържание е чувството за вина¹¹. И като „инструмент“ с най-фини струни, извечен и непоколебим, той трудно може да бъде измамен или напълно притъпен. Под напора на неговата сила човекът е подтикнат да потърси начин да снесе този товар от себе и да получи облекчение. Какво по-гениално решение от устното покаяно изповядване на греховете би могло да бъде намерено въобще, чрез което човешката душа да отприщи бремето на греха, да го освети и така да се очисти и спаси. Човекът винаги, а колко повече днес, копнее да намери облекчение на своята непосилна – понякога осъзната, друг път напълно неосъзната – вътрешна обремененост, „да изповяда своята многоликост и виновност. Да открие всички тъмни петна на своята душа и съвест. Да претърпи дори страдания и наказания. Но да се почувства цялостен човек... Със светла облечена и отново радостна душа“¹².

Антропологически погледнато, да бъдеш човек, означава в теб да съществува инстанция, която чува гласа на „логоса“. Да бъдеш човек, означава обаче да притежаваш и силата да решиш дали да игнорираш този глас, или да го превърнеш в своя пътеводна светлина¹³. Затова поради дадената му свободна воля човекът *може и трябва* да реши дали да послуша призива на този глас и да пристъпи към светото

Logos, 2022], 26.

¹⁰ Димитров, прот. Хр. *Пастирско богословие*. Ч.2. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2005 [Dimitrov, prot. H. Pastoral theology. Part 2. Sofia: University Press „St. Kliment Ohridski“, 2005], 169.

¹¹ Йеротич, Вл. *Християнството и психологическите проблеми на човека*. София: Фондация „Покров Богородичен, 2014 [Yerotich, Vl. Christianity and the psychological problems of man. Sofia: “Pokrov Bogorodichen” Foundation, 2014], 236.

¹² Димитров, прот. Хр. *Пастирско богословие*. Ч.2. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2005 [Dimitrov, prot. H. Pastoral theology. Part 2. Sofia: University Press „St. Kliment Ohridski“, 2005], 169.

¹³ Лукас, Е. *Психотерапия с достойнство. Логотерапия нагледно*. София: Ейч Ем Ар Лорос, 2022 [Lukas, E. Psychotherapy with dignity. Logotherapy in action. Sofia: HMR Logos, 2022], 10.

тайнство или да остане в лоното на греховността си; не намирайки вяра и сили в себе си (а защо не и поради крайна небрежност!) той може да стигне до печален край, подобно на Иуда, за когото Св. Писание казва: „Отиде, та се обеси“ (Мат. 27:5).

Предмет, подбуди, цел на сакраменталната изповед

След обстояния си преглед на изконната и непроменима човешка необходимост от изповядване на греховете проф. о. Христо Димитров очертава отделните компоненти на цялостния процес за осъществяване на светото покаяно тайнство: *предмет, подбуди, цели на изповедта*. Изхождайки от единствената възможна и най-главна причина за всичките тези страдания и вътрешни борби на човека, неговото лутане и копнежи да се освободи от тях, той недвусмислено заявява, че предмет на изповедта е *грехът* в неговите най-различни проявления¹⁴. С грехопадението страшната сила на греха всепрониква в човешката природа и завинаги бива предпоставена наклонността на човека да греши и прегрешава. Един много добър психологически прочит на този прастар феномен ни дава Елизабет Лукас: „... присъща само на човека е и тъмната страна на неговото съществуване – фактът, поради който той може да се превърне във „виновен“. Това също ни отличава от кучетата и котките. Лисицата, прегризала гръкляна на гъската, не се чувства виновна. Феноменът „вина“ е запазен единствено за нас, хората. Това е изначален феномен – фундаментална потенция на човешкия вид – следствие от нашата свобода и отговорност“¹⁵.

В контекста на християнското разбиране преди всичко, казва проф. Димитров, „грехът е беззаконие“ (1 Иоан. 3:4) и продължава – той е непослушание на Божията воля и престъпване на Божия закон. Защото „дето няма закон, няма и престъпване“ (Рим. 5:14). С погазването на закона и волята Божии, се ражда злото – „абсолютното зло“, което генерира нравственото зло в човешкия живот и откъсва човека

¹⁴ Димитров, прот. Хр. *Пастирско богословие*. Ч.2. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2005 [Dimitrov, prot. H. Pastoral theology. Part 2. Sofia: University Press „St. Kliment Ohridski“, 2005], 170.

¹⁵ Лукас, Е. *Психотерапия с достойнство. Логотерапия нагледно*. София: Ейч Ем Ар Лорос, 2022 [Lukas, E. *Psychotherapy with dignity. Logotherapy in action*. Sofia: HMR Logos, 2022], 138.

веднъж от Бога, веднъж от себе си. За психологическата наука (и не само) като област, която изучава човека и неговия вътрешен свят, все още стои неразрешен докрай въпросът за трагизма на човешкото създание и пагубното саморазрушение, до което то и само то може да се доведе. За християнската мисъл обаче интерпретацията е излишна, защото първородният грях и всеки следващ е това, което причинява „... дълбока повреда и трагичен упадък на нравственото чувство и на волята у човека“.

Това е в основата на психологическата потребност, респ. подбудата, която кара както вярващия, така и невярващия да търси начини да се освободи от водовъртежа на бушуващите у него вътрешни терзания и лутания и да пристъпи към изговарянето им, към осветяването и споделянето им, за да стане по-леко на изтерзаната душа. Тук проф. Димитров разграничава обаче подбудите по техния характер: от една страна са, както той ги нарича, *естествените подбуди* като срам, страх, надежда, болка, страдание, любов към себе си и другите, подтик към лично съвършенство и благоденствие за другите. От друга, за вярващия християнин това вече може да е *„чувството на любов, благоговение и вярност към Бога*, към Неговата света воля и към Неговите закони, които грехът нарушава“¹⁶. За последните това е възраждане за нов живот и затова сакраменталната изповед на греховете е наречена още възраждане, повторение на кръщението, второ кръщение.

Така стигаме и до основната и най-съкровена *цел* на сакраменталната изповед, която може да бъде схваната като двукомпонентна, двуизмерна: от една страна или на първо време това е да се освободи и облекчи душата от вината и бремето на греха, за да може след това, с олекнала и очистена душа, човек да възстанови *духовния си живот и да постави ново свето начало*, да потегли обратно по пътя към своето богоподобно съществуване и Христово съвършенство. Тук проф. Димитров недвусмислено наемква за посоката, в която са обърнати силите и на вярващия християнин, и на неговия духовен изповедник – бъдещето и бъдещия по-добър живот, а не миналото в опити то да бъде прогонено, преработено, преживявано отново и

¹⁶ Димитров, прот. Хр. *Пастирско богословие*. Ч.2. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2005 [Dimitrov, prot. H. Pastoral theology. Part 2. Sofia: University Press „St. Kliment Ohridski“, 2005], 176.

отново. В своята (понякога доста яростна) полемика с психоаналитичната доктрина на Фройд Виктор Франкъл отхвърля нуждата от непрекъснатото равение в миналото на човека, като се аргументира, че в крайна сметка лекарят или в частност психотерапевтът трябва да се стреми да извлече от болния възможно най-много – не като тайни, а като човешка ценност¹⁷.

Психологически моменти при изповедта

В този понякога по-дълъг, друг път по-кратък процес на изповядване на греховете и покаянието изобщо проф. Христо Димитров очертава няколко изключително важни психологически моменти или етапи, които са ключови за духовното пречистване и израстване на християнския вярващ: *себеизпитване или още изпитване на своята съвест; себепознание; себепобливание; разкаяние; намерение*.

Себеизпитването или изпитването на своята съвест, според проф. Димитров е „първата стъпка“ от големия покаен процес, в който „ние изследваме дълбочините на нашето нравствено същество до най-малки подробности...“¹⁸. Целта е да се вземем *дълбоко* в многопластовата структура на нашата душевност, да притеглим злото в нас, да очертаем недостатъците и слабостите си, да ги сведем до знанието на нашия Аз, за да може със силата на духовната си личност (и Божията благодат) да вземем решение да им се опълчим, да им се противопоставим и в крайна сметка да премахнем от себе си.

На съвременен език този процес е широкопопулярен особено в психологическата литература като рефлексия (или още по-познат, но и по-малко правилен, като себерефлексия – бел.авт.). Макар че от псих. гл. т. рефлексията е повече насочена към изследване не толкова на злото в нас, на слабостите и грешките ни, а по-скоро се схваща като процес на изучаване на собствените чувства, емоции, потребности, желания и копнежи, както разбира се и на мислите, възгледите, убежденията. И в това се заключава съществена разлика между двата

¹⁷ Франкъл, В. *Лекарят и душата*. Плевен: Лече Артис, 2011 [Frankl, V. The doctor and the soul. Pleven: Lege Artis, 2011], 22.

¹⁸ Димитров, прот. Хр. *Пасторско богословие*. Ч.2. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2005 [Dimitrov, prot. H. Pastoral theology. Part 2. Sofia: University Press „St. Kliment Ohridski“, 2005], 178.

себепознавателни процеса, която представлява подбудителният характер съответно при единия и при другия. Общият знаменател е изискването за уединение, което е крайно необходимо, за да се постигне този процес било като изпитване на собствената съвест, било като изследване на интерпсихичния живот на човека. „Човекът, вгълбен в себе си, достига до сърцевината на своята същност. След първия вик, след плача и риданието, в него постепенно става спокойно. Той все още не може да проумее случилото се, но тишината е търпелива, тя не притиска“¹⁹.

Затова важно е да се подчертае, че в контекста на сакраменталната изповедна практика себеизпитването се занимава с греха и греховете в нас или както отец Димитров много точно е определил като сверяване, „съпоставяне на всяко наше действие с Божия закон и с нашия идеал“.

Себепознаването е другият непреходен процес, който придружава човека от най-дълбока древност. Тук не може да не се отдаде необходимото признание на психологическата наука, която почти императивно следва Сократовия завет „Познай себе си“. И въпреки това човекът нито е станал по-малко зъл, нито психично по-здрав и цялостен. В опит все пак да се намери някакво утешително обяснение са думите на Св. Исаак Сирийн: *Който се е удостоил да види самия себе си, стои по-високо от онзи, който се е удостоил да види ангели*, които безапелационно говорят за трудността на човека да опознае сам себе си. И вероятно една от главните причини за тази нелека, стигаща в някои човешки животи до невъзможност, задача е именно *страхът* човек въобще да поиска да погледне вътре в себе си, сякаш усещайки, че няма да може да понесе онова, което би видял. Фройд, Юнг и техните последователи безспорно са разгадали част от психологическия пъзел, като разкриват многото защитни механизми на проекции, идентификации, отрицания, Сянката и др., чрез които психиката се опитва да заобиколи собствената си немощ и някак да оцелее в света. Неопровержимо е обаче страданието особено на днешния човек, защото, както казва Владета Йеротич – без Христос и Христовата помощ не е възможно да опознаем себе си, „Защото всеки друг опит за себепознаване, оголен, без маска, без персона, разобличавайки

¹⁹ Лукас, Е. *В тъгата любовта продължава да живее*. София: Ейч Ем Ар Логос, 2021 [Lukas, E. In sadness, love lives on. Sofia: HMR Logos, 2021], 8.

сянката в себе си, и следователно лишавайки се от всички проекции, отричания... води до непоносимото познание, което трябва да бъде преживяно, а не абстрактно мислено, за абсолютната нищожност на човека²⁰.

В контекста на християнската изповед *себепознанието* с цялата му трудност и несигурност, според проф. Димитров е „абсолютно необходимо“. Отново в перспективата на изповедната практика то „съдейства главно за да може да се прецени нецелесъобразността или злината на дадена постъпка“²¹. То, така да се каже, е като барометър за нашата виновност – реална или нереална, адекватна или не, осъзната или неосъзната.

Друг важен психологически момент е *самообвинението*. Според проф. Христо Димитров то е особено душевно състояние, при което се формира чувството на виновност или още съзнанието за вина. То е в следствие на събудената съвест, чийто интензитет на присъствие е различен при различните хора, в зависимост от нивото на развитие на тяхната нравственост и духовност. За съвременния човек се е превърнала в болезнена тенденция склонността да се отрича или потиска вината, при което, по думите на Владета Йеротич, несъзнателното чувство за вина се трансформира в злоупотреба с различни вредни пристрастяващи вещества, агресивни прояви и най-разнообразни психосоматични проявления *поради невъзможността то да бъде понесено*.

За да се стигне до следващия етап на истинско разкаяние, *самообвинението* или както още се нарича съкрушение за греховете, е абсолютно необходимо условие. За разлика от отношението на психотерапията към формирането на чувство на вина, където то бива схващано по-скоро като нездравословно, в християнската традиция то е не само нужно, но дори задължително. (Още една съществена разлика!)

Разкаянието може би представлява най-голям интерес за изследване особено от психологична гл. т., тъй като, то, според проф.

²⁰ Йеротич, Вл. *Завръщане към Отците*. София: Фондация „Покров Богородичен“, 2013 [Yerotich, Vl. *Return to Fathers*. Sofia: “Pokrov Bogorodichen” Foundation, 2013], 151.

²¹ Димитров, прот. Хр. *Пастирско богословие*. Ч.2. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2005 [Dimitrov, prot. H. *Pastoral theology*. Part 2. Sofia: University Press „St. Kliment Ohridski“, 2005], 205.

Димитров, като цяло, а и в частност на сакраменталния акт на изповядване на греховете се отличава с многокомпонентната си психична структура. В него участват основните психични сили: *разум, чувства и воля*, където всяка една от тях има отношение към целия комплекс и едновременно прониква в цялостното преживяване²². От тази гл. т. това особено сложно душевно състояние съотнесено към всяка една от действащите психични сили, включени в него, един път представлява познание на вината за извършената постъпка, постигане на осъзнатост за нея, което е израз на когнитивната функция на разума. След това в емоционален план разкажанието е чувство на съжаление и недоволство, скръб, болка, страдание от стореното. И накрая като израз на силата на волята – решение да се надмogne мъчителното чувство.

Франкъл брилянтно е описал възможността за противопоставяне една на друга на трите психични сили у човека и е обозначил този феномен като ноопсихичен антагонизъм в своята десета теза за личността. Той пояснява, че духът съществува само във връзка с психофизикума. Въпреки това на този задължителен психофизичен паралелизъм може да се противопостави факултативно ноопсихичният антагонизъм. Или както много просто го изразява неговата ученичка Елизабет Лукас: „**Това означава:** психиката се движи в една посока, а духът на човека съзнателно и волево може да поеме в друга“²³.

Благодарение на това, човекът притежава способността за заемане на лична позиция.

В тази връзка е разсъждението на отец Христо Димитров, който поставя разкажанието и на една друга плоскост, а именно като сблъсък на две схващания в човека: от една страна е дълбокото недоволство в душата му, когато въз основа на извършеното лошо деяние той схваща етичното и доброто и това, към което те го призовават, а от друга е безпрекословната му осъзнатост за „грамадната разлика между тоя начин на неговото постъпване и истинския израз на неговото

²² Димитров, прот. Хр. *Пастирско богословие*. Ч.2. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2005 [Dimitrov, prot. H. Pastoral theology. Part 2. Sofia: University Press „St. Kliment Ohridski“, 2005], 183.

²³ Лукас, Е. *Впрегни звезда в колата си. Какво ни води напред в живота*. София: Ейч Ем Ар Логос, 2022 [Lukas, E. Tie your cart to a star: What gets us ahead in life. Sofia: HMR Logos, 2022], 91.

искане, между неговото реално битие и етичното искане или идеала, като най-дълбок смисъл на живота му²⁴. Какво по-голямо доказателство за трудната борба на тия две сили у човека има от думите на Св. Апостол Павел до римляни: „Не това, що желая върша, а онова, що мразя, него правя“ (Рим. 7:17 и 18). Какво е мястото на разкаянието иначе в психотерапевтичната практика, много добре говорят думите на Лукас, която казва, че разкаянието като метод за поправяне на вина „е особено непознато в психотерапията, защото то представлява директна стъпка в областта на пастирската грижа за душата“²⁵.

Заклучение

И накрая трябва да се отбележи, че разкаянието като религиозно-нравствено преживяване съдържа в себе си и едновременно с това е преход към *намерението* не само да се поправи вината, но и намерението за един по-добър, нравствен живот въобще.

Тук с особена сила и преди всичко действа волевият фактор, който, както казва проф. Димитров, *довежда каещия се до едно самоподигане, което е самото намерение и решение да поправим живота си*.

За нуждата от задействането на волята, особено в края на разкаянието, и достигането до онова дълбоко вътрешно състояние на най-искрено и твърдо намерение за поправяне са думите на Исус Христос, когато казва: „Иди и повече не съгрешавай! – Ето, ти оздравя: недей греши вече...“ (Иоан 5:14). От всичко казано може да се заключи, че християнската църковно-сакраментална изповед като едно могъщо средство на индивидуалното християнско душепастирство в най-висока степен отговаря на дълбока и неизкоренима потребност на душата и съвестта на човечеството²⁶ навсякъде и през всичките векове на неговото съществуване.

²⁴ Димитров, прот. Хр. *Пастирско богословие*. Ч.2. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2005 [Dimitrov, prot. H. Pastoral theology. Part 2. Sofia: University Press „St. Kliment Ohridski“, 2005], 183.

²⁵ Lukas, E. *The Therapist and the Soul. From fate to freedom*. Virginia: Purpose Research, LLC, 2015, 167

²⁶ Димитров, прот. Хр. *Пастирско богословие*. Ч.2. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2005 [Dimitrov, prot. H. Pastoral theology. Part 2. Sofia: University Press „St. Kliment Ohridski“, 2005], 170.

Библиография

Лукас, Е. Ориентирана към смисъла психотерапия. Логотерапията на Виктор Франкъл на теория и на практика. София: Ейч Ем Ар Логос, 2024 [Lukas, E. Meaning-Centred Psychotherapy. Viktor Frankl Logotherapy in theory and practice. Sofia: HMR Logos, 2022].

Лукас, Е. Психотерапия с достойнство. Логотерапия нагледно. София: Ейч Ем Ар Логос, 2022 [Lukas, E. Psychotherapy with dignity. Logotherapy in action. Sofia: HMR Logos, 2022].

Лукас, Е. Впрегни звезда в колата си. Какво ни води напред в живота. София: Ейч Ем Ар Логос, 2022 [Lukas, E. Tie your cart to a star: What gets us ahead in life. Sofia: HMR Logos, 2022].

Лукас, Е. Днес е първият ден от остатъка на живота ти. София: Ейч Ем Ар Логос, 2024 [Lukas, E. Today it's the first day of the rest of your life. Sofia: HMR Logos, 2024].

Лукас, Е. От страха към спокойствието на душата. София: Ейч Ем Ар Логос, 2022 [Lukas, E. From fear to peace of soul. Sofia: HMR Logos, 2022].

Франкъл, В. Лекарят и душата. Плевен: Лече Артис, 2011 [Frankl, V. The doctor and the soul. Pleven: Lege Artis, 2011].

Франкъл, В. Теория и терапия на психичните разстройства. Плевен: Лече Артис, 2018 [Frankl, V. On the Theory and Therapy of Mental Disorders: An Introduction to Logotherapy and Existential Analysis. Pleven: Lege Artis, 2011].

Франкъл, В. Воля за смисъл. Плевен: Лече Артис, 2011 [Frankl, V. The will to meaning. Pleven: Lege Artis, 2011].

Франкъл, В. Човекът в търсене на смисъл. София: Хермес, 2024 [Frankl, V. Man's Search for Meaning. Sofia: Hermes, 2024].

Lukas, E. Living Logotherapy. Logotherapy Principles and Methods. Bamberg: Elisabeth-Lukas-Archiv gGmbH, 2020.

Frankl, V. The Unconscious God. New York: Simon and Schuster, 1975.

Русина Торосиян

ТВОРЕНИЕ И ЛИЧНОСТ В БОГОСЛОВИЕТО НА ПРОТ. ГЕОРГИ ФЛОРОВСКИ

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

Abstract: Roussina Totorysan, *Creativity and Personhood in the theology of prot. Georges Florovsky*.

The author endeavors to create a synthesis within the broader theological system of prot. Georges Florovsky of his understanding of personhood and creativity as task and duty of the human being. After considering the larger theological setting of the question another approach is then suggested, outlining a contextualization of the theology of personhood within the ecclesiological understanding of Florovsky, but without stepping into the latter debates and developments of his students.

Keywords: *Florovsky, Neopatristic Synthesis, Personhood, Theology of Creation*

*Християнската мисъл винаги
се движи в пространството на личността,
а не на обобщените идеи*

През последните няколко години наблюдаваме подновяването в по-широкия богословски контекст, на вниманието към трудовете и цялостната система на прот. Г. Флоровски, като почти винаги това се контекстуализира в рамките или на широкия икуменически диалог, или на линията на неговите приемници (напр. митр. Йоан Пергамски, о. Йоан Романидис и др.). Макар и това да е много полезен и плодотворен подход, то често поставя мисълта на прот. Флоровски като своеобразна отправна точка или в позицията на добре подготвен, но в крайна сметка грешащ, опонент. Тук ще се опитае да представим част от неговата мисъл без обременяването на изложението с препращането към други, а с повишено внимание към истинското творчест-

во и принос, което прот. Флоровски безспорно притежава.

Една от централните теми в богословието на прот. Г. Флоровски е творчеството, към което човекът е призван. Векове наред богословската и философска мисъл е търсила тайната на човека и се е вълнувала от това какво е той като творение. В православното богословие антропологията винаги е била на нужната висота и това започва още от светоотеческото богословие. Светите отци също са се вълнували от човешката тайна и са оставили много свидетелства, въз основа на които днес съвременната богословска мисъл може творчески да търси и да се вдъхновява. Богословието е и благовестие, а благовестието винаги е било за спасението на човека. На човека, който в днешния ден на глобализма, на изкуствения интелект и на така настоятелно налаганата псевдо-демокрация в криворазбрана свобода сякаш все повече се обезличава като личност. Затова съвременната богословска мисъл днес повече от всякога трябва да се върне към човека, да търси неговата тайна в богообразието и да отстоява неговата духовна висота в богоподобие. Което ни връща към началото, към православната традиция, към Св. Предание и Св. Писание, към догматическото и боговдъхновено богословие на св. отци. Това прави богословието на Творението актуално, защото човекът е венец на Творението и той е съ-творец на Бог.

В богословието на прот. Флоровски се откриват много свидетелства за Творението и човека, които самият той черпи от светоотеческото богословие, и които са в православната линия и традиция. В тази статия, която като текст е част от едно по-обширно и задълбочено изследване, се навлиза в богословието на Творението чрез богословието на личността. Това позволява разглеждането на проблематиката на ипостасна и творческа перспектива, което е от голямо значение за обвързването и систематизирането на богословските свидетелства. Ипостасната перспектива е благодатна и творческа, и поради това тя е най-правилната за изследване както на човешката богообразна личност, така и на Божественото творчество. Теми, които са централни за богословието на Творението. По богословието на личността се навлиза в богословието за божественото творчество, в богословието за нетварните енергии, както и в софиологията. Статията също разглежда богочовешките взаимоотношения като между-личностни, което е ключово и позволява по-задълбоченото изследване и разбиране на

духовното творчество на човека. И не на последно място, неопатристичният синтез на прот. Г. Флоровски намира обяснение с метафизиката на личността, защото като духовна задача и творчески подвиг на вярата, той е също и творчество за самия човек.

Богословието на Творението в много отношения все още остава загадка. Не защото няма достатъчно богословски свидетелства точно обратното. Но сякаш липсва нещо, което да обедини догматично свидетелствата, да ги подреди логично и да се достигне онзи смисъл, който може да даде само светостта, и който може да се открие само в нея. Защото както всичко за човека е в Бога, така и в богословието, най-вече там, тайната на битието, макар и то да е сътворено, трябва да се търси в светостта. Целта на човешкия живот е обожението, а това е святост, поради това първо и най-вече трябва да се зададе въпроса какво е светостта, как и защо човекът е духовно способен на нея. В това изследване под „богословието на Творението“ се има предвид в неговия най-широк смисъл, като богословие на сътвореното битие, човека и света. В духовната си висота то е антропология, а в догматичната си основа – христология. Осмелявам се да пиша *ипостасно* богословие на Творението¹, защото вече дълго изучавам творбите на прот. Г. Флоровски. Ипостасното богословие на Творението изследва ипостасния живот, благодатното и духовно творчество в Творението. То навлиза метафизически в проблематиката, негов главен обект е човешката личност, и именно в пространството на личността свидетелствата се обвързват и се прави богословския синтез. Ипостасното богословие е малко по-различно, защото в неговото идейно ядро е “аз”-а, като сила на човешкото богообразие, и по неговото богословие се изследват и анализират по православното учение на Църквата богочовешките благодатни взаимоотношения, грехопадението и Божественото Домостроителство. Прот. Флоровски оставя свидетелства, които сами по себе си са богословие на Творението, и които са истинни и важни, защото отецът черпи вдъхновение не само от Свещ. Писание и Свещ. Предание, но и от литургическото преда-

¹ Ипостасното богословие на Творението изследва благодатното творчество, което протича в Творението, като изследва духовните и творческите центрове на ипостасния живот. В неговата основа е богословието на Л/личността, въз основа на което, свидетелствата се анализират, обвързват и синтезират по догматичното учение на Църквата.

ние и светоотеческото богословие. Друг е въпросът, че тълкуването им и обвързването им е трудно, но то е трудно, защото липсва онази духовна тайна, която не само подрежда свидетелствата по учението на Църквата, но и в която те оживяват, т.е. се оличностяват. Защото тайната на Творението е *тайнство*, и този текст има за цел да навлезе в богословието на Творението чрез богословието на Л/личността.² При един по-задълбочен прочит на трудовете на прот. Флоровски ще се види, че той ни дава тази тайна или тайнство, което сама по себе си е човешката личност. Той отделя особено внимание в богословието си на нея и тук е ключът към загадката на загадките, защото човекът е богообразен и творчески способен на богоподобие, т.е. на обожение. Целта на този текст е да открие свидетелствата, да ги обвърже и подреди. Целта е да се провокира едно по-различно осмисляне на богословската проблематика, да се навлезе в ипостасните хоризонти, към които ни отвежда мисълта на прот. Г. Флоровски.

Богословието на Творението е всъщност богословието на самите нас и в сърцевината си то е антропология. Не само, че човекът е творение, но той е и венец на цялото Творение. И провокацията започва още тук, защото тайната на Творението се крие в думата „венец“. Ако се разбере в какъв смисъл човекът е „венец“, то не само ще се открие човешката тайна, но и тази на Творението. Богословието *на* и *за* човека, в смисъл на богословие на Творението, е най-висшето, тъй като човекът е с най-висшата положеност създаден по образ и подобие на Бога. Той е микро-космос по дефиницията на св. Максим Исповедник.³ И тъй като по отношение на Творението трябва да се мисли творчески и благодатно⁴, може да се предположи, че в богообразието е ключът към тайната на Творението. Не са нужни богословски познания, за да се види и разбере, че обект на богословието на Творението е *творението*, както също и *творчеството*, защото

² Богословието на Л/личността разглежда богословието по свидетелства на откровението на Божествената Личност и на човешката богообразна и съ-творческа личност.

³ Cf. Епифанович, С. *Преподобният Максим Исповедник*. София: Омофор, 2008 [Epifanovich, S. Saint Maximus the Confessor. Bulg. Trans. M. Stoyadinov, Sofia: Omophor, 2008], 72.

⁴ Да се мисли творчески и благодатно означава да се умосъзерцава богословската проблематика в духовно-творческата перспектива, да се следва благодатната диря, както и благодатните проявления в ипостасните центрове на творческия живот.

Творението е негов духовен плод. Но там където те са нужни е, за да се види и разбере, че творчеството е присъщо единствено и само на Л/личността.⁵ Не може да се говори за богословие на Творението без богословието на Л/личността. И тъй като богословието на Л/личността не е все още достатъчно развито и обвързано по догматическото учение на Църквата с богословието на Творението, то и богословието на Творението все още се пише. Не само, че трябва да се изследва богословски човешката личност, но и ипостасно ѝ пространство⁶, защото там протича най-висшето творчество и там се усвояват благодатните блага. „В подвига на приемане на Духа човешката ипостас става съсъд на благодатта, като се напоява с Нея и така се изпълнява творческата воля на Бога за нея, като оживява несъществуващото в съществуващо, за да приеме приходящите в Своео общение“.⁷ Обвързването на богословието на личността, с това на Творението е ключово, тъй като онтологията на спасението е ипостасна метафизика на личността или проблематиката трябва да се разглежда в пространството на личността, защото именно там протича духовното творчество.

І: Богословие на Творението и неопатристичен синтез

Един ярък пример как тайната е тайнство, и как свидетелствата се оличностяват е неопатристичният синтез, към който призовава прот. Г. Флоровски. Неопатристичният синтез е част от богословието на Творението и той също все още остава сякаш необясним по отношение на това как да се изпълни, защото при него се достига до същата тайна, както при Творението. Богословието на Творението търси духовната тайна на човешката личност, а неопатристичният синтез се изпълнява чрез силата на духовната тайна на човешката личност. А в духовните тайни се навлиза само ипостасно, чрез харизматичния

⁵ Флоровски, Г. „Еволюция и епигенезис“ – В: *Философия и богословие* (София: Православен калейдоскоп, 2012, прев. А. Омарчевски) [Florovsky, G. “Evolution and Epigenesis” – In: *Philosophy and Theology*. Sofia Pravoslaven Kaleidoskop, Bulg. trans. A. Omarchevski], 151.

⁶ Cf. Флоровски, Г. „Творение и Тварност“ – В: *Творение и Изкупление* (София: Православен Калейдоскоп, 2008, прев. Павел Павлов) [Florovsky, G. “Creation and Creaturehood” – In: *Creation and Redemption*. Sofia Pravoslaven Kaleidoskop, trans. Pavel Pavlov], 85.

⁷ *Ibid.*

опит. Богословието на богочовешките благодатни взаимоотношения е ипостасно богословие. Неопатристичният синтез призовава към харизматичност, защото Отците са писали харизматично богословие. Прот. Флоровски нарича това „православно любомъдрие“⁸. Но едно такова богословие е родено от нечие сърце и нечий ум, който е бил благодатно вдъхновяван и осветляван. Истината на божественото Откровение, казва прот. Георги, трябва да стане очевидна в реалността на човешката мисъл.⁹ Поради това неопатристичният синтез отвежда в същината на своето изпълнение към тайната на човешката личност, защото харизматичното богословие е благодатен дар. „И колкото по-дълбоко враства духът в недрата на Църквата, толкова по-ясно става знанието за света. И когато душата излезе от Църквата, за нея се и потъмнява образът на света.“¹⁰ И тук се прави още една връзка с въпроса за декодиране на мисловната система на прот. Георги. Да се навлезе в мисловния му свят само по себе си е също духовен синтез. А синтезът е творческа задача на Преданието, и той не може да се извърши без благодатна подкрепа. Това е молитвеното богословие и в крайна сметка се моли „аз“-ът, нечий „аз“. Това има отношение към богословието на Творението, защото то също в същината си опира до „аз“-а, в най-тайнствената си и най-интимна духовна част на богочовешките между-личностни взаимоотношения или на обожението.

Богословието на прот. Флоровски за творението и човека е ключово за декодиране на неговата мисловна система. То е показателно за неговото светоусещане и за влиянието, което св. отци оказват върху мисловната му система. Светите отци също са се вълнували от богословието на Творението и прот. Флоровски започва да се занимава с него именно когато преподава Патристика в православния университет „Св. Сергей“ в Париж. „Идеята за (Съ)творението е повече от отговор на християнската мисъл за въпроса на произхода на

⁸ Cf. Флоровски, Г. „Метафизически предпоставки на утопизма“ – В: *Църквата: Предание или утопия* (София: Православен калейдоскоп, 2011, прев. Павел Павлов) [Florovsky, G. “Metaphysical presuppositions of Utopism” – In: *The Church: Tradition or Utopia*. Sofia Pravoslaven Kaleidoskop, Bulg. trans. Pavel Pavlov], 99.

⁹ Флоровски, „Богословски откъслечи“. – В: *Богословие и Словесност* (София: Православен Калейдоскоп, 2015, прев. Павел Павлов) [Florovsky, G. “Theological Fragments” – In: *Theology and Logos*. Sofia Pravoslaven Kaleidoskop, Bulg. trans. Pavel Pavlov], 49.

¹⁰ *Ibid.*, 98.

човека. Това е основната идея на всяко умозрително изповедание на християнската вяра.¹¹ Задачата да се разкодира мисловната система на отеца е до някъде еквивалентна със задачата, която самият той поставя за осъществяване на неопатристичен синтез. Той, поставен като задача от прот. Флоровски, до голяма степен е и осъществен от самия него. Неговият призив за продължаващото му изпълнение е лично изпълнение на това. А осъществяването на синтеза е творческа задача, поради това богословието за Творението има духовна връзка с неопатристичния синтез. В творбите на прот. Флоровски се откриват свидетелства, показателни за извършването на духовния синтез: за богочовешката близост, комуникация и любов, боговдъхновение, догматическото свидетелство, за католичното преображение на мисълта и други. Но това са централни теми и за богословието на Творението. Творчеството и неопатристичният синтез се осъществяват по един и същи начин, чрез „католичното преображение на мисълта“¹². Те и двете са духовна задача на вярата, която се извършва благодатно. Всъщност те са една и съща задача, „защото в търсене на догматическите слова човешката мисъл творчески се преобразява, преобразява се и се освещава самата стихия на мисълта. Мисълта влиза в познанието на истината“¹³. Вижда се, че нещата са по-тясно свързани от колкото на пръв поглед изглежда, и то ипостасно свързани, в опита на вярата и любовта, което е същината на тази тема. Пътят към духовния синтез с Отците е задача, която сама по себе си е духовно творчество. „Бога имат само смелите, дръзващите в Негово име, с надеждата за по висше свидетелство. Изпитанието чрез съмнение и неверие ще се разреши само в творческо изповядване на истината и правдата. И ще се обнови пътят на благовестящите Христовото знание.“¹⁴ Как се осъществява синтезът е трудно разбираемо, защото

¹¹ Флоровски, Г. „Идеята за (Съ)-творението в християнската Философия“ – В: *Философия и Богословие* (София: Православен Калейдоскоп, 2012, прев. Павел Павлов) [Florovsky, G. “The Idea of Creation in Christian Philosophy” – In: *Philosophy and Theology*. Sofia Pravoslaven Kaleidoskop, Bulg. trans. Pavel Pavlov], 85.

¹² Cf. Флоровски, Г. „Богословски откъслечи“ [Florovsky, G. *Theological Fragments*], 49.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Флоровски, Г. „Оправдание на знанието“ – В: *Философия и Богословие* (София: Православен Калейдоскоп, 2012, прев. Нина Димитрова) [Florovsky, G. “In Defense of Knowledge” – In: *Philosophy and Theology*. Sofia Pravoslaven Kaleidoskop, Bulg. trans. Nina Dimitrova], 216.

човекът е тайнство. А да се разбере тайнството на човека е наистина невъзможно без богословието на личността, защото той е богообразна личност. В „А/аз“-а се обединяват и двете теми за неопатристичния синтез и за Творението. Цялото богословие оживява и се *случва* там, защото то се случва благодатно в опита на вярата и на любовта. „Понеже главен обект на догматическия опит е Иисус Христос, може да се каже, че цялата християнска философия е само умозрително тълкуване на христологичния догмат, на Халкидонския догмат.“¹⁵ Обвързването на богословието на Творението с неопатристичния синтез е възможно при едно правилно и по-задълбочено осмисляне на проблематиката. И това е важно, защото настройва човека на правилната съзерцателна, творческа и идейна честота. Неопатристичният синтез е творческа задача на вярата и преданието, той е духовна задача за усвояване на благодатните блага. Това свързва синтеза с богословието на Творението, защото духовното творчество на човека е в основата на богословието на Творението.

II: Богословието на Творението и богословието на Л/личността

Тук трябва да направим връзка между богословието на личността и богословието на Творението, и то най-вече на Божествената Личност и творчеството, тъй като Творението е плод на божественото духовно творчество. Проблематиката се обвързва чрез навлизане в богословието на „Аз“-а, т.е. на Божествената Личност, до колкото това е възможно по свидетелства. И тук се инкорпорират богословието за божественото творчество, нетварните енергии, премъдростта, както и еклисиологията, защото всички те не само намират своето най-висше богословие в Божествената Личност, но и проявяват нея, и тази проява е най-съществената част от богословието на Творението, защото разкрива благодатно Твореца.

Богословието на личността е догматически ключово за богословието на Творението, защото духовното творчество по принцип е свойство характерно за личността. Духовното творчество е присъщо на духовните личности и то е любов. Не може да се пише богословие на Творението, без то метафизически да се обвърже с тайнството

¹⁵ Флоровски, Г. *Идеята за (Съ)-творението в християнската философия* [Florovsky G. *The Idea of Creation...*], 59-60.

на личността. Първо и най-вече на Божествената Личност и после на човешката, тъй като човекът е съ-творец на Бога. Богословието на Творението е метафизическа тема, която трябва да бъде разгледана в метафизическа дълбочина на самата екзистенция, тъй като самото духовно творчество е метафизически осъществено и ипостасно проявено. А метафизиката е на личността, защото личността твори и по нейните принципи и закони животът е организиран и се проявява. Богословието на Творението е история на Божественото Домостроителство, история, която е *въплътена*, и в такъв смисъл тя има своята метафизическа реалност, дори *евхаристийна* реалност и значимост. И поради *въплъщението*, метафизиката е в същината на богословието на Творението, защото Домостроителството е духовно съобразено с нея. Както казва прот. Флоровски, Христос е действително разпнат и погребан, и наистина възкръсна от Гроба. И тук се използва, подчертава отецът, гръцкият термин *ὄντος* и тя е много по-силна от колкото просто *ἀλυτός*; тя подчертава свръх естествения характер на смъртта и възкресението на нашия Господ.¹⁶ Онтологията е истината на метафизиката, както и разкрива метафизиката, но поради духовната човешка слепота, чрез метафизиката може само съзерцателно да се навлезе в онтологичната тайна на битието. Защото, както отецът пише в „Метафизически предпоставки на утопизма“, в своята онтологическа същност историята е история на християнството и поради това и история на Изкуплението.¹⁷ Но Изкуплението се извършва чрез Въплъщението, а те и двете са тайнство на Личността на Христос, защото Тя е божествена и Тя се въплъщава, за да изкупи човека. В такъв смисъл богословието на Творението и на битието в най-висшата си духовна степен е метафизика на личността или в светостта на Личността на Словото, което твори и после се въплъщава, за да спасява и освещава в своята до край вярна и всеотдайна творческа любов. Богословието на личността отваря нови ипостасни хоризонти за богословската мисъл, които в духовната си висота отвеждат към Триадологията, Христологията и Пневматологията, както и еклиси-

¹⁶ Флоровски, Г. „Изкупление“ – В: *Творение и Изкупление* (София: Православен Калейдоскоп, 2008, прев. Емил Трайчев) [Florovsky, G. „Redemption” – In: *Creation and Redemption*. Sofia Pravoslaven Kaleidoskop, Bulg. trans. Emil Traychev], 190.

¹⁷ Флоровски, Г. *Метафизически предпоставки на утопизма* [Florovsky, G. *Metaphysical presuppositions...*], 64.

ологията, и после обратно към Творението богообразно към антропологията. То разкрива един нов съзерцателен подход, при който, по словата на прот. Флоровски, християнската мисъл се движи в пространството на личността, което е ключово.

Божественото Творчество

Важността на богословието на Л/личността по отношение на Творението първо и най-вече се открива по отношение на Божественото творчество. Един прекрасен текст на прот. Георги, който е посветен на богословското разбиране за Творението и творчеството е „Идеята за (Съ)творението в християнската философия“. Той е ключов, защото в него се вижда, че Бог се проявява като Божествена Личност, както по отношение на Своето Творчество, така и по отношение на всяко друго Свое благодатно проявление в света. Личностното начало може да се открие навсякъде, където отецът пише за Божественото творчество, така личностното начало е догматически заложено в светоотеческото богословие, като пример за това е добре познатият текст на прот. Флоровски „Представата за Творението у Св. Атанасий Велики“. Богословието на Творението има ипостасни параметри, проявява се ипостасно, и се съзерцава ипостасно. Богословието на Творението е всъщност ипостасно богословие. „В раждането на Христос ипостасно се съединяват и двата свята, Божественото и човешкото, тук се обожествява творението.“¹⁸ Ипостасното богословие е съзерцателно богословие, което изследва метафизически благодатния и духовен живот на Творението, творческите и екзистенциални центрове, чрез които се проявява животът. В неговата идейна основа е човешката личност, като най-висша сила на творчески център и ипостасна богообразна реалност. Ипостасното богословие е богословие на богообразността и богоподобие, на богочовешката любов и благодатни взаимоотношения, и в такъв смисъл и богословие на Божествената Личност. То има в своя съзерцателен център „А/аз“-ът, който се проявява чрез ипостасния и духовен живот. Въпреки своята съзерцателна

¹⁸ Флоровски, Г. „Религиозният опит и философското призвание“. – В: *Философия и богословие* (София: Православен калейдоскоп, 2012, прев. Нина Димитрова, Павел Павлов) [Florovsky, G. „Religious Experience and the Philosophical Calling“ – In: *Philosophy and Theology. Sofia Pravoslaven Kaleidoskop, Bulg. trans. Nina Dimitrova, Pavel Pavlov*], 13.

висота и творческа проблематика, ипостасното богословие е въплътено и историческо, то е една разгърната христология, и богословие на Божественото Откровение и Домостроителство. Неговият краегълен камък е Възкресението, в което по свидетелства се търси и се открива тайната на човека и на неговата богообразна личност. Темата е благодатна, тъй като се изследва духовния и благодатен живот на човека. И за да се навлезе в мисловната система на прот. Флоровски, трябва съзерцателно да се следва благодатта. Както самият той казва: „Трябва да умре мъдруването на плътта. Тогава ще стане видимо как порядъкът на ‚природата‘ става порядък на ‚благодатта‘.“¹⁹ А да се следва благодатта означава да се търсят творческите центрове в Творението и връзките между тях, а центровете са ипостасни. Трябва умосъзерцателно да се следва не само благодатната диря, но и благодатното проявление, защото там, където е благодатта там са животът и творчеството. И животът се проявява ипостасно, и то в най-висшата си духовна форма се проявява „аз“-иално-ипостасно. В „Метафизически предпоставки на утопизма“ прот. Флоровски пише, че зад всяка мисловна конструкция се усеща нейният творец и носител – живата и търсеца човешка личност.²⁰ Личностното духовно начало се открива от една страна по отношение на Бога и от друга – богообразно по отношение на човека. То е ключово за обединението на цялото богословие, защото всичко в Творението се обединява в любовта, а любовта е *на* и *от* Л/личността. Само „А/аз“-ът може да бъде любов, поради това и човекът е сътворен богообразен с потенциата да се стреми към богоподобие. Прот. Флоровски многократно подчертава, че непреодолимото разстояние между Бога и човека, разстоянието на природите, може да се препокрие само с Божествената любов.²¹ Творението е благодатно сътворено и оживотворено, поради това Благодатта е всеки един живот и благо за него. А Благодатта е духовна сила на любовта на Бог, на Неговата Божествена Личност. Поради това богословието на Творението е също и богословие на Божествената Личност, Която твори и духовно удържа човека и света.

Личностното начало в Божественото Творчество е подчертано в множество от текстовете на прот. Г. Флоровски: „Творение и твар-

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, 59.

²¹ Cf. Флоровски, Г. *Творение и тварност* [Florovsky, G. *Creation and Creaturehood*], 46.

ност“, „Изкупление“, „Приснодева Богородица“ и други. Тайната на Творението е и тайна на Твореца, затова е и Тайна на Божествената Личност, тъй като „светът се корени в Божествената свобода“²² и „светът е създаден от чиста и абсолютна свобода, *ex mera libertate (по мярата на свободата)*“.²³ Щом светът е създаден по мярата на свободата, то той е създаден и *по мярата на Л/личността, защото прот. Флоровски обвързва със свободата личността*. От тук започва всичко благодатно, догматично и логично, защото Бог твори и удържа света със силата на Неговата любов. Това означава, че светът е сътворен по духовните параметри на личността и съществува по нейните благи и благодатни закони. Като под параметрите на личността се има в предвид най-вече Божествената Личност, а и богообразно и съ-творчески и човешката. И това се има предвид само творчески, т.е. духовно и благодатно. „Без Бога, без неговата творческа воля светът нито би могъл да възникне, нито да съществува. Причината и основата на света лежат извън него: в Божествената воля.“²⁴ Ето я първата ключова дума за личността – *воля*, която е проява на свободата. И в следващото изречение идват и следващите две – *любов* и *милосърдие*. „Съществуването на света е чудо на Божията любов и милосърдие“.²⁵ Тези три понятия – свобода, любов, милосърдие – са определящи в системата на прот. Флоровски. Божественото творчество по „*чиста свобода*“ е в догматическата основа на богословието за Творението, тъй като в него се открива благодатно Бог какъвто Той Е. Това е от голямо значение поради няколко причини. Първо, личностните качества на Бог са показателни за *творчеството* като духовна и най-вече Божествена дейност. Второ, те са показателни за Творението, тъй като Личностните качества на Бог са сили, които се предават благодатно и на Творението. И трето, има съ-творец, който е създаден по образ и по подобие на Бога. Човекът е венец на цялото Творение и тайната на духовната му висота е в това, че е помазан със съ-творческа сила. А тя отвежда метафизически към личността и там се крие човешка-

²² Флоровски, Г. *Метафизически предпоставки на утопизма* [Florovsky, G. *Metaphysical presuppositions...*], 90.

²³ Флоровски, Г. *Идеята за Съ-творението в християнската философия* [Florovsky, G. *The Idea of Creation...*], с. 68.

²⁴ *Ibid.*, 61.

²⁵ *Ibid.*

та духовна тайна. Творчеството е екзистенция в благодатност, в това е духовният венец, в начина по който светът може да се изживее и удържи, дори и от човешката личност. Духовната висота на човека е в това, че той може да възприеме света в духовна висота и свобода, т.е. съ-творчески, според духовните параметри на своята богообразна и стремяща се към благодатно богоподобие личност. „Личността е преди всичко свободен субект, субект на самоопределение, творчески център на сила. В това се заключава първата и най-принципна черта, която отличава личността от организма.“²⁶ По отношение на богословието на Творението богословието на личността първо и най-вече отвежда към Божествената Личност или към Твореца, което е ключово за богословския анализ и синтез. Защото чрез богословието на личността се обясняват много от догматично отстояваните истини за Божественото творчество, както и се навлиза в тайнството на личността, което е определящо за цялото богословско изследване. Тъй като в нейното духовно пространство метафизиката става благодатно онтология.

Тайнството на Л/личността

За да се навлезе в богословието на личността или въобще, за да може да се говори за него, трябва да се навлезе в триадологията. То е невъзможно без нея, защото в пълния и абсолютен смисъл само Бог е Личност. В триадологията догматически е заложен терминът „ипостас“ и триадологията е ипостасно богословие. Но може да се каже, че триадологията е и богословие на „Аз“-а, защото Бог сам себе си определя като „Аз“. Думата ипостас е боговдъхновена, но все пак тя е човешка, а „Аз“-ът е по Откровение. В Св. Писание има безброй примери за това. Така богословието на Личността на Бога е и става богословие, в най-висшата си степен, на „Аз“-а. И богословието на „Аз“-а е също ипостасно богословие и триадология, защото въпреки всичко и над всичко Бог е „Аз“. Човекът също е сътворен по Негов образ и подобие, като свободна личност, но личността при човека е „задача“²⁷. Човекът трябва да се стреми към богоподобие, и така се осъществява и богообразността. Личността при човека е задача, и

²⁶ Флоровски, Г. *Еволюция и епигенезис* [Florovsky, G. *Evolution and Epigenesis*], 151.

²⁷ Cf. *Ibid.*, 156.

макар и помазанието да е дар, този дар може и да не бъде възприет благодатно в пълната потенция на неговото благо и любов. При Бог обаче нещата не са в потенция, а в абсолютен смисъл и сила на Благо-то и Любовта, и там Личността може да се съзерцава в Нейната само-битна святост и пълнота. Богословието на Божествената Личност или триадологията, защото триадологията е и богословие на Божествената личност, е в догматическата основа на богословието на Творението, тъй като тук се крие тайната на богообразността и на богоподобие-то на човека, който е съ-творец на Бога. Разбира се нещата се имат в предвид благодатно, в рамките на богообразието и в степента на богоподобие-то. Тайната на човешката личност може да се търси тук, ако се предположи, че тя също е свързана със само-откровението, но не по самобитност, а по одухотворение. Разбира се човекът не придобива триадологично битие, така както това е при Бога, но и в него по Божествена любов може да се открие благодатно проявена троичност, като трихотромност и трилъчезаност на и при човешката любов – към Бог, ближния и себе си. „Творението предполага Троичността и печатът на Троичността лежи върху цялото творение.“²⁸ Троичността в Творението е благодатна католичност или любов в и до пълнота, до духовната степен на обожението и светостта. Творението е плод на творчеството, а творчеството е благодатна сила и духовно свойство на Личността на Бог. Тук се търсят и откриват отговорите на повечето духовни тайни, защото богословието възпява и славя Бога, а Той в пълнотата на Своето Откровение се възплъщава и Той е Божествена Личност. Пълнотата на Откровението е Господ Иисус Христос. Мистичният опит е „среща на двама“²⁹ т.е. той е между-личностен опит. Същото се отнася за „А/аз“-а. Той се приема в богословието резервирано, защото по плътски се обвързва със себелюбието и гордостта, но благодатно мислено и разбрано, той е на и от любовта. Той е може би най-святата дума в богословието и изобщо, защото кой може да даде най-доброто определение за Бог, ако не Бог сам за Себе Си? „Аз съм Вечносъществуващият.“ (Изх. 3:14), „Аз съм Господ, Бог твой, Който те изведох из Египетската земя, от дома на робството; да нямаш други богове освен Мене.“ (Изх.20:2-3), „Аз съм пътят, истината и живота.“

²⁸ Флоровски, Г. *Творение и тварност* [Florovsky, G. Creation and Creaturehood], 78.

²⁹ Флоровски, Г. *Идеята за (Съ)творението в християнската философия* [Florovsky, G. The Idea of Creation...], 60.

(Йоан 14:6) Ако при тварността „аз“-ът се затъмнява от греха, то при Бог той е неразличим от любовта и светостта. Затова прот. Георги казва, че човешката личност е задача за човека³⁰, и то която е изпълнима, само когато човекът е в Бога и в любовта. Човешкото разбиране за личността може да не се свежда до „аз“-а, но богословието за Божествената Личност се свежда най-вече до „Аз“-а, защото Бог определя Себе Си като „Аз“. „Аз“-ът е първото и най-истинно, харизматично определение за Личността, защото то е дадено от Бог. То е даже първата дума от първата Божия заповед. В такъв смисъл богословието за Божествената Личност е богословие на „Аз“-а. И всички отговори на всички догматически тайни и въпроси се дават от „Аз“, а не от думата Личност. „Аз“-ът е от и на Любовта, и Любовта е на „Аз“-а, и тук е тайната на тайните, и истината на истините. Тук започва и богословието на човешката личност, защото човекът е създаден по образ и по подобие на Бога. Тук започва и богословието на Творението, защото човекът е неговия венец, и защото е и съ-творец на Бога. Съ-творчеството или духовната потенция за творчество се търси и се открива в личностната организация на човека, в помазанието на богообразието и богоподобие в любовта. Тайната на Божествената Личност, която се търси по свидетелства в Св. Писание, Св. Предание и в триадологията, отвежда и към тайната на човешката личност, защото човекът е богообразен. От тук проблематиката съзерцателно се отваря в три посоки – към Бога, към човека и към богочовешките благодатни взаимоотношения. Всички тези духовни перспективи са творчески и са ключови за богословието на Творението. Благодатта е ключова за богочовешкото общение, както и благодатната проява на Бог в Творението прави богословието на нетварните енергии част от богословието за Божествената Личност.

III: Богословието на нетварните енергии

Когато говорим за богословие на Л/личността неизменно трябва да се обърнем и към тъй наречения паламитски синтез или богословието на нетварните енергии, което е свързано с богословието на Л/личността през призмата и в аспекта на нетварните енергии. „Божията същност е непостижима, а за познание са достъпни само Божиите

³⁰ Флоровски, Г. *Еволюция и епигенезис* [Florovsky, G. *Evolution and Epigenesis*], 156.

сили или действия.³¹ Може да се предположи, че това е така, именно защото Бог е Личност. Ако Той бе само една бездушна, космична сила, едва ли щеше да има „позволение“ за причастност. Богословието на Л/личността е важно и за богочовешките благодатни взаимоотношения и за благодатната перихореза. Непреодолимото разстояние между природите се припокрива със силата на Божествената любов, и човекът е сътворен богообразно, за да може да комуникира с Бога, да чува и да разбира неговия глас.³² Защото „причинността“ е „причастност посредством свободата“³³, „причастност посредством Любовта и Снизхождението“³⁴. Бог се открива тогава когато Той благоволи да се открие, именно защото „Той е Този, Който е“.³⁵ Бог се познава и се постига само в мярката на Своео отношение към света, само в Своеото откровение към света, в Своята „икономия“ или домостроителство³⁶, защото Бог е „Аз“. Според прот. Георги богословското учение за благодатта не изразява и не разкрива нищо друго освен догмата за сътворението. И това, че светът е „сътворен“, означава, че е „рожда на Божествената свобода“³⁷. От друга страна прот. Флоровски обвързва със *свободата* именно *личността*. „Не е лесно да се определи понятието за личност, ние сме принудени да направим това с помощта на не много ясното понятие за свободата.“³⁸ Ключовите думи в богословието на нетварните енергии като „икономия“, „промишления“, „благодости“, „позволява“ и др. водят към *Личностното* начало в Божественото Битие. Затова богословието традиционно страни от езичество и космология. По думите на прот. Флоровски Бог в Своите дела и благодат е безкрайно свободен, и е нужно да се избягва проникването на

³¹ Флоровски, Г. *Творение и тварност* [Florovsky, G. Creation and Creaturehood], с. 66.

³² Cf. Флоровски Г. *Богословски откъслци* [Florovsky, G. Theological Fragments], 64.

³³ Флоровски, Г. *Метафизически предпоставки на утопизма* [Florovsky, G. Metaphysical presuppositions...], 152.

³⁴ Флоровски, Г. *Идеята за (Съ)творението в християнската философия* [Florovsky, G. The Idea of Creation...], 20.

³⁵ Cf. Флоровски, Г. *Религиозният опит и философското призвание* [Florovsky, G. Religious Experience and Philosophical Calling], 20.

³⁶ Cf. Флоровски, Г. *Творение и тварност* [Florovsky, G. Creation and Creaturehood], 66.

³⁷ Cf. *Ibid.*, 20.

³⁸ Флоровски, Г. *Еволюция и епигенезис* [Florovsky, G. Evolution and Epigenesis], 150.

космологически идеи в изповядването на вярата в Светата Троица.³⁹ Божиите сили, казва той, са Божия образ и лик, обърнат към тварите.⁴⁰ Нетварните енергии не само проявяват Бога като Божествена Личност, но и те се отдават от Бог *лично*. Ето защо, „по тайнствен начин има различни степени на Божественото присъствие“⁴¹. „Едновременно с това Бог същностно се открива, действа и присъства в творението чрез своите сили и идеи – в „промишления и благости, които изхождат от неизразимия Бог като изобилен поток, с който се причестява всичко съществуващо, в „съществуващи изхождения“ (οὐσιολογόν πρόοδον) в „благотворящи промишления“ (ἀγαθολογόν πρόνοιαν) – различни, но неотделими от свръх-същната същност на Бога, от самия Бог, както се изразява в схолите преп. Максим Исповедник.“⁴² Чрез богословието за Л/личността се прави връзката между богословието за нетварните енергии и с това на Творението, както и между богословието на Творението и цялото богословие. И тя се прави, защото догматиката е мисъл и свидетелство на Откровението. Тя е изразяване на опита „ментално видение“, вярно отражение.⁴³ Перихорезата е между-личностна, тъй като тя е религиозен опит, а „религиозният опит среща на двама“.⁴⁴ Бог позволява причастност към Себе Си, но Той я позволява само в любовта, а любовта е духовна, а не бездушна сила. Божествената любов зове човешката и само чрез човешката любов тя може да достигне и да докосне нетварно човека. Допирът между тварното и нетварното е в опита на любовта, а този опит е възможен поради човешкото богообразие. Нетварните енергии са действителна и екзистенциална проява на същността на Бога, т.е. на Божествената Личност. Те са нейни предвечни прошествия, промислителни и творчески идеи в Божия ум. Не само, че богословието на Божествената Личност може да се обвърже с това на нетварните енергии, но и то трябва да се обвърже с него, защото енергиите са на „Аз“-а и те еманират от него. Те струят от Бог към човешкия „аз“, имен-

³⁹ Флоровски, Г. *Идеята за (Съ)творението в християнската философия* [Florovsky, G. *The Idea of Creation...*], 81.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, 80.

⁴² *De divinis nominibus*, XI, 6—PG, 3, 956.

⁴³ Cf. Флоровски, Г. *Богословски откъслечи* [Florovsky, G. *Theological Fragments*], 74.

⁴⁴ Флоровски, Г. *Идеята за (Съ)творението в християнската философия* [Florovsky, G. *The Idea of Creation...*], 60.

но към него. Не към личността, която е в плътско несъвършенство, но към „аз“-а, който е оживотворен и е податлив на духовна промяна и обожение. Благодатният опит на човешкия „аз“ може да преобрази духовно цялата човешка личност, както и личността далеч от благодатната любов може да помрачи целия „аз“. Молитвата е „аз“-иална сила на богообразността, умствена и енергийна сила. Енергиите на човека са тварни, но той все пак има своите енергии. Перихорезата е енергийна в своя неслитен допир между тварното и нетварното в любовта. Дискурсът на енергиите е ключа към учението за благодатта, защото богословието на Л/личността е органично и екзистенциално свързано с богословието на нетварните енергии. Богословието на нетварните енергии е богословие на Божествената Личност, защото Бог се проявява благодатно и присъства в Творението благодатно. Благодатта е любов, а любовта струи от Личността на Божествеността, както и всяко друго Божествено благо. Богословието на личността по отношение на Божествеността спомага за по-доброто разбиране на богословието на нетварните енергии. И обратното богословието на нетварните енергии спомага за разбирането на богословието на Божествената личност. Но тук се прави още една връзка с богословието за Премъдростта, и то по богословието на личността, което дава възможност за един различен съзерцателен подход в православната софиология. Както и богословието на личността по отношение на Премъдростта включва и богословието за нетварните енергии, което е ключово за правилното тълкуване, защото според богословското разбиране на прот. Георги София Премъдрост Божия е Благодат.

Богословието на Премъдростта

Тук започва и богословието за Премъдростта. Дори и в него не може да се навлезе без богословието за Личността, защото Бог по Откровение е „Аз“. Интересно защо личностната перспектива липсва в православната софиология⁴⁵. Не трябва ли да се мисли за София Премъдрост Божия следвайки именно богословието на Личността? Но това не означава Премъдростта да се оличностява сама по себе си и да се обожествява, а да се отнесе към Личността на Бог, като Негово Свърх-Личностно Благо. „Бог е Живот и има Живот, Бог е Премъд-

⁴⁵ Богословско учение, съвкупност от идеи и концепции за София Премъдрост Божия.

рост и има Премъдрост.⁴⁶ Може би една от причините, поради които богословието на Личността не се е разглеждало по отношение на софиологията, е защото има разлика между ипостасното богословие и богословието на „А/аз“-а. Едно е да се съзерцава ипостаста, друго е „А/аз“-а, който се проявява чрез нея. И това е в подкрепа на богословието на „А/аз“-а, защото Премъдростта, може да се предположи, е Благодатна Сила, Духовно Благо и Божествена Слава на Божествения „Аз“. Тя е Личностно Благо, още по-точно „Аз“-иална Сила на Светостта, т.е. на Любовта. Само абсолютната Любов може да роди и да отдаде духовно абсолютна Мъдрост и да бъде Премъдрост. Премъдростта е Благо, Благо на Любовта, но Любовта е „Аз“ по Нейно Откровение, и така Божествената Премъдрост се оличностява в Трите Лица на Светостта, като Слава на Бога и Благодатна Красота. Премъдростта по богословското разбиране на прот. Флоровски е Благодат, а тя или нетварните енергии са действителна и екзистенциална проява на Бога, на Неговите свойства. „Божественото естество е недостижимо, безименно и неизразимо. Разнообразните и относителни имена, изказани за Бога, са имена не само на Неговата природа или същност, а имена на Неговите *свойства*. В същото време тези Божии свойства не са само умопредставими или мислими признаци, създаващи нашето човешко понятие за Него. Това не са абстракции или концепции, а *енергии, сили и действия*.“⁴⁷ Ето го богословието за Премъдростта, Която е Сила или Духовно свойство на Божествената Личност. Една такава теория за Премъдростта, като за Личностно Благо и Сила на Бог, позволява отнасянето на София и към Трите Лица на Св. Троица, и така се разрешава и тринитарният пъзъл в православната софиология. Това само по себе си също е в подкрепа на „Аз“-иалната теория за Премъдростта. „Един е премъдър, твърде страшен - седящият на Своя престол Господ.“ (Иис. Нав. 1:7) Така нито едно от Лицата на Св. Троица не се лишава от Божествената Слава и Красота на Премъдростта. Духовната Красота е важна, защото така се обясняват различните благодатни проявления на София в света, както и се преодоляват някои противоречия. Благодатта е красива и често богословието на св. Отци се определя като богословие на красотата, защото тяхното богословие е харизматично. Навлизането в Царство-

⁴⁶ Флоровски, Г. *Творение и тварност* [Florovsky, G. *Creation and Creaturehood*], 75.

⁴⁷ *Ibid.*, 69.

то на Истината за човешкото съзнание е винаги и свидетелство на красотата, защото благодатното, като божествено и духовно е красиво. Човешката мисъл в догматическото свидетелство или в религиозното творчество се стреми да изрази или да предаде тази красота в слово, образ или звук, до колкото това, отново по благодатен дар, е възможно. Всички образи на Премъдростта, с които София духовно се символизира са благодатни. И често те сякаш в своето свидетелство си противоречат, но те и винаги са обединени или могат да се обединят в трансцендентното и красотата. Поради това се открива и женското начало, поради красотата. Но Премъдростта е и повече от благодат, защото е и същностно Божественост, т.е. Сила на Личността или Тя е Себе Си. Но Тя е и благодат, защото макар и непознаваем по същност, Бог се проявява благодатно в своите енергии. По богословието на Личността обаче, може богоприлично да се предположи, че Премъдростта е божествен персонализъм или духовна Сила и Слава на Бог. Старозаветните свидетелства са много близко до това тълкувание с образа на ипостасната Премъдрост, която се открива там. "Аз съм разум" (Прит. 8:14) и "Аз мъдрост обитавам с благоразумието" (Прит. 8:12), казва Премъдростта за себе си. Не трябва да се забравя, че Старият Завет е библейска поезия, а езикът на поезията е символичен и алегоричен, с по-особено съдържание и форма, които обаче са характерни и съществени за самата поезия. Новозаветното съзнание от друга страна, дори и съзерцавайки самата Премъдрост Божия в образа на Въплътеното Слово, сякаш още се губи в безкрайния благодатен отблясък на духовната ѝ слава и красота. "Понеже светът със своята мъдрост не позна Бога в премъдростта Божия, Бог благоволи да спаси вярващите с безумството на проповедта." (1 Корт. 1:21). Православното богословие на Л/личността позволява обвързването на старозаветните и новозаветни свидетелства, и успешното преодоляване на тълкувателните и екзегически противоречия между тях. Както и чрез него се обяснява многоликата духовна и благодатна символика на Премъдростта, защото не само, че Тя може да се отнесе към всяко едно от Трите Лица на Св. Троица, но и благодатно може да се обвърже с човешката личност, и в обожението с извънбожествения духовен живот. По учението на Църквата Господ Иисус Христос е Премъдростта, защото Той е Словото Божие, и това също е по богословието на Личността, защото не се ли проявява Тя чрез Свое-

то Слово? „Извор на премъдростта е словото на Бога Всевишни, и нейните шествия са вечни заповеди.“ (Иис. Нав. 1:5). Словото Божие е Премъдростта по динамична идентичност и по пълнота на Божественото Откровение, но цялата Св. Троица е Премъдра. „...Светият Дух на премъдростта ще се отдалечи от лукавство, ще се отвърне от неразумни умувания и ще се засрами от приближаващата се неправда.“ (Прем. 1:5) Бог, е Премъдър, Неговото Божествено Слово е Премъдрост и Св. Дух е Дух на Премъдростта. Така може да се направи и правилната връзка между софиологията и богословието за нетварните енергии, защото Премъдростта, като божествено свойство и духовна сила дарувана с висше, е така благодатно в света, както Бог е благодатно в света. „Бог същностно се открива, действа и присъства в творението чрез Своите сили и идеи – в „промишления и благности, които изхождат от неизразимия Бог като изобилен поток, с който има причастност всичко в съществуващо“⁴⁸

Богословието за Творението се обвързва с това за Премъдростта чрез богословието на Личността, защото Бог присъства в своето откровение с творението и тези отношения са истинска реалност⁴⁹. Всъщност става на въпрос за едно и също богословие, в което Бог се разкрива като „Аз“ и *тринитарно благодатно*, като любяща и творческа Сръх-Личност на Любовта. Не само това, но и по богословието на Личността, защото Бог е „Аз“, може да се обяснят и много от духовните особености, които се отстояват от Църквата по отношение на богословието за Творението. Например *тайната* на битието, че „съществува нещо, което, грубо казано, би могло и да не съществува“, и че за „неговото възникване няма и не имало логическа или предметна неизбежност“.⁵⁰ Както и, че Бог не е бил принуден, нито е имал нуждата да сътворява, а твори от Своята любов и в абсолютна свобода. Също и, че човекът и целият свят съществуват само „условно“, „по Божия воля и допущение“. И, как това „твърдение ни доближава до разбирането на *свободата*“.⁵¹ В подкрепа на богословието на личността е и, че

⁴⁸ *Ibid.*, 71.

⁴⁹ Флоровски, Г. *Идеята за (Съ)творението в християнската философия* [Florovsky, G. *The Idea of Creation...*], 80.

⁵⁰ Cf. Флоровски, Г. *Религиозният опит и философското призвание* [Florovsky, G. *Religious Experience...*], 19.

⁵¹ Cf. *Ibid.*, 19.

„опитът на свободата качествено се различава от опита на неизбежността“⁵². Богословието на личността се вижда и в истината, че „сътворението е *волеви* и съвършено *свободен* акт“⁵³. И следната истина е в подкрепа на „Аз“-иалността, че Бог призвал за съществуване съвършено инородни на Себе си явления, като ги извел от небитие към битие със силата на Своята мисъл и воля – и неговата мисъл станала творение.⁵⁴ Защото творението е плод на волята, а не на Божествената същност, то не е и не може да бъде еднородно на Бога⁵⁵, както и защото, то е „не Аз“ на Бога⁵⁶. „Творчеството се предшества от искане, то е *дело на волята* (εκ βoι λiνaтoς) и поради това и рязко се различава от Божественото раждане като *акт на природата*.“⁵⁷ Това, че Бог твори със Своята мисъл, също е богословие на Личността, защото характерно за личността по принцип, е че тя е проява на своята мисъл. Пор. Флоровски тук цитира преп. Йоан Дамаскин, който казва, че Бог твори с мисъл и мисълта става дело.⁵⁸ Творческата сила на мисълта може да се види и при човешката личност, а тя е богообразна, поради това и в случая в богоподобие то условно показателна. Във връзка с човешката личност прот. Флоровски пише, че „природата се преобразува в царството на мисълта“⁵⁹ и „всяко свободно действие е чудо, и само в чудото и чудесата се осъществява свободата: не свободата от нещо, а самосъществуващата, положителна, твореща от „нищо“ свобода“⁶⁰. Ето го творчеството „от нищо“, което се обвързва със свободата и личността, т.е. с ума и мисълта. Нищо, че е в случая е по отношение на човека, тъй като той е има съ-творческа сила и благодатно той може да има, да придобие „ум Христов“. И в благодатното придобиване на „ум Христов“ или в обожението на човека е именно неговият творчески завършек. И ако богообразната човешка свобода е твореща, то не е ли

⁵² *Ibid.*

⁵³ Флоровски, Г. *Идеята за (Съ)творението в християнската философия* [Florovsky, G. The Idea of Creation...], 67.

⁵⁴ Cf. *Ibid.*, 68.

⁵⁵ Cf. *Ibid.*, 69.

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, 74.

⁵⁷ Флоровски, Г. *Творение и тварност* [Florovsky, G. Creation and Creaturehood], 47.

⁵⁸ Cf. *Ibid.*, 61.

⁵⁹ Флоровски, Г. *Метафизически предпоставки на утопизма* [Florovsky, G. Metaphysical presuppositions...], 152.

⁶⁰ *Ibid.*, 153.

творяща и Божествената, най-вече и най-истинно тя. Но свободата, като онтологична сила на личността, не може да се отдели от нейната мисъл, защото именно чрез мисълта и духовно от разума струи свободата. „Да, всяко свободно осъществяване, всяка реализация на ,ценността‘ или ,разума‘ е преди всичко творчество от нищо: тази естествена ,елементарна‘ материя, която и в която се добива ,ценността‘, само по себе си не е ценност; а осъществяващият се разум не е нито част от естествения свят; нито материя, към която може да се прилагат модели, от която може да изработи каквото ни е угодно.“⁶¹ Поради това, „в сътворението Бог се определя *само от Самия Себе си* и Той не се определя от *никаква вътрешна необходимост*“⁶². Богословието на личността показва, защо Бог не твори от необходимост, а само от любов и в пълна свобода. Личността на Бог е творческа по самобитност и божествена идентичност. Личността, като божествено и човешко тайнство крие ключът към богословието на Творението, и то най-вече божествената личност. Творчеството, като духовна дейност, е нейна сила и слава, а при човека, като съ-творец на Бога, е негова богообразна сила и е слава на неговото богоподобие. Богословието на свободата започва метафизически от мисълта, и разбира се абсолютната мисъл на Бога е абсолютно свободна. Човекът е богообразен, но той не е абсолютно свободен, защото не е самобитен. Неговата свобода е толкова голяма, т.е. духовно висша, колкото е духовно висша неговата мисъл. Но висотата е в доброто и любовта, във вярата на човека към Бога, защото той там е най-вече и истинно себе си, като само-откровение в Неговото дихание. „Образът Божи‘ се проявява в свобода. А самата свобода много често се оказва бремене за човека. И в известен смисъл тя наистина е свръх човешки дар и търсене, свръх естествена пътека, пътека на обожението.“⁶³ Св. Максим Исповедник учи, че Божественият Логос се открива в сътворения свят, защото Той се е въплътил в него със своите енергии или логоси. Но той се открива най-вече в христообразния човек на светостта, на човека с „ум Христов“, където е и пълнотата на богоподобие или на богообразната личност. Апофатиката и катафатиката в богословието също могат да се обвържат с тайнството на личността или с нейната духовна проява.

⁶¹ *Ibid.*, 153.

⁶² *Ibid.*

⁶³ Флоровски, Г. *Изкупление* [Florovsky, G. *Redemption*], 110.

Може да се каже, че апофатиката е не само от божествеността на Бог, макар и да е най-вече от нея, но и от Личността на Бог, от мисълта Му, защото мисълта по принцип е апофатична. Но божествеността не може да се отдели от личността на Бог, защото именно личността Му е божествена и ражда божествеността. Затова апофатиката е от Личността на Бог, от нейната неприкосновена святост, освен ако няма откровение, въз основа на което е и катафатиката. Дори и при човека е до някъде богообразно така. „Понеже кой човек знае, какво има у човека, освен човешкия дух, който живее в него?“ (1 Кор. 2:11) Словото на Л/личността е нейна катафатика, дори и при човека, като О/откровение, дори и при него. Апофатиката и катафатиката могат да се отнесат и към света, защото той е сътворен и се вмества в параметрите на личността, сътворен е и се удържа по нейните духовни и пре-мъдри закони.

Това има връзка с антропичния принцип⁶⁴, всъщност ето го и него, защото светът е не само плод на мисълта, но нейно възприятие, първо при Бога и след това при човека. Антропичният принцип е поради духовното основание на света. Той е и поради духовното удържане на света, защото светът е и възприятие, както и поради духовното освещение на света, което е също и богообразна екзистенция. Науката улавя тази връзка между човека и света, но само богословието може да я обясни, тъй като връзката е духовна. „Никой не ще оспорва, а и едва ли е възможно да спори, че в човека ние имаме върха на природното съществуване, висша форма на естественото битие, което му е вътрешно присъщо, и че в този смисъл светът е Антропоцентричен.“⁶⁵ Но духовното не е първо от и на човека, а е от и на Бога, и затова Атропоцентричността на света е от богообразността на човека. Духовната връзка е най-вече между Божествената личност и света, и после между човешката и света. Духовността на света е от божествената свята и премъдра творческа Личност. Тя задава духовните параметри и премъдри закони на битието, Тя удържа благодатно и в съвършена премъдрост света, и Атропоцентричността се улавя от съ-творческата сила на човека. И тя се увеличава в богоподобieto, защото там ду-

⁶⁴ Хипотеза, която се използва в науката и богословието, при която се предполага, че има връзка между човека и вселената, както и че човекът е ключът за разгадаване на вселената.

⁶⁵ Флоровски, Г. *Еволюция и епигенезис* [Florovsky, G. *Evolution and Epigenesis*], 148.

ховността е най-голяма. Вярата в Бога отваря духовното зрение на човека и отключва неговата *осъзната Антропоцентричност*, тъй като в духовната слепота на безверието тя е занижена. За времето също се открива свидетелство, че то е векторно и ограничено, и неговият порядък е организиран от вътре.⁶⁶ Това е от духовните параметри на времето, като част от Творението. Конкретността на целта, казва прот. Флоровски, свързва от вътре потока на събитията в органично цяло и събитията са именно събития, а не само преходни случки.⁶⁷ „Това е творчески процес, в който това, което е извикано към живот от нищо чрез Божията воля, възхожда към своя окончателен завършек, когато в последния ден ще се осъществи Божията цел.“⁶⁸ Светът е различен за всеки човек, защото неговата мисъл и възприятие са различни. А за Бог той е духовен плод на Неговата свята, премъдра и творческа мисъл и възприятие на благодатната Му любов. Затова богочовешката любов е екзистенциално важна, и затова поради греха целият свят изпада в тление, защото грехът е безлюбие, а светът е в духовните параметри на личността, т.е. на любовта.

Бог не е обезателно Бог-създател и Той е можел да не създава, и това никак не би умалило Неговата висша пълнота и безпределно съвършенство. „Божественото всемогъщество трябва да се определя не само като висша власт за създаване, но и като абсолютна власт съвсем да не създава.“⁶⁹ В „Метафизически предпоставки на утопизма“ прот. Г. Флоровски пише, че в религиозния опит светът се открива като *свободно творение* Божие, като някакъв „излишък, който би могъл и съвсем да не бъде“, като *дар* на неизказаната и непринудена Милост и Любов. Бог е Самодостатъчен, казва прот. Флоровски, и за Него няма никакви „принудителни“ основания за създаването и сътворението на човека и на света. Светът е случаен, контингентен – него можеше и да го няма, по думите на отца, и това, че той не може да съществува без Бога не следва, че и Бог не може да съществува без света.⁷⁰ Това

⁶⁶ Флоровски, Г. *Изкупление* [Florovsky, G. *Redemption*], 158.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ Флоровски, Г. *Идеята за (Съ)творението в християнската философия* [Florovsky, G. *The Idea of Creation...*], 69.

⁷⁰ Cf. Флоровски, Г. *Метафизически предпоставки на утопизма* [Florovsky, G. *Metaphysical presuppositions...*], 89.

разбиране за Божественото творчество е изцяло в светоотеческата традиция, защото в нея винаги на преден план е това, че светът е дар, свободен дар на Божествената Любов. Тук ясно се вижда значението на Личността за разбирането на метафизиката на творчеството, тъй като всичко започва от любовта. Съответно в любовта е и всеки творчески завършек, особено за човека, особено за него, тъй като той има дара на богообразността. И тук идва *светостта*, като богоподобие или духовен венец на богообразността. И ако за човешката природа светостта е духовен стремеж и дар на Божествената Любов, то в Божествеността светостта е Себе Си, и всичко започва с нея. Тя ражда всяко Благо и всяка Любов, и затова за човека светостта е възможна като дар чрез живот в благото и любовта. Тук е и богословието за Божествената Премъдрост, защото Премъдростта е също благодатно от Светостта, т.е. духовно от Любовта. Богословието за Премъдростта не е откъснато от Божественото Откровение, и е напълно допустимо и богоприлично да се предположи, че Премъдростта е Сила на Личността на Бог, т.е. на Божествеността. А при човека отново парадигмата се обръща, и мъдростта става духовна сила на богообразността или духовна слава на богоподобие в светостта. В човешката природа мъдростта е в най-висшата си духовна степен в светостта, но това е напълно обяснимо, защото при Бог Светостта ражда Премъдростта. Кое то само по себе си показва, че светостта е ключова за разбирането на духовния персонализъм или за откриването на човешката тайна. Богословието на личността не само спомага за по-правилното разбиране и обвързване на свидетелствата за Божественото Творчество, не само обвързва богословието за Премъдростта с богословието за нетварните енергии, но и то отвежда към тайнството на Църквата. Защото Църквата, като Тяло Христово, има благодатно ипостасни параметри.

IV: Ипостасните параметри на Църквата

„Включване на много и ,чужди Аз‘ в своето вътрешно ,Аз‘, намиране на множество в самия себе си...В това и се заключава истинската тайна на Църквата.“⁷¹

Богословието за Л/личността може успешно да се отнесе и към

⁷¹ Флоровски, Г. *Богословски откъслечи* [Florovsky, G. Theological Fragments], 55.

еклисиологията. То отвежда към тайната на Църквата. Има множество различни определения за това какво е Църква, но нито едно не е пълно или общоприето догматически, освен четирите „белега“ на Църквата утвърдени в Никео-Цариградския Символ. Църквата е също Тайна или Тайнство, но това може да се предположи и свързано с тайнството на личността, защото тя е също благодатно и в любовта съвкупност от Л/личности. „Догматът за Църквата е разгърнатата Христология.“⁷² Всяко определение за Църквата може до някаква степен да се отнесе към Л/личността, защото то се отнася до Бога и до човека, или до богочовешката любов. Глава на Църквата е Господ Иисус Христос и Църквата е Тяло Христово (Рим. 12:5), (1 Корт. 10:17), а Христос е „Аз“ (Йоан 14:6). Църквата е една, свята, съборна и апостолска, и тя е общност на любовта. Догматичните определения на Църквата са свързани с католичността, и по-такъв начин с метафизиката на личността на светостта. Тя е дом и общност на любовта и в тази общност общението е благодатно. И за да е благодатно, то е между-лично. Едва ли ако Бог бе само една бездушна сила, човекът щеше да получи от Него Благодат. Икономията е проявление на свободата⁷³, а свободата проявява Личността. И едва ли, ако човекът не бе богообразна личност, той би могъл да участва в Светите Тайнства. Трябва да се обърне внимание на следните думи на прот. Флоровски, защото те показват личностните параметри на Църквата, като духовни и благодатни, както и показват, че Тялото Христово се гради в перихорезата на любовта, т.е. в между-личностната перихореза между Бога и човека, както и между човека и човека. „В тайнствата вярващите, по израза на св. Григорий Нисийски, стават не само ‚зрители‘, и ‚съобщници‘ на Божествената Сила, стават с Бога ‚душа в душа и ипостас в ипостас‘, съединяват се и се срастват с Духа Утешител, чрез неизречимо общение с Него‘, както говори Макарий Египетски“.⁷⁴ Тайнствата сближават Бог и човека в любовта. Дори прот. Флоровски казва, че чрез тайнствата се усвоява и разкрива Изкуплението, даже

⁷² Флоровски, Г. *Приснодева Богородица* [Florovsky, G. The Evervirgin Theotokos], 219.

⁷³ Флоровски, Г. *Идеята за (Съ)творението в християнската философия* [Florovsky, G. The Idea of Creation...], 83.

⁷⁴ Флоровски, Г. „Бащин Дом“. – В: *Църквата предание или утопия* (София: Православен калейдоскоп, 2011, прев. Павел Павлов) [Florovsky, G. „Father’s Home“ – In: “The Church: Tradition of Utopia”. (Sofia: Pravoslaven Kaleidoskop, trans. Pavel Pavlov), 23.

се довежда до завършек Въплътението⁷⁵ и в евхаристийната молитва Църквата съзерцава и осъзнава себе си като единно и всецяло Тяло Христово⁷⁶. „Осъзнава“ тук е ключовото понятие, както и, че по-нататък се говори за спасителна благодат на Кръста, която се приема и усвоява от всеки според неговата чистота и достойнство.⁷⁷ Евхаристията е Тайнството на тайнствата, защото при нея „се укрепва онтологичното срастване на верните с Христа“⁷⁸. А всяко друго тайнство подготвя човека за този момент на светостта и го прави духовно достоен за него. „Кръщението само предзнаменува Възкресението. В него ние предвкусваме благодатта на окончателното възкресение.“⁷⁹ Силвата енергология на благодатната богочовешка любов е ипостасна енергология и това е и еклисиология. Евхаристийното богословие е в догматичната основа на цялата еклисиология, защото то в метафизичната си същина е ипостасно богословие на реалното духовно богочовешко общение и сближение в любовта.

Църквата е с католична, съборна, природа⁸⁰, а католичността е „свойство, или стил, или цел на личното съзнание, преодоляващо своята ограниченост и изключителност, възрастващо до „католичното равнище“.⁸¹ Църквата е „тѐлос“ на личното съзнание.⁸² И католичното съзнание на Църквата е харизматично.⁸³ Църквата е видима и невидима, но видим и невидим е и човекът, и „Църквата има богочовешка природа“.⁸⁴ Пълнотата на човешката природа се открива във Въплътения Христос, но Той е и Църквата. Тялото Христово се изгражда в „личното съзнание“, защото то се изгражда в католичността, а католичността е „свойство, или стил, или цел на личното съзна-

⁷⁵ Cf. Флоровски, Г. *Изкупление* [Florovsky, G. Redemption], 200.

⁷⁶ Cf. Флоровски, Г. „Евхаристия и съборност“ – В: *Богословие и словесност* (София: Православен калейдоскоп, 2015, прев. Павел Павлов) Florovsky, G. „Eucharist and Sobornost“ – In: „Theology and Logos“. (Sofia: Pravoslaven Kaleidoskop, trans. Pavel Pavlov], 33.

⁷⁷ Cf. *Ibid.*, 34.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ Флоровски, Г. *Изкупление* [Florovsky, G. Redemptipion], 192.

⁸⁰ Cf. Флоровски, Г. *Бащин Дом* [Florovsky, G. Father's Home], 28.

⁸¹ Флоровски, Г. *Богословски откъслечи* [Florovsky, G. Theological Fragments], 56.

⁸² Cf. *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*, 57.

⁸⁴ Флоровски, Г. *Бащин Дом* [Florovsky, G. Father's Home], 26.

ние⁸⁵. В „Бащин Дом“ прот. Флоровски пише, че единството на духа е истинското основание на католичността на Църквата, поради това тя е и съборна. Но вселенският характер не е външно свойство⁸⁶ и „в лоното на личностното битие може да възникне единство или „единственост“⁸⁷. Човешкото съзнание е важно по отношение на еклисиологията. То е важно по отношение на цялата антропология или богословие на Творението, но в Църквата това сякаш най-ясно се вижда. А съзнанието е сила и духовна характеристика на личностното битие, в степента на богообразието и в стремежа към богообразността. По отношение на Църквата и на „съзнанието“ се открива още един текст в творбите на отца, който е много показателен по отношение на ипостасната връзка между личност и католичност. Ипостасна, защото тя засяга и се обяснява с мисълта на човека. „Църквата е съборна, защото тя е тяло Христово, в единството на това тяло става взаимното съ-възрастване на отделните членове; преодолява се взаимното уединение и изолация, и истинската „общност“ или „съвместен живот“ – *κοινωνία* или *κοινὸβία* се осъществява, а това засяга и мисълта. В единството на Църквата се осъществява съборността на съзнанието. В това се заключава истинската тайна на Църквата: „да бъдат всички едно: както Ти, Отче, си в Мене, и Аз в Тебе, тъй и те да бъдат в Нас едно..., за да бъдат в пълно единство. (Иоан 17:21,23)“⁸⁸

В своя текст „Тайнството на Петдесетница“ прот. Флоровски пише, че Църквата е една, но това не означава само, че има една Църква, а че Църквата е единство. И че в него човечеството се преобразява в ново ниво на битие, така че да се усъвършенства в единство според образа на Светата Троица. И Църквата е една в Св. Дух и Духът я „свързва“ в абсолютно и съвършено Тяло Христово.⁸⁹ Ипостасното богословие

⁸⁵ Флоровски, Г. *Богословски откъслечи* [Florovsky, G. Theological Fragments], с. 56.

⁸⁶ Cf. Флоровски, Г. *Бащин Дом* [Florovsky, G. Father's Home], 28.

⁸⁷ Cf. Флоровски, Г. *Еволюция и епигенезис* [Florovsky, G. Evolution and Epigenesis], 157.

⁸⁸ Флоровски, Г. „Откровение, философия и богословие“ – В: *Творение и Изкупление*. София: Православен Калейдоскоп, 2008, прев. Емил Трайчев. [Florovsky, G. „Revelation, Philosophy and Theology“ – In: *Creation and Redemption*. Sofia: Pravoslaven Kaleidoskop, 2008, trans. Emil Traychev], 37.

⁸⁹ Cf. Флоровски, Г. „Тайнството на Петдесетница“, В: *Творение и Изкупление*, (София: Православен Калейдоскоп, 2008, прев. Емил Трайчев) [Florovsky, G. „The Sacrament of Pentecost“ – In: *Creation and Redemption*. Sofia: Pravoslaven Kaleidoskop, trans. Emil Traychev], 237.

или страна на Църквата е богословие и за Тялото Христово. Всъщност богословието за Тялото Христово сякаш все още остава скрито за човешката мисъл, метафизически и онтологично мислено, но това е така, защото духовната ипостасна страна на Църквата все още е скрита за човешката мисъл, т.е. ипостасните и благодатни параметри на „включването на много и „чужди Аз“ в своето вътрешно „Аз““.⁹⁰ Но в случая това, което този текст иска да подчертае, е че Църквата е „единство“, а единството може да бъде само духовно, и в такъв смисъл то е единство на и от личности, т.е. ипостасно единство. В подкрепа трябва да се разгледат и свидетелствата, които прот. Флоровски оставя за Петдесетница – основаването на Църквата. Защото как тя се основава въплътено и исторически би трябвало да е показателно за самата нея, за самото нейно духовно и мистично естество. Прот. Флоровски казва, че Петдесетница е „пълнота и източник на всички тайнства и свещенодействия, единственият и неизчерпаем извор на целия светотайнствен и духовен живот на Църквата“⁹¹. Но какво се случва на Петдесетница? По словата на отеца в това „страшно и незнайно тържество“ Духът-Утешител снизхожда и влиза в света, в който Той никога преди не присъства по същия начин, по който сега започва да пребивава. Сега Той влиза в света, за да живее в него и да стане в него всемоутичен източник на преображение и обожение.⁹² Тук трябва да се подчертае, че Св. Дух е Третото Лице на Св. Троица или, че Той е Божествена Личност, поради това и Неговото снизхождение е „единствено и неповторимо Откровение“⁹³. Но ако мисловно се върнем към този ден, така, както го представят Писанието и Преданието, Св. Дух снизхожда върху апостолите и върху онези, които са били с тях в горницата. Тоест, какво има в този ден, когато се основава Църквата? Има само група хора, само личности и тяхната вяра и любов към Бога, в очакване на Духа Утешител. Няма нищо друго, което да подсказва, за това което има да се случи, нищо, освен тайнственото очакване на тези хора. И това, което се случва е ипостасно събитие, защото се приема с тяхната любов и вяра, както и то се случва духовно, защото Св. Дух снизхожда в огнени езици, като „помазание на Ис-

⁹⁰ Флоровски, Г. *Богословски откъслечи* [Florovsky, G. Theological Fragments], 55.

⁹¹ Флоровски, Г. *Евхаристия и съборност* [Florovsky, G. Eucharist and Sobornost], 237.

⁹² Cf. *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*

тината“ (*charisma veritas certum*). И тук прот. Георги също пояснява, че въпреки, че Духът е един, даровете и богослуженията в Църквата са най-различни и единствено Дванадесетте Той дарява с властта и чина на свещенството. Така се основава Църквата и това е тя – богочовешка любов в „помазанието на Истината“, в тайнствата и в Тялото Христово. Всичко друго в последствие е духовен израз във вярата на тази най-съкровена човешка любов към Бога – всичко, което човекът в Божия прослава твори и съгражда, молитвено в богослужението и църковното изкуство възпява, в богословието търси и догматически отстоява.

„Целият смисъл и величие на християнския живот се заключава в придобиването на Духа. Ние встъпваме в общение с Духа чрез тайнствата и трябва да се стараем да бъдем изпълнени с Духа в молитва и действие.“⁹⁴

Ипостасно-харизматичният момент се улавя съзерцателно също и в това, че Тайната вечеря и Петдесетница са неразделно свързани помежду си. Порт. Флоровски подчертава, че Св. Евхаристия и Петдесетница са две отделни тайнства, които не трябва да се смесват едно с друго, но все пак те са свързани едно с друго, защото единството на Тялото Христово произлиза от единството на Евхаристийната трапеза.⁹⁵ Но това не е ли така, именно защото при Евхаристията, която е Тайнството на тайнствата, „се укрепва онтологичното срастване на верните с Христа“⁹⁶? „Евхаристията е всецърковно тайнство, тайнство на мира и любовта, а от там и на единството.“⁹⁷ Прот. Флоровски пише в „Евхаристия и съборност“, че Тайната вечеря е Вечеря на любовта, когато Господ Иисус Христос открива и показва на учениците си „най-превъзходния път“ на съвършена любов, по примера на Троицната любов. „И когато ядяха, Иисус взе хляба и, като благослови, преломи го и, раздавайки на учениците, каза: вземете, яжте: това е Моето тяло. И като взе чашата и благодари, даде им и рече: пийте от нея всички; защото това е Моята кръв на новия завет, която за мнозина се пролива за опрощаване на грехове.“ (Матей 26:26-27) Прот.

⁹⁴ *Ibid.*, 244.

⁹⁵ *Cf. Ibid.*, 238.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Ibid.*, 29.

Георги също казва, че заповедна за любовта Господ възвежда към Тайната на Троичното единство, защото тази тайна е любов. Както и че, когато Господ завършва своята прощална беседа в Първосвещеническата молитва Той се моли за съединението и единството на вярващите в Него. „Да бъдат всички едно: както Ти, Отче, си в Мене и Аз в Тебе, тъй и те да бъдат в Нас едно.“ (Ин 17:21-23)⁹⁸ Отново в „Евхаристия и съборност“ се открива още едно свидетелство, което е много важно, а то е, че „в единството на католичността на Църквата тайнствено се отобразява Троичното Единосъщие и по образа на Троичното Единосъщие и кръговрат на Божествения живот у множеството вярващи се оказва една душа и едно сърце (ср. Деян. 4:32)“⁹⁹. Това свое единство и съборност Църквата узнава и осъществява в Евхаристията, но пламенното кръщение на сътворения свят завършва на Петдесетница, когато Св. Дух влиза в света, за да пребивава в него. Тогава и Божественото Откровение става непрекъснато.¹⁰⁰

„Христос прави вярващите наистина сътелесни на Себе Си и помежду им, щото и сами ние да се съберем и смесим в единство в Бога и помежду си, макар и отделяйки се всеки от друго чрез душите и телата в отделна личност.“¹⁰¹

Друго нещо, което по отношение на Петдесетница, също навежда към ипостасните параметри на Църквата са чина и властта на священството, както и също апостолската приемственост. Апостолската приемственост се предава в тайнствата и по помазание от личност на личност и епископите са органите на тази приемственост¹⁰². Духовните органи са живи личности, т.е. властта и чина на священството, както и апостолската приемственост се предават ипостасно. Благодатно и в тайнствата, като дар на Св. Дух и в Него, но и ипостасно. Духовните стълбове на Църквата са ипостасни, макар и в случая да

⁹⁸ Cf. *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ Cf. Флоровски, „Делото (Промисълът) на Св. Дух в Откровението“. – В: *Богословие и словесност* (София: Православен калейдоскоп, 2015, прев. Павел Павлов, Нина Димитрова) [Florovsky, G. “The Work of the Spirit in Revelation” – In: *Theology and Logos*. Sofia: Pravoslaven Kaleidoskop, trans. Pavel Pavlov, Nina Dimitrova], 7.

¹⁰¹ Флоровски, Г. *Евхаристия и съборност* [Florovsky, G. *Eucharist and Sobornost*], 28-29.

¹⁰² Cf. *Ibid.*, 238.

се има в предвид човешката страна на Църквата. Но дори и по отношение на божествеността в Църквата, а и най-вече по отношение на нея, може да се говори за Ипостасност, христологията, триадологията и пневматологията в своето догматично учение на Църквата са и ипостасно богословие. И ако Църквата има човешки ипостасни параметри, то то е защото има първо Божествени Ипостасни параметри. Нали именно в това се заключава истинската тайна на Църквата, както казва прот. Георги, „в онтологичното срастване“ или включването на много и „чужди Аз“ в своето вътрешно „Аз.“¹⁰³ Но „онтологичното срастване“ е ипостасно, т.е. „душа в душа и ипостас в ипостас“. Апостолската приемственост не е просто някакъв каноничен скелет на Църквата, казва прот. Георги, а е харизматичен принцип, „служение на Тайнствата“ или Божествено Домостроителство. Но макар и отделната човешка личност да е духовен съсъд за Благодатта, Църквата се съгражда именно в католичността и тя е католична по природа. Но именно в личността се крие силата на католичността, когато тя е духовно в Божествената любов, и личността не трябва метафизически да се омаловажава, тъй като поради личността е католичността, и то най-вече при Бога. *Католичността е сила на любовта на Божествената Личност*, а при човека поради това, че е той е богообразно оличностен, той може католично да се преобразява със силата на Божествената любов. Благодатта твори ипостасно, благодатното творчество е ипостасно, тъй като католичното преображение е на „аз“-а, който в Тайнствата се вгражда в Тялото Христово.

Църквата е домостроителство, икономия, което цели духовното спасение на човека, а човекът е богообразно оличностен. Домостроителството е дело на Цялата Св. Троица, която е Триипостасна. Тялото Христово се гради в любовта, но това е и ипостасно богословие в неговата благодатна метафизика, защото „личностите могат да се съединяват в симфонично единство“¹⁰⁴ и „природата се претворява в царството на мисълта“.¹⁰⁵ Църквата е творчество *на и за* човека. Прот. Флоровски пише в „Бащин Дом“, че в Църквата, като „дом Божий“, се извършва и се продължава със силата, действието и благодатта на

¹⁰³ Флоровски, Г. *Богословски откъслечи* [Florovsky, G. Theological Fragments], 41.

¹⁰⁴ Флоровски, Г. *Метафизически предпоставки на утонизма* [Florovsky, G. Metaphysical Presuppositions...], 152.

¹⁰⁵ *Ibid.*

Всесветия Дух спасението, освещението и обожението на творението. Тя е дело Христово на земята, обективен резултат на Неговия изкупителен подвид и отобраз на Неговото благодатно пребиваване в света. В нея се завършва и се изпълва божественото домостроителство.¹⁰⁶ Католичната природа на Църквата се осъществява по думите на прот. Флоровски „чрез единство на духа“. Връзките на католичността са връзки на любовта, а тя е на „А/аз“-а, и без любовта няма и не може да има духовно творчество. „Само любовта на човека усвоява любовта на низходящия Бог.“¹⁰⁷ И самата любов, т.е. близостта между Бог и човека е най-висшето откровение¹⁰⁸, и откровението се пази в Църквата¹⁰⁹. И там то „става вътрешен духовен опит“¹¹⁰. „Откровението се ражда в тишината на размишленията.“¹¹¹ Също „Божественото Слово трябва да стане очевидно в реалността на човешката мисъл, и човешката мисъл трябва да роди Божественото Слово“¹¹². А мисълта е сила на личността. „Догматът е мисъл, и свидетелство на Откровението“¹¹³, ни казва прот. Флоровски. И още „догматът е свидетелство на ума“¹¹⁴. Както и, „откровението ни става ясно в цялата си пълнота само в духовното преживяване“¹¹⁵. Най-правилното определение за Църквата трябва да се търси в „опита на Църквата“¹¹⁶, защото „самата Църква е Откровение“¹¹⁷. Също прот. Флоровски казва, че в пределите на опита на Църквата ни предстои да разкрием множество тайни, тайни, за които все още не са намерени никакви догматически формулировки.¹¹⁸ Не е ли тук и тайната на човека, на богообразния човек? И богословието на Л/личността не е ли ключово за еклисиологията, щом Църквата е „τέλος“ на личното съзнание? Богословието на ли-

¹⁰⁶ Флоровски, Г. *Бащин Дом* [Florovsky, G. Father's Home], 11.

¹⁰⁷ Флоровски, Г. *Евхаристия и съборност* [Florovsky, G. Eucharist and Sobornost], 34.

¹⁰⁸ Флоровски, Г. *Богословски откъслечи* [Florovsky, G. Theological Fragments], 43.

¹⁰⁹ Флоровски, *Делото (Промисълът) на Св. Дух в Откровението* [Florovsky, G. The Work of the Spirit in Revelation], с. 72.

¹¹⁰ *Ibid.*, 73.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² Cf. *Ibid.*, 73-74.

¹¹³ *Ibid.*, 74.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ *Ibid.*, 72.

¹¹⁶ *Ibid.*, 75.

¹¹⁷ *Ibid.*, 73.

¹¹⁸ *Ibid.*, 77.

чността до тук се обвързва с богословието за Божественото Творчество, с богословието за нетварните енергии и с това за Премъдростта. Тук го отнесохме и към еклисиологията по отношение на мистиката, на ипостасния и благодатен живот в Тайнствата. Но богословието на личността също така отвежда и към антропологията в богословието на Творението, към тайната на богообразния човек, така както той се открива в Църквата. Тайната на човешката личност е в Църквата, тъй като човекът е христологичен, и поради това след еклисиологията идва антропологията, където човешката тайна най-истински се открива и се само-разкрива в богочовешкото благодатно общение.

Обвързването на богословието на личността с това на Творението е ключово, защото творчеството е присъщо само на духовната личност, първо на Божествената, а после и на богообразната и съ-творческа човешка личност. Богословието на личността позволява един по-задълбочен и малко по-различен анализ на богословските свидетелства, както и тяхното систематизиране по догматичното учение на Църквата. Творчеството като духовна дейност отвежда към метафизиката на личността, както и самата метафизика на личността спомага за по-доброто осмисляне на творческата проблематика. Ипостасното богословие отвежда по богословски свидетелства на прот. Г. Флоровски към „А/аз“-а, където протича духовното творчество, а това е съществено за навлизане в най-съкровениите духовни тайни на битието. На ипостасната и благодатна перспектива Домостроителството може онтологично да се обясни с метафизиката на личността. А това е важно, защото така се разкрива ипостасната страна на Домостроителството, където свидетелствата могат да се обвържат. Богословието на човешката личност спомага и за по-доброто разбиране на грехопадението и пагубните последствия от него, както това се вижда по-нататък в богословското изследване. Но и не само, то дори позволява за навлизането в метафизиката на Въплъщението и Възкресението, и прави възможно Възкресението да се впише в общото разбиране за човешкото битие.

Библиография

Епифанович, С. Преподобният Максим Изповедник. София: Омофор, 2008 [Epifanovich, S. Saint Maximus the Confessor. Bulg. Trans. M. Stoyadinov, Sofia: Omophor, 2008].

Флоровски, Г. „Еволюция и епигенезис“ – В: *Философия и богословие* (София: 2012, прев. А. Омарчевски) [Florovsky, G. “Evolution and Epigenesis” – In: *Philosophy and Theology*. Sofia 2012, Bulg. trans. A. Omarchevski].

Флоровски, Г. „Творение и Тварност“ – В: *Творение и Изкупление* (София: 2008, прев. Павел Павлов) [Florovsky, G. “Creation and Creaturehood” – In: *Creation and Redemption*. Sofia 2008, trans. Pavel Pavlov].

Флоровски, Г. „Метафизически предпоставки на утопизма“ – В: *Църквата: Предание или утопия* (София: 2011, прев. Павел Павлов) [Florovsky, G. “Metaphysical presuppositions of Utopism” – In: *The Church: Tradition or Utopia*. Sofia 2011, trans. Pavel Pavlov].

Флоровски, Г. „Богословски откъслечи“ – В: *Богословие и Словесност* (София: 2015, прев. Павел Павлов) [Florovsky, G. “Theological Fragments” – In: *Theology and Logos*. Sofia 2015, trans. Pavel Pavlov].

Флоровски, Г. „Идеята за (Съ)-творението в християнската Философия“ – В: *Философия и Богословие* (София: 2012, прев. Павел Павлов) [Florovsky, G. “The Idea of Creation in Christian Philosophy” – In: *Philosophy and Theology*. Sofia 2012, Bulg. trans. Pavel Pavlov].

Флоровски, Г. „Оправдание на знанието“ – В: *Философия и Богословие* (София: 2012, прев. Нина Димитрова) [Florovsky, G. “In Defense of Knowledge” – In: *Philosophy and Theology*. Sofia 2012, trans. Nina Dimitrova].

Флоровски, Г. „Изкупление“ – В: *Творение и Изкупление* (София: 2008, прев. Емил Трайчев) [Florovsky, G. “Redemption” – In: *Creation and Redemption*. Sofia 2008, trans. Emil Traychev].

Флоровски, Г. „Религиозният опит и философското призвание“ – В: *Философия и богословие* (София: 2012, прев. Нина Димитрова, Павел Павлов) [Florovsky, G. “Religious Experience and the Philosophical Calling” – In: *Philosophy and Theology*. Sofia 2012, trans. Nina Dimitrova, Pavel Pavlov].

Флоровски, Г. „Бащин Дом“ – В: *Църквата: предание или утопия* (София: 2011, прев. Павел Павлов) [Florovsky, G. “Father’s Home” – In: “The Church: Tradition of Utopia”. (Sofia: 2011, trans. Pavel Pavlov].

Флоровски, Г. „Евхаристия и съборност“ – В: *Богословие и словесност* (София: Прав. калейд. 2015, прев. Павел Павлов) [Florovsky, G. “Eucharist and Sobornost” – In: “Theology and Logos”. (Sofia: 2015, trans. Pavel Pavlov].

Флоровски, Г. „Откровение, философия и богословие“ – В: *Творение и Изкупление*. София: 2008, прев. Емил Трайчев. [Florovsky, G. “Revelation, Philosophy and Theology” – In: *Creation and Redemption*. Sofia: 2008, trans. Emil Traychev].

Флоровски, Г. „Тайнството на Петдесетница“ – В: *Творение и Изкупление*, (София: 2008, прев. Емил Трайчев) [Florovsky, G. “The Sacrament of Pentecost” – In: *Creation and Redemption*. Sofia: 2008, trans. Emil Traychev].

Флоровски, Г. „Делото (Промисълът) на Св. Дух в Откровението“ – В: *Богословие и словесност* (София: 2015, прев. Павел Павлов, Нина Димитрова) [Florovsky, G. “The Work of the Spirit in Revelation” – In: *Theology and Logos*. Sofia: 2015, trans. Pavel Pavlov, Nina Dimitrova].

Цветомир Пенков

АРХИМ. Д-Р ИРИНЕЙ ПОП КОНСТАНТИНОВ – ЕДИН МАЛКО ПОЗНАТ СВИДЕТЕЛ ЗА ХРИСТОВАТА ВЯРА¹

The author is a doctoral student in the Department of Historical Theology at the Faculty of Theology of Sofia University “St. Kliment Ohridski.” E-mail: ts.penkov@theo.uni-sofia.bg; <https://orcid.org/0009-0008-2922-6923>.

Abstract: Tsvetomir Penkov, *Archimandrite Irinei Pop Konstantinov – A Little Known Witness to the Christian Faith*.

Several articles have been written on the subject, a number of documentaries about Archimandrite Irenaeus have been broadcast, and yet it is not enough. Firstly, the idea of writing this modest contribution to the subject arose in the process of researching the archives at the Records Commission. The documents found there, gave me the opportunity to complete the missing piece of the puzzle. Some of documents are still inaccessible. Secondly, perhaps the main reason for writing the article is to keep the memory alive.

¹ Съкращения на използвани архиви, вестници, списания: АКРДОПБГДСРСБНА [Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with State Security and the Intelligence Services of the Bulgarian People's Army] – Архив на Комисията за разкриване на документите и обявяване на принадлежност на българските граждани към Държавна сигурност и разузнавателните служби на Българската народна армия. КД – Комисия по досиета [Commission for the Disclosure of Documents], Ф – фонд [Found], А.Е – архивна единица [Archive Entity], ЗК – заверени копия [Certified Copy], ИФ – исторически фонд [Historic Found], ЛД –-literно дело [Official court file]. За написването на тази статия са използвани главно архивът на Комисията по досиетата. В нейните архивни фондове за архимандрит Ириней са съхранени (2) фонда, също така са използвани (2) фонда от делото на патриарх Кирил, както и (1) лит. дело. Ф. V-О, а.е. 66378 – Протоколи за разпит на Донко Попконстантинов и Люба Велкова Томова (по мъж) [Interrogation protocols]. ЗК. ф. 1, оп. 8, а.е. 3 – Досие на Люба Иванова Томова (по баща) [Secret file of Lyuba Ivanova Tomova]. ИФ – 3, оп. 2, а.е. 1263, т. 1; ИФ – 3, оп. 2, а.е. 1264, т. 2 – Досие на патриарх Кирил (Протоколи за разпити) [Secret file of Patriarch Cyril of Bulgaria]. VI – Л. а.е. 222, т. 16 – Литерно дело по линия на Православната църква в България [Official court file of Orthodox Church of Bulgaria].

Keywords: *Church History, Orthodox Faith, Ecclesiastical Tradition, Fascism, Nazism, Communism, Martyrs, Persecution*

Въведение

С преминаването на властта в България в ръцете на атеистично-материалистическата власт – анархокомунисти и социалисти, след 9.IX.1944 г. Православната църква в България се озовава в положение без точен аналог в родната ни история. Комунизмът представлява идеология, чийто фундаментален принцип е войнстващ атеизъм, с какъвто не е характерна нито Римската империя (в периода на ранната Църква), нито петвековното Османско владичество. Комунистите-безбожници, прокламират принципа за отделяна на Църквата от държавата – принцип, който не е нито нов, нито непознат на изследователите.²

„Народно-демократичната“ власт си въобразява, че ще подчини духовниците сравнително лесно без да се стига до масово прочистване на висшия църковен клир, като в началото се опитва да пропагандира, че Православната църква не би могла да просъществува без подкрепата на държавата. Единственото нещо обаче, което не успява да предвиди, е, че в лоното на Църквата Христова има и хора, които живеят, според думите на св. апостол Павел: **„Защото за мен животът е Христос, а смъртта – придобивка“** (Фил. 1:21).

В първата вълна (септ. 1944 – 01.02.1945 г.³) от репресии срещу Църквата, без съд и присъда са изтезавани и убити по най-мъчителен начин стотици свещеници, сред тях се нареждат и личности като архимандрит Иринеи (вероятно изгорен жив⁴), йеромонах Паладий (Дяков) и др. Под арест за няколко месеца при извънредно унижителни условия и побой са поставени Пловдивския митрополит Кирил

² Вж. Златев, К. История на християнството на Балканския полуостров от XV век до наши дни – В: Християнството през вековете. София: изд. Нов човек, 1998 [Zlatev, K. History of Christianity on the Balkan Peninsula from the 15th Century to the Present – In: Christianity Through the Ages. Sofia: New Person Publishing], 596.

³ Приемам това определение, защото в периода от декември 1944 г. до февруари – април 1945 г. „Народният съд“, създаден от правителството на Кимон Георгиев – това става в противоречие с Търновската конституция, са избити и репресирани десетки духовници (Вж. факсимиле №4, в края на текста).

⁴ Отворени досиета 4: Архимандрит Иринеи – 2022 .11 .12 <https://m.youtube.com/watch?v=2MMvcJAyOjQ>

– бъдещ патриарх (на когото е счупена ръката при бой в затвора) и Врачанския митрополит Паисий.⁵

Самият Архимандрит Иринеи е арестуван на 20 септември 1944 г. около 12: 40 ч. на обед, когато излиза от служебно заседание на една от залите в Съдебната палата. В деня на арестуването му, архимандрит Иринеи най-напред е закаран в Столичната Криминална полиция, която се помещава по това време в съдебната палата – на първия етаж. По-удобно не може и да бъде. Заедно с него е арестуван и „някой си софийски адвокат Минчо Димитров“. След няколко часа на разпити, в същия ден и двамата арестувани са изведени, качени в някаква кола, която чака пред Палатата и отведени в Дирекцията на Народната милиция при Лъвов мост – булевард „княгиня Мария Луиза“ №6 1202 София.⁶

На 29 септември 1944 г. родителите на архимандрит Иринеи, протоиерей Константин Попниколов и Николина Попконстантинова, и двамата от гр. София, имат за последно връзка със сина си, като му носят храна.

На същата дата 29. IX. 1944 г. приключва и дознанието, т.е. предварителното разследване. Архимандритът е държан отговорен за някаква книга⁷, която той превел от румънски на български език. Абсолютно нищо друго. Ако нещо странично се говори, например, че е бил буен, говорел много, бил женкар и т.н., то е за да се оправдае задържането му. Затворен е в стая №8. Вечерта на 29 септември с.г. архимандрит Иринеи е отведен в „Дом на слепите“ на ул. „Пиротска“. Там е измъчван и нечовешки малтретиран, според неговата майка⁸.

⁵ АКРДОПБГДСРСБНА, Иринеи, ИФ-3, оп. 2, а.е. 1263, т. 1; ИФ-3, оп. 2, а.е. 1264, т. 2 [Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Irinei, IF-3, inventory 2, archival unit 1263, volume 1; IF-3, inventory 2, archival unit 1264, volume 2].

⁶ АКРДОПБГДСРСБНА, Иринеи, V-O, а.е. 66378, л. 8. Това е подробно описание на неговото арестуване на 20.09.1944 г. [Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Irinei, V-O, archival unit 66378, sheet 8. This is a detailed account of his arrest on 20 September 1944].

⁷ Йордакеску, В. *Християнство и комунизъм*. София: изд. Кехлибаровъ, 1942 [Yordakesku, V. *Christianity and Communism*. Sofia: Kehlibarov, 1942], 237 стр.

⁸ АКРДОПБГДСРСБНА, Иринеи, V-O, а.е. 66378, л. 8 [Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with

На другия ден 30 септември е видян между 2-3 часа след обед в една от стайте на третия етаж – в източната част – точно над входа на сградата. Вечерта на същия ден към 00:30 ч. е бил изведен извън сградата и до ден днешен няма никакви сведения за живота му. Бил е облечен само с една риза, един подрасник и едно тънко расо. Архимандрит Иринеи се води безследно изчезнал.⁹

След изчезването (невъзможно е човек да изчезне физически) на архимандрит Иринеи, започват да се появяват различни версии около задържането му. Всяка една от вероятностите, има свои основания и надежди, но вместо да дадат отговори, те поставя нови и още по-неразрешими ребуси около смъртта му. Това се дължи предимно на липсата на документи в архивите. Но пък и материалите, с които разполагаме като извори – са манипулирани, което още веднъж затруднява значително изследователската работа. Тези откъслечи, които са налични в крайна сметка, не трябва да ни обезкуражават да се отказваме от търсенето. Напротив, това трябва още повече да ни дава стимул да продължим.

За нас християните обаче загадката е проста и не буди никакво съмнение за това, какво всъщност е станало: дали той е бил убит веднага след извеждането му от дома за глухи, или е откаран някъде другаде – не е без значение, разбира се, но по ценното нещо в случая, според мен, е да започнем да отдаваме заслужената почит на един Христов воин, за да можем да черпим сили и упование за нашето духовно израстване в Христос, чрез застъпничеството му пред Божия престол

Хора като архимандрит Иринеи може и трябва да бъдат онзи светъл пример, който да дава надежда в трудни дни на изпитания за нас – християните. ***Помнете вашите наставници, които са ви проповядвали словото Божие, и, като имате пред очите свършека на техния живот, подражайте на вярата им*** (Евр.13:7)

Интересното в случая е, че когато архимандрит Иринеи изчезва безследно, на същата дата изчезва и лицето Иван Чомов (юрист-кон-

the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Irinei, V-O, archival unit 66378, sheet 8].

⁹АКРДОПБГДСРСБНА, Иринеи, V-O, а.е. 66378, л. 8-9 [Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Irinei, V-O, archival unit 66378, sheets 8–9].

султ на Св. Синод). Като по този повод в обществото започват да се носят най-различни слухове: някои лица твърдят, че Иван Чомов е видян между задържаните лица в Дирекцията на ДС, след датата 30 септември.

В донесение от агент „Звезда“ се твърди, че преди не много време, директорът на Синодалното издателство – Матей Попов, в разговор с агент от ДС около смъртта на екзарх Стефан, разказва следната история: Архимандрит Методий, преподавател в Духовната академия, бивш протосингел на Сливенския митрополит Никодим, отзован от Москва през 1950г., *като неблагонадежден.*, и като доверено лице на екзарх Стефан, е изпратен по решение на Св. Синод при него – екзарх Стефан, през последните седмици от живота му. Същият – архимандрит Методий е споделил с Матей Попов, че дядо Стефан му е доверил, по между другото, че убиец (лично) на лицето архимандрит Иринеи, който бил задържан в Дирекцията на 30 септември е самият **Георги Пеев** (роднина на дядо Стефан по линия на съпругата му, член на БКП). Поради напредналата възраст (склероза) Матей Попов разказвал тази история на два пъти и на лицето – свещеник „Л.Д.“¹⁰

Отново ще кажем, че вероятността архимандрит Иринеи да е ликвидиран веднага след извеждането му от Дома за глухи, е огромна и за нас този факт не буди никакво учудване, предвид обстоятелствата около неговото задържане от органите на ДС.

Предистория

Акцията по оклеветяване на архимандрит Иринеи започва по писмени донесения, постъпили в Дирекцията на полицията – отдел Държавна сигурност на 29 август 1941 г. Забележете годината! По сведение, на 25 или 26 юли с.г., пътувайки във влака от Пловдив за София, архимандрит Иринеи – протосингел на Софийския митрополит екзарх Стефан в присъствието на Димитър Лучански – адвокат и председател на областната сметна палата в гр. Битоля и в гр. Бургас, и Никола Ников, подначалник на 10-ти полицейски участък в гр. София, обсъждат въпроса за някакъв шпионаж в с. Дервишка могила

¹⁰ АКРДОПБГДСРСБНА, Иринеи, VI-Л, а.е. 222, т. 16 [Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Irinei, VI-L, archival unit 222, volume 16].

и по специално изказват мнения за осъдения на смърт свещеник от същото село. Тогава по думите на агента, йеромонах Иринеи се нахвърлил с „обидни думи“ срещу българските офицери и по-специално срещу командващия генерал Попов. Веднага се провежда дознание като се разпитват Димитър Лучански и Никола Ников, за да се установи какви „обидни“ думи е говорил архимандрит Иринеи по адрес на българското офицерство.¹¹ Думите от дознанието няма да бъдат изнасяни, тъй като те са безпредметни за нашата работа.

Такива подобни комбинации са организирани често от органите на ДС, с цел: злепоставяне и уязвяване на лицето, към което се подготвя, т. нар: „остро мероприятие“.

Случаят от 14 август е също много показателен: В „Бележки на деня“ – „Забравил не само, че е българин, но и че служи на българската църква“ пише, „че на същия “14 август, към 3 ч. след обед, в трамвай №3, по посока от Подуене към площад „Св. Неделя“, йеромонах Иринеи, разговаряйки със своя събеседник, забелязва, че марширува едно отделение войници, като това му дава повод да заговори високо, с очевидно намерение да го чуят и другите пътници в трамвая. Това, което той казал в трамвая, било от такова естество – пише в брошурата, че „отначало ние не повярвахме на съобщението и го подложихме на проверка. За съжаление съобщението се оказа вярно. Казваме за съжаление, понеже йеромонах Иринеи произхожда от добро българско семейство, в което противонародни и противодържавни внушения, като тия, които са вдъхновили негово преподобие не се култивират и следователно, вдъхновението му трябва да идва по други пътища. Думите, които е казал йеромонахът, ние няма да изнасяме тука, понеже книга не ги търпи. Достатъчно ще бъде да кажем, че и за много по-малки провинения се изпращат или да чукат камъни, или ги възстановяват на временно жителство в провинцията. В случая пък не е без значение и това, че йеромонахът е на служба в българската църква, която винаги е отстоявала българските националните идеали, живеела е с радостите на българското племе и заедно с него е понасяла националните страдания“.¹²

А, ето и думите, които са казани от архимандрит. Иринеи: „Тази германска папач, тези скакалци, ще погубят България. Причината са

¹¹ АКРДОПБГДСРСБНА, Иринеи, V-o, а.е. 66378, л. 2 [Ibid., V-O, ar.un. 66378, sheets 8–9].

¹² АКРДОПБГДСРСБНА, Иринеи, V-o, а.е. 66378, л. 10 [Ibid., sheet 10].

тези македонци – това черно племе. Право казваше (не се чете името) те нито са сърби, нито са българи. Ще погубят България. Да вземат всички македонци, да ги изселят, да ги пратят там и да си чупят главата, нека там правят държава“.

Съобщението/донесението е по сводка на Люба Иванова Томова.¹³ Това сведение всъщност не кореспондира с данните от преди няколко месеца, събирани от Областното полицейско управление в Пловдив, което е било натоварено да издирва материали за архимандрит. Иринеи. Ето какво пишат следователите от Областното полицейско управление в Пловдив по адрес на архимандрит. Иринеи: „При пребиваването на германските войски, носил се много коректно с квартируващите войници в Семинарията и служил за преводчик“¹⁴.

Самата Люба Томова е имала връзки с нелегалната организация ВМРО и Ванче Михайлов, откъдето получава инструкции за работа сред македонците в България. Не е изключено Люба Томова да е вербувана и след това използвана по някакъв начин – като информатор, който да следи за действията на Архимандрита.

В „Протокола за разпит“¹⁵, проведен на 15.IX.1934 г., Люба отрича, разбира се, да има каквито и да били връзки с ВМРО. В „Протокола за обиск“ в дома ѝ обаче, се чете друго. При обиска са намерени:

- 1) Протоколни книжки с чернови от Македонския женски съюз.
- 2) Чернови от отчети за 33/34 г. и три екземпляра печатни отчети.
- 3) Едно писмо от Прилепското братство и един въпросник, спомен от Македонските борби и други уличаващи предмети.

През месец януари 1937 г. Люба Томова е засечена от тайните

¹³ АКРДОПБГДСРСБНА, Иринеи, V-о, а.е. 66387, л. 9 [Ibid. sheet 9].

¹⁴ АКРДОПБГДСРСБНА, Иринеи, V-о, а.е. 66387, л. 3 [Ibid. sheet 3].

¹⁵ Тя е интересна за службите още от 1934 г., понеже същата като основател и ръководител на Македонския женски съюз, е вербувана от комунистите и внедрена в нелегалната по това време македонска организация ВМРО. След преврата от 19 май 1934 г. са разтурени всичките македонски легални и нелегални организации. Така македонската емиграция остава без ръководство, което способства да бъде превзета, разтроена и да се използва за разпространяване на идеологията на болшевизма (комунизма). Тя възприема изцяло комунистическите идеи. Наблюдава се приемственост в службите от преди и след 9.IX.1944 г. в България. АКРДОПБГДСРСБНА, Люба Томова, ЗК. ф. 1, оп. 8, а.е. 3, л. 5 [Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Lyuba Tomova, ZK, fond 1, inventory 8, archival unit 3, sheet 5].

служби в Турция на срещна с Иван Михайлов, за което отрича.¹⁶

На 14.10.1941 г. се съобщава, че дознанието срещу архимандрит Иринеи, протосингел на Софийска митрополия е приключило и изпратено на Прокурор при Софийски областен съд. При разпита свидетелите Никола Ников, Димитър Лучански и Люба Томова потвърждават обвиненията срещу архимандрит Иринеи.¹⁷

Оттук вече започва системното преследване и оклеветяване на архимандрит Иринеи.

В „Последна поща“, бр. 1074, „За духовника от митрополията“ и в „Кажете го кой е?“ пише: „Той трябва да бъде изобличен публично и не само той, но и всички големи и малки като него, които вършат престъпления към народа. Тази свобода на бърборство най-малко прилича на лице заемащо такъв висок духовен сан. Ако властта отмени това поведение, то това би се касало за дефицити в обществената психика.“¹⁸

Тези диагнози, започват да се повтарят периодично навсякъде в печатните издания, а и сред обществото – в лични разговори, като някакви стари, изтъркани рефрени, което всъщност допринася до голяма степен и за нагласите в самото общество към духовенството, не само през годините, но и някак си успя да се прехвърли и отвъд тези години, та чак и до ден днешен.

Архимандрит Иринеи не е оставен в покой от ДС, дори и след неговото „ликвидиране“ (думата е написана, а след това е задраскана с молив в архивната единица). В Справка от 6.II.1953 г. при щаба на войската е намерена разписка на стойност 5 000 лв., получени от лицето Р.О. Като получател се е подписал някой се д-р Веденсон. За целта е разпитан н-ка на Р.О. – Стефан Недев, който е попълнил разписката. На въпроса – кое е лицето д-р Веденсон, получило сумата от 5 000 лв. за разузнавателни цели? Недев казва, че това е архимандрит Иринеи. При направената щателна проверка обаче от органите на Дирекция на милицията, при взети няколко различни подписа за сравнение, се оказва, че лицето Донко Попконстантинов се подписва под името **Иринеи**, а не д-р Веденсон.¹⁹

¹⁶ АКРДОПБГДСРСБНА, Люба Томова, ЗК, ф. 1, оп 8, а.е. 3, л. 2,3,5 [Ibid. sheets 2,3,5].

¹⁷ АКРДОПБГДСРСБНА, Иринеи, V-o, а.е. 66378, л. 7 [Ibid. Irinei, V-O, ar.un. 66378, sheet 7].

¹⁸ АКРДОПБГДСРСБНА, Иринеи, V-o, а.е. 66378, л. 11-12 [Ibid. sheets 11-12].

¹⁹ АКРДОПБГДСРСБНА, Иринеи, V-o, а.е. 66378, лист 26 [Ibid. sheet 26].

Цялото това представление – този цирк, наречен правосъдие, което разиграват органите на ДС в продължение на години, има само една единствена цел, а именно – отстраняването на архимандрит Иринеи. Въпросът, който вълнува тук е: можела ли е милицията да предприеме действия по елиминирането му и без тези „мерки“? Разбира се, че е можела: ние имаме десетки подобни доказателства за такива случаи, с духовни лица – свещеници, изчезнали безследно, не много след промените от 9.IX.1944 г. Проблемът тук е, че архимандрит. Иринеи е значима, обществена личност – от църковния клир и внезапното му изчезване, все пак би пробудило (надявам се, че е така) въпроси в християнските среди, а ДС са проявявали до някаква степен старание да останат в очите на обществото като морала и съвестта на нацията, като институцията, която защитава българския национален интерес и не на последно място – подкрепя църквата.

Че обвиненията са скалъпени, може да се види още и в „Протокола за разпит“ от 1.IX.1941 г., където архимандрит Иринеи окачествява обвиненията като „нагли и лишени от каквито и да са основания“. Архимандрит Иринеи дори заявява и посочва като свидетели лица, които могат да потвърдят, че никога не е изричал подобни думи по адрес на „българската нация“, „българското офицерство“ и т.н.²⁰ Всъщност, истинската причина, заради която е реквизиран, а по-късно и убит, е преводът от румънски език на книгата „Християнство и комунизъм“ от бележития румънски проф. Валерий Йордакеску. В нея се прави паралел между християнство и комунизъм, както и подробен анализ на двете учения. Книгата е повече от неудобна и изобличаваща, тъй като засяга теми, които противоречат на комунистическата идеология. Християнските ценности и морал са несъвместими с безбожния материализъм, на който се възпитават децата и младежите в училище. Този особен вид „религиозност“ е нищо друго освен принизяване на човека до безсловесното – до животното. Архимандрит Иринеи е бил подиграван дори за превода на книгата от различни хора (дори и от духовни лица), които казвали: „че сега и тези, които не знаели какво е комунизъмът, са научили“.²¹

Сведения от дознанието и Протокола за разпит

²⁰ АКРДОПБГДСРСБНА, Иринеи, V-О, а.е. 66378, л. 17 [Ibid. sheet 17].

²¹ АКРДОПБГДСРСБНА, Иринеи, V-О, а.е. 66378, л. 18 [Ibid. sheet 18].

Архимандрит Иринеи, в света Донко Попконстантинов, роден на 27 септември 1910 г., син на енорийския свещеник Константин поп Николов от Новоселското село Столник. През 1920 г., когато Донко е десетгодишен, баща му е преместен в София, кв. Подуене, като енорийски свещеник. След като завършва трети клас на Пета софийска прогимназия, постъпва в Софийската духовна семинария, която завършва през 1929/1930 г. На следващата учебна година постъпва в Богословския факултет на Софийския държавен университет. След като завършва, заминава да подобри образованието си в гр. Кишинев – Бесарабия – като стипендиант, благодарение на подкрепата на екзарх Стефан. След три годишен престой там, завършва образованието си и поради добрия си успех са му предоставени две стипендии: в Страсбург и Рим. Избира Рим като по-голям и известен град. В Рим остава от 1933 до 1937 г. След като завършва образованието си взема докторат по Философия от Римския държавен университет. Архимандрит Иринеи следва едновременно и в Папския източен институт, който също завършва успешно.²²

Виждаме, че архимандрит Иринеи е също така много ерудиран и високо образован духовник, а това може да е породило завист в някои хора – от някои среди, и да е допринесло за неговото (физическо) съществуване.

След като завършва образованието си в Рим, архимандрит Иринеи се завръща в България и през 1937 г. е назначен за учител в Софийската духовна семинария. На 4 декември с.г. е постриган за монах и преместен за учител-ефимерий в Пловдивската духовна семинария. Там остава една учебна година, а след това е взет от екзарх Стефан за негов протосингел. Никога не се е занимавал с политика нито в Бесарабия, нито в Италия. Единствената му цел е да придобие образование, както твърди самият той, за да може честно да изкарва хляба си.

Архимандрит Иринеи разказва още веднъж в Дознанието (Протокол за разпит)²³ за изненадата, когато вижда дописката във в-к „Зора“, брой 6654 от 22. VIII. 1943 г., за пътуването му с трамвая от Подуене

²²АКРДОПБГДСРБНА, Люба Томова, ЗК ф. 1, оп. 8, а.е. 3, л. 1 [Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Lyuba Tomova, ZK, fond 1, inventory 8, archival unit 3, sheet 1.].

²³АКРДОПБГДСРБНА, Люба Томова, ЗК. ф. 1, оп. 8, а.е. 3 л. 1-9 [Ibid. sheets 1-9].

до „Св. Неделя“. Тогава е изпратено и едно писмо от наместник-председателя на Св. Синод Видинския митрополит Неофит до секретаря на Синода – архимандрит Дамаскин, заедно с текста на казаното от него в трамвая, в което писмо се нарежда, да се провери случая и да се докладва. Архим. Иринеи твърди, че думите от бележката на Люба Томова са – с умишлено променен смисъл и контекст (което се вижда и от съдържанието на „дознанието“), защото, както пише той: „натиска във в-к „Зора“ и на други места, да бъде ликвидиран, беше голям“²⁴.

По време на кампанията срещу архим. Иринеи, екзарх Стефан взима решение за неговото отстраняване като протосингел. Благодарение на Ловчанския митрополит Филарет, който разубеждава дядо Стефан и се застъпва за него, архимандрит Иринеи запазва поста си в Митрополията. Въпреки това настроенятията срещу него не спират. Той е обявен за „враг №1 на България“²⁵.

В допълнителното „дознание“ по искане на следователя Георги Пеев, архимандрит Иринеи разказва отново и потвърждава част от показанията си при предишния разпит, като добавя, че недоумява защо е задържан. По отговорите, които са запазени в дознанието, можем да предположим какви въпроси са му били задавани от следователя.²⁶ Това, което заявява в края на дознанието пред следователите, може да е била и неговата изповед: **„Никога, обаче, не съм служил на никаква политика или на чужди интереси. Съвестта ми е чиста“**. Това вероятно са били последните думи на архимандрит Иринеи, преди да бъде екзекутиран.

Не може обаче човек да не си зададе и някои въпроси, когато четете документи от архивите, а именно: На какъв принцип са организирани службите, тъй като несъответствията между самите отдели са безброй, но в никакъв случай не и незначителни? Могат да бъдат посочени много причини, но никоя от тях не би могла да обхване и

²⁴ АКРДОПБГДСРСБНА, Иринеи, ЗК ф. 1, оп. 8, а.е. 3, л. 2-4 [Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army, Irinei, ZK, fond 1, inventory 8, archival unit 3, sheets 2-4].

²⁵ АКРДОПБГДСРСБНА, Иринеи, ЗК ф. 1, оп. 8, а.е. 3, лист 5-6 [Ibid. sheet 3].

²⁶ АКРДОПБГДСРСБНА, Иринеи, ЗК ф. 1, оп. 8, а.е. 3. (листове в „дознанието“ не са номерирани, намират се в края на (а.е.), след „протокола за разпит“) [Ibid.].

да отговори с точност – на по-горе зададения въпрос. Единствената дума, която може да даде светлина по въпроса, за която аз се сещам е анархия. Анархия, но контролирана анархия, подобно на тази в СССР при другаря Сталин.

Заклучение

Ако историографията е отделила изключително внимание в изследването и анализирането на хитлеристките престъпления, и това е напълно оправдано и отговаря на волята на оцелелите да свидетелстват за утвърждаване на демократичните ценности, защо тогава е толкова слаб отзвук в мненията от свидетелските показания върху комунистическите престъпления? Защо все още в центъра на анализа на комунизма не се поставя един толкова съществен факт, какъвто е системното преследване на човека? Причините са многобройни и комплексни. Не става ли всъщност въпрос за умишлен отказ от познанието, за страха от разбирането? Страхуваме ли се да узнаем истината? Да! Категорично – да.²⁷

След като комунистическия режим в България е обявен (в 4 члена) за престъпен, с действащ закон на Република България, приет от XXXVIII народно събрание на 26 април 2000 г. и обнародван в „Държавен вестник“, брой №37 от 5 май 2000 г., се пита: защо законът няма правни последици?²⁸

Според Георги Първанов (лидер на БСП), приемането на закона е „триумф на посредствеността, а единствената му цел е реабилитация на фашисткия режим до 1944 г.“²⁹. Всъщност, създадената през 1981 г. БСДП (преименувана през 1994 на БРСДП) се разцепва през

²⁷ *Черната книга на комунизма – престъпления, терор и репресии*. Колектив: Стефан Куртоа, Никола Верт, Жан-Луи Панне, Анджей Пачковски, Карел Барточек, Жан-Луи Марголен./със сътрудничеството на Реми Кауфер, Пиер Рагуло, Паскал Фонтен, Ив Сантамария и Силвен Булук/. Поредица „Хроника“ на Издателска къща: „Прозорец“ [The Black Book of Communism – Crimes, Terror, and Repressions. Collective: Stefan Kurtoa, Nikola Vert, JeanLouis Panne, Andrzej Pachkovski, Karel Bartochek, JeanLouis Margolen, with the collaboration of Remi Kaufer, Pierre Ragulo, Pascal Fontaine, Yves Santamaria, and Sylvain Buluk. Chronicle Series of the Publishing House „Prozorets“].

²⁸ <https://lex.bg/bg/mobile/Idoc/2134920192>

²⁹ Гъндовска, Й. Комунизмът и БКП „престъпни“ по закон//segabg.com. 27 април 2000. Архивиран на 10-04-2022. Посетен на 17-02-2024.

1903 г. на „тесни“ (т.с.) и „широки“ (ш.с.) социалисти. До 1919 г. тесните социалисти участват свободно в парламентарния живот и имат свои представители в управлението на местно и национално ниво. На 25-27 май 1919 г. тесните социалисти от БРСДП провеждат историческия си XXII конгрес в театър „Ренесанс“ в София, на който конгрес издигат лозунгите на Великата октомврийска революция. Така се ражда БКП (т.с.), която става секция на Третия комунистически интернационал (Коминтерн), създаден от Ленин през същата 1919 г. за борба с диктатурата на пролетариата в целия свят³⁰. А БСП се явява наследник и продължител именно на този карцином БКП (р), родил се през 1919 г.

Ако говорим за фашизъм, то италианският фашизъм от 30-те на 20 в., е първият, който влиза в действие и който открито се провъзгласява за тоталитарен. Хвърля доста хора в затворите и допуска малтретиране на политическите противници, но много рядко това завършва със смърт. От другата страна обаче геноцида „на класата“, който по нищо не се различава от геноцида на „расата“, съсипват десетки милиони човешки животи.³¹ Национал-социализмът в Германия и социализмът в България са две грахови зърна в една шушулка.

От всичко казано досега, единственият разумен отговор на зададените въпросите, можем същевременно да търсим в поставянето на друг подобен въпрос: Трябва ли да говорим за комунизма в минало време?!

Паметта е качество на живота, защото в смъртта няма спомен!

Библиография

Апостолов, Свещеник Михаил и архимандрит Калистрат – Документална поредица на БНТ „Път към Голгота“ от 23. II. 2020 г. [Priest Mihail Apostolov and Archimandrite Kalistrat – Documentary Series of BNT „Path to Golgotha“ from February 23, 2020] <https://m.youtube.com/watch>.

Архив на Комисията за разкриване на документите и обявяване на принадлежност на българските граждани към Държавна сигурност и разузнавателните служби на Българската народна армия [Archive of the Commission for the Disclosure of Documents and Declaration of the Affiliation of Bulgarian Citizens with the State Security

³⁰ Вж. Лилков, В. *Наши хора*. София: Издателство „Сиела“ [Lilkov, V. *Our People*. Sofia: Siela Publishing], 2023. с. 23.

³¹ *Черната книга на комунизма...* [The Black Book of Communism – Crimes, Terror, and Repressions], с. 14-18.

and Intelligence Services of the Bulgarian People's Army].

Бешков, Илия. „Черната тетрадка“. ДНЕВНИК, ДОСИЕ, АЛБУМ. Съставители: Александър Бешков и Савка Чолакова, София: Издателство „Изток Запад“, 2015 [Iliya Beshkov, „The Black Notebook.“ Diary, Dossier, Album. Compiled by: Alexander Beshkov and Savka Cholakova. Sofia: Iztok-Zapad Publishing House, 2015].

Босев, Б. Как станах атеист (Разказ на бивш свещеник), София: Печатница „Профиздат“, 1959 [Bosev, B. *How I Became an Atheist (The Story of a Former Priest). *Sofia: Profizdat Printing House, 1959].

Григорий, Священноиконом. Илюстрация Илинден XIV (151). Издание на Илинденската организация, 1944 [Fr. Grigoriy. Illustration Ilinden XIV (151). Published by the Ilinden Organization, 1944].

Димитров, В. Зографите от фамилия Бундовци (Миновци) от Галичник и техните творби в България. – Патримониум. мк., №7-8, София: Издава „Нов български университет“, 2010 [Dimitrov, V. The Icon Painters of the Bundovci (Minovi) Family from Galičnik and Their Works in Bulgaria. – Patrimonium.mk, No. 7-8, Sofia: Published by New Bulgarian University, 2010].

Друмева, игумения Валентина „Български свещеномъченици и изповедници за вярата от най-ново време“, т. 1, София: Издава Славянобългарски манастир „Св. Вмчн Георги Зограф“, Света гора, Атон, 2007 [Abbess Valentina Drumeva, „Bulgarian Hieromartyrs and Confessors of the Faith in Modern Times.“ Sofia: Published by the Slavic-Bulgarian Monastery „St. Great Martyr George Zograf,“ Mount Athos, 2007].

Михаил, Священник и архимандрит Калистрат – Документална поредица на БНТ „Път към Голгота“ от 23. IX. 2020 г., част. 2 [Priest Mihail and Archimandrite Kalistrat – Documentary Series of BNT „Path to Golgotha“, Part 2, from September 23, 2020]. <https://m.youtube.com/watch>.

Оруел, Д. „1984“, София: Хеликон, 2021 [Orwell, G. 1984. Bulg. transl. Sofia: Helikon, 2021].

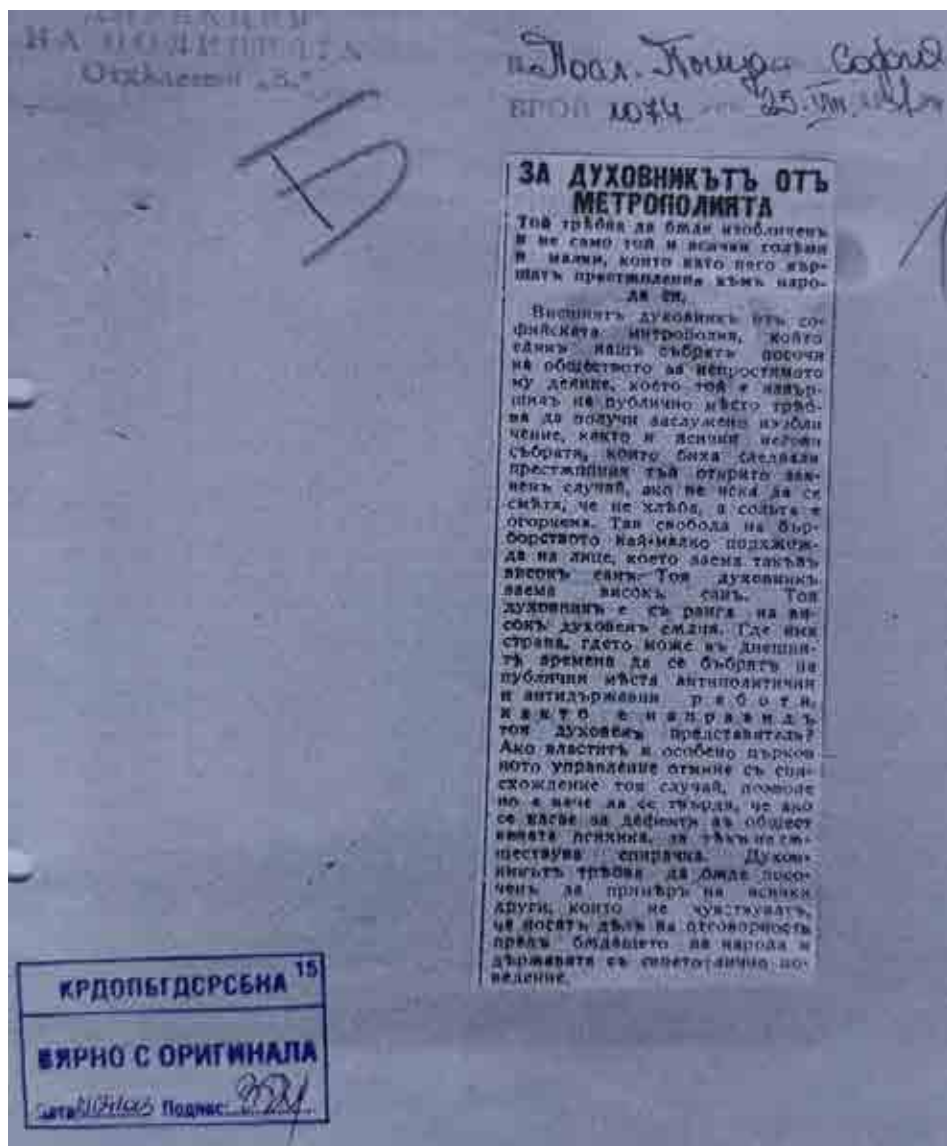
Чурешки, С. Православието и комунизмът в България 1944-1960 г. София: Издателство „Просвета“, 2004 [Chureshki, S. Orthodoxy and Communism in Bulgaria 1944-1960, Sofia: Prosveta Publishing House, 2004].

Николчев, Д. История, устройство и управление на Струмишко-Драмска епархия (Беломорски дял, 1941 – 1942) и Драмска епархия (1943 – 1944) през прочита на архивни документи. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2020 [Nikolchev, D. History, Structure, and Governance of the Strumitsa-Drama Diocese (Aegean Region, 1941–1942) and the Drama Diocese (1943–1944) through the Lens of Archival Documents. Sofia: St. Kliment Ohridski University Press, 2020].

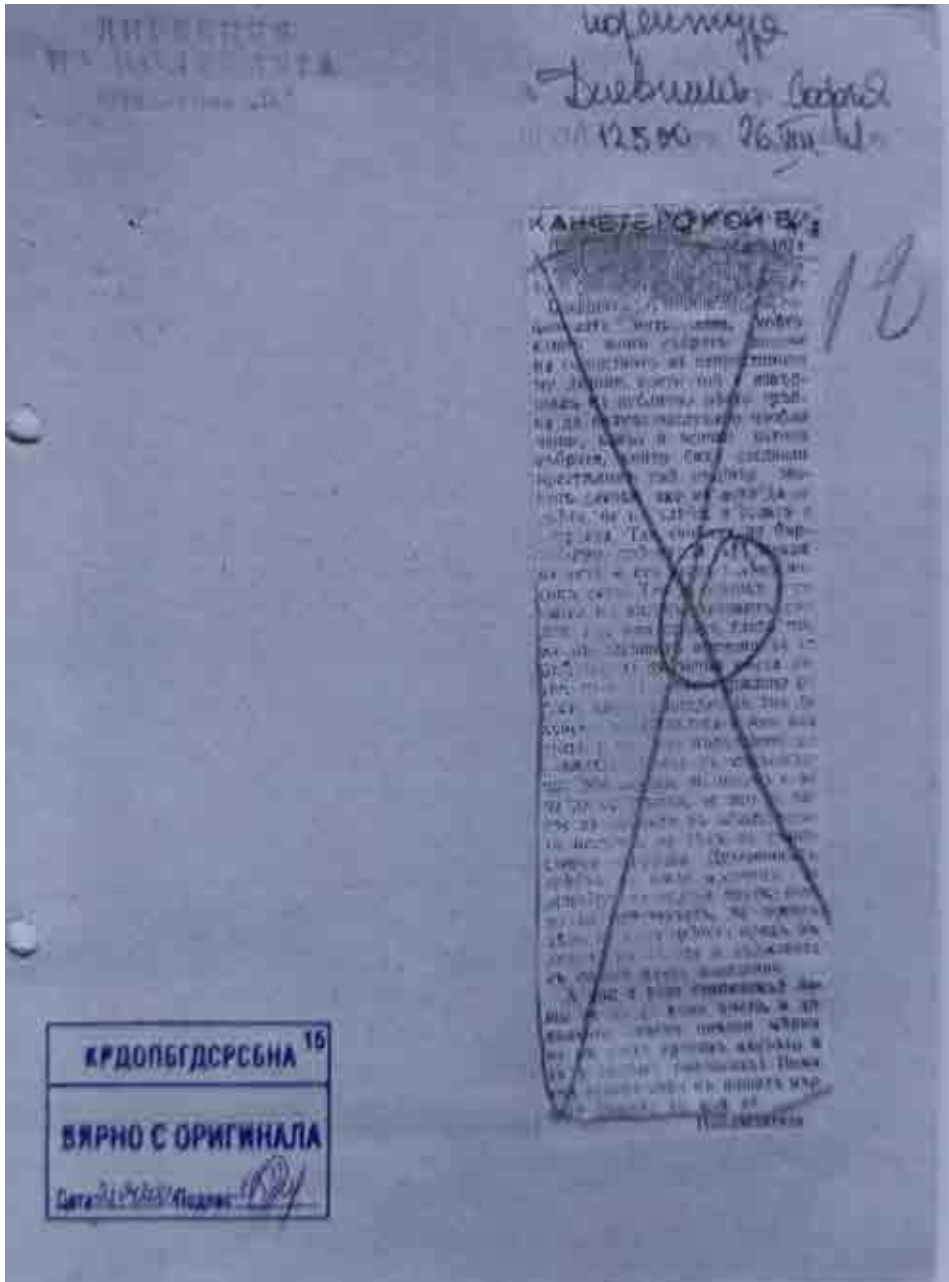
Патеров, Илия Г. „Загоричани“. София: Издание на Загорицкото дружество „Илинден“, 1930 [Paterov, Iliya G. Zagorichani. Sofia: Published by the Zagorichani Society „Ilinden,“ 1930].

Стойков, Стойко. „Комунистите яздели свещеници като магарета, кара ги с брадите си да мият нужниците“. Публикувано на: 20.07.2021, посетен на: 02.10.2024 [Stoyko Stoykov, „The Communists Rode Priests Like Donkeys, Made Them Clean Toilets with Their Beards.“ Published on: 20.07.2021, accessed on: 02.10.2024] <https://www.168chasa.bg/article/9986589ки>

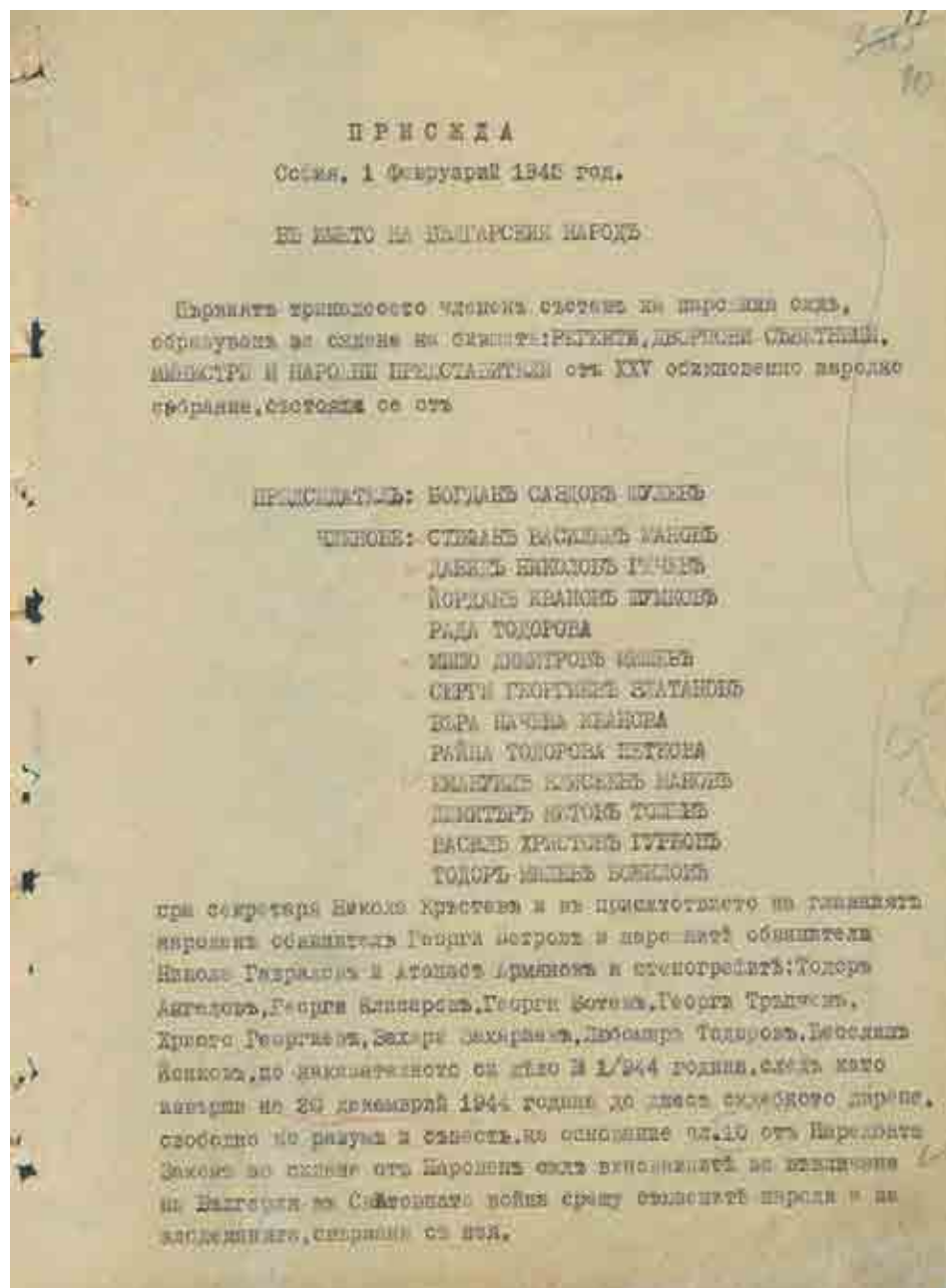
Фиг. 2 в-к „Последна поща“ гр. София, брой 1074 от 25.VIII.1943 г.



Фиг. 3 Коректура в-к „Диевлияев“, гр София, брой 12500 от 26.VIII.1943 г. – „Кажете го кой е?“



Фиг. 4 Първият 13 членен състав на „Народния съд“ от 01.02.1945 г.



Forum Theologicum Sardicense
1/2024

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

Технически редактор: гл. ас. д-р Теодор Аврамов

Художник на корицата и предпечатна подготовка:
Златина Карчева
Формат: 70/100/16

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

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