

FORUM THEOLOGICUM SARDICENSE

prius

БОГОСЛОВСКА МИСЪЛ

2/2021

annus XXVI

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

РЕДАКЦИОННА КОЛЕГИЯ

Главни редактори:

доц. д-р Светослав Риболов, доц. д-р Павел Павлов

Членове:

о. проф. д-р Порфириос (Джеорджи), проф. д-р Мария Йовчева, доц. д-р
Ивайло Найденов, доц. д-р Йон Мариан Кройтору, проф. д-р Илияс Евангелу,
доц. д-р Андриан Александров

COLLEGIUM EDITORUM

Svet. Riboloff & Pavel Pavloff

*Fr. Porphyrius Georgi (University of Balamand), Maria Yovtcheva (University of
Sofia St. Clement of Ochrid), Ivaylo Naydenov (University of Sofia St. Clement of
Ochrid), Ion Marian Croitoru (University of Valachia, Targoviste), Ilias Evangelou
(Aristotle University of Thessaloniki), Andrian Alexandrov (University of Sofia St.
Clement of Ochrid)*

COLLEGIUM EVALUATORUM

*Emil Traychev (University of Sofia St. Clement of Ochrid), Alexander Omarchevsky
(University of Sofia St. Clement of Ochrid), Clara Toneva (University of Sofia
St. Clement of Ochrid), Ivan Christov (University of Sofia St. Clement of Ochrid),
Dimo Penkov (University of Sofia St. Clement of Ochrid), Fr. Ivan Ivanov Kyumur-
djisky (University of Sofia St. Clement of Ochrid), Alexander Naumov (Supraśl
Academy), Krasimir Stanchev (University Roma 3), Konstantinos Nichoritis (Uni-
versity Macedonia), Maria Schnitter (University of Plovdiv), Ivan Dimitrov (Uni-
versity of Sofia), Dimitar Dimitrov (University of Veliko Tyrnovo), Maria Spasova
(University of Veliko Tyrnovo), Anna Briskina-Müller (Martin-Luther-University
Halle-Wittenberg), Petar Tomev Mitrikeski (University of Zagreb), Jan Stradomski
(University of Krakow)*

© Богословски факултет на СУ „Св. Климент Охридски“

© Университетско издателство „Св. Климент Охридски“

ISSN 1310-7909

СЪДЪРЖАНИЕ

Предговор	5
Венцислав Каравълчев, <i>Османската империя и християните</i>	7
Rebecca Ruth Faber, <i>Illuminating Women in the World of St. Jerome. When Policy and Practice Diverged</i>	21
Марта Георгиева, <i>Форма и функция на йерархичната степен дякон през първите четири века</i>	47
Полина Спирова, <i>Основни изводи от конференцията: „Преподаване на религия онлайн. Опит, предизвикателства, перспективи“</i>	55
Магдалена Легкоступ, <i>Предизвикателства пред учителя по религия при обучение от разстояние в електронна среда</i>	59
Красимир Иванов, <i>Църковни и психотерапевтични подходи при лечение на зависими лица</i>	75
Велина Тонева, <i>Предисторията на съвременното църковно образование в България: социална мисия, организационни модели, иновативни практики</i>	83
Йонко Бонов, <i>Християнската вяра и ценности в творчеството на Йордан Йовков и Елин Пелин</i>	93
Ставр. ик. Михаил Михайлов, <i>Бракът в България – предмет на законодателна регламентация и канонична уредба</i>	105
Мирела Кючукова, <i>Онлайн обучение по религия – мисията възможна</i>	123
Гроздан Стоевски, <i>Войната и военната служба в светлината на Свещеното Писание</i>	131
Светослав Цеков, <i>Причини за свикването на Трулския събор (691-692 г.)</i>	143

Рецензии на книги

Ивайло Найденов, <i>Закон на молитвата, закон на вярата. Herwig Al-denohoven. Lex orandi – lex credenti. Beiträge zur liturgischen und systematischen Theologie in altkatholischer Tradition. Herausgegeben von Urs von Arx mit Georgiana Huian und Peter-Ben Smit. Muenster: Aschendorff Verlag, 2021</i>	155
--	-----

CONTENTS

Foreword	5
Ventzislav Karavaltchev, <i>The Ottoman Empire and the Christians</i>	7
Rebecca Ruth Faber, <i>Illuminating Women in the World of St. Jerome. When Policy and Practice Diverged</i>	21
Marta Georgieva, <i>Form and Function of the Hierarchical Degree of Deacon in the First Four Centuries</i>	47
Polina Spirova, <i>Basic Conclusions from Conference: “Teaching Religion Online. Experience, Challenges, Perspectives”</i>	55
Magdalena Legkostup, <i>Challenges for the Teacher of Religion in Distance Education in an Electronic Environment</i>	59
Krasimir Ivanov, <i>Church and Psychotherapeutic Approaches in the Treatment of Addicts</i>	75
Velina Toneva, <i>Pre-history of Contemporary Bulgarian Church Education: Social Mission, Innovative Practices</i>	89
Yonko Bonov, <i>The Christian Faith and Values in the Works of Yordan Yovkov and Elin Pelin</i>	93
Mihail Mihaylov, <i>Marriage in Bulgaria – Subject of Legislative Regulation and Canonical Rules</i>	105
Mirela Kyuchukova, <i>Online Training in Religion – Mission Possible</i>	123
Grozdan Stoevsky, <i>War and Military Service in the Holy Scripture</i>	131
Svetoslav Tsekov, <i>Reasons for Convening the Trullo Council (691-692)</i>	143
Book Reviews	
Ivaylo Naydenov, <i>Law of the Prayer and Law of the Faith</i> . Herwig Aldenhoven. Lex orandi – lex credendi. Beiträge zur liturgischen und systematischen Theologie in altkatholischer Tradition. Herausgegeben von Urs von Arx mit Georgiana Huian und Peter-Ben Smit. Muenster: Aschendorff Verlag, 2021	155

ПРЕДГОВОР

Настоящият брой на нашето списание представя пред любезните читатели предимно автори от колегията на Богословския факултет – утвърдени и млади учени-докторанти. Извън четирите текста, посветени на дистанционното преподаване на предмета Религия в електронна среда, останалите не биха могли да се групират в тематични направления.

Текстовете от първата група са доклади от конференцията „Преподаване на Религия онлайн. Опит, предизвикателства, перспективи“, проведена на 23 ноември 2021 г. в Богословския факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски“. Разбира се, приветстваме подобни инициативи и текстове, свързани с въпроси от съвременния живот и решаването на необичайни ситуации, които ни налага днешният ден.

Други два текста на колеги-преподаватели са свързани с историко-каноническата тема за отношенията между държавата и църквата – първият за времето на Османската империя, а вторият в съвременна България през призмата на брака.

И настоящият брой не изневерява на вече утвърдената практика да бъде трибуна на докторантите от Богословския факултет и да дава възможност те да публикуват изследвания, свързани с дисертационните им разработки. Половината от текстовете са на младите учени от нашия факултет. Като изразяваме благодарност към научните им ръководители и самите докторанти за усърдието при подготовката на текстовете, обръщаме внимание за по-стриктно спазване на новоприетите правила за публикуване в нашето списание, защото поправката на текстовете често отнема много време на редакторите. С надежда за много нови и по-изчистени текстове пожелаваме приятно четене!

ПП

Венцислав Каравълчев

ОСМАНСКАТА ИМПЕРИЯ И ХРИСТИЯНИТЕ

Abstract: Ventzislav Karavaltchev, *The Ottoman Empire and the Christians*. The current paper analyses the basic principles of the status of Christians as “People of the Book” in the Ottoman Empire. Moreover what is examined is the application of Islamic Law and the model set by the Arab caliphate for regulating the coexistence between Muslims and non-Muslims in the conditions of the new Muslim empire. The changes of the function and responsibilities of the Patriarch of Constantinople in relation to the Christian population are also considered.

Keywords: *Orthodox Church, Patriarch of Constantinople, Bishops, Sultan, Ottoman Empire, Mehmed the Conqueror, Millet, Islam, Christianity, Caliph, Balkans*

Падането на Константинопол в ръцете на османските турци е събитие, което разтърсва дълбоко християнския свят. Макар и краят на Източната Римска империя да е отдавна предизвестен, никой, дори и най-големите скептици на своето време не са искали да вярват, че подобно нещо действително ще се случи. „В деня, в който турците превзеха Константинопол, слънцето помръкна“, така описва събитието един грузински хронист¹. Слънцето може и да не губи своята яркост, но психологическият ефект от падането на столицата е бил истинско затъмнение, което сериозно е стреснало цяла Европа и въобще християнството. От гледна точка на Православната църква, от която четири века преди падането на Константинопол се е отделила Западната църква, падането на Константинопол бележи края на една епоха и началото на нова, напълно непозната и изпълнена с безброй предизвикателства и трудности. За първи път в историята първият по чест предстоятел на Православната църква – Константинополският патриарх, престава да бъде субект и главен съветник по религиозните въпроси на един християнски император и се превръща в поданик на мюсюлмански султан. Разбира се, това не е първият случай

¹ Freely, J. *The Grand Turk: Sultan Mehmed II – Conqueror of Constantinople, Master of an Empire and lord of Two Seas*. London: I.B. Tauris, 2009, p. 50.

в историята на Православната църква, когато православен патриарх се подчинява на мюсюлмански управител и владетел и е принуден да се съобразява със законите и устройството на една друга, различна, нехристиянска държава или империя. Тук имаме примерите на Йерусалимската, Антиохийската и Александрийската патриаршия, които още в началото на VII в. попадат под мюсюлманска власт. С падането на Константинопол обаче подвластна на управлението на един иноверен народ става самата Велика църква, имперската Църква, която през вековете активно се опитва да се асоциира с цялото православно християнство, с цялото християнско ойкумене. Разбира се, моделът, по който победителите и победените, които в случая са голямото мнозинство в новата империя, трябва да съжителстват, е вече добре разработен и шлифован през вековете от арабите. Мохамед полага принципа на това съжителство, което влиза в Корана с определението за християни и юдеи като „хора на книгата“ (*Ahl al-Kitāb*). И доколкото тези „хора на книгата“ не извършват никакъв прозелитизъм, а са затворени в своите общности, то те там са свободни да изповядват вярата си, да се наставляват в нея и да извършват своите богослужения. Това е важен момент, от който са лишени всички останали неизповядващи християнството, юдаизма или съответно исляма и които трябва по силата на принудата да приемат исляма. Разбираемо е, че щом това са условията, които ислямското право поставя на „хората на книгата“, за да изповядват свободно своята вяра, то съвсем естествено нарушението им води след себе си санкции, които са доста сериозни, включително мъчения и смърт. Изпълнението им пък обикновено води до мирно и безпроблемно съжителство, което може да бъде нарушено при екстремни ситуации след преодоляването на които се връща в нормалното си русло. Така например през 623 г. Мохамед дарява специален документ на манастира „Св. Екатерина“ на Синай, с който признава планината Синай за свещена територия и потвърждава на монасите в манастира тяхната традиционна автономия². Халиф Омар през 636 г. обсажда Йерусалим. Йерусалимският патриарх Софроний изпраща при него делегация, която да преговаря за капитулацията на града, като в замяна иска да бъдат гарантирани

² Στεφανίδης, Β. *Εκκλησιαστική ιστορία*, Αθήνα: Παπαδημητρίου, 1948, 634.

правата на християните. Омар се съгласява да уважи правото на патриарха да бъде пазител на Светите места, а също както и на християните в града, и в замяна иска християните да му плащат данъка харадж³. Споразумението, влязло в историята като договора на Омар⁴, е сключено и вратите на града са отворени за арабите. Само година по-рано, през 635 г. Дамаск също е принуден да отвори своите врати пред арабската инвазия. Интересното е, че независимо от факта, че градът се предава, на жителите му християни освен традиционния данък харадж са наложени и други ограничения. Така например на християните е забранено да яздят коне, да строят нови църкви, да извършват литийни шествия, да бият камбаните на църквите, както и да поставят кръстове на гробовете на починалите⁵. Забранява им се също така да заемат длъжности в администрацията, но това не се спазва стриктно, защото виждаме, че св. Йоан Дамаскин, както и неговият баща Мансур, заемат отговорни постове в администрацията

³ Данакът „харадж“ или както е по-известен като „джизие“ е сума, която християните и въобще немюсюлманите в една ислямска страна трябва да заплащат. Това е данък, който има своите основания в Корана (Сура 9: 29) и затова е обект на ислямското право (шариа). Обикновено под името харадж или джизие се събира един данък, но има случаи, в които хараджът и джизие са разделени и обособени като два различни данъка събирани от немюсюлманското население. Виж: Becker, C. „Cizie. Cizia“, – In: *Islâm Ansiklopedisi*, C. 3. Istanbul, 1963, 199 – 201.

⁴ В историографията съществува „договор, уверение на Омар“ (al-Uhda al-Umariyya) и „пакт на Омар“, които са две различни споразумения, два различни документа, сключени от различни личности. Първият е сключен от втория праведен халиф – Омар при случая описан по-горе. Вторият договор е сключен от халиф Омар II от династията на Омаядите през 717 г. с жителите на Дамаск. Тези документи, и по-специално вторият стават основата, върху която се градят отношенията мюсюлмани – християни в новозавладените от мюсюлманите земи. В тях подробно са описани правата, задълженията и рестрикциите за християни и юдеи в земите под контрола на мюсюлманите, като всеки един случай има своите особености. Така например, по един начин се третира немюсюлманското население на градове, които доброволно се предават на мюсюлманите и по съвсем различен на онези, които са оказали съпротива. По-подробно виж изключително интересния и изчерпателен труд с оригиналните извори по въпроса: *Christian – Muslim Relations: A Bibliographical History (600-900)*, ed. D. Thomas and B. Roggema. Leiden – Boston: Brill, 2009, 104 – 107, 124 – 127, 356 – 357, 360 – 364 и др.

⁵ Καλλίνικος, Κ. *Επίτομος εκκλησιαστική ιστορία*. Αθήνα, 1958, 89–90.

на халифата, независимо от забраната⁶.

Османските турци не внасят нищо съществено ново в този модел на отношения между победители - мюсюлмани и победени - християни, известен като „дхимитюд“ (*dhimmi-tude*), но доусъвършенстват неговите детайли, за да може той без проблеми и без сериозни сътресения да просъществува няколко века⁷. През 1430 г. султан Мурад дарява официални документи, гарантиращи правата на християнското население на Солун и Янина, когато тези градове отварят вратите си за османските турци. Тези документи (берати) ще формират основата на отношението, което султан Мехмед II Завоевателят ще установи с новия предстоятел на Великата църква в Константинопол.⁸ Следва да подчертаем тук, че султан Мехмед II ще установи тези отношения не с някой представител на императорското семейство, не с някои от оцелелите министри или аристократи, а именно с патриарха, който от този момент и до самия край на империята ще бъде главният, основният и в повечето случаи единственият официален отговорник, застъпник и ходатай за християните в империята. По този начин Константинополският патриарх съвместява не само религиозните функции и отговорности от времето на Византийската империя, но и част от прерогативите на императора и неговата администрация. Разбира се, всичко това е твърде условно и до голяма степен зависи от разположението на върховния суверен в Османската империя – султана, който е абсолютен властелин и не дължи никому никакви обяснения за действията си, той е поставен и отговорен единствено пред Бога – де факто, султанът управлява от името на Бога⁹.

По времето, когато Константинопол е превзет от османските турци (1453 г.), патриаршеският трон е вакантен. Султан Мехмед II

⁶ O'Connor, J. "St. John Damascene". – A Biography. In: John of Damascus, *The secret writings of St. John of Damascus*. Altenmunster, 2012, pp. 6–13.

⁷ Повече за *dhimmi* и османския аналог на „милиет“ системата, както и за задълженията на християните и съответно на мюсюлманската държава по нея виж в: Karavaltchev, V., P. Pavlov, "How just was the Ottoman millet system". *Journal of European Baptist Studies*, Vol. 11. 3, May 2011, 21–36; Bat Ye'or, *The Dhimmi: Christians and Jews under Islam*. London, 1985.

⁸ Στεφανίδης, Β. *Εκκλησιαστική*, 634.

⁹ Виж по-подробно: Imber, C. „Ebu's su'ud“. – In: *Islamic legal thought: a compendium of Muslim jurists*. Ed. O. Arabi, D. Powers and S. Spector, Leiden, 401–415.

Завоевателят, който се проявява и като забележителен държавник, бърза да устрои по възможно най-приемлив за всички свои поданици начин държавата. След като според мюсюлманското право (защото не се е предал доброволно), Константинопол е подложен два дни на разграбване, на третия ден Мехмед II се разпорежда грабежът да бъде спрял и всички, включително и християните, свободно да излязат и да отпразнуват неговата победа¹⁰. За тези два дни голяма част от християнското население на града е избито или продадено в робство, много от светините – икони, мощи и т.н., изгорени, разграбени или унищожени¹¹. На третия ден насилието е прекратено, а сам Мехмед II заповядва да бъдат направени консултации с православните християни и да бъде свикан синод, който да избере нов патриарх.

По това време особено популярен и почитан е ученикът на св. Марк Ефески, един от големите богослови на XV в. св. Генадий Схολарий – до избора си за патриарх, монах с името Георги. Неговият авторитет се издигнал неимоверно много по време на дебатите около сключването на Фераро-Флорентинската уния със Западната църква. Първоначално той симпатизира на идеята за уния, дори за известно време се увлича по трудовете на Тома Аквински, но впоследствие напълно променя своята позиция, не без въздействието на своя учител и наставник св. Марк Ефески¹². Особено впечатляваща е неговата реакция по повод на официалното обнародване на декрета на унията в Константинопол на 12 декември 1452 г. на тържествена Св. литургия. Поради силното противодействие на св. Генадий, храмът Св. София,

¹⁰ Φραντζής, Γ. *Η πολιορκία και η άλωση της Κωνσταντινούπολης*, Βιβλίο Γ', Κεφάλαιο ΙΑ'. – In: Φραντζής, Γ., Νικόλο Μπαρμπάρο, *Η Πόλης Εάλω. Το Χρονικό της Πολιορκίας και της άλωσης της Κωνσταντινούπολης*, Αθήνα, 1993, σ. 74.

¹¹ Doukas, *Historia Byzantina*, (ed. I. Bekker), XL, *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae* (CSHB), Bonn, 1834, p. 299-308. Νικόλο Μπαρμπάρο, «Χρονικό της Πολιορκίας της Κωνσταντινούπολης», In: Γεώργιος Φραντζής, Νικόλο Μπαρμπάρο, *Η Πόλης Εάλω. Το Χρονικό της Πολιορκίας και της άλωσης της Κωνσταντινούπολης*, Αθήνα, 1993, 211–213.

¹² Прекрасен анализ на творчеството, идеите и жизнения път на св. Генадий Схολарий е направен от едни от най-добрите познавачи на трудовете му архим. Амвросий (Погодин), в неговото предисловие към превода му на проповедите на св. Генадий на руски език. Виж по-подробно: *Проповеди Св. Геннадия II (Георгия) Схολария патриарха Константинопольского* (превод, предисловие и коментариум архим. Амвросия (Погодина), Санкт Петербург, 2007, 12–28.

където е прочетен декретът за унията, бил почти празен. Присъстват императорът, няколко имперски чиновници и представителите на Рим. Народът липсва, почти няма и представители на православния клир.¹³ Обърканият народ се отправя към манастира Пантократор, за да търси съвет от св. Генадий. Светецът, без да излиза, без дори да показва лицето си от килията, спуска по въже едно забележително писмо, което започва с думите:

„Нещастни ромеи! Защо се заблуждавате, като губите надежда в Бога и възлагате упование на франките? Защо заедно с имащия да падне скоро град (Константинопол) искате да погубите и своето Православие...“¹⁴.

След падането на града, според преданието св. Генадий е отведен в робство в Одрин, но оттам бързо е върнат по разпореждане на султан Мехмед II¹⁵. Избран е единодушно от големия събор в Константинопол през 1453 г. за патриарх на Великата църква, независимо от неговите бурни протести. Султан Мехмед II веднага след избора му го кани в двореца, където го посреща с всички почести. На тържествения обяд в чест на избора на св. Генадий султанът води дълъг разговор с него. В заключение Мехмед II му казва: „Да бъде твоето патриаршество благополучно, с охота ще изпълнявам твоите желания. Давам ти храма св. Апостоли, където и ще живееш“¹⁶. След това, по примера на императорите, султан Мехмед II дава на св. Генадий богато украсен с драгоценности жезъл, хиляда златни флорина и го изпраща до портите, където го чака специално подготвен за него бял кон. Качен на коня и придружен от голяма султанска свита, св. Генадий тържествено се отправя към храма на светите Апостоли.¹⁷ Мехмед II също така дава на патриарха и няколко други документа, с неговия печат и подпис, които гарантират както неприкосновеността

¹³ Виж по-подробно за тези събития: Doukas, *Historia Byzantina*, XXXVI, 252–258.

¹⁴ *Ibid.* p. 254.

¹⁵ Philippides, M. *Emperors, patriarchs and sultans of Constantinople, 1373 – 1513. An Anonymous Greek Chronicle of the sixteenth century.* Massachusetts, 1990, p. 11.

¹⁶ *Проповеди Св. Геннадия II*, с. 25

¹⁷ Този момент с даването на жезъла от султан Мехмед II на патриарх Генадий II е добре описан и разтълкуван от Г. Франдзис. Султанът копира едно към едно действията на Византийския император. Виж повече: Франτζής, Γ. *Η πολιορκία...*, Βιβλίο Γ', Κεφάλαιο ΙΑ'. 74–76.

на патриарха, така и тази на християнския клир – епископи, свещеници и др.¹⁸ С тези документи християнското духовенство е освободено от всякакви данъци, включително и от споменатия вече харадж (джизие), с който се облагат всички християни. Половината от църквите в Константинопол се превръщат в джамии, а другата половина остава във владение на християните. Църковното право остава в сила за православните и се прилага по отношение на вътрешноцърковни проблеми. Вътрешната административна структура на Църквата също остава непроменена, включително и патриаршеският синод. На православните се позволява да спазват религиозните предписания, тайнства и празници – св. кръщение, църковен брак, помен, погребение и т.н, включително и тържественото честване на Празника на празниците – Възкресение Христово¹⁹.

Въпреки писмено гарантираните с документ от султана права, не трябва да пренебрегваме вече казаното по-горе, че зачитането на тези документи, зачитането на правата, гарантирани с тях, до голяма степен зависи от морала и достойнството на самия султан, който като абсолютен суверен в империята е един вид извор на правото „на всички права и милост“, тоест в неговите ръце е съсредоточена и законодателната, и изпълнителната власт, както и правото свободно да тълкува и, когато реши, да нарушава своите собствени разпоредби или тези на предците му. Красноречив пример за това е и самият Мехмед II, който като цяло е коректен с християните и в творчеството на св. Генадий Схоларий няма нито едно оплакване от него²⁰. Въпреки това, той сам нарушава своята заповед и отнема от св. Генадий дадената му за централен храм и дом църква на св. Апостоли²¹.

След смъртта на Мурад II неговите наследници в по-голяма или малка степен започват да ограничават либералните условия, гарантирани от Мехмед II на християните. Първото гарантирано право, кое-

¹⁸ Тези документи Франдзис описва като διατάγματα – едикти. Вероятно става въпрос за ферман (и) или по –скоро берат(и). Вж.: Франτζής, Γ. *Η πολιορκία, Βιβλίο Γ', Κεφάλαιο ΙΑ'*. 77–78.

¹⁹ Виж подробно за това: Schmemmann, A. *The historical road of Orthodoxy*. New York, 1963, 272–273.

²⁰ *Проповеди Св. Геннадия II*, с. 25

²¹ Schmemmann, A. *The historical road*, p. 273.

то е най-често и най-сериозно нарушавано, е за неприкосновеността на патриарха и клира. Дългът е листът на патриарсите, които са били унижавани, сваляни и изпращани на заточение, а често и убивани по разпореждане на султаните. Тук само можем да се споменат някои от тях, които са станали нарицателни за грубото погазване на правата им, гарантирани от законите на Мехмед II: Йоасаф, Рафаил, Кирил Лукарис, Партений II, Партений III, Йеремия II, Йеремия III, Млетий II, Григорий V и т.н.²² Факт е, че от близо сто и шестдесетте патриарси²³, които за близо петстотин години на османско управление се възкачват на патриаршеския престол в Константинопол, само двадесет и един умират от естествена смърт по време на своето патриаршество. Шест са убити, 27 абдикират и 105 са принудително отстранени²⁴. Трябва справедливо да се отбележи, че високите административни постове са еднакво опасни, както за християните, така и за мюсюлманите. Султанът е този, който се разпорежда с живота и смъртта на своите поданици в империята. Като илюстрация на това ще посочим, че султан Селим I за незначителни провинения обезглавява свои везири и генерали. Същото прави и неговият син Сюлейман I Великолепни, който не се поколебава да обезглави не само великия си везир, но и първородния си син²⁵. В случая обаче за честата смяна на патриарсите, както и за многократното качване и сваляне от патриаршеския престол на едни и същи лица, основна роля и вина имат самите християни. Желанието да управляват на всяка цена и да се домогнат до патриаршеския престол довежда до въвеждането на нов данък, така наречения *пейшекеш*. Този данък, който буквално означава дар, подарък, подкуп е въведен не от турците, а е изобретение на самите християни. Това, което на времето Мехмед II прави, като даря-

²² Στεφανίδης, Β. *Εκκλησιαστική*, σ. 634 – 635.

²³ Тази цифра е на база изчисление направено по вътрешната логика на процеса. Има патриарси, които се качват и слизат по няколко пъти на патриаршеския престол, като всяко качване на престола се смята за едно патриаршество, независимо че понякога става въпрос за едно и също лице. Самият св. Генадий Схолярый се възкачва на престола три пъти. Кирил Лукарис, Партений IV и Дионисий IV по пет пъти и т.н.

²⁴ Karavaltchev, V., P. Pavlov. *How just was*, 21–36.

²⁵ Pierce, L. *Morality tales. Law and gender in the Ottoman court of Aintab*. Berkeley and Los Angeles, 2003, 315–316; S. Fisher, *The Middle East. A History*. New York, 1959, p. 206.

ва 1000 златни монети на св. Генадий, изобретателният византийски дух използва за спечелването от определени лица на патриаршеския престол. Казано на съвременен език, претендентите за патриаршеския престол започват да корумпират султаните. Първият фиксиран случай в историята е съвсем скоро след третото възкачване на престола на св. Генадий Схоларий (1464–1465). Патриарх Симеон I, който тогава се бори за патриаршеския престол с други конкуренти, предлага на султан Мехмед II паричен подарък от 1000 златни монети, за да му осигури този престола²⁶. Този пръв „подарък“ от страна на бъдещия патриарх към султана от прецедент веднага се превръща в правило. При това сумата на „подаръка“ много бързо нараства. Десет години по-късно, през 1475 г., тя вече е 2500 златни монети и не подлежи на обсъждане. Новоизбраният тогава патриарх Рафаил I, понеже не можал да събере парите за пешкеша, е окован по заповед на султана във вериги и изпратен да проси на улицата, докато ги събере²⁷. Различни враждуващи групировки сред християнския елит в Константинопол в стремежа си да поставят собствен кандидат на патриаршеския престол предлагат все по-високи и по-високи суми за пешкеш. Веднъж увеличена, сумата на пешкеша много рядко е била намалявана от султаните. Тази корупционна практика, започната от патриарсите в битката им за патриаршеския трон, води след себе цяла поредица от беди и силно деградира патриаршеската институция. Пешкешът е бил еднократен подарък и се е плащал, за да „узакони“ султанът избора на новия патриарх. Опонентите на патриарх Дионисий I през 1471 г., в желанието си да поставят свой кандидат за патриарх, стават причина за облагането с харадж и на патриарха, и на клира²⁸. Те предлагат на султана да му правят ежегоден годишен подарък, ако той отстрани патриарх Дионисий I. Съвсем естествено султанът приема. Скоро този ежегоден подарък става фиксирана практика и всеки опит това плащане да не бъде направено, може да завърши с отстраняването на

²⁶ Sherrard, Ph. *The Greek East and the Latin West: A study in the Christian Tradition*, London, 1959, p. 102.

²⁷ Καλλίνικος, Κ. *Επίτομος εκκλησιαστική ιστορία*, 108.

²⁸ За да не бъде нарушен братът на Мехмед II, който освобождава от харадж патриарха и клира, този годишен данък не се нарича официално *харадж*, а годишна вноска на патриарха.

патриарха. Непрекъснатото плащане и увеличаване сумите, които и без това са били огромни, довеждат до сериозна липса на средства в патриаршията, което пречи на нормалното ѝ функциониране. Липсата на пари у патриарха води до прехвърляне на финансовата тежест върху епископите, те от своя страна я прехвърлят на свещениците, които пък стоварват това бреме върху миряните. През XVII в. пешкешът, събиран от патриарсите, започва да се прилага и при избора на епископи, но в по-лека форма²⁹. И понеже този „подарък“ трябва да се плати веднага, непосредствено преди или след избора на епископ, малцина достойни клирици за този пост могат да си го позволят. Така тази порочна практика води след себе си следващата – вместо образовани и милеещи за вярата архиереи, в такива се превръщат алчни ханджии, гостилничари и т.н., които имат достатъчно средства да заплатят своя избор. Веднъж избрани, в тяхна първостепенна задача се превръща възстановяване на изразходваната от тях лична сума за избора и трупането на нова такава. Един вид узаконена симония. Разрухата, започнала с активното участие на висшия клир през XV в. продължава и се задълбочава. През XVII в. и харадж става поголовен, тоест с него започва да се облага целият клир³⁰. Това още повече увеличава крайната тежест на най-потърпевшите – миряните. Не са единични случаите, когато невъзможността да се справят с данъчната тежест принуждава християни да приемат доброволно исляма. Освен че по този начин те избягват част от данъчното облагане в империята, новообърнатите към исляма получават и „специфичен дар“ от султана – известна сума пари за нови дрехи (символично мюсюлманинът става нов човек), която се изплаща веднага³¹. Отделно всеки новообърнат към исляма става част от уммата (*umma*) – мюсюлманската общност, братство, дом, където няма разделение по расов или друг признак. По този начин всеки приел исляма отваря за себе си възможността да се ползва от всичко, до което християнинът няма достъп в Османската империя.

За мнозина, незапознати с историята и функционирането на

²⁹ Στεφανίδης, Β. *Εκκλησιαστική ιστορία*, 635.

³⁰ *Ibidem*, p. 636

³¹ Radushev, E. "The spread of Islam in the Ottoman Balkans & Revisiting Bulliet's method on religious conversion". *Oriental archive*, 78 (2010), p. 379.

мюсюлманската държава, най-важният и основен проблем на съвместното съжителстване на мюсюлмани и християни в Османската империя е възможността християните да приемат исляма. Става въпрос не за причините, водещи до доброволното обръщане към исляма, а за априорното „насилственото налагане над християнството“. С това „насилствено налагане“ обикновено се изчерпва погледът към въпроса и цялата аргументацията на непознаващите историята, която като цяло формира техния крайно негативен поглед върху периода, през който съществува Османската империя. Да, разбира се, ислямът винаги е давал и до днес дава право да бъде доброволно избран със съответните привилегии и последици, произтичащи от този акт, и винаги стриктно е ограничавал до невъзможност обратния процес – т.е., преминаването от исляма в друга вяра. Така че през Средновековието, а и днес в много общества, включително и в Европа, действат родови закони, свързани с ислямското право, които не зачитат гражданските такива и наказват дори със смърт членове на семействата си, които се отричат от исляма. Вярно е, че съгласно ислямското право единствената възможност за някого да напусне исляма е или принудително да се върне в него, или да бъде наказан със смърт. Това до голяма степен обяснява трайното увеличение на адептите на исляма през вековете. Нещо повече, допустимите бракове между мюсюлмани и иновърци също предопределят избора на децата в тези семейства, поне по отношение на Средновековието. В този контекст може да се каже, че ясна картина на тези процеси дават житията на християнските новомъченици, пострадали по време на Османската империя³².

За бъдем обаче обективни, трябва да признаем, че има и много християни, в това число масово от византийската аристокрация, които доброволно приемат исляма с цел да съхранят социалния си статус, както и за други облаги, които мюсюлманската държава предлага на

³² Виж по този проблем по-подробно: Нихоритис, К. *Света гора Атон и българското новомъченичество*. София, 2001; Σάθας, Κ. *Κατάλογος των από της αλώσεως της Κωνσταντινουπόλεως μέχρι του 1821 έτους υπέρ της χριστιανικής πίστεως μαρτυρησάντων* (Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη, Γ). Βενετία, 1872, 605–610; Νικόδημος Αγιορείτης, *Συναξαριστής*, Βενετί, 1819; Δουκάκης, Κ. *Νέον Μαρτυρολόγιον, Συνοπτική διήγηση πάντων των Νεομαρτύρων*. Αθήναι, 1897; Δουκάκης, Κ. *Μέγας Συναξαριστής, πάντων των αγίων*. τ. 1-12. Αθήναι, 1889–1896.

своите единовърци за сметка на друговърците. Не е тайна, че най-големите пълководци в Османската империя, най-големите адмирали са именно от тези обърнали се към исляма аристократи, техните деца, внуци и правнуци. Колкото и парадоксално да звучи, неоспорим факт е, че с изключение на суверена – султан, чието управление се предава по династичен принцип от баща на син (в Османската империя за целия период на съществуването ѝ има само една династия, за разлика от Римската империя например), всички останали постове в управлението на империята, включително и най-важният, този на великия везир, често са били в ръцете на християни, които са приели исляма. Важно е да се отбележи, че противно на преобладаващото днес мнение сред наследниците на завладените от Османската империя народи, масово насилствено обръщане към исляма в империята се е практикувало рядко и при извънредни ситуации. Към тази практика определено не трябва да се поставя обектът на огромен брой спекулации – *девширмето* (кръвният данък), което нито се практикува толкова често, нито обхваща такъв голям брой хора, както се опитва да ни покажат днес авторите на множеството художествени „исторически“ разкази и романи³³. Нещо повече, често бедни, малоимотни родители са били заинтересовани техните деца да бъдат рекрутирани в девширме, защото това е бил единственият начин за тях да получат децата им високо образование и да станат част от елита, от османската аристокрация. Условието на девширмето изключват отнемането от родителите на мъжката им рожба, ако тя единствена. Не се рекрутират женени мъже, независимо от възрастта им, не се вземат момчета с физически недъзи, белези, недостатъци, не са набирани също така занаятчии и търговци... Нещо много важно, с което и до днес се спекулира усилено, е възрастта на събираните за девширме момчета, тя е обикновено 14–18 години и в много по-редки случаи 10–12 годишна и

³³ Известният османист Халил Иналджък на базата на документи показва, че броят на еничарите в империята през 1480 г. е бил 10 000 души, през 1568 г. съответно 12789 души, през 1609 г. е станал 37627, а през 1670 г. е увеличен до 53849 души. Виж: Иналджък, Х. *Османската империя. Класическият период 1300–1600 г.* София, 2002, с. 86.

над 20 годишна възраст³⁴. Трябва да се изтъкне, че са регистрирани и изключения и има отбелязани случаи за дете на 5-6 годишна възраст, но пак подчертаваме, че това са много редки и единични случаи. Тоест, противно на внушенията не са набирани пеленачета, а и кой би могъл да се грижи за тях! Не са набирани и деца в прекалено младенческа възраст, на които лесно се манипулира съзнанието и съответно още по-лесно те биха се разправили по-късно със своите родители, роднини и родственици, ако това се наложи. Напротив, набирани са младежи с отлично здраве и психика, оформили вече своя светоглед или най-малкото с ясно съзнание откъде произлизат и към кой етнос и вяра са принадлежали. Освен това, силно се преувеличава броят на взетите за девширме деца. През XVI в. броят на събираните за девширме младежи средногодишно варира между 1000 и 3000, които се събират от немюсюлманското население на огромната Османска империя. Не са изолирани случаите, в които родителите са давали дори подкупи на събиращите девширме, за да бъдат децата им взети в еничарския корпус³⁵. Да не говорим за изричното условие, което населението на Босна, например, поставя на османските власти, че те ще приемат масово исляма само при условие, че девширмето няма да бъде отменено за тях³⁶. Това, поради факта, че девширме не може да се събира от мюсюлманското население. Още по-фрапиращ е случаят с част от гръцкото християнско население (предимно търговци и занаятчии) на Константинопол, което в деня на церемонията на сюнета на малкия Мехмед (бъдещия султан Мехмед III) през 1582 г. излиза на протест с искане децата им да бъдат взети за еничари. Това толкова впечатлява властите, че впоследствие Мехмед III действително прави изключение за тях и набира част от децата им в специално създаден за тях еничарски батальон³⁷.

³⁴ Николай Панайотов, като се позовава на историческите документи, и по-специално на онези, касаещи българските земи, показва, че рекрутираните за еничари български младежи са били във възрастовата граница от 15 до 25 години. Вж. Панайотов, Н. „Потурчването” на Североизточна България (XIV–X в.). Варна, 2001, с. 53.

³⁵ Виж свидетелството на Стефан Герлах от XVI в: Герлах, С. *Дневник на едно пътуване до Османската порта в Цариград*. София: ОФ 1976, с. 156.

³⁶ Majer, H. “The functioning of a Multi-ethnic and Multi-religious state: The Ottoman Empire”. – In: *Ислам, Балкан и Велике силе (XIX – XX вв.)*. Београд: Историйски институт, 1997, 62–63.

³⁷ Кицикис, Д. *Османската империя*. София: Кама, 2000, с. 73.

След краткия възход на Османската империя, започнал с падането на Константинопол 1453 г. и достигнал кулминационната си точка при султан Сюлейман Великолепни (Законодателя) (1520–1566), империята започва своя залез. Слабохарактерни и отдадени на пороците султани превръщат произвола, безпринципността, беззаконието и корупцията в правила за управлението. Султанът ограбва обкръжението си, обкръжението ограбва по-ниско стоящите и за всичко това плащат обикновените хора в империята. Към това безразборно ограбване на народа се включва и църковният клир по причини, които посочихме вече по-горе. Няма човек или институция, към която потърпевшите може да се обърнат за помощ. Ситуацията се влошава изключително през XVII и особено XVIII в., когато започва вътрешен разпад на империята. Огромни области от нея са откъснати от местни феодали, които не зачитат централната власт, а съответно централната власт няма какво да им противопостави. Ще споменем само имената на Осман Пазвантоглу, Али паша Янински, Кара Фейзи, Емин ага и др. Те де факто контролират голяма част от европейската територия на Османската империя. „Болният човек“ на Европа, както наричат по това време Османската империя, продължава да агонизира благодарение на Великите сили, които позволяват на една мъртва империя да сее обхваналата я смърт сред християнското си население, само и единствено от страх пред Русия. В този период на безвремие XVIII – XIX в. се извършва огромна чистка на християнското население в Османската империя, благодарение и с благословението на християнска Европа. Яростта от десетките неуспешни войни, които империята води с различни свои врагове, се стоварва върху беззащитното християнско население, което освен всичко друго трябва да изнесе на плещите си целия товар на тези безкрайни войни. Огромни територии в империята опустяват, след като част от населението бяга заедно с чуждестранните армии, за да се спаси от погромите на редовната османска войска и башибозука. Такава е съдбата и на стотици хиляди български християни, които, за да не станат храна на ятагана, бягат с руската армия и заемат големи територии в днешна Украйна, Молдова, Румъния и т.н.

Rebecca Ruth Faber

ILLUMINATING WOMEN IN THE WORLD OF ST. JEROME

When Policy and Practice Diverged

Abstract: Women's presence was ubiquitous in the life of Jerome of Stridon c. 347-420 as in that of many early church fathers. This paper looks at the Christian stance on women, sex and marriage from the optic of the "life of angels" interpreted by Jerome in the Celibacy debates of 382-393. It includes profiles of aristocratic women in Rome who influenced him and who despite cultural limitations became leaders with reference to Jerome's legacy that endured beyond the late fourth century discord. A major intellectual force, Jerome rose to prestige and honors, but fell to disgrace. Celibate women stood loyally by his side and rescued him¹.

Keywords: *Fourth Century Theology, Christian Women, Jerome, Virgins, Celibacy, Patristics, Early Christian Fathers*

Introduction

Is a celibate monk who loved virgins a conundrum? St. Jerome,² who lived 347-420 CE, is one who did, and by patronage was linked to wealthy Christian widows dedicated to a virgin life. As a church father, he was a scholar of both the East and West, born in Dalmatia, studied as a teen in Rome, and then in Constantinople under St. Gregory the Theologian. He was a world citizen.

¹ Abbreviations: Latin works translated into English. *LH* = Palladius. *Lausiac History*. Tr. by W. Loather Clarke. MacMillan, NY: SPCK. 1918. *NANF* = Schaff, Philip and Henry Wace, gen. eds. Fremantle was the scholar translator of Jerome's Epistles. *Nicene and Post Nicene Fathers*. Peabody, MA: Hendrickson, 1994.

² Opinions on date of birth vary; for a discussion see Kelly, J.N.D. *Jerome: His Life, Writings, and Controversies*. New York: Harper and Row, 1979, 337-339, who says early, c. 331, But Rebenich, *St. Jerome*. London: Routledge, 2002, p. 1; says c. 347 is more likely in Stridon; Brown, P., *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. Columbia University Press, 2008, p. 366, also says 347 CE.

My interest in St. Jerome and fourth century women began while teaching surveys of the early Church. I discovered unexpected aspects to this Dalmatian's life and his works and letters raised questions³. Why were women drawn to him? How did he earn renown? Did his historical works make him famous, or the biblical translations with commentaries or voluminous letters? Clearly, the Vulgate, the biblical tome for a millennium in the west, brought glory later since all who are interested in the authority of scripture hear, sooner or later, of its translator, Jerome of Bethlehem. But what of the widows and his close friendships with women?⁴ How did virgins fit into the life of a celibate?

Both Jerome's erudition and love of polemic were evident in letters that he freely sprinkled with hyperbole, exaggeration and insults, which were useful rhetorical conventions of that time intended both to entertain readers and display a writer's skill⁵. What puzzled me was the fame achieved⁶ by this monk even after he alienated clergy in the Church establishment and provoked the ire of laity in Rome. Bishops and clergy were targets of his vitriol, labeled "asses" and "beasts"⁷. F. F. Bruce said ecclesiastical life seemed squalid in that era, full of division⁸.

From peers, Jerome's biblical translations drew fear that he would alter the Septuagint, and outrage at his aim, to supply a text more closely aligned to the original languages⁹. Although his bible knowledge was

³ Letters of Jerome are in translations by William Freemantle in NANTF: Schaff, Ph., Wace, H. *Nicene and Post Nicene Fathers*. Vol. 6. Peabody: MA: Hendrickson, 1999. The primary sources for this article are Jerome's letters to women particularly but not exclusively 18–21, 22, also especially 45 to Asella from Ostia when banished in 385, 78 to Fabiola & 130 to Demetrius from Bethlehem.

⁴ Clark says in no other century were so many celibate Fathers *fixated* on babies. See Clark, E. A *Women in the Early Church*. Collegville MN: Liturgical Press, 1983, 15–16.

⁵ Cameron, A. *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, University of California Press, 1991. Discourse was key in the faith's success, p.7. Brown says this type of vibrant debate helped the church endure.

⁶ Jerome attacked Ambrose, Pelagius & Augustine. See Brown, P. *Body and Society*, pp. 366–386.

⁷ Aquilina, M. *The Fathers of the Church. An Introduction to the First Christian Teachers*. Huntington: Our Sunday Visitor, 1999, 172–174.

⁸ Bruce, F. F. *The Spreading Flame: The Rise and Progress of Christianity from Its First Beginnings to Eighth-Century England*. Eerdmans 1954, 36–46 discuss piety's decline.

⁹ Jerome studied with a Jewish Rabbi for revisions to the Septuagint. See letter 22; p. 32.

encyclopedic, his exegesis was often allegorical with a questionable hermeneutic intended to bolster the “Oriental” asceticism he preferred. Thus like other church fathers may have done, Jerome wandered into eisegesis, a slanted method¹⁰. Translations and lifestyles he advised were not universally approved nor his radical evangelism for the “life of angels,” which made him at times appear semi-Encratic or Manichean¹¹. Despite the flaws of the monk, he left a voluminous *oeuvre*, letters and historic works that lifted him out of obscurity into prominence.

And this prominence elevated daughters and also mothers of the church.

Born in Dalmatia, this monk of the Western Church deposited a troubling ecclesiastic inheritance, for his innovations were taken up by bishops and scholars who set a problematic trajectory regarding Christians and sex. Reverberations of this trajectory endure, echoing today, for they may be linked to modern ecclesiastical scandals.

This paper is concerned with the intersection of three phenomena: conflicts, agenda and friendships. Jerome’s agenda was about the “life of angels,” his close friendships with women brought him patrons such as Marcella and Paula despite customary gender segregation, and the bitterness of Roman clergy ostensibly led to his fall and removal from Rome. Of the three, Jerome’s circle of women are the hub and *foci* here¹², for in the ancient system of patronage men like Jerome came to depend on the

¹⁰ Clark, El. A. *Women in the Early Church*, 15–16. Clark gave examples of fathers’ *eisege-sis* in scripture to justify their opinion of women as inferior to men and bolster cultural assumptions. Both denigrated and praised, women met male ambivalence. 52. Also see her book, Clark, El. *Reading Renunciation. Asceticism and Scripture in Early Christianity*. Princeton University Press 1999, 259–320 for examples of Church Fathers’ *eisege-sis* and analysis of them.

¹¹ Jerome was renowned in the Middle Ages. See Joseph Loef below. Luther admired the Dalmatian, respected his work on Galatians, but later in life, Luther criticized the Dalmatian’s exegesis as *eisege-sis*.

¹² Why use *Policy and Practice* in the title? A seminal article in 1984 observed inconsistencies between Church gender theory, policy and practice. Avoiding contact with women (for the Dalmatian himself recommended minimal interaction) the monk yet was intimate friends like elite Romans widows and he also tutored virgins. See Clark, E. Clark, El. A. *Women in the Early Church*, 15–16.

finance and protection of elite women¹³.

Aristocratic Christian women did not merely aid Jerome or equip him financially, but were influential, and we will show that women rescued Jerome.

Policy and People in the Celibacy Debates

In the early 380's, when Jerome's conflicts with Helvidius took place in Rome, the Christian church was in a liminal state and the role of women unclear.¹⁴ Of the men and women around Jerome the premier was Damasus, Rome's pope from 366-384 CE, though in the celibacy disputes he seemed marginal. Influential in both secular and ecclesiastical spheres was Ambrose, c. 340-397, Bishop of Milan. Ambrose deplored Helvidius and Jovinian, two teachers whom Jerome rejected¹⁵. After the controversies rose again in 393, it was Ambrose, above Jerome in church hierarchy, who called a synod with Pope Siricius to anathematize the teachings Helvidius and Jovinian circulated¹⁶.

A nagging problem at this time in Rome was the battle between heresy and orthodoxy, so it was not minor that a rumor of novelty shadowed the monk from Dalmatia, encircling his friends. Was his extreme *kenotic* vision, to advocate that aristocratic men not just women take up celibacy, contrary to the patrilineal culture of Rome? Ostensibly, scholars argued for and against Oriental-style asceticism, in particular, Jerome's insistence that virgins be elevated and the superiority of a virgin life be everywhere acknowledged. The talk veered into a discussion of virginity itself, with a declaration that Christ had no siblings, and insistence that the Virgin

¹³ Jerome was Marcella's tutor while he did translations for Pope Damasus. Paula was host to the men who hired Jerome to go with them to Rome and was in Marcella's circle. Paula became Jerome's chief supporter, traveling to Palestine. NANE, vol. 9; see Letters 23-9 and 30-34.

¹⁴ In 382, Helvidius rebuked a monk named Certius who elevated virginity and denied Jesus' siblings.

¹⁵ Chiefly, Ambrose seemed offended by attempts to dismantle the hierarchy of merit. *Synod notes*.

¹⁶ Auxentius, Genialis, Germinator, Felix, Prontinus, Martianus, Januarius, and Ingeniosus are clergy identified in the act of 390 which condemned Jovinian, but Ambrose was senior. In *On the Good Marriage*, Augustine described the synods of Rome and Milan in the 390's – see also letters of Pope Siricius. Hunter refers to below.

Mary was eternally, physically untouched. In the wake of these debates, the western churches leaned to *permanent* sacerdotal abstinence, changing and enlarging rituals of Old Testament Levites. This formed a turning point in the ecclesiastical history of sex and marriage.

Participants' ecclesiology and their perspectives on marriage, sex and the body were intertwined¹⁷. Some diverged on the source of the unity of the Church, for Jovinian argued that baptism's efficacy was essential, but to Jerome and Ambrose celibacy was obligatory even for married priests, bound to serve the Church free of sex. In 382, Helvidius brought the questions up and Jovinian's books reignited this debate a decade or so later¹⁸.

Virginity for Married Clergy

Virginity, ecclesiology, and celibacy were central in this conflict over asceticism and whether priestly continence was a permanent necessity or merely temporary. Could a married priest give Eucharist in the afterglow of marital relations, i.e. was spiritual purity compatible with a sexual life, may believers pray to God undistracted, yet engage in sex with their spouse? Consensus in the earlier centuries was that a priest who served Mass would keep temporary "purity," and meet expectations placed on Old Testament men following the ancient Jewish Levitical codes. In Rome, they transferred the liturgical purity issues to the fourth century.

When Ambrose expanded it, saying no married priest was a true Levite, he not only copied the Levitical codes for the west, but he reignited the emphasis of Tatian the Encratite c. 120–173 from a past duality. In the east some had attempted to build a moral wall¹⁹, to fix a dichotomy be-

¹⁷ Jovinian wrote of the power of Baptism to unite and a spiritual equality inaugurated by baptism, plus how it erased sin. He spied Manichean traits in Ambrose & Jerome, and claimed they were anti- Jesus' incarnation and human physical body.

¹⁸ According to Hunter, D. G. *Marriage, Celibacy and Heresy in Ancient Christianity*. Oxford University Press, 2009, Jovinian was a holy monk of formidable intellect, supported by both Christian aristocratic men and women. Hunter argues for the possibility of Jovinian's orthodoxy see p. 232 and 243–284. Was Jovinian truly a heretical anti-ascetic or did Jerome's attack push Jovinian to take what seemed a heretical stance?

¹⁹ In Athanasius' day, Hieracas of Leontopolis preached that virginity was superior. Brakke, D. *Athanasius and Asceticism*. Baltimore: Johns Hopkins University, 1995, p. 44.

tween a consecrated virginal state and married persons²⁰. So Hebrew ideals of priesthood merged into liturgical customs of the early church²¹. Married celebrants expected a temporary self-denial of sex, and then later were free, if not serving at the altar, to resume marital relations with their wives²². Jerome and Ambrose moved this a step further.

After the Constantine “revolution,” with new imperial support, ecclesiastical policies faced transition and its rules were unclear which made the Church function in a mist of liminality. Jerome and Ambrose widen the discussion of Christians and sex to include married priests, disputing temporary abstinence for they aimed to elevate virginity. Ambrose claimed the clergy’s distinct authority derived from a heavenly holiness displayed in virginity.

It was a liturgical innovation, David G. Hunter noted, caused by church expansion and security. Because the Christians faced greater safety, the Lord’s supper was able to occur daily in the post-Constantinian Church. When Eucharist grew more frequent, pressure to clarify policies about sexual abstinence grew. This novelty of Ambrose and Jerome was stalled but not stopped by a struggle to recruit priests in the “pioneer” regions further west, since a universal celibacy for priests was not popular. Few in the west felt interest in a priesthood if it was sex-less, if they were required to expect and set up a “holy” life of continual readiness for daily Mass. The real question was, were prayer, worship and sex incompatible?

By interpreting the advice Paul gave in First Corinthians chapter seven in the most conservative and applying it in novel way, Ambrose and Jerome insisted that an active sex life was incompatible with effective prayer²³, so clergy must deny themselves night and day. A temporary prohibition of married sex evolved to a call for universal sacerdotal abstinence²⁴.

²⁰ *Ibid.*, 226–230. Hunter points to an Encratite linkage of sex /original sin & virginal purity/salvation.

²¹ The frequency of Eucharist was seen also in 1–2nd centuries as letters of St. Ignatius attest.

²² In Eastern orthodoxy, this policy is still the case; the highest ranks of the church are celibate.

²³ Hunter, D. G. *Marriage, Celibacy and Heresy*, 219–242. Pope Siricius, Ambrose and Jerome differed on why virginity mattered, but not if.

²⁴ Pauline strictures about married persons and sex were stated to be temporary. In ch. 7, v. 5 of Corinthians he commanded, “do not deprive” a spouse, saying *married Christians could resume* intimate relations after abstinence.

When Helvidius and Jovinian rejected this hermeneutic, they were called “anti-ascetics,” and maligned as liberals. But were they? ‘Anti’ the novelty of extreme fasting, anti- the schismatic tension caused if one group stood above another, they were pro-church unity, pro-family and accepted the physical body in a way counter to Jerome’s semi-Encratism. However, Ambrose and Jerome’s innovation won tacit support from aristocratic women, including Marcella, Asella, Lea and Paula, and serious Christians began to take up this manner of celibacy, even married priests and aristocratic men²⁵. Christians sought a second conversion.

To Jerome and Ambrose, sex was a pollution and virgins represented the apex of godliness, secure at the top of a mystical ladder of merit. Jovinian rejected the hierarchy of merit, a claim that all virgins were morally superior and above all non-virgins, objecting to the bifurcation in a two-tiered church. He warned of the pride of a superior-inferior label. Virginity was unnatural, atypical for society, with communities knit together by family *pietas*²⁶. Imperial laws sought to protect and promote marriage²⁷ plus a majority of Romans were still pagan²⁸. Jerome’s ultimatums were absolute, sex for Christians was maligned²⁹, as he insisted that virginity made humans like angels, and drew “heaven to earth.”

Sexual intercourse by married priests polluted them, Jerome and Ambrose agreed, for it made them unfit to serve, but a new application of an old view met fiery rejection of Helvidius and Jovinian and others, and revealed how fragile this project of ascetic conversion was.

Must celibacy for priests be mandatory? Questions about the incom-

²⁵ Ambrose preferred virginity for all believers, even men but celibacy was previously urged more often upon women. *Concerning Virgins*, Book I.3-8. About virgins, and a clergy distinct from laity. *De officias*, 87.

²⁶ We do not have the two books Jovinian wrote, only objections that Jerome and others raised against him.

²⁷ In AD 18 civic laws favored marriage, demeaned virgins, to inspire family growth in the empire.

²⁸ Empire Augustine’s laws aimed to avoid the demographic collapse caused because of low birth rates.

²⁹ Augustine, Jerome and subsequent leaders taught that in sex a man dropped to a low, sensory state of feelings & lost his rational, spiritual self. If lust brought a loss of rationality, men became beasts. Passion was the problem, not *coitus* itself; enjoyment of intimate relations was. Loss of the high, rational self was at issue. See letters of Pope Gregory: *NANF*, 1898, Vol. 13, 75–81 paying particular note to p. 81.

patibility of prayer and pleasure, as well as arguments of sex as illicit or licit for married persons came to a boil.

Women in Jerome's Fiery Debates

Celibacy for priests and sex for Christians were controversial yet Jerome was no misogynist, and claimed not to be anti-sex or marriage. In the west, he achieved both fame and infamy, after Rome's prelate made him free of the papal palace and invited Jerome to do biblical translations for him. Thus, the Dalmatian's ecclesiastical height brought prestige and security in Rome, until December, 384 when Pope Damasus died.

His obsession with virgins prompts questions about sex, yet women held a central place in Jerome's life. Ideals he taught of the celibate life required gender-segregated routines but he did not follow his own theories, nor alter his many personal contacts with women. In addition, philanthropy and dowries of holy women financed the scholar's travels, paying for scribes and distribution of his work as well as the new foundation in Bethlehem, which led to books and a plethora of letters after 386. Paula, a celibate widow, secured Jerome's professional status, giving academic support essential to him³⁰. He wrote tenderly to her daughter, and letters full of praise to and for Paula. Selective in his vitriol, Jerome's malice was reserved for detractors.

In hostility, the Dalmatian erupted against Helvidius' argument that Jesus had had siblings, and rebuked Jovinian's dismissal of the ladder of merit. In the subsequent tumult, women were not passive. Marcella quelled rumors swirling around Jerome and remained loyal when he was accused of impropriety in relation to Paula and defended him, uncovering false testimony. Marcella's position, her unassailable piety plus wealth, rescued Jerome³¹. Despite her efforts, in August, 385, Roman clergy condemned the teacher and banished Jerome.

³⁰ More Church fathers who were dependent upon women were Chrysostom, intimate with Olympias of Constantinople, Rufinus of Aquila and Evagrius Ponticus, debtors to Melania the Elder, as was Origen of Caesarea to Juliania. See *LH*, for Olympias, Clark, E. *Jerome, Chrysostom and Friends*. NY: Edwin Mellon, 1979, 35–107.

³¹ The Influence of widows was notable especially in education, literature and art, according to Бояджиев, Р. *Късноантичното женско монашество в Рим*. София: Ах-ба-ка, 2011, p. 85.

Notwithstanding a tendency to generate discord, the Dalmatian monk rose high, for by *paideia* and hard work he acquired erudition, and was equipped to serve. Born in the West, he studied in the East and knew the ecclesiastical giants of his day. As Nicene battles divided many bishoprics, he came to Rome in time to observe society's convulsions, first, when a pagan majority across the Mediterranean converted to Christ, and secondly when tribes appeared and confusion arose with imperial turmoil as barbarians "became" Roman³². Yet in his life there was the safety of *pax romana*, which allowed pilgrims and *peregrinators* to multiply, and made it easy for men to travel in entourages paid for and accompanied by women, as did Jerome.

Power Inversion of Prostatitis and Problem of Sources

While women patrons rose above a man, so Paula of Rome drew near him and paid for Jerome's travel, tour and life in the Holy Land. Women accompanied, advised and rescued men. However, the path of women was and is not easy to trace, for as Elizabeth Castelli says, students of women's history face a "treacherous, disappointing search"³³. In antiquity, women "spoke" through others' voices, not often their own³⁴, which is why Jerome's letters and friendships provide a valued optic for students of women. He gave his views not only of the contemporaneous Church but also of women he knew.³⁵ However, his letters must be read with a stipulation: narrative in a second voice may be blurred by an agenda or bias³⁶.

³² Jerome's many journeys included north to Trier, making it possible to speak of his "many worlds".

³³ Castelli, E. "Virginity and its Meaning for Women's Sexuality in the Early Church." *Journal of Feminist Studies in Religion*, 2 (1986), 61–62. Clark says Women's conversion to asceticism shows constructs of Graeco-Roman identity. Also see Elm, S. *Virgins of God. The Making of Asceticism in Late Antiquity*. Clarendon Press, Oxford, 1996, particularly p.6; Clark, El. "Antifamilial Tendencies in Ancient Christianity." *Journal of the History of Sexuality*, 5, No. 3 (1995), 356–380; Gillian Clark, "Women and Asceticism in Late Antiquity: The Refusal of Status and Gender". – In Wimbush, V. L., R. Valantasis (eds.), *Asceticism*, Oxford University Press, 1998, 33–48.

³⁴ See Atkins, E. *Male Authors, Female Lives*. University of London, Birkbeck College, 1998, p. 2.

³⁵ Palladius of Helenopolis, *Historia Lausaica*, c. 363–431 provides a look at many fourth century women lives.

³⁶ Woman's identity could be dispossessed by secondary narratives, say Christian Feminists who insist that legend or agenda in male authors may deconstruct a life; see Adichie,

Women of history are seen and their words heard in what Jerome wrote³⁷. Financial contributions, protection by and guardianship of Christian women, thus, won them recognition, yet viewing women in their role as patrons shows them only in part, not the whole. Illuminating the women themselves requires collating and stitching together a patchwork of narration, with threads picked up often out of histories authored by men. Also, fourth century women's letters, writings, poetry and words were rarely preserved, yet ironically, female patrons were instrumental in the distribution and thus preservation of male words³⁸.

Education, Agency and Contingencies

We know women corresponded with Jerome because a third of his epistles were responses to them, with treatises addressed to women, usually widows or virgins as well as the parents of virgins. In a paradoxical way, renunciation increased the agency of a few, elite females. Jerome diminished the disparity in their education, also, by promoting women as students and scholarly friends. Through reading letters, many Christian women in a liminal era are observed, despite civil transition upheaval to a state church followed by tribal invasions.

Through men's works and words, however, the early church view of women tends to be monochrome, a saint or sinner, the "Devil's Gateway" or Bride of Christ. Women were a guilty temptress like Eve or a saint, like Mary³⁹. The pejorative view of women came out of the Graeco Roman culture and led many church men to vacillate, describing women as inferior, morally weak as a gender, or else full of virtue, pure like Mary. It was commonplace in literature of the time to say that women had a weaker

Ch. "Danger of A Single Story," TEDS, October 2009.

³⁷ Scholars speculate that letter 46 was dictated by Jerome by the words were Paula's and Eustochium's.

³⁸ An exception is Faltonia Betitia Proba's *Cento*; also preserved was the early 5th c. diary of Egeria, the Pilgrim.

³⁹ Bloch, R. Howard. Chapter 3: "Devil's Gateway and Bride of Christ: Women in the Early Christian World," two locations; *Women & a New Academy: Gender and Cultural Contexts*, ed. Jean O'Barr. Madison: University of Wisconsin Press, 1989, 81–102. Tertullian's said the "Devil's Gateway." Bloch claimed gender negativity from the early church endured through medieval times. *Medieval Misogyny and the Invention of Romantic Love*. University of Chicago, 1999.

nature yet women experienced leadership in monastic roles, and faced proscriptions and bias⁴⁰. Deficit or “deformed” females overcame gender⁴¹, and in the end, virgins and matrons made significant contributions to the Church⁴².

Patronage unraveled and undermined ecclesiastical cultural assumptions, for money and class decisively trumped gender, while women’s roles in the Church were undefined. Latitude and necessity pushed the Church hegemony to diverge from its policy, caused the theory of gender segregation to diverge from the reality of experience, to misalign in practice.

In this way, unclear policies about leadership permitted a few women to lead, rescue and save; they were not women of the ordinary or “lower” class but elite, educated, and wealthy women, such as Marcella and Paula of Rome, Olympia of Constantinople and Melania the Elder of Mt. Olives. Gaining control was contingent on social status, since a widow might interpose her family’s secular power into ecclesiastical spaces. Vast possessions as well as secular prestige, added to their holy living, thrust Church leadership roles upon women⁴³.

Donations to bishops trumped the giver’s sex, therefore in *prostatitis*, the giver, albeit female, was elevated, and particular ones were elevated to receive ordination as “deacons”⁴⁴.

What pious fourth century widows achieved for the Church happened because of wealth and status. Equipped by the remarkable size of family holdings and the senatorial status of men in their lineage, women rose in power. Money talked and prestige mattered, for Harvard scholar Osiek explains that the anomalous role women held in the earliest church-

⁴⁰ Clark, El. *Women in the Early Church*, p. 112. See also Cohick, Lynn & Amy B Hughes, *Christian Women in the Patristic World*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2017, 285–296.

⁴¹ The ancient world’s common bias was for men *and away from* women. Plato taught that women were formed when a male baby went awry; Galen said if the womb had trouble or was too moist or cold, a female was created. Male Jews praised God they were *not* born gentile or female. Clark, E. *Women in the Early Church*, 15–17.

⁴² Peterson, Joan. “Handmaids of the Lord”. *Cistercian Studies*, 1996, p. 99.

⁴³ An extraordinary widow, Melania the Elder’s family had such vast holdings that ranged from west to east so some warned that to divest herself, and give it all away, could destabilize the economic engine of the empire.

⁴⁴ The male term “deacon” was applied to both men and women, used for women’s titles also, vis-Osiek.

es was linked to their class. Not only did elite women choose celibacy and move into leadership, ordained as deacons and presbyters, but through the well-known system of patronage, a further inversion took place in cultural and ecclesiastical spaces⁴⁵.

Customs tied to the system of patronage meant that a patron who was female made donations to a beneficiary or client who was male, and in this, gender role expectations shifted. Policies and lines of orthodoxy were nebulous, so through class and wealth, women made a significant ecclesiastical impact including theological support for doctrine, and as patrons. David Brakke points to the role financial support made to the trajectory of orthodoxy when Melania's bread went to Egyptian Nicene monks, and Suzanna Elm cites the holiness and achievements of a virgin such as Macrina of Annisi⁴⁶, sister to Basil and Gregory, whose gifts of compassion were sent across Cappadocia during its famine. The prestige and funds that widows like Paula or Marcella shared with Jerome also effected a reversal in Late Roman social hierarchy. Dismantling male hegemony, women undergirded orthodoxy and rescued men.

However, Christian men were known by letters and writings, so acquired power to rule above Christian women. A confused ontology of gender let males dominate women and sadly ignore or diminish Paul's command to Galatians that, in Christ, there would be no longer male, female, slave, free, Jew, Gentile⁴⁷.

Despite societal and ecclesiastic inconsistencies, to support and rescue men was a task female *prostatists* took up, echoing their role in the first century life of the Church and the life of the Lord Jesus. Scriptural writers endorsed and the Lord embraced the help given, becoming clients to women patrons. In Jesus' and the apostles' work after his resurrection, ancient biases were upended, and women were set free to hold discipleship with men.

⁴⁵ Osiek writes of early women's offices, ordained as presbyter & deacon. Madigan, K., C. Osiek. *Ordained Women of the Early Church*. Baltimore: John Hopkins University Press, 2005, 186–188.

⁴⁶ Jaroslav Pelikan calls Macrina the 4th Cappadocian, for her significance: *Christianity and Classic Culture*, New Haven: Yale University Press, 1993, p. 8.

⁴⁷ Galatians 3-28 was to equalize race, status and gender in Christ's Church, not make women superior.

Power inversions occurred, therefore, despite what was expected and in disregard to norms embedded in the ancient Palestinian culture of the apostle Paul and the Rabbi Jesus. In his Epistle to the Romans chapter 16, Paul promoted Phoebe, while in the Lord's travels, Joanna of Chuza, Susanna and Mary Magdalene were donors⁴⁸. At the tomb, a penultimate task was assigned not to men but to women, the so-called "second class," who were commanded to proclaim to the absent men that Jesus was alive. Last at the cross, first at the grave, the presence of women in the life of Christ Jesus was ubiquitous.

Patronage and friendships therefore, in the fourth century as in the first, became avenues outside society's limitations, used in the first centuries of the Church as paths for women. Relying on her largesse, a client like Jerome, bishop, clergy, Paul the apostle or the Rabbi Jesus, was subordinate to a female *prostatis*. Frequent contact and gifts exchanged between a client and her-his patrons⁴⁹ led to asexual love. A "spiritual" partnership was born.

Women in a Dominant Role: Saved and Made

Church Fathers wrote and celibate widows reciprocated with copious letters. As women played the leading role of financial and career support, giving protection and enabling journeys, some traditional roles for women in Late Antiquity were blurred⁵⁰. This occurred in Bethlehem with Paula and Jerome, for while he studied and wrote, she ordered, led, built and managed the guest house, hospice, and multiple monasteries which housed both men and women, as well as the chapel. She paid for and saved his

⁴⁸ Joanna, wife of Chuza, was healed by Christ and after Jesus died went to the tomb. Luke 8 and 24.10; show an inversion of hierarchy as Jesus became subordinate to Joanna who provided financial support. This dynamic echoed in the relation of Jerome to Paula, John Chrysostom to Olympias, Rufinus to Melania of the Mt. of Olives, and Origen to the Virgin Juliana of Caesarea. See Clark, El. *Women in the Early Church*. Collegeville MN, Liturgical Press, 1983, p. 112.

⁴⁹ Osiek, C., M. MacDonald & Janet Tulloch. *A Woman's Place*. Minneapolis: Fortress Press, 2006, 214–219. Patronal activities of women continued after the bishop's role was established; cf. Cohick, L., *Women in the Lives of the Earliest Christians*. Baker Academic, 2009, 285–296.

⁵⁰ In friendship, Rufinus relied on gifts of Melania just as John Chrysostom relied on Olympias's patronage.

work. Paula made his dreams reality.

Through the letters of Jerome, we meet Marcella, Paula, Asella, Lea, Principia, Eustochium, Demetrius, and other female students for in scholarship they became known.

Educating Virgins of Rome

Increased agency and prominence were by-products of the ascetic evolution, but for women these were inextricably tied not only to status and wealth but also to education. Like patronage, education provided a warrant for women to rise. To Jerome, educating a person, male or female, equipped them with a grasp of Holy Scripture and the ability to explore and advance in linguistics, practical skills that lifted women to a wider intellectual freedom⁵¹. His focus on celibate widows in Rome in 382-85, tutoring virgins in a private sphere, reduced the gender gap in education. By investing time in women, Jerome affirmed the intellect and capacity of females, thus it was little wonder that women celibates appreciated Jerome.

Yet did Church Fathers and male authors of Late Antiquity present “real women,” or instead fulfill their own agenda when they described holy women? Perhaps one aim was to give examples who displayed the wide impact of a Father or influence a monk had, or show female submission for even elite, noblewomen followed and submitted to male hegemony⁵². Men seemed to use women as models of piety to reinforce a monk’s or bishop’s message, says Stephen Davis, addressing this dynamic in Egyptian male authors⁵³. Gender relations did not follow a simple mathematical equation of win-loss, nor were they monolithic, for while winning tangible education and intangible agency, women in their turn rescued and helped Christian

⁵¹ See Palladius, *Historia Lausaica*. Trans. by Lowther Clarke, SPCK, MacMillan NY, 1918. Jerome was a proficient linguist, but Paula was more fluent in Hebrew than Jerome, and Marcella may have surpassed him in Greek. Palladius admired Paula, but Jerome’s “temper was disastrous,” p. 126. *LH* p135 RE: Melania & Evagrius, LIV, p 157, Olympica, LVI, p. 161, or Juliana and Origen in Ch LXIV, p 171. Palladius lived c. 363–c.430. See also Katos, D. *Palladius*. Oxford Early Christian Studies, Oxford University Press, 2011, p. 4.

⁵² Clark, E. “The Lady Vanishes: Dilemmas of Christian Historians”. *Church History* 67 (1998), 1–31.

⁵³ Davis, St. J. *Melania: Monastic Revivals in Early Christianity*. Yale University Press, 2019, 260–270.

male writers, enabling them to process and “think,” says Clark⁵⁴. For many reasons, women had value. So, in the palaces along the Aventine, ascetic widows and virgins, especially ones in Marcella’s circle, recruited Jerome to be their bible teacher. Women found a way to better understand the bible, study languages and increase their learning.

Flee and Pursue: Dynamics of Celibacy

Many privileged maidens joined the semi-monastic houses at a turning point in their lives, like Blesilla, who became ascetic after the death of her spouse⁵⁵. Some were prompted by guilt and others by grief, with a negative impulse decided to flee the carnal world. This flight blended with a positive dynamic, however, a hope to draw nearer to God. In crisis, released from maternal-marital ties through death, like Melania the Elder, some experienced the loss of a child or children. Others lost a fiancé as with Macrina of Annisi or a spouse as with Paula of Bethlehem⁵⁶.

Patrilineal obligations were severed and women were freed of the expectation to build up Rome by having children for the *polis*, a Graeco Roman presumption. While fleeing an earthly family, there was spiritual pursuit of union with Christ, the chance to construct a new spiritual family, with the attraction of a holier, higher life⁵⁷. Drawn to renunciation, aristocratic women followed a semi-monastic ‘rule’ in Marcella’s home, taught by a scholar, Jerome, yet the door the monk opened swung back with reciprocity⁵⁸. Those who give may receive, for when education was provided to eager women, security, prestige and fame were provided to Jerome.

Reasons that motivated women were multivalent, but did women

⁵⁴ Brakke, David. “The Lady Appears”. *Journal of Medieval & Early Christian Study* 33.3 (2003), 390–398.

⁵⁵ The scandal of Blesilla’s death from extreme fasting haunted Jerome. Ep. 39, 38, 78–80. About the fine line between ascetic fasting or anorexia in nunneries see Bynum, C. *Holy Feast Holy Fast*, note Ch. 8, 245–250, how fasting was flight “not from but into physicality”. Thus, it was not always body rejection but could be desire for mastery.

⁵⁶ Elm, S. *Virgins of God*. Oxford: Clarendon Press, 1994. For Origen and Juliana, see p. 33. Also, Macrina’s ascetic denial long preceded Basil’s, 43–88.

⁵⁷ Feminists ask if wealth and status freed aristocrats to be nuns, or if nunneries freed women of the patriarchy? E. Schussler Fiorenza, “Women in the early Christian movement”. In: *Woman spirit Rising: A Feminist Reader in Religion*, 1979, 84–92.

⁵⁸ Compton, M. S. *Sisters in Wisdom*. Waukesha, WI: The Order of St. Julian, 2013, 48–51.

scheme to advance through renunciation and intend to rise through patronage?⁵⁹ This aspect is unclear without the women's self-reflection. However, what is clear is that Late Antique women such as Paula and Marcella gave wealth to churches and men, which allowed monks like Jerome the opportunity to write, copy, buy books, buy oil for lamps, pay salaries to scribes, and rest in domesticity in a settled space. For themselves, women *prostatis* won benefits, tangible and intangible, held a larger independence, acquired self-efficacy, received education and found courage to lead⁶⁰. Whatever the motive or aims that brought women into the ascetic life, through reciprocity, a patron's obligations were fulfilled and, in that power, women rose.

How did Jerome elevate women in education? This was seen as he called them out as examples and praised their acumen, particularly Marcella's⁶¹. In effect, Jerome created teachers when he taught, for those he tutored led. Students, even virgins, were exhorted to rise up as "genderless" guides of truth and Marcella, holy in mind and spirit, fired by an insatiable curiosity, was ready⁶². Jerome insisted that she was able to instruct not only other women but also clergy of Rome, for example, to turn men from the tornado of heresy⁶³. Female pupils were trusted to "teach" orthodoxy, and regurgitate scriptural ideals, if they submitted to Jerome's tutelage. Cultural expectations were trumped. Female disciples were allowed to channel his voice to men in his absence, for education made a cover for them that cloaked gender.

Did he suggest that women preach or be teachers of men? No, Jerome's advice was not that a woman take the mantle of a priest or teach a man, for he held to the era's view of Pauline prohibitions. Women must not stand above men or preach, although women could teach women, however, if they represented him to men, a woman offered his view and words as

⁵⁹ Clark, El. "Ascetic Renunciation and Feminine Advancement: A Paradox of Late Ancient Christianity". *Anglican Theological Review* 63 (1981), 240–257.

⁶⁰ Clark, El. "Theory and Practice in Late Ancient Asceticism: Jerome, Chrysostom, and Augustine." *Journal of Feminist Studies in Religion* 5 (1989), 25–46.

⁶¹ Cain, *ibid.* Letter 127; Much of what is said of Marcella relies on Andrew Cain, see 62–65.

⁶² Aquilina, M. *The Witness of Early Christian Women*. Huntington: Sunday Visitor, 2014, 101–120.

⁶³ NANF, op. cit., Letter 65, Vol. 9–8. 223 to Principia. Also Letter 127; 10, on Marcella's death, p. 428.

if he were present. Cain says Jerome promoted his authority, more than a student's erudition, to advance his famed orthodoxy⁶⁴. Thus Marcella was like a *capsa* or channel for Jerome's message. Gender became immaterial. Education lifted repression off the women.

In this dynamic, women were a showcase for men, an object to display the male viewpoint, a vehicle to deliver a man's words while the monk or church leader was absent.

Jerome's right teaching was central, even if delivered through Marcella, but did she become more than a *capsa*, a mouthpiece? She was an ideal Hieronymist ascetic, says Cain, for Roman conversion to the ascetic ideal was seen in Jerome's way⁶⁵, although the directives to Marcella may have indicated his wish to be quoted more than to enlarge gender roles⁶⁶. Motives aside, she was told to correct clergy's errors due to the circulation of Rufinus' translation of Origen's works, so her intellect was validated. Theological confusion was reduced, Jerome's views displayed and Marcella's gender disappeared⁶⁷.

Protection and Achievements of Women

Marcella's role and Paula's later role with Jerome were not singular for other Church fathers made women their voice and confidantes, such as John Chrysostom who was friend to Olympias of Constantinople, c. 360s–408. Evagrius Ponticus and Rufinus of Aquileia were intimately linked to Melania the Elder on Mt. Olives, c. 350–410. A century earlier, the Virgin Juliana was cited by Palladius in the rescue of Origin of Caesarea, c. 184–253. Peter Brown notes the extraordinary achievements of women. Benefactors advanced the empire's conversion to faith, with internal changes that accompanied external construction of Rome's basilicas, often paid for by women patrons. "Opulent as jewel cases," basilica's became impressive

⁶⁴ Cain, A., J. Lossel, *Jerome of Stridon; His life, Writings and Legacy*. Ashgate, 2009, 52–55.

⁶⁵ *Ep.* 127. Also see Cain, *op. cit.*, p. 56. See also Kelly, D. C. *Op. cit.*, p. 246. However, there is a flaw in Jerome's thinking since Marcella chose to be ascetic long before he arrived in Rome, after Athanasius stayed with her mother in Rome.

⁶⁶ Seventeen of Jerome's letters to Marcella survived. None of hers to him *have yet been* discovered.

⁶⁷ Excelling in Greek, Marcella was said to have read Origen multiple times in the original, p. 52 Compton.

collaborations of wealth and a triumph of church over politics, displaying the transformation and Christianization of cities across Rome⁶⁸.

Letters to and from Jerome provide insights both about him and about women. His intention may not have been to liberate women or illuminate their lives, yet through education in the palace tutorials for Marcel-la and by letters crisscrossing the empire, Jerome did both.

A Vantage Point and Results of Jerome's Style

Women friends and their education led to rumors about Jerome and became a source of misunderstanding but squabbles about virgins also uncovered his faults and arrogance, and many clergy disliked him. The feeling was mutual.

Although he claimed to support Christian marriage, his writings appeared anti-family. He despised married clergy and was far from irenic. His behavior and attitude provide a vantage point from which to view the many fourth century perspectives on virginity.

His discursive style highlighted who Jerome was and what drove him⁶⁹. First, education and travel lifted Jerome out of obscurity, and equipped him to cultivate life as an intellectual, ascetic, biblical scholar, and with them, to win protection and prestige in Rome. Always looking over his shoulder, forever glancing 'at the mirror,' he wrote hoping and intending to influence the future Church and through writing to be remembered⁷⁰. He was successful and many of his works outlived him.

Second, Jerome was ambitious and practical. He fastened himself to persons of influence quickly because competition for patronal support was fierce. To find employment and acquire a wealthy patron was *de rigueur* for a traveling scholar. So, in Rome, he did not stay sequestered in a library or the papal palace but set himself in the path of preeminent churchmen, such as Ambrose of Milan⁷¹, as well as friends of Damasus, the pope. Third,

⁶⁸ Brown, P. *Op. cit.*, p. 354, and *Western Civilization*. Tenth Anniversary Edition, Wiley & Sons, 2013, p. 108.

⁶⁹ Tinkle, T. *Gender and Power in Medieval Exegesis*. Basingstoke: MacMillan Palsgrave, 2010, p. 60. Tinkle coined the phrase, saying Jerome's exegesis was Sex-egesis.

⁷⁰ Brown, P. *Ibid.* He "ensured that future ages (viewed) incidents," as Jerome did. *Body and Society*, p. 345.

⁷¹ His acidic pen brought trouble; in August 385, the clergy of Rome voted to evict him; *ibid.*

Jerome incarnated the norms of *paideia* for which his entire life prepared him. Immersed in Graeco-Roman attitudes, with rich friends who copied or sent books, he was able to pursue study of past theologians and languages⁷².

Beside these, he hungered for spiritual knowledge coupled with an insatiable thirst for significance, aiming to change his generation, to convince them of the “higher” way of celibacy. He was an ideologue, a militant driven to win, convict and save the future Church. “A holy arrogance” constrained him, and bonded Jerome with enemies and friends⁷³.

Finally, he relished the high-profile time in polemics brought. Debate provided a chance to distinguish himself as well as to promote dogma he felt was best, that is ascetic celibacy. Always, he elevated the desert type, or so called “Oriental” Christianity, in Rome. In the “Eternal City,” at the empire’s heart, Jerome spoke.

A Social - Spiritual Trend

His aggressive agenda for virginity had influence, and amplified by the emphasis of other churchmen such as Ambrose, Augustine and the later Pope Siricius, the campaign ended in success. His hopes were realized, for in the century that followed, ascetic virginity “happened” to become the reigning social-spiritual trend. Women and aristocratic men joined the movement in droves. “White martyrdom” or monasticism saw explosive growth, for both elite and ordinary Christians separated themselves and families, to take up a “life of angels.”

Ascetic propaganda pursued by Jerome and others led step by step to an evolution in *gnosis*, a change that claimed to be rooted in scriptural endorsement, and then led to sacerdotal reform with a Church rebirth through the growth and spread of western monasticism.

Unfortunately, Jerome fomented disputes. His style was destructive, he tended toward eisegesis, was girded by ego, and primed by raising a sinner through the ladder of merit. Worst was the internecine strife he inspired. A layman – priest like Helvidius’ argued with other Christian

⁷² While in the Chalcis desert, he was seldom solitary and Evagrius’ of Antioch’s books were sent to him.

⁷³ *NANF*; a famous line of Letter 22 to Eustochium; Jerome said, learn from me *a holy arrogance*, 36–64.

laymen or clergy. Jovinian, a brother in the faith and in monastics, opposed the Christian writings of Jerome and incited the papal staff. Monks railed against monks. Moderate ascetics argued with extremists over novel propositions, especially that of a permanent virginity for priests. Likely Jerome veered to be semi-Encratic, as Jovinian feared, a Manichean. Twisting scripture, mired in eisegesis, he called sex a pollution and marriage a necessary evil for second class Christians, showing himself to be anti-body and anti-sex, but not quite fully misogynist⁷⁴.

Obsessed by sex, scholars say he did not exegete scripture; his work was “*Sexegesis*”⁷⁵.

Further developments occurred. Marian theology in the west became knit into Jerome and Ambrose’s ascetic revolution, which raised Mary up as a semi-goddess, Queen of Heaven seen by more believers as a Perpetual Virgin, the logical outcome of their “victory.”

However, a costly soteriological shift occurred, a dogmatic slant which seemed to draw Ambrose and Jerome perilously close to the heretic Pelagian’s elevation of man’s abilities. “Oriental” asceticism carried with a version of *gnosis* the expectation and emphasis on human performance that could go to extremes and become overbearing. Man’s dedication to virginity, his behavior and deeds, they said, was necessary but did this reduce the necessity and efficacy of Jesus Christ’s death?

Were virgins capable of winning salvation themselves? It seemed they could, for they grasped an eternal place on the “ladder” of heaven through their work of celibacy, their personal human merit. The free gift of Christ’s grace appeared less essential. Thus, man’s own virtue was added to augment the saving work of Jesus Christ, an emphasis that elevated man’s effort. This seemed a turn in Christian soteriology, hardening a previous tendency or slant.

On the positive side, women’s agency rose and if they wished, they found a way to either be seen or else to hide, through service in nunneries

⁷⁴ See Eustochium’s letter 22 lines 2, 5 and 19. For Blesilla see line 15. Also, Cain: *The Letters of Jerome; Asceticism, Exegesis and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*. Oxford Univ. Press, 2009, 101–104. Chapter 4 is about Jerome’s expulsion from Rome due to his extreme ascetic agenda.

⁷⁵ Tinkle, T. *Gender and Power in Medieval Exegesis*, p. 60. Jerome’s scriptural exegesis fell into eisegesis, driven by an agenda to promote celibacy.

and acts of generous patronage. Gender bias softened in monasticism, as it had in martyrdom, with female “inferiority” veiled, sheltered, draped in the drab garments of celibates⁷⁶. Virile, with virtues like men, in being a “female man of God,” a woman’s gender was less tangible⁷⁷.

With other Fathers, Jerome was ambivalent about the place and role of women, yet he achieved a great deal on the behalf of this ‘weaker’ gender when he taught virgins at Marcella’s palace, made possible due to his proximity to Damasus.

As the pope’s translator, his high profile among the clergy in Rome reflected prestige that shielded his students yet the monk from Dalmatia was himself shielded and ever dependent on the advice, professional supplies and work-travel funds women offered. Women gleaned praise, honor and education in the bilateral commitment of patronage.

Jerome’s legacy, to summarize, was complex, for his life was full of desolation and beauty. Through the last half of his life, women served, calmed and rebuked him⁷⁸.

Rescued by Marcella in Rome, he was mired in ceaseless controversy. A positive impact fell on the Church, however, from the ascetical emphasis on self-denial, spread by Jerome’s eloquence and breadth of *paideia*. Select women were transformed in study, and the celibacy disputes at the century’s end left both negative and positive outcomes for a high value was placed on virtue, self-control, right behavior, and virginity. Pride puffed up but *gnosis* purified many laity. After the debates, a wider consensus on permanent sacerdotal abstinence remained.

Laity and monks continued to fight after he left, troubled by Jerome’s insistence that virginity was the ultimate lifestyle, a singular premier version of the Christian faith. The extreme style of his rants and the continuous insults to Rome’s clergy, brought about his rejection and expulsion by Christian peers.

⁷⁶ Incognito, Melania the Elder, in 370^s was veiled and disguised by drab garments while visiting Nicene monks in an Egyptian prison. Brakke, D. *Op. cit.*, p. 109.

⁷⁷ Cloke, G. *This Female Man of God. Women and Power in the Patristic Age*. London, 1995, p. 4.

⁷⁸ In Letter 45 to Asella, Jerome admits Paula calmed him but Marcella also rebuked Jerome for being harsh on clergy. Cain uses “squabbles” to describe Jerome’s conflicts, *op. cit.*, 100–105.

Mortal Danger and a Scholars' Fail

In an era of “anxious orthodoxy,” it was mortally easy to fall out of ecclesiastical favor. Scandals and rumors could land even bishops in civil courts. Dissent, particularly over money and patrons, was laden with consequences. Some who erred in friendships with women lost their lives, as did a monk who served in the west, in the region of Hispania, at the end of the same century.

Priscillian (c. 340-385) was a wealthy noble who joined the church and shared similar attitudes associated with Jerome. Arrogant, both were charismatic fourth century preachers of novelty, aficionados of denial, with close ties to women. However, Priscillian was higher in the hierarchy than Jerome, a bishop of Avila, yet he fell lower. He found himself mired in scandal over women friends and a new teaching that led to rumors of the occult.⁷⁹

The disputes in Hispania were sharpened by questions over the patronage of women, and gifts personally received, not sent to churches. Denounced at Zaragoza in 380, shadowed by impropriety, he was executed as a so-called “heretic,” at the court of Gaul in Trier in 385.⁸⁰

For monks such as Jerome and Priscillian, it was easy to fall but hard to rise.

Priscillian lacked patrons or clergy close to him who were willing to muster a defense, for he wandered outside their parameters.⁸¹ But in 382-385, Jerome stayed close to elite, ecclesiastic patrons, maintained a few scholarly clerical friendships, and most of all, was under Marcella of Rome's protection, guarded by his relationship to Damasus, while the pope lived.

Thus, Jerome's banishment was regrettable, but timely. Leaving Rome allowed Jerome to fulfill his and Paula's ambition to tour places where Oriental ascetic teachers lived.

They traveled to Egypt, met Didymus the Blind saw many holy sites of Palestine set apart by Constantine's mother, Helena, and, finally, made a home in Bethlehem for themselves and many who went with them. Travel

⁷⁹ Burrus, V. *The Making of a Heretic: Gender, Authority and the Priscillianist Controversy*. University of California Press, 1995, p. 25.

⁸⁰ Augustine of Hippo described “lies of Priscillian,” and Virginia Burrus wrote about this bishop of Avila. See also Henry Chadwick's classic of 1976.

⁸¹ Burrus, V. *Ibid.* Also, he was said to dabble with semi-Manichean and gnostic beliefs.

was provided by Paula, who joined his entourage with her daughter Eustochium a few weeks after he departed.

Disgraced, embarrassed, but alive, Jerome quit Rome and the west.

Conclusion: A Remarkable Legacy

Women were appropriated by Jerome and other fathers as exemplars of teaching and models of piety, useful for bishops and Christian leaders, so Clark claims, “to think with.” Women were essential participants in the Church.⁸² In the celibacy disputes of 382-390, Rome, women held a “mind at peace,” and stood loyally by Jerome, able to rescue him and relocate him afterwards⁸³. His letters to and from women and men, friends in Rome, kept his influence alive. Although absent, Jerome was “in view,” because in letters and his writing made his ideals present even after he left. Through patron-clients, as was customary in the Late Antique age, an odd gender power inversion occurred in society and the Church. Male Christians were subordinate to women who financed and rescued ecclesiastical leaders.

The Fathers’ view that prayer and sex were incompatible, although contrary to Old Testament creation mandate and Christ’s words recorded in the synoptics, endured⁸⁴. This slur on marriage and sex took root in the newly formed Christian “empire” carried by books and writings, so only a minimal heritage of reverence for sex was left, choked by a semi-Encratic view of the body and strangled in belief that sex brought pollution to married Christian.

Many examples of the spread of this view in the decades that followed exist, but one is particularly notable. After Gregory, c. 540-604, became the pope in Rome, he wrote to a missionary priest, advising Augustine of Canterbury about the stain of sex, ensuring this negative view would continue⁸⁵. Bodily pleasure in *coitus* led to irrationality, the bishop said, thus priests must enforce a purification requirement to remove pollution sex had upon

⁸² Clark, E. *The Lady Vanishes*, 1–5.

⁸³ Harvey, S. A. *Scenting Salvation*, 23. True ascetic piety was seen as a mind at peace.

⁸⁴ Synoptics tell of Jesus’ words, quoting Genesis: See Note 86 below. Christ often asked, “Have you not read?”

⁸⁵ Letter LXIV of Gregory the Great, NANE, Vol. 13, pp 75-81: with particular note to p. 81.

married Christians⁸⁶. Sex aroused pleasures incompatible with church life, he said, so the pope propagated the attitude others set. Ambrose and Jerome's view, in the coming years, won the consent of Augustine of Hippo. The ladder of merit or salvation by holy deeds, sexual denial mixed with adulation for virgins formed a potent brew, an emphasis that ran counter to Christ who explicated the Old Testament view of marriage⁸⁷. This slanted view, however, advanced in the writing and fame of the Church Fathers. It usurped a previous emphasis on the mystery of Christ's unity with his bride, the Church, and swayed Christendom. A call for *gnosis* entangled with an ascetic propaganda, demeaning sexuality, marriage and the body.

Jerome's priceless achievement was his translation of scripture which resulted in the Vulgate, a formative text in education, linguistics and theology for western Europe, causing his face to be imagined, drawn to illustrate a bible held by Frankish kings⁸⁸. In the new age, Brown says, a world emerged, a Christendom of "Romans" without a Roman Empire, in which⁸⁹ language and shared texts forged a crucial link between the future and the past, melded inside the scriptoriums of scattered monasteries⁹⁰. Jerome's treatises on virginity, with advice to parents on how to raise young girls, were circulated during the turbulent fifth, sixth and seventh centuries, and

⁸⁶ To Gregory, purity concerns related to the Jewish liturgy and ritual cleansing in Lev;15:16 for a man remained unclean until evening- not able to go to temple. Gregory insisted it was both cultural and spiritual since in the empire, Romans also had a custom that after sex a man would seek cleansing before attendance at church service - all married Christians, not only priests. *Op.Cit. Gregory's Letter 64* Also see David G. Hunter, YOU Tube lecture: "From Married Popes To Celibate Priests." Given November 18 at Leuven Theological Faculty in 2014.

⁸⁷ Eph. 5.31, Matt. 19.5 & Mark 10-8 record Jesus Christ's quote of Genesis 2.24, as men leave their parents and cleave to a wife. "Leave & Cleave," said Jesus, for in sex, the two are one flesh. Deut 10 shows how married fidelity to a woman expressed fealty to God Himself. Prov.2.17 marriage expresses *part of a mystery* of intimacy with God.

⁸⁸ Veyne, P. (ed.), *A History of Private Life. I. From Pagan Rome to Byzantium*. Trans. A. Goldhammer. Cambridge, Mass, and London: Harvard University Press, 1987, p. 534. Note the illustration in the king's bible, now in Paris National library.

⁸⁹ Halsall, Guy. *Barbarian Migrations and the Roman West*. Cambridge University Press, 2007, 108-111.

⁹⁰ Brown, P. *The Rise of Western Christendom*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013, p. 98. He remarks on the multiple low-profile centers of book production, such as 7th-century Irish scriptoriums.

his letters cherished by Benedictines of Monte Cassino⁹¹.

Epistles of the Dalmatian were kept beside the works of other revered Church Fathers in disparate monasteries, from Bangor, Ireland, the Portuguese coast in Hispania, to Gaul at Marseille, and circulated in Egyptian and Syrian religious houses⁹². Jerome's women were admired by Frankish Christians, spoken of in Syrian lands and through late medieval days, in Anglo Saxon, Swedish and British nunneries, Paula and Eustochium were revered⁹³.

The obscure Dalmatian monk left a remarkably broad and deep legacy⁹⁴.

The impact of his letters and teaching, as well as changes which came to Europe through the Vulgate translation, caused Jerome's influence to live far beyond his death in 420, in Bethlehem. Although absent, he was present, through what he wrote. Biographies of hermits and chronicles supplemented histories that existed but broadened what was available in the study of early church women for voluminous works and prolific letters were penned many dedications to women in the bible book's introduction as well as commentaries made. Through Jerome, women dominated by male hegemony, silenced in the early Church, became less "elusive." Many were called pious, others were profligate in generosity, and holy virgins were recognized as erudite believers who lived for Christ in Late Antiquity.

Elite women joined the "life of angels." Aristocratic women were wooed by this ideologue who militantly exhorted asceticism. Carried by fervor, the view spread from the palaces along the Aventine to the monasteries of Palestine, where a spirit of transcendence and a "breath of immortality" awoke.⁹⁵ Because of letters to patrons, reliance on partners, Jerome's tender friendships towards Marcella, Lea, Asella, Demetrius, and Eustochium are known, and future generations, even in later centuries, a wider cel-

⁹¹ Фокин, Ал. Р. *Блаженны Йероним-Библеист- Екзегет-Теолог*, Москва, 2010, p. 14.

⁹² Brown, P. *Op. cit.*, 22–40, says Jerome's works were known in Ireland, studied in Portugal by Hydatius of Chaves or Galicia c. 397–470, who met Jerome in 407 in Bethlehem. As a child Hydatius was presented by his mother. Letters of Jerome and writings of the Fathers were studied by monks in Arles and Marseille; 98–101&111.

⁹³ McNamara, J. *Cornelia's Daughters*, 1984, republished www.umilta.net "Cornelia".

⁹⁴ Noll, M. *Turning Points: Decisive Moments in the History of Christianity*. 3rd ed. Baker Academic, 2012, p. 79.

⁹⁵ Brown, P. *Body and Society*, 71–76. Brown also refers to Priscillian in this chapter.

eburation of early Christian women was born. Most of all, there was Paula, mother and widow, patron and partner.

She was his friend *par excellence*, a generous benefactor, an unusually able linguist and a capable manager, previously invisible, who became seen and known. Revealed through Jerome's work, readers see and know the joy, and a peculiar delight he discovered in educating virgins. Through his many letters and works, fourth century women are illuminated.

Марта Георгиева

ФОРМА И ФУНКЦИЯ НА ЙЕРАРХИЧНАТА степен дякон през първите четири века

Abstract: Marta Georgieva, *Form and Function of the Hierarchical Degree of Deacon in the First Four Centuries*. The present text examines the development of the form and function of the clerical degree of deacon during the first four centuries of Christianity. In this period the deacon was related to the bishop like one soul in two bodies. The patristic fragment of evidences talk about the deacon in the light of Christ's mission. Although the relation between deacon and bishop was not that of a subordinate to his supervisor the division between the two degrees took place in the following centuries. The conclusion is that the clerical degree of the deacon had great ecclesiological importance but its ancient form has not been preserved.

Keywords: Bishop, Deacon, Mission, Orthodox Dogma, Systematic Theology, Orthodoxy

С въплъщението си Христос променя религиозните представи от миналото. Вехтозаветните понятия за царско свещенство или за свещенически характер на царската власт са отхвърлени с Въплъщението¹. Всички християни са стадо в Христос, но в стадото трябва да има ред. Редът и институционализмът на свещенослужението в Църквата се появяват и оформят много преди епохата на император Константин². Противоположно е мнението на Кармирис, който вижда зародиш на клерикализма от епохата на Константин и подмяна на еклисиологията от първите векове, като разглежда загубените права на лаоса (народа) и неговата маргинализация при отделянето му от клира от IV в. насетне³.

¹ Дагрон, Ж. *Императорът и свещеникът: Етюд върху византийския „цезаропанизъм“*. София: Агата-А, 2006, с. 12 (предговор).

² Markus, R. A. *Christianity in the Roman world*. London: Thames and Hudson, 1974, 87.

³ Karmiris, J. *The Status and Ministry of the Laity in the Orthodox Church*. Brookline, MA: HCOB, 1994, p. 3.

Безсмислено е да се разглежда спорът за три- или двустепенно служение⁴, като второто се обосновава с думите на пророк Исая от Стария Завет „и ще поставям мира за твой управител и правдата – за твои надзиратели“ (καὶ δώσω τοὺς ἄρχοντας σου ἐν εἰρήνῃ, καὶ τοὺς ἐπισκόπους σου ἐν δικαιοσύνῃ)(Ис. 60:17) и *Първо послание до коринтяни* на св. Климент (42,5), в което светителят е изменил думите на Писанието като е добавил и дяконите, „Ще им поставя епископи в правдата и дякони във вратата“ (Καταστήσω τοὺς ἐπισκόπους αὐτῶν ἐν δικαιοσύνῃ καὶ τοὺς διακόνους αὐτῶν ἐν πίστει)⁵.

Аргументи в полза на двустепенната йерархия се откриват и в отсъствието на изрично упоменаване на чина на презвитерите в *Учение на 12-те апостоли (Дидахи)*⁶, но това може да е поради функциите на текста. По-късните църковни правила като *Апостолско предание* на Иполит и *Дидаскалията* (ок. 230) възприемат съществена част от Дидахи, за да изградят конструкцията на йерархичните правила и в този смисъл *Учението на 12-те апостоли* може да бъде наречено „свидетел за служение в преход“⁷.

Въпреки всички спорове в науката, епиграфските свидетелства за тристепенна йерархия са безспорни⁸. Но по-важното в случая е изясняването на функциите на тези служения през първите четири

⁴ Кожухаров констатира, че Мартин Лутер разколебава тристепенната йерархия и разпространява идеята за всеобщо свещенство, но последователите му продължават да си възлагат ръководни църковни длъжности. Ср: Кожухаров, В. *Християнство, православие и църковна мисия: Научно-популярно изложение в съвременна перспектива*. Велико Търново: Веста, 2015, с. 239.

⁵ Clément de Rome: *Épître aux Corinthiens*. Ed. A. Jaubert, 1971, SC 167, p.170 (n.1).

⁶ Wang, A. *History of the Early Church to A.D. 500*. London: Methuen&Co. Ltd, 1963, 26-28.

⁷ Jefford, N. "Presbyters in the Community of the Didache", *SP* 21, 122–128.

⁸ Съмнения в утвърждаването от Христос на тристепенната йерархия изразява и Афанасиев. Вж.: Афанасьев, Н. *Церковь Духа Светаго*. Киев: Quo Vadis, 2010, с. 287. Няколко различни мнения в частност вж.: Raymond, E., J. Meier. *Antioch and Rome*. NY, 1983; Koet, B. "The Bishop and His Deacons: Ignatius of Antioch's View of Ministry: Two-fold of three-fold?" – In: Koet, B., Murphy E. and Ryökäs E. (eds.), *Deacons and Diakonia in Early Christianity: The First Two Centuries*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008; Koet, B. "Isaiah 60:17 as a Key for Understanding the Two-fold Ministry of Episkopoi and Diakonoι according to First Clement (1Clem. 42:5)" – In: Koet, B.; Murphy E., E. Ryökäs (eds.), *Deacons and Diakonia in Early Christianity: The First Two Centuries*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.

века. Тристепенното служение се открива в Новия Завет и творенията на отците до IV в., описващи свещенослужението в еклисиологичните му измерения, които се намират извън този свят.

Троичният образ на йерархията, изграден по замисъла на домостроителния план и осъществен в Църквата, се открива в т.н. *увещание за съгласие* от *Послание до магnezийци* на св. Игнатий Антиохийски: „Старайте се да вършите всичко в съгласие с Бога, като епископът седи отпред – на мястото на Бога, презвитерите заемат в събранието мястото на апостолите, а на дяконите – най-скъпите за мене – е поверено служението на Исус Христос, Който бе преди векове у Отца и накрая се яви [в плът]“⁹.

Отец изпраща Сина, за да спаси погиналото човечество. Отец изпраща и Светия Дух, за да оживи и освети творението. Изпращането е икономийно действие от страна на Отец, но то е и енергийно действие на Неделимата Света Троица – от Отца чрез Сина в Светия Дух и е проявено в битието на света като свещенослужението на Господ Исус Христос.

Дяконът в ранното християнство

Изследователите често започват от семантичния анализ на думите, за да открият ролята, функциите и съдържанието на изследвания обект. Изследването на йерархичната степен дякон и нейната форма и функция през ранните векове на християнството също започва с този анализ. Думите дякон (διάκονος) и дякония, не са съдържали в себе си религиозно значение, но дори и днешната им християнска употреба е подложена на спорове в науката, а разрешаването на този спор е обвързано с прилагането на значението в еклисиологичен аспект, който да определи формата, функцията и ролята на дяконския чин. Така например, Диетер Джорджи (*The Opponents of Paul in Second Corinthians*, 1987) забелязва трудност при превода на думата (διακονία) „дякония“, която в ранните векове обозначава различни църковни служения. Значенията на διακονέω са: а) ангели, изпълняващи повелението на Бог; б) богослужение; и в) работата, извършена

⁹ Ignatius Antiochenus. *Ad Magn.* VI.1. – In: Ignace d'Antioche: *Lettres – Lettres et Martyre de Polycarpe de Smyrne*. P. T. Camelot. SC 10, 1969, p. 84.

от Христос като действаща сила на Триединния Бог в творението (медиатор, ходатай, посредник в кръщелната благодат)¹⁰.

Дискусията за значението се разширява и в нея се включват Джон Колинс, Барт Коет¹¹, Джон Хрисавгис¹² и други¹³, които задълбочено изучават дяконията и йерархичната степен дякон в ранната Църква. Тази дискусия има дълга предистория, която няма да бъде включена тук, но за целите на изложението схематично ще бъде представена като двете страни на монетата. Думата е поставена в широко семантично поле в патристичния речник на Лампе, което разделя учените основно на две групи: а) думата е взета от цивилния живот без библейски и религиозни конотации и без връзка с висока позиция, сила или власт, към която е прибавено християнско значение на служение, изразяващо се в смирение, милосърдие и любов, б) дума от официалния език и използвана сравнително рядко без разлика в християнската и нехристиянската ѝ употреба за служение, която не изразява милосърдие, но означава извършване на поръчка от лице или институция с необходимата за това власт и авторитет. Най-важното значение се разшифрова в еклисиологичен контекст и това служение е приложимо само за специфични лица и техните роли¹⁴.

Различната интерпретация на значението определя и еклисиологичното значение на йерархичния чин дякон в първия случай, означава умаляване на дяконския чин по отношение на духовни отговорности, свеждайки го единствено до социална и практическа дей-

¹⁰ Lampe, G.W.H. *A Patristic Greek-English Lexicon*. Oxford University Press, 1961, 350–354.

¹¹ Koet, B. J., E. Murphy, E. Ryōkās. *Op. cit.*

¹² Chrysavgis, J. *Remembering and Reclaiming Diakonia. The Diaconate Yesterday and Today*. Brookline: MA: HCOF, 2009, p. 10. Задълбоченото, православно изследване на дякон Хрисавгис разглежда дякона не само като първо стъпало на йерархичната структура на Църквата, а като есенциално свещенослужение едновременно на ръкоположено и мирянско служение, което е свързано с Христос.

¹³ Gooder, P. "Diaconia" in the New Testament: A Dialogue with John N. Collins. *Ecclesiology*. Vol.3, Issue 1, 2006, 33–56; Breed, G. *Diakonia: In Conversation with John N. Collins. Ecclesiology*. Vol. 13, 2017, 349–368.

¹⁴ Против разбирането от XX в., че диаконията е приложима за всички кръстени, мнение изразено от римокатолическия свещеник проф. Томас О'Меара в *Theology of Ministry*. Виж: Collins, J. "A Monocultural Usage: *διακον*– words in Classical, Hellenistic, and Patristic Sources". *VC* 66 (2012), 287–309.

ност, а във втория, дяконският чин е натоварен с авторитет, сила и чест с дълбоко еклисиологично значение.

Джон Колинс отделя голямо място при идентифициране на значението на „дякон“ като фигура, изпълнена с действаща сила и пратеничество. Колинс не заменя значението, а разширява диапазона до йерархична структура с лично призоваване от Бога, до дякон, обвързан с апостолско служение, поради това и изборът на 7-те (Деян. 6:1-7) освен установяване на йерархичния чин дякон, може да има и по-широко еклисиологично значение¹⁵.

Това дълго семантично отклонение намира място тук, тъй като единствено в този ракурс могат да бъдат изяснени еклисиологичното измерение на цялото свещенослужение и чинът на дякона като интегрална и незаменима част от ръкоположеното духовенство през първите четири века. Образът на дякона се открива в *Апостолски постановления*: „И както Христос без Отца Си нищо не прави, така и дяконът без епископа; и както Син без Отца не е, така и дяконът не съществува без епископа; и както Син е обвързан с Отца, така и всеки дякон е обвързан с епископ; и както Син е ангел и пророк на Отца, така и дяконът е ангел и пророк на епископа“¹⁶.

Исторически е доказана обвързаността на епископа с чина на дякона. Сродството им намира място в новозаветните свидетелства, където св. ап. Павел изисква съвършено еднакви качества за епископа и дякона (1Тим. 3:2-7; 8-9). Епископството е наречено *διακονία* (1Петр. 4:10), а епископите по-често са избирани от чина на дяконите, отколкото от чина на презвитерите¹⁷.

Епископът и дяконът са описани като квадратни и бели камъни в основата на Църквата в Пастир на св. ап. Ерм. Тези камъни предста-

¹⁵ Collins, J. *Deacons and the Church: Making Connections between Old and New*. Harrisburg: Morehouse Pub, 2002, 52–53.

¹⁶ *Did. Ap. XXX.2.* (CPG 1738). – In: Funk, F. X. Op. cit., p. 113. – ὡς γὰρ ὁ Χριστὸς ἄνευ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ποιεῖ, οὕτως οὐδὲ ὁ διάκονος ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου, καὶ ὥσπερ υἱὸς ἄνευ τοῦ πατρὸς οὐκ ἔστιν, οὕτως οὐδὲ διάκονος ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου, καὶ ὥσπερ ὑπόχρεως υἱὸς πατρὶ, οὕτω καὶ πᾶς διάκονος ἐπισκόπῳ, καὶ ὥσπερ ὁ υἱὸς ἄγγελός ἐστιν καὶ προφήτης τοῦ πατρὸς, οὕτως καὶ ὁ διάκονος ἄγγελός καὶ προφήτης ἐστὶν τοῦ ἐπισκόπου. [превод мой].

¹⁷ Zizioulas, J. *Eucharist, bishop, church*, p. 66.

вляват апостолите, епископите, учителите и дяконите, които надзират, учат и служат чисто и благочестиво на Божиите избраници в мир и съгласие при взаимно слушане, поради което и структурата им се съгласува в строежа на кулата¹⁸. Несъмнено епископът и дяконът са сродни длъжности с тясна връзка помежду си, които се намират в уникални отношения¹⁹. Това равно достойнство между епископ и дякон е описано и в *Учение на 12-те апостоли* (XV.2). То определя и еклисиологичните измерения на служенията. Значението и ролята на дякона са изложени в един пасаж от *Дидакалията*, който може да бъде показателен за структуриране на богословието на свещенослужението: „На мястото на Всевишния е епископът и нека бъде почитан от вас както Бога, защото (ще) управлява по примера на Бога. Дяконът на мястото на Христос обичан от вас. Дяконисата трябва да бъде почитана от вас като образ на Светия Дух, и презвитерите да бъдат за вас по образ на Апостолите.“²⁰

Този отделен пасаж има своя исторически контекст, но без да засяга темата за женския елемент в свещенослужението, което е обект на друго изследване, този текст може да бъде показателен за изграждането на теза за структурирането на богословието в еклисиологичния ред. Всяко свещенослужение се открива у Бога и това е потвърдено в текстовете от същия източник, в който се казва, че Господ на небето и земята е служил и страдал за всички нас и по Неговия пример това трябва за правят за ближния и всички свещенослужители. От този откъс може да се изведе следното положение – всички свещенослужители подражават на Христос²¹, но никой от тях не Го замества, нито изземва функциите Му.

При ръкополагане само епископът възлага ръце върху дякона²², което определя и оформя близките отношения, които изграждат. Дя-

¹⁸ Hermas. Pas. Vis.III.5. 26. – In: Hermas. *Le Pasteur*. Ed. R. Joly (SC 53 bis. 1968, 110–112).

¹⁹ Подробно за отношенията между епископ и дякон през древността. Виж: Лебедев, А. П. *Цит. съч.*, 34–50.

²⁰ *Did. Ap. II. 26. 4-8.* – In: Funk, F. X. von. ed. *Op. cit.*, p. 104. – Hic loco Dei regnans sicuti Deus honoretur a vobis, quoniam episcopus in typum Dei regnans praesidet vobis. Diaconus autem in typum Christi adstat; ergo diligatur a vobis. Diaconissa vero in typum sancti spiritus honoretur a vobis. Presbyteri etiam in typum apostolorum sperentur a vobis.

²¹ *Did. Ap. II. 25.9.* – In: Funk, F. X. *Op. cit.*, p. 96.

²² *Trad. Ap. 9.*

конът представлява епископа навсякъде, където трябва да се достигне до хората, което определя множеството му административни, социални и литургични функции²³. Тези функции включвали раздаването на Св. Евхаристия²⁴, литургични отговорности в тайнство Кръщение²⁵, организиране на реда в храма, грижите за вдовици, болни и сираци, функцията на пратеници и посредници между църквите²⁶, управление на църковното имущество²⁷, грижи за мъртвите²⁸ и много други.

Дяконът е описан в *Дидакалия* като връзка на епископа с народа, а служението му е двупосочно, към народа и към епископа, той е граничната линия между миряни и клир. От една страна, дяконът е постоянно в контакт с нуждаещите се, служението му е изпълнено с грижа, милост и просвещение, от друга страна, той е представител на епископа. Епископът и дяконът в един разум пасат народа в съгласие и затова е било нужно да бъдат като едно, като баща и син: „Дяконът прави достояние всички неща на епископа, както Иисус Христос на Отца, и заповядва неща, за които е способен, а за всичко останало съди епископът. Дяконът трябва да бъде ушите и устата на епископа, неговото сърце и душа; двамата с един разум, защото съгласието им е мирът в църквата.“²⁹

Дяконският чин в онези древни времена, като медиатор между небесното и земното³⁰, е затварял кръга на единството на еклисиална-

²³ Ferguson, E., Michael P., Frederick W. *Encyclopedia of Early Christianity*. N.Y.: Garland, 1997, 320–321.

²⁴ Iustinus. *Apologia*. I.67.5. – In: Justin: *Apologie pour les chrétiens*. Ed. C. Munier (SC 507, 2006, p. 310).

²⁵ *Trad. Ap. 21*. – In: Hippolyte de Rome. *La Tradition apostolique*. Ed. B. Botte (SC 11 bis, 1984, p. 90).

²⁶ Ignatius Antiochenus. *Ad Philad.* X.1 (SC 10, p. 130).

²⁷ Cyprianus. *Ep.* 52.1.

²⁸ *H.E.* 7.11.24. – In: Eusèbe de Césarée. *Histoire ecclésiastique*, Livres V–VII, t. II. Ed. G. Bardy (SC 41. 1984, p. 185).

²⁹ *Did. Ap. II.44.3–4*. – In: Funk, F. X. *Op. cit.*, p. 138 (139). – Et omnia diaconus ad episcopum referat, sicut Christus ad patrem; quaecunque autem potest, ordinet, cetera vero episcopus iudicet. Attamen diaconus sit episcopi auris et os et cor et anima, quoniam, si vos ambo unanimes estis, per concordiam vestram etiam in ecclesia pax est; гр. текст „очи и уста“ – ὀφθαλμός καὶ στόμα.

³⁰ Chrysavgis, J. *Op. cit.*, 106–109.

та общност, в която Литургия и дякония са образували едно църковно цяло. Исторически дяконатът е служение, което включва пасторска грижа и помирителни функции (особено за каещите се и напусналите Църквата по времена на гоненията), църковно администриране, служение на словото и литургични функции. Дяконът пренася молитвите на събранието, енергията на Бога, възплътена в сакраменталния живот на Църквата и материалните приноси на църковното събрание навън към нуждаещите се. Дяконатът функционираше като движещото колело за общение и помиряване и е служение със собствена харизма и роля, а не просто стъпало за по-висока йерархична степен³¹.

Така е изяснен въпросът за ролята на йерархичния чин на дякона през първите четири века. Дяконът притежава ценност и достойнство в своите функция и роля като посредник между епископа и общността, като посредник между църковния живот и ежедневния бит на хората. Също както предишните институти на пророците и дидакалите, така и този на дяконите, достига своята върхна точка и значението им за Църквата става голямо, но според Лебедев този отрязък от историята е твърде кратък и разделението между епископ и дякон се осъществява в следващите векове³². Исторически не е запазена еклисиологичната важност и роля на дякона като образ на Христовата мисия и пратеничество.

³¹ Regule, Teva. *Rejuvenating the Diaconate: Building up the Body of Christ*, p. 3. http://cemes-en.weebly.com/uploads/2/7/8/8/27884917/teva_regule_full_text.pdf [23.10.2021].

³² Лебедев, А. П. *Цит. съч.*, с. 42.

Полина Спирова

ОСНОВНИ ИЗВОДИ ОТ КОНФЕРЕНЦИЯТА:

„Преподаване на религия онлайн.

Опит, предизвикателства, перспективи“

Abstract: *Polina Spirova, Basic Conclusions from the Conference: “Teaching Religion On-line. Experience, Challenges, Perspectives”.* The conference summarized the experience of religious education teachers during the two-year period of the Covid pandemic (March 2020 to November 2021) and outlined the perspectives for teaching Religion online in the context of distance learning.

Keywords: *Religious Education, Teacher, Distance Education, Orthodox Theology, Practical Theology*

На 23 ноември 2021 г. в Богословския факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски“ се проведе конференция на тема: „Преподаване на Религия онлайн. Опит, предизвикателства, перспективи“. В нея взеха участие представители на Министерството на образованието и науката, на Регионалните управления на образованието в София-град и Русе, на Великотърновския университет „Св. Кирил и Методий“, на Тракийския университет в Стара Загора, учители по Религия в общообразователните училища и от прицърковните школи от цялата страна.

Конференцията се организира от катедра „Практическо богословие“ на Богословския факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски“, съвместно с Центъра за образователни инициативи „Двери“. Проявата е част от Свето-Климентовите дни 2021 г. на Богословския факултет. Поради епидемичната обстановка форумът се осъществи хибридно: част от участниците присъстваха в сградата на Богословския факултет, а друга – участваха през платформата *Zoom*.

Целта на конференцията беше да обобщи опита от преподаването на Религия и вероучение в електронна среда през изминалите

две учебни години. В представените доклади и презентации бяха направени изводи за начина, по който преподавателите по Религия реагираха на трудностите и ограниченията, породени от пандемията от Ковид-19, очертани бяха основните предизвикателства, с които се срещнаха участниците в образователния процес, представени бяха някои от решения, намерени от учителите.

Важна цел на проявата беше учителите да споделят опит и да представят конкретни практики и образователни продукти, създадени или прилагани от тях през изминалите две години. Част от резултатите могат да се видят в докладите на участниците, публикувани в настоящия брой на списанието на Богословския факултет. Сред тях има теоретични разработки, за парадигмалтичната рамка, подхода, методите и средствата за онлайн преподаване на Религия. Други доклади описват педагогически практики, прилагани в обучението от разстояние в електронна среда по Религия, предлагат идеи за интегрирано обучение по Религия с други учебни дисциплини.

Важните изводи, направени на проведената конференция, могат да се обобщят така.

Пандемията и преминаването към обучение от разстояние в електронна среда беше сериозно предизвикателство пред учителите по Религия. Най-бързо и успешно са реструктурирали работата си учителите, които са срещнали подкрепа от директорите на училищата, в които работят, от енорийските свещеници или епархийското ръководство. Личната инициативност, желанието за допълнителна квалификация и стремежът към професионално усъвършенстване са другите фактори, помогнали на учителите да намерят решения в създалата се ситуация и да продължат да преподават Религия. Премиването към обучение от разстояние в електронна среда е заварило много от учителите, не само тези по Религия, без необходимата подготовка за работа в дигитална среда и бързото адаптиране и учене в движение, е осигурило на педагозите възможност за справяне с новите предизвикателства.

Изложенията и докладите на учителите по време на конференцията показват, че преминаването към обучение от разстояние в електронна среда е дало възможност да бъдат намерени нови методи

и подходи към преподаването на Религия, както и други начини за педагогическо общуване с учениците. Презентациите на учителите в рамките на конференцията показват, че те са видели в пандемичната ситуация възможност за педагогическо творчество и търсене на нови решения, а не основания да се откажат от работата си. В докладите, публикувани тук, се дават примери за създаване на интегрирани уроци по Религия, Човекът и обществото и математика или включване на Религията в STEM¹-обучението.

Учителите от прицърковните школи също споделят свои практики от работата в електронна среда. Главната цел на тези, които работят предимно с възрастни хора в енориите, е да запазят общността на курсистите. В нея хората получават не само знания за вярата, но се поддържа приятелска защитена среда, която осигурява психологическа подкрепа в необичайната ситуация. Учителите отбелязват, че за голяма част от енорияшите участието в дистанционните курсове по катехизис са се оказали важен фактор не само за тяхното въцърковяване, но и за справяне със стреса и напрежението от пандемията.

В същото време опитът на учителите в неделните училища, работещи с деца, показва, че там дистанционното обучение, по примера на училищното електронно обучение от разстояние не се е оказал подходящ подход. Преумората от седенето пред екрана е направила невъзможно преподаването на вероучение по същия начин. Единият вариант, представен от учители в Стара Загора, е предварително да се подготвят видеоматериали, които децата да гледат в удобно за тях време, другият е да се организира хибридно обучение, съчетаващо онлайн задачи и тяхната реализация в храма или училището – изложби, база, срещи на открито.

В рамките на форума в Богословския факултет беше подчертано, че подобни срещи са от изключителна важност за учителите по Религия. Редица изследвания сочат, че обмяната на опит между педагози подобрява работата им и повишава тяхната мотивация за професионалното развитие и цялостното удовлетворение, което води

¹ STEM (Science – Technology – Engineering – Mathematics) е обучение, което е фокусирано върху наука, технологии, инженерство и математика. Вече има и Национална програма „Изграждане на училищна STEM среда“ на МОН. Повече: <https://stem.mon.bg/>

до постигане на по-добри образователни резултати. Взаимодействието с колегите се оказва важен фактор и в справянето с предизвикателствата на преподаване в онлайн среда в периода на пандемията².

В същото време обмяната на информация и идеи между учителите по Религия, преподавателите, занимаващи се с теоретични и практически разработки в тази област, както и с работещите в държавните образователни институции, дава възможност за по-тясно сътрудничество между тях и за планиране и осъществяване на съвместни дейности.

Проведената в Богословския факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски“ конференция даде възможност да бъде обобщен опитът на преподаватели, учители, катехизатори през почти двегодишния период на ковид пандемията (от март 2020 г. до ноември 2021 г.), както и да се набележат перспективите, които се откриват пред преподаването на предмета Религия от разстояние в електронна среда или като дистанционна форма на обучение.

² Педагогическата комуникация в условията на извънредно положение, Проект на ФНОИ и ЦОКПС.

Магдалена Легкоступ

ПРЕДИЗВИКАТЕЛСТВА ПРЕД УЧИТЕЛЯ по религия при обучение от разстояние в електронна среда

Abstract: Magdalena Legkostup, *Challenges for the Teacher of Religion in Distance Education in an Electronic Environment*. This article examines the challenges, which the teachers of religious education face especially in distance education taking place in an electronic environment. It identifies and analyzes four main challenges related to distance learning: 1) access to technology (computers, software, stable Internet connection, etc.); 2) the presence of more workload and stress caused by the change in the competency-role profile model of the religion teacher; 3) the digital competence of the religious education teacher; 4) digital religious literacy in religion education. Specific perspectives are presented to address the challenges of online religious education.

Keywords: *Religious Education, Teacher, Distance Education, Electronic Environment, Practical Theology*

Пандемията от COVID-19 и свързаните с нея извънредни мерки за ограничаване на разпространението на вируса в България доведоха до дългосрочни прекратявания на присъствениите форми на обучение в училищата. Учебният процес беше реорганизиран и провеждан от разстояние в електронна среда и в други неприсъствени форми на обучение.

Според проведена от Европейската онлайн платформа за училищно образование анкета на тема „Онлайн и дистанционно обучение“, активна в School Education Gateway от 9 април до 10 май 2021 г.¹, училищата на почти всички анкетиращи са преминали към някаква форма на дистанционно обучение след началото на породената от COVID-19 криза. Над 60% вярват, че когато училищата отворят врати

¹ School Education Gateway. Анкета на тема онлайн и дистанционно обучение – резултати. 08.06.2020, URL: <https://www.schooleducationgateway.eu/bg/pub/viewpoints/surveys/survey-on-online-teaching.htm> (13.01.2022).

отново, учебните практики ще бъдат по-различни, с повече онлайн/ дистанционно обучение от преди. За две трети от анкетираните затварянето на училищата е довело до първия им опит в областта на онлайн преподаването, който е както позитивен, така и предизвикателен.

Същност на обучението от разстояние в електронна среда

Обучението от разстояние в електронна среда представлява обучение, при което учащите се намират на различно място от това на преподавателя и осъществяват връзка помежду си чрез компютър/ лаптоп или други средства за комуникация. Използваните технологии при това обучение биват синхронни и асинхронни.

При обучение от разстояние в електронна среда дистанционните учебни часове включват синхронен урок и синхронно взаимодействие на учителя с ученика. То имитира до голяма степен реалното обучение, което означава, че обучението се осъществява в реално време. Обучителят и обучаемите са свързани посредством аудио, видео връзка или се намират в обща чат стая или форум. Предимството на синхронното обучение е, че обратната връзка е непосредствена и едновременно.

При несинхронно обучение от разстояние в електронна среда дистанционните учебни часове включват наблюдение на урок, без взаимодействие с учителя и с останалите ученици. Асинхронните технологии се осъществяват чрез онлайн платформи като Microsoft Teams, Zoom и други; както и с комуникации: електронна поща, форуми, групи в Messenger и видео. Това обучение позволява на учениците достъп до предварително подготвени материали в удобно за тях време. Те могат да разглеждат и усвояват знания, умения и нагласи по начин и със скорост, която сами изберат. Имат възможността и да комуникират с учителя и другите участници в обучението чрез e-mail, чат или съобщения във форуми.

Възможен е и комбиниран модел на обучението от разстояние в електронна среда. В зависимост от конкретните нужди може да включва асинхронни и синхронни елементи. Обучението е замислено като последователност от индивидуални модули. Всеки модул съдържа последователност от определени действия и събития, всяко от

които е насочено към изпълнение на някаква задача. Някои събития са напълно синхронни, когато в тях се изисква участието на цялата аудитория и учителя. При други се изисква самостоятелна работа и индивидуално оценяване.

Обучението от разстояние в електронна среда не бива да се смесва с дистанционната форма на обучение. По същество това не е различна форма на обучение, различни са средата (електронна) и средствата (с помощта на информационните технологии), както и това, че учителят и учениците не са физически на едно и също място. Според Закона за предучилищното и училищното образование обучението от разстояние в електронна среда може да се прилага за цели паралелки, както и за отделни ученици, като се осъществява от учителите в училището, в което се обучават учениците. Практически, когато учениците са поставени под карантина, те продължават обучението си в електронна среда от разстояние по утвърденото или по ново седмично разписание за периода на карантината, след което се завръщат обратно в училище. Продължителността на дистанционния учебен час за всички видове подготовка при синхронно обучение от разстояние в електронна среда не може да надвишава двадесет минути – в началния етап, тридесет минути – в прогимназиалния етап и четиридесет минути – в гимназиалната степен².

Основното, което е необходимо за осъществяване на обучение от разстояние в електронна среда, е наличието на подходящи електронни устройства, електронни образователни ресурси, интернет връзка, достъп до електронни платформи и други.

Преобладаващата част от българските ученици в по-големите населени места притежават електронни устройства в дома си и имат достъп до тях, но това не е така за тези, които живеят в по-малките населени места. Над половината от децата в семейства с нисък социално-икономически статус не разполагат с електронни устройства за учебни цели. Повече от половината от всички ученици, участвали в обучение от разстояние в електронна среда, са участвали в синхронен

² Наредба за изменение и допълнение на Наредба № 10 от 2016 г. за организация на дейностите в училищното образование (ДВ, бр. 73 от 2016 г.) В сила от 02.10.2020 г. Издадена от министъра на образованието и науката. Обн. ДВ. бр. 85 от 2 октомври 2020 г.

учебен процес по повечето предмети, а останалите – асинхронно³.

С помощта на информационните и комуникационните технологии и Интернет учениците могат лесно, бързо и ефективно да изследват, да търсят и подбират материал, да разсъждават, преценяват, оценяват и правят предположения и констатации. В обучението по религия Интернет изпълнява три основни функции в областта на образованието: 1) представлява източник на информация и образователен софтуер за ученици и учители; 2) предоставя средства за комуникация, и 3) предлага изразни средства за ученици и учители.

По този начин учениците могат лично да се докоснат до богатството на Православието в обучението по религия и да опознаят вечните истини на християнското послание в процеса на учене чрез опит, характеризиращ се с изследване, откриване и управление на знанието.

Идентифициране на основните предизвикателства, свързани с обучението по религия от разстояние в електронна среда

С оглед на идентифицирането на основните предизвикателства пред учителите по религия, свързани с обучението от разстояние в електронна среда, интересни са резултатите от проведена от Европейската онлайн платформа за училищно образование анкета на тема „Онлайн и дистанционно обучение“⁴. Като основни предизвикателства от списък със седемнадесет предложения се разпознават достъпът до технологии (компютри, софтуер, стабилна интернет връзка и т.н.), както и наличието на повече натовареност и стрес (43%).

Дигиталните компетенции се смятат за предизвикателство както сред учениците (24%), така и сред учителите (24%). Най-често споменаваното предизвикателство във връзка с учебното съдържание и оценяването е конвертирането на дейностите и съдържанието в дей-

³ Радев, В., А. Петрова, Д. Косева. „Обучение и подкрепа за личностно развитие от разстояние в електронна среда“. – В: *Добри практики в контекста на ОПЕС*. Силистра: Регионално управление на образованието Силистра, 2021, URL: https://www.ruobg.com/good_practice/files_19/1.pptx (29.01.2022)

⁴ School Education Gateway. Анкета на тема онлайн и дистанционно обучение – резултати.

ности за електронно обучение с отдалечен достъп (28%), следвано непосредствено от подготвяне на съдържание за онлайн и дистанционно обучение (27%) и оценяване на напредъка на учениците (25%).

При отговора на въпроса какво би подпомогнало най-много учителите в онлайн обучението, анкетираните избират от осем възможности. Най-често избирана е „повече безплатни ресурси и инструменти от компаниите за образователни технологии“ (45%). Друг полезен тип учебно съдържание са уебсайтовете с изброени полезни ресурси (29%) и образователните ТВ програми от националните медии (10%). Втората най-често споменавана опция за подкрепа са ясните указания от Министерството на образованието (41%). Често се споменават и различни видове професионално развитие, и по-конкретно, бързи курсове за онлайн преподаване (37%), вебинари и срещи с помощта на TeachMeet, където учителите да споделят идеи и предизвикателства (22%), видеоклипове и видео планове на уроци от добри практики (31%) и лесен контакт с експерти, като например по-опитен учител в областта на онлайн преподаването или ИКТ експерт (24%).

Като се вземат предвид изложените данни от представителното проучване чрез анкетирание на учители и се постави акцент върху фактите, достъпни чрез метода на наблюдение и информация, получена чрез устна комуникация с преподаватели по религия, могат да бъдат идентифицирани и структурирани следните предизвикателства пред учителите по религия, които ще бъдат разгледани по-детайлно.

1. Достъпът до технологии (компютри, софтуер, стабилна интернет връзка и т.н.).
2. Наличие на повече натовареност и стрес, причинени от промяната в модела за компетентностно-ролеви профил на учителя по религия.
3. Дигиталната компетентност на учителя по религия.
4. Дигиталната религиозна грамотност в обучението по религия.

Предизвикателство 1. Достъпът до технологии (компютри, софтуер, стабилна интернет връзка и т. н.)

Голяма част от учителите по религия имат значително повече затруднения, свързани с липса на ИКТ оборудване, в сравнение с работещите на постоянен трудов договор преподаватели, които разполагат със служебна техника, осигурена от училищата, в които работят. В тази връзка се наблюдава и дефицит на подкрепа на факултативно-то обучение по религия от разстояние в електронна среда от училищата и от техните системни администратори.

Допълнителният стрес се дължи на различната организация на задачите, даването на обратна връзка на учениците и оценяването на домашните. Техническите проблеми и затруднения също водят до допълнително напрежение. Идентифицират се проблеми и с недостатъчна интернет връзка, ниска мотивация или липса на подкрепа от страна на родителите. Голямо предизвикателство е и включването в обучението от разстояние в електронна среда на учениците в неравностойно социално положение.

Особени трудности в обучението по религия от разстояние в електронна среда създава липсата на подходящ образователен софтуер, отговарящ на нивото на учениците, на учебната програма по религия и на нуждите на учителите. Използването на информационните и комуникационните технологии и техните приложения като учебни помагала в обучението по религия създава необходимостта от валиден религиозно-дигитален материал, който е достъпен в база данни, така че учителите и учениците да могат лесно да намират и извличат цифровата информация, която желаят да използват в своето преподаване, във всяка предметна единица – дори от тези, които нямат специални знания и умения в областта на информационните и комуникационните технологии.

Дигиталните технологии, включително интернет, предлагат безпрецедентни възможности за учители и ученици за достъп, адаптиране и създаване на учебни ресурси. Създаването на дигитално учебно съдържание вероятно все по-малко ще възприема модела на учебник и вместо това все повече ще прилича на подхода на „селективната антология“ на учебния материал, базиран на информация и

идеи чрез световната мрежа, изграждане на съвместни учебни дейности чрез нови телекомуникационни инструменти и обмен на добри практики чрез електронни мрежи.

Едновременно с достъпа до качествени уебсайтове, които предлагат модели за преподаване на уроци с помощта на онлайн технологии и предоставят възможности на учителите да споделят добри практики, има нужда от разработване на ресурси, фокусирани върху българската образователна реалност, както и на обучителни курсове, които да подкрепят онлайн обучението по религия.

Подобно развитие обаче трябва да се основава на рамка за осигуряване на качеството, която включва стандарти за управление на информацията, договорени принципи и механизми за управление на авторското право, рамки за обучение по уебдизайн и съгласувани педагогически подходи.

Предизвикателство 2. Наличие на повече натовареност и стрес, причинени от промяната в модела за компетентностно-ролеви профил на учителя по религия

Обичайното прилагане на традиционни модели на преподаване ограничава учителя по религия и го прави неуверен и несигурен в обучението в електронна среда, което неминуемо повишава стреса при осъществяване на обучение от разстояние в електронна среда. Значително по-голямо е неговото натоварване и ангажираност при подготовката на целия учебен материал по религия онлайн. Същевременно учебното съдържание трябва да се усвои от учениците и за по-малко време, отколкото в реална учебна среда. Липсата на реална връзка ученик-учител, както и невъзможността за незабавна реакция на учителя да коригира възможна грешка, водят до натрупване на много неизяснени неща за учениците и се отразяват негативно на емоционалния статус и спокойната работа на педагога.

Необходимостта от трансформация и промяна в модела за компетентностно-ролеви профил на учителя по религия е сериозно предизвикателство, особено в ситуацията на обучение от разстояние в електронна среда. Този нов тип обучение води до по-центриран към ученика, енергичен, конструктивен и еманципиращ модел на преподаване.

даване, с акцент върху проучвателни, автономни, опитни, съвместни и обединяващи стратегии и методи на преподаване. В настоящия модел обаче продължават да присъстват повече традиционни роли за директно наставничество и поддръжка, които изискват от учителя да бъде източник на информация, експерт, ръководител, авторитет, образец, възпитател и изпълнител. Твърде експресивното присъствие на традиционни роли за директно наставничество и поддръжка правят компетентностно-ролевия профил на учителя уязвим, непълноценен по отношение на интегриране на технологиите в обучението. Затова нараства значението на базовите компетентности в областта на технологиите, инициативността и предприемачеството, както и комуникативните компетентности. Същевременно учителят по религия трябва да има предвид, че равнището на учебните цели по религия има по-голяма стойност от сложността на технологията. Това означава, че ако някои „нискотехнологични“ решения се използват разумно, те могат да бъдат по-успешни в насърчаването на образованието, отколкото високотехнологичните решения, които ще бъдат използвани неоправдано.

Според проведеното от Н. Калоянова изследване⁵ компетентностно-ролевият профил на учителя при онлайн обучението е фрагментарен – изпълняват се нови, нетрадиционни роли за подкрепа (мрежов администратор, консултант, опонент, модератор, медиатор, координатор, сътрудник, разпределител), но с нестабилна връзка между роли и ключови компетентности. От друга страна, в модела на учениците днес бегло присъстват културни компетентности, а базовите компетентности в областта на естествените науки и технологиите, самостоятелното учене и събиране на информация, както и инициативност и предприемачество, са представени недостатъчно. Представите на учениците за компетентностно-ролевия профил на учителя при интегриране на технологии са разпокъсани, неадекватни, противоречиви⁶. Те илюстрират ситуация, при която учителите интегрират технологиите чрез познати методи и подходи (изразими с тра-

⁵ Калоянова, Н. „Ключови компетентности и професионални роли на учителя при интегриране на технологии в обучението“. *Образование и технологии* 1 (2010), 63–71.

⁶ *Пак там.*

диционни роли и тясно ориентирани компетентности), а учениците всъщност очакват от учителя нетрадиционно обучение. С внедряването на подходящ образователен софтуер е възможно да се създават модернизирани, динамични среди за обучение, характеризиращи се с подход, насочен към учениците и общността.

Най-голямото предизвикателство във връзка с усъвършенстването на компетентностно-ролевия профил на учениците при онлайн обучението е поддържането на тяхната мотивираност и ангажираност⁷. Това не е нито лесно, нито просто. Изискват се условия, които засягат – освен очевидното съществуване на технологична инфраструктура – и съответните инвестиции в човешки ресурси. За преодоляване на някои характеристики на настоящата ситуация са необходими подходяща педагогическа квалификация, непрекъснато обучение и промяна на нагласите, поведението и възприятията на учителите във връзка със специфичните особености на обучението по религия в електронна среда.

Предизвикателство 3. Дигитална компетентност на учителя по религия

Дигиталните компетенции се смятат за предизвикателство както сред учениците, така и сред учителите. Преди неговото детайлно разглеждане в образователния контекст на обучението по религия е важно да бъдат направени някои терминологични изяснения. На първо място, това са основните понятия компетентност и компетенция. чието съдържание понякога се припокрива. Разбираемо е, че не би било възможно те да бъдат детайлно анализирани в тесните рамки на настоящото изложение. Открито обаче е разбирането за компетентност-компетенция като единен комплекс, който „характеризира два взаимосвързани вътрешен-външен аспект на човешката професионална дейност“, като компетентността се придобива и легитимира чрез специално образование и подготовка, а компетенцията е правото официално да се упражнява компетентността чрез професионално

⁷ School Education Gateway. Анкета на тема онлайн и дистанционно обучение – резултати.

заемана длъжност⁸. Тази интерпретация валидизира понятието компетентност като отнасящо се до двата субекта – учителя и ученика. Осемте ключови компетентности, формулирани в Европейската квалификационна рамка за учене през целия живот⁹, са представителни и за двата субекта, като учителят ги интегрира в професионално-педагогическата си компетентност, а ученикът ги формира в хода на обучението.

Сред ключовите компетентности с водещо отношение към учебно-възпитателния процес по религия като обучение от разстояние в електронна среда, се откроява дигиталната компетентност. Тя е ядрото на структурирания компетентностен модел за интегриране на технологиите¹⁰ в обучението по религия. Дигиталната компетентност на учителя по религия се разглежда като умение да използва информационни и комуникационни технологии в образователната среда с отдалечен достъп с ясното разбиране за възможното им влияние върху моделите на учене и образователното развитие на учениците. Липсата на такива умения от страна на голяма част от учителите по религия се дължи на липсата на възможности и стимули за продължаващото им обучение и квалификация.

Дигиталната компетентност на учителя по религия трябва да включва знания и нагласи за използването на информационни и комуникационни технологии, различни софтуери и онлайн базирана информация, с критично отношение към качеството на ресурсите и информацията, както и чрез активиране на уменията за решаване на проблеми¹¹.

На първо място, учителите по религия се нуждаят от подкрепа за придобиване на пет умения, които са основни компоненти на ди-

⁸ Рашева-Мерджанова, Я. „Трансформиране на ключовите компетентности на съвременния учител в контекста на социалното взаимодействие“. – В: Иванова, Н. (ред.) *Диалогът между поколенията и обществените структури чрез училищната институция : материали от научно-практическа конференция с международно участие*. София: ИК Образование, 2010, 50–56.

⁹ ЕС. „Европейската квалификационна рамка за учене през целия живот“. Официален вестник на ЕС, C117 (2010), URL: www.eur-lex.europa.eu (29.01.2022).

¹⁰ Калоянова, Н. *Цит. съч.*, 64.

¹¹ Krumsvik, R. A. „Teacher educators’ digital competence“. *Scandinavian Journal of Educational Research* (2012), 1–12.

гиталната компетентност¹²: 1) извличане на информация и съдържание онлайн; 2) комуникация и сътрудничество онлайн; 3) създаване на дигитално съдържание; 4) дигитална сигурност, и 5) решаване на проблеми в дигитална среда.

Предизвикателство 4. Дигитална религиозна грамотност в обучението по религия

Първото измерение на религиозната грамотност се отнася до религиозното съдържание, достъпно в Интернет, което съчетава дигиталната с религиозната грамотност. Дигиталните умения за работа с интернет служат за намиране на данните, формиращи и изискващи религиозна грамотност. Тя се отнася до оценката на електронните източници, проверката на надеждността и валидността на религиозните концепции, както и коректността на тяхното съдържание.

Когато богослови, учители и ученици търсят религиозна информация в Интернет, те трябва да комбинират уменията на двата вида грамотност. Това изисква ново умение, което можем да идентифицираме с термина „Дигитална религиозна грамотност“. Когато пък учениците търсят религиозна информация в анархичната и несертифицирана мрежа от информация, напр. текстове, изображения и др., те трябва да изострят преценката си за това, което намират, за да идентифицират уебсайтове с валидно съдържание от тези, които популяризират/показват еретично или прозелитизиращо съдържание. Това изисква самият учител вече да има познания за дигитална религиозна грамотност, за да насочва учениците си как да я придобият.

Използването на интернет-пространството за информация, свързана с религиозна проблематика, дава възможност, от една страна, за достъп до много по-голям обем информация, за различни теми от религиозен характер, а от друга – позволява да се видят различни гледни точки, което от своя страна е залог за по-голяма обективност. Днес в дигиталното пространство присъстват десетки сайтове на български език, които могат да бъдат в услуга на религиозното обра-

¹² Carretero, S., Vuorikari, R., Punie, Y. *DigComp 2.1 The Digital Competence Framework for Citizens With eight proficiency levels and examples of use*. JRC Science Hub. Luxembourg: Publications Office of the European Union, 2017. URL: <https://publications.jrc.ec.europa.eu/repository/handle/JRC106281> (29.01.2022).

зование и християнско възпитание. В тях са включени най-различни идеи, мнения. Наред с позитивите обаче са налице и някои негативи на този тип информираност и комуникация: много често в Интернет се среща невярна или подвеждаща информация по отношение на различни вероизповедания и религиозни общности, както и немалко информация, която насажда религиозна нетолерантност. Тези негативи крият в себе си риска от подвеждане и заблуждаване по някои въпроси, чиито последици може да са доста сериозни.

Способността да се „четат“ цифровите медии и да се оценяват критично посланията им, са компетенциите, които формират медийната грамотност на учениците. Затова преподавателите трябва да ги насърчават, като същевременно учат децата да извършват тази оценка и в светлината на истините, преподавани от християнството. Това разграничава подхода на учителя по религия от другите подходи за формиране на медийна грамотност, чиято цел е способността на индивида да използва структури от знания¹³ или поощряване на личният опит на учениците като медийни потребители¹⁴.

Като цяло дигиталната информация по религиозната проблематика най-общо може да бъде обособена като осведомяваща, анализираща и провокираща. Достъпът до нея поставя два особено важни проблема – за селекцията и за културата на интерпретиране на информацията. Защото „филтрите за отделянето на действително стойностното, както и способността то да бъде пречупвано през призмата на вече достигнатото ниво на развитие на културата, не са нещо, което може да бъде извлечено от една или друга база данни“¹⁵. Затова е препоръчително в религиозното образование да бъдат използвани

¹³ Вж. Potter, W. *Media Literacy, tenth edition*. Los Angeles: Sage Publications, 2022. Според Potter способността на индивида да използва структури от знания включва седем умения за медийна грамотност: анализ, оценка, групиране, индукция, дедукция, синтез и абстракция, които са полезни за изграждане на смисъл в ученето.

¹⁴ Проданов, В. „От модерна към постмодерна ситуация в морала и социализацията на децата и младежта“. – В: Маринова, Е. (ред.) *Морал и социализация на децата и младежите в България: Трета национална конференция по етика*. София: Институт за философски изследвания – БАН, секция „Етика“, 2006, с. 17.

¹⁵ Григоров, А. „Кодове на културата“. *Диалог* 1 (2010), 5-6, URL: www.uni-svishtov.bg/dialog_old/2010/1.10.AG.pdf (29.01.2022).

предимно сайтовете, препоръчани от Дирекцията по вероизповеданията¹⁶.

Независимо от легитимността на източниците обаче напредъкът на дигиталните технологии доведе до делегитимиране на познанието като цяло, приравняване на информацията с познанието и даване превес на информацията, а не на формиращите християнска възпитаност знания. Цифровите медии създават „ризоматично пространство“. Това е предпоставка за оспорване на трите основни принципа на традиционното религиозно образование: репрезентативност, йерархия и религиозна дисциплина. Същевременно чрез дигиталните медии се генерира и едно специално пространство, наречено хипертекстуално, което отслабва мястото на традиционните текстове в образователния процес. Тези предизвикателства стоят с особена острота пред традиционното религиозно образование и християнско възпитание, които целят вътрешна промяна, личен отговор на направената от учителя преценка за правилно и грешно, добро и зло, грозно и красиво. Затова наред с изискването да се обосновават, в учителите и учениците трябва да се развиват качества като разбиране, вникване, разсъждаване и критична рационалност. Именно чрез тези способности религиозното образование може да постигне своята цел.

Ефективното използване на новите технологии от учениците изисква култивиране и развитие на такива умения, чрез които те да могат да използват положително възможностите, предоставяни от непрекъснато развиващите се дигитални технологии, и да разберат всички отрицателни или опасни последици, които могат да възникнат от тяхното използване. Тези умения допринасят за цялостното личностно и социално развитие на учениците.

Перспективи за справянето с предизвикателствата при обучение от разстояние в електронна среда

Настоящото изложение не би могло в пълнота да даде изчерпателни и още по-малко „готови“ рецепти за това какво би помогнало

¹⁶ Донкова, Ж. „Въздействието на интернет върху отношението на дирекция „Вероизповедания“ в диалога религия-държава“. *Свобода за всеки*, 18 (2008), URL: <http://svobodazavseki.com/broj-18/64-vazdejstvieto.html> (29.01.2022).

на учителите по религия да се справят с предизвикателствата на обучението от разстояние в електронна среда. Затова в заключение могат да бъдат маркирани само най-общите посоки за решаване на проблемите и за по-активното използване на информационните и комуникационните технологии в религиозното образование, осъществявано в българската училищна система.

За справяне с предизвикателствата, свързани с обучението по религия от разстояние в електронна среда, учителите се нуждаят от:

- професионално развитие чрез продължаващо образование и квалификация, като например кратки курсове, даващи знания и умения за осъществяване на обучение от разстояние в електронна среда, за съвременните технологии и иновации в преподаването;

- ясни указания от Министерството на образованието и регламент за провеждането на факултативните избираеми часове по религия като обучение от разстояние в електронна среда, с които да се преустанови практиката за тяхното игнориране от редица директори на училища;

- подкрепа под формата на повече образователни ресурси;

- възможности учителите по религия да споделят ресурси и идеи.

Опитът с обучението по религия от разстояние в електронна среда, макар и предизвикателство, може да има трайно положително въздействие, разкривайки интересни възможности за иновации и нови начини за работа, особено ако бъде подкрепен от подходящо и навременно професионално развитие.

Обучението от разстояние в електронна среда може да бъде ефективно само ако се благоприятства изграждането на знания, насърчава се активното участие на учениците, като в същото време се признава важноста на социалния контекст на учебния процес и се осъществява култивирането на комуникацията и сътрудничеството на учениците. Всъщност един от положителните ефекти на онлайн обучението по религия е, че осъществяването от домовете на учениците обучение от разстояние в електронна среда предоставя възможност за запознаване и отчитане от страна на учителя на тяхната лична, индивидуална ситуация.

Интензивното използване на дигитални технологии от учите-

лите по религия в обучението от разстояние в електронна среда и педагогическият интерес към тях са залог за положителни очаквания относно по-нататъшното им използване в училищното религиозно образование. Иновациите, гъвкавостта, свободата да се експериментира с педагогическата практика, присъщи на обучението от разстояние в електронна среда, са стимул за развитието и усъвършенстването на учителите по религия.

Широката гама от дигитални инструменти, достъпност на платформи, материали и ресурси повишават активността, самостоятелността и мотивацията на учениците. Ето защо обучението по религия от разстояние в електронна среда е не само предизвикателство, но и възможност за осъвременяване и обогатяване на преподаването и ученето, което е предпоставка за предоставяне на по-привлекателно училищно религиозно образование според актуалните тенденции на XXI в.

Красимир Иванов

ЦЪРКОВНИ И ПСИХОТЕРАПЕВТИЧНИ ПОДХОДИ ПРИ ЛЕЧЕНИЕ НА ЗАВИСИМИ ЛИЦА

Abstract: Krasimir Ivanov, *Church and Psychotherapeutic Approaches in the Treatment of Addicts*. This report attempts to highlight the importance of holistic treatment of a person suffering from addiction. Really important is the cooperation between various professionals, who work with addicted people, such as doctors, psychologists, psychotherapists, social workers, priests and others. Addiction affects different areas of an individual's life and therefore different specialists need to join forces in one cause, namely the treatment of the person as a whole.

Keywords: *Treatment, Addiction, Psychotherapy, Church, Sacraments, Prayer, Practical Theology*

Холистичният възглед за здравето и болестта при човека в днешно време преобладава в медицината. Така тя се приближава до древното християнско учение за болестта и здравето. Човек трябва да бъде разглеждан според едното и другото разбиране. Човекът като цялостно същество, в което всички части на тялото са тясно зависими едни от други така, както всички елементи на душевния му живот – разум, чувство, воля – са предназначени за съвместна, хармонична работа. Телесните и душевните болести са следствие от разрушаване на естествените взаимовръзки както между телесните, така и между душевните органи на човешкото същество¹. Съвременните достижения преди всичко на психосоматичната медицина сочат, че лечението на болния човек ще е много по-ефективно и успешно благодарение на по-доброто познаване на отношението между тяло, душа и дух. Ефективността на лечението се определя и от по-доброто взаимно опознаване и сътрудничество между психотерапевтите и духовните лица, определени да изповядват вярващите².

¹ Срв. Йеротич, В. *Християнството и психологичните проблеми на човека*. София: Омофор, 2014, с. 214.

² Пак там, с. 326.

Църквата като лечебница

Според руския православен психиатър и психотерапевт Авдеев в православната психотерапия съществуват две форми. Едната е строго църковна и включва реда на църковния живот и устройство, дълбоко психотерапевтичен. Втората форма е научно-практическа, състояща се в помощ на специалистите – психотерапевти, клиничния психолог и др.³

Протоiereй Георги Флоровски подчертава важноста на Църквата, която е тайнствено явление на Бога. В Нея съкровената сила Божия става явна и сетивна под видимите образи на светите и спасителни тайни. Св. Тайнства са реални тайнодействия, образи на действителното и неизменно присъствие Божие. За образуването на новия благодатен народ, които не съвпада с естествените или земни народи, не е необходимо естествено раждане, защото той се ражда чрез „тайнството на водата“, чрез тайнствено съчетаване с Христа, чрез тайнството на св. Кръщение. Тайнството на св. Кръщение е тайнствен начин за преминаване в Църквата като в „Дом Божий“, в царството на благодатта. В св. Кръщение се оставя „този свят“ и подчинението на „бесовските работи“, по тайнствен начин като че излиза или се освобождава от естествения порядък на нещата и се преминава в благодатния порядък⁴. Отричането от себе си предполага надхвърляне на своите граници и пристрастия и напълно предаване на истината. Правилото на духовния живот е, че „семето не оживява ако не умре“⁵. Чрез тайнството на св. Кръщение кръстеният влиза в „единната Църква на ангели и човеци“, прихваща се и израства към единното „Тяло Христово“⁶.

Митр. Йеротей Влахос посочва, че от особена важност е да имаме правилна вяра, промяната на вярата води до промяна на терапията. Богословието е не само учението на Църквата за духовно здраве,

³ Сrv. Авдеев Д. *Православният възглед за душевните болести*. София: Омофор, 2013, с. 94.

⁴ Сrv. Флоровски, Георги, прот. *Църквата: предание или утопия*. София: Храм „Света София“, 2011, с.16.

⁵ Флоровски, Георги, прот. *Християнство и култура*. София: Православен калейдоскоп, 2006, с. 148.

⁶ Флоровски, Г. прот. *Църквата: предание*, с. 20.

но и верният път, които болните трябва да следват, за да се излекуват. Осъзнаването на болестта е в основата да търсим лекар и една от първите стъпки в лечението е самопознанието. Заедно с осъзнаването на болестта е необходимо да има и само осъждане – „великият дар на само укоряването“, което е белег за наличие на смирение. Чрез самоукоряването и скръбта се побеждават страстите и душата се изпълва с блажена радост. Лекуващият лекар, който е свещеникът, духовният наставник да е излекувал себе си от немощите си или да е в процес на лечение, за да може да лекува духовните си чеда. Духовните отци освен, че извършват тайнствата и лекуват духовно хората. Знаят и показват начин на лечение на страстите на своите духовни чеда, как да се освободят от плена на греха и как умът им да се освободи от робство⁷.

За духовното лечение е важно спазването на поста, бдението и молитвата. Постът не е цел, той е средство, без него е почти невъзможно да се победят страстите и да се достигне безстрастие. Необходимо е да се спазват постите, които Църквата е определила, под ръководството на свещеника, както и да се полага старание към неудовлетворяване до крайност на желанията на тялото⁸.

Греховния живот е довел човека до протиевествено състояние, докато животът в покаяние ще го възстанови в правилното му състояние и ще му даде живот. Покаянието е постоянно отхвърляне на телесните усещания, то е мисъл на самоосъждане и грижа за себе си⁹. То е тайнство, установено от Господ Иисус Христос, чрез него се дава власт на свещеника в името на Бога да прощава или да задържа греховете на тези, които се разкайват за тях. Тази власт е установена с Христовите думи „На когото простите греховете, тям ще се простят; на който задържите, ще се задържат“ (Йоан 20:23). С покаянието е свързана изповедта, която има голяма лечебна сила за възстановяване на душевното здраве на човека. Изповедта е разкайване пред Бога и се извършва пред иконата на Спасителя. Когато е искрена и сърдечна, е незаменимо средство за очистване от вината. Опрощаването на гре-

⁷ Срв. Йеротей, митр. (Влахос). *Православна психотерапия*. В. Търново: Праксис, 2009, 41–44.

⁸ *Пак там*, 49–50.

⁹ *Пак там*, с. 182.

ховете дава на човека душевен мир и спокойствие. Според изследванията на библейските текстове всеки, който е отивал с вяра и разкаяние при Иисус Христос, е получавал дара на изцелението¹⁰. Именно покаянието, което достига своята пълнота в дълбокия плач и се съчетава с откриването на помислите, отваря душевните очи, прави ги способни да виждат Божието величие¹¹.

Друго средство за духовна терапия е бдението, чрез него човек постига очистване и лекуване на страстите. Бдението съпътства молитвата, която е много важен метод за лечение, чрез нея влиза в душата благодат¹².

Митр. Антоний (Сурожки) определя молитвата като най-добрият път по който да се върви към изпълнение на човешкото призвание – да влезем в единение с Бога¹³.

Според протоиерей Георги Флоровски за Църквата е непозната уединената и обособена молитва, християнинът се спасява само в съборността на Църквата. Също така, всяка молитва е и личен подвиг, тя се възнася от дълбочината на личното сърце, своята сила молитвата открива в единомушието на любовта. Личният молитвен подвиг е длъжен да се определя в съборната идентичност и единомушието на любовта. Венецът на молитвата е в това възпламеняване на любовта, което е изразено в молитвата на Моисей: „Прости им техния грях. Ако ли не, изличи и мене из книгата Си, в която си ме записал” (Изход. 32: 32)¹⁴.

Упражняването в бдението, молитвата и търпеливото посрещане на случващите се неща водят до съкръшаване на сърцето. Телесният труд и въздържанието създават ползната и спасителна за човека болка в сърцето му. Когато болката на духовното сърце произлиза от Божията благодат, тя няма болестни последици върху телесното сърце. Докато духовното сърце се съкръшава, тъгува, търпи тъгата и радостта от покаянието, телесното сърце следва своя естествен ритъм. Кардиолозите не могат в повечето случаи да установят болестно състояние, защото телесното сърце не е болно.¹⁵

¹⁰ Срв. Груева, Т. *Християнска психотерапия*. София: „Нов човек“, 2009, 44–45.

¹¹ Йеротей, митр. (Влахос). *Цит. съч.*, с. 145.

¹² *Пак там*, с. 51.

¹³ Срв. Антоний, митр. (Сурожки). *Молитвата и животът*. София: Омофор, 2005, с. 17.

¹⁴ Флоровски, Г. прот. *Църквата: предание*, с. 34.

¹⁵ Срв. Йеротей, митр. (Влахос). *Цит. съч.*, с. 183.

Психотерапевтични подходи

Посочвайки като най-честа причина за зависимостите загубата на смисъл на живота, Йеротич препоръчва при терапевтичната работата със зависими да се ползва като метод логотерапията¹⁶.

Според създателя на логотерапията В. Франкъл човек търси някакъв смисъл не само поради желанието си да разбира смисъла, но също го и намира, като вижда смисъл в това да създава нещо, съзира смисъл също и в безнадеждни ситуации, при които стои безпомощен. Самообладанието и съответната нагласа позволяват на човек да намери доказателство за нещо, на което е способен само той – да превърне страданието в постижение¹⁷. Според него „човешката свобода се базира на това, че тя има властта да разпорежда. Свободата съдържа в себе си два аспекта – позитивен и негативен. Негативният аспект се съдържа в „свободен от“, докато позитивната страна е свързана със „свободен за“, освободеност от това да бъдеш еди-какъв си, но е свобода за живот. Свобода за човека означава да можеш да се разпореждаш и да носиш отговорност, сякаш възложена отгоре“¹⁸.

Груповата психотерапия според проф. Йеротич също е подходяща за работа със зависими поради това, че употребата на ПАВ най-често се случва в група. Според него груповата терапия трябва да се води от добре подготвен екип от психолог, психиатър и богослов¹⁹.

Изследователят на метода терапевтична общност (ТО) DeLeon (2000) разделя груповата работа на клинична и обучителна. Една от целите на клиничната груповата работа е постигане на промяна при зависимите чрез прозрение за собственото поведение, изразяване на емоции и научаване на ново поведение. Други цели на клиничната груповата работа са: повишаването на мотивацията за промяна, преминаването от един етап към друг, отразяващ процеса на възстановяване, превенция на възобновяването и изграждането на умения за предотвратяване на употреба, за осъзнаване на саморазрушителното поведение, за разбиране на механизмите на дисфункционалното поведение, изразяване на чувства и мисли²⁰.

¹⁶ Срв. Йеротич, В. *Цит. съч.*, с. 307.

¹⁷ Срв. Франкъл, В. *Воля за смисъл*. София: Леге-Артис, 2011, с. 73.

¹⁸ *Пак там*, с. 87–88.

¹⁹ Срв. Йеротич, В. *Християнството и психологичните*, с. 308.

²⁰ Василев, П. *Терапевтични общности стандарти за добра практика*. София, М-8-М, 2008, 85–90.

Йеротич, посочва, като подходящ за терапия на зависими също и метода на „не директивно съветване“, създаден от Карл Роджърс. Според него терапевтът не ограничава или принуждава зависимия, както и неговата автономност. Целта на психотерапевтичния метод на Роджърс е лекуващият се да придобие познание за своите чувства и да ги приеме. Чрез познанието на своите положителни и отрицателни чувства да стане по-свободен при правене на избори. Да изгради по-голяма увереност и доверие в себе си и така да се освободи от зависимостта си от личности и вещества²¹.

Друг вид групови дейности, подходящи за зависими, са т.нар. обучителните групи. Те са свързани с терапевтичната програма, средствата за промяна и възстановяване от зависимост.

Д-р Авдеев препоръчва да се прави анализ на психологическите аспекта на трудовата и професионална квалификация, както и да се оказва психологическа подкрепа при преквалификация. Пастирската грижа според него трябва да е насочена към обсъждане на въпроси, свързани с понятията „грях“, „страст“ и беседи за християнските добродетели. Оказване на духовно-психологическа подготовка за тайнството Изповед. Провеждане на групови занимания по изучаване на Свещеното Писание, пастирски събеседвания и проповеди е приобщаване към литургичен живот, извършване на молебени и поклоннически пътувания²².

Изводи

На базата на гореизложеното бихме могли да направим следните изводи. Християнското разбиране за човека и неговото призвание в света ще даде много по-голяма широта и дълбочина на себепознанието и себеразбирането, което е една от основните цели при лечение на зависимости. Християнството дава по-дълбоко разбиране на грижата за себе си и ближния на духовно ниво. По този задълбочен и широк начин се осмисля и психосоциалната рехабилитация. Като лечебен метод тя може да подпомага духовната грижа и така да стане част от духовнотерапевтичните методи на зависими лица в съвремен-

²¹ Срв. Йеротич, В. *Цит. съч.*, 332–333.

²² Срв. Авдеев, Д., В. Невярович. *Нервност и неврози от гледна точка на православната психология и психиатрия*. Атон: Св. Вмчк Георги Зограф–Света Гора, 2013, 227–229.

ния свят. Тези два подхода не са в противоречие по между си, а са взаимно допълващи се. Чрез тях се обхваща човекът в неговата цялост и го учат как на практика да полага цялостни грижи за себе си. Наличието на забраняващи правила при психо-социалната рехабилитация, могат да придобият по-дълбок и значим смисъл, ако се разглеждат в християнски контекст като упражняване във въздържание. От особена важност е да се разбере нуждата от лечение на членовете на екипа, който работи със зависими. Нужно е да са преминали или да са в процес на лечение, което има пряка връзка с ефективността на лечението.

Велина Тонева

ПРЕДИСТОРИЯТА НА СЪВРЕМЕННОТО църковно образование в България: социална мисия, организационни модели, иновативни практики

Abstract: Velina Toneva, *Pre-history of Contemporary Bulgarian Church Education: Social Mission, Innovative Practices*. This paper discusses the past experience of church education in Bulgaria, which had not yet been completely explored due to the interruption in social practice of Bulgarian Orthodox Church following the forced split between Church and state in the middle of the 20th Century. When religious education had been part of the social mission of the church and also a part of the traditional religious socialisation, its organisation was non-formal. There was, however, some institutionalization, and there were many innovative practices. Therefore this study is based on existing accounts on 20th century prehistory of traditional church education in Bulgaria, and on the present reflections and perspectives.

Keywords: *Church Mission, Church Education, Christian Catechetics, Church Social Care, Pastoral Care, Pastoral Mission, Church History, Church Organization, Church Institution*

Въведение

Радостно е храмът редовно да е пълен с вярващи и множеството от тях – деца. Светлите лица на щастливи подрастващи сякаш напомнят, че Църквата е вечно обиталище на Бога. Но на места богословското ни образование и църковно служение на практика не постига такъв високодуховен образ – потребностите и възможностите за прицърковни дейности не са равномерни в цялата страна. Как да изградим заедно позитивен климат в светите места, който действително да ни обединява като народ и християни? Въпреки че недоуменията по този въпрос са най-разнообразни, със сигурност решението не е да се опитваме да изземем ръководната роля на настоятелствата в църковната социална мисия, а да помагаме с каквото е необходимо.

Социална мисия: благотворителност, милосърдие, дарителство, ктиторство

Основно предизвикателство пред социалната дейност на Църквата¹ е балансът между просвета и грижа. Както е невъзможно да има милосърдие без субсидиране, просвета без благотворителност и при-църковна дейност без налична база, така и всички тези условия не са достатъчни, ако не бъдат реализирани. Неравностойно е положение-то на духовнопросветните центрове в бедни или богати енории на различни по благосъстояние райони в някои по-големи градове. Това разделение по социален статус се преодолява и избягва чрез мобил-ност между църковни общности и съвместни инициативи. Например настоятелството на столичния храм „Рождество Христово“ всяка го-дина организира и субсидира дейности за децата на материално бе-дната си посестрима – Видинска епархия, която е духовно богата про-активни клир и народ.

Усилията и постиженията в църковно-духовен план не бива да създават впечатление за облагодетелстване на едни вярващи за смет-ка на други. Когато в миналото енорията организира леговища за енорийските деца и младежи в близък епархийски манастир, бедните от тях са субсидирани от богатите, които заплащат такса². Подраства-щите си отдъхват от домакинска, занаятчийска или селскостопанска работа, в която навремето са участвали активно в своите или чужди домове.

¹ Цанков, С. прот. „Православното християнство – неговата същина и неговият съвременен образ.“ *Годишник на Богословския факултет*, т. XIX (1941–1942); Цан-ков, С., прот. „Българската Православна Църква от Освобождението до настояще време.“ *Годишник на Богословския факултет*, т. XVI (1938–1939); Лечева, Р. *Соци-ална мисия и социални практики на християнските вероизповедания в България (1879–1944). Дисертация*. София: Нов български университет, 2017; Василев, Й. „Социалната, благотворителна и добротворна дейност на Българската православна църква (1915–1950).“ – В: *Обществено подпомагане и социална работа в България. История, институции, идеологии, имена*. Благоевград: Университетско издател-ство, 2005, http://www.pravoslavieto.com/docs/socialna_dejnost/socialna_dejnost_1915-50_vasilev.htm (27.11.2021).

² Симеонова, Г. „Относно добротворството в минало време и възможното му въз-кресение днес.“ *Електронно списание LiterNet*, 8.5.2019, 5 (234) (2019), <https://litenet.bg/publish26/gatia-simeonova/sveta-marina.htm> (26.11.2021).

Връзката на общественото здравеопазване и социалните грижи³ с църковната социална дейност е в пряка зависимост от политиките на различните управленски режими. Интересен факт през 20-те⁴ и 30-те години на XX в. са критиките на политиците към Църквата за мащабите и характера на православната социално-милосърдна дейност. Неизброими, от друга страна, са приносите на енории и манастири⁵, които някога демонстрират забележителната способност на православната общност да откликва на социалните потребности.

В исторически план Българската православна църква⁶ е имала още по-голяма грижа за народа в години на нужда, отколкото държавата, поради това че общността по вероизповедание – невидимите връзки между хората в един църковен богочовешки организъм – винаги е насърчавала духовно добродетелта на милосърдието. Примерната благородническа милосърдна дейност на българския двор и клир при няколкото следосвобожденски владетели и променящи се граници на държава и диоцез⁷ се съпътства от засиленото създаване на братствен църковен живот в междувоенния период⁸. Тези яв-

³ Карагьозова, М. „Исторически преглед на системата за отглеждане и възпитание на деца в неравностойно семейно и социално положение (от Освобождението до 1944 година).“ *Списание на Националния музей на образованието* – Габрово: Едно място за всяко нещо и всяко нещо на мястото си, 1 (2009), 4–9, <https://www.nmogabrovo.com/uploads/Sborni%2001.pdf> (23.11.2021).

⁴ Антонова, Ц. „Църковната политика на земеделския режим в България (1920–1923): реформи, събори и конфликти.“ *Живо предание*, 5.2.2021, <https://dveri.bg/6frar> (23.11.2021).

⁵ Кръстева, О. „За просветната дейност на братството „Бял кръст“. *Духовна култура*, 11 (2002), 18–28; Кръстева, О. „История, дейност и състав на ставропигиалното женско монашеско братство „Бял кръст“. *Духовна култура*, 8 (2002), 8–19, 7 (2002), 10–18; Кръстева, О. „Ставропигиално женско монашеско братство „Бял кръст“. *Известия на държавните архиви*, 79 (2001), 279–282.

⁶ *Енциклопедия Дарителството, дарителски фондове и фондации в България 1878–1951*, т. I. София, 2000, <http://daritelite.bg/> (27.11.2021); вж. Цанков, С., прот. *Православното християнство*; Цанков, С., прот. *Българската Православна Църква*.

⁷ Важно е, като става дума за България, да се има предвид държавната и църковна територия на страната и състоянието на диоцеза към момента на събитията.

⁸ Георгиева, Д. „Младежките православни християнски дружества в България (началото на 20-те– средата на 40-те години на XX век.“ *Балканистичен форум*, № 1-2-3 (2007), 147–152; Кръстева, О. *За просветната дейност*; Кръстева, О. *История, дейност и състав*; Кръстева, О. *Ставропигиално*.

ления съвпадат исторически с няколко фази на съветските гонения срещу църквата и пренасянето на руските достижения у нас, в Европа и по целия свят чрез емигриралата интелигенция. До средата на века в България по различно време се наброяват до няколкостотин при-църковни организации, чиято цел е била да помагат на бедни, да се грижат за болни, да просвещават неучи и като цяло да допринасят за духовното и общо благосъстояние на българския народ.

Организационни модели: килийно училище, училищно вероучение, църковни школи

Модерното просветно движение в България в социалистическо време често се интерпретира като стремеж към етническо гражданско образование в национален прогресивен и революционен дух. Но всъщност още предвъзрожденските училища при храмове, манастири, светогорски подвория (метоси, конаци, представителства) и отделни монашески скитове или килии едновременно подsigуряват хората с актуално църковно и светско знание. Следосвободженските миграции към Княжество България, репатрирането от изгубените български територии и емиграцията от Руската империя след болшевишкия преврат през 1917 г. неимоверно обогатяват обществения климат в страната и в съчетание с военните и следвоенни обстоятелства налагат промени. През 1919–1923 г. земеделското управление, отваря Богословския факултет, друго правителство след десетилетие иска да го лиши от бюджет и така да го закрие. Просветните и църковните реформи в хода на културната политика⁹ на земеделците предлагат връщане на семинариите в манастирите и откриване на нови в останалите епархии, където няма свещенически училища; селската партия иска православието като част от българската култура да е популярно и да просперира.

В България по това време има в известна степен урбанизация, индустриализация, здравеопазване, образование, културен и политически живот. Населението живее предимно по селата и се препита-

⁹ Гълъбова, Л. „Проблеми от областта на културата на страниците на официалните органи на Български земеделски народен съюз (БЗНС) по времето на неговото управление.“ – В: Марков, Г., М. Куманов, Р. Кацарова (ред.). *Земеделското движение в България. История. Развитие. Личности*. Пазарджик: Белопринт, 2004, 103–115.

ва с личните си стопанства или семейни занаяти, домовете са многодетни, в училищата има огромен брой деца, голяма част от жените са майки и домакини. Църквите, читалищата и училищата са центрове на селищата, клириците са водещи авторитети наред с военните, лекарите и учителите. След средата на века, не само поради обществените и глобални промени, България не е вече същата традиционна патриархална страна, тъй като социалистическата модернизация трансформира и празничността¹⁰ като травматичен експеримент с вероизповеданията.

Отначало спонтанната и взаимноспомогателна¹¹ социална грижа придобива по-организиран характер чрез инославните мисии и дворцов елит, като внася европейските иновации в живота на много околии, селища и свети места. Модерните нововъведения у нас, за които понякога поемат грижа и църковни настоятелства или манастири, най-често са организирани под формата на: детски млечни кухни, ясли, игрища, детски и ученически дружества и летовища/колонии, занимални, сиропиталища, санаториуми, училища за деца с увреждания, трапезарии, коледни елхи и др. или дамски и мъжки, а по-късно и смесени църковни хорове, беседи от епархийски лектори и професори, приюти, старопиталища, страноприемници, трапезарии, поклоннически центрове и др.

В миналото процесите на църковна благотворителност, просветата и обгрижване на децата в риск¹² се реализират твърде различно в отделните структури на Българската православна църква по места в страната ни. От една страна, през отделни исторически периоди диоцезът като паство се изменя по много параметри. От друга страна, цялостната църковна ситуация у нас през XX в. не е аналогична със

¹⁰ Симеонова, Г. *Традиционните празници в състояние на промяна*. София: БАН, 2000.

¹¹ Тодорова, Е., Н. Димитрова. „Анализ на нагласите за взаимопомощ в България в периода между двете световни войни: от общностно към обществено подпомагане.“ – В: Попова, К., М. Ангелова (ред.). *Обществено подпомагане и социална работа в България. История, институции, идеологии, имена*. Благоевград: Университетско издателство, 2005, 105–111, http://www.history.swu.bg/elka_todorova.pdf (23.11.2021).

¹² Янев, И. „Грижата на енорийския свещеник за децата в риск. Общи насоки.“ – В: Петков, П. (ред.). *България и българите в Европа. Юбилейна научна конференция на СУБ, клон Велико Търново, 17.10.2009*, Велико Търново: Фабер, 2010, 211–216.

съвременната, която се развива динамично и дори не е сравнима с предходното десетилетие. Накрая, и в миналото, а и днес, сравнението с други страни и църкви, както и съпоставката на храмове, манастири, духовни околии и епархии, може да е вдъхновяваща, но и неконструктивна. Статистическото отчитане на тези явления в научната литература е от голяма полза за възстановяване на цялостната историческа картина, но фокусът на това изследване е в изграждането на практики и общности, което се случва по духовно сходен начин.

От богословска гледна точка е по важна духовната страна на съществуването на прицърковни занимания, трапезарии, летовища, сиропиталища, старопиталища, детски градини, пансиони, работилници, стипендии, например във Видинска¹³, Великотърновска¹⁴, Пловдивска¹⁵, Неврокопска¹⁶ и други епархии. Духовно-богословските училища, където в миналото не всички са с еднакви стипендии, често се възприемат и като убежище при неравнопоставеност за бедни, емигранти, безработни, сираци, пострадали от войната и др. Практически и най-бедното семейство може да образова децата си за духовници и един ден те да станат висш църковен елит. Днес у нас този интеграционен потенциал не е така ясно изразен и общественно значим, тъй като българското духовническо съсловие не е значително по мащаб като в повечето други православни страни. Но богословските училища – висши и средни – и днес си остават най-представителната,

¹³ Антонова, Ц. „Пастирската дейност на митрополит Неофит във Видинска епархия между двете световни войни (1919–1939).“ *Двери*, 28.10.2018, <https://dveri.bg/uixu9> (25.11.2021).

¹⁴ Малев, Л., свещ. „Социалните организации на Търновска епархия през 30-те и 40-те.“ – В: Петков, П. (ред.). *180 години от основаването на училището в църквата „Свети Николай“ във Велико Търново*. Велико Търново: Абагар, 2019, 152–165; Малев, Л., свещ. „Православните християнски дружества и братства в Търновска епархия през 30-те и 40-те.“ – В: *Сборник на Катедрата по историческо и практическо богословие*. Велико Търново: Православен богословски факултет – Великотърновски университет: „Св. св. Кирил и Методий“, т. I, 2016, 29–36.

¹⁵ Друмева, В., иг. *Кратка история на Неделното училище по вероучение при Калоферския девически манастир (1992–2017)*. Калофер: Девически манастир „Св. Въведение Богородично“, 2017.

¹⁶ Георгиева, Д. „Православните християнски братства в Неврокопска епархия (30-те– 40-те години на XX век).“ *Научни известия*, 1–2 (6) (2010), 301–306.

обсъждана и реализирана част от църковната социална мисия¹⁷.

Иновативни практики: църковна и светска култура, свободно вероизповедание

В миналото високото просветно съзнание в България мотивира бедни и богати, според възможностите си, да образуват децата си на световно ниво. Трудно е днес да си представим мащабите на това местно възрожденско постижение на фона на просперитета и високото равнище на образование на страната ни по тогавашните европейски стандарти. Интересен факт е, че прицърковните дейности на всички образователни нива и във всички възможни форми, процъфтяват първо в епархиите, манастирите и църквите на големите индустриални центрове в страната с по-заможено население, какъвто е примерът с Габрово.

При цялата геополитическа динамика на междуцърковните отношения на XX в., Българската православна църква трайно поема отговорността за даването на практически знания на децата. Като цяло килийните и взаимоучителни школа, по силите си, дават на българчетата съвременно гражданско образование чрез вероучението. Преводната учебна литература и образованието на елитите зад граница показва добър баланс със световните и европейските културни тенденции. Следваща стъпка за младата национална държава е подготовката на местен клир на европейско и световно равнище, каквото е в православни и инославни среди за своето време.

В случаите на по-изразена намеса в естествения темп на прицърковните иновативни практики, богословските среди развиват компенсаторни стратегии, чрез които да запазят идентичността на вероизповеданието. Пример за това е оживлението в социалната дейност на енории и манастири през всяко от десетилетията докъм средата на XX век. Подкрепящите църквата управления през средата на 30-те и началото на 40-те г. институционализират все по-добре и

¹⁷ Цонева, П. „Духовно-просветната дейност на Българската православна църква през периода от създаването на Българската екзархия до 1944 година“. *Стратегии на образователната и научната политика*, № 1 (2010), 31–56, 210–211; Киров, Д., К. Нушев. *Социалната мисия на Българската православна църква*. София: Университетско издателство, 2007, 120–121.

по-стабилно ролята на православието в обществения живот, например чрез сътрудничеството с местното подразделение на международната организация „Червен кръст“. А последствията от войните, бежанските вълни с техните значителни проблеми и приноси, както и стремежите към модернизация и поемането на социалните грижи от държавата, всъщност подчертават функцията на религиозните общности за благосъстоянието на обществото.

Реализация на традицията в съвременните информационни условия

Днес, след завръщането към религията в края на XX в. в прагматичните условия на преход към новото хилядолетие в крайно наситена информационна и високотехнологична среда, традициите на религиозно образование не се вписват добре в практически план. Но ценностите, въз основа на които някога са се развивали, са непреходни и по тази причина постиженията са им същностно необходими в Църквата. Затова е логично и в медиите заедно да се питаме дали едновременните братства могат да са душеполезни на православните християни днес¹⁸ и дали са реализуеми организационно в съвременното българско общество. И в края на 30-те г. на XX в.¹⁹, и през 90-те г., както и през първото и второто десетилетия на XXI в., прицърковните организации имат идеалната цел да подкрепят духовното развитие на страната. Когато Църквата и у нас развива социална дейност и все още не е отделена от държавата, гражданското общество не разделя сектора на социалните грижи от религиозния, което се случва при социалистическата модернизация²⁰. Днес основна задача е в хода на динамиката на редуване на църковни събития и ежедневие да се впише

¹⁸ Трифонова, Р. „Какво можем да очакваме от братствата?“ *Християнство.Бг*, 13.12.2019 (24.11.21).

¹⁹ Стайков, Г. „Отчет за дейността на Общия съюз на Православните християнски братства в България през братствената 1937–1938 г., с представен на единадесетия редовен годишен съюстен събор, свикан в гр. Пазарджик на 16, 17 и 18 октомври 1938 г.“ *Християнка – орган на общия съюз на православните християнски братства*, 7 (1938). Цит. по: Трифонова, Р. „Какво можем да очакваме от братствата?“ *Християнство.Бг*, 13.12.2019 (24.11.21).

²⁰ Вж. по-подробно в студията: Alexandrov, A. “Challenges for Bulgarian Catechetics, Homiletics, and Pastoral Theology between Church and State (1920–2020).” – In: Aikonen,

присъствието на духовенството²¹, чието призвание не противоречи, но се изразява с прицърковните дейности които следва да допълват богослужебната, пастирската и просветната мисия на Църквата, а не да се изместват от нещо друго.

Когато от средата до края на 40-те г. вярващи и клир правят опит да развият алтернативна просветна дейност в храмове и манастири, една от констатациите на висшия клир е, че в миналото енорийската просвета не е формално утвърдена като приоритет в българския диоцез²². Тъй като заниманията по Закон Божи са били делегирани на просветната система и са се провеждали в по-модернизиращи се условия, макар и при разделно по пол обучение, връзката с практиката на този учебен предмет е неговото проблемно звено, особено когато учителите не са били вярващи и въцърковени, както при тези с леви убеждения. Критиките към тогавашната система на държавно религиозно образование като безрезултатно за разцвета на православно вероизповедание затихват, за да се появят отново след четири десетилетия заедно със социалните напрежения, които инициират. Поразителна за първите у нас съвременни учители по Религия е приликата на описанието в детайли на историческата ситуация в сектора от края на 40-те и началото на 90-те г. Това отчасти обяснява за следващите поколения учители продължаващия застой, който трудно може да се дължи все още на наследството на алтернативните структури в разколи.

Заклучение

Разгледаните тук накратко исторически измерения на прицърковната дейност в България през XX в. очертават ценни традиционни модели с голям потенциал в съвременността. Въплътени в адекватни

R., A. Alexandrov (eds.). *The Mission of the Orthodox Religious Education in Schools and Congregations – Visions and Challenges*. Sofia: Librum, 2020, 126–147.

²¹ Alexandrov, A. “Clerical Presence in Contemporary Parish and Monastery Education of Children and Youth as Embodiment of Eastern Orthodox Christian Church Tradition and Universal Human Values”. – In: Moşin, O., I. Scheau, D. Opriş (eds.). *Educația Din Perspectiva Valorilor*. Vol. XVII: *Summa Theologiae*, Bucharest: EIKON, 2020, 82–90.

²² Калканджиева, Д. *Българската православна църква и „народната демокрация“ (1944–1953)*. Силистра: Демос, 2002 (1997).

съвременни форми, достъпни и разбираеми за българските православни християни, развиваните в миналото дейности и сега са актуални. Верността на традицията и до днес вдъхновява развитието на съвременна система за обгрижване на вярващите и приобщаване на невярващите към възстановяващия се църковен живот – част от съвременната българска местна култура.

Йонко Бонов

ХРИСТИЯНСКАТА ВЯРА И ЦЕННОСТИ

в творчеството на Йордан Йовков и Елин Пелин

Abstract: Yonko Bonov, *The Christian Faith and Values in the Works of Yordan Yovkov and Elin Pelin*. This paper is dedicated to the works of Professor Archimandrite Evtimiy Sapundzhiev Are Bulgarian poets and writers negative towards religion? Professor Sapundzhiev answers categorically that Bulgarian writers not only do they not deny religion, but they support of Church and act as apologists for the Christian faith. Our study follows the aforementioned statement. In this vein our goal is to prove that the two classics of the Bulgarian literature, Yordan Yovkov and Elin Pelin, affirm through their work their Christian faith and the values that also accompany the moral life of the Bulgarian people.

Keywords: *Systematic Theology, Apologetics, Christian Faith, Christian Values, Modern Literature, Orthodox Theology in Bulgaria*

За двамата автори, изтъкнати и даровити представители на новата българска литература, които с основание са включени във всички учебно-образователни степени в училище, е писано немалко. Те са забелязани още от най-авторитетните техни съвременни литературни критици като Николай Райнов¹, Д. Б. Митов², Иван Богданов³, Иван Мешеков⁴, Петко Тихолов⁵, Георги Константинов⁶ Михаил Арнаудов⁷, Петър Динеков⁸ и др., които им посвещават отзиви, рецензии, анализи по повод на техни новоизлезли книги. Очевидното художествено

¹ Райнов, Н. *Вечното в нашата литература, Български класици, свободни беседи*. София: Стоян Атанасов, 1941, т. 8–9.

² Митов, Д. Б. *Белетристи. А. Страшимиров, Елин Пелин, Йордан Йовков*. София: Вазова задруга, акционерно дружество, 1939.

³ Богданов, Ив. *Елин Пелин художник на българското село*. София: Нар. просвета, 1964.

⁴ Мешеков, Ив. *Есета, статии, студии, рецензии*. София: Български писател, 1989.

⁵ Тихолов, П. *Елин Пелин – интервюта и разговори*. София: Наука и изкуство, 1959.

⁶ Константинов Г. *Нова българска литература*, ч. 2, София, 1943.

⁷ Арнаудов, М. *Българска мисъл* 7 (1941), с. 366, 367.

⁸ Динеков, П. „Аз, ти, той“. *Златороз* 1 (1937), с. 34, 35.

майсторство на Йордан Йовков и Елин Пелин е открито и през годините на социализма. За тях пишат очерци, монографии и статии Кръстьо Генов⁹, Манон Драгостинова¹⁰, Петър Пондев¹¹, Симеон Султанов¹², Иван Сарандев¹³ Искра Панова¹⁴, Спиридон Казанджиев¹⁵, Иван Сестримски¹⁶, Тончо Жечев¹⁷, Иван Радев¹⁸, Добрин Добрев¹⁹, Татяна Ичевска²⁰, Милена Кирова²¹ и редица други автори. Разбира се, голяма част от тези писания са в духа на идеологическата конюнктура и на управляващата атеистична партийна система от втората половина на XX в. Съществува явен стремеж на социалистическата литературна критика Йордан Йовков и Елин Пелин да бъдат присвоени и вкарани в партийноидеологическа схема. Този вид тенденциозна партийна аналитичност и оценъчност влияе до ден днешен върху изучаването на двамата автори в училище. Анализите на именити представители на такава директно атеистична критика се изучават и следват все още. В тази връзка през социалистическото минало част от значимото творчество на двамата класици на нашата литература беше игнорирано, премълчавано, подценявано, отдавано на удобно забвение. Литературната критика от времето на социализма се опитваше настойчиво да пришие тяхното творчество към своята атеистична партийност и да го побере в рамката на своя идеологически калъп: „Но Елин Пелин с жизнената правда на своето творчество и с

⁹ Генов, Кр. *Елин Пелин живот и творчество*. София: БАН, 1956.

¹⁰ Драгостинова, М. *За реализма в творчеството на Елин Пелин*. София: Наука и изкуство, 1964.

¹¹ Пондев, П. *Майстори на разказа Елин Пелин, Йордан Йовков*. София: Български писател, 1962.

¹² Султанов, С. *Йовков и неговият свят*. София: Български писател, 1977.

¹³ Сарандев, Ив. *Йордан Йовков жизнен и творчески път 1880–1937*. София: Отечество фронт, 1986.

¹⁴ Панова, И. Вазов, Елин Пелин, Йовков – майстори на разказа. София: Народна просвета, 1988.

¹⁵ Казанджиев, Сп. *Срещи и разговори с Йордан Йовков*. София: Български писател, 1960.

¹⁶ Сестримски, Ив. *Елин Пелин*. София: Отечество, 1978.

¹⁷ Жечев, Т. *Въведение в новата българска литература*. София: Просвета, 1995.

¹⁸ Радев, Ив. *Библията и българската литература XIX–XX век*. В. Търново: Абагар, 1999.

¹⁹ Добрев, Д. *Поетика на Йовковия разказ*. Шумен: Глаукс, 1993.

²⁰ Ичевска, Т. *Библейското слово у Йовков*. София: Издателство „Фабер“, 2003.

²¹ Кирова, М. *Йордан Йовков – митове и митология*. София: Полис, 2001.

голямото си реалистично изкуство обективно още с първите си значителни творби беше се свързал завинаги със социализма²².

От друга страна, Петър Пондев определя Елин Пелин като писател с „дребнобуржоазни възгледи“ и с „неизживени дребнобуржоазни илюзии“²³. Същевременно П. Пондев пише със снизхождение за него: „Сега на нас е известно, че по отношение на своя мироглед Елин Пелин стоеше твърде далече от оная висота, на която се намираше социалистическата мисъл...“²⁴ На няколко места в книгата си П. Пондев прави паралели между творчеството на двамата писатели, които също са в услуга на тогавашната идеология: „И затова, ако Елин Пелин в непосредственото изображение на социалното неравенство и социалните неправди на селото се издига до безпощаден изобличител на капиталистическата действителност, Йовков чрез изобразяване на народното страдание се изправя като неин неумолим обвинител.“²⁵ Воден от своята политическа конюнктура, П. Пондев дава съвсем деформирана оценка за произведения на Йордан Йовков: „В „Жетварят“²⁶ и в „Чифликът край границата“²⁷ проличават очебийно творческите недъзи у Йордан Йовков – дребнобуржоазните корени на нравствения му утопизъм и на неговите примирителски възгледи върху обществото. В „Жетварят“ обаче наред с цялата фалшива, изкуствена линия в развитието на главния герой, наред със спекулациите върху религиозните представи у народа и изопаченото изображение на социалните борби Йовков показва и познатата сила на своето реалистично виждане.“²⁸ Онова, на което обръща внимание П. Пондев в повестта „Жетварят“ са нарисуваните „ярки и незабравими образи на трудови хора от народа“ и „вълнуващи картини на селското тегло“...

Безспорно тези оценки, обслужващи комунистическата идеология от онова време, са изкривени и са далече от един наистина задъл-

²² Пондев, П. *Цит. съч.*, с. 78.

²³ *Пак там*, с. 69.

²⁴ *Пак там*, с. 76.

²⁵ *Пак там*, с. 261.

²⁶ Йовков, Й. *Събрани съчинения*, т. 4. София: Български писател, 1977, с. 5.

²⁷ *Пак там*, с. 183.

²⁸ Пондев, П. *Цит. съч.*, 273–274.

бочен анализ върху творчеството на Елин Пелин и Йордан Йовков. Затова се налага сериозна ревизия и разграничаване от схемата на всякаква партийна идеологичност, нов прочит на двамата писатели и преосмисляне на тяхното литературно наследство.

В нашето изследване имаме за цел да направим проучване, освободено от класово-партийни квалификации, с последователна богословска аргументация, за да се доближим максимално до християнското светоусещане на двамата писатели и чрез трансцендентална редукция да потърсим духовните измерения на характерните художествени образи в литературното творчество на двамата автори.

В наше време интересът към тези ненадминати разказвачи продължава от страна на литературните изследователи. Някои лите- ратори вече съизмерят струящото се хуманно звучене от Йовково- то творчество и посланията на неговите герои с библейското слово, потърсиха съизмерими мотиви между някои негови произведения с текстове от Свещеното Писание. Сред тези изследователи са Иван Ра- дев²⁹, Татяна Ичевска³⁰ и др.

Въпреки всички тези усилия, можем да заявим категорично, че има дълбоки празнини и широко поле за работа за анализиране на творчеството на двамата автори. Най-напред искам да отбележа, че анализирането изобщо в съпоставителен план между Елин Пелин и Йордан Йовков е твърде сложна задача. Общо взето, критиците, пи- сали за двамата, ги разглеждат поотделно, без да се търси никаква задълбочена съпоставимост. Единствено Искра Панова прави това, и то в чисто литературоведски план, проучвайки и съпоставяйки структурата, изграждането на композицията, мястото и ролята на пейзажността, формирането на героите и др. в своята книга с първо издание през 1967 г.³¹ Нейната книга е стойностна, написана е с про- фесионална наблюдателност и вещина на хубав, достъпен за широка- та общественост език.

Нашата тема ни насочва обаче към едно ново, далеч недоста- тъчно изследвано русло, към което все още не е проявявано внима-

²⁹ Вж. Радев, Ив. *Цит. съч.*

³⁰ Вж. Ичевска, Т. *Цит. съч.*

³¹ Вж. Панова, И. *Цит. съч.*

ние – изконната християнска вяра – неизменна и най-важна спътница в нелекото ежедневие на българина, и ценностите, които тази вяра формира у него, които определят неговия характер според художественото слово на Йордан Йовков и Елин Пелин, анализирано в съпоставителен, предимно богословски план.

Избраната тема изисква продължителна и системна работа. Още в началните години като писатели към тяхното творчество има голям интерес както сред широката общественост, така и сред литературните критици. Всяка новоизлязла от печат тяхна книга е повод за отзиви, рецензии, студии, очерци. Интересът към тях, определени като класици на българското слово, продължава до ден днешен. Това означава, че от началото на двадесети век е натрупана значителна литературнокритическа библиография. Нейното проучване и овладяване изисква системна работа. Целта е да се изведе онзи екстракт от тази аналитична книжнина, който ще бъде полезен, за да предложим богословски ракурс и да проследим как се вписват християнската вяра и духовните ценности в белетристиката на Елин Пелин и Йордан Йовков, като се погледне в сравнителен план общото и различното в богатата тоналност на техния художествен рисунък. Без съмнение от това вековно литературнокритическо натрупване върху тяхното художествено наследство „работното поле се разширява“ по нашата тема, както би се изразил Умберто Еко³². Това задължава, но, от друга страна, то носи благоприятен, дори богат, градивен материал, който е полезен за укрепването на конструкцията на изследването, чрез което се стремим да направим задълбочен разрез в благодатната почва на Православието и българската художествена литература.

Известно е становището както на историка на българската литература Боян Пенев, изказано през първата половина на XX век, така и на талантливия ни поет Атанас Далчев, че нашите поети и писатели нямат интерес към религиозно-философски размишления и мотиви. „Ние нямаме религиозна лирика, макар да се срещат в нашата поезия религиозни мотиви. В своето 50–60-годишно съществуване българската литература не е дала нито един лиричен или епичен поет, в чието творчество главна ос да е идеята за бога, както у Достоевски или

³² Еко, У. *Как се пише дипломна работа*. София: ИК „Александър Панов“, 1999, с. 38.

Р. М. Рилке.³³ Смисълът на нашата тема е да изтъкнем, съпоставяйки Елин Пелин и Йордан Йовков, че тези наблюдения са повърхностни и те не отразяват обективно реалния творчески процес на нашите двама големи писатели.

Искаме да обърнем внимание, че идеята за настоящата работа е почерпана от активната позиция на нашия достоен апологет и учител архимандрит Евтимий Сапунджиев. Определяща по въпроса е неговата основополагаща студия „Отрицатели на религията ли са българските поети и писатели?“³⁴ В нея той отбелязва нашите най-талантливи творци на словото за своето време, спирайки се на отделни техни творби, като си служи с множество цитати в подкрепа на своята мисъл, като обосновава и доказва, че нашите поети и писатели не само че не са отрицатели на религията чрез творчеството си, но, напротив, самите те са достойни апологети и ценни помощници в безспирния процес по укрепването във вярата на човешката душа. В редицата на тези достойни имена той поставя и Елин Пелин, а на Йордан Йовков той отделя специално място, като цитира пространна част от неговите творби, за да ни напомни сякаш, че Господ може да бъде преживян не само чрез пряко изучаване на вероучение например, но и чрез възлението, сълзите, а понякога чрез художествен щрих, направен с чувство за хумор, както е при Елин Пелин, или с няколко думи да предаде убедителен художествено-психологически портрет на героя, както го прави Йордан Йовков. Архимандрит Евтимий Сапунджиев познава добре българската литература. Години наред той е редактор в списание „Зов“ – през втората половина на 20-те и първата половина на 30-те г. на XX в. Редакцията на списанието е в сградата на Богословския факултет. Изданието, както е отбелязано под главата му, е „Религиозно списание за православната гимназиална и университетска младеж. Орган на Съюза на православните християнски дружества на учащата се младеж в България“. В това издание намират място стихотворни и белетристични творби буквално от нашите най-добри

³³ Далчев, Ат. „Религиозното чувство в българската лирика“. *Философски преглед*, 1. (1929), 405–411.

³⁴ Сапунджиев архим., Е. *Отрицатели на религията ли са българските поети и писатели? Годишник на Софийския университет, Богословски факултет*, т. 19., 3, 1941/1942, 1942, 3–40.

творци в областта на словото.

Водени от доверието на нашия изтъкнат духовник и апологет към родните писатели, целта ни е да проследим паралелно християнската вяра, вкоренена в душевността на българина и мотивираща го за живот в творчеството на Йовков и Елин Пелин – двама хем близки по пресъздаваните от тях социална среда, теми, герои, мотиви... и същевременно толкова различни самите те като характери и световусещане, а в същото време чрез личното си творчество толкова ревностни по своему апологети на вярата.

Чрез изследването по темата задачата е да се обърне внимание, че тези двама творци създават обективни и човешки художествени светове, в които вярата е неизменен спътник в живота и в преживяванията на героите. Надяваме се това да постигнем чрез задълбочен богословско-апологетичен прочит.

Предмет на изследването ще бъде цялото творчество на Елин Пелин и Йордан Йовков. Ще бъдат използвани литературни анализи, правени през различни периоди – от техни съвременници, както и по-късни изследвания, третиращи различни теми, свързани с техните произведения.

Ще прилагаме метода на сравнителния анализ, както и всички други методи, характерни за християнската апологетика, за да бъде изяснено как присъства в творчеството на двамата писатели християнската вяра – пряко или опосредствено чрез мислите, психологическите състояния и постъпките на героите.

Във връзка със структурирането на нашето изследване сме убедени, че е важно да се обърне внимание на всеки детайл от композицията на което и да било произведение на двамата автори. Характерна част в техните разкази е пейзажното описание. В творбите на Елин Пелин храмът, селската църква, е неизменна част от този пейзаж. Мястото на храма в описанията на Йордан Йовков също е част от общата тема. Отделен акцент от разработката може да бъде разглеждането на пейзажните описания в разказите им като прозорец към естественото Божие откровение. Природата като отворена книга, в която се говори за Бога. Богословският подход при реализирането на тази задача изисква бъде използвана подходяща апологетическа

литература.

Съществена част по темата е прилагането на един от основните въпроси в апологетиката – отношението между вярата и разума. Бихме потърсили приложението на тази зависимост в съпоставителен план в творбите на двамата писатели. Част от разказите на Елин Пелин са определяни като осмиващи духовенството ни. Вероятно неподправеното чувство за хумор на писателя е допринесло за такава представа. Един нов прочит от позициите на апологетиката ни помага да преоткрием Елин Пелин и да забележим, че под пласт на анекдотичността и непосредствения хумор се откроява зрялото съзнание на твореца за мястото на вярата в живота на селянина и за отговорната мисия на духовенството, което, както и самият писател, е част от българското село, за духовните братя, които понякога също са изкушени за слабости и греховност.

Добре е да се припомнят посочените от архимандрит Евтимий Сапунджиев гнезда на съмнения във вярата и да се проследи как някои от тях са интерпретирани в произведенията на Йордан Йовков и Елин Пелин в съпоставителен план:

1. Крайният интелектуализъм.
2. Крайният индивидуализъм.
3. Крайният естетизъм.
4. Грехът и греховните настроения.
5. Страданието и неправдите в живота.
6. Съмненията, които произтичат от житейските съвкупности.
7. Слабата евангелска проповед.
8. Неживеенето според вярата³⁵.

В изследването ни бихме желали да отделим специално място на духовенството в амплитудните граници между греха и човешката нравственост и величие. Тук биха могли да се разграничат и съпоставят достатъчно ясно стилистичните особености, литературните щрихи, колоритните краски, типични за двамата автори.

Руският религиозен философ Николай Бердяев отбелязва: „Християнството не е само вяра в Бога, но и вяра в човека, във въз-

³⁵ Сапунджиев архим., Е. Гнезда на съмнения във вярата. *Годишник на Софийския университет, Богословски факултет* 18., 2, 1941–1942, 1942, 3–34.

можностите за разкриването на божественото в човека³⁶. Тази корелация е интересно да бъде проследена и анализирана в паралелен анализ между произведенията на Йордан Йовков и Елин Пелин. Вярата в човека, в неговата нравствена същност, насочена да твори добро е израз на християнската вяра, спрямо която непосредствено или опосредствено живеят и постъпват хората. Тя е онази същност, която допринася посланията на героите на двамата разглеждани автори да превъзмогнат конкретно националните граници и да добият общочовешки смисъл.

Тук е мястото да се потърси връзката в творчеството на двамата разказвачи между свръхестественото и света на емпирически естественото, отношението между етичното и религиозното, прякото или косвеното въздействие на християнската символика и изкуство върху светогледа и постъпките на героите.

Вярата в Бога е основен съзидателен фактор, определящ взаимоотношенията между литературните герои на двамата писатели. Разглежданата тема е редно да се проследи като отделна част у двамата автори и да се съпостави как чрез събитийността в сюжетите и чрез героите са интерпретирани основни догматични истини, най-важната от които е триадологичният догмат.

Необходимо е да бъдат проследени и обособени основните есхатологични мотиви в структурата на произведенията като част от идейно-художествения свят, спецификата на тяхното създаване у единия и у другия писател.

Изобщо в разработването на темата богословският анализ трябва да бъде доминиращ, а литературоведческият материал, който ще използваме, трябва да допълва и да подпомага този замисъл.

Християнската вяра и човешките нравствени ценности са в неразривно единство – това е основният извод, който се налага при разглеждането на творчеството на двамата наши майстори на художественото слово. В края на краищата достигахме до безспорно положителното отношение не само на Йордан Йовков и Елин Пелин, но и изобщо на българските творци към религията, формулирано от архимандрит Евтимий Сапунджиев в няколко точки:

³⁶ Бердяев, Н. „Мисли“. <https://www.crossroadbg.com/nikolai-berdjev.html>, 14.02.2022.

- а) Признаване на потребност от религия и от вяра в личен Бог, като основа на личния и на обществения напредък.
- б) Признаване на положителното отношение на православната вяра за напредъка на българския народ.
- в) Преклонение и послушание пред християнския морал и пред личността на Христа.
- г) Преклонение и послушание пред църковното учение и традиция, без непосредствено занимаване с тях.
- д) Признаци на лична религиозност в православен смисъл без непосредствено занимание с нея.
- е) Изразяване на православната вяра и учение чрез поезията³⁷.

Разглеждайки християнските възгледи и ценности на Йордан Йовков и Елин Пелин, навлизаме в направлението „православие и художествена литература“, което налага апологетичен анализ и изисква добра подготовка в сферата на теологията и на литературата. Както изтъкнахме по-горе, образецът, който трябва да се следва и развива, е студията на архимандрит Евтимий Сапунджиев „Отрицатели на религията ли са българските поети и писатели?“

В това направление работи и апологетът, Димо Пенков. Показателен е неговият труд „Религиозни аспекти в творчеството на Иван Вазов и Стоян Михайловски“. В заключителната част на своето изследване Пенков обобщава: „Влиянието на Свещеното Писание върху новата българска литература по посока на идеите, сюжетните мотиви, образността и повествователните конструкции е почти необозримо, но като цяло е свързано с процеса на преосмисляне на библийските текстове и интерпретиране на техните послания в една нова естетическа система. Тъй като този процес е продължителен, не би могло да се определи с хронологическа точност кога в литературата на Българското възраждане се променя функцията на библийското слово – от канонично, свещено за книжовниците от Средновековието то се превръща в текст, провокиращ разнопосочни художествени изяви на писателите от една по-късна епоха. Творците на културни ценности постоянно се обръщат към Словото Божие като източник за обновле-

³⁷ Сапунджиев архим., Е. Отрицатели на религията ли са българските поети и писатели? *Годишник на Софийския университет, Богословски факултет*, 19, 1941–1942.

нието на живота. Търсенето на смисъла на живота, духовното осмисляне на човешкото съществуване винаги са били сред най-важните проблеми на битието³⁸.

Следвайки темата „Православие и литература“, не можем да не отбележим последователната изследователска работа и традицията, която утвърждават руските богослови. Показателен е шестомникът на професор доктор Михаил Дунаев, озаглавен „Православие и руска литература“³⁹, който е пример и стимул за нови изследвания, проследяващи и анализиращи мястото на християнската вяра в творчеството на значимите български писатели.

С образците на руската литература израстват и двамата наши класици на българското слово. А православната вяра е неизменна спътница по един или друг начин в словесността на всеки един от големите руски творци. Редом с Ботев, Каравелов, Вазов Елин Пелин четат Достоевски, Лев Толстой, Тургенев, Чехов, Горки⁴⁰. Младият, прощадащ в писателското поприще Йордан Йовков четат Вазов, Елин Пелин, Пенчо Славейков, но също на свой ред се вълнува и живее с книгите на Тургенев, Достоевски, Гогол, Лермонтов, Некрасов, Белински, Чехов, Гаршин, Толстой, Арцибашев⁴¹.

Следвайки тези постановки, се надяваме в работата по темата да открием основните истини на християнската вяра и свързаните с нея морални ценности в човешките отношения осмислени, преживени и пресъздадени в словесното изкуство на Йордан Йовков и Елин Пелин. В редица случаи тези ценности не са директно декларирани, а са втъкани характера и речевото поведение на героите, в датировки и имена на събития (християнски празници), в символни числа от Новия завет или подтекстуално. Изясняването и интерпретацията на подобни детайли и мотиви биха разкрили същностното наличие на християнски ценности в личностната нагласа и творческите постижения на двамата автори.

³⁸ Пенков, Д. *Религиозни аспекти в творчеството на Иван Вазов и Стоян Михайловски*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2009, с. 109.

³⁹ Дунаев, М. *Православие и руская литература, учебно пособие за духовните семинарии*. Москва: Московская духовная академия, 2009.

⁴⁰ Генов, Кр. *Цит. съч.*, с. 32, 50, 60.

⁴¹ Сарандев, Ив. *Цит. съч.*, с. 94, 95.

Важно е да се отбележи освен положителното отношение на двамата писатели към религията, но и религията като основен фактор за оформянето на техния мироглед и художествен стил. Християнската вяра, която мотивира проявяването на нравствените ценности като основни ориентири в живота както на българския писател, така и на българския народ.

Ставр. ик. Михаил Михайлов

БРАКЪТ В БЪЛГАРИЯ – предмет на законодателна регламентация и канонична уредба

Abstract: Mihail Mihaylov, *Marriage in Bulgaria – Subject of Legislative Regulation and Canonical Rules*. Marriage is one of the institutions that is regulated simultaneously by state legislation and canon law. Consequently, every Orthodox Christian entering into marriage is required to fulfil the requirements of the Church's canons as a Christian. Apart from this he has also to adhere to the norms of state law as a citizen. All this requires to make a comparison between the requirements of the Church canons and the state law in order to define the conditions and obstacles to marriage according to them. Secondly, we look for any contradiction between them and if there is any possibility of overcoming these contradictions. We also analyse the issue where there cannot be any compromise between Church canon and state law. This paper will attempt such a comparison without giving a detailed historical review. Its purpose is to indicate the current challenges and future perspectives for the marriage institution along with the related legislative regulations and the canonical order.

Keywords: *Church Canons, State Laws, Marriage, Divorce, Conditions, Orthodox Canon Law, Practical Theology*

Проблемът за взаимоотношението между държавата и Църквата е вълнувал умовете на мнозина изследователи в продължение на цялата църковна история. Този интерес се обуславя както от важността на самия въпрос, определящ рамките на дейността на тези социални феномени по принцип, така и от множеството произтичащи от неговото правилно разрешаване въпроси, които засягат статуса на отделните лица, представляващи персоналния субстрат едновременно на държавата и Църквата. Без да изпадам в подробно разглеждане на множеството теории, правещи опит да дефинират държавата и Църквата като социални явления и да обяснят концептуално взаимоотношенията между тях, трябва да приемем, че държавата и

Църквата са две различни реалности. Църквата е общество, основано от Господ Иисус Христос, като реализация на Божието Царство. Като такова общество Църквата, от една страна, не отрича земното царство като реалност и необходима организация на обществото, а от друга страна не се стреми да се отъждествява с него, не се домогва към овладяване на неговата власт, не подкопава неговите устои, защото съзнава, че „няма власт, която да не е от Бога; и каквито власти има, те са от Бога наредени. Затова, който се противи на властта, противи се на Божията наредба“ (Рим.13:1-2).

Именно с подобно разбиране протопрезвитер Стефан Цанков отбелязва, че „Църквата е не само различна (по обекта на стремежа си, на задачите си) от земните царства; тя е различна и по своя произход, по своето основание. Христос, Божият Син, е нейният Основател (Мат. 16:18; I Кор. 3:11); Той е нейното основание, нейният крайтъгълен камък. Волята на Църквата е волята на Христа, волята на Бога (Деян. 5:29; Гал. 1:10). И, следователно, и в произхода си, и в основанието си, и в закона си – тя е нещо съвършено различно и независимо от всяко друго общество, и, следователно, и от държавата“¹. Отново същият автор подчертава, че „нито Христос, нито Църквата отричат земното царство. Но, отдавайки кесаревото на кесаря, те категорично отличават и отделят от него Божието и го дават на Бога... Църквата започва да съществува отделно и независимо от всяко земно царство, тъй като и Христос не е имал нищо общо и не е целял да има нещо общо със земни царства“².

Богословската наука възприема Църквата не просто като корпоративно юридическо лице, а като жив Богочовешки организъм, но „да бъдеш в света и да не бъдеш от света е антиномия, която винаги се проявява в живота на Църквата“³. Ето защо, е неизбежно взаимоотношението между Църквата и държавата въпреки тяхното онтологично различие, което е и юридически санкционирано. Съгласно чл. 13, ал. 2 от Конституцията на Република България религиозните институции са отделени от държавата. Този принцип се повтаря в чл. 4, ал. 1 от Закона за вероизповеданията, но въпреки това самото същест-

¹ Цанков, Ст. „Държава и Църква“. – ГСУ/БФ, т. VII, 1930/1931, София, 1931, с. 314.

² Цанков, Ст. „Четири глави върху проблемата за отношението между Църква и Държава“. – ГСУ/БФ, т. XXII, 1944/1945, София, 1945, с. 4.

³ Bigović, R. *The Orthodox Church in the 21st Century*. Belgrade, 2013, p. 72.

вуване на този закон показва, че държавата регламентира дейността на отделните вероизповедания и „урежда правото на вероизповедание, неговата защита, както и правното положение на религиозните общности и институции и техните отношения с държавата“ (чл. 1). Много са въпросите и житейските ситуации, които предполагат взаимодействие между държавата и Църквата на най-различни нива, както институционално, така и лично, и това е напълно разбираемо, като се вземе предвид, че членовете на Църквата се явяват и граждани на държавата, и като такива те, от една страна, следва да се съобразяват с църковните правила, а от друга, дължат подчинение на нормите на държавното право.

Един от институтите, които са регламентирани едновременно от държавното законодателство и от каноничното право, е бракът. От това следва, че всеки православен християнин, встъпващ в брак, е необходимо да съобразява своето поведение с предписанията на църковните правила по убеждение, но по необходимост трябва да спазва и нормите на действащото в страната законодателство. Всичко това изисква да бъде направена съпоставка между изискванията на законите и каноните, да се очертаят условията и пречките за брака, определяни от нормите на държавното законодателство и от църковните правила, да бъде изяснено до каква степен могат да бъдат преодоляни противоречията между тях и кои са въпросите, по които е невъзможно да бъдат допускани компромиси. Тази съпоставка ще се опитам да изложа, без да се впускам в подробен исторически преглед, а по-скоро с оглед на съвременните предизвикателства и бъдещите перспективи пред брачния институт и свързаната с него законодателна регламентация и канонична уредба. В тази връзка е достатъчно само да бъде споменато, че в периода 1883–1945 г. в България брачният институт се намира изцяло под юрисдикцията на Църквата. Той се урежда съгласно разпоредбите на Екзархийския устав (ЕУ), църковните канони и постановленията на Св. Синод на Българската православна църква (БПЦ). Без да проследявам пътя, който е извървян до легализиране единствено на гражданския брак, ще отбележа, че Наредба–закон за брака, обн. в Държавен вестник (ДВ), бр. 108 от 12 май 1945 г. определя само гражданския брак, сключен във формата, предписана от този закон, като пораждащ правата и задълженията, които законите свързват с брака (чл. 1). Ако бракосъчетаните жела-

ят да получат черковно благословение на сключения вече граждански брак, свещенослужителят извършва обряда само след като му се представи препис от акта за женитба (чл. 2). Подобна е разпоредбата и на Семейния кодекс, обн. в ДВ, бр. 23 от 22.03.1968 г., според която само гражданският брак, сключен във формата, предписана от този кодекс, поражда последиците, които законите свързват с брака. Религиозен обряд се допуска само след сключване на граждански брак. Този обряд няма правно действие (чл. 2). Наказателният кодекс, обн. в ДВ, бр. 26 от 02.04.1968 г., отива дори по-далеч, инкриминирайки действията на свещенослужител, който извършва религиозен обред „бракосъчетание“, без да е сключен преди това брак по надлежния ред, като определя наказание лишаване от свобода до една година и обществено порицание (чл. 176, ал. 3, отм. – ДВ, бр. 51 от 2000 г.).

Съгласно сега действащото законодателство бракът е доброволен съюз между мъж и жена. Съгласно чл. 46, ал. 1 от Конституцията на Република България (КРБ) законен е само гражданският брак. Според чл. 4 от Семейния кодекс (СК), обн. в ДВ, бр. 47 от 23.06.2009 г., само гражданският брак, сключен във формата, предписана от кодекса, поражда последиците, които законите свързват с брака. Религиозният обред няма правно действие. При наличието на тази законова рамка естествено изниква въпросът – релевантни ли са църковните правила по отношение на брака, при положение че църковния брак няма правно действие за държавата. Отговор на този въпрос дават разсъжденията на протопрезвитер Стефан Цанков, споделени по повод несъстоялия се през 30-те г. на миналия век дебат за въвеждането на гражданския брак, а именно – с „въвеждането на задължителния граждански брак, Църквата нито ще престане, нито може да престане да прилага (вътре в себе си) своето брачно право за всички свои изправни членове“⁴. Подобно разбиране е напълно обяснимо на фона на разбирането за различието между държавата и Църквата, от една страна, и при различното разбиране за брака, които споделят държавното право и църковното съзнание, от друга страна. Потвърждение на казаното е и схващането на Дилиан Николчев, че „според учението на Църквата, и по-специално според църковното ѝ право, „бракът не

⁴ Цанков, Ст. „Българската Православна Църква от Освобождението до настояще време“. – ГСУ/БФ, т. XVI, 6, 1938/1939, София, 1939, с. 244.

е комерчески съюз, сключен по някакви известни съображения...“. Именно тук се откроява основното различие във възприемането на брака от Църквата и държавата. Докато за държавата бракът е „договор, основан на природата на човека, целта на който стои по-високо от минутните желания на отделни лица“, за Църквата той е „тайнство, в което чрез свещеническо благословение се освещава съюзът на две лица от различен пол и тяхното взаимно обещание да делят щастие и нещастие до последния час на земния си живот“. Следователно в един по-тесен църковноправен смисъл може да се каже, че Църквата вижда в брака учреждение, в което освен юридическата, т.е. формалната, материалната страна, осезаемо и действено присъства и религиозната, мистичната, тайнствената страна на брачния съюз. В определен смисъл тези две страни на християнския брак кореспондират една с друга и взаимно се допълват⁵. „Бракът като институт, според Св. Синод на БПЦ, е не само предмет на правна защита от страна на държавата и обществото и се основава на принципите, изброени в чл. 2 от проекта за нов СК, но той е основа на семейството като „домашна Църква“ (Рим. 16:5; Филим. 1:2), като градивен елемент на обществото и като фактор за възпитанието на децата, и поради това е предмет на особена духовна грижа и закрила от страна на Българската православна църква. Ето защо бракът не може да бъде третиран само като юридическа конструкция, която се основава на съвкупността от имуществени отношения, нито е обикновено съжителство между мъжа и жената“⁶.

Съобразявайки се с това различие в схващането за брака, наложително е да проследим накратко изискванията на държавното законодателство и тези на свещените църковни правила. При този преглед следва да имаме предвид, че макар и автономни към момента, държавното и църковното право не си противоречат във всички свои разпоредби, което можем да си обясним както с дългия период на активно взаимодействие между Църквата и държавата в областта

⁵ Николчев, Д. *Брак, развод и последващ брак в Православната църква (Канонично изследване)*. София: УИ, 2006, с. 116.

⁶ СТАНОВИЩЕ НА СВЕТИЯ СИНОД НА БЪЛГАРСКАТА ПРАВОСЛАВНА ЦЪРКВА относно Проект на Семейен кодекс, № 802-01-37, внесен в Народното събрание от Министерския съвет на 01.04.2008 г. <https://bg-patriarshia.bg/attitude-3>, Посетена на 24.05.2022 г.

на нормотворчеството, така и с влиянието на християнския морал върху съвременното общество и цивилизационния модел, следван от него, а също и с факта, че немалка част от законодателните органи имат персонален състав, включващ личности, които са едновременно граждани на държавата и членове на Църквата.

Условията и пречките за сключване на брак съгласно държавното законодателство са изброени в чл. 6 и 7 от Семейния кодекс и са свързани с 4 групи признаци:

1. Възраст – навършено брачно пълнолетие (Брак може да сключи лице, навършило осемнадесет години – чл. 6, ал. 1 от СК).

2. Необвързаност с друг брак (Не може да сключи брак лице, което е свързано с друг брак – чл. 7, ал. 1, т. 1 от СК).

3. Липса на определени правно релевантни болести (Не може да сключи брак лице, което е поставено под пълно запрещение или страда от душевна болест или слабоумие, които са основание за поставянето му под пълно запрещение, страда от болест, представляваща сериозна опасност за живота или здравето на поколението или на другия съпруг, освен ако той знае за тези болести – чл. 7, ал. 1, т. 2 и 3 от СК).

4. Отсъствие на кръвно родство (не могат да сключат брак помежду си роднини по права линия; братя и сестри, както и други роднини по съребрена линия до четвърта степен включително, и лица, между които осиновяването създава отношения на роднини по права линия или на братя и сестри – чл. 7, ал. 2, т. 1, 2 и 3 от СК).

Нарушаването на тези брачни условия или наличието на споменатите пречки има за последица унищожаването на брака. В някои случаи сключения в отклонение на някои от споменатите правила брак може да бъде саниран, но съществува и възможност за унищожаване на брака, което не е ограничено със срок.

Без да се впускам в подробно изброяване на църковните правила, свързани с брака, въпрос, по който съществува достатъчна по численост и изчерпателност литература, ще отбележа, че в ежегодно издавания църковен календар Св. Синод на БПЦ изброява условията за църковен брак, родствата, при които не се позволява църковен брак, както и времевите периоди, в които не може да се извършва Венчание. Използването на споменатата информация, която безспорно не пред-

ставява източник на църковното право, се налага поради нейната широка достъпност, от една страна, и от липсата на брачноправни норми в действащото поместно църковно право, от друга. Въпросът за отсъствието на разпоредби, свързани с брака в Устава на Българската православна църква – Българска Патриаршия (УБПЦ-БП), е проблем, който е подобаващо отразен в трудовете на съвременните автори, занимаващи се с църковно право. Според Дилян Николчев „твърде често в църковната практика се засяга проблематика, свързана с института на Брак и семейството. Как трябва да се постъпи в един или друг случай, към кого да се обърнат заинтересованите страни, на основание на коя действаща (от поместното ни законодателство) канонична норма упълномощените църковни съдебни власти могат да разрешат възникналия църковно-правен проблем?... В действителност един значителен и очебиен пропуск в действащото българско църковно законодателство – отсъствието на канонична регламентация (в Устава), относно института Брак – поставя пред невъзможност за правилен и коректен отговор дори и експертите по Църковно право“⁷. Тази непълнота на поместното ни църковно законодателство коментира и Жасмина Донкова, отбелязвайки, че „за разлика от Екзархийския Устав (ЕУ), в приетия през 1951 г. устав на БПЦ (тази констатация се отнася и към действащия УБПЦ-БП) липсват текстове, които да регламентират брачното право. За съжаление, при решаването на въпроси от това естество съвременното правоприлагане в Църквата се ръководи от постановките на ЕУ, което е недопустимо, предвид чл. 242 от действащия устав, който отменя ЕУ, в това число и текстовете, регламентиращи брачното право“⁸. Тази празнота, разбира се, може да бъде попълнена чрез предвиденото в чл. 2 от УБПЦ-БП, който предполага приложението на Свещеното Писание, Свещеното Предание, Правилата на светите апостоли, свещените канони на Вселенските и поместните събори, учението на светите Отци, наред с разпоредбите на самия Устав, но това не оправдава липсата на норми, регламентиращи брака в поместното ни църковно законодателство.

⁷ Николчев, Д. „За устава на Българската православна църква: необходимата реформа“. *Християнство и култура* 6 (2003), с. 81.

⁸ Донкова, Ж. *История, съвременност и предизвикателства пред църковния брак в българското общество*, https://dveri.bg/component/com_content/Itemid,118/catid,83/id,11274/view/article/. Посетена на 25.05.2022 г.

Връщайки се към правилата, свързани с църковния брак, които са изложени в църковния календар трябва да отбележим, че относно условията се изисква пристъпващите към Венчание да представят следните документи:

1. Препис извлечение от акта, съставен в Общината за сключване на гражданския брак.

2. Декларация, подписана от брачующите се, че са източноправославни, че нямат помежду си родство, при което не се позволява църковен брак, и че не встъпват в четвърти брак.

3. Които встъпват в следващ брак, да представят писмо удостоверение за разтрогнато предишно св. тайнство Венчание.

Анализирайки споменатите изисквания можем да направим следните изводи.

Българската православна църква, съобразявайки се с разпоредбите на чл. 46 от КРБ и чл. 4 от СК, е възприела, че за да бъде извършено Венчание, т.е. да бъде благословен брачният съюз между нейните пасоми, е необходимо те да имат сключен граждански брак, сключен във формата, предписана от Семейния кодекс. Приемайки гражданския брак не като алтернатива, а като *conditio sine qua non* за извършването на светото тайнство Венчание, БПЦ признава за релевантни условията, които Семейният кодекс поставя пред встъпващите в брак, към които добавя и допълнителни условия, произтичащи от разпоредбите на църковното право. Подобно разрешение не е лишено от правна логика, защото и в древност значителна част от правилата, свързани с брака и най-вече с условията и пречките за неговото сключване са намерили място в каноническите сборници чрез реципирането им от постановленията на гражданското законодателство⁹. Това изискване има своето оправдание и с чисто практическите въпроси, съпътстващи брачния институт. На фона на липсващите в поместното църковно законодателство норми, регламентиращи брака, е обяснимо Църквата, спазвайки закона, да изисква от своите чедата да скрепят брачната си връзка чрез сключване на официален, признат от закона брак, а след това да потърсят благословение в светото тайнство Венчание, „убедени, че без благодатта Божия няма да понесат

⁹ Цанков, Ст. „Църковната дисциплина и по-специално с оглед към християнския брак“. – ГДА, т. I (XXVII), 1950/1951, София, 1951, с. 26.

тежкия кръст, който поемат¹⁰. Говорейки за това велико тайнство, е добре да „оставим общоприетия възглед за венчанието като една от църковните треби, и би трябвало да насочим вниманието си към съществената, тайноизвършителната част на тайнството Брак, към това, което го прави ценно в реалния живота на християните и спасително за бъдещия им живот“¹¹. В този смисъл не издържат критика аргументите на всички онези, които желаят да бъдат венчани, без да са сключили граждански брак преди това. Оправданието, че те държат на църковния брак, защото той, бидейки тайнство, ги сподобява с Божието благословение, е истинно, но то често не разкрива истинското основание за това желание, подсказващо известна юридическа и богословска незрялост. Декларацията, че гражданският брак е „само един подпис“, разкрива едно повърхностно схващане за отговорността, която встъпващите в брачен съюз поемат пред Бога и Неговата Църква, отговорност, която те поемат един към друг, отговорност, която те имат и към родените от брака им деца, отговорност пред цялото църковно събрание, което става свидетел на тяхното общение, отговорност, която далеч надхвърля отговорността и юридическите последици, които държавното законодателство свързва с брака, която всъщност е и неизказаната, но основна причина официалният, признат от правото брак да бъде нежелан.

Потвърждение на казаното намираме и в историята на Църквата. „Задължителното гражданско сключване на брака в първите векове от живота на Църквата и чак до IX в. (състоящ се в изразяване на съгласието за брак – *Consensus facit nuptias*) не пречило и не можело да пречи, християните, по силата на своята вяра и своя вътрешен църковен ред, да сключват по граждански ред само такъв брак, който да отговаря на тяхната вяра и вътрешен църковен ред, за което, разбира се, и самата Църква е държала и следила зорко по силата, чрез средствата на своята вътрешна църковна дисциплина, та, отговаряйки и на църковните начала и норми, след гражданското сключване на брака, той да бъде „одобрен“, „благословен“ и „осветен“ от и в самата

¹⁰ Карамихалева, Ал. „Брак ли е гражданският брак“. *Църковен вестник* 6 (2007), с. 1.

¹¹ Иванов, Ив. *Църквата трябва да се грижи за тези, които е венчала*. https://dveri.bg/component/com_content/Itemid,48/catid,27/id,9542/view,article/. Посетена на 26.05.2022 г. Повече по въпроса вж. Иванов, Ив. *Венчават се Божиите раби...* (Литургическо изследване на тайнството Брак). София, 2009 г.

Църква чрез извършване на акта на тайносъвършението¹².

По-широк кръг въпроси поражда вторият пункт от споменатите условия за църковен брак. Изискването за декларация, подписана от встъпващите в църковен брак, че са източноправославни, поставя въпроса за смесените бракове (на православни с инославни). Изискването за деклариране на отсъствие на родство, недопустимо от църковните правила за сключване на църковен брак, предвижда съобразяването на родство, което по своя обем надхвърля изискването на чл. 7, ал. 2 от СК и поставя въпроса за особените категории родство, с които борави изключително църковното право. Изискването да бъдат декларирани обстоятелствата, свързани с поредността на брака (да не е четвърти) стои във връзка с изискването на чл. 7, ал. 1., т. 1 от СК, но превишава неговата хипотеза, ограничавайки възможността за наличие на неограничен брой предишни бракове.

Всички тези въпроси заслужават внимание предвид важността им от гледна точка на църковното право.

Съблюдавайки принципите за свободата на вероизповеданията и отделеността на религиозните институции от държавата (чл. 13) и на свободата на съвестта, свободата на мисълта и ненакърнимостта на избора на вероизповедание и на религиозни или атеистични възгледи (чл. 37), прогласени в КРБ, СК приема за ирелевантни религиозните възгледи и конфесионалната принадлежност на встъпващите в брак лица.

От гледна точка на държавното право без значение се явява и родството по сватовство, както и духовното родство, породено от светото тайнство Кръщение, за които църковното право държи сметка и приема като пречка за сключване на църковен брак. Във връзка с родството държавното и църковното право отбелязват и други различия, при които държавното право приема като брачна пречка родството по сребрена линия до четвърта, а църковното до пета степен включително. Извън изрично споменатите от църковното право родства, осуетяващи сключването на църковен брак, остава родството на лица, между които осиновяването създава отношения, прието като брачна пречка с текста на чл. 7, ал.2, т. 3 от СК.

Семейният кодекс определя като пречка за сключването на брак

¹² Цанков, Ст. *Църковната дисциплина*, с. 33.

наличието на друг брак, т.е. нормативно е установена моногамията. Съгласно редакцията на чл. 7, ал. 1, т. 1 не може да сключи брак лице, което е свързано с друг брак. В тази връзка правната наука приема, че трябва да става дума за валидно сключен граждански брак, т. е. религиозният брак не може да бъде пречка да се сключи брак според Семейния кодекс. Пречка за брак е валидно сключеният брак, отговарящ на изискванията на закона. Семейният кодекс, макар и поддържащ принципа на моногамията, се дезинтересира от съществуването и броя на предишните бракове, които са прекратени по законоустановения ред. Не такава е позицията на църковното право. „Църквата в своите проповеди и покаяна дисциплина продължава да говори и днес за абсолютното еднобрачие и неразторжимост на брака като евангелска норма. В значителна степен обаче тази заповед на Бога не могла да се запази в живота на християните... От гледна точка на греховността на човешкия род, допускането на развод в Църквата е обяснимо“¹³. Въпреки това, дори и снизхождайки към немощите на своите членове и допускайки развода и последващия брак, Църквата в своето право не е оставила без ограничение тази възможност, поради което по-долу ще стане дума за проблемите, свързани с разтрогването на църковния брак. Макар и нежелана последица, разводът е юридически факт, който се нуждае от регламентация, за да не се превръща в явление, което подкопава устоите на брака и дори обезсмисля този свещен институт.

Връщайки се към проблема за допустимостта на брак между православни и неправославни, с оглед на изясняване на въпроса за смесените бракове бих споделил изложеното по въпроса от Дилян Николчев. В няколко свои изследвания той разглежда този въпрос като един от многото въпроси, свързани с християнския брак въобще. Съпоставяйки множество мнения по въпроса, споменатият канонист заключава, че „в резултат на законодателната дейност на Църквата по въпроса за смесените бракове, утвърдила се практиката, която и до днес познаваме, със следните канонични изисквания към християните, които накратко могат да се предадат така:

1. смесените бракове на православни християни с езичници, евреи и еретици са строго забранени;

¹³ Николчев, Д. *Брак, развод*, с. 203.

2. смесен брак (склучен във от Православната църква, т.е. в не-християнска или еретическа община) се допуска, но само в случай че единият от съпрузите е православен и изяви желание да остане в брак с друговерния си съпруг;

3. децата, които са родени от такъв смесен брак, задължително трябва да бъдат кръстени и възпитани в православната вяра;

4. ако иноверният съпруг не желае да остане в брак с православния си партньор и бракът се разтрогне по тази причина, то на православно лице се позволява да встъпи в нов брак с православно лице;

5. допуска се православно лице да встъпи в нов брак с неправославно лице, ако невярващият съпруг обещае да приеме православната вяра и своевременно изпълни това обещание.

Проблемът за смесените бракове днес е също така актуален и не по-малко дискуссионен, отколкото в първите векове на Църквата и във времето на Вселенските и поместните събори. За това говори и отец Йоан Майендорф в студията си „Брак в Православието“: „Смесените бракове често са имали място в миналото. В нашето плуралистично общество, където православните представляват все повече незначително малцинство, смесените бракове съставляват по-голям (и постоянно растящ) процент от всички бракове, благославяни в нашите църкви (...) Всички ние знаем, че някои подобни бракове водят до създаването на щастливи семейства и би било неблагоразумно и нереално да се забраняват безразборно. На дело някои смесени бракове се оказват по-трайни и щастливи, отколкото православни бракове, в които никога не се е чуло за истинското значение на християнския брак и в които не се е приемало никаква християнска отговорност пред Бога“¹⁴.

По отношение на родството като брачна пречка трябва да уточним, че БПЦ не допуска сключването на църковен брак при: 1. Кръвно родство по права линия от всички степени; 2. Кръвно родство по съребрена линия до пета степен включително; 3. По двоеродие (сватовство) до трета степен и от четвърта степен само в случаите: двама

¹⁴ Повече по въпроса вж. Николчев, Д. „По повод на решението на Епархийския съвет на Сливенска епархия за смесените бракове“. *Християнство и култура* 1 (2016), 42. В споменатата статия са изложени различни становища на отделни поместни църкви и богослови, които помагат за добиване на ясна представа по въпроса.

братя вземат две сестри и брат, и сестра вземат сестра и брат; и 4. По св. Кръщение – първа степен и от втора степен в следните случаи: когато кръстници встъпят в брак с родителите на своите кръщелници.

Духовното родство според църковното съзнание е изключително важно и в този смисъл то не може да бъде пренебрегнато като пречка за сключване на църковен брак. В тази връзка прот. Иван Иванов правилно отбелязва, че „кръстниците към кръстените са родственици от първа степен, както баща и майка към син и дъщеря. Следователно кръстникът по отношение на плътските родители на кръщелника т.е. към бащата и майката се намира във втора степен на родство като техен брат или сестра, а към плътските братя и сестри на кръщелника – в четвърта степен на родство.

В този случай съобразно каноническите определения на Църквата кръстените и техните родители и роднини, както и кръстниците и техните родители и роднини, са в духовна връзка, наречена духовно родство¹⁵.

Третият пункт от условията на БПЦ за сключване на църковен брак е свързан с изискването встъпващите в брак да декларират, че той не е четвърти. Това условие определя, че тези, които встъпват в следващ брак, трябва да представят писмо удостоверение за разтрогване на предишното тайнство Венчание. Наличието на подобно изискване предполага процедура по разтрогване на църковния брак, съобразена с църковните правила, която да бъде проведена пред църковен съд, т.е. орган, компетентен да разглежда църковни дела. Трябва да приемем, че гражданският съд, който е компетентен да разгледа и разтрогне гражданския брак, се явява некомпетентен да разгледа дела за постановяване на църковен развод, още повече, че църковният брак, бидейки неофициален от гледна точка на гражданското право, е „правна нула“, т.е. разглеждането му би било недопустимо. Обстоятелството, че църковният брак не поражда последиците, които законите свързват с брака, предполага възможността да бъде сключен граж-

¹⁵ Иванов, Ив. *Традицията на Църквата познава масовите кръщения – литургически и канонически особености*. <https://dobrotoliubie.com/2017/11/03/%D0%B4%D0%BE%D1%86-%D0%B4-%D1%80-%D0%B4%D1%8F%D0%BA%D0%BE%D0%BD-%D0%B8%D0%B2%D0%B0%D0%BD-%D0%B8%D0%B2%D0%B0%D0%BD%D0%BE%D0%B2-%D1%82%D1%80%D0%B0%D0%B4%D0%B8%D1%86%D0%B8%D1%8F%D1%82%D0%B0-%D0%BD/>. Посетена на 26.05.2022 г.

дански брак при наличието на църковен брак, който не е прекратен. Това положение, макар и допустимо от държавното право, е неприемливо за църковното съзнание, защото то води до възможността за пробив по отношение на принципа за моногамията. В този смисъл, трябва отново да споменем, че макар и нежелана последица от брака, разводът е юридически факт, който се нуждае от регламентация, за да не се превръща в явление, което подкопава устоите на брака и дори обезсмисля този свещен институт. Това още повече показва необходимостта от правна регламентация на брака като институт в поместното ни църковно право.

Един бърз преглед на разпоредбите на УБПЦ-БП, свързани с делата, подведомствени на църковните съдилища, показва, че брачните дела не са споменати нито в разпоредбите на Устава, нито в тези на Правилника за съдопроизводството на църковните съдилища на БПЦ, приет на заседание на Св. Синод от 12.04.2011 г., прот. № 13 – пълен състав. Въпреки това епархийските съвети в БПЦ, действащи като епархийски съд, разглеждат бракоразводни дела, при което в рамките на една силно формализирана процедура, съобразявайки се изцяло с бракоразводните решения на гражданските съдилища, постановяват решения за разтрогване на църковни бракове, независимо от причините за това. Брачното право и свързаните с него въпроси, се явяват проблем, върху който си струва да бъде сериозно разсъждавано, за да не се стига до профанацията на брачния институт в Църквата.

Силно формализираната процедура, по която, както бе споменато, се разглеждат бракоразводните дела понастоящем, красноречиво свидетелства за negliжирането на брачното право в поместната ни православна църква. Към настоящия момент съгласно заведената практика всеки молител, който представи молба, придружена от свидетелство за свето Венчание и решение на съответния районен съд за разтрогване на гражданския му брак, получава църковен развод с решение на съответния епархийски съвет, който разглежда делото в една чисто формална процедура, при която се държи сметка единствено за наличието на изискуемите документи. При тази процедура църковен развод получават както тези, чийто брак е разтрогнат от гражданския съд на основание чл. 49 от СК, когато се установи, че той е дълбоко и непоправимо разстроен, така и тези, които са получили развод на основание чл. 50 от СК при сериозно и непоколебимо

взаимно съгласие на съпрузите, без да издирват мотивите им за прекратяване на брака, т.е. на практика може да бъде получен развод в нарушение на допустимите от православните канони бракоразводни основания. Тук е мястото да бъде споменато, че подобно безкритично приемане на решенията на гражданския съд е пробив по отношение на независимостта на църковния съд, която е прогласена в чл. 2 от Правилник за съдопроизводството на църковните съдилища на БПЦ (ПСЦСБПЦ). Подобен извод се налага и при прегледа на изследванията и практиката, свързана с прилагане на църковно правните норми. Така например по повод чл. 2 от Правилника за водене на подведомствените на духовните съдилища дела (ПВПДСД), прилаган при действието на Екзархийския устав, авторът на коментара върху него отбелязва, че „според тоя член не може духовният съд да основава своето решение върху решението на гражданските съдилища, освен в един изрично предвиден в Екзархийския устав случай, а именно в чл. 187, когато се иска развод поради осъждане на единия от съпрузите“. Такава е и практиката на Св. Синод при действието на Екзархийския устав, видно от решение по протокол № 8 от 13 ноември 1891 г., съгласно което „духовната власт не трябва да основава решенията си въз основа на изследванията и решенията на гражданските съдилища, макар от тия последните едната страна и да бъде призната за виновна“.

Наистина в условията на деинституционализиране на Бракa в съвременното общество Църквата е призвана не само на слово (с декларации и становища), но и на дело да се грижи за съхранението на този институт. Това обаче няма как да бъде постигнато, ако липсват ясни правила, които да бъдат нормативно установени и надлежно закрепени с авторитета на Църквата. Обратното би означавало църковната администрация с лека ръка да признае своята неспособност да гарантира висотата на брачния институт и да се остави на течението на процесите на деградация на семейството, провокирани от засилващата се деморализация на обществото. Безспорен е фактът, че според чл. 4 от СК само гражданският брак, сключен във формата, предписана от кодекса, поражда последиците, които законите свързват с брака, а религиозният обред няма правно действие, но това не е основателна причина органите на църковната власт да оставят без подробна правна регламентация един толкова важен институт. „Бра-

кът и семейството – както отбелязва Дилян Николчев, имат за Православната църква изключително голямо религиозно значение и техният духовен облик, според църковната традиция, се регламентира от църковните правила за поведение, съобразени, разбира се, с изискванията на гражданското законодателство¹⁶.

Трябва да се съгласим с констатацията на споменатия канонист, че „всички тези въпроси подсказват и друг проблем – по-конкретно засягащ БПЦ. Той е свързан с кадровия ресурс от специалисти по Църковно право, в частност в системата на съдебната църковна власт. От правилата на Православната църква е установено, че компетентен да прекратява църковния брак е само църковният съд. В неговата компетентност е и той да допуска встъпването във втори и последващи бракове. Никой друг църковен, а още по-малко обществен или държавен орган не е овластен да унищожава брака и да дава разрешителен режим за встъпването в друг брак. В този контекст трябва с критичност да се каже, че на практика църковната съдебна система в БПЦ не функционира, в частност – по дела, свързани с брачния и семеен институт... От това следва, че БПЦ трябва да работи и по отношение на създаването на кадри специалисти, нужни за функционирането на църковната съдебната система. Строго личният характер на брачните правоотношения обуславя и юридическа недопустимост за допускане на некомпетентност при взимане на съдебни църковни решения. Последните могат да са справедливи единствено при покриване на условията за добросъвестност и компетентност от страна на лицата, упълномощени да правораздават в областта на църковната дисциплина и ред¹⁷.

След тези щрихи, отразяващи част от проблемите на брачния институт при действието на държавното законодателство и църковните правила, можем да отбележим, че и държавата и Църквата в рамките на техните компетенции и предписани от закона рамки действат

¹⁶ Николчев, Д. *За устава на Българската православна църква*, с. 81.

¹⁷ Николчев, Д. *Отношението на БПЦ към последващия брак – и нужни ли са на Църквата ни специалисти по брачно църковно право*, <https://diljannikolchev.wordpress.com/2014/11/28/%d0%be%d1%82%d0%bd%d0%be%d1%88%d0%b5%d0%bd%d0%b8%d0%b5%d1%82%d0%be-%d0%bd%d0%b0-%d0%b1%d0%bf%d1%86-%d0%ba%d1%8a%d0%bc-%d0%bf%d0%be%d1%81%d0%bb%d0%b5%d0%b4%d0%b2%d0%b0%d1%89%d0%b8%d1%8f%d1%82-%d0%b1/>. Посетена на 23.05.2022 г.

в условията на взаимно разбиране. Църквата се съобразява със законите разпоредби и изисква сключването на граждански брак като условие за встъпването в църковен брак, без да пренебрегва църковните правила, свързани с този институт. Към условията, предписани от Семейния кодекс, Църквата съвсем естествено добавя и своите специфични условия, подчертаващи висотата на брака като тайнство. Това, разбира се, не може да бъде причина за отсъствието на подробна нормативна регламентация на църковния брак, отразяваща както условията и пречките за неговото сключване, така и причините и процедурите за неговото прекратяване, защото Църквата, бидейки отделена от държавата, трябва независимо от нейното законодателство да правоприлага и правораздава съобразно своето автономно законодателство. Както бе споменато, Църквата в произхода си, и в основанието си, и в закона си е нещо съвършено различно и независимо от всяко друго общество, и следователно и от държавата, което вмениява в дълг приоритетното прилагане на църковните правила от страна на органите на църковната власт. В този смисъл *de lege ferenda*, макар и в каноничното право да има достатъчно правила, определящи условията за извършване на тайнството Венчание, би било удачно Св. Синод, ако не допълни УБПЦ-БП, то поне да изготви Правилник, който, отразявайки каноничните правила, да опише подробно условията за извършване на споменатото тайнство. Такъв един правилник следва да уеднакви в целия диоцез на БПЦ литургичната практика и църковната дисциплина, свързани с подготовката, условията и начина на извършване на светото тайнство Венчание, което освен църковно тайнство и чинодействие е правопораждащ юридически факт, предизвикващ промяна в църковноправния статус на лицата. Наистина и сега една част от тези условия са записани в църковния календар, който Св. Синод издава ежегодно, но дадените там указания са твърде лаконични и недостатъчни, за да отговорят на многоликостта на живота и породените от нея казуси. Подобен регламент би свел до минимум възможните спорове, а когато такива все пак се явяват, би съдействал за реализирането на еднаква и аргументирана съдебна практика. Такъв сборник с правила е особено необходим в съвременните условия и динамиката на обществените процеси, при които все по-често се наблюдава преминаването на инославни и иноверни към светото православие, сключването на смесени бракове,

желанието на мнозина да получат благословението на Църквата за съвместен живот без сключването на граждански брак, нарастваща тенденция за разтрогване на сключените бракове и пр.

Взаимодействието между държавата и Църквата по отношение на брачния институт се обуславя от разбирането на Църквата, че е нужно да съблюдава и държавното законодателство, но до голяма степен то се дължи и на липсата на колизионни моменти в уреждането на този институт. Възможно е обаче в резултат на процесите на деинституционализиране на брака и деградация на семейството, провокирани от деморализацията на обществото, държавното законодателство да приеме промени в уреждането на брачния институт, които да са несъвместими с църковното, та дори и с естественото човешко разбиране за брака; тогава Църквата ще трябва решително да отстоява съблюдаването на църковното брачно право. Без съмнение тя трябва категорично да има „предвид и древното законоположение, според което в случай на противоречие между свещените канони на Църквата и светските закони на Римската държава предимство имат свещените канони“¹⁸. С оглед на избягването на такова неблагоприятно развитие Църквата продължава заедно със св. Василий Велики да се моли, казвайки: „Помяни, Господи, всякое начало и власть, и иже в палате братию нашу и все воинство. Благия во благости соблюди, лукавыя благи сотвори благостию Твоею“.

¹⁸ Смочевски, Ал. „Свещената война“ и свещените канони“. *Християнство и култура*, 170 (2022), 15–23.

Мирела Кючукова

ОНЛАЙН ОБУЧЕНИЕ ПО РЕЛИГИЯ – МИСИЯТА ВЪЗМОЖНА

Abstract: Mirela Kyuchukova, *Online Training in Religion – Mission Possible*. Online learning has created a new pedagogical environment for all learning subjects, as well as for the subject of religion. The change was implemented without a transition period and put to the test all participants in the educational process. The situation calls for breaking current standards in teaching and reconsidering the role of teachers, students and parents. Religious education in the Bulgarian public schools has clear goals and objectives. Thus it is important to look for the appropriate methodology in order to implement these objectives in the context of online learning.

Keywords: *Online Learning, Distance Education in Religion, Electronic Environment, Religious Education, Practical Theology*

Ще започна своето изложение с думите на Луис Карол от „Алиса в страната на чудесата“: „Ако не знаеш откъде тръгваш и накъде отиваш, ще стигнеш другаде“. Прекрасни думи на британския философ, които с пълна сила важат за всеки един човек, общество и кауза. Днес сме изправени пред нов път и трябва да си даваме сметка какво предшества онлайн обучението по религия, какви цели си поставя то в българското държавно училище и какви са възможностите за осъществяването им в новата педагогическа ситуация.

Драстичните промени, съпътстващи Ковид пандемията в световен мащаб, завариха предмета Религия у нас все още търсещ място в държавното училище. За разлика от съседните православни страни, за времето от 30 години след падане на атеистични режим, предметът религия не бе припознат от настоящата образователната система в България. Всички сме участници в един труден процес на продължителното му легитимиране и отстояване в държавното училище. И докато все още се питаме в началото на всяка учебна година в дадено

училище: „Ще има ли група по религия или не?“, бъдещето дойде без преходна точка. Образователният процес беше прехвърлен в друга равнина, практически без промени¹, тъй като нямаше достатъчно време за тях. Оказа се, че единствената възможност за работа с ученици е електронното обучение, а основният инструмент – информационните технологии. Възникналата педагогическа ситуация създаде ново измерение и за религиозното образование и постави въпроса: „Възможно ли е онлайн обучение по религия“?

За да открием отговора му, трябва да се запитаме каква е мисията на религиозното образование в България. Мисия е най-краткото съдържание на смисъла, поради който дадена работна организация съществува с нейните фундаментални цели. Точно преди пандемията влезе в сила новата програма по Религия – Християнство – Православие. Тя дефинира точно и ясно целта на религиозното образование в държавното училище: целта на обучението по религия е да даде основни знания за православната религия и да формира ценностно-ориентирано отношение към света, в който детето живее и се реализира². Ясно определените цели и задачи на религиозното обучение в държавното училище налагат нуждата да се търсят пътища за тяхното осъществяване и в новите условия. Учителите по религия са призвани да опознаят спецификата на новата педагогическа ситуация и да намерят пътя към децата.

Характеристика на електронното обучение

За електронното обучение се пише доста в последните години, но истинското му лице открихме в последните две учебни години. В разгара сме на един процес, който ще бъде изучаван от много страни и вече има първи индикатори и анализи на неговото протичане. Религиозното обучение е въввлечено в този процес и всички ключови фактори, оказващи влияние върху участниците в обучението, ще засегнат и него. Ще се спра на няколко съществени елемента в онлайн обучението и възможностите, които предоставят за осъществяване

¹ Дикова В. В. „Будущее уже наступило, или Педагог в режиме онлайн“. *Профессиональное образование и рынок труда*, 2 (2020), с. 53–54.

² Учебна програма по Религия – Християнство – Православие.

на мисията на религиозното обучение.

Според дефиницията на Цветанова–Чурукова „онлайн обучението е вид обучение, което се реализира чрез съвременните комуникационни и информационни технологии чрез интернет. Използва се като обучение от разстояние, при което учителят и ученикът са с различно местоположение и са лишени от непосредствен контакт“³. Този тип образование е познато в две разновидности – синхронно и асинхронно, а някои образователни институции предпочитат смесения тип. Синхронното обучение в електронна среда протича в реално време, а асинхронното обучение е свързано с поставяне на задачи, тяхното изпълнение и подаване на обратна връзка. Според емпирично проучване проведено през периода януари–април 2021 г. с 216 студенти в педагогически специалности в ЮЗУ „Неофит Рилски“ посредством контент – анализ са изведени редица позитиви и негативи на онлайн обучението. Интерес за нас представят някои от възможностите, които то предоставя:

1. Обучението е гъвкаво и ефективно при спазване на определени условия.
2. То няма ограничения и е достъпно за всички, включително и за родителите, другите учители и децата със СОП.
3. Позволява достъп до разширено образователно съдържание и творчески избор на материали.
4. Посредством разнообразни софтуерни продукти (видеоклипове, презентации, хипервръзки, платформи) обучението предполага повишаване на мотивацията за учене и задържане на вниманието.
5. Дава възможност на учителя да разчупи структурата на урока или да я обогати с елементи извън рамките на традиционните учебници и така да повишат ефективността на преподавателската си дейност.
6. Подготвената учебна информация може да се записва, архивира, споделя за бъдещи справки, да се доразвива и обогатява

³ Цветанова-Чурукова, Л. З. „Онлайн обучението–преимущества и недостатъци“. ББК 74, О-285 (2021), 168.

непрекъснато⁴.

Изброените характеристики на онлайн обучението ни насочват към търсенето на подходяща методика на преподаване на религия в електронна среда.

Ученикът в онлайн обучението

Законовата регламентация на предмета Религия като свободно избираем оставя в ръцете на учителите възможността да заинтригуват учениците и да сформират съответните групи по класове. От преподавателите зависи дали ще се осъществи религиозното обучение в дадено училище и тази тежест всеки един учител по религия трябва да понесе и да превърне в основния мотив на своята дейност. За да се реализира група по религия, трябва да се обърне специално внимание на детето, което е поставено в центъра на образователния процес. Преди пандемията се наблюдаваше засилващата се незаинтересованост на децата към ученето и активно търсене на нови методи за работа, за да се повиши мотивацията и да се задържи вниманието им. В условията на пандемия мотивацията на децата за учене допълнително намаля.

Универсалността, която определя класно-урочната система на присъственото обучение с постмодерен привкус, започна да се разчупва. Различието в подготовката на децата в отделните класове се засилва и онлайн обучението ще изиграе ролята на катализатор за промяна на стандартите. Причината е индивидуализацията на обучението. Изследванията през 2021 г. показват, че електронното обучение изисква 40-60% по-малко време за учене, отколкото в традиционна класна стая, тъй като учениците могат да учат със собствено темпо, връщайки се назад и препрочитайки, пропускайки или ускорявайки чрез концепции, както пожелаят⁵. Същевременно учениците заучават 25-60% повече материал, когато учат онлайн, в сравнение само с 8-10% в класна стая. Можем да кажем, че ученето онлайн може да бъде по-ефективно от присъственото при определени условия.

⁴ Пак там, 172–183.

⁵ Капитал, Пилотен проект на Microsoft в столично училище превръща класната стая в достъпна учебна среда за всяко дете, 10.06.2021. <https://www.capital.bg>, електронен ресурс към 17.01.2022 г.

Един от факторите за ефективността на онлайн обучението е възрастовата група на децата. Отчитайки психо-социалните характеристики на малките ученици знаем, че за тях е необходима структурирана образователна среда, тъй като те се разсейват по-лесно. За това трябва да се положат съгласувани усилия за гарантиране на тази структура чрез видео, насърчаване, включване, персонализиране, активност и др.

В средното училище се предполага по-високо равнище на готовност на учениците да се самоорганизируют в образователните дейности. Но тези способности се формират в процеса на продължителната работа на учителя с учениците и всъщност успехът на прилагане на онлайн обучението зависи от способността на детето да се самоорганизира. Тази способност е различна при различните деца, независимо от класа и това е една от причините някои деца да усвояват учебния материал бързо и да напреднат много повече от очакваното, а други да изостанат много поради „загубването“ им в учебния материал.

В контекста на преподаването на религия това индивидуализиране на обучението трябва да обърне внимание на преподавателите върху конструиране на индивидуален подход към всяко дете. Нужно е проследяване на учениците за тяхното реално присъствие в часа чрез проверки, непрекъснат диалог, включване на всички деца и задължителна обратна връзка, като проекти, домашни работи и задачи. Ако преди корона вируса часът по религия не изискваше домашни работи, то в онлайн обучението те трябва да присъстват, независимо от неудобството, което изпитва учителят от „натовареността на децата“. В помощ е фактът, че учебните часове са по-кратки (20-30 мин) в сравнение с присъствената форма от 45 мин. Спечеленото време трябва да се използва за поглед върху работата на всяко дете и отговор от страна на учителя за неговото представяне.

При работата с малките ученици за тяхната организация се засилва ролята на родителите. Чрез онлайн обучението религиозните знания достигат не само до децата, но и до техните родители, които са увлечени в процеса. Изминалото време показва, че те присъстват в часовете и са заинтригувани от преподаването на религия. Този факт е изключително полезен за религиозното образование, защото родите-

лите могат да се убедят в полезността на предмета за децата и сами те да получат полза. Връзката между учителите и родителите е по-тясна.

Учителят в онлайн обучението по религия

В образователния процес основното нещо не е технологията и инструментите, а учителят, който знае как да направи този образователен процес богат, интересен и ефективен със или без инструменти. Говорейки за онлайн обучението Ходоровска припомня думите: „Където има добри учители, има добри ученици“⁶. А за да се осъществи ефективно онлайн обучение по религия, първо учителите трябва да се научат да проектират образователен процес по различен начин. Нужно е учителите да усетят ролята си в този процес по различен начин и да възприемат по различен начин учениците и тяхната роля. Трябва да се осъзнае, че властта на учителя се обезсилва и той трябва да бъде ментор, водач на учениците в дебрите на знанието, да ги подпомага в собствените търсения и да ги насърчава да желаят още. Ясно е, че ролята и функциите на учителите, в това число и на тези по религия се променя.

В системата на електронното обучение учителят не може използва традиционните ораторски техники и се налага да бъде добър технолог, който да познава добре компютъра и да знае, как правилно да постави учебно-методическите материали. Важна задача на учителя е да се подготви с възможно най-ясния и достъпен учебен материал, без да разчита на допълнителни устни обяснения. Това в религиозното обучение е много трудно и допълнително се усложнява при задаването на въпроси, които изискват точни богословски отговор. Същевременно учителят трябва да разполага с допълнителен ресурс, който да дава възможност на децата да намерят отговори на своите търсения, предизвикани от учебния материал. Налага се и повишаване на технологичната компетентност на педагозите.

Методическа работа

Пандемията наложи осъществяването на технологически пре-

⁶ Ходоровская А. Л. „Перестать отрицать и начать учить онлайн“. *Профессиональное образование и рынок труда*, 2 (2020), 39–41.

ход в образованието, но той не бе подготвен с методологически такъв. Бързината на случващото се изпревари в много отношения възможността за добра подготовка и изиска бърза адаптация и взимане на точни решения. За повечето от нас стана ясно, че онлайн инструментите за обучение трябва да съдържат повече възможности и да отчитат работата на когнитивната сфера, организацията на вниманието, мотивацията и психологическото състояние на децата.

В организационен план на педагогическия процес ще се наложат промени. Традиционния ход на урока се нуждае от корекция. Опитът на учителите показва, че е добре преди урока да информират учениците за действията, които трябва да извършат преди урока, за да участват пълноценно в него. Полезна ще бъде употребата на предварителни шаблони – анкети, табла или линкове към материали, свързани с урока. В самия урок за осъществяване на дискусия се налага употребата на предварително проектирани дъски, на които се записват решенията на поставени задачи. Структурата на урока и структурата на видовете уроци – за нови знания, за упражнение, за обобщение, разглеждани в дидактическата, проблематика придобиват нови основания във виртуалната учебна среда.

Педагогическото общуване, което има „своя неотменима социално-духовна същност, която в своето съдържание включва обмяна на идеи, представи, чувства, обмяна на продукти от духовната сфера“⁷, търпи трансформация. Неминска обръща внимание на тази промяна в онлайн обучението чрез „съвременни информационни и мобилни технологии“, което води до развитие на „технологична когнитивна сетивност към учебния процес“ и налага разработване на „дигитални методологии, приложими в онлайн обучението“⁸.

Учебни материали

Онлайн обучението позволява използването както на традиционните учебници, които издателствата предоставиха в електронен вариант, така и допълнителни ресурси. В обучението по религия в

⁷ Неминска, Р. „Управление на онлайн класната стая“. *Е-списание Педагогическо форум* 3 (2020), с. 25.

⁸ *Пак там*, с. 26.

България бяха одобрени учебници, които са налични в електронен вариант и осигуряват минимума учебно съдържание. Подобно на всички предмети в онлайн обучението се налага използването и на допълнителни ресурси, с които за съжаление в момента учителите по религия не разполагат и трябва да се положат усилия за тяхното създаване, съхранение и лесна достъпност. Изключително полезно за преподаването на религия би било наличието на „активен“ учебник, който да компенсира липсата на жив контакт между учителя и ученика. В активния учебник трябва да се съчетаят традиционните учебни материали и образователни ситуации, които да имитират реални взаимоотношения и обстоятелства, а също така преподаване и тестване. В него трябва да се съдържат активни форми на комуникация, мултимедия, компютърна графика и др.

Заклучение

Обобщавайки, можем да кажем, че в бъдеще делът на традиционното редовно обучение ще намалява и онлайн технологиите все повече ще се въвеждат в процеса на всяко образование, тъй като този модел на обучение има много големи перспективи за развитие. Предстои радикално преструктуриране на образователния процес. Това ще засегне и преподаването на Религия в държавното училище. Необходимо е наблюдение на процеса, отчитане на характеристиката на средата, ролята на учениците и учителите в него. Изучаването на онлайн обучението ще позволи да се направят нужните корекции в методологията на преподаване и разработването на подходящи педагогически материали, които да осигурят осъществяване на целите на религиозното образование. Онлайн обучението по Религия не е пречка за осъществяване на мисията на религиозното образование, а е възможност за индивидуален подход към всяко дете, засилване на връзките с родителите и подобряване ефективността на преподаване.

Гроздан Стоевски

ВОЙНАТА И ВОЕННАТА СЛУЖБА в светлината на Свещеното Писание

Abstract: Grozdan Stoevsky, *War and Military Service in the Holy Scripture*. What is the origin of war as a social phenomenon? What is God's way of preventing the evil of war? What shall we say about the Sixth Commandment "Do not kill?" Should a Christian serve in the Armed Forces and participate in combat action? The following paper does not claim to provide an exhaustive answer to each question but rather aims to provoke the interest and challenge the thinking of the theologically informed reader.

Keywords: *War, Military Service, Peace, Practical Theology, Christian Ethics, Sociology*

Войната е проявление на злото в най-грозната му форма. Въпреки технологичния и културен напредък на човечеството в XXI в., в морално отношение нищо не се е променило от времето на грехопадението досега. За съжаление, войната е реалност и днес така, както е била и през вековете. „Случва се да казват за нещо: „виж, на, това е ново“; но *то* е било вече през вековете, що са били преди нас.“ (Екл. 1:10)¹. Това отбелязва и Светлозар Елдъров в своя труд „Православието на война“: „...войната е „относително“ или „допустимо“ зло, което няма място в реда на абсолютните божествени истини, но не може да бъде отречено изцяло, тъй като произтича от несъвършенствата на човешката природа и обществените условия“².

В последните два века бяха организирани редица научни конференции и православни консултации, а така също има издадени и няколко исторически и богословски изследвания по въпросите възникването, ролята и мястото на военния свещеник в Българската армия особено в периода на Третото българско царство. Освен кни-

¹ Всички библейски цитати са от Синодалното издание на Библията, освен ако не е изрично посочен друг превод.

² Елдъров, Светлозар. *Православието на война*. София: Военно изд., 2004, с. 3.

гата на Светлозар Елдъров, внимание заслужава и дисертационният труд в два тома на отец Петър Гарена, озаглавен „Военното духовенство на България“ (2008). Въпреки това богословската наука е в дълг към темата за войната и мира и тяхното разглеждане в перспектива на систематическото богословие, особено в светлината на християнските религиозно-нравствени ценности. В този смисъл внимание заслужава и една малко позната студия на специалиста в областта на философията и богословието Димитър Пенев (1903–1983) на тема „Учението на Библията за мира и войната“ (1962). Тя представлява особен интерес и звучи актуално и днес, в XXI в., когато все още човечеството продължава да страда и преживява ужасите на въоръжения конфликт, дори в сърцето на Европа. Не на последно място трябва да се отбележи и богословският труд на еп. Николай Велимирович (1881–1956) на тема: „Войната в светлината на Библията“, в който сръбският богослов пише в периода между двете световни войни на XX в. За първи път книгата преведена и издадена в Стара Загора през 1934 г. от Съюза на православните християнски братства в България.

Както се вижда, горепосочените богословски разработки и изследвания са крайно недостатъчни и остарели във времето, въпреки че проблемите, които разглеждат, продължават да бъдат актуални и днес. Какъв е произходът на войната като социално явление? Какъв е Божият начин за възпиране на това зло? Какво да кажем за заповедта „Не убивай“? Може ли християнин да служи в армията и да участва в реални бойни действия? Настоящата статия няма амбиция да даде изчерпателен отговор на тези въпроси, а по-скоро да предизвика интереса и да разбуди съзнанието на мислещия и богословски грамотен читател.

Грехът е основната първопричина за смъртта и войната

Човекът като венец и най-висша форма на Божието творение (Бит. 1:26,27) е устроен за живот в мир, любов и хармония, а не в конфликт, омраза и хаос. Човекът не е създаден, за да отнема живота на друг човек.

Мирът, редът и хармонията на Божието творение са нарушени в момента, в който човекът се подвежда по лъжите на дявола. Ди-

митър Пенев нарича този момент „космичен разрыв“³ и изтъква като основна причина появилата се гордост. Божият авторитет, благост и Божието слово са поставени под съмнение и недоверие, които ясно проличават във въпроса на змията: „Истина ли каза Бог, да не ядете от никое дърво в рая?“ (Бит. 3:1). „А дойдат ли съмнението, недоверието, неблагодарността и омразата, лесно се преминава в открита вражда и война“⁴, заключава Пенев. Именно тази проява на гордост, изразена не само в съмнение или недоверие, но на практика, отхвърляне на Божия авторитет и наредби, подвежда и човека да съгреша, както пише и Георги Ибрашимов, като се позовава на св. Йоан Златоуст, че „начало на греха е гордостта“.⁵

Грехът на Адам е първопричина за смъртта и появата на войната като среда, в която се сее смърт. „Затова, както чрез един човек грехът влезе в света, а чрез греха – смъртта, и по такъв начин смъртта премина във всички люде чрез един човек, в когото всички съгрешаха;“ (Рим. 5:12). По думите на епископ Николай Велимирович, човекът е във вражда с човека, защото първо човекът влезе във вражда с Бога. Резултатът от грехопадението на Адам и Ева е много по-голям само от фактическото изгонване на прародителската двойка от Едемската градина. Последствията са катастрофални в космически размери, една „всеобща вражда и война“.⁶ Така в тази започнала война пада и първата жертва. Авел е убит от брат си, Каин. По своята същност, всяка война е братоубийствена, защото човек убива друг човек. Д. Пенев обръща особено внимание на тази трагедия. „Тук е ключът за разбиране не само на конкретната ситуация, при която бива убит Авел, но и цялата по-нататъшна кървава история на човечеството.“⁷

Грехът навлиза във всички сфери на древния свят и обхваща цялата земя. „Злото не е само индивидуален проблем. Това е всепроникващо състояние на човешката паднала природа, която обхваща политическата и социална реалност, в която сме принудени да жи-

³ Пак там, с. 194.

⁴ Пак там, с. 195.

⁵ Ибрашимов, Г. *Духовни бисери от светите отци – проповедническа антология*. София, 1942, с. 25.

⁶ Пак там, с. 195.

⁷ Пак там, с. 196.

веем⁸. Така постепенно последствията на грехопадението обхващат целия древен свят. „А земята се разврати пред погледа на Бога и се изпълни земята с насилие...“ (Бит. 6:11, нов превод от оригиналните езици). В резултат на това Бог решава да изтребви всяка твар, „заедно със земята“ (Битие 6:13, нов превод от оригиналните езици).

След като Бог спасява човечеството чрез Ной и неговия ковчег, Той постановява един нов завет, че „склучвам Моя завет с вас, че няма вече да бъде изтребяна всяка плът от потопни води и не ще вече да има потоп, който да опустоши земята.“ (Бит. 9:11).

Част от този „нов завет“ с човека е фактът, че Бог възлага огромната тежест на духовната отговорност за въздаване на справедливост на човека. Бог вече няма да се намесва в човешките дела, за да поправя неправда, да възпира злото и да въздава справедливост. Човекът вече носи тази отговорност. „Който пролее човешка кръв, и неговата кръв ще се пролее от човешка ръка; защото човек е създаден по образ Божий;“ (Бит. 9:6). Тази отговорност на човека поставя духовната основа и на държавността.

Властта като божествена институция с духовна отговорност да възпира злото

Държавната власт има божествен произход. „...защото няма власт, която да не е от Бога. И каквато власт има, тя е отредена от Бога.“ (Рим. 13:1, нов превод). Гръцката дума за „власт“ е ἐξουσία, която може да се преведе както в смисъл на „началства, висши власти и управници“⁹, така и като „власт, авторитет, сила за управление и господство“¹⁰. В този смисъл текстът в Римл. 13:1 може да се разбира по два начина: 1) всяка власт, в смисъла на властимащите, конкретните личности, е от Бога (което знаем от историята далеч не е така), и 2) властта като духовен принцип и авторитет се дава от Бога на тези, които са поставени в позиция на сила, и от самите управници зависи дали ще използват тази сила и авторитет богоугодно или ще злоупотребят с нея.

⁸ Hoyt, H., A. Myron, S. Augsberger, Arthur F. Holmes, Harold O. J. Brown. *War: Four Christian Views*, Illinois: Intervarsity Press 1978, p. 118.

⁹ *Старогръцко-български речник на Новия Завет*, София: Госпъл, 2010, с. 120.

¹⁰ *Пак там*.

От един по-задълбочен и подробен анализ на текста в Рим. 13:1-7 става ясно, че владетелят би трябвало да бъде Божи служител (διάκονος) и неговата главна задача е да наказва и възпира злото, „защото той не носи напразно меч“ (Рим. 13:4).

Тези два текста, Бит. 9:6 и Рим. 13:1-7 всъщност изграждат богословската рамка на държавността и въоръжените сили като функция на държавността, а именно – полицията да наказва и възпира злото, което идва отвътре в едно общество, а армията – злото, което идва отвън.

Един целенасочен прочит на Новия Завет и особено на двете книги на ев. Лука ни среща с няколко военнослужещи, от различен ранг и произход – например, войниците при р. Йордан (Лук. 3:14), стотника¹¹ от Капернаум (Лук. 7:1-10), стотникът при Кръста, който прослави Бога (Лук. 23:47), стотника Корнилий (Деян. 10 гл.), хилядника¹² Клавдий Лисий (Деян. 23:26) стотника Юлий (Деян. 27:1). В нито един от тези случаи няма изрично указание или текст против военната професия. Нещо повече, сам Господ Исус Христос изказва похвала за най-много вяра в цял Израил именно към един офицер – стотника от Капернаум (Лук. 7:9).

Три основни богословски възгледа по отношение на войната и военната служба

Най-общо казано, в християнското богословие има три преобладаващи възгледа по отношение на войната и това, може ли и трябва ли един християнин да служи в армията. Тези три възгледа са намерили своето измерение в различни епизоди от хилядолетната история на Църквата, но това е обект на друго, задълбочено богословско-историческо изследване. По думите на Харолд Дж. Браун, „Войната – това е един жесток, всеобщ въоръжен конфликт – една първична реалност, която трудно може да бъде подчинена на каквато и да била теория“¹³.

¹¹ Стотник – командир на 100 войници – днес съответства на командир на рота, със звание капитан или майор.

¹² Хилядник – командир на 1000 войници – днес съответства на полковник или бригаден генерал, в зависимост от рода войска.

¹³ Hoyt, H., A. Myron, S. Augsburg, Arthur F. Holmes, Harold O. J. Brown. *Op. cit.*, p. 164.

Въпреки това, за целта на тази статия, нека очертаем накратко тези три основни възгледа.

1. Християнски пацифизъм

В първите векове пацифизмът като отказ от военна служба и неучастие във война е преобладаваща доктрина сред християните. До 313 г. римската армия е езическа и езическите ритуали са част от ежедневието на войника. Култът към императора е силен, особено в средите на военните. Преди всяка битка се принасят жертви на езическите богове. Тертулиан в своето произведение *De Idololatria* (202) изразява ясно становище против това, християните да служат в армията¹⁴. По същия начин св. Иполит Римски в своето съчинение „Апостолско предание“ (220) изрично забранява на християни да служат в армията, да полагат военна клетва, а ако са повярвали в положение на войници, да напуснат службата¹⁵. В своята крайност християнският пацифизъм отрича всякакво участие на вярващи хора във въоръжените сили. Този възглед има и една по-умерена версия, християнското „въздържание“, т.е. допуска се вярващ човек да служи в армията, но изрично на позиция, която не изисква участие в реални бойни действия, а по-скоро поддържаща, логистична служба като например санитар, шофьор, готвач и т.н. Основният библийски текст, който се цитира в подкрепа на този възглед е Шестата заповед от Декалога, а именно: „Не убивай“ (Изх. 20:13). Правилно ли е това? За какво убийство става въпрос тук? Каква е главната задача на 10-те заповеди (или Декалога)?

Въпреки че човекът е отделен от Бога поради греха и прогонен от Божието присъствие, Бог, в Своята голяма милост и любов, отново протяга ръка към човека под формата на Божия закон, даден на Мойсей на планината Синай – един морален кодекс и норма за християнска нравственост, валиден и днес. (срв. Изх. 1:1-17). Димитър Пенев търси връзка между християнския морал и възгледа за мира и войната. „Ще рече, искането да няма война и убиване и тук не е изолирано,

¹⁴ Tertullian, *De idololatria*, 19 (CSEL, XX, 53), https://www.tertullian.org/russian/De_idols_rus.html (23.05.2020)

¹⁵ <https://www.gutenberg.org/files/61614/61614-h/61614-h.htm>, 16:17-19, посетен на 29.03.2022г.

а е мислено и предписано заедно с изпълнението на религиозните задължения към Бога и заедно с всички останали нравствени задължения към ближните¹⁶. Въпреки, че шестата заповед се явява един от най-често цитираните библейски текстове като аргумент в защита на крайния пацифизъм като християнско отношение към войната, важно е да се подчертае, както и Пенев отбелязва в цитираната мисъл по-горе, че Декалогът третира убийството в контекста на религиозно-нравствените задължения към Бога и към ближните. Като извод можем да обобщим, че Шестата заповед „Не убивай“ разглежда отнемането на човешки живот като криминално престъпление в битов контекст, а не като крайно средство на употреба на сила и авторитет (ἐξουσία) за наказване и възпиране на злото в обществото. Тези, които цитират Шестата заповед от Декалога в книга Изход 20 гл., пропускат да проследят и други аспекти на Божия закон, описани от същия Мойсей в Изх. 21 гл., а именно: „Който удари човек, тъй че той умре, да бъде предаден на смърт;“ (Изх. 21:12). В случая отнемането на човешки живот има за цел да въздаде справедливост и да възпре злото в обществото.

Войната, от друга страна, е социално-политическо явление. Войната е състояние, среда, която обуславя отнемането на живот на един човек от друг човек. В този смисъл, войната има и по-широкомасщабно измерение, което е свързано с упражняването на държавническа власт и сила от воюващите страни в стремежа за налагане на идеология, борба за справедливост, идеали или дори преследване на себични амбиции и чисто чвешка гордост и желание за власт и контрол (1 Йоан 2:16,17). Тези, които развиват систематично християнския възглед за пацифизма, мира и миротворството като божествена реакция на греха и злото, но без да разгледат библейските принципи за неговото възпиране чрез справедливо наказание и упражняване на сила (от страна на държавните органи и въоръжени сили), остават темата непълна и незавършена.

2. Справедливата война

Това е най-разпространеният богословски възглед в християн-

¹⁶ Пак там, с. 198.

ския свят, който е развит първо от бл. Агустин. Според него естественият ред на нещата дава право на монарха да започва война, ако смята за правилно, и тогава войниците могат да изпълняват задълженията си за опазване на мира и безопасността на обществото. Когато една война се води от покорство към Бога, който има право да изобличава, да смирява или да пречупва гордостта на човека, тогава тази война е „справедлива война“¹⁷.

Възгледът за справедливата война се базира както на вечния завет, който Бог сключва с човечеството в лицето на Ной (Бит. 9:6), така и на богословието на държавността, развито от ап. Павел в Рим. 13:1-7, когато пише до християните в Рим за тяхното отношение към властите. „Властващият е Божий служител за твое добро. Но ако правиш зло, страхувай се, защото той ненапразно носи меч. Той е Божий служител и отмъщава с гняв на онзи, който прави зло“. (Рим.13:4, нов превод от оригиналните езици). Тези и други места от Свещеното Писание дават основание да се изгради цялостна богословска доктрина за ролята на държавата и държавните органи армия и полиция като част от Божието домостроителство и устройство на обществото.

Така доктрината за справедливата война има седем важни характеристики.

- 1) Справедлива причина – само отбранителната война е оправдана, т.е. тази, която има за цел да възпре агресия (чрез армията на съответната страна), да възстанови обществения мир и ред (чрез полицията, в случай на граждански размирици или гражданска война).
- 2) Справедливо намерение – да възстанови мира и реда в страната.
- 3) Справедливо оправдание – употребата на сила чрез оръжие е оправдано само тогава, когато всички други средства като дипломатия и мирни преговори са се провалили.
- 4) Официална декларация – решенията за справедливата война се вземат на най-високо равнище.
- 5) Ограничени цели – целите трябва да ясни и точно оп-

¹⁷ St Augustine. *Against Faustus*, bk 22.75, <https://www.newadvent.org/fathers/140622.htm>, посетен на 29.03.2022г.

ределени.

б) Съответни средства – средствата, които се използват в справедливата война трябва да съответстват на поставените конкретни цели.

7) Имуитет на не-военното население – да се осигури защита и хуманитарна закрила за невоенното население¹⁸.

Както беше подчертано и по-горе, войната е социално-политическо явление, хуманитарна катастрофа, морално бедствие, което е трудно да бъде описано и управлявано от конкретна теория, по същия начин както един горски пожар не се поддава на контрол, а следва своя, непредвидима логика на развитие. Затова и невинаги тези седем характеристики могат да бъдат ясно разграничени в един въоръжен конфликт, но поне дават известни насоки в опитите за неговото разбиране.

3. Превантивната война или „кръстоносен поход“

Теорията на превантивната война предполага не отговор на агресия, след като тя е започнала, а по-скоро изпреварващо действие с цел нейната превенция. В историята на Църквата има една много кървава страница и това са кръстоносните походи. Това са поредица от религиозни войни между западноевропейските християни и мюсюлманите, които започват главно, за да се установи контрол върху Светите земи – цел, към която се стремят и двете враждуващи страни. Тези осем на брой военни експедиции или завоевателни похода започват в 1096г. и продължават до 1291 г. Въпреки на пръв поглед благородната и „оправдана“ кауза от западните църковни богослови, те представляват кървави, брутално жестоки и на практика военни походи, които постепенно изоставят религиозната кауза и се превръщат в средновековни завоевателни войни, довели и до разрухата на Византия и падането на Константинопол (1204) по време на Четвъртия кръстоносен поход. В по-близката световна военна история доктрината за превантивната война е в основата и на първата война в Персийския залив – операция „Пустинна буря“ (1991), и на втората – войната в Ирак (2003).

¹⁸ Hoyt, H., A. Myron, S. Augsburg, Arthur F. Holmes, Harold O. J. Brown. *Op. cit.*, p. 165.

Апологетите на превантивната война дават пример от семейния живот. Ако човек види, че съседът му бие и малтретира жената и децата си, няма ли да очаква полицията да се намеси, ако самият той не е достатъчно смел да го направи? Ако самоотбраната е оправдана и допустима, в определен момент може да се приеме, че изпреварващата атака е форма на самоотбрана. Както казва и латинската поговорка: „Ако желаеш мир, готви се за война“. На индивидуално и личностно равнище мотивацията за превантивната война изглежда логична, но ситуацията се променя, когато този принцип се пренесе на международно и междудържавно ниво. В своята книга „Справедлива и несправедлива война“ Майкъл Валцер пише: „Превантивната война предполага наличието на общоприет стандарт за добро и зло, според който опасността може да бъде оценявана“.¹⁹ Именно в това се крие и слабостта на доктрината на превантивната война – в международен план във всяка отделна държава критериите за добро и зло, за външна опасност или липса на такава могат да бъдат много различни. Така, докато за определена държава превантивната война може да бъде оправдана по своите вътрешни, субективни критерии, то за друга държава войната се разглежда като акт на агресия.

Войната в умовете предшества войната в окопите

Бащата на историята Херодот казва, че на война първата жертва е истината. Всъщност, в ХХI в. войната започва много преди реалните бойни действия, войната започва в умовете и съзнанието на хората от двете страни на фронтовата линия (която, апропо, много често е доста неясна) и се води основно със средствата на медиите, Интернет и социалните мрежи. Тук се налага и друг един богословски и философски въпрос, който Пилат Понтийски задава на Исус Христос: „Що е истина?“ (Йоан 18:38). Има ли абсолютна, обективна истина или истината е относително понятие, разменна монета, „конвертируема валута“? Всъщност различните видове „истини“ се използват като психологическо оръжие за масово поразяване чрез системна и целенасочена дезинформация с цел манипулация и оправдаване на

¹⁹ Waltzer, M. *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*. New York: Basic Books, p. 76.

войната и нейните последствия.

Трудно е да се даде ясна еднозначна оценка на една война или военен конфликт, който се случва буквално пред очите ни най-вече поради това, че никой освен Бог не вижда цялата картина в пълното ѝ измерение – времево, социално-икономическо, геополитическо, но най-вече духовно. Въпреки това, станалата модерна фраза напоследък „Всеки сам си преценя“, за съжаление, е неприложима по отношение на войната като социално явление, обществено бедствие и хуманитарна катастрофа – олицетворение на злото в най-грозната му форма.

Морална отговорност и духовен дълг на всеки вярващ човек и Христов последовател е да бъде добре информиран и подготвен по отношение на библейската перспектива и принципи, обясняващи войната и военната служба, което е проява на духовна зрялост и способност „да различава добро от зло.“ (Евр. 5:14).

Светослав Цеков

ПРИЧИНИ ЗА СВИКВАНЕ НА ТРУЛСКИЯ (ПЕТО-ШЕСТИЯ ВСЕЛЕНСКИ) СЪБОР (691-692 г.)

Abstract: Svetoslav Tsekov, *Reasons for Convening the Trullo Council (691-692)*. In 691-2 a church event of great importance was convened and held. This is a Council, that has gone down in history as “Trullan” by name on the hall, where it was held in the Imperial Palace in Constantinople. It is also called the Fifth-Sixth Ecumenical Council, because it was convened in order to draft church canons, which were not made at the Fifth and Sixth Ecumenical Councils due to the tense political situation at the time. The Fifth Ecumenical Council was convened on the occasion of the “dispute over the three heads” and was an attempt to unite Orthodox Christians with the Monophysites, which led to a great internal division in Byzantium after the Fourth Ecumenical Council. The report examines the reasons that led to the convening of the Fifth Ecumenical Council and attempts to answer the question: “Why were no church canons made at this council – rules, that the Church needed so much then?” This is due to the reasons for convening of the Fifth Ecumenical Council and the political situation in the empire during its holding. This council did not lead to the unification of Orthodox and Monophysites, which is why the Patriarch of Constantinople Sergius I (610 - 638) developed a new doctrine – monothelitism, which taught about two natures in Jesus Christ, but for one will. Later, this doctrine led to the need to convene the Sixth Ecumenical Council, which took place in a tense external historical environment and internal division between the subjects of the empire. In view of this, no canonical rules were drawn up at these councils, which led to the need to hold a new council to draft them, but in a more favorable historical and political situation for the empire. This was the case in 691, when Emperor Justinian II convened a council in the same vaulted hall where the Sixth Ecumenical Council was held, with which the emperor aimed to legitimize the Trullan Council as a continuation of the Sixth Ecumenical Council.

Keywords: *Trullo Council; Fifth-Sixth Council; Emperor Justinian II, Canon Law, Church Canon, Church History*

Настоящият доклад е опит да се опишат накратко причините, довели до свикването и провеждането на Трулския събор през 691–692 г. От гледна точка на настоящото и на историята, трудно бихме могли да разберем и да пресъздадем в пълнота причините, довели до организирането на това църковно събрание, провело се през 691–692 г. За да добием представа, необходимо е първо да обясним какво представлява самият Трулски събор, наречен още и Пето-шести вселенски събор.

Според едно от мненията, наименованието „Трулски“ идва от залата, в която се провел съборът¹. Това била сводеста зала, наричана „трулло“ или „трулум“, в която се провел и Шестият вселенски събор. Предвид това Шестият вселенски събор също носи наименованието „Трулски“. Според друго мнение „Трулски“ идва от името на императорския дворец „Трулум“², в който се провело църковното събрание.

Още съборът се нарича „Пето-шести вселенски събор“. Това идва от самото предназначение на събора и насочеността му. На Пето-шестия вселенски събор не се обсъждали никакви догматически въпроси, защото това било сторено на провेलите се преди това Пети и Шести вселенски събори. На тях обаче не се приели никакви канонически разрешения, а само догматически, съпроводени с осъждения на определени лица и произведения. Поради това се взело решение за свикването и организацията на последващ събор, който да се занимае с приемането на канонически постановления по много от въпросите на вярата. С този събор се допълнила „празнината“, която оставили Петият и Шестият вселенски събори, тъй като те не формулирали нито едно каноническо определение. Предвид това и наименование-то му е „Пето-шести вселенски събор“ и се приема за допълнение на предходните два.

За да добием представа за причините, довели до необходимостта от провеждането на събора, следва да се върнем двеста и петдесет години назад – във времето на Халкидонския събор – и да проследим причините за свикването на следващите два събора. Четвъртият вселенски събор, провел се през 451 г., се отличава с голямо множе-

¹ Малицки, П., *История на християнската Църква*. Т. 2, София, 2001, с. 116.

² Quinisext Council: <https://www.britannica.com/event/Quinisext-Council> (28.04.2020)

ство присъстващи и упълномощени епископи – 630³. Първоначално съборът бил свикан в Никея от новите владетели на Римската империя – Пулхерия (сестрата на починалия император Теодосий II) и пълководеца Маркиан, за когото Пулхерия се омъжила след смъртта на брат си. Но оттам съборът бил преместен в Халкидон, за да може императорът да има точни сведения за него; на него било осъдено монофизитството и била приета точна догматическа формулировка, с която се давало положително обяснение на Христос като Бог и човек, а с нея се отхвърляли всички христологични ереси до този момент. На този събор бл. Теодорит подписал вероопределенията и произнесъл анатема срещу Несторий, с което бил реабилитиран и възстановен на своята катедра. Още Ива Едески бил възстановен и му била възвърната епископската катедра. Това всъщност положило основите за „антиправославно“ тълкуване на Четвъртия вселенски събор. Партията на монофизитите започнали да твърдят, че Четвъртият вселенски събор е възобновил несторианската ерес, тъй като на него били признати за православни споменатите по-горе бл. Теодорит и Ива Едески, които някога защитавали Несторий. Предвид това един таен монофизит Теодор Аскидас предложил на император Юстиниан I (527-565) да свика Пети вселенски събор, на който да се произнесе анатема срещу Ива Едески, бл. Теодорит и главният виновник за ереста на несторианите – Теодор Мопсуестийски⁴. Това било прието от страна на император Юстиниан I и той започнал да организира свикването на събор⁵. За предисторията и самото свикване и провеждане на събора подробно пише проф. д-р Александър Омарчевски в своята книга *Религиозната политика на император Юстиниан I (527-565) /църковно-историческо изследване/*, където можем да проследим множеството политически и исторически вълнения, съпроводили свикването и провеждането на Петия Вселенски събор, на които няма да се спираме в детайли сега. Той бил открит на 05.05.553

³ Малицки, П., *Цит. съч.*, с. 98.

⁴ Подр. вж. Риболов, Св. *Изворът на асирийското и халдейското християнство. Сотириология и христология в съчиненията на Теодор Мопсуестийски (352-428)*. София: Изток-Запад, 2013, 53–63.

⁵ Подр. вж. Омарчевски, Ал. *Религиозната политика на Юстиниан I (527-565)*, София: УИ. 2004.

г. в Константинопол. Съборът останал известен и с името си „Събор за трите глави“, тъй като на събора се обсъждали произведения на трима души – Теодор Мопсуестийски, Ива Едески и блаж. Теодорит. Освен това още през 544 г. император Юстиниан I обнародвал свой указ, който съдържал три глави, всяка една от които осъждала всяко едно от посочените по-горе три лица.

Петият вселенски събор представлява прецедент в историята на свикването на съборите. Това е първият събор, който не се свиква по повод на появила се ерес, а е опит да се умиротвори Църквата от вълненията, след провеждането на Четвъртия вселенски събор. Самото свикване, както посочихме по-горе, е по инициатива на император Юстиниан I, който желаел изключително много единството на Църквата, така, както е било желано това единство от Константин Велики през време на управлението му⁶. Предложението на тайния монофизит Теодор Аскидас да се произнесе анатема срещу „трите глави“ изглеждало доста примамливо за император Юстиниан, който смятал това да донесе искания от него мир в Църквата или поне така му било изложено.

В крайна сметка Петият вселенски събор бил проведен, но не завършил по начина, по който искали монофизитите. Последните се надявали на този събор да бъдат осъдени Ива Едески и бл. Теодорит Кирски, които били признати за православни от Четвъртия вселенски събор и с това да „подкопаят“ основите, на които стояло Халкидонското вероопределение и се осъждало монофизитството. Но в действителност на събора бил осъден само Теодор Мопсуестийски и неговите съчинения, а Ива Едески и бл. Теодорит били засегнати само по отношение на някои техни текстове против св. Кирил Александрийски. Били осъдени само онези техни съчинения, които са писани в защита на Несторий и от които самите те се отказали на Четвъртия вселенски събор. Освен това с Петия вселенски събор били потвърдени решенията на предните четири вселенски събори. При закриването на събора император Юстиниан I утвърдил съборните определения. Тези определения били признати и от Римския папа Ви-

⁶ Подр. вж. Омарчевски, Ал. *Свети император Константин Велики (337-306)*, София: УИ. 2016.

гилий, който не взел участие в заседанията на Петия вселенски събор, макар да се намирал в Константинопол, тъй като не знаел коя страна да заеме и много пъти променял своята позиция⁷. Западът обаче не бил представен в голямо мнозинство на събора, поради което дълго време не искал да признае този събор за вселенски и да приеме определенията му. Вероятно поради напрегнатата политическа обстановка по свикването и провеждането на събора, както и малобройността на представените западни епископи, този събор се ограничил само с решенията, с които осъждал трите глави и не приел никакви догматически формулировки, както и канонически разрешения.

Петият Вселенски събор не успял да сложи край на монофизитската ерес, както не успял да направи това и Четвъртият Вселенски събор. Император Юстиниан правил и други опити, като прилагал дори и сила, но това не дало резултати. Монофизитската ерес откъснала много хора от православието, появили се и различни монофизитски секти – на яковитите (по името на монах Яков, който организирал в църковни общини монофизитите в Сирия), коптите в Египет, които съставлявали многобройно население (около шест милиона души) приели монофизитството, арменския разкол, който се появил поради лош превод на вероопределенията на Халкидонския събор и т.н. В самата империя имало множество монофизити, което водило по необходимост до разделение между поданиците в империята, нещо, което отслабвало вътрешните ѝ сили.

През 610 г. на императорския трон се възкачил император Ираклий. През неговото управление империята била подлагана на множество изпитания. Освен вътрешното разделение поради религиозните въпроси, империята била нападана от арабите от една страна, а от друга настъпвали и персите. В такава обстановка необходимо било вътрешно разбирателство между поданиците. Тази необходимост вдъхнала живот на една нова ерес – монотелитството, което учело за една воля в Богочовека Христос.

Христо Стоянов относно подготовката и свикването на Шестия вселенски събор, публикувана в списанието *Духовна култура* 2 през 1982 г. Той обособява две версии за възникването на монотелитство-

⁷ Омарчевски, Ал. *Религиозната политика*, 97–108; 120–122.

то като ерес. Според едната през 622 г. император Ираклий отсяда в гр. Теодосиополис (дн. Ерзурум, дн. в Турция), тъй като водел военна кампания срещу персите на границата на империята и Армения. При престоя в града, император Ираклий се срещнал с Едески епископ, известен като Павел Едноокия, който бил водач на монофизитите-севериани. При срещата с този епископ император Ираклий влязъл в спор с него и защитавайки вероопределенията на Халкидонския събор, използвал израза за една воля и едно действие у Богочовека Христос. Това впоследствие се превърнало в лого на монотелитите. Тази версия защитава Константинополския патриарх Сергей в свое писмо до римския папа Хонорий I, с което прехвърля вината за появата на монотелитската ерес изцяло на владетеля в опита му да намери компромисен вариант и да помири православните с монофизитите.

Другата версия, която описва Стоянов, е изградена въз основа на запазен в писмена форма диспут между преп. Максим Исповедник и Константинополския патриарх Пир, проведен през м. юли 645 г. в Африка пред множество епископи. От този диспут става ясно, че родоначалник на монотелитската ерес всъщност е самият Константинополски патриарх Сергей, който няколко години преди цитираната по-горе среща на император Ираклий с Павел Едноокия, се заел с теоретическа подготовка на своята ерес, като междуременно намирал и съмишленици, както например намерил подкрепа в лицето на Теодор Фарански. Последният счел за допустима употребата на словосъчетанието за една воля и едно действие на Христос. Потвърждение за това, че патр. Сергей трасирал пътя на монотелитската ерес преди срещата на император Ираклий с Павел Едноокия, се намира и в актовете на Шестия вселенски събор. Отците на събора отбелязали, че Сергей бил положил началото на тази заблуда, с което подтикнал към заблуда и Теодор Фарански, с единствена идея за помирение на монофизитите с православните⁸. Христо Стоянов застъпва втората версия като по-вероятна, предвид наличието на изворни известия, че най-късно до 619 г. теоретическата подготовка на монотелитството била завършена.

⁸ Стоянов, Хр. „Подготовка и свикване на Шестия Вселенски събор“, *Духовна култура* 2 (1982), с. 13.

Която и версия да вземем, безспорен за нас остава фактът, че появата на тази ерес е следствие от опитите да се помирят монофизитите и православните. Тази ерес е плод на политически мъдрувания „как вълкът да остане сит и агнето цяло“ чрез прилагането на различни компромиси и отстъпки. Но тези политически мъдрувания и стремежи за достигане на църковен мир и единство, всъщност довели само до нови вълнения в империята и нови главоболия за Църквата.

Разпространяването на монотелитството като компромисен вариант на монофизитството и православието, било доста успешно и в началото били привлечени множество последователи. Били скрепени унии между православните и монофизитите, като например унията с арменците, която обаче не продължила дълго, тъй като местното население обвинило католикос Езра и другите делегати, сключили унията с православните, че са изменили на праотеческата вяра. Така било изпратено писмо на арменските делегати до Константинопол, с което отрекли унията и вероопределенията на Халкидонския събор. От друга страна, унията на православните с монофизитите от Александрия също се крепяла на много слаба и нестабилна основа. В Александрия имало палестински монах на име Софроний, който молел Александрийския патриарх Кир да отхвърли учението за едно действие в Христос. Тази молба естествено била отхвърлена, а Софроний бил изпратен и при Константинополския патриарх Сергей, който защитил монотелитската си позиция и посъветвал младия ревнител Софроний да не смущава църковния мир. Но това било временно, тъй като впоследствие този млад ревностен монах бил избран за Йерусалимски патриарх през 634 г. По необходимост новоизбраният патриарх Софроний издал „Съборно послание“, като се подписвало от всички членове на Постоянния събор, в което Софроний изложил изцяло православно учение за двете воли и действия в Христос. За жалост Софроний починал през 637 г., което дало възможност император Ираклий да обнародва „Изложение на вярата“ през 638 г., с което да призове всички християни да се придържат към монотелитското разбиране за Христос. Малко след това обаче починали двамата най-авторитетни поддръжници на монотелитството – Константинополския патриарх Сергей и Римският папа Хонорий I. През 641 г. починал и

император Ираклий, а на негово място застанал синът му Константин II. Срещу монотелитското „Изложение на вярата“ от император Ираклий се надигали все повече гласове, поради което императорът издал сурови закони да се преустановят споровете за действията и воите у Христос. Това било временно разрешение на проблема, тъй като след смъртта на Константин II отново се надигнали спорове между православни, монофизити и монотелити. Новият император Константин IV Погонат се показал значително по-толерантен по верските въпроси и при надигания се спор, той се обърнал към папа Домн с молба да изпрати няколко граждани и до дванадесет епископи, които да обсъдят догматическите въпроси. Писмото на императора пристигнало в Рим и било връчено на приемника на Домн – папа Агатон, който се отнесъл много сериозно и веднага свикал събор в Рим, на който се определили делегатите, които да отидат в Константинопол и да вземат участие в дискусията по догматическите въпроси за броя на воите и действия в Христос. Римските делегати пристигнали в Константинопол на 10 септември, 680 г. и били тържествено посрещнати. Междувременно Константинополският патриарх Георгий получил разрешение да свика събор на подведомствените си митрополити, за което били известени Антиохийската, Александрийската и Йерусалимската патриархии.

На 07 ноември, 680 г. бил открит събор в Константинопол, който в течение на работата се разраствал все повече и повече. На последното осемнадесето заседание броят на присъстващите бил 177, за което свидетелстват подписите им⁹. Този събор не е бил замислен като Вселенски, но по Божия воля вероопределенията на последното заседание били подписани от представители на всички поместни Църкви, с което получил статут на вселенски събор. Според Петър Малицки съборът бил свикан в Константинопол като Вселенски от император Константин IV Погонат, като към края на събора отците били на брой 153¹⁰. Съборът продължил една година и бил закрит на 16 септември, 681 г. с тържествено провъзгласяване на догматичната формулировка за двете воли и действия на Исус Христос.

⁹ Пак там.

¹⁰ Малицки, П., *История на християнската Църква*. Т. 2, София, 2001, с. 114.

Характерното за Шестия вселенски събор е, че на този събор държавната власт не се е намесвала при протичане на съборните заседания. Дори императорът след подписа си написал: „прочетохме и се съгласихме с това“¹¹. Освен това този събор е сложил край на монофизитския спор, утвърдил авторитета на Четвъртия вселенски събор и допълнил неговите вероопределения, с което сложил край на христологичните ереси и в пълнота разкрил догмата, учението на Църквата за Богочовека Иисус Христос.

Посочените исторически сведения ни дават възможност да направим няколко извода за свикването и протичането на Петия и Шестия вселенски събори. На първо място, монофизитството е внесло изключително сериозно разделение между християните, което продължило дълго време. Дори и днес има милиони християни, които изповядват монофизитското заблуждение като единствено правилна вяра. На второ място, правени са всякакви опити в продължение на повече от двеста години да се обединят православни и монофизити, дори и с цената на нова ерес, но и това не дало успешен резултат за постигане на политическо обединяване. В заседанията на Шестия вселенски събор държавната власт не взима участие при различните догматически формулировки и това довежда накрая до тържество на Православието.

Обрисуваната историческа и политическа картина ни довежда до навечерието на 691 г., когато бил свикан така наречения Трулски събор, известен и като Пето-Шести вселенски събор. Както посочихме по-горе, на Петия и на Шестия вселенски събори не са се приели никакви канонични разрешения предвид изключително напрегнатата обстановка на тези събори и представителството на различните поместни Църкви. Поради тези причини през царуването на император Юстиниан II било взето решение за организирането и провеждането на църковен събор, който се занимавал само с изработването на канонични разрешения, които се считат за част от Петия и Шестия вселенски събори. В навечерието на Трулския събор е имало голяма необходимост от изработването на канонически правила, които засягат живота на Църквата и богослужението. Необходимостта

¹¹ Поснов, М., *История на християнската Църква*. Т. 2, София, 1993, с. 314.

от свикване на събор и изработване на правила, които да важат за цялата Църква, а също така и да се уеднаквят множество различни църковни практики в поместните църкви, довела до провеждането на вселенски събор. На него били изработени най-много канонически правила от всички вселенски събори – 102 на брой. Било направено и обобщение на постановеното от предходните събори.

РЕЦЕНЗИИ НА КНИГИ

BOOK REVIEWS



ЗАКОН НА МОЛИТВАТА, ЗАКОН НА ВЯРАТА

HERWIG ALDENHOVEN. LEX ORANDI – LEX CREDENDI.
BEITRÄGE ZUR LITURGISCHEN UND SYSTEMATISCHEN
THEOLOGIE IN ALTKATHOLISCHER TRADITION.

Herausgegeben von

Urs von Arx mit Georgiana Huian und Peter-Ben Smit.

Muenster: Ashendorff Verlag, 2021.

STUDIA OEKOMENUCA FRIBURGENSIA

(neue Serie der Ökumenischen Beihefte). Herausgegeben vom Institut für
Ökumenische Studien Universität Freiburg Schweiz; 451 pp.;

ISBN 978-3-402-12264-8

Рядко се случва да попаднеш на книга, чиито автор, съставител, рецензент са ти не просто познати, а твои учители, по-късно колеги и приятели. Така е с рецензираната книга (описана подробно по-горе според изискванията на жанра „рецензия“), чийто автор е проф. д-р Хервих Алденхофен (1933–2002), почетен доктор на Шуменския университет „Константин Преславски“, преподавател по литургика и систематическо богословие в Бернския старокатолически факултет (днес Theologische Fakultät, Bern). Съставител и издател е проф. д-р Урс фон Аркс (1942) – преподавател в същия факултет по Свещено Писание на Новия Завет, История на Старокатолицизма и Омилетика, а предговорът е подготвен от проф. д-р Анастасиос Калис (1934), професор по Православно богословие във Westfälischen Wilhelms-Universität, Münster и години наред гост професор в Бернския университет. И тримата бяха мои преподаватели по време на престоя ми в Старокатолическия факултет в Берн (1998–1999 г.). Освен академичната колегиалност, тях ги свързва и сътрудничеството им в Смесената богословска комисия за диалог между православни и старокатолици, където всъщност се запознават и впоследствие работят заедно по редица проекти.

За автора

Животът на родения във Виена богослов Хервих Алденхофен е белязан от две основни дейности, превърнали се в негови любими занимания и едно служение: преподавателската (30 години в Бернския факултет) и участието в работните контактни групи на неговата Старокатолическа църква в диалога с останалите църкви, а служението му е като клирик на Старокатолическата църква на Швейцария. Това, което го свързва с България и БПЦ, е именно работата му в Смесената богословска комисия за диалог между православни и старокатолици, където се ражда и личното му приятелство с проф. Славчо Вълчанов, както пише самият Алденхофен в едно свое съобщение до енорията в Берн: *„Познанството и приятелството ми с проф. Вълчанов възникна, когато участвахме в заседанията на Смесената комисия за православно-старокатолически диалог и нейната подкомисия през 1986 г. в Минск (Беларус) и през 1987 г. в Кавала (Гърция). Аз бях член*

на тази комисия и подкомисия от самото начало (тоест от 1975 г.), а проф. Вълчанов се беше присъединил към току-що споменатите заключителни заседания като нов представител на Българската Православна църква“. Според Алденхофен младият Вълчанов „констатира, че въпреки всички различия в историята и менталитета, православните в българската му родина има какво да споделят със западните колеги. Задълбочаването на връзката между неговата църква и нейните теолози, от една страна, и Старокатолическата църква в Швейцария и факултета в Берн, от друга страна, става все по-важна. В този контекст трябва да се разглеждат посещенията ми през юли 1998 г., придружен от проф. Вълчанов, в богословските факултети в София, Велико Търново и Шумен, както и в няколко български православни манастири. Същото важи и за повторното ми пътуване до България през декември 1998 г., което предприех, за да получа докторска степен *honoris causa* от университета в Шумен, на около 400 км източно от столицата София“ (превод мой – И.Н.).

За книгата

Заглавието на книгата, която представя сборник от богословски разработки, идва някак естествено от споделеното в предговора от проф. Анастасиос Калис: „Връзката на систематическото богословие със литургиката в една катедра в Старокатолическия факултет в Берн отговаря на неговото (ред. бел. на Алденхофен) основно схващане, при което старокатолическата богословска аксиома **Lex orandi, lex credendi**¹ се реализира. И това не е абстрактно спекулиране, а една пастирска реакция на проблемите в неговата църква и въпросите на другите, отправени към Старокатолическата църква в диалога“. В духа на шегата проф. Калис описва Алденхофен, преживявайки го в съвместната работа в Берн, по-скоро като „хаотичен ориенталец, отколкото като обичащ реда западняк“. В този смисъл Калис съчувства на Урс фон Аркс за нелеката му задача да изгради някаква систематична връзка между многообразната и смесена проблематика на публикациите, която „изразява старокатолическата

¹ **Lex orandi, lex credendi** – Закон на молитвата е закон на вярата е основен принцип в християнската традиция, отразяващ връзката между молитвата и вярата.

идентичност, в която православното богословие чувства диханието на едно западно православие“.

Рецензираният сборник обхваща научни публикации или доклади, изнесени на научни форуми. Те се делят условно на три тематични групи: „Литургия“ (Liturgie), „Разбиране за Бога“ (Zum Gottesverstaendnis) и „Църква“ (Kirche). Една четвърта група материали е под заглавие „Отговорност на вярата“ (Glaubensrechenschaft), в която са събрани становища на Алденхофен по актуални теми, предназначени за по-широка богословска публика, както и прощалната му лекция от 2001 г.

Първата част „Литургия“ съдържа три текста, като с най-голяма тежест и важност е първият, който, както обяснява бележката под черта, е представената през 1971 г. дисертация на Алденхофен – *„Жертвата и епиклезата в евхаристийната молитва. Изследване на структурата на евхаристийната молитва в старокатолическата литургия в светлината на историята на литургията“* (Darbringung und Epiklese im Eucharistiegebet. Eine Studie ueber die Struktur des Eucharistiegebetes in den altkatholischen Liturgien im Lichte der Liturgiegeschichte). Предвид спецификата на термините и различните преводни варианти изследването започва с бележка, в която се обяснява смисълът на използваната от Алденхофен дума Darbringung, като се предлага като най-подходящ превод – жертва, жертвоприношение, а може и утвърденият в нашата традиция – проскомидия. Цялото съчинение е в постоянно търсене на взаимоотношенията и взаимовръзката между жертвата и епиклезата, а също и на развитието на тази взаимовръзка в исторически план.

Естествено продължение на това изследване е текстът *„Духовно-богословски последици от структурата на евхаристийната молитва“* (Die spirituell-theologischen Konsequenzen der Struktur des Eucharistiegebetes), който е изнесен от проф. Алденхофен като реферат на XX-та Международна богословска старокатолическа конференция (24-28 септември 1979 г.).

Последният материал от този модул *„Обновяване на богослуженията в Старокатолическата църква на Швейцария през 20 век. Ревизия на богослужебните книги“* (Gottesdienstliche Erneuerung

in der Christkatholischen Kirche der Schweiz im 20. Jahrhundert. Die Revision der liturgischen Bücher) е свързан с решението на Синода на Старокатолическата църква на Швейцария за частична ревизия на богослужебните книги. Публикацията отчита промените в отслужването на св. Евхаристия, тайнствата, някои треби и видове богослужения, както и в църковния календар и празниците.

Вторият модул „Разбиране за Бога“ съдържа материали, които са посветени на действието на Свети Дух. Интересна е подредбата на тези статии (бел. на автора: изхождайки от обема на материалите, под 20 страници, уместно е да бъдат определени като статии). Първата и четвъртата образуват нещо като рамка и се занимават с изхождането на Светия Дух и участието Му в живота на Църквата. Третата статия е посветена на добре познатия въпрос, който вълнува Западната църква – *Filioque*, но от гледна точка на старокатолическото богословие. Въпреки тази конкретна статия за *Filioque*, още в първия материал „Взаимоотношението между въпроса за изхождането на св. Дух и живота на Църквата“ (Der Zusammenhang der Frage des Ausgangs des Heiligen Geistes mit dem Leben der Kirche) Алденхофен се занимава с проблема и очертава три възможни варианти на употреба и изследване на *Filioque*-формулата в исторически план: ранно *Filioque*, учението за *Filioque* на блаж. Августин и систематическото учение за *Filioque* на средновековната схоластика и най-вече на Анселм Кентърбърийски и Тома Аквински.

За интереса на професора към източното богословие свидетелства статията му „Различаването между една познаваема-достъпна и една непознаваема-недостъпна страна на Бог и учението за Света Троица“ (Die Unterscheidung zwischen einer erkennbar-zugaenglichen und einer unerkennbar-unzugaenglichen Seite in Gott und die Trinitaetslehre) с подзаглавие „За противопоставянето на Западното богословие на Източно-църковното учение за нетварната Божествена енергия“ (Zur Auseinandersetzung westlicher Theologie mit der ostkirchlichen Lehre von den ungeschaffenen Energie Gottes), в която утвърждава възможността за „значението, което учението на Палама може да има върху западния начин на мислене“, „въпреки че езикът на паламитското богословие предлага големи затруднения за западния свят“.

Третият модул „Църква“ предлага многообразие от еклезиологични въпроси, част от които са били теми в дискусиите в Смесената богословска комисия за диалог между православни и старокатолици. Това личи и от заглавията им: „Православно и старокатолическо разбиране за Църква“ (Orthodoxes und altkatholisches Kirchenverstaendnis), „Еклезиологичното саморазбиране на Старокатолическата църква“ (Das ekklesiologische Selbstverstaendnis der Altkatholischen Kirche), „Размисли върху богословското основание за служението в Църквата“ (Uberelegungen zur theologischen Begrueundung des Amtes in der Kirche) и „Древната Църква и Източната Църква като модели на съвременното църковно съществуване на Запад – невъзможност, възможност, необходимост?“ (Alte Kirche und Ostkirche als Modell fuer heutiges Kirche-Sein im Westen – Unmoeglichkeit, Moeglichkeit, Notwendigkeit?). Основните тези, застъпени от автора, са добре познатите – единството на Църквата, ролята на локалните (поместните) Църкви, съборното начало, църковната йерархия, ролята на свещенството и епископата и др.

Не в този модул, но много близка като проблематика е статията на Алденхофен „Две Църкви по пътя на единството“ (Zwei Kirchen als konziliare Gemeinschaft), която би представлявала особен интерес за православния читател, тъй като е посветена на междуцърковния диалог между старокатолици и православни, и според бележката под черта е откъс от реферат на професора, изнесен на енорийския празник на Старокатолическата църква на 28/29 октомври 1979 г. в Грац. Въпреки, че Алденхофен отчита голямата разлика между двете църкви: „Християнският Изток, в който православните са у дома си, има своя собствена култура и история, която сравнително ярко се различава от нашия, западния...“, той предлага подзаглавието: „Православните: чужди, и въпреки това духовнородствени“ (Die Orthodoxen: fremd und doch geistesverwand), в което вижда възможност за междуцърковен диалог.

В раздела „Отговорност на вярата“ са събрани материали на Алденхофен, писани от него по-скоро като клирик на Старокатолическата църква в Швейцария. Такива са определено: „Християнската вяра в наше време“ (Christlicher Glaube in unserer Zeit), „Старокатоли-

цизмът днес в духовен план“ (Altkatholizismus heute in geistlicher Sicht), „Богословски съображения за женското свещенство“ (Theologische Erwägungen zur Frauenordination). Вниманието привлича последният текст, който е във връзка с бурната дискусия в швейцарското общество и по-конкретно сред миряни и духовници на Старокатолическата църква в Швейцария за възможността за женско свещенство, което след решение на Синода на тази Църква през 1999 г. стана факт.

Момент от вечния спор между старокатолици и Ватикана са двете публикации на Алденхофен: „Рим, Кюнг и бъдещето на икуменизма от старокатолическа гледна точка“ (Rom, Kueng und die Zukunft der Oekumene in christkatholischer Sicht) и „Папата като говорител на цялото християнство. Мощна дискусия върху тезата на един немски евангелски епископ“ (Der Paps als Sprecher der Gesamtchristenheit? Heftige Diskussion ueber eine These eines deutschen evangelischen Bischofs). Туке редно да се отбележи, че основна причина за образуването на Старокатолическа църква в Западна Европа е несъгласието на клирици и миряни на Римокатолическата църква с някои нововъведения на Първия Ватикански събор (1869–1870), особено такива, които са свързани с непогрешимостта на папата.

Книгата завършва с приложения. Краткото описание на живота на проф. Алденхофен е направено от колегата му и голям приятел проф. Урс фон Аркс: „Хервиг Алденхофен – биографичен очерк“ (Herwig Aldenhofen – eine biographische Skizze), като към него е добавен и списък на публикации от и за проф. Алденхофен.

Една добра книга за един достоен човек и богослов.

Ивайло Найденов

Forum Theologicum Sardicense
2/2021

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

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

Художник на корицата и предпечатна подготовка:
Златина Карчева

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

Адрес на редакцията:
Богословски факултет
на СУ „Св. Климент Охридски“
София 1000, пл. „Св. Неделя“ № 19
e-mail: bogoslovskamissal@gmail.com