

FORUM THEOLOGICUM SARDICENSE

prius

БОГОСЛОВСКА МИСЪЛ

1/2021

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

<i>Предговор</i>	5
Iuliu-Marius Morariu, <i>Filocalia în tradiția și spiritualitatea românească</i>	7
Павел Павлов, <i>Писма на отец Евстатий Янков до йеромонах Николай (Кожухаров)</i>	21
Светослав Риболов, <i>Молитвата в ранната патристична литература</i>	41
Нина Колева, <i>Автентичност и църковноисторически акценти в постановленията на Сердикийския събор (343 г.)</i>	69
Теодор Аврамов, <i>Затрудненията на християнските историци?</i>	87
Десислава Панайотова, <i>Различни подходи в тълкуването на книга Откровение</i>	99
Протопрезвитер Джон Ериксон, <i>Значението на църковното дисци- плинарно правило по отношение на спасението в източната tradi- ция</i>	113
<i>Изисквания към материалите за печат в периодичните издания на Богословския факултет</i>	149

CONTENTS

<i>Foreword</i>	5
Iuliu-Marius Morariu, <i>Philokalia in the Romanian Tradition and Spirituality</i>	7
Pavel Pavlov, <i>Prot. Evstatii Yankov's Letters to Hieromonk Nikolay (Kozhuharov)</i>	21
Svetoslav Ribolov, <i>Prayer in the Early Patristic Literature</i>	41
Nina Koleva, <i>Authenticity and Church History Dimensions of the Canons of the Council of Serdica (343)</i>	69
Theodor Avramov, <i>Difficulties of the Christian Historian?</i>	87
Desislava Panayotova, <i>Different Approaches in Hermeneutics of the Book of Revelation</i>	99
Fr. John Erickson, <i>The Value of the Church's Disciplinary Rule with Respect to Salvation in the Oriental Tradition</i>	113
<i>Citation requirements for papers to be printed in the Journal of the Faculty of Theology</i>	155

ПРЕДГОВОР

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

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

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

CP

Iuliu-Marius Morariu

FILOCALIA ÎN TRADIȚIA ȘI SPIRITUALITATEA ROMÂNEASCĂ

Abstract: : Iuliu-Marius Morariu, *Philokalia in the Romanian Tradition and Spirituality*. Philokalia, is an anthology of mystical texts written by Fathers and ascetics of the Eastern Church tradition during the first Christian millennium. These texts can be considered a main source of understanding the mystical and ascetical tradition of the Eastern Orthodox Church. Philokalia has its roots in the anthology of Origen's works made by Saint Gregorius the Theologian and Saint Basil the Great. This work was published for the first time in Venice in the second half of the eighteenth century by Saint Macarius of Corinth and Saint Nicodemus the Hagiorite, who selected passages drawn from the works of important Holy Fathers like St. Maximus the Confessor, St. John of Climacus, St. Dorotheus of Gaza, Venerable Barsanuphius the Great and St. John the Prophet, Diadochos of Photiki, St. Isaac the Syrian, St. Macarius the Great, St. Gregory Palamas, St. Symeon the New Theologian and many others. These fathers had also a strong influence in the Orthodox Romanian tradition. For example the Romanian translation of Dragomirna translation in 1769 was the first translation of Philokalia in another language. Apart from this, the famous Slavonic version of Philokalia completed by St. Paisius Velichkovsky and then published at Moscow in 1793 was also made in the Romanian lands, because during that time Saint Paisius was Abbot of the Neamț Monastery. Taking into account all of the above we will try to examine the importance of the Philokalia for the Romanian culture and spirituality by offering an overview of its translations in the Romanian space and presenting its modern influence. The work of theological personalities like Saint Paisius from Neamț, bishop Gherasim Safirin of Romania and Father Dumitru Stăniloae will also be pointed out along with their specificity and their impact.

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

Introducere

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

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

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

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

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

Filocalia de la Dragomirna

Cu un titlu ce se originează, precum arată specialiștii, în vremurile lui Origen, căruia i se datorează⁵ și o formă care a fost tipărită, în ediție princeps la Veneția în anul 1782 pe baza unei antologii alcătuite de către Sfântul Macarie al Corintului și acompaniată de scurte biografii și introduceri semnate de către Sfântul Nicodim Aghioritul⁶, *Filocalia* va cunoaște o largă răspândire în întreg arealul creștin. Totuși, după cum remarcă specialiștii, deși a apărut pentru prima dată în limba greacă, nu spațiul elen va fi cel dintâi care va cunoaște o revigorare inițială datorită ei, ci cel slav⁷. De atunci și până astăzi, ea va rămâne, după cum remarcă mai-sus pomenitul academician, principala referință în spațiul asceticii și misticii Ortodoxe⁸ și va fi descoperită și în alte spații⁹.

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

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

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

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

⁹ Astfel, de exemplu, datorită unor teologi precum Mitropolitul Kallistos Ware, ea va pătrunde în deceniul al nouălea al secolului trecut și în spații precum cel englez, fapt ce-i

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

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

Caz singular de traducere în limba vernaculară a acestui text la acea vreme¹², *Filocalia de la Dragomirna*, spațiu care a reușit prin faima la care îl adusesse Sfântul Paisie Velicikovski să atragă traducători de seamă precum Rafail de la Horezu¹³, vine să spulbere concepția împărtășită de către mai

va aduce o mult mai mare răspândire și o va transforma într-un text investigat încă. A se vedea: G. E. H. Palmer, G. E. H., Ph. Sherrard, K. Ware, *The Philokalia: The Complete Text*. Vol. 1-4, London: Faber & Faber, 1983, 1982, 1986, 1999.

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

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

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

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

mulți specialiști din spațiul occidental în deceniul al optulea al secolului trecut și să arate că românii s-au bucurat de o versiune a acestui text sacru înaintea rușilor¹⁴. Din punct de vedere structural, ea se prezintă astfel:

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

Traducerea venețiană v-a pătrunde puțin mai târziu în spațiul românesc, datând probabil din intervalul 1782–1800 și fiind păstrată în manuscrisul cu numărul 1455 din Biblioteca Academiei Române¹⁶. Ulterior, după înființarea tipografiei de la Neamț, ierarhi cu vocație cărturărească precum Veniamin Costachi vor încuraja traducerea și publicarea altor texte din autorii prezenți în paginile *Filocaliei*, ce sunt complementare ca mesaj și stil acestora¹⁷.

Sfântul Paisie de la Neamț

Dacă *Filocalia de la Dragomirna* reprezintă un important punct în evoluția misticii monahale din arealul românesc, cea a Sfântului Paisie de la Neamț (1722–1984) este cu certitudine una dătătoare de ton în spațiul

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

¹⁵ *Ibidem*.

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

¹⁷ *Ibidem*, p. 14.

ortodox slav. Ucenic al Sfântului Vasile de la Poiana Mărului (1992–1767)¹⁸, fondator de lavre și chilii atât în spațiul românesc, cât și în cel grecesc, stareț pentru o scurtă vreme al mănăstirii Simonospetras din Sfântul Munte¹⁹ și autor al unei interesante autobiografii²⁰ și al *Așezămintelor* menite să asigure stabilitatea vieții monahale din mănăstirea Neamț, dânsul va reuși să îmbine calitatea de bun organizator cu cea de scriitor, traducător și rugător²¹.

Venit din Poltava în Țările Române, adăstat apoi o vreme în Sfântul Munte, iar ulterior întors aici, unde se va ocupa de revigorarea vieții monahale în cadrul unor mănăstiri precum Dragomirna, Secu și Neamț, el va desfășura aici o bogată activitate cultural-spirituală. Însăși traducerea *Filocaliei* va fi legată de considerente practice, căci numeroșii monahi pe care îi va călăuzi duhovnicește vor face parte dintr-o adevărată școală isihast-filocalică²². Aici, ei vor lua contact cu textele marilor mistici ai creștinătății

¹⁸ Pentru mai multe informații cu privire la viața și activitatea lui, a se vedea: Sfântul Vasile de la Poiana Mărului. *Introduceri în rugăciunea lui Iisus și isihasm*, trad. Maria Cornelia Ică jr., Sibiu: Editura Deisis, 2009; Croitoru, I. M. „Sfântul Vasile de la Poiana Mărului. Repere biografice”, în *Păstori și păstorie în trecutul Bisericii noastre. Simpozion Național, Deva, 26-25 septembrie 2015*, ClujNapoca & Deva: Editura Argonaut & Editura Episcopiei Devei și Hunedoarei, 2015, 285–30; eiusdem, „Saint Basil of Poiana Mărului. Biographic milestones”, *Icoana Credinței* 3 (2017), no. 6, 92–105; Constantinescu, H., Gabriel Cocora, „Poiana Mărului”, *Glasul Bisericii* 23 (1964), no. 5–6, 466–500.

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

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

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

²² După cum ține să remarce părintele Gheorghe Diaconu atunci când vorbește despre apropierea plecării la Domnul a Sfântului: „După plecarea episcopului Veniamin, starețul, doar patru zile s-a mai bucurat de fiii săi duhovnicești, văzându-i cum fac practică litur-

și vor încerca să pună în practică cele citite aici²³. Opera de traducere efectuată de dânsul și de către ucenicii săi va veni astfel să completeze bogăția de texte mistice cu tematică similară care vor pătrunde în spiritualitatea de pe meleagurile românești încă din secolul al XIV-lea.²⁴ Faptul că va alege să publice o astfel de traducere în limba slavă și la Moscova în anul 1793²⁵ poate fi legat de mai multe motive. Pe de-o parte, dat fiind faptul că era nativ al acelor meleaguri, starețul se simțea probabil mai aproape de această limbă. Apoi, e posibil să-și fi dorit ca prin aceasta să aducă o contribuție la cultura în care s-a născut. Este de asemenea cert faptul că eruditul stareț era conștient de faptul că publicarea unei astfel de traduceri în limba slavă va avea un mult mai mare impact decât una realizată într-o limbă precum cea română. Astfel, după cum remarcă academicianul Virgil Cândea:

„Până la traducerea modernă a Părintelui Stăniloae, *Filocalia românească* a fost opera colectivă a cărturarilor din mănăstirile moldovenești de sub ascultarea starețului Paisie. Această operă a fost împlinită de monahii învățați din comunitățile românești ca o *ascultare*, nu pentru faimă. Ispitei de a se evidenția prin erudiție sau talent, acești literați cu excelentă pregătire de eleniști și iscusiți scriitori nu i-au cedat niciodată”²⁶.

Filocalia de la Prodrumul

Operă importantă în cultura și spiritualitatea românească, *Filocalia*

gică la Sfântul Altar, cum priveghează la chiliile lor noaptea, cum desfășoară ascultările în cadrul școlii sale isihast-filocalice de aici, cum se îplineau cele din gospodăria mănăstirii, dându-le și ultimele sfaturi și răspunsuri la diferitele lor întrebări”. Diaconu, G. *Chipul Sfântului Paisie Velicovski și deshumarea moaștelor sale*, p. 58.

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

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

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

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

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

„Etapale alcătuirii *Filocaliei de la Prodromul*, cum se cuvine numită această variantă a versiunii românești sunt relatate în Însemnări: cele mai multe scrieri se aflau în biblioteca Schitului, traduceri ale lui Ilarion Dascălul, excelent cunoscător al limbii eline și de „eruditul bărbat” Teodosie”³².

Din motive ce sunt probabil legate de imaginea pe care a avut-o în epocă traducătorul, dar și din cauza faptului că a rămas în manuscris, această ediție nu va cunoaște decât o firavă receptare. Cu toate acestea, părintele Stăniloae a consultat-o și avut-o în vedere în traducerea sa, precum

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

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

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

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

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

³² *Ibidem*, 15–16.

mărturisește³³. Datorită acestui fapt, dar și a altor elemente, ea rămâne o bornă importantă în înțelegerea receptării textului filocalic din arealul românesc. După cum arată specialiștii:

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

Părintele Dumitru Stăniloae

Operă ce va revoluționa discursul din spațiul teologiei mistice în secolul trecut, traducerea părintelui Dumitru Stăniloae va avea o istorie aparte, marcată de suferințele celui care s-a preocupat de înveșmântarea ei în straie românești. Primele patru volume³⁵ vor apărea în perioada ce marchează finele celei de-a doua conflagrații mondiale și instalarea comunismului în România. Ulterior, eruditul teolog va trece printr-o serie de experiențe carcerale dificile, legate parțial și de traducerea acestei lucrări, clasate în rândul celor „mistice”, cuvânt ce genera adevărate idiosincrasii organelor de represiune ale vremii. Din acest motiv, deși în toată această perioadă va lucra la traducerea și editarea textelor cuprinse aici, publicarea lor va fi reluată de către Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române abia în anul 1975, când anumite bariere vor fi ridicate și vigilența cenzurii nu va mai ține să considere astfel de opere drept periculoase pentru regim. Astfel, după cum își amintește nepotul dânsului,

³³ *Ibidem*, p. 16.

³⁴ *Ibidem*, p. 17.

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

domnul Dumitru Horia Ionescu:

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

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

Precum țin să arate specialiștii care s-au ocupat de inventarierea și analizarea activității sale traductologice, din cele 43 de opere tălmăcite în limba română de către dânsul, 12 poziții (în ordine cronologică cele de la 7 la 10³⁷, de la 13 la 116, de la 17 la 19, 25³⁸, și 29³⁹), sunt reprezentate

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

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

³⁸ *Ibidem*, 108–109.

³⁹ *Ibidem*, 109–110.

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

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

Aspecte conclusive

După cum am încercat și noi să arătăm aici, *Filocalia* a reprezentat un element important pentru cultura și spiritualitatea românească. Cu rădăcini ce merg până în secolul al XIV-lea, când s-a început pe aceste meleaguri publicarea unor texte cu caracter mistic din diferiți autori, ea a cunoscut momente importante odată cu traducerea de la Dragomirna, prima ediție românească din spațiul ortodox. Un alt element important, care vine să vorbească despre relevanța acestei colecții de texte îl reprezintă faptul că cea mai importantă traducere slavă a ei, care va influența scrieri ulterioare precum *Pelerinul rus*, sau autori de referință din cultura acelu

spațiu precum Fiodor Mihailovic Dostoyevski a fost realizată tot pe meleagurile românești, la Neamț, de către părintele Paisie Velickovski. Ulterior, ediția *Filocaliei de la Prodromul* înscrie o altă pagină interesantă în istoria mișticiei și asceticii românești din secolele XIX și XX, contribuind într-un fel la posteritatea episcopului Gherasim Safirin.

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

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

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

⁴² A se vedea, de exemplu: Duțu, Fl. *Filocalia românească de la Sibiu și Sâmbăta de Sus. Istorie și supraistorie*. București: Editura „Floare Albă de Colț”, 2021; Luchian, D. *Paternitatea duhovnicească în scrisorile Sfinților Varșanufie și Ioan*, Editura Arhiepiscopiei Sucevei și Rădăuților, 2015; Avramova, S. *Calist Catafyghiotul: misticul contemplativ al Filocaliei bizantine*. Trad. Maria Cornelia Ică, studiu introductiv de Ioan Ică jr., Sibiu: Editura Deisis, 2013; Simona Ciobanu, *Psychological and spiritual illness in the view of modern psychotherapy and the Philokalia: anthropological foundation and comparative study*, Editura Ars Docendi, București, 2014; Botoșăneanul, C. *Biblia în Filocalie. Antologie de texte biblice tâlcuite în Filocalia românească*, vol. 1. Iași: Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei – Trinitas, 1995; Ciocan, T. C. *Citind Filocalia – gânduri pe marginea câtorva note din Filocalie – indice scripturistic al notelor Filocalie*. București: Editura Printech, 1999; Florea, P.

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

Павел Павлов

Писма на отец Евстатий Янков до йеромонах Николай (Кожухаров)

Abstract: Pavel Pavlov, *Protoiereus Eusthathius Yankov's Letters to Hieromonk Nikolay (Kozhuharov)*. This paper represents a first publication of letters preserved in Gancho Veleв's archive related to the correspondence between Prot. Euthsatthius Yankov and Hieromonk Nikolay (later Bishop of Makariopol). The silence surrounding the bishop's passing and the subsequent "loss of memory" related to him during the following period are also highlighted. The letters include personal accounts giving emphasis in brotherhood and friendship in Christ as well as a few references to the Boris of Nevrokop.

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

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

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

Тази година се навършват 40 години от кончината на един от най-големите български православни богослови през XX в. – Негово Преосвещенство Николай Макариополски. Дядо Николай ще остане във вечната памет на Църквата и като преподавател, и като църковен писател, но най-вече като богословски свидетел. Човешката памет

¹ Слово на Преосвещения епископ Николай след хиротонията му в храма-паметник „Св. Александър Невски“ на 3 януари 1954 г. в отговор на приветственото слово на Негово Светейшество Българския патриарх Кирил. – ЦВ, 7 (1954), с. 7.

обаче е неблагодарна! Тя не си спомни за него през годините², макар и паметта му да премина през една съдебна реабилитация, която е изключителна рядкост за нашите географски ширини³.

Скромният Божий угодник Николай (в мире Никола Кожухаров) е роден в търновското село Ресен през 1908 г. Учи в Софийската духовна семинария и след завършването ѝ приема монашество. Следва в Богословският факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски“, който завършва с отличие през 1932 г. През учебната 1934/1935 г. йеромонах Николай специализира в Старокатолическия богословски факултет в Берн, Швейцария. След завръщането си в България изпълнява редица църковни послушания – протосингел на Врачанската епархия (1936–1939 г.), началник на Културно-просветния отдел на Св. Синод (1939–1941 г.) и Ректор на Софийската духовна семинария (1941–1944 г.). Като протосингел във Враца, с благословението на епархийския архиерей дядо Паисий, архим. Николай

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

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

става основател и главен редактор на епархийското списание „Духовно възраждане“, а по времето на неговото ректорство в Софийската семинария училищният хор достига до 120 човека и учат такива ученици като бъдещият голям писател Йордан Радичков (1943–1944 г.). След 9 септември 1944 г. е осъден от Народния съд (1945 г.). Присъдата си изкарва като заточеник главно в Преображенския манастир.

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

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

ни. Очевидно десетилетната атеистична пропаганда вече дава своите плодове, защото вестникът започва да прилича на „Работническо дело“⁵. Сигурно е и това, че достоверното свидетелство на скромния и благочестив епископ много контрастира с поведението на други, които избират пътя на утвърждаване във и приспособяване към новото атеистично общество. Ясно е, че подобни хора нямат интерес да се шуми много и да се споменава за достолепния епископ на Църквата.

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

Самите писма са открити в личния архив на г-н Ганчо Велев (1921–1998 г.), дългогодишен учител по историческите дисциплини в Софийската духовна семинария. Към писмата има и една беседа на тема „Царството Божие“⁷. Писмата са 9 на брой и съставят 15 страни-

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

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

⁷ Текстът е с обем 8 страници и е напечатан на машина. По свидетелството на д-р Стефан Илчевски това е беседа на о. Евстатий Янков. Тази беседа тематично много

ци набран на машина текст. Смята се, че ръкописните писма, които са били в архива на дядо Николай, са набрани на пишеща машина през 80-те г. на XX в. Тогава са се чели и разпространявали само във вътрешните църковни среди. Вероятно има и други екземпляри от тези писма, но на този етап не са открити, за да може да се направи сравнение. Тук публикуваме писмата без особени промени, единствено са нанесени поправки само там, където очевидно става въпрос за граматически грешки, както и пояснения в квадратни скоби, където смисълът не е съвсем ясен. Писмата са подредени в хронологичен ред и са обозначени с римски цифри.

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

I

31.I.1944 год.,

с. Чепеларе

Ваше Високопреподобие,

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

Прави ми се, че моите приятели много са ме прехвалили. Вие не ме познавате, но аз Ви познавам. Слушах веднъж една Ваша беседа на тема: „Пулсът на Православието“, която ми направи отлично впечатление и която се постарях да произведа пред братството си. Дядо Харитон ми е говорил много добри неща за Вас и аз помня думите му, и затова задочно Ви обичам в Господа. Нека Бог Ви пази и крепи за

прилича на словата на стареца Клеопа от манастира Сихастрия в Румъния. Най-вероятно е произнесена в Бачковския манастир, където о. Евстатий е изповедник в края на 40-те години на миналия век.

доброто на Църквата Си! Сега по въпроса ефимерий в Семинарията⁸. Извинявайте, но мене е съвсем неудобно да напусна преждевременно енорията си. Мисля, ако е воля Божия, да си остана докрай енорийски свещеник. Точно по поръката на св. ап. Павла: „Кой в каквото е призван в това да пребъдва“ (срв. 1 Кор. 7:24, бел. ПП). Мъчно се разделя [човек] от ония, които обичаш и те обичат в Господа. Много благодаря за вниманието на Ваше Високопреподобие и много се извинявам за дето не мога да се отзова на поканата Ви.

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

Прот. Евстатий Янков

II

30.VIII.1947 год.,

Чепеларе

Многообични ми о. Николай,

Писмото ти от 24 того получих, заедно с нотираните песнопения. Великолепна работа! С каква радост се изпълни душата ми! И нотираното и писмото, а особено Ти, обрадва изцяло душата ми! Ей, чи колко хубаво щеше да бъде, ако можеше по-често да се срещам и общувам с Тебе? Един момък често отивал, при св. Антония в пустинята. Отивали и други и запитвали стареца за едно и друго, а въпросният правил едно изключение. „Синко, попитал го най-последният светецът, няма ли да ме запиташ за нещо?“ – „За нищо, отче, за мене е достатъчно само да те гледам“. Ще рече само присъствието на един духовен човек указва влияние, без да ти говори нещо. В днешната

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

пустиня на оскъдица от човеци, колко е приятно и радостно, когато се срещнеш с люди, които „питат за Сион“. В Чарепиш получих много уроци⁹, но най-главното – осезателното присъствие на Прескъпият и Пресладък Господ Иисус Христос, при моя оскъден и немощен дух, а след туй насладата от срещата с тебе. Слава Богу благодетелю нашему!

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

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

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

в русской богословской мысли“¹¹, печатана в София 1943 год. и какво коштува.

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

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

III

15.XII.1948 год.,

с. Чепеларе

Ваше Високопреподобие,

Многообични ми о. Николай,

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

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

И тая година бех за „Очовден“ в св. Рилска Обител. На самия празник бех в съслужение с покойния св. Неврокопски Митрополит Бориса, който за последен път отслужвал Св. Литургия в Рилския манастир. Преди започването ѝ, той каза на всички ни, как трябва да се държим при Св. Служба и около Св. Престол. Тая Св. Служба остава

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

памятна в моя живот. Особено паметни ще останат думите, които ми каза при сбогуването си с него. Наистина, свет, човек беше дедо Борис – благочестив, тих и смирен Божи архiereй¹².

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

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

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

С братска в Господа целувка,

Твой Прот. Евст. Янков

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

IV

9.XII.1949 год.,

с. Чепеларе

Ваше Високопреподобие,

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

Обични ми о. Николай,

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

Чувствавам, че се намираш в душевна мъка, поради болестта на милата ти майка. И тая мъка съм преживял и тя е една от тежките. Защото на земята, след Бога, за човека няма по-мило и по-скъпо от майката, па и никой не обича на земята повече от нея. Дано Пресладкият Господ Иисус Христос, поради Своята голяма любов и твоята вера,

продължи живота ѝ с цел, тя да увеличи тежината на славата си в вечността, а тебе нейното пребъждане още на земята да служи за утеха и радост. Колко ще ми е приятно, ако узная, че Бог е излял тая богата милост над тебе! Предадох поздрава ти на Симеона и домашните му. Много благодарят и сърдечно и те те поздравяват. Нека Господ Исус Христос да бъде винаги с нас!

Братски в Господа Те прегръщам и целувам.

Твой во Христе брат:

Прот. Евстатий Янков.

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

V

Светли Четвъртък¹³

с. Чепеларе

Ваше Високопреподобие,

Обични ми Отче Николае,

Христос воскрес!

Колко е радостна, утешителна и надеждна нашата Света вера! Какъв неизчерпаем извор на радост е самовластното и живоносно възкресение на Господа Исуса! Какво голямо щастие е, наистина, да бъде човек християнин. Не напразно Св. ап. Петър възкликва: „Благословен Бог и Отец на Господа нашего Исуса Христа, Който по голямата си милост, чрез възкресението на Исуса Христа от мъртвите ни възроди за жива надежда, за наследство чисто, що не увехва, съхране-

¹³ По наше изчисление датата е 13 април 1950 г.

но за вас на небесата, които чрез сила Божия, чрез верата сте пазени за спасение, готово да се открие в последно време. Затова, радвайте се, макар сега и да поскърбите в различни изкушения, ако е потребно, та изпитаната ваша вера да излезе по-драгоценна от нетрайното, макар и изпитване чрез огън злато, за похвала, чест и слава, кога се яви Иисус Христос, Когото обичате без да сте Го виждали и в Когото вервайки сега без да Го виждате се радвате с неизказана и преславна радост, като постигате края на вашата вера – спасението на душите“ (1 Петр. 1:6-9).

А ние точно във верата сме ослабнали. Каква тъга възбужда нашият клир в това отношение! Колко е обезблагодатело и обезверело в болшинството си, нашето свещенство! Как то е достигнало да положението на Лаодикийската църква – ни топло, ни студено и затова изблювано! Измежду свещенството ще намериш по-малко верващи, отколкото между миряните. Преди няколко години един партиен оратор бе говорил пред едно събрание: „ако искаш да обезвериш селото, ще им изпратиш свещеник и той без да се трудим ние ще извърши прекрасно задачата – ще обезвери селото“. Свещенството в България ще бъде наказано с мизерия. Св. Синод, няма да може да му помогне с доходите от свещите. В селата няма кой да ги купува. Поповете сами изпразниха църквите. Когато Господ не помага на един човек, какво ще му сторят хората? На Великия Четвъртък в София се освети за пръв път в нашата Църква Св. Миро. Да, това е хубаво. Но и до сега не сме били без Св. Миро и изобщо без Св. Тайнства, но де са плодовете от тях, т.е. от Св. Дух Божий, Който се излива чрез тайнствата? Липсва у тях, които Го преподават чрез Св. Тайнства. Подчертахме автокефалността на Българската църква, *какво-голямо щастие ще бъде, ако можем да подчертаем и светостта ѝ* (курсив ПП). Клирът на българската Църква 90% отрече светостта на Църквата, отрече нейното ръководство от Св. Дух, отрече повреда от греха на човешката природа, отрече вътрешният и външен кръст, отрече Евангелието в същината му. Християнството не е умуване и мъдруване, не е приказки и ораторство, то е раждане от Бога, единение с Бога, с Св. Дух

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

Аз съм здрав. Постите, Страстната седмица и тая – Светлата, караме с християните, като се наслаждаваме и освещаваме с ежедневна Св. Литургия. Благовещение празнувахме по Палестински устав. Тук първите свещеници са били светогорци и християните по предание знаят, че ако Благовещение се случи на великия Петък или Събота, службата му не се отлага¹⁴. В този ден, не само заради великия Петък, но и заради Благовещение и двете църкви беха претърпкани с богомолци. Българският народ *в религиозно отношение е злато* (курсив ПП). Той ако се обезвери, причината е свещенството. Свещенството нищо, абсолютно не вършеше в /по/ селата. Дори Св. Литургия не извършваше в св. Неделните дни. То не зная да се моли, то е невежо в Свещ. Писание. Напълно загубено. Виж с акуратност отивате на гро-

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

бищата, защото има порязници, а така също с акуратност поръсвате на Кръстовден и Юрдановден. Сега вече му приседна. Сега са по-малко порезниците, а за ръсене и дума да не става. Ще чака от продажбата на свещите, но ще има много здраве *и от* тех, защото кой ще ги купува? Те не привлекоха християните в църква и затова широката маса българи са обезцърквени и защо им са свещите? Ти ще видиш, как Господ ще се справи с недостойното свещенство! Пак те моля да ме извиниш. Много здраве на Преосвещени Тихона и на о.о. Серафима и Методия (на Преосвещени Партений писах).

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

Твой обичащ Те:

Прот. Евстатий Янков

VI

Чепеларе,

26.VI.1950 г.

Многообични ми, Отец Николай!

Драгоценното ти писмо от 8 того притежавам. С голямо внимание и любов съм го препроочел няколко пъти. Искал съм да проникна и в туй, което е между редовете му. Е, такава е днешната действителност! Види се, дошло е времето, за което св. ап. Павел говори и в II Солуненоем и в II к Тимотею. „Оня ден няма да дойде, докато не дойде отстъплението и не се открие синът на погибелта...“ (2 Сол. 2:3, бел. ПП) „И вид на благочестие ще имат, а от силата му ще бъдат отречени“ (срв. 2 Тим. 3:5, бел. ПП). Те са „църков лукавующих“, служители на сатана и затова и в писаното им, и в думите им и в дейността им съска старият змей, който под предлог на човеколюбив прелъсти и духовно уби прародителите и потомството им. „Народен заблудител“

от начало до край е пропит със сатанизъм. Много жалко, наистина, но факт. И пак си казвам и повтарям: настъпило е, види се, времето, за което Господ казва: „Син човешки, като дойде, дали ще намери вера на земята?“ (Лук. 18:8, бел. ПП).

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

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

Сърдечен поздрав от Симеона и от целият ми дом.

Братски в Господа Те прегръщам и целувам!

Твой Прот. Евстатий Янков

VII

10.X.1950 год.,

Чепеларе

Многообични ми, о. Николай!

Писмото ти получих точно на имения ми ден. Премного благодаря за милите и скъпи за мен братски привети и благопожелания! Ей, буди, буди! По молитвите на светият Великомъченик, дано всички ние добре и твърдо да стоим във верата и благочестието, от които мнозина, които уж „беха от нас“, отстъпиха и се разколебаха. Искаме, дори и външно да не личи, че принадлежим на Христа. Войниците, милиционерите, пощаджиите и пр. са в униформа, а служителите на най-старият и Богоучреденият институт Църквата, по нищо не искат да личат, че са хора на верата. Колко е страшно! Сатаната иска отвътре да превземе крепостта. Но дали ще му се отдаде.? Може би, ако сме достигнали религиозно- нравственото състояние на Лаодикийци. „Понеже не си ни топъл, ни студен, а хладък, затова ще те изблювам“ (Откр. 3:16, бел. ПП). Да не бъде, да не бъде, пресладки Спасителю, дано *и между нас* има такива, каквито имаше в Сардийската църква – „облечени в бели дрехи“ (Откр. 3:4, бел. ПП) и заради тях да бъдем пощадени и ние. И двамата с отца Методия за момента пребъдват в манастир. И двамата имате удобният случай да изпълните завета на Христа: „Внимавайте, бдете и молете се“ (Марк. 13:33, бел. ПП). Каква голяма нужда имаме всички от непрестанна, гореща молитва към Бога! А в действителност колко сме жалки в това отношение! Нека се упражняваме в тая царица на добродетелите и други поощряваме към нея. Нека помним и думите на Апостола: „На любещите Бога, всичко им съдействува на добро“ (Рим. 8:28, бел. ПП).

Дали ще отида и тая година за Очовден в Рилския манастир е въпрос и то поради същите причини, поради които ти не си дошъл в

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

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

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

Твой во Христe брат Прот. Евстатий.

VIII

9. I. 1951 год.,

с. Чепеларе.

Обични ми, о. Николай,

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

Особено се радвам, задето разбрах, че не си вече в Преображенския манастир, а си отново на службата си в Св. Синод. Прочее, нека Св. Дух Божий в пълнотата си да пребъдва в Тебе, та Ти сам да бъдеш в числото на спасените и мнозина да приведеш към спасение.

Слава Богу, аз съм здрав. Милостивият Бог още ме търпи да Му

додевам и да се мотам около Жертвеника Му. Колко е дълготърпелив и щедър нашият Пресладък Спасител! Не ме забравяй, моля, в Св. си молитви!

С братска в Господа целувка:

Твой Прот. Евстатий Янков

IX

5.III.1952 год.¹⁵,

Чепеларе.

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

Писмото ти от 2 того получих, което особено ме зарадва! Благодаря ти много! Дано по милостта Божия и Вашите братски молитви, времето на земния ни живот служи за увеличаване „тежината на славата“ в оттатъшния свет. Наистина, отдавна не сме си писали, но да се забравим това е невъзможно. Кога аз ще забравя свещената Тройка, во главе с Епископа Партения! И не само на тоя свет, но с голяма надежда съм, че по милост Божия, на оня свет още повече ще се обичаме и никога няма да се разделим. Тук, в долината на плача, няма как, ще сме разделени телом, но духом в молитва в св. Богослужение, ще общим взаимно. Много духовен човек е бил дедо Серафим, покойния Руски Архиепископ. Колко ми е мъка, че лично, не съм се запознал с него. Каква духовна мъдрост, какви високи разбиращения е имал той за християнството! Всичко писано от него е пропито с благодат Божия. Човекът разбрал същината на християнството. Същински светия на 20 век. Разправяш, че при гроба му ставали чудеса. Дано! В проповедите си, дедо Серафим подчертава: „По всичко личи, че второто идване на Господа не е далеч“. Необходимо е да си вземем бележка от тия му думи!

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

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

Менший во протоиерях:

Прот. Евстатий Янков.

Молитвата в ранната патристична литература

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

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

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

Духовният смисъл на молитвата

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

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

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

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

⁴ *De oratione*, 36.

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

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

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

⁵ *Practicus*, 1–2 (CPG 2430). Вж. Каминис, Йо. „Евагрий Понтийски: богословието като начин на живот“. *Forum Theologicum Sardicense* 2 (2016), с. 116.

⁶ *Apophthegmata*, 104 (CPG 5561).

⁷ Вж. Диоклийски митрополит Калистос (Уеър). *Царството вътре в нас*. Прев. Б. Маринов, София: Омофор, с. 134 сл.

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰ *Apophthegmata*, 19.

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

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

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

Време за молитва в древното християнство

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

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

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

¹³ Вж. *Apophthegmata*, 10.

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

¹⁵ Вж. *Apophthegmata*, 4.

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

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

Въпреки опитите през последните два века да се очертае една единна картина за юдейската молитвена практика в епохата на Новия Завет, се оказва, че всъщност картината е доста по-сложна и пъстра²⁰. Различните групи в юдейската религиозна общност вероятно са поддържали молитвени практики, които са се различавали в различни степени една от друга. Онова, което знаем, е, че при юдеите в епохата на Новия Завет е имало както частна, така и общностна молитва²¹. Изглежда частната молитва вкъщи се е свързвала с рецитиране на *Шема*-та²². Свидетелство за това имаме от *Мишна*, в която се дават ясни предписания за молитвената практика²³. От друга страна е явно от

¹⁷ За граматическите измерения, носещи определен религиозен смисъл, в молитвените практики на гърците през античността и отношението на старогръцката молитва с новозаветната виж: Бешевлиев, В. “Употребата на *imperativus aoristi* и *imperativus praesentis* в старогръцката молитва”. – В: *Годишник на Софийския университет, Историко-филологически факултет*. Т. XXIII.4. София: Художник, 1927, 3–25.

¹⁸ *Сидур Врата Молитвы (Шърей Тифиль) на будни, Субботу и Праздники нусах „Ашкеназ“*, Иерусалим-Москва: Махаим Джойнт, 1993, с. XIII.

¹⁹ Вж. протопр. Иван Иванов (Кюмурджийски), *От Berakah към Eucharistia. От юдейската към християнската литургична практика*. София: УИ, 2021, 58–67.

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

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

²² *Ibid.*, XXXIX–XL.

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

Новия Завет, че юдеите практикуват и обществена молитва. Ето какво се казва в книгата *Деяния на светите апостоли*:

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

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

В различните юдейски секти молитвените практики със сигурност невинаги са следвали един унифициран модел, който се е следвал в Йерусалимския храм. Тук вероятно молитвите са били три или четири (сутрин, обед, вечер и полунощ)²⁵, или два пъти на денонощието (сутрин и вечер)²⁶. В установилата се след разрушаването на храма юдейска традиция основните дневни молитви са три – *ša^harit* (сутринта), *min^ha* (пообед) и *maariv* (вечерта). В юдейската традиция се смята, че първата е установена от Авраам, втората от Исаак, а третата от Яков. Особено важна молитва в юдаизма е *barkat ha-mazon*,

²⁴ Вж. подр. у Риболов, Св. „Septuaginta и традицията на гръцките отци“. – В: Риболов, С., *Традиция и контекст в богومислието на гръцките отци*. София: Синода. изд., 2014, 74–80. Срв. Сидур Врата Молитвы (Шъррей Тифиль), XXVII–XXVIII.

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

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

представляваща благословение след ядене, чиито текст се смята за установен от Моисей, Иисус Навин, Савид и дори Соломон²⁷.

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

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

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

С голяма вероятност може да се приеме, че в Йерусалимския храм е имало сутрешна публична молитва, вероятно вечерна с жертвоприношение някъде ок. 15.00 ч., което по тяхното време се явява т.нар. 9-ти час. Храмовата молитва е била свързана с гласно прочитане на части от *Tefila* по време на жертвоприношенията³¹. Онова, което е известно за равинистичната практика през I в., по времето на рави Гамалиил, е, че сутрин и вечер се е четяло от *Šema*, а сутрин, вечер и късния следобед – части от *Tefila*³². Така, може да се приеме, че в момента, когато е основана Църквата, публичната молитва в юдейската

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

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

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

³⁰ Iosephus, *Antiquitates*, 14, 65.

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

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

общност, свързана с храма, е била извършвана три пъти на ден, а синагогалната молитва е била два пъти. Може да се предполага, че това е оказало определено влияние върху възникването на раннохристиянското богослужение и молитвена практика³³.

Въпреки че в науката има различни теории за два, три и пет пъти дневна християнска молитва в края на I в., единственото неоспоримо сведение от онова време се намира в анонимния документ *Учение на дванадесетте апостоли*. В него се казва, че християните би следвало да се молят три пъти с молитвата „Отче наш“ (Πάτερ ἡμῶν)³⁴. Ако тази практика е взета от юдейския образец, вероятно става дума за третия, шестия и деветия час на деня. Обяснението на тези часове в различните извори обаче е различно. В коптския анонимен документ *Апостолско предание*³⁵ се казва, че символиката на тези часове отразява хронологията на Христовото разпятие съгласно Евангелието според Марк. Тук сутрешната и вечерната молитва са свързани с образа на Христос като жертвено агне. Това изглежда е отзвук на сутрешното и вечерното богослужение в Йерусалимския храм.

Александрийският учител Климент (ок. 150–215), един от първите авторитети на Александрийската катехизическа школа, казва за молитвата: „Християнинът се моли през целия си живот, стараяйки се с молитва да има приятелство с Бога... Всяко място и време, в което се сещаме за Бога, е всъщност свещено“³⁶. Той обаче в съчинението

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

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

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

³⁶ *Stromata*, 7.7 (CPG 1377).

си Стромати приема, че горните часове символизират Светата Троица – троичния Бог на християните³⁷. Климент също така споменава и молитви преди хранене, пеене на химни по време на хранене и преди лягане, както и молитви през нощта, като свързва трикратно то молене на ден с практиката на зрелите християни, които той нарича „знаещи“, „гностици“ (γνωστοί)³⁸. Твърде вероятно да имаме пред нас форма на протомонашество, т.е. група християни, живеещи по-отдаден Богу и строг аскетичен живот от останалите членове на Църквата. Именно при тях и молитвата е по-усилна³⁹.

През III в. Ориген написва специално съчинение за значението на молитвата в християнската Църква – *За молитвата*. В него той споменава важни подробности за молитвените практики, идващи от апостолско време. За първия час на молитвата той се позовава на пророк Даниил (6:10) и на Давидовия Псалом 5:3, а свързва молитвата в средата на деня с молитвата на ап. Петър на покрива по обяд (Деян. 10:1–9)⁴⁰; за вечерната молитва той обяснява, че идва от практиката на жертвоприношението, засвидетелствано в книга *Псалтир*:

³⁷ *Stromata*, 7.7.40.3.

³⁸ *Stromata*, 7.7.40.3; 7.7.49.4. Срв. Тенекеджиев, Л. *Богословската мисъл на първите три века, т. 2: Учението на Църквата в богословската мисъл от кр. на II до ср. на III век*. София: Добротолюбие, 86–92. Със сигурност не става дума за късноантичните гностици, но Климент вероятно е заимствал понятието, за да илюстрира особена категория християни.

³⁹ Вж. по-подр. Риболов, Св. „Богословие и литературни жанрове в ранната аскетическа литература“. *Духовна култура*, 6 (2003), сс. 17–23.

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

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

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

В края на II и началото на III в. в Картаген работи Тертулиан (ок. 160–222). И от него има запазено съчинение, посветено на молитвата. Той също споменава, че християните по традиция от Стария Завет се молят на третия, шестия и деветия час. Третият час според него идва от събитието на Петдесетница, тъй като именно на този час Светият Дух бил слязъл върху апостолите във вид на огнени езици (Деян. 2:1–4)⁴⁵. Шестият час, отбелязва Тертулиан, идва явно от възкачването на ап. Петър на покрива на къщата за молитва след видението – било по същото време (Деян. 10:9). А деветият час идва, според него, пак от старозаветната традиция, защото същият ап. Петър бил ходил с ап.

⁴¹ *De oratione*, 12.2 (CPG 1477).

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

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

⁴⁴ *Contra Celsum*, 6.41 (CPG 1476).

⁴⁵ *De oratione*, 25.

Йоан „в деветия час“ за молитва в храма, когато излекували хромия. И въпреки че според Тертулиан в Църквата няма писмено предписание за часовете на молитвата, още от времето на прор. Даниил е ясно, че Израил се е молел не по-малко от три пъти дневно, затова и християните го правят в чест на Отец, Син и Светия Дух. В добавка към обичайните молитви, които християните изричат по изгрев и залез слънце, добре би било те да се молят Богу за подхранване на духа както преди ядене, така и преди баня, а и преди всяка земна дейност⁴⁶. Подобно сведение и аргументи за практиката молитва да се извършва на третия, шестия и деветия час имаме и в друго негово съчинение, озаглавено *За поста*⁴⁷.

Богословският продължител на Тертулиан в Картаген, знаменитият епископ на града св. Киприан, също дава сведения за молитвените практики в провинция Африка през III в. Той свързва трикратната молитва на прор. Даниил със същите часове на деня и също повтаря тринитарното основание на тези молитвени часове. По подобен начин св. Киприан Картагенски свързва деветия час с Христовото разпятие. Макар и съзнаващ юдаистичното наследство в трикратната молитвена практика, той смята, че тя е установена от апостолската църква. Тя според него е древна, но с времето в „Църквата са се увеличили тайнствата по брой“⁴⁸. Въпреки че той не пояснява какво има предвид, изглежда „тайнства“ (*sacramenta*) едва ли означава „седемте тайнства“, тъй като в онази епоха за тях не се мисли като автономизирани свещенодействия⁴⁹, отделни от Евхаристията, а по-скоро има предвид молитвите и по-конкретно броя молитви на ден и по различни поводи. Може смело да твърдим, че древните християни са живели със съзнанието, че молитвата е „тайнство“ в широкия смисъл на думата и че тя, като разговор с Бога, съставлява важен, дори централен елемент от религиозния живот на християните, от пътя на спасението. Според св. Киприан

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *De ieiunio*, 20 (CPL 29).

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

⁴⁹ Вж. Майендорф, Йо. *Византийско богословие. Исторически насоки и догматически теми*. Прев. Б. Рушкова, София: Гал-Ико, 1995, 239–240.

Картагенски новоустановените молитвени обичаи от християните са сутрин, в чест на възкресението, по залез, в чест на Христос като истинско слънце и истински ден, и накрая той препоръчва нощна или вечерна молитва – свидетелство за непрекъснатостта на молитвеността като израз на силна вярата в Бога и спасението⁵⁰. Между другото, това ще стане идеал на монашеския живот през Средновековието.

Можем да заключим, че в най-ранната християнска литература времето на молитвената практика е вдъхновена най-вече от книгата на пророк Даниил (гл. 6), Псалом 140/1 (ст. 2: „Да възлезе молитвата ми като тамян пред Твоето лице, въздигането на ръцете ми - като вечерна жертва“), както и от някои новозаветни епизоди, препращащи към старозаветни молитвени часове. Както Климент, Ориген, Тертулиан, така и св. Киприан Картагенски говорят за три пъти извършване на молитва на ден, която явно е свързана с часовете трети, шести и девети. Остава отворен въпросът дали, когато се говори за вечерна молитва, става дума за деветия час, или за полунощ. Подобно нещо може да смятаме, че се свидетелства и от раннохристиянския документ Учение на дванадесетте апостоли, който иначе е от особено важно значение като едно от най-добре запазените литургични свидетелства на Църквата от края на I в. Забележителен е фактът, че вероятно съчинението написано още преди Второ послание св. ап. Петър и книга Откровение на св. ев. Йоан Богослов⁵¹.

По-големият брой молитви – повече от три пъти на ден в ранното християнско монашество, може да се приеме като влияние на различните апокалиптични секти в юдаизма, като есеите например. Знае се, че те са се молили повече от три пъти на денонощие⁵². Например в общността на св. Пахомий в Египет молитвите са сутрин, на обед, вечер и през нощта, като броят им може да бъде от шест до осем пъти

⁵⁰ *De dominica oratione*, 36.

⁵¹ Вж. Гошев, протопр. И. „Учение на дванадесетте апостоли“, *Годишник на Богословския факултет при СУ „Св. Климент Охридски*. София, 1941, 13–14. Също: Quasten, J. *Patrology*, V 1: *The Beginnings of Patristic Literature*. Utrecht-Antwerp: The Newman Press, 1983, 29–30.

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

на ден. Според житието си самият Пахомий е препоръчвал постоянна молитва за цялото монашеско братство от сутрин до здрач, дори през нощта⁵³.

Никъде обаче в тези извори не става дума дали тези часове важат за общностната или за частната молитва на християнина. Тертулиан в споменатото по-горе неговото съчинение пише, че християните „често се събират за молитва“⁵⁴. Може да се предположи, че той има предвид богослужебните събрания, които се случват поне един път седмично – именно евхаристийното събрание, литургията, тъй като с подобни думи св. Юстин Философ е описал малко по-рано именно неделната служба на християните в своята *Първа апология*⁵⁵. Така може да се предположи, че часовете за молитва са часове за частна молитва. Онова обаче, което би следвало да се има предвид, е, че в онази епоха няма толкова резки граници между обществена и частна сфера на живот, особено сред прослойките на обикновените хора, които живеят на големи родове. Затова, твърде вероятно, и самата молитвена практика е преливала от общностно в частно и не се е правело такова рязко разграничение, каквото се прави днес. В това отношение е показателна една мисъл на авва Евагрий, че „монахът е този, който едновременно е отделен от останалите, но е и свързан постоянно с всички“⁵⁶, така че молитвата му е и частна, и общностна.

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

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

⁵⁴ *De oratione*, 25.

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

⁵⁶ *De oratione*, 124.

светиите, оттеглили се от този свят“⁵⁷.

За разлика от Ориген, Юстин и Тертулиан коптският текст на книгата *Апостолско предание* всъщност поддържа, че все пак е имало ежедневна сутрешна молитва, на която са се събирали християните преди да започнат дневните си задължения. Според автора на документа тази молитва е имала катехизично значение и в нея са участвали оглашени и кръстени заедно⁵⁸. Това сведение е сигурен белег, че тези молитвени събрания не са били евхаристийни, тъй като в тях биха допускани оглашените. Все пак Евхаристията е централното тайнство на Църквата. В друга част на същия текст, която споменахме по-горе, пък се уточнява, че когато сутрешната молитва не е катехизична, т.е. не е с учебна цел, християнинът е добре да се помоли вкъщи сутрин⁵⁹. Така че явно има различия в самия богослужебен цикъл в дневната църква. Св. Киприан Картагенски свидетелства в съчинението си *За Господнята молитва*, че веднага след извършване на тайнството кръщение новопокръстеният е казвал гласно молитвата „Отче наш“ (*Pater noster*) пред присъстващите⁶⁰. Разбира се, тази молитва има най-наситена употреба в самото Евхаристийно тайнство, в рамките на Литургията, където тя вероятно още от апостолско време се помества веднага след епиклезата и непосредствено преди възгласа „Светинята е за светиите“, „Един свят, един Господ“, след което се пристъпва към причастието. За това имаме ясни сведения от св. Кирил Йерусалимски, в неговите *Катехезически беседи*⁶¹.

През IV в. изворите относно молитвената практика в Църквата са повече и дават малко повече информация, въпреки че все пак много неща остават неясни. Изглежда още през предишния век, с оформянето на монашески общности, започва да се прокарва все по-явно

⁵⁷ *De oratione*, 31.

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

⁵⁹ *Traditio apostolica*, 41.

⁶⁰ *De dominica oratione*, 9.

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

различие между честотата и дължината на молитвите, използвани сред аскетичните групи християни, и тези, използвани в т.нар. градско или катедрално богослужение.

Може са предполага, че древнохристиянският химн „Свете тихий“ (Φῶς ἱλαρόν), който се е пеел по време на запалването на светилните в храма на вечернята в събота е най-ранният следбиблейски химн, известен в историята на Църквата. Той обаче има свой предобраз в юдейския ритуал по запалване на осветлението в Йерусалимския храм. Споменава го св. Григорий Нисийски в *Житието на св. Макрина*⁶² и св. Василий Велики в Послание до Амфилохий, за *Светия Дух*⁶³, който го свързва с троичното славословие. Изглежда, като химн, разпространил се по време на триадологичните дебати, няма как той да отразява въпросните спорове. Освен този химн има сведения, че християните на вечерното богослужение са използвали и Псалом 63/4 и 140/141, като втория видяхме и по-горе като старозаветен извор за раннохристиянските часове за молитва⁶⁴. От същия период произлиза и сведение, че дяконът е отправял на вечерната служба молитва за благодарност към Бога и мирна нощ за вярващите⁶⁵.

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

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

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

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

⁶⁵ *Ibid.*, 8.35–37.

⁶⁶ *Ibid.*, 8.47.

катехизически беседи⁶⁷.

Позиция и жестове на молитвата

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

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

Също и съветът на Иисус Христос към апостолите относно прошката и милостинята съдържа сведения каква е нормалната поза при молитва сред юдеите:

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

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

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

„А като дойде на мястото, рече им: молете се да не паднете в изкуше-

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

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

ние. И Той се отдели от тях до един хвърлей камък, па преклони колене и се молеше, като казваше: Отче, да щеше да отклониш от Мене тая чаша! Но нека бъде не Моята воля, а Твоята“ (Лука 22:40–42).

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

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

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

„В Иопия имаше една ученица, на име Тавита, което значи: Сърна; тя беше изпълнена с добри дела и милостини, които правеше. Случи се в ония дни, че тя заболя и умря. Окъпаха я и туриха в една горница. А понеже Лида беше близо до Иопия, учениците, като чуха, че Петър е там, проводиха при него двама души да го молят, да дойде незабавно при тях. Петър стана и отиде с тях; и когато стигна, възведоха го в горницата, и всички вдовици дойдоха при него, плачейки и показвайки ризи и дрехи, що ги бе правила Сърна, докато живеела с тях. Петър отпрати всички вън и, като коленичи, помоли се, па се обърна към тялото и рече: Тавито, стани! И тя отвори очите си и, като видя Петра, седна“ (Деян 9:36–40).

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

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

Последното място от Новия Завет е цитирано от Ориген като

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

Св. Киприан Картагенски споменава епизода от книга Деяния апостолски, в който ап. Петър чудесно възкресява Тавита и го дава като пример за коленопреклонна молитва в Църквата⁷³. От друга страна пък, той говори в други свои съчинения за молитва в изправено положение, като се диша с пълни гърди и цяло сърце, с пълно съсредоточение⁷⁴. Изглежда пак под влияние на по-старата юдейска традиция друг североафриканец, първият латиноезичен християнски историк Лактанций, обяснява молитвата в изправено положение като по-правилна и то по-скоро с аргументи, напомнящи античната философска визия за човека – че изправеното му положение е знак за откровеност към Бога на душата и ума⁷⁵. В античната литература етимологията на самата дума за човек на гръцки език – ἄνθρωπος – се обяснява като „обърнат нагоре, изправен“.

Двата други документи, които цитирахме по-горе, и които идват

⁶⁹ *De oratione*, 31.2.3.

⁷⁰ Вж. подр. *Stromata*, 7.

⁷¹ *De corona*, 3 (CPL 21).

⁷² Вж. *De oratione*, 23.

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

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

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

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

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

В анонимния документ *Апостолско предание* се казва и че християните преди молитва практикували и умиване на ръцете както сутрин, така и на обед⁷⁷. Това е практика, която идва от юдаизма, където сутрин рано преди молитва след ставане от сън такова умиване се практикува от дълбока древност⁷⁸. В древнохристиянската литература е налична и критика към тази практика като едва ли не суеверна точно защото идва от юдаизма. Това именно правят както Климент Александрийски⁷⁹, така и Тертулиан⁸⁰. И единият, и другият подчертават чистотата на ума в опозиция на физическата чистота. Не бива да се набляга на второто, а на първото.

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

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

⁷⁷ *Traditio apostolica*, 41.14.

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

⁷⁹ *Stromata*, 4.22.

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

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

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

знак се прави с дълбоко издъхване и се практикува преди полунощната молитва, нещо, което се казва и от Тертулиан⁸³.

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

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

Взимайки повод от тези думи, Тертулиан в късните години от живота си, когато вероятно е силно пристрастен към крайния ригоризъм⁸⁴, препоръчва жените не само да си покриват главата, но и да се забульват⁸⁵. Това не е странно, тъй като римските матрони, свободните жени с положение така или иначе са излизали пред хора забулени, или полузабулени, така че този обичай едва ли е чужд и на християните в онази епоха. Това, разбира се, важи и за влизането в църква и съответно – за молитвата. Все пак Тертулиан е отбелязал, че обичаят вече не се приема широко и затова той увещава да се спазва; и още нещо важно, за което имаме косвени сведения от иконографията: той препоръчва жените да закриват и ръцете си, дори дланите, по време на молитва като израз на смирение⁸⁶. Твърде вероятно дланите и ръ-

⁸³ *Ad uxorem*, 2.5.

⁸⁴ Вж. Стефанов, архим П., „Тертулиан и монтанизмът“. – В: <https://www.pravoslavie.bg> (21.04.2021).

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

⁸⁶ *De virginibus velandis*, 17.

цете да са се схващали като обект на сексуално предизвикателство. Това сведение е потвърдено и от коптското съчинение *Апостолското предание*⁸⁷.

От същия африкански автор има и сведения, които могат лесно да се потвърдят в иконографията, относно положението на ръцете при молитва. Тертулиан казва, че християните се молят с изпънати нагоре ръце, подобно на разперените ръце на Христа на кръста⁸⁸. Александриецът Климент пък още в края на II или началото на III в. споменава, че в такъв момент християните се обръщат на Изток. Също така, той говори, че молитвата може и да е „умствена“, т.е. безмълвна⁸⁹. В този ред на мисли е добре да споменем, че доста изследователи на ранното християнство вземат сведения и от гностическите извори относно молитвената практика от онази епоха, но според нас това не може да се приеме като легитимен подход, тъй като гностицизмът представлява различна от библейската традиция, която има свои извори и пътища на развитие, паралелни на християнството. В случая обаче с монтанизма не е така. Може с право да смятаме монтанистките общности за християнски секти. След тях със сигурност са се практикували екстатични молитви и различни пророчески практики, които официалната Църква не е признавала, но които са се вдъхновявали от някои новозаветни епизоди, интерпретирани в парадигми, характерни за монтанизма⁹⁰.

Обществена молитва

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

„Те не го заковаха след това, но само го вързаха; и тъй, той сложи

⁸⁷ *Traditio apostolica*, 18.5.

⁸⁸ *De oratione*, 14.

⁸⁹ *Stromata*, 7.7.

⁹⁰ Вж. Стефанов, архим. П., *Лирата на Параклита. История и учение на монтанизма*, Велико Търново: Фабер, 2012, 34–45.

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

Тук обаче виждаме молитва в екстремна ситуация, която има, от една страна, частен характер, но от друга страна служи като свидетелство пред езичниците за георизма на християните и пренебрежението към смъртта. Самата дума, с която превеждаме „мъченичество“, означава всъщност на гръцки език „свидетелство“ (μαρτύριον), т.е. засвидетелстване на вярата в истинския Бог с цената на мъчения и дори загуба на този временен живот в замяната на вечния блажен живот. Несъмнено християнските мъченически текстове са вдъхновени от старозаветните Макавейски книги – израз на същия религиозен порив и непримиримост.

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

„Постите ви да не бъдат с лицемерците. Защото те постят в понеделник и четвъртък, а вие постете в сряда и петък. Не се молете като лицемерците, но както е заповядал Господ в Евангелието Си. Молете се

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

В този текст препоръката за отбягване на молене „като лицемерците“ изглежда е съсредоточено около напрежението с юдейската общност. Разбира се тук авторът следва Евангелието според Матей (6:5–13). Тази препоръка да се отбягват синагогите и юдейските традиции, може да се види в онази епоха и у св. Йоан Златоуст, който добре познава юеистичната традиция и който живее в ранните си години в Антиохия, където доста християни са посещавали паралелно и синагогите⁹².

Оглашените са друга категория вярващи, за които има специални предписания. Според св. Юстин Философ те, като част от тяхната подготовка за кръщение, е трябвало да практикуват усилна молитва⁹³, а онези, които са вече кръстени, са били призвани веднага да се присъединят към общностната молитва на Църквата⁹⁴. Разделение на вярващите по време на молитва е имало и по полове. В документа *Апостолска дидаскалия* се казва, че момичетата трябва да стоят от-

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

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

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

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

делно, при жените, ако има място, по възможност зад тях, а онези, които са омъжени и с деца, и възрастните, и вдовиците да са по групи⁹⁵. Твърде вероятно това разделение между мъже и жени да е резултат от традиционната консервативна патриархална обществена среда в късноантичния средиземноморски свят. То обаче си има и прагматично обяснение. Раннохристиянското богослужение се извършва в неголеми храмове, вероятно в сериозно пространствено притеснение; също така, братското целуване, практикувано от всички участващи в богослужението, е било допълнителен стимул за сегрегиране на половете в храмовото пространство. Св. Юстин Философ в *Първа апология* споменава за „целуване на мира“ при приключване на молитви по време на следкръщелна Евхаристия⁹⁶. Ориген в своя *Коментар към посланието на ап. Павел до римляните*⁹⁷ и авторът на *Апостолското предание*⁹⁸ също споменават целуване след общностните молитви, като то е ограничено до кръстените, т.е. оглашените не участват в него. Тъй като братското целуване се е правело уста в уста, то е могло да предизвика усложнения за хора от различни полове затова очевидно е предполагало и сегрегация в храмовете. За това, между другото, споменава самият Тертулиан в съчинението си *До съпругата*⁹⁹.

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

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

⁹⁶ *Apologia*, 65. Срв. Майендорф, Ио. Введение в Святоотеческое Богословие. Перев. Л. Волохонской, Нью-Йорк: R.B.R., 1982, 46–47.

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

⁹⁸ *Traditio apostolica*, 18.3.

⁹⁹ *Ad uxorem*, 2.4.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 2.6.

¹⁰¹ *Traditio apostolica*, 41.13.

извършва молитва¹⁰².

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

Заклучение

Дълбокият смисъл на християнската молитва е разгърнат в най-висока степен у отците пустинници. Въпреки че темата за молитвата не е систематично разработена, тя е обект на размисли още от най-древно християнско време. Онова, което може да се констатира от най-ранната християнска история, е, че молитвата се е схващала като израз на стремежа за единение с Бога в постоянно аскетично усилие, водещо към спасението, т.е. потапяне в божествения живот на спасението и обожението. В това отношение от особено значение е съветът на ап. Павел в Първото послание до солуняните за постоянна молитва към Бога. Молитвата в древната Църква е естествен продължител на молитвената практика в юдейската религиозна общност. Старозаветните образци на молитви както от *Псалтира*, така и от *Книга на прор. Даниил* остават като теми на интерпретация и образец за Христовите апостоли и за първите християнски следновозаветни автори. В това отношение общностната молитва и богослужение несъмнено се влияят от практиката в Йерусалимския храм през I в. Първите известни християнски химни носят определено пряко влияние от храмови практики в юдаизма. Трикратната молитва през деня, съчетана с полунощна молитва, остава като устойчив модел за обикновените християни, а започва да се оформя и все по-усложнено

¹⁰² *De oratione*, 31.4.

¹⁰³ *Didascalia apostolorum*, 15.

¹⁰⁴ *De ecclesiae unitate*, 12.

богослужение, където молитвата заема все по-широко и важно място. Това може да се види както в съчинения под апостолско име (макар и писани по-късно), така и в творчеството на Климент Александрийски, Ориген, Тертулиан и св Киприан.

Същевременно с това частните молитви при всякакви случаи, също базирани на образци от Стария Завет, се развиват и получават нова интерпретация в контекста на християнското учение. Така, виждаме редица образци от новозаветните текстове като *Посланията на ап. Павел*, *Деяния апостолски* и разбира се *Евангелията*, които остават като образци за молитвената практика, пози, жестове и поведение за християните през II, III в. и насетне. Не без значение са и ограниченията за съвместните молитви и различните регулации на общностните молитви, които се оформят по чисто практически съображения в Църквата в изследвания период. Явно е, че съвременната молитва, макар и да е ситуирана в много различен свят, е запазила базови практически измерения от древнохристиянската молитва. В рамките на богослужението обаче може да се проследи разширяване, музикално украсяване и неимоверно обогатяване на молитвата в музикални форми особено в православното богослужение. То и днес остава ценен извор на духовност не само за православните християни, но и за другите християнски деноминации.

Нина Колева

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

Abstract: Nina Koleva, *Authenticity and Church History Dimensions of the Canons of the Council of Serdica (343)*. History research undervalues Serdica city as a Christian center and often misses to take into account its heritage related to Church history and memory. Today's Bulgarian capital Sofia, which is the heir and the cradle of an ancient Christian tradition, used to be really a significant diocese at that time (3-4 c.). The Council of Serdica was also held in Sofia. Although is not recognized as Ecumenical by the Church, its purpose and manner of convening, fully met the characteristics of a church Council of ecumenical importance. Twenty ecclesiastical canons or rules were drawn up, which became the basis of Church law, and subsequently entered into the basic provisions of Roman law.

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

Свикването и провеждането на голям църковен събор в Сердика е показателно за геостратегическото значение на града в империята, както и за мащаба на благодатно развит християнски живот. Градът и хората в него ясно помнят акта на толерантността и приемствеността му. Личността на св. Константин Велики е все още осезаема и жива в Сердика по време на събора, а провеждането на подобен висок църковен форум няма как да не припомни и приноса на властта и лично на императора за мира във „вътрешните и външните дела“ на вярата. Тук се провежда и първата среща на двамата Велики светци – Константин и Григорий¹ и царя на Армения Тиридат III². Зна-

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

² Вачкова, В. *Един път, един храм, един дворец и десет века история*. София: Тангра ТанНакРа, 2015, с 197.

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

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

За да разберем ключовото значение на Сердика като важен църковен център, е важно да се спрем и на личността на епископа на града – Протоген Сердикийски. В Юстиниановия кодекс се пази закон от времето на св. Константин Велики – от 316 г. (CJ, I. XIII. 1), с който Протоген получава специалната привилегия за църквата в Сердика – правото да освобождава роби (*manumissio in ecclesia*). През 321 г. подобно право с императорско писмо до епископ Осий получава и църквата на Кордова⁴. Тази делегирана отговорност говори за високото доверие, което императорът има към Протоген Сердикийски и

³ Басат, Емил (ред.), *Сердика – Средец – София*. Т. 2. София: Издателство на Министерството на отбраната „Св. Георги Победоносец“, 1994, с. 57.

⁴ Вачкова, В. *Сердикийският събор: 1670 години история и интерпретации*. София: Златен змей, 2013, с. 20.

Осий Кордовски, сочени като двамата най-близки религиозни съветници на св. Константин Велики.

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

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

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

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

⁵ Пак там.

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

⁷ Срв. Вачкова, В. *Сердикийският събор*, 11–15.

следвания на български език за този толкова важен църковен форум.

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

Сократ Схоластик също датира събора през 347 г. при управлението на консулите Руфин и Евсевий – или както посочихме, 11 години след смъртта на Константин Велики⁹. В своята книга за историята на църковните събори Hefele¹⁰ сочи, че в латинския превод на старата *Александрийска хроника*, намерен във Верона, *Historia Acephala*, и цитиран в трети том на *Osservazioni Letterari* 1738, св. Атанасий се завръща от второто си изгнание на 21 октомври 346 г. по време на управлението на Констанций II и Констант. Според Mansi¹¹ св. Атанасий се завръща от второто си изгнание две години след събора в Сердика, което означава, че той е проведен през 344 или 346 г. Намерените през XIX в. в египетски манастир *Пасхални послания* на св. Атанасий потвърждават 343 или 344 г. за провеждането на събора. Hefele изчислява по следния начин: св. Атанасий е бил три години в Рим от 340 г., след това отива в Милано през лятото на 343 г. и оттам в Сердика през

⁸ Омарчевски, Ал. *Свети император Константин I Велики (306–337)*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2016, с. 210.

⁹ Sokrates Scholasticus. *Historia ecclesiastica* II, 20. (2nd ed. R. Hussey). Oxford: Clarendon Press, 1893. Същите консули и години след смъртта на Константин посочва и Sozomen. Sozomène, *Histoire ecclésiastique*, livres III–IV. (Texte grec de l'édition J. Bidez, traduction d'A. J. Festugière, introduction et annotation de G. Sabbah). SC 418, Paris: Les éditions du Cerf, 1996, p. 395. Преглед на основните извори и най-използваните им издания вж. у Поснов, М. „Сардикийският събор и неговата каноническа дейност“. – В: ГСУ, *Богословски факултет*, т. IV, 1926 – 1927 (отделен отпечатък). София: Печатница „Художник“, 1927, 106–107, както и у Коев, Т. „Поглед върху дейността на Сардикийския събор (343 г.)“. – В: *Civitas Divino-Humana. Сборник в чест на проф. Г. Бакалов*. Ц. Степанов, В. Вачкова (ред.). София: Тангра ТанНакРа, 2004, с. 106.

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

¹¹ Вж. Вачкова, В. *Сардикийският...*, с. 11. Срв. Mansi, J. D. *Pro sua de anno habiti sardicensis consilii sententia*. Luca, 1749.

есента на 343 г. Съборът вероятно е продължил до пролетта на 344 г.¹²

Императорите наследници на Константин Велики – Констанс и Констанций II изпълняват волята на своя баща, свиквайки църковния канонотворчески събор в Сердика (343 г.). Те очакват този събор да бъде Вселенски, който да се произнесе окончателно относно случая на св. Атанасий и евсевианите¹³. Особено внимание заслужава поканата за присъствие на отстранените преди това източни епископи Атанасий Александрийски и Маркел Анкирски¹⁴. Двата императори свикват събора по искане на римския папа Юлий I основно с три задачи: първо, да реабилитира прогонените св. Атанасий, Маркел Анкирски, Павел Константинополски и др.; второ, да изкорени фалшивото учение; трето, да обедини всички около истинската вяра в Христос¹⁵. Св. Атанасий е бил преследван от източните арианстващи епископи, но пък намира защита и подкрепа на Запад. Владетелите искат мир в Църквата и държавата и се надяват само чрез Вселенски събор да се спре арианската мода на изработване на все нови и нови Символи на вярата, съобразени със субективните вкусове на някои от християнските общности.

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

Първи в Сердика пристигат западните епископи, привържениците на Никейската вяра, и съгласно решенията на събора в Рим отпреди 2 години приемат в общение Атанасий и другите обвинени.

¹² Hefele, C. J. *Op. cit.*, p. 88.

¹³ *Ibidem*, p. 90.

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

¹⁵ Hefele, C. J. *Op. cit.*, p. 90.

Различни числа се сочат за броя участващи епископи – от 170–180 до 300–380 на брой. Възможно е тези епископи, които подписват съборните решения, да не са присъствали лично, а после да са приподписвали документите. Папа Юлий I не присъства лично, а изпраща двама презвитери за свои представители – Архидам и Филоксен.

Hefele пише, че православните епископи на събора в Сердика са от следните места: Рим, Испания, Галия, Италия, Африка, Сардиния, Панония, Мизия, Дакия, Норик, Тоскана, Дардания, Втора Дакия, Македония, Тесалия, Ахия, Епир, Тракия, Родопи – част от Тракия, Палестина, Арабия, Крит, Египет. Но според Теодорит и подписите под съборните решения, представени са също следните провинции: Азия, Кария, Витиния, Хелеспонт, Фригия, Писидия, Кападокия, Понт, другата Фригия, Силиция, Памфилия, Ликия, Цикладните острови, Тиваида, Либия, Галатия¹⁶. Според писмени свидетелства на св. Атанасий на църковния събор в Сердика присъстват християните от повече от 35 провинции на Римската империя. В своята книга „Ранното развитие на каноничното право и Сердикийския събор“ Hamilton Hess пише, че провинциите, които Никейците представляват, са може би 43, като около половината от епископите идват от Илирик и Балканския полуостров¹⁷. Има спор дали представителите от Фригия са били православни или ариани по това време, но тези аргументи срещу списъка с православни участници в Събора не оспорват представителността и значимостта на епископския събор в Сердика.

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

¹⁶ *Ibid.*, p. 95.

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

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

Източните арианстващи епископи, които отхвърлят общение със св. Атанасий, отказват да имат каквито и да е отношения с Никейците и се затварят в императорския дворец. Те поставят ултиматум, че ще участват в събора само ако Атанасий бъде осъден. В същото време западните епископи отхвърлят тяхното искане, защото лично папа Юлий вече разследва проблема около Атанасий и е убеден в неговата правота. След кратка кореспонденция между двете събрания, в Сердика и във Филипопол, са издадени протиположни решения. Източните епископи потвърждават становището си срещу св. Атанасий, Павел, Маркел, Асклепий, а също и осъждат действията на своите противници, сред които са Юлий Римски, Осий Кордовски и Протоген Сердикийски. Според Созомен¹⁸ източните епископи заявяват, че няма да влизат в общение с тях, няма да влизат дори в кореспонденция, като нито ще пишат, нито ще получават писма от западните си православни колеги. Западните епископи разследват обвиненията срещу св. Атанасий, Маркел и Асклепий, след което ги обявяват за невинни и ги възстановяват на техните длъжности.

Сердикийският събор наистина добросъвестно и подробно разглежда обвиненията срещу св. Атанасий и другите епископи. Те са отхвърляни едно по едно като лъжливи. Голяма роля изиграва едно писмо на 80 египетски епископи до папата, с което те защитават своя архипастир. Също така, появата пред църковното събрание на Арсений, за когото се е казвало, че св. Атанасий го е убил и отрязъл ръката му, с която е правел магии, доказва, че „жертвата“ е жива и лъжата

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

разобличена. Другите обвинения от страна на арианите срещу светеца са, че той е изгорил някаква свещена книга, подпалил е църкви и е арестувал божии служители, но и това е отхвърлено от събора като лъжа и клевета. И накрая е разобличена грозната съчинена лъжа, че св. Атанасий е „насилил“ и поругал честта на девица, и той справедливо е оправдан по всички тези обвинения. Много още клевети, интриги и нагли лъжи срещу другите набедени епископи Маркел и Асклепий са отхвърлени от Събора. Присъди за отлъчване от общение са произнесени срещу евсевианите. Прави се опит първата обявена цел на събора – запазването на Никейската вяра, да се осъществи, като бъде съставено кредо (символ), който е представен пред събраните епископи. Изглежда Осий и Протоген са тези, които го предлагат. Въпреки че съществуването на този символ е оспорвано, може да се твърди, че е съществувал и е бил разпространяван, макар и за кратко. Почти сигурно е, че символът получава определено одобрение от събора като обща декларация на вярата (вероопределение). Смята се, че Сердикийският събор отказва да изработи нов и потвърждава формулировката на Никейския символ като свят, достоен и безгрешен. Въпреки това решение няколко години по-късно се появява псевдо-Сердикийски символ на вярата като фалшификат. Осий Кордовски и Протоген Сердикийски веднага след Събора пишат на папа Юлий, че Съборът е възприел Никейския символ на вярата, но, за да се предотврати арианският му прочит, са направени тълкувания и обяснения. Това писмо става част от документите на Събора и е поставено след възприетите канонични правила, но според Hefele неговото съдържание е доразвито едва по време на Четвъртия вселенски събор в Халкидон (451 г.) при управлението на император Маркиан.¹⁹

Теодорит Кирски излага подробен разказ за събора, както и за символа на вярата, създаден в Сердика и известен като Сердикийски (Осиево-Протогенов): „от това послание можем да видим несправедливостта на предишните съдии и заедно с това, здравия смисъл на Сердикийските догмати, в които присъствалите в Сердика блажени

¹⁹ Hefele, C. J. *Op. cit.*, p. 108.

отци са изложили за нас цялото учение не само за Бога, а и за Божественото домостроителство и за спасението²⁰.

Писма от събора в Сердика са изпратени на папа Юлий, на църквата в Александрия и до епископите на всички църкви, като са упоменати имената на еретиците, а също и имената на всички епископи, присъствали и подписали съборното решение. Тези писма имат за основна цел да провъзгласят възстановяването на св. Атанасий. Разгледани в по-широк текст, самото им послание гласи, че е обсъждано и решено всичко онова, което по-рано се е разисквало, преди всичко за светата вяра, за възстановяването на поруганата истина и за лицата, които са низложени несправедливо. Това са причината и точките, разглеждани на Сердикийския събор. И още един въпрос намира отговор тук – за това, че еретиците са причинили и нанесли тежки оскърбления на Църквата. За това, че са се отнесли с груби насилия към клириците, като по принуда са ги изпращали в селата, в запустели места, подложени на глад, жажда, студ и всякакъв друг вид бедност. Те са отвличали епископи, презвитери, дякони и всякакви клирици, задържали са ги без никаква вина. А тези, които склонявали да бъдат в съгласие с тях и са се присъединявали към тях, не само са били покровителствани, но и повишавани в църковен чин. Дяконите в презвитери, презвитерите в епископи и то не заради друго, а за да се разпространява по всякакъв начин създалата се ерес. Тези пък, които са въставали против тях, проклинали са арианската и евсевианската ерес и категорично са отказвали да имат каквото и да е общение с еретиците, са били умъртвявани. Имало е и такива, които са избягали от техните ръце и са дошли на събора в Сердика, като се жалват от насилието им за това, че наказват всеки, който се отрече от тях. И казват, че там на Изток има ревнители за православната вяра, но арианите по всякакъв начин възпрепятстват тяхната поява на Светия събор в Сердика. Те свидетелстват, че и тук в Сердика са се старали

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

да държат всички в едно помещение и на никого не е позволено да се отделя от тях дори и за най-кратко време. Едни показват раните си, нанесени им от меч, други се жалват, че са били подложени на мъчителен глад. И това е потвърдено не от единици, а от представителите на цели православни църкви, от войници, въоръжени с мечове, и от тълпите хора с пръчки. Едни са заключвани в тъмници, като върху тях са извършвани какви ли не злодеяния. Някои намират своята смърт чрез задушаване, други са притиснати с железни пръстени на шията и умело удавяни. Всички отци на събора единодушно решават: „Няма и не може да има никакво съмнение, че тяхната смърт е славна, тяхната смърт е смърт мъченическа“²¹. На император Констанций II е изпратено писмо от особено значение, изискващо очертани граници на държавно вмешателство в работите на Църквата като необходимо условие за възстановяването на мира. И накрая, по време на събора се постига (официално, но не и на практика) споразумение между Александрия и Рим по отношение на датата на Пасха.

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

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

Очевидно е, че влиянието на папа Юлий, св. Атанасий и другите Никейски ръководители на Сердикийския събор е много голямо, но една личност, която изпъква сред другите и се ползва с много голямо уважение, е Осий Кордовски. Въпреки своите 87 години той е

²¹ Деяния Вселенских Соборов. Т. 1. Казань: Казанская духовная академия, 1887, с. 80.

в челните редици при преговорите с източната партия, а също така е една от двете основни фигури при съставянето на Сердикийската формула на вярата. Неговото мнение е твърде много уважавано. Той служи като епископ 63 години и става свидетел на прехода от преследване на Църквата към мир, на зараждането на донатизма и арианството и на епохата на значително развитие в Църквата. През 313 г. св. Константин го назначава за свой съветник по въпросите на вярата и най-вероятно той продължава да служи на този пост и след Никейския събор, на който играе много важна роля. Неговата кариера е забележителна не само поради продължителността си, но и заради изключителните му способности. Службата в императорския двор му дава несравними познания за Църквата като цяло и му осигурява знания от първа ръка за нейните разнообразни проблеми. Уважението, засвидетелствано на Осий от епископите в Сердика, ясно показва почитта, с която се ползва от своите съвременници. В *Деяния на Вселенските събори* четем за него: „Когато ние, епископите се събрахме всички заедно и ги канихме да се явят на съда, така че лице в лице да могат да докажат това, което са писали и разпространявали против упоменатите съслужители наши. Те ни заставиха да ги чакаме и особено важно, заставиха да чака толкова почтения, достойния за всякакво уважение и за дълбоката си старост, и за твърдото си изповедание, и за разглеждането на такива велики дела – Осий, епископ Кордовски“.²²

Висока оценка за значението на Сердикийския събор дава професорът по теология от университета в Сан Франциско Hamilton Hess. Той смята, че съборът има ключова роля за ранното развитие на църковното право, което се оформя по примера на римското право най-вече след V и VI в. В анотацията към своята монография „Roman civil code. The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica“²³ ученият обобщава, че одобрените канони в Сердика се отнасят най-вече до епископите – ръкоположението им, работните отношения с дру-

²² *Деяния Вселенских*, с. 90.

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

гите епископи, взаимоотношенията с държавната власт, действията при евентуални оплаквания от тях, забраната за посещение на императорския двор без покана, превенцията от лошо отношение към тях и други. Hess смята решенията на Сердикийския събор за важна стъпка в църковното развитие, което, следвайки римската култура и управленски модел, постепенно преминава от саморегулация към една стройна система на църковноправни отношения в диалог с държавата. Трети, четвърти и пети канон от Сердикийския събор са от голямо историческо значение. Те издигат епископа на Рим над останалите му колеги от християнските центрове заради православната позиция срещу ереста на арианите, с което се поставя началото на папската претенция за първенство сред епископската колегия²⁴. Като цяло каноните са написани на латински и гръцки език, тъй като са предназначени за всички църковни събрания на Изток и на Запад.

Автентичността на Сердикийските канони

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

Спираме се първо върху самата система на номерацията. Каноните са 21 в латинския текст и 20 в гръцкия и има значителни разлики при разделението и подредбата на материала. Два канона и част от трети липсват в гръцката версия, но съществуват в латинската. В латинската липсват други два канона, които съществуват в гръцка-

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

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

²⁶ *Ibid.*, p. 116.

та. Изглежда, че няма оригинално номериране на каноните, които просто са били записвани подред от записките на събора. Каноните са записани с арабски цифри в латинския текст, с римски в гръцкия и с арабски, предхождани от „Г“ в Теодосиевия текст. Въпросът е кой текст е възникнал първи. Двете версии се съгласуват помежду си по отношение на влизащите в сила канони, но имат и различия в някои съществени детайли. В някои случаи се наблюдават съществени разлики в значението на определени канони в двете версии.

В началото на века, в своята акламирана статия за автентичността на Сердикийските канони, Търнър цитира доказателства и подкрепя тезата, че латинският текст е бил първи²⁷. Трудно би било латинският текст да бъде изведен от гръцкия, но обратното е много възможно. В статия за двата текста Хенкиевич развива аргументи в полза на гръцкия текст като първосъздаден, тъй като представя по-хармонично и свързано материала²⁸. Той обаче не успява убедително да отговори на доказателствата на Търнър, нито да покаже как латинският текст е бил изведен от гръцкия. Хенкиевич успешно показва, че гръцкият текст притежава вътрешна независимост от латинския, която обаче се изразява по-скоро във външни характеристики, отколкото в съществени различия в смисъла. Сравнение между външните характеристики на двата текста разкрива, че в определени аспекти гръцкият по-вярно отразява същността на дебата. Разрешение на тези на пръв поглед противоречиви заключения се осигурява от хипотезата на братя Балерини, че е имало двойна редакция²⁹. Тяхната хипотеза лежи на два основни факта: че е имало почти еднакво представителство от латиноговорящи и гръкоговорящи и че се забелязват значителни различия в двата текста. Въпреки че повечето модерни изследователи следват Търнър и Шварц и приемат латинския текст като първосъздаден, от прочетеното досега се убеждаваме в съществуването на две оригинални и независими версии, както

²⁷ *Ibid.*, p. 117.

²⁸ *Ibid.*, p. 118.

²⁹ *Ibid.*, p. 120.

беше аргументирано по-горе. Изучавайки епархиите, представени в Сердика, Бърнард определя следните езикови представителства: присъстват около 38 гръко-говорящи и около 33 латино-говорящи епископи³⁰. Латинските включват двама от Панония, трима от Мизия и пет от Дакия³¹. Гръцките включват по един от Александрия, Палестина и Арабия, където се е знаел гръцки, а не латински. Приблизително еднаквият брой на латиноговорящи и гръкоговорящи представители на събора е нещо уникално сред съборите през IV в. Няма друг източен събор, на който броят на говорещите латински да е почти равен на онези, които говорят гръцки, което наистина не би се случило в Сердика, ако съборът се беше провел по план. При тези обстоятелства е много възможно да е сметнато за необходимо да има и латински и гръцки запис на съществените фази от дискусията. Двата текста се различават само в несъществените въпроси, като например премахането на канони 106 и 12 от гръцкия текст и на XVIII и XIX от латинския, които са били от интерес само временно и на местно равнище.

Ранно текстово разпространение и развитие

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

Можем да приемем този пасаж за сериозно доказателство, че

³⁰ *Ibid.*, p. 120.

³¹ *Ibid.*, p. 121.

³² Hess, H. *Op. cit.*, p. 126.

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

Вероятно е обаче, че произходът на каноните става известен в Рим до края на IV в., тъй като през първата половина на века те са публикувани под истинското си име в колекцията на Дионисий Екцигуус. Чести са твърденията, че лошата памет на Римската църква по отношение на произхода на каноните не е била по погрешка, а с определена цел. Очевидно е обаче, че за каноничното законодателство през този ранен период малко се знае и не е от значение, тъй като до VI в. каноничните постановления са в своята ранна възраст.

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

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

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

Изучаване и тълкуване

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

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

1. Предаване на епископи.
2. Приемане на отлъчени клирици.
3. Привличане на клирици от други диоцези.
4. Убежище на епископи и клирици, преследвани заради техните вярвания.

³³ *Ibidem*, p.139.

5. Попълване на вакантните места в църковната юрисдикция.
6. Утвърждаване на кандидати за епископата.
7. Право на обжалване.
8. Епископски пътувания до императорския двор.
9. Проблеми, отнасящи се до църквата в Солун.

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

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

Теодор Аврамов

ЗАТРУДНЕНИЯТА НА ХРИСТИЯНСКИТЕ ИСТОРИЦИ?

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

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

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

Доколкото действително можем, стига да не прецизираме много, да свържем случващото се около нас със системите на Маркс, Ницше,

Сартр и Фуко, то донякъде по-трудно е проследяването на генеалогията на отстъплението от историята. Това също е и несъвсем доказуемо, но се простира върху всички общности, които традиционно имат дълбока връзка с миналото, затова ще допусна това да бъде своего рода общоприета позиция.

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

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

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

Тъй като Ярослав Пеликан е едно не толкова добре познато име две неща са важни като са важни за настоящия труд. На първо място, той е най-широкообхватният историк на учението на Църквата, като неговият *magnum opus* съдържа пет тома, посветени именно на тази история, които започват от I в. с *preparation evangelica* и първия сблъсък на Евангелието със заобикалящия го свят, и завършват със „Съборността на Тялото Христово“ – възобновяването на еклисиология-

¹ Павлов, П. *Богословието като биография: Протоiereй Георги Флоровски (1893–1979)*. Био-библиография. София: УИ, 2013.

та през XX в. На второ място, но не по важност, е принадлежността на Ярослав Пеликан към Православната църква и връзките му с нашата Алма Матер. Той бива миропомазан и приет в нейните обятия през 1998 г. в семинарията „Св. Владимир“, връзките на Пеликан с която се простират поне 30 години назад.

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

II. Връщайки се към историята, разполагаме с три текста, които да изградят библиографичната рамка. От Флоровски това е, разбира се, „Затрудненията на християнина историк“⁴, а от Пеликан – „Ис-

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

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

⁴ Флоровски, Г. *Християнство и Култура*. Ред. Павел Павлов. София: Православен Калейдоскоп, 2006, 37–78.

торикът като полиглот“ и „Затрудненията на християнина историк – case study“.

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

Историята обаче не е палеология, а има антропоцентричен характер и е именно история на човека, на човеците, като причината за това не се крие зад проста таксиномна жажда от страна на „научните“ среди, а позицията на човека като ядро и венец на творението. Това означава, че историята по природа е тълкувателна, но въз основа на настоящето – изворите, достъпни *днес*. Флоровски предупреждава, че извор е всичко и нищо, а определящи са въпросите, които го осмислят и превръщат от „предмет“ в „извор“. Съответно въпросите не следва да бъдат чисто технически (дати, имена и топоси), а и смислови, насочени към онова, което стои „под“ текста, търсенето на разумни същества, през чиито трудове и принадлежност историкът гледа. За да прави това той, трябва да придобие и заговори общ с тях език. Диалогичният характер на този тип работа е ключов. Оттук Флоровски препраща към търсенето на „ума на автора“, което е характерна за него черта и приложима навсякъде, но най-известна с поканата към придобиването на „ума/φρόνημα на отците“. Задачата на историка е да среща живи хора, независимо от десетилетията, вековете или хилядолетията, които ги делят. В историята срещата винаги е на субекти, а не на обекти, и това е причината за разликата, посочена по-рано между естествените науки и нея⁶.

Историкът не се стреми да познае събитията такива, каквито са

⁵ Пак там, 37–42.

⁶ Пак там, 42–56.

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

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

С християнството се възстановява библейската концепция за насоченост на времето, за историчност на времето. Не античните концепции за цикличност или търсенето на модели, а есхатологич-

⁷ Пак там, 56 –60.

ната визия, която прави времето истински исторично. Само когато ходът на времето бива разбиран като „история на Бога“, може да бъде осмислен и като „история на човека“. Троичната визия, която Флоровски предлага, прави подобен синтез още по-адекватен. Историкът, най-вече християнинът историк, разглежда историята и настоява за непроменливата ценност на човека, разгърнатата върху хода на времето като „трагедия на греха“ и „тайнство на спасението“⁸.

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

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

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

Пеликан работи върху същата проблематика, както и Харнак, но докато подходът на Харнак е най-близък до учебникарското тълкуване на догматическите спорове – като резултат от философски разногласия с политически привкус, Пеликан акцентира върху хер-

⁸ Пак там, 67–78.

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

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

¹¹ *Ibidem*, p. 200.

меневтичната основа и прецизирането на *canonica regula* (по Августин), за да се характеризират отделни пасажии в Свещ. Писание като отнасящи се съответно към „образ Божий“ и „образ на раб“ – всеизвестното разделение, което прави св. ап. Павел, както и по-късно св. Атанасий Велики при артикулирането на православната вяра на Първия Вселенски събор.

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

Продължавайки същата линия, но по отношение на тълкуването на историята на учението на Църквата, Пеликан утвърждава принципа, чийто най-ярък изразител става о. Александър Шмеман – *lex orandi lex credendi* – правилото на молитвата/богослужението утвърждава принципа на учението. Пеликан тълкува немалка част от догматическите победи на Православието именно като победи на богослужебното предание над „новите“ позиции“. Харнак приема, че „християнството представлява изключение... Историята на догматите през първите три века не е отразена изобщо в литургията, доколкото я познаваме, нито пък литургията има своите корени в догматите.“¹⁴

Ключов въпрос е дали развитието е валидна категория при разглеждането на историята на догматите от православна гледна точка,

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

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

¹⁴ Harnack, A. *Op. cit.*, p. 808

въпрос, на който о. Андрю Лаут отговаря негативно¹⁵. При Пеликан това е въпрос, който заслужава значително повече внимание, но за настоящия повод е достатъчно да отбележим, че той приема променливата непроменливост на учението на Църквата, донякъде както я изразява кардинал Джон Хенри Нюман – „великите идеи... се променят, за да останат непроменени.“¹⁶

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

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

Пеликан определя няколко стъпки, които заедно с предложените по-рано от о. Георги Флоровски биха могли да ни насочат отвъд настоящата апория. В типичен за него стил Пеликан използва музикално-лингвистичен образ – необходимо е историкът да резонира, да „хване тона“ на миналото, което не означава непременно да запее заедно със солистите, а да чува цялата хармония. Заедно с това историкът трябва да бъде „полиглот“, с еднаква лекота да владее езика на миналото и настоящето. Като първи пласт това предполага, разбира

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

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

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

се, историкът рано да придобие способността буквално да използва други езици, което вече е далеч нетолкова общоприет факт. Отделно от това историкът трябва да разбира повече от един от диалектите на миналото и чрез историческо въображение да „служи като тълкувател“. В английския *interpreter* е дума, която се използва едновременно за тълкувател и преводач.

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

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

С прекъсването на неверието и резонирането стигаме до момент, в който, изправяйки се пред историческа личност, можем да я оставим да действа не както ние сме очаквали или предполагали, а както действително е, независимо колко изневиделица или отблъскващо за нас е това. Във връзка с това употребата на историческо въображение е ключово, но също и допускането непрестанно, че можем да бъдем изненадани и в крайна сметка победени от собствените си творения.

Тясната специализация на историците, особено през последните

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

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

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

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

Тези исторически основи на Пеликан дават основание на някои от неговите ученици да предложат тезата, че историческото богословие е именно (и единствено) това, което Пеликан прави – пресечната точка между богословието и историята, изчерпващо се до голяма степен с *Dogmengeschichte*, но подобно предположение би пренебрегнало почти цялата литургична традиция на Църквата, както и собствените виждания на Пеликан. Да, той действително фокусира

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

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

голяма част от силата на креативната си енергия върху този проблем, но през цялото време той „отдалечава обектива“, напомня за болезнената нужда от добри истории / хистори за живота на църквата, а не настоява за маргинализацията на историята във взаимоотношението с богословието като просто поредния апологетичен инструмент. Тя е по-скоро метод, който разкрива в дълбочина и тълкува случилото се на и поради предците ни, но и не го оставя да се превърне в бремето, в което можем и го превръщаме нерядко. „Каквото от дедите си добил“, завършвайки с любимия цитат на Пеликан от Фауст, „за да го имаш – спечели го! Не служи ли, товар е то голям.“

Десислава Панайотова

РАЗЛИЧНИ ПОДХОДИ В ТЪЛКУВАНЕТО НА КНИГА ОТКРОВЕНИЕ¹

Abstract: Desislava Panayotova, *Different Approaches in Hermeneutics of the Book of Revelation*. The different hermeneutical methods and challenges of the correct interpretation of the Revelation (Apocalypse) book in the New Testament that have arisen through the ages are a fruitful field for theological research. Archimandrite Athanasios Mitilineos is a well known Greek cleric, theologian and interpretator of the Holy Scriptures, who has made a thorough revision of various hermeneutical approaches to the aforementioned New Testament book with a particular preference for the exegetical patristic method, based on the Holy Fathers of Orthodox Church. For a first time in the contemporary Bulgarian Theology the author proposes a detailed comparison between Fr. Mitilineos's exegetical methods and different scholar and denominational methods of interpreting and understanding the book of Revelation. The key contribution of the author's analysis is the juxtaposition of the compound and authentic Orthodox hermeneutics of Revelation and the secular or individual non-orthodox interpretations of the same book.

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

Новозаветната книга Апокалипсис (Откровение) на св. ап. и ев. Йоан Богослов заема в библейския канон уникално място поради своя жанр, който е откровение (сбор от видения), своя доминиращо пророчески характер, своето наситено мистично съдържание и поради особената си цел – с оглед на човешкото спасение в най-висша и най-интензивна степен да подготви Църквата и човешкия род за

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

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

Въоръжавайки се с духовна бдителност и чувство за отговорност, помним наставленията на св. първовърховен апостол Петър и в изложението си се ръководим от тях: „Но ние, според обещанието Му, очакваме ново небе и нова земя, на които обитава правда. Затуй, възлюбени, като очаквате това, постарайте се да се намерите пред Него в мир, неосквернени и непорочни; и дълготърпението на Господа нашего считайте за спасение, както и възлюбеният наш брат

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

Павел ви писа според дадената му мъдрост, както той говори за това и във всички послания, дето има някои места мъчни за разбиране, които невежи и неукрепнали изопачават, както и другите Писания, за своя си погубел. Вие, прочее, възлюбени, като знаете това от по-рано, пазете се, да не би, увлечени от заблуждението на беззаконниците, да отпаднете от твърдостта си, но растете в благодат и познаване на Господа нашего и Спасителя Иисуса Христа. Нему слава и сега и в ден вечний. Амин“ (2 Петр. 3:13–18).

Стремежът към автентично разбиране на Откровение е водещ в Църквата, защото само такава разбиране може да бъде спасително за човеците. Същият стремеж е присъщ и на тълкуването на архим. Атанасий Митилинеос. Той отстоява и преподава апостолския, светоотеческия, православния възглед за края на времената и за настъпването на Божието царство, като го смята за ключ към точното вникване в смисъла на Апокалипсис. Така например архим. Атанасий обяснява факта на апокалиптичното „скоро“ с есхатологичната перспектива на всеки човешки живот, но и с условността на времето по отношение на Бога, на Неговото свръхвременно битие, предвечно домостроителство и всемогъщо действие в света. С други думи, кратковременният ни живот неизбежно поставя християнина, а и всеки човек пред въпроса за есхатологичния край и за личния отговор пред Страшния Христов съд. Отдалечеността спрямо нас на Второто Христово пришествие е относителна, тъй като Господ може всеки миг да се яви в слава, а освен това за Него хиляда години са като един ден и един ден е като хиляда години. „Св. Андрей Кесарийски казва: „Изразът „да стане скоро“ означава, че някои от тези неща ще се изпълнят почти веднага след тяхното предсказване, но и онези, които се отнасят за края на света, няма да закъснеят; защото за Бога „хиляда години изглеждат като вчерашния ден, що премина.“³ В този смисъл цялостното и задълбочено изучаване, вярното разбиране на Апока-

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

липсис е било, е и ще бъде свръхактуално.

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

Разликите в тълкуването и разбирането на Откровение зависят основно:

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

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

1. Църковни тълкувания – най-вече:

- светоотечески,
- на църковни учители, църковни писатели и богослови.

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

⁴ Небольсин, А. С. „Методы интерпретации, эсхатология и структура Откровения Иоанна Богослова“. *Вестник ПСТГУ I. Богословие. Философия*, вып. 3 (31), 2010, 55–74.

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

2. Нецърковни тълкувания:

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

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

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

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

1. Раннохристиянски;

2. Средновековни;

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

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

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

III. Видове тълкувателни подходи от гледна точка на методологията

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

1. Претеристкият подход (от лат. *praeterire* *минавам покрай*; *praeteritus* *преминал*) възприема Апокалипсис като пророчество за вече състояли се събития от историята на ранната Църква – разрушението на Йерусалим, победата на християнството над юдаизма и езичеството при св. император Константин Велики и др. Пръв наистина крупен представител на този подход към Откровение бил римокатолическият богослов йезуит от епохата на Контрареформацията Луис Алкасар (1554–1613)⁶. Впоследствие този подход се прилага от други тълкуватели на Апокалипсис като холандския юрист Хуго Гроциус (1583–1645) и френския римокатолически проповедник и богослов Жак-Бенин Босюе (1627–1704)⁷. Този метод е неточен и непълен, тъй като поставя пророчествата и тяхното изпълнение най-вече в границите на апостолските времена и укрива есхатологичната перспектива на Апокалипсис.

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

⁷ Jacques-Bénigne Bossuet.

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

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

3. Футуристически метод. Той тълкува Апокалипсис като пророческо описание на хода на събитията от самия край на световната и човешка история. Този подход, разбира се, не като единствен, е широко разпространен сред св. отци на Църквата. Днес се застъпва активно и в консервативните англоезични протестантски среди. Ако този метод се абсолютизира и използва без прилагане на други методи на тълкуване, то той откъсва духа и пророчествата в Апокалипсис от контекста на живота на първите християнски общини, от идеята за единството между православните християни от всички времена и от постоянно реактуализиращото се значение на книгата за Църквата и хората от всяка епоха до самия край на историята.

4. Историцистки метод. Той е основан от римокатолическия

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

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

5. Светоотечески сотириологичен метод (с оглед на човешкото спасение). Спрямо римокатолическите и протестантските тълкуватели и спрямо светските изследователи архим. Атанасий Митилинеос предлага съвсем друга координатна система в типологизирането и прилагането на видовете тълкувателни подходи към книга Откровение. Неговата система има библейска и светоотеческа основа и се отличава с богословско-катехизически, душепастирски и духовнопрактически характер. Преди да разгледаме съвкупността от подходите, прилагани и посочвани от архим. Атанасий като важни и полезни за хората, ще цитираме негови думи за това как той най-общо възприема работата със свещения текст на Апокалипсис: „Преданието, наред със Свещеното Писание, представлява основата на Църквата.

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

⁹ Вж. Небольсин, А. *Цит. свч.*, с. 55–74.

Освен това то съхранява критерия за автентичност и на самото Свещено Писание. То ни казва коя книга е автентична и коя – не. Това го казвам за онези, които отхвърлят Преданието на Църквата, независимо дали се наричат протестанти или православни, повлияни от протестантите. Казвал съм ви го много пъти и винаги ще го казвам, че ключът към тълкуването на Свещеното Писание е оставен в шкафа на Преданието! Ако не държим този ключ, който ни дава Преданието, никога няма да можем да тълкуваме правилно Свещеното Писание. Затова и протестантите тълкуват неправилно Писанието, в резултат на което са толкова раздробени по отношение на вярата: и те не знаят в какво вярват днес, в какво са вярвали вчера и в какво ще вярват утре!¹⁰ Според архим. Атанасий Митилинеос, тъй като книга Откровение е живо слово Божие и постоянно действаща реалност, когато ѝ правим анализ, бихме били в състояние нещо да разберем, ако имаме божествено просвещение. Според отца разбирането на тази книга несъмнено изисква вяра и благодатно общение с Бога, а не само теоретична подготовка и научноизследователска компетентност. Правилното разбиране на Апокалипсис предполага ангажирано лично отношение, защото Бог влиза не само в световната история, но също и в личната история на всеки човек, независимо от това дали е вярващ или невярващ.

Подходите в светоотеческия сотириологичен метод според архимандрит Атанасий Митилинеос:

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

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

- Архим. Атанасий подкрепя своето виждане с думи на св. Диадокх Фотикийски: „...няма нищо по-бедно от ум, който без Бога фи-

¹⁰ Архимандрит Атанасий Митилинеос. *Цит. съч.*, т. 1, с. 56 (бел. 2).

лософства за Бога¹¹ „Ключът към разбиране на Свещените Писания е Светият Дух. Ако нямаме Светия Дух, не можем да разберем абсолютно нищо. Условие да имаме Светия Дух обаче е подвижническият (борбеният) дух, спазването на заповедите, очистването на сърцето, постоянното съзерцание (θεωρία)¹².

- „Да изучаваме и вкъщи, да разтваряме Свещеното Писание¹³ често, а не да сме само слушатели.

- „...да не се превръщаме в безплодни „ловци на пророчества“, само за да научим от любопитство бъдещето, но да разберем каква трябва да бъде нашата позиция спрямо това, което е, и това, което идва, за да не отпаднем и да не се заблудим¹⁴. „Трябва да се борим с нездравото любопитство да знаем бъдещето чрез разглеждане на пророчествата. /.../ Пророчеството ... идва да извести какво се случва в историята винаги – винаги! – за да предпази от заблуда. Освен това пророчеството идва да напомни за последните дни – това не е малко, както вече казах, за да не изпускаме от поглед целта на историята и на нашето съществуване, а и на борбата ни. Също така идва да утеши вярващите в трудни времена ...“¹⁵

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

- При четенето да подхождаме и с дълбоко смирение.

б) Слушане на словото Божие

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

¹¹ Бл. Диадок Фотикийски. *Сто глави за духовното съвършенство* 7. Срв. рус. прев.: *Добротолюбие*. Т. 3. Москва, 1990, с. 10.

¹² Архимандрит Атанасий Митилинеос. *Цит. съч.*, т. 2., с. 15 (бел. 1).

¹³ *Пак там*, с. 14.

¹⁴ *Пак там*, с. 12.

¹⁵ *Пак там*, с. 11.

ди и да посочат пътя към спасение и покаяние.¹⁶

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

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

в) Пазене / спазване на словото Божие

- Разбирането на Божиите тайни изисква да пристъпим към Божието слово с молитва. Така ще сме в състояние и да спазваме Господните повели. Архим. Атанасий Митилинеос се ръководи от наставлението на св. Исаак Сирий като призовава и нас да го съблюдаваме: „Не пристъпвай към словата на тайните, които са в божественото Писание, без молитва и просба за помощ от Бога; но, като се помолиш, казвай: Господи, дай ми да почувствам силата, която е в тях. Смятай молитвата за ключ към смисъла на истините, заключени в божествените Писания“¹⁸.

- Със сълзи следва да приемаме и спазваме божественото Откровение.

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

- Когато изучаваме Божието слово, трябва да чувстваме, че то се отнася предимно за нас и ни задължава да го изпълняваме. Така ще се

¹⁶ Пак там, с. 10.

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

¹⁸ „Ἀγ. Ἰσαάκ ὁ Σύρος, *Ἀσκητικά*, Λόγος ΟΓ'". Същият цитат вж. и у Архимандрит Атанасий Митилинеос. *Цит. съч.*, т. 1, с. 65 (бел. 2).

опазваме и от духа на осъждане спрямо нашите ближни. В това отец Атанасий се ръководи от св. Исаак Сириец, който казва: „Когато смиреният и духовен човек чете божествените Писания, той ги отнася винаги към себе си, а не към другите“¹⁹. Преди всичко да се назидаваме, а не да назидаваме!

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

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

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

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

е) Спираловиден метод. Архим. Атанасий Митилинеос особено много цени спираловидния подход, който съчетава линейния и цикличния метод. Спираловидният метод открива в пророчествата и хода на апокалиптичните събития едновременно последователност, паралелизми и натрупвания. С други думи, финалният край на този

¹⁹ Вл. 'Ос. Πέτρος ὁ Δαμασκηνός, 'Η κατὰ Θεὸν ἀνάγνωσις. Φιλοκαλία, τόμος Γ', βιβλίο Α.

²⁰ Архимандрит Атанасий Митилинеос. *Цит. съч.*, т. 2, с. 10 (бел. 1).

свят ще дойде, след като са се реализирали предварителните му признаци, някои от тях описани в книгата може би повече от един път, като самият есхатологичен завършек на всичко се разкрива с натрупваща се страховитост на язвите, с интензификация на сътресенията и с кулминация, в която досегашният свят, състарен от греха, напълно се разрушава и изчезва, за да отстъпи място на новото небе и новата земя, на Божието Царство, в което Бог ще бъде всичко във всички.

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

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

и) Църковно-богословски метод. Той ни подпомага да се пазим от осветскостяването в тълкуването на Откровение. Осветскостяването означава в нашето изучаване и разбиране на Апокалипсис да липсва един или повече от горните светоотечески подходи, което автоматично води до духовно безплодна и в края на краищата невярна или дори напълно секуларна херменевтика. Осветскостяването е друго име на хладността във възприемането на Апокалипсис. За нея сам Иисус Христос, Алфа и Омега, казва (към Лаодикийската църква): „зная твоите дела: ти не си ни студен, ни горещ; о, дано да беше студен или горещ! Така, понеже си хладък, и нито горещ, нито студен, ще те излюбвам из устата Си.“ (Откр. 3:15-16)

Според архим. Атанасий Митилинеос наше висше призвание е да бъдем верни на Бога. „Трябва отново да живеем, възлюбени, духа на древната Църква, който бил дух на постоянно осветение, но и на есхатологично очакване/.../ трябва да живеем в святост, да се осве-

щаваме, да ставаме по-добри и да преживяваме това очакване на последните дни. В древната Църква битувал възгледът: „Господ е близо. Не се грижете за нищо“... Така пише на филипяните ап. Павел. Думите: „Не се грижете за нищо“ не означават: „не яжте и не пийте, не си стройте домове и не работете“, а означават: „не забравяйте целта си, не си мислете, че тук ще бъдете постоянни жители и не започвайте да правите какво ли не, сякаш ще живеете хиляда години на земята!“ Това ще рече да живея в есхатологично очакване. „Господ е близо“! Да търся: „Господи, кога ще дойдеш? Господи, ела! Да, Господи, ела!“ За да дойде отговорът: „Да, идвам скоро“.²¹

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

²¹ Пак там, с. 15.

Протопрезвитер Джон Ериксон

ЗНАЧЕНИЕТО НА ЦЪРКОВНОТО ДИСЦИПЛИНАРНО ПРАВИЛО ПО ОТНОШЕНИЕ НА СПАСЕНИЕТО В ИЗТОЧНАТА ТРАДИЦИЯ¹

Abstract: John Ericson, *The Value of the Church's Disciplinary Rule with Respect to Salvation in the Oriental Tradition*. The present study is devoted to the Canons of the Orthodox Church concerning repentance. They are closely linked to the Orthodox doctrine of salvation and show an inner coherence that smooths out an integral theological structure. Both canonical regulations and dogmatic principles are integrally intertwined in it, enshrined both in the decisions of a number of local and ecumenical councils, and in the works of the Holy Fathers.

Keywords: *Canon Law, Orthodox Tradition, Holy Fathers, Soteriology, Repentance, Disciplinary Rules*

През есента на 691 г. в резултат от работа на отците на Трулския (повече известен като Пето-шести) събор се появява една по-късна добавка към каноничното право на Православната църква. Потвърдена е и е санкционирана вече съществуваща сбирка, която включва 85 т. нар. *Апостолски правила*, правилата на някои събори от IV и V век и различни правила на св. отци – най-вече на св. Василий Велики (Правило 2), към които са добавени нови 102 правила. С някои по-късни добавки тази сбирка остава основен *corpus canonum* на Православната Църква – всеобщо приета норма и еталон на нейните църковни структури и дисциплина.

Следователно от Късната античност и до днес корпусът на каноните остава в същността си непроменен. Същото обаче не може

¹ Erickson, J. „The Value of the Church's Disciplinary Rule with Respect to Salvation in the Oriental Tradition”. – In: *Atti del congresso internazionale incontro fra canonici d'Oriente e d'Occidente*. Bari, 1994, 245–274.

да бъде казано за начина, по който тези канони биват тълкувани и прилагани. Църковниците от всяка нова епоха се изправят пред предизвикателството да въвличат тези древни текстове в плодотворен диалог с новия културен контекст, с действителната практика и променящите се институции. Всичко това е вярно както в общ план, така и особено по отношение на дисциплината и по-специално по отношение на покаяната дисциплина, върху която ще спрем вниманието си в този доклад. Развитието на църковните структури следва една относително плавна линия, като равновесието между съборност и първенство, изразено в древните канони и отнесено към провинциалната организация, може да бъде видяно дори и в законоуредбите на различните автокефални църкви. От друга страна, практиката на покаяната дисциплина е променяна драматично. Днес външните форми, независимо от традиционната частна изповед или новите общностни практики на обща изповед, имат малки прилики с покаянието – такова, каквото е установено в древните канони. А с промените във външните форми идват и промени в начина, по който самата цел на покаяната дисциплина се разбира. Във всяка епоха, без съмнение, източните църковници биха се съгласили с максимата на своите западни сподвижници: *Salus animarum suprema lex*². Но какво значение и смисъл трябва да свържем с думата *salus*: дали да я разбираме главно като помиряване или пък като обновление, дали като излекуване и възстановяване, или като освещаване и обожение, или оправдание и изкупление? На Изток, поне докато корпусът от дисциплинарни правила остава относително непроменен във времето от древността, работещите определения за Спасението (т.е. начините, по които спасението да бъде описвано, представяно и разбираемо) се променят заедно с външните форми на покаяната дисциплина – неусетно и почти незабележимо, но много сигурно – точно както те се променят и на Запад. И както определенията за Спасението се променят, така и разбиранията за ролята на Църквата в Спасението се променят. Понякога Църквата бива виждана над всичко като място на помирението,

² Спасението на душите е най-върховен закон.

а понякога като разпределител на опрощение. Понякога пък, когато Спасението се мисли главно като индивидуално духовно израстване, Църквата – като общност със своя структура – бива фактически пренебрегвана. В този доклад следователно ще се опитам да очертая не само промените в дисциплинарната практика на Православната църква, но също така и промените в начина, по който тази практика бива отнасяна към своята цел, към *salus animarum*, а също и промените в ролята, приписвана на Църквата по отношение на достигането на тази цел. Или, за да кажем същото по малко по-различен начин, ще се опитам да очертая промените в икономията на покаянието в Православната църква и заедно с това промените в значението на тази дума която често бива употребявана и с която често се злоупотребява.

Спасение и помирение

Покаяната дисциплина в ранната Църква е сравнително добре изследван въпрос, който въпреки това продължава да провокира сериозен дебат. Старият възглед, според който раннохристиянският ригоризъм, отначало недопускащ никаква възможност за помиряване с Църквата на виновните в смъртни грехове като убийство, блудство и вероотстъпничество, постепенно е отстъпил място на едно по-либерално разбиране, е поставен под съмнение и днес е напълно дискредитиран³. Днес навсякъде се признава, че ранната Църква не само поддържа сред своите членове силата на следкръщелното покаяние посредством молитва, милостиня, пост и причастяване, но и прилага най-различни способности към онези, чието кръщелно покаяние и обръщане към Църквата изчезват до степента на вероотстъпничеството⁴.

³ Вж. Poschman, B. *Penance and the Anointing of the Sick*. N.Y., 1964, 1–80 и посочената литература. Сrv.: Vorglimler, H. *Busse und Krankensalbung*. Freiburg im Breslau, 1978.

⁴ Вж. Dallen, J. *The Reconciling Community: The Rite of Penance*. N.Y., 1986, p. 2. Този труд предоставя убедителен и съвременен преглед на наличните свидетелства от пастирска и литургична перспектива. Други нови изследвания върху историческия и богословския фон на проблема: Favazza, J. *The Order of Penitents: Historical Roots and Pastoral Future*. Collegeville, 1988; Osborne, K. B. *Reconciliation and Justification: The Sacrament and Its Theology*. N.Y., 1990; Hellwig, M. K. *Sign of Reconciliation, and Conversion: The Sacrament of Penance for Our Times*. Wilmington, 1982; Taft, R. „La pénit-

През първите две столетия обаче твърде малко подобни случаи надхвърлят местното ниво. Християните живеят в малки, тясно свързани общности сред враждебния свят. Кръщението, в което те се освобождават от хватката на греха и дявола, остава решителен израз на тяхното покаяние, обръщане и помиряване с Бога – единствено по-особено покаяние, от което огромното мнозинство християни би имало нужда въобще. Смъртните следкръщелни грехове като убийство, блуд и вероотстъпничество не влизат в дневния ред на Църквата от този период. Ето защо не са систематично разработвани и процедури относно някаква *penitentia secunda*. Към края на II век обаче започват да се чуват отделни гласове на несъгласие, подобно на Тертулиановия, които протестират срещу видимия упадък на християнските нрави (*mores*), а в средата на III век се появява и голямата криза, свързана с Дециевото гонение (250–251 г.), довело до рязко прекъсване на почти половин вековния мир за Църквата в границите на Империята. Ситуацията е драматично описана в трактата на св. Киприан Картагенски За падналите, както и в неговите писма. Разделени са цели семейства – син умира като мъченик, но неговата майка и сестра му се отричат от вярата (Писмо 27, 1). Родени християни се втурват да принасят жертви на езическите богове и веднага след това молят – дори настояват – за възстановяване в същото църковно общество, от чиито облаги така дълго са се радвали. Изведнъж покаяната дисциплина се превръща в един широкомащабен и неизбежен проблем не само за св. Киприановия Картаген, но и в цялата Империя. Същият проблем се появява след 302 г., когато започва последното и още по-жестоко гонение при управлението на имп. Диоклетиан.

Прегледахме църковната история от тази епоха, защото точно това е периодът, в който се формира каноническата традиция относно покаянието. Именно през време на безпрецедентните гонения отвън и на вътрешните несъгласия вътре в самата Църква следкръщелното покаяние възприема ясно определена институционализирана фор-

tence aujourd'hui: Etat de la recherche". *La Maison-Dieu*, 171/1987, 7–35. От по-ранните изследвания виж: Vogel, C. *Le pécheur et la pénitence dans l'Eglise ancienne*. Paris, 1966.

ма. В резултат от това възстановяването в общение на отпадналите се превръща в модел на покаяната дисциплина – такава, каквато е установена в периода непосредствено преди и след Първия вселенски събор в Никея през 325 г. Тази покаяна дисциплина бива представена в каноните, формиращи до ден днешен голяма част от *corpus canonum* на Православната църква. Ето защо анализът на основните характеристики на практиката на покаяната дисциплина от онази епоха е от съществено значение за разбирането на нейната същност.

За мнозина най-забележителната особеност на покаяната дисциплина в древния период от историята на Църквата е продължителността и суровостта на предписваните епитимии. Така например, Правило 22 на Анкирския събор от 314 г. предписва: „Виновни във волно убийство нека бъдат в реда на припадащите, а с пълно общение да се удостоят в края на живота си“⁵. Днес – в зависимост от нашите собствени склонности – едни се ужасяваме от строгостта в древно време, а други – от разпуснатостта в ново време. А това вече води до заблуда. В действителност покаяната дисциплина е въпрос, който в древност предлага голямо разнообразие. Така например епитимииите, предписвани в каноничното послание на св. Петър Александрийски (с. 311 г.), не са в никакъв случай особено пространни и крайни – дори по отношение на падналите (*lapsi*). Това, което е по-впечатляващо, макар все пак да не личи толкова от оголените кости на нашите канонически текстове, е определеният църковен контекст, в който в онази епоха биват разглеждани както греха, така и покаяната дисциплина.

Преди всичко грехът се разглежда като действие, което предизвиква разрыв не само с Бога, но и със съответната църковна общност. Подчертават се неговите социални усложнения. Св. Петър Александрийски например изглежда много повече загрижен за отрицателните резултати, които вероотстъпничеството – в различните си форми – би имало за църковната общност като цяло, отколкото за

⁵ Вж. *Правилата на св. Православна църква с тълкуванията им*. Т. II, София, 1913, с. 609 (бел. прев.).

конкретния вероотстъпник.⁶ По този начин грехът се превръща във въпрос не толкова на индивидуално поведение, колкото на публично оскърбление за общностните стандарти и общностната светост, тъй като на практика засяга целостността и интегритета на есхатологическата общност на спасението изобщо. И точно защото грехът вреди на цялата църковна общност, до помирение с Бога се стига само чрез помирение с църковната общност.

Няколко пасажа от *Didaskalia apostolorum* (сирийски сборник от III век, съдържащ наставления и съвети към епископите) илюстрират драматичния начин, по който са изразени изключването от църковната общност и помирението с нея:

Затуй, епископе, съди точно, подобно на всемогъщия Бог и онези, които се каят, приеми с милост – подобно на всемогъщия Бог. Укорявай, увещавай и поучавай, защото Господ Бог с клетва обеща опрощение за онези, които са съгрешили... Но когато си видял някого, който е съгрешил, бъди суров с него и нареждай, щото онези [верните] да го посочат и когато той излезе напред, нека те бъдат строги с него и дай им да го изпитат и да го държат извън Църквата; и след това нека те дойдат в храма и се молят за него... Епископе, ти му заповядай да дойде и го изпитай дали се покаява. И ако е достоен да бъде приет в Църквата определи му дни за постене две или три седмици, пет или седем. И така остави го да си ходи като му кажеш каквото е право за съвет и наставление. И го укорявай, и кажи му да пребивава в самоунижение и да моли и проси прошка в дните на поста си, така че да може да бъде признат за достоен за опрощение на греховете...⁷

⁶ Същите социални измерения на нечие действие могат да се видят в размислите на св. Василий Велики върху *subintroductae* (Правило 88): „Аз и не предполагам, щото седемдесет годишен човек може страстно да живее с жена, и онова, което разпоредих, сторих го не затова, че като да е било извършено такова беззаконно дело, понеже се научихме от Апостола, че не трябва да се поставя препънка на брата или съблазън. Нали знаем, че чистите дела на някои за други са повод за грях...“ [Цит. по: *Правила на св. Православна църква*. Съст. и прев. И. Стефанов, София, 1936, с. 438 (бел. прев.)] Тук църковното дисциплинарно правило е ясно насочено към спасението, но спасението не се разбира в индивидуалистични понятия, тъй като ние се спасяваме само в общност, живеейки в междуличностно общуване – всеки от нас като член на тялото Христово.

⁷ *Canon 6*, ed. and transl. by R. H. Connolly, Oxford, 1929, p. 40, 52-53.

И впоследствие, като всеки един от тях се покаява и показва плодовете на покаянието, приеми го, молещ се като езичник. И го кръсти като езичник и тогава го приеми, и също така положи ръка върху този човек и в това положение кажи цялата молитва и тогава го доведи в храма и го остави в общение с Църквата...⁸

Тук не става дума само за помирение на един отделен грешник с неговия Бог, а за нещо, което е във връзка с това – той се помирява с Църквата, със своя епископ, който за него заема мястото на Бога и действа като Божи *οἰκονόμος*. Епископът е този, който изпитва грешника и определя измеренията на неговото помирение, като по този начин – заедно с всички вярващи – се превръща във привлечен в ходатайство за този грешник. Покаяната дисциплина цели пълно преобразяване на грешника, така че той да може отново да заеме мястото си в общността на помирения с Бога чрез Кръщението и които сега изразяват това си помирение с Бога посредством причастяване с Него и с всеки друг в евхаристийното братство.

Контекстът на покаянието е Църквата, а неговата цел – св. Евхаристия. Можем да видим това в безброй много текстове – както от канонически, така и от литургически, догматически и исторически характер. Една илюстрация на казаното е правилото, в което се обобщава системата за степенуване на епитимииите, въведена от св. Григорий Чудотворец в Понт:

Степента убиец води до стоене вън от вратите на Църквата; тук добавя на грешника да стои и да умолява верните, когато те влизат в храма да се молят за него. Мястото на оглашения е от вътрешната страна на портите – в нартекса; тук добавя на грешника да стои толкова дълго, колкото остава катехуменът и чак след това да влиза вътре. Защото – както казва Григорий – след като той е слушал описанието и наставленията, може да бъде допуснат, но нека не бъде смятан за достоен за молитвата. Степента на припадащите е тази, когато някой стои вътре в портите на храма и върви напред заедно с катехумените. В степента на стоящите грешникът не влиза с оглашените, а стои при верните. Последната степен [на покаянието] е онази, която позволява

⁸ *Canon 10* – *Ibid*, p. 104.

да се присъства на светините.⁹

Епитимията тук се разглежда като един добре подреден процес или движение на възвръщане към евхаристийно общение. Системата на св. Григорий Чудотворец (явно приложима в Понт, Кападокия и някои части на Мала Азия) е достойна за отбелязване поради нейната приложимост, но сходни на нея правила могат да бъдат намерени практически навсякъде. Специалните молитви, облеклото, жестовете и позите правят от каещия се особена характеристика на древната Църква, подобно на катехумена (т.е. оглашения) и той често бива сравняван с него. Каещият се предизвиква възхищение и почит сред християните от своята общност, както е в случая с Фабиола в Рим, или пък съмнение дали – приет в общение – ще продължи покаянието си, какъвто е случаят с някои християни от бл. Августиновия Ипон (срв. *Sermo* 232, 8).

Отбелязали църковния контекст и евхаристийната ориентация на покаянието, ще трябва да отбележим и това, което липсва – следствената процедура, установения образец за изповед. За ужас на по-старото поколение автори текстовете от тази епоха сочат малък интерес към изповедта като такава – независимо дали частна или публична. Защото в по-голямата си част нашите канони и останалите текстове, които засягат покаяната дисциплина, приемат за даденост, че самият грях е нещо, което е известно на всички. Покаяната система на древната Църква, която следва парадигматичния грях на вероотстъпничеството, предполага това, което можем да наречем *обективна природа на греха*. Грехът не е само разположение, склонност или физическо състояние. По-скоро грешникът, действайки в пълно съзнание, прави свободен съзнателен избор и завършва това движение на волята с акт, който открито го изключва от общността на верните и го отъждествява с лукавия. Образно казано, а понякога и съвсем буквално, той напуска тържеството на безсмъртието, за да възлее на идолите. И в това възлияние е въвлечен целият човек. Също така покаянието довежда не само до промяна в отношението, но и

⁹ *Epistola canonica*, 11.

призовава плодовете на разкаянието, проявени по различни видими начини. Сред тях, редом с припаданията, навличането на власеница и посипването с пепел, присъства и изповедта (ἐξομολόγητις). Това понятие не засяга изповядването на отделни неща; не се настоява върху цялостното изброяване на греховете, включващо както техния вид, така и брой. По-скоро ἐξομολόγητις е изповядване на вяра и възхвала и едва след това – на грях; става дума за едно общо признаване на Божието величие, което е ясно проявено в Божията милост, така че да води грешниците до разкаяние. Като такова то е най-вече покаяно упражнение, плод на разкаянието, а не е част от съдебна процедура. Защото съдебната процедура не е била смятана за действително необходима. Положението на типичния отстъпник е като това на известния еретик от III в. Павел Самосатски – така, както той е преценен на съборите срещу него: „Няма нужда от никакъв съд – първо относно неговите дела, тъй като той е въвн [от Църквата], той се отдели от канона...”¹⁰

Тук може да се отбележи и това, че както не е бил установен образец за изповед, така не е била и изработена никаква точна формула за опрощаване на греховете. Сигурно е съществуването на специални молитви над каещите се – при тяхното отпускане от покаяните им задължения да тях се казва: „нека дойдат под ръката”.¹¹ Текстове като *Didascalia apostolorum* също говорят за едно окончателно възлагане на ръце от страна на епископа. Тези молитви и жестове обаче засягат в по-голяма степен изцелението и възстановяването, отколкото някакво освобождаване от грехове. Ефективното обръщане на грешника бива последвано от помиряване с Бога и общината, изразени и повлияни преди всичко от повторното допускане до светините, до Евхаристията на поместната църква. Много често човек може да прочете, че дадена личност може да продължи да бъде в общение (Правило 2 на Лаодикийския събор) след изпълняване на предписана епитимия; че

¹⁰ Eusebius. *Historia ecclesiastica*, VII, 30, 6.

¹¹ Лаодикийски събор, правило 19. Виж: *Правилата на св. Православна църква с тълкуванията им*, т. II, 808–809 (бел. прев.).

някои могат „когато покажат някакъв плод, тогава да се възстановят в общение“ (Правило 4 на св. Василий Велики).¹² Не се споменава обаче за специално епископско или свещеническо вмешателство в тази сфера. Със сигурност, разбира се, епископът е бил в голяма степен въввлечен в процеса на разкаяние – както чрез действия на осъждане, така и показвайки милост подобно на всемогъщия Бог, но в началото неговата роля – ако въобще такава е съществувала – не е била по-важна за допускането на грешника до степен на каещ се и за определяне на условията на неговото помиряване с Църквата – отколкото в края, тъй като в изключителни ситуации дори миряни, при съответната санкция, могат да дадат последно причастие на умиращия каещ се¹³.

Системата на покаяната дисциплина, засвидетелствана в древните канони, има своите силни страни: ясно разбиране за отношението между покаяние и Евхаристия, осъзнатост на църковното измерение на покаянието и помирението, силно настояване върху покаянието и неговите плодове. Тази система обаче има и определени слабости. Явна е опасността от мъртвото законничество, в което покаянието се разглежда като отдаване на собствената част, като плащане на личния дълг към обществото – опасност, която става особено силна в случай на изгубване на евхаристийната насоченост. Още повече, тясната връзка между мисъл, воля и действие, която се предполага в модела на вероотстъпничеството, може да се провали по много начини. Мисълта не винаги води до съгласието на волята; движението на волята не винаги е приведено в действие; в този процес винаги могат да се намесят незнание, страх, принуждение или просто

¹² За допълнителни примери виж все още актуалното изследване: Watkin, O. *History of Penance*, Vol. I. London & N.Y., 1920, p. 327. Правило 4 на св. Василий Велики виж в: *Правила на св. Православна църква*, с. 412. (Бел. прев.)

¹³ Виж историята, свързана с Дионисий Александрийски (Eusebius. *Historia ecclesiastica*, VI, 44), в която възрастен вярващ, извършил вероотстъпничество, е близо до смъртта си и изпраща младо момче при свещеника да попита дали ще му даде последното причастие, но свещеникът се оказва болен; момчето е изпратено с Евхаристийните дарове при вероотстъпника. Тази практика повтарят с одобрение и други, сред които е св. Никодим Светогорец в коментар върху Правило 13 на Първия вселенски събор.

глупост. Върху подобни проблеми са принудени да разсъждават различните древни правила и отделни църковни писатели, занимаващи се с въпросите на покаянието. Те обаче често проявяват крайна липса на чувствителност – Правило 4 на Неокесарийския събор (315 г.) на пример дава любопитна илюстрация на принципа *de internis ecclesia non judicat*: „Ако някому, като му се е поискала жена, реши да преспи с нея, но не се изпълни намерението му, очевидно е, че благодатта го е спасила“¹⁴. А какво да кажем за спонтанно изповядваните пред презвитер или епископ, и така останали неизвестни за останалите, тайни грехове? Публичното покаяние може да навлече по думите на св. Йоан Златоуст, „нетолерантността на тълпата от форума“ (*Проповед срещу аномеите*, 5). То може също да докара проблеми със закона. Правило 132 от Африканския кодекс ни съобщава твърде тъжен случай: един човек който тайно се е изповядал пред своя епископ, е принуден публично да се разкае, но тогава той отрича и обвинява епископа, че го е дискредитирал. Подобна практика може да доведе дори до физическа разправа. Поради тази причина св. Василий Велики (Правило 34) говори за предпазване в случаи на тайни прелюбодеяния:

Относно жени, които са прелюбодействували и са изповядвали греха си, движими от благочестие, или по друг някой начин са изобличени, нашите отци са забранили да бъдат явно излагани, за да не станем причина за смъртта на изобличените, а са заповядали да стоят наедно с верните без да се причастяват, докле не се изпълни времето на покаянието¹⁵.

(вероятно съпругът на прелюбодейката би станал подозрителен и би я убил, ако я види, че изпълнява всички степени на публично покаяние, въпреки че едно друго обяснение на текста може да бъде съществуващата опасност тя да бъде наказана от градските власти със смърт, налагана при прелюбодейство).

Толкова много и толкова различни са случаите, които не съвпадат с модела на вероотстъпничеството, че на благоразумния

¹⁴ Виж: *Правилата на св. Православна църква с тълкуванията им*. Т. II, с. 627 (бел. прев.).

¹⁵ *Правила на св. Православна църква*, с. 423 (бел. прев.).

οἰκονόμος на душите често се налага да прибегва до собствена отсъда при определяне икономията на покаянието, макар че той би могъл „да домострои съгласно с точността“¹⁶, както някои консерватори дори през византийското Средновековие съветват. Все пак по-често се срещат текстовете, които внушават, че не би трябвало да се пазят строго предписанията за публично покаяние, а по-скоро да се преценят обстоятелствата в конкретния случай. Св. Василий Велики, св. Григорий Нисийски и други пишат по този въпрос, след като дискутират покаянието в някоя негова подробност и винаги завършват с подхвърлена мисъл, която дава право на изповедника да отхвърли строгостта и да прегърне човеколюбието при назначаване на епитимии, ако обстоятелствата го изискват. Показателно в това отношение е Правило 5 на св. Григорий Нисийски:

[Такъв, който чрез обръщане лекува произволно престъпление] трябва да бъде под наблюдение от страна на тоя, който реди работите в църквата, и, според обръщането му, да се намали и продължаването на епитимията му... ако с крайно усърдното си покаяние той изпреварва времето и със старание в изправлението си превъзхожда ония, които в продължително време помалко се очистват от осквернението¹⁷.

Тук в още по-голяма степен (и още по-сериозно) се вижда недостатъкът на този подход към греха и покаянието. Древните правила подлагат на покаяна дисциплина само ограничен брой тежки грехове.

¹⁶ Nicetas Stethatos, *Peri canonon*, ed. J. Darouzes (SC 81, Paris, 1961, p. 468), където той критикува позицията на свой анонимен съвременник: κατὰ τὴν τῶν κανόνων οἰκονομοῦμεν ἀκρίβειαν.

¹⁷ Срв.: Св. Василий Велики. *Правило 4*: „Все пак, ако някой от тези, които са се намерили виновни в гореупоменатите грехове, е ревностен в изпълняването на покаянието, този, на когото по Божия милост е поверено свързване и развързване, няма да заслужава укор, ако, при установяване на степента на покаяние на грешника, склони в посока на снизхождение и намаляване периода на наказанието“. Върху употребата на думата *икономия* като *terminus technicus* в покаяната дисциплина виж моята статия „Икономията във византийското канонично право“ – Във: *Law, Church, and Society: Essays in Honor of Stephan Kuttner*, ed. K. Pennington and R. Somerville, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1977, 225–236, особ. 227–229. Правило 5 на св. Григорий Нисийски виж в: *Правила на св. Православна църква*, 468–469 (бел. прев.).

От друга страна, преобладава принципът *nulla poena sine lege*¹⁸. Това вече не са непременно нашите собствени грехове. В своите канонически послания св. Василий Велики излага онова, което е обичайно в Кападокия, като се връща в своите примери към дните на Фирмилиан. Често обаче със собствените си съвети – понякога по-снизходителни, а понякога по-строги, той се проявява като противник на законничеството в системата – такава, каквато тя е била тогава. Неговото собствено отношение към покаянието е по-ясно посочено на други места в неговите трудове. Той съжaliaва за това, че неговите предшественици са се ангажирали толкова много със смъртните грехове и така са пренебрегвали останалите, като са ги смятали за по-малко сериозни. Става дума за грехове като гняв, сребролюбие и други подобни. Той заклеиява тази практика като „извратено човешко предание“.¹⁹ „Аз препрочитах Писанието – пише той – и намирах както в Стария Завет, така и в Новия, че упорството срещу Бога е не във величината на греховете, а в нарушаването на някое правило – което и да е; осъждането е едно и също за каквото и да е непослушание пред Бога“.²⁰ На друго място той подчертава

Това разделение между малки и големи грехове не съществува в Новия Завет. Там намираме една присъда, която се отнася до всички грехове – нашият Господ казва: всеки, който извършва грях, е роб на греха (Йоан 8:34). По същия начин св. Йоан се провиква: „Този, който не се подчини на Сина, не ще види живот, а Божият гняв остава върху му“ (Йоан 3:36). Не разполагаме с такова разграничаване на греховете, което да ги степенува. От значение е самото престъпление. С една дума, ако допуснем да говорим за голям или малък грях, не би могло да се отхвърли, че голям е онзи грях, който управлява личността, а малък е онзи грях, който бива управляван от човека²¹.

Спасението като лечение и обожение

С приведените думи на св. Василий Велики, взети от неговите

¹⁸ Нито едно провинение да не остава несанкционирано от закон. (Бел. прев.)

¹⁹ *De iudicio Dei* 7 (PG, 31, 669).

²⁰ *Ibid.*, 4 – col. 661.

²¹ *Regulae brevius tractatae*, q. 293 (PG, 31, 1288).

Кратки правила, ние се оказваме в един твърде различен свят – светът на монашеството и аскетизма, на духовния съвет и наставление, под водачеството на *духовния отец*. Това е свят, чийто основни теоретици, като започнем още от великите александрийци Климент и Ориген, разглеждат същността на християнския живот като постепенно очистване и обожение с помощта на духовна терапия. Въздействието на монашеството и на неговия подход към греха и покаянието върху църковната покаянна дисциплина е огромно. Там това въздействие е значително по-голямо, отколкото в богослужението и във всяка друга сфера на църковния живот. За съжаление, тази тема е успяла да привлече сравнително малко научно внимание. Повечето автори, работили върху историята на покаянието, се обръщат от древността направо към западното Средновековие, като така пренебрегват развитието на византийския Изток. Подходът на такива изследователи определено е детерминиран от остарели предразсъдъци. Взаимодействието между монашеското и немонашеското разбиране за покаянието се разглежда като глава от непрекъснатата битка между *Geist* и *Amt* (дух и служение)²². Едно е сигурно: в този случай, както и при покаянието в древност, е трудно да стигнем до научнообосновани общения.

На първо място, тук трябва да отбележим, че не може да бъде прокарана рязка разграничителна линия между покаянието съобразно с каноните, от една страна, и така да се каже, манастирската изповед – от друга. Влиянието на традицията, определена от мен като манастирска, върху практиката на мирската църква може да бъде почувствано много рано – всъщност много преди възникването на самото монашество!

Още при Ориген намираме типа на благочестивия християнин, окуражаван да търси лечител, комуто да изповядва своите грехове и да открива помислите си – някой, „който знае как да бъде слаб със

²² Holl, K. *Enthusiasmus und Bussgewalt beim Griechischen Mönchtum*. Lepgiz, 1898; repr. Hildesheim, 1969 и Hörmann, J. *Untersuchungen zur Griechischen Laienbeicht*. Donauwörth, 1913.

слабия и да плаче с онези, които плачат“. Към онези, които са били достатъчно щастливи да намерят такова духовно ръководство, Ориген се обръща със следните думи: „Ако някой дава съвет, следвай го и го върши! И ако той вижда и приема, че болестта ти е такава, която трябва да бъде изложена и обсъдена в събранието на цялата Църква, и че това би могло да даде възможност на останалите да се поучат и да бъде сигурно средство, с което и ти самият да бъдеш излекуван, тогава е необходимо да помислиш сериозно върху това и да се подчиниш на съвета на опитния лекар“²³. Тук няма никакво противопоставяне между частното духовно наставление и каноническото покаяние пред общността. И двете биват смятани за лечение, но докато духовното наставление може да се отнася главно до много грехове, които не са обект на дисциплината на формалното канонично покаяние, то може също така да набележи и пътя към тази дисциплина, ако общността като цяло получи назидание, а грешникът – излекуване.

Ако обаче влиянието на *монашеската* традиция върху покаянието може да бъде почувствано рано, формите на каноническото покаяние продължават да съществуват в продължение на много столетия. Обикновено се предполага, че прекратяването на служението на покаяния свещеник при Константинополския архиепископ Нектарий (381-397) през 391 г. бележи края на практиката на публичното покаяние във Великата църква²⁴. В действителност обаче публичното покаяние продължава да съществува – както в столицата, така и по други места. Кореспонденцията на Димитрий Хоматиан през XIII в., например разкрива няколко подобни примера²⁵ и чак до XVIII в. могат да бъдат открити такива следи.²⁶ От каноните, приписвани (вероятно погрешно) на св. патриарх Никифор I (806-815), би могло да ни

²³ Върху Псалм 37, 2.6 (PG 12, 1386).

²⁴ Преглед на литературата по въпроса виж в: Barringer, R. „The Pseudo-Amphilochian Life of St. Basil: Ecclesiastical Penance and Byzantine Hagiography”, *Theologia*, 51 (Athens, 1980), p. 51, n. 5.

²⁵ Правило 118, ed. J. Pitra, *Analecta sacra et classica spicilegio solesmensi parata*, Vol. VII, Paris and Rome, 1891, 503–506; 121, 533–536; 123, 537–538; 144, 559–560.

²⁶ Вж. Καρμίρη, Γ. Ν. *Τὰ Δογματικά καὶ Συμβολικά Μνημεῖα τῆς Ὁρθοδόξου καθολικῆς Εκκλησίας*. Graz, ²1968, 538– 539.

се стори, че, подобно на Каролингската империя на Запад, Византия следва политика на *публична вина – публично покаяние, лична вина – лично покаяние*:

Що се отнася до прелюбодейците и до онези, виновни в престъпленията на скотоложството и убийството, и други подобни на тях, дори и сами да изповядат извършения от тях грех, но това остане тайна за общността, трябва да им бъде отказано свето Причастие и да получат епитимия, подобаваща на греховете им... Ако обаче техните грехове са добре познати на останалите, трябва да има бъде наложено покаяние в съответствие с каноните на Църквата, т.е. да им бъде забранено да влизат в Църква, но да стоят в групата на онези, които плачат вън от вратите на храма, или на онези, които са слушащи в притвора²⁷.

Ако обаче повратната точка трябва да бъде търсена в процеса на преминаване от каноническо покаяние към монашеско, това със сигурност трябва да се е случило във времето на иконоборческия спор и скоро след него, когато за първи път е установена и систематизирана ролята на монасите като изповедници на миряните. В общи линии този процес може да бъде проследен в кореспонденцията на св. Теодор Студит (758–826)²⁸ и в покаяните канони, приписвани на св. патриарх Никифор. Подробностите ни дават някои съчинения, приписвани на Константинополския патриарх св. Йоан IV Постник (582–595)²⁹.

²⁷ Правило 29 (втора редакция: PG 100, 859–860). Относно различните редакции и издания на тези канони виж: Beck, H.–G. *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Handbuch der Altertumswissenschaft, XII.2.1), München, 1959, 490–491.

²⁸ Особено 2 послание, 162 (PG 99, 1504–1516).

²⁹ Morin, Ed. J. *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae*, Paris, 1651, Appendix. Относно текста: Placido De Meester. *Studi sui sacramenti*, ed. Liturgiche, Rome, 1947, 135–138, и особено: E. Herman, „Il più antico penitenziale greco”, *Orientalia Christiana Periaodica*, 19 (1953), 70–127, където се прави преглед на най-ранните руски съчинения. Един убедителен къс разказ за монашеското влияние върху съществуващия ритуал виж в: Paverd, F. „La pénitence dans le rite byzantine”, *Quæstiones Liturgicæ*, 54 (1973), p. 191–203. Срв.: Raes, A. „Les formulaires grècs du rite de la pénitence”. *Mélanges en l'honneur de Monseigneur Michel Andrieu (Revue de sciences religieuses)*, volume hors serie, Strassburg, 1956, 365–372. Относно многото статии, занимаващи се със специфично литургичните проявления на покаянието на Изток виж по специално: Ligier, L. „Dimension personnelle et dimension communautaire de la pénitence en Orient”, *La Maison-Dieu*, 90/1967, 155–188.

Тези съчинения обаче нямат нищо общо с този патрирах, нито пък се датират около 1100 г., както някои съвременни учени поддържат. В действителност най-старата форма на тази бъркотия от текстове, *κανονάριον*, трябва да бъде отнесена към началото или средата на IX век, а появата ѝ да се търси най-вероятно в студийския кръг.

Най-очевидно е изчезването на публичния аспект на старата система с неговите различни степени, специално одяние и др. и въвеждането на нещо подобно на ранноирландско смекчаване на наказанието:

Фактът, че ние намаляваме броя на годините за покаяние, не ще изглежда, вярвам, нещо неразумно за онези, които са способни да разсъждават точно. Защото, тъй като нито писанията на нашия отец Василий Велики, нито някой от още по-древните наши почитаеми отци, предписва каквото и да било постене, бдение и коленопреклонение като определено по брой за грешниците, а само отстраняване от свето Причастие, затова и ние решихме, че на нас подобава, при зачитане на онези, които истинно се каят и желаят да подложат плътта си на тежки наказания, и са благодарни да заживеят живот, който ще компенсира тяхните предишни слабости, да намалим срока на тяхното покаяние, съгласно с мярката на тяхното отстраняване. Например, ако някой се съгласи да не пие вино в определени дни, ние се съгласихме да извадим една година от присъдата, установена от отците за изкупване на простъпките му. Също така, ако той обещае въздържание от месо за определено време, ние смятаме за подходящо да приспадне още една година; ако пък се откаже и от сирене и яйца или от риба и елей, и т.н. – за всеки случай на въздържание от всеки от тези продукти ние сметнахме за подобаващо да отнемем по година. Но и това не е всичко. Ако той избере да омилистави Бога чрез чести коленопреклонения, ние решихме същото, каквото и по-горе, и особено в случай че той покаже готовност да извърши щедра милостиня, без да пресилва своето значение и без да преувеличава смисъла на милостинята си. Ако все пак някой, след своето падение встъпи в радващ Бога уединен живот [т.е. в манастирство], ние сметнахме, че подобава да съкратим още повече неговата присъда, виждайки, че останалия си живот той ще посвети на изстраждане на суровостите, които предлага

този начин на живот³⁰.

Тези размери на покаянието могат да бъдат изменяни допълнително с оглед на тяхното индивидуално приложение:

Синко, какво си способен да съблюдаваш? Защото покаянията се налагат съобразно със способностите и предпочитанието на онези, които ги получават, а не съобразно с греховете. Защото понякога се случва така, че някой, който малко е прегрешил, тъй като на него е присъщо да бъде великодушен, да възприеме своето покаяние с желание и бързо, та да може да получи не само опрощение на греховете, но и венеца. Но някой, който е прегрешил повече, защото е небрежен и ленив дух, трябва да бъде наказан с малко строгост, в противен случай той ще бъде победен от строгостта на наказанието и ще се обезкуражи и изцяло ще се предаде³¹.

Преди всичко на епитимиите се гледа като на лечебни средства, отколкото като на наказателни. В раннохристиянските текстове във връзка с покаяната дисциплина се използва твърде широка образност. *Дидаскалията* например описва епископа не само като лекар, но и като съдия. Тук обаче юридическият или съдебният елемент изчезват под преградата на терапевтичната образност. Вече Трулският събор (691–692) в своето Правило 102 предлага този език в концентриран вид:

Настина, според отците на Трулския събор, цялостното намерение на древния и утвърден *Corpus canonum*, т.е. цялостното намерение на църковното дисциплинарно правило е „лечение на душите и очистване от страстите“ (Правило 2)³².

В този монашески подход епитимиите, както и самата процедура на покаянието, са видоизменени. Действителното изповядване на греховете, върху което не се набляга в по-старите системи, сега излиза на преден план, тъй като лечителят на душите трябва да знае какво измъчва дошлия при него преди да му предпише подходящото духовно лекарство. Внимателното изследване на духовните болести

³⁰ Правило 1 от приписваните на св. Йоан Постник канони. – В: *Pedalion*. Athenai, 1957, p. 699.

³¹ Ἀκολουθία καὶ τάξις. Ed. Morin, Appendix, p. 83.

³² Виж целия текст в: *Правилата на св. Православна църква с тълкуванията им*, т. II.

бива улеснено от списък с въпроси, на първо място сред които са въпросите, отнасящи се до престъпленията на естеството на пола. Ако парадигматичният грях на древността е вероотстъпничеството, този на Средните векове е блудството. В *Последованието на изповедта*, приписвано на св. патриарх Йоан Постник, първото, което изповедникът пита след приключването на встъпителните псалми и молитви, е: „Кажете ми, синко, как за първи път загуби девствеността си?“³³ И това е съвсем разбираемо. Предвижданият формат на изповедта тясно следва предназначеният за послушника, който встъпва в живота на постоянното покаяние, каквото е именно монашеството и където целият му живот се обновява. Тук е видно, че на греха се гледа повече като въпрос на индивидуално поведение, отколкото като на публична обида на общностния стандарт на светост. Подобно на опрощението, грехът е загубил много от своя публичен характер.

Една окончателна промяна повдига винаги популярния въпрос за подходящия *служител на тайнството*. Кой може да *прощава грехове*? Върху какво се основава неговият авторитет? За преп. Анастасий Синаит (VII век) отговорът е повече от ясен: единствени подходящи *уредници* (οἰκονόμοι) на *спасението* и *Божии лекари* са онези, които са духовни (πνευματικοί), истинските *ученици на Христос*, монасите, облечени в дрехата на покаянието³⁴. Св. Симеон Нови Богослов (949-1020) е дори още по-конкретен: „Преди монасите единствени епископите по апостолско приемство са имали силата да връзват и развързват. Но с времето епископите започват да не употребяват или да употребяват лошо тази власт. Ето защо тази вдъхваща уважение функция... е прехвърлена върху избраните от Бога люде, които са монасите“³⁵. Духовните дарове са тези, които преди всичко правят от някого изповедник, които дават така необходимата за опрощаване на грехове *παρρησία* (дръзновение). Някои жития на светци съвсем ясно показват това. Един сарацин издирва св. Симеон Стълпник (357–460),

³³ *Ibid*, p. 79.

³⁴ *Въпроси и отговори* (PG 89, 369, 372, 373).

³⁵ *Изповедно писмо*, гл. 11. Ed. Holl, *Enthusiasmus*, p. 120.

за да изповяда пред него, че – погизвайки своя обет – е пожелал да яде месо и сега идва да получи опрощение на греховете „по всемогъщите молитви на светеца“.³⁶ Друг интересен пример е свързан с деянията на антифотиевия събор от 869–870 г. Един протоспатарий (висш военен) на име Теодор се явява пред папските легати, за да отговори на обвинение против него. Когато е попитан дали е изповядал прегрешението си и дали е получил епитимия, Теодор отговаря положително. Когато легатите питат за името на неговия изповедник, той отговаря: „Не знам. Знаем единствено, че беше хартофилакс, беше плешив и беше прекарал четиридесет години на стълб“. Легатите го питат: „А беше ли той свещеник?“ Теодор отговаря: „Не знам. Той беше *авва* и имах вяра в човека, и му се изповядах“³⁷.

Подобни случаи могат да бъдат смятани за отклонения, но същата мисловност можем да видим в историята на думата *ἀνάδοχος*. Първоначално тя означава „някой, който гарантира за друго“ и се употребява най-вече по отношение на кръстника. В разширен смисъл обаче тя се употребява по отношение на настойника – този, който води послушника по пътя на неговото встъпване в монашеския живот; старецът, който изслушва първата изповед на послушника, който ръководи послушника изцяло и го подкрепя по пътя на духовното израстване, който има дял в неговото покаяние. Рядко тази дума може да се отнася и за мирянин, който живее в света и показва солидарност с грешника като поставя ръка на рамото му и споделя с него тежкото бреме на греха, поемайки по този начин отговорност за него пред Самия Бог³⁸.

³⁶ Бл. Теодорит Кирски. *История на боголюбците*, 26 (PG 82, 1477).

³⁷ Mansi 16, 150-151. Този и няколко допълнителни примера от агиографската литература са събрани в: Hörmann, J. *Op. cit.*, 251–267, и повторени в статиите s.v. „Confession“ в *Dictionnaire de théologie catholique*, Vol. 3.1., 828–974. Една по-съвременна оценка на агиографската литература виж в: Barringer, R. *Ecclesiastical Penance in the Church of Constantinople: A study of the Hagiographic Evidence to 983 A.D.* (D. Phil. thesis), Oxford, 1979.

³⁸ Виж: Gouillard, J. „Christianisme byzantin et slave“. *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section V: Sciences Religieuses*, 82 (1974), 215–217. Срв. критичните бележки в: Barringer, R. „Penance and Byzantine Hagiography: Le répondant du péché“

Противопоставянето между епископа на неговия трон и стълпника – на неговия стълб – не трябва да бъде преувеличавано. Във Византия винаги съществува среден път. Наистина монасите имат монопол върху въпросите на покаянието, но те трябва да са снабдени със съответните упълномощителни писма от страна на йерархическата власт. За това, което вършат те, безспорно трябва да притежават не само удивителни душевни сили, но и духовни дарове, а това означава преди всичко познаване на лекарствата – те трябва да знаят каква епитимия следва да бъде предписана във всеки отделен случай³⁹. Св. Василий Велики ограничава задачата да връзват и развързват до разпоредителите на светите Тайни⁴⁰, т.е. до свещениците, и неговият авторитет допринася за окончателното преминаване на покаяната дисциплина изцяло в ръцете на църковната йерархия. Канонисти и църковници като антиохийския патриарх Теодор Валсамон, Никифор Хартофилакс и св. Симеон Солунски се борят с идеята неръкоположени в сан монаси да имат правото да изслушват изповеди⁴¹. Все пак насърчаването на свещениците като същински служители на Тайнствата още не е свидетелство за съществуването на ранен акцент върху църковния контекст на покаянието. Служението – както на свещеника, така и на неръкоположения монах – се разглежда преди всичко като притежаване на духовна сила без задължително отнасяне към йерархията на конкретната църковната общност⁴². На предявя-

– In: *Proceedings of the Eighth International Patristics Conference*. Oxford, 1979, *Studia Patristica*, 17.2 (Oxford, 1982), 552–557. Не успях да консултирам: Gouillard, J. „Le temps du pénitent à la haute époque byzantine” – In: *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age* (CNRS), Paris, 1984, 469–477.

³⁹ Срв. предписанието (ἐντάλμα) за духовния отец – PG, 119, 1152–1153.

⁴⁰ *Regulae brevius tractatae*, q. 288 – PG, 31, 1284.

⁴¹ Виж Коментара на Валсамон върху Африканския кодекс, Правило 6 (PG, 138, 42) и неговия Отговор 19 до Марк Александрийски (PG, 138, 972), Писмото на Никифор до монаха Теодосий от Коринт (PG, 100, 1061–1068) и Отговор 13 до Гавриил Пентаполски на св. Симеон (PG, 155, 864). Виж още анализа на тези текстове в: Hörmann, J. *Op. cit.*, 283–293.

⁴² Върху начина, по който възприемането на ролята на епископа в покаяната практика на Църквата се променя от Античността към Средновековието, виж коментара на Робърт Барингер в „The Pseudo-Amphilochian Life of St. Basil...” , p. 60. В комен-

ваните от монасите претенции, че те обладават някаква особена духовна власт, църковната йерархия противопоставя претенции за същата власт. Такъв е например случаят с константинополския патриарх св. Методий I (843–847), против когото монасите от Студийския манастир се противопоставят заради умереността му по отношение на бивши привърженици на иконоборството и заради оправданието, което той произнася по адрес на покойния император иконоборец Теофил (829–842). Защиатавайки своята позиция, св. Методий се обляга подчертано на Псевдо-Дионисий, който от този момент нататък ще бъде редовно цитиран, когато някой иска да напада официалната практика на църковната икономия като черна магия⁴³.

Еклисиологичният контекст на покаянието е изгубен, а заедно с това е изгубена и евхаристийната ориентация на раннохристиянската система на покаяна дисциплина. Евхаристията вече не е цел, а само още един инструмент, подобно на припаданията и поста, от програмата на постепенно духовно усъвършенстване. Така в някои по-късни текстове, приписвани на константинополския патриарх св. Йоан IV Постник (582–595), помиренето с евхаристийната общност се описва като нещо частично. След период на покаяние съгрешилият може да получи св. Причастие на празници като Възкресение Христово или Успение Богородично, т.е. след като предхождащите тези празнични дни дълги периоди на аскетична подготовка са го направили достатъчно чист и достоен за това. В промеждутъците между тези периоди обаче грешникът е длъжен да подновява своето покаяние⁴⁴. Евхаристията до такава степен се е превърнала в част от процеса на покаяние, че самата тя започва да се схваща като форма на покаяние.

В цел на покаяната дисциплина се е превърнало духовното усъвършенстване, но дори и на него се гледа относително, тъй като фор-

тирания текст, който е от края на VI или началото на VII век, „св. Василий общува с Бога при посредството не на епископ, а на един свят човек, като неговата крайна цел е опрощаването или изкупването на личните грехове“, което е нещо различно от помиряването с църковната общност.

⁴³ Писмо 8 До Димофил – PG, 3, 1088.

⁴⁴ Ἀκολουθία καὶ τάξις. Ed. Morin, Appendix, p. 88.

мите на покаянието се определят според индивидуалните възможности. Прочитът на приписваните на св. Йоан Постник пасажии ми напомня донякъде картите за оценяване, издавани от средните училища на САЩ, най-високата награда в които се присъжда на получилите степен работил според максималните си възможности.

Контрастът между този подход и обективността на Античността може да бъде видян по поразителен начин в тетрагамния спор, наречен по този начин във връзка с неканоничния четвърти брак на имп. Лъв VI Мъдри (886–912) през 906 г. В този спор с основание е отредено централно място на въпроса за икономията, но самият термин е оставен неопределен или зле определен (като например решение на Църквата да направи специален случай с брака, така че той да може да бъде разпознаван и опрощаван)⁴⁵.

Всъщност спорът не може да бъде сведен само до едното счепване върху въпроса за позволеността за брак, като че ли икономията може да бъде приравнена със западното *dispensatio ad faciendam* – едно временно уронване на авторитета на закона, разрешение (грубо казано) да се направи нещо, което иначе е забранено. Във времето, за което говорим, това се схваща като случай на извършване на грях и лекуване на греха.

Като се жени за тъмнооката Зоя, имп. Лъв VI извършва смъртен грях. С цел да запазят идеала на непрестанната моногамия *Правилата* на Източната църква подлагат второ- и третобрачните на епитимии и разглеждат четвъртия брак като нещо по-лошо и от прелюбодеянието⁴⁶. В този случай Църквата изисква не само налагане на епитимия, но и отлъчване. В резултат от това имп. Лъв е отстранен от общение със св. Тайни и от живота на Църквата като цяло, включително от тържествения ритуал на влизането в „Света София“, заедно с патриарха. Оставен в буквалния смисъл извън вратите на храма, имп. Лъв VI – като истински грешник – проси от преминаващите покрай него

⁴⁵ Така например Jenkins, R. J. H. *Byzantium: The Imperial Centuries, AD 610-1071*. London, 1966, p. 218.

⁴⁶ Правило 80 на св. Василий Велики.

митрополити да бъде приет като блуден син. Като истински грешник той моли да бъде допуснат поне зад оградата на църквата, т.е. там, където е официалното покаяно място за плачещите, където те започват своето покаяние⁴⁷.

Трудностите тук възникват не толкова върху самия принцип на икономията, тъй като за всички въввлечени в спора е напълно възможно бързо възстановяване в общение на императора грешник, а по-скоро върху валидността на неговия брак. Защото, ако неговият четвърти брак бъде приет за допустим, икономията би се превърнала в нещо съвсем обикновено и възстановяването му в общение не би било проблем. Оттук идват и най-ранните усилия на неговите поддръжници да докажат, че отците на Църквата са позволявали четвъртите бракове, макар и не по икономия, а по *συγχώρησις* (отстъпка, позволение) или *συνκατάβασις* (благоволение, снизхождение). От друга страна обаче, в случай, че четвъртият брак на Лъв не се смята за брак, а само за прелюбодеяние, то императорът очевидно трябва да бъде отлъчен от своята последна съпруга, преди да влезе в сила икономията на Църквата. Тъй като обаче Зоя е родила син, на императора е казано, че тя трябва да бъде третирана по примера на Агар – подобно на шлеп, който вече е разтоварен, тя трябва да изпратена обратно в морето⁴⁸. Но императорът, правата на чийто единствен син могат да бъдат оспорени в случай на обявяване на брака му за незаконен, отказва да се отрече от своя „брак“. Оттук и голямата дилема на Църквата, тъй като прилагането на нейната икономия без предварително разделяне на съпрузите, т.е. толерирането на този брак, би означавало, че Църквата позволява греха.

Не всички обаче настояват върху възприемането на тези изводи. От своя страна, тогавашният Константинополски патриарх св. Николай Мистик (901-907; 911-925) дава израз преди всичко на желанието си да приеме Лъв VI, в случай че всички останали са съгласни с това.⁴⁹

⁴⁷ *Vita Euthymii*, 12, 13 (ed. P. Karlin-Hayter) *Byzantion*, 25–27/1955–1957, p. 81, 87–93.

⁴⁸ Arethas of Caesarea, ed. L. G. Westerink, *Arethae scripta minora*, no. 68, Leipzig, 1968, 67–68.

⁴⁹ *Vita Euthymii*, 13, ed. P. Karlin-Hayter, p. 91.

Той обаче не успява да получи необходимото единодушие. Подложен на натиск, той подава оставка и е наследен от Евтимий (907–912), който е дългогодишен изповедник на Лъв VI и който приема каещия се император, без да изисква разделянето му със Зоя. Въпреки това обаче патр. Евтимий също упорито избягва утвърждаването на съюза между Лъв VI и Зоя като истински брак. Той отказва да провъзгласи Зоя за августа, а свещеникът, благословил съюза им, е лишен от сан. Нещо повече, Синодът на Константинополската църква обявява за незаконен дори и третия брак⁵⁰.

Това удобно, ако не и лицемерно, разрешаване на спорния въпрос е отхвърлено със справедливо възмущение след възстановяването на трона на св. Николай Мистик. В писмо до папа Анастасий III (911–913), осъждайки ролята на Римската църква в делото на Лъв VI, Константинополският патриарх ясно поставя на дневен ред изискванията на покаяната икономия⁵¹.

От това писмо на св. Николай Мистик разбираме, че, както и в ранната Църква, съществуват известни граници на икономията по отношение на въпросите на покаянието. Икономията в никакъв случай не се прилага в случай на капризи или своеволия, а се основава на обективна оценка на тежкото положение на конкретния грешник и търси начини той да бъде излекуван. Това, което е от най-голямо значение, е обръщането на грешника, разкрито в плодовете на разкаянието. От друга страна, от монашеска гледна точка е съвсем разбираемо, защо патр. Евтимий може да бъде по-малко взискателен и може да приеме Лъв VI без да изисква от него раздяла с неговата „съпруга“. В крайна сметка този свят аскет е негов духовен отец изповедник. Предполага се, че той познава духовните възможности на своя император и желае да поеме своята отговорност пред Бога за него. Предполага се още, че самият Лъв VI, е работил според максималните си възможности – колкото и малки да са били те.

⁵⁰ Grumel, V. *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*. Vol. 2, Kadıköy, 1936, nos. 625–629.

⁵¹ Писмо 32 (ed. & transl. R. J. Jenkins & L. G. Westerink) – In: *Nicholas I Patriarch of Constantinople: Letters*. Washington, 1973 (Dumbarton Oaks Texts 2), 234–237.

Спасението като опрощение и възстановяване

Вече разгледахме начина, по който Византия превръща каноничното покаяние на ранната Църква в индивидуална духовна терапия под ръководството на компетентен духовен отец. Църковните правила, които имат отношение към покаяната дисциплина и които Църквата наследява от една твърде различна епоха, се прилагат с икономия – т.е. с благоразумна пастирска съобразителност предвид предизвикателствата на всяка нова ситуация и необходимостта от посрещането на новите нужди. Последващият акцент върху оздравяването, обновяването и обожението на човешката личност с право бива разглеждан като една от основните характеристики на източната традиция и бива сочен като пример за подражание в дискусиите след Втория ватикански събор. При все това много християни от Изтока – много вероятно е дори това да са мнозинството от тях – имат твърде различен опит и разбирания за покаяната дисциплина. Последната често се разглежда само като формално задължение, чието изпълняване дава право на християнина да изпълни следващото си задължение – приемането на св. Евхаристия, и го държи в положението на добре стоящ член на църковната общност⁵².

Това по-съвременно развитие също е сложен феномен, който е дори по-слабо изследван в сравнение с взаимодействието между мо-

⁵² Неотдавна беше проведено неформално изследване сред студенти по богословие в семинарията „Свети Владимир“, повечето от които свещеници с дълъг опит в едни от най-големите православни юрисдикции в САЩ (Православната църква на Америка, Гръцките архидиоцези и Антиохийския архидиоцез), както и сред двама католици от Източния обряд, за да определят каква по тяхна преценка е мотивацията на техните енорияши да отидат на изповед. „Да изпълнят дълг или задължение“ е един от най-честите отговори, следван в низходяща градация на отговорите: „да получат опрощение с цел да получат св. Причастие“, „да попитат за практически съвет“, „да се освободят от вина“, „да изследват своя духовен живот“ и (на последно място) „да бъдат помирили с Църквата след период на отдалечаване“. Сред сравнително скорошните очерци върху съвременното състояние на покаяната дисциплина в Православната църква могат да бъдат посочени: Meyendorff, P. „Penance in the Orthodox Church Today“, *Studia Liturgica*, p. 108-111; Douglas, J. „The Sacrament of Penance in Present-Day Orthodoxy“, *Diakonia*, 4/1969, p. 211-226; Kirk, D. „Penance in the Eastern Churches“, *Worship*, 40/1966, p. 148-155 и др.

нашеското и секуларното във Византия. Отчасти вина за това носи западното влияние – тази, иначе така удобна за извиняване на всички проблеми на Православието през втората половина на второто хилядолетие, изкупителна жертва. Подобно на богословската литература, и покаяната дисциплина в Църквата претърпява това, което късният отец Георги Флоровски описва като псевдоморфоза. Най-вече в Русия, но също така и в гръцкия свят, безкритично биват присвоени западни форми, без те да бъдат действително асимилирани.

Един от елементите на тази псевдоморфоза е сравнително добре известен и върху него се дискутира много често. Става дума за промяната на формулата за опрощение в Руската православна църква от застъпническото „Нека Бог прости... към изявителното те прощавам и освобождавам...“ За първи път промяната се появява във Вилнюския требник от 1618 г. Същата промяна е отразена почти без изменение и в Требника на известния Петър Могила, заедно с обяснително въведение, което е взето направо от латинските инструкции за изповедта, публикувани през времето на папа Павел V (1605–1621) – в 1603 г.⁵³ Още по-рядко се забелязва, че подобни промени биват защитавани и частично осъществявани в други направления. Типичното за Византия последование на изповедта би съдържало богато разнообразие от молитви, подходящи за четене над грешници, от които изповедникът да може да подбере една или две, които сметне за възможно най-похождащи във всяка конкретна ситуация. В поствизантийските печатни издания този брой неизменно бива сведен до най-много три или четири разрешителни молитви, които се разглеждат повече като формули за опрощение, отколкото като молитви. Както може да се предположи, публикуваните под римско покровителство издания показват явно предпочитание към изявителните и декларативните форми за сметка на застъпническите – така изобилстващи в средновековните последования⁵⁴. Същото предпочитание обаче може да

⁵³ Вж. Алмазов, А. *Тайная исповед в Православной Восточной Церкви*. Т. I, Одесса, 1894, 497–507.

⁵⁴ Вж. дискусията в: Smair, N. P. „Notes on Byzantine Penance”, *Resonance*, 2 (1966), 97–105.

бъде срещнато и в православни среди. Според Константинополския патриарх Калиник III (от януари до юли 1757 г.) в пролога към неговото *Учение за духовните отци* (Виена, 1787)⁵⁵.

Няколко години по-късно св. Никодим Светогорец (1748/9-1809), в своя *Наръчник за изповедници* (Венеция, 1794) оспорва мнението на патр. Калиник като противно на Преданието на Църквата, като припомня, че според св. Йоан Златоуст пророк Натан не казва на Давид прощавам ти, а „Господ сне от тебе греха ти“ (2 Царства 12:13). Той настоява върху формулата, дадена по-рано от Филаделфийския митрополит Гавриил Севир (1541-1616) в *Синтагматион относно св. тайни* (Венеция, 1621): „Благодатта на Пресветия Дух, чрез мен смирения, да те освободи и помилва“. Това е същото, което св. Никодим определя като τὸ εἶδος τοῦ μυστηρίου – форма на тайнството, прибягвайки към същите латински схоластични категории, които употребява и патр. Калиник.⁵⁶

Това предпочитание към изявителни или по-скоро квазиизявителни формули за опрощение е очевиден пример за споменатото западно влияние. Различни изложения върху богословието на Тайнствата разкриват още много такива формули. Поразителен брой систематични монографии от XVII до XIX век – както руски, така и гръцки – следват схоластиците и Тридентския събор (1545-1563) в разделянето на покаянието на три части: разкаяние, изповед и – един съвсем нов за Изтока елемент – удовлетворение (satisfactio). Последното носи изпълняване на Божията правда⁵⁷ и излекуване на раната, нанесена на Божията милост⁵⁸. По същия начин и днес силният ак-

⁵⁵ Цитиран по: Melia, E. „L'acte ecclésial de la reconciliation dans l'Eglise Orthodoxe“, *Revue de Droit Canonique*, 34 (1984), 336–348. Виж още полезните общи коментари на същия автор в: „Le sacrement de pénitence dans l'Eglise Orthodoxe du point de vue de l'herméneutique pastorale“, *Studia Moralia*, 21 (1983), 31–49.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 343.

⁵⁷ Νεκτάριος Κεφαλᾶς. *Μελέται περί των θείων Μυστηρίων*. Αθήνα, 1915, σ. 85.

⁵⁸ Μητροφάνης Κριτόπουλος. *Ὁμολογία*. – In: Μεσολωράς, Γ.Ε. *Συμβολική της Ὁρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*. Αθήνα, 1883, 313–314. Прегледът на основните автори до началото на XX в. сочи, че Мелетий Пигас е единственото съществено изключение – виж: Jugie, M. *Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab Ecclesia Catholica*

цент на византийската традиция върху лечебния характер на покаянието е неутрализиран при много автори от отмъстителния и наказателен елемент. Петър Могилa например предупреждава, че свещеникът трябва да внимава да не налага леки епитимии за тежки грехове, защото удовлетворението не само предпазва новия живот и лекува слабост, но е и наказание за стари грехове⁵⁹. В същия стил Амфитеатров твърди, че епитимииите се налагат според тежестта на греха⁶⁰, тъй като те са предвидени като възмездие или компенсация за греховете – позиция, диаметрално противоположна на тази на св. Йоан Постник. Като цяло наръчниците за изповедници от този период все още запазват силен акцент върху лечебния или терапевтичен аспект на покаянието. Ето защо към изповедника често се отнасят като към лекар, а към работата му – като към лечение. Понякога, както в случая със *Синтагматикона* на Гавриил Севир, където свещеникът често бива наричан духовен отец, но никога лекар, това е притъпено. Понякога пък е добавен и юридически елемент, както е в *Наръчника* на св. Никодим Светогорец, където изповедникът няколко пъти е наречен съдия⁶¹. Независимо от използвания език обаче ролята на свещеника в действителност търпи промяна. В средновековната монашеска традиция покаянието включва едно високо ниво на лично взаимодействие. От изповедника се очаква да бъде истински духовен (πνευματικός), да бъде активно въвлечен в разговор с каещия се, като се присъединява към него в духовната му борба, молитва и пост. Днес обаче ролята на свещеника е сведена до изслушване на грехове, налагане на епитимии

dissidentium. Vol. 3, Paris, 1930, 334–362. Трябва да отбележим обаче, че не всички автори, цитирани в това съчинение третират удовлетворението по същия начин и че някои по-съвременни автори, като Константин Диовуниотис, Христос Андруцос и др., клонят към отричане на всяка идея за удовлетворение.

⁵⁹ *Требник*. Киев, 1646, с. 344.

⁶⁰ *Богословие Православной Церкви*. Москва, 1852, с. 243.

⁶¹ Виж анализа в: Amato, A. „La dimension ‘therapeutique’ du Sacrement de la Pénitence dans la théologie et la praxis de l’Eglise Gréco-Orthodoxe”. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 67 (1983), 233–254, 243–244. За съжаление не успях да консултирам по-обширното изследване на същия автор: *Il sacramento della penitenza nella teologia greco-ortodossa: Studi storico-dogmatici (sec. XVI–XX)* (Patriarchal Institute for Patristic Studies), Thessalonica, 1982.

и преди всичко – даване на опрощение, но разбирано като юридически акт – както е определено още от Тридентския събор в неговото Правило 9. Лични качества като святост и способност за ръководство биха били полезни, но трудно могат да бъдат смятани за необходими, тъй като са само второстепенни по отношение на тайнството.

Самото изповядване на греховете също търпи промени. В древност изповедта е препоръчителна, но не и абсолютно задължителна, дори при наличието на смъртни грехове⁶². В средновековната монашеска традиция изповедта придобива още по-голямо значение, но най-много се обръща внимание на определянето на подходящо покаяно лечение, така че то да може да бъде изпълнено от каещия се. Днес самата изповед вече се разглежда като съществен елемент от индивидуалния път към спасението. Според съвета на Дамаскин Студит (с. 1577 г.), на такъв, който не се изповядва, трябва да се гледа като на некръстен и такъв, който не може да бъде спасен⁶³.

И, както отбелязва Петър Могила, тази изповед се очаква да бъде устна изповед на всеки отделен грях⁶⁴. Наръчниците от Османския период стигат толкова надалеч, че насърчават каещите се да повтарят своите изповеди, за да не би да пропуснат някой грях. Защото никой забравен грях не може да бъде простен и, ако един грешник, който е извършил сто на брой грехове, признае деветдесет и девет от тях, но скрие един – при това дори и най-малкия от тях – всичките остават неопростени⁶⁵. Увещателни разкази свидетелстват още по-драматично за рисковете, поемани от онези, които не неизричат цялост-

⁶² Виж свидетелствата, събрани в: Paverd, F. „Testimonies from the Christian East to the Possibility of Self-Reconciliation” – In: *The Fate of Confession*, ed. M. Collins & D. Power. Edinburgh, 1987, p. 96-104. Виж още от същия автор: „Ausschluss und Wiederversöhnung in der byzantinischen Kirche”, *Ostkirchliche Studien*, 28/1979, S. 281-302.

⁶³ Θησαυρός. Θεσσαλονίκη, 1971, σ. 565 – цит. от: Bakoyannis, V. *The Practice of the Sacrament of Confession in Greece after the fall of Constantinople until Today*. Crestwood, NY, 1983, p. 8.

⁶⁴ *Православно изповедание на вселенската и апостолска Източна църква*. – В: Μεσολωράς, Γ. Ε. *Op. cit.*, σ. 431.

⁶⁵ Примери за това виж в: Bakoyannis, V. *Op. cit.*, p. 40. Приведените свидетелства са на Йоан от о-в Линдос, Агапий Критски и св. Никодим Светогорец.

ни изповеди⁶⁶. Самата изповед вече бива оценявана толкова високо, че някои я поставят – като средство за спасение – над св. Евхаристия, особено при съществуване на смъртна опасност. Появява се твърдението, че за умиращия християнин е по-добре да се изповяда, без да получи св. Причастие, отколкото да получи св. Причастие, без преди това да се е изповядал⁶⁷. Някои изповедници като Неофит Родоски споделят същото мнение. Според тях в никакъв случай не може да бъде дадено св. Причастие на умиращ без предварителна изповед⁶⁸.

Константинополският патриарх Герман III (1265–1266) е принуден да обяснява, че както изповедта, така и св. Евхаристия са божествени тайнства, които превъзхождат човешката природа и човешкото разбиране, макар че, докато изповедта предшества св. Причастие, тя не е по-висша от него, защото изповедта очиства грешника от всичката нечистота на плътта и духа, но чрез Евхаристията той получава Самия Христос. Онези, които са прекарали живота си в редовна изповед за своите грехове, по никакъв начин не трябва да бъдат лишавани от Причастие, в случай че смъртта ги застигне внезапно, без да имат възможност да се изповядат⁶⁹.

Към тези промени в богословието и в общите нагласи се добавят и структурни промени, които засягат покаяните практики. Това важи с особена сила в Русия, където множество задължителни правила и изисквания дават на покаяната дисциплина нов правен статус. В Русия, както и във Византия, се спазват особени покаяни периоди, но отначало не като въпрос на задължение. След XVII в. обаче от яр-

⁶⁶ *Ibid*, p. 40.

⁶⁷ Писмо на Константинополския патриарх Гавриил III До бившия Охридски архиепископ... кир Герман – *MS Codex 21, Monastery of Proussos, Eurytania*, f. 43. Цит. по: Bakoyannis, V. *Op. cit.*, p. 8.

⁶⁸ За изповедта – In: Bakoyannis, V. *Op. cit.*, p. 56.

⁶⁹ *Op. cit.* – In: Bakoyannis, V. *Op. cit.*, p. 57. И за да не ни изглежда този дебат странен или по-точно хипотетичен, трябва да помним, че в гръкоезичния свят през този период, както и в самата Византия, само на строго определен брой свещеници – обикновено йеромонаси, които обитават своите манастири – е позволено от епископите да изповядват. Обикновеният селски енорийски свещеник, разбира се, има правото да причастява, но не и да изповядва умиращите.

вашите започват да изискват – вместо просто да бъдат насърчавани към изповед – да се изповядват четири пъти годишно: през време на четирите големи постни периода, което скоро е сведено до валидното и до днес минимум веднъж годишно. Не би трябвало да ни учудва, че установяването на тези изисквания съвпада по време с нарастващото ангажиране на гражданската власт с делата на Църквата. Постепенно годишната изповед се превръща не само в църковно, но и в гражданско изискване. В същото време на връзката между каещия се и изповедника се дава нов правен статус. Поставени са точни изисквания за това, как (отговорът е: цялостно), къде (отговорът е: на територията на енорията) и пред кого (отговорът е: пред енорийския свещеник) трябва да се изповядва всеки вярващ. Към началото на XVIII в. принасянето на задължителните изповеди започва да бъде така изкъсо регулиран процес, че на онези християни, които не изпълняват минималните изисквания, вече се налагат санкции⁷⁰.

Направлението, свързано с монашеската традиция, съответно с преобладаващия в нея духовен индивидуализъм, отстъпва място на юридическия елемент. Във Византия този елемент е почти изцяло неразбираем, заради концентрирането предимно върху лечебния аспект на покаянието. Сега обаче този юридически елемент взема превес – както на практика, така и на теория. Изповедта, която в монашеската традиция бива разглеждана като един от аспектите на обширната програма на духовното израстване, сега става тясно свързана с принадлежността към Църквата. В известен смисъл дори изглежда сякаш покаяната дисциплина отново е поставена в църковен контекст, както е било в християнската Древност. Но с каква разлика! В действителност вече самото определение за Църквата се е променило. Днес Църквата се схваща преди всичко като хоризонтална общност, на практика идентична с обществото като цяло. Вертикалният елемент на общението с Бога в св. Евхаристия е изгубен от погледа. На изповед вече не се отива с цел християнинът да се помири с есхатологичната общност на спасението или дори да подпомогне собственото

⁷⁰ Виж: Алмазов, А. *Цит. съч.*, т. II, 360–409.

си духовно израстване, а защото изповедта, както и много други аспекти на съвременната църковната дисциплина, вече се е превърнала в едно формално изискване, изпълняването на което доказва някого като православен християнин и добър гражданин.

Както в гръкоезичния свят, така и в Русия, преобладаващият модел, който може да бъде срещнат в учебниците по канонично право или в по-популярните изложения, предполага, че Църквата е преди всичко институция, основана много отдавна от Исус Христос с цел да разпространява спасяващата благодат, докато Исус Христос не дойде отново в славата Си. На свой ред църковната покаянна дисциплина, подобно на други аспекти от дисциплинарното правило на Църквата, все повече изглежда като нещо деспотично – нещо, което е основано от компетентен законодател с намерението да поддържа добрия ред на институцията, но без всякаква непосредствена и необходима връзка с крайната цел, на която същата тази институция би трябвало да служи, а именно – спасението. В Русия всичко това възприема формата на легален позитивизъм, който е съсредоточен върху постулатите на каноничното право – такова, каквото то е валидно към момента, и клони към разгреждане на древните канони единствено като обект на исторически интерес.⁷¹ В гръкоезичния свят също може да бъде наблюдаван подобен феномен с развитието на понятието икономия от средата на XVIII век нататък. Ранната църковна употреба на това понятие предполага ясни граници на пастирската лична преценка, упражнявана от благоразумния иконом (οἰκονόμος) на душите. Когато става дума за покаяние например, искреният разговор е от съществено значение. Сега обаче, когато терминът започва да се прилага и във връзка с въпроси като Кръщението и заповедите, обективните критерии (като присъствието или отсъствието на тричната формула, апостолското приемство и др.) отстъпват своето преимущество, за сметка на едно възхваляване на ролята на Църква-

⁷¹ Най-очевидният пример за тази тенденция може да бъде открит в: Суворов, Н. С. *Курс церковного права*. Ярославль, 1890. Още по-красноречив в този смисъл е очеркът на същия автор: „Церковное право, как юридическая наука”, *Юридический вестник*, 28 (1888), 522–525.

та като пазител на съкровището на божествената благодат⁷².

Разбира се, в действителния църковен живот промяната на отношението между спасението, Църквата и дисциплинарното правило, която направих опит да скицирам в тази статия, е несъмнено по-малко драматична и по-малко революционна, отколкото бележките ми може би са внушили. В нито една епоха от историята си Православната църква не се е отказвала с лека ръка от своето минало. Действителните институции и практики на Църквата се схващат по-скоро като много обичани икони, чиито щрихи оживяват или биват възстановявани много пъти и в различни периоди, както и сега, с един лек замах на четката. Това може ясно да се види в последованието на изповедта, което и днес се съдържа в *Краткия евхологион* на Гръцката църква. В срещашите се там молитвени правила към изповедника се обръщат понякога като към йерей, а друг път – като към духовник. По същия начин и каещият се бива наричан веднъж мое духовно чадо, а друг път – брат⁷³.

При все това, налице е и известна промяна. Въпреки че нашият *corpus canonum* достига близка до настояща си форма още в края на VII в., нашият църковен живот не остава затворен в безкраен източен вакуум. Източната църква, както и Западната, се появява в Средиземноморския свят на Късната античност – факт, който ясно е отразен и в правилата за църковната дисциплина. По-късно Църквата е принудена да отговори на една силна промяна в обстоятелствата, настъпила в резултат от обръщането на св. Константин Велики. Още по-късно тя е подвластна на споменатото вече силно западно влияние. Въздействието на решенията на Тридентския събор върху християнския Изток може да е било не толкова пряко, колкото влиянието им върху Латинската църква, но може би точно затова то се оказва и така забележително дълготрайно. Днес Източната църква е изправе-

⁷² Δουβουνιώτης, Κ. Ἰ. *Τα Μυστήρια της Ανατολικῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας ἐξ ἀπόψεως ὀρθοδόξου*. Ἀθήνα, 1913, σ. 162. По този въпрос виж още общата ориентация и библиографията в моята статия: „Sacramental Economy in Recent Roman Catholic Thought”, *The Jurist*, 48 (1988), 653–667.

⁷³ Виж анализа в: Paverd, F. La pénitence dans le rite byzantine.

на пред редица проблеми и спорни въпроси, свързани с църковната дисциплина, които са много близки до онези, пред които някога е била изправена и Западната църква. Един от тези въпроси, който е и най-силно засегнат в настоящата статия, е спорният въпрос за връзката между изповедта и Причастието. Днес в много от поместните православни църкви се наблюдава насърчаване към често причастяване и наред с това се отрича идеята, че ритуалното изповядване и опрощаване на греховете трябва на всяка цена да предхожда всяко причастяване с мотива, че това би превърнало приемащия св. Тайни в достатъчно „чист“. Ясно е, разбира се, че критиците отхвърлят промените като някакви „нововъведения“ и се оплакват – отново от западно влияние. На практика обаче, макар православните да са били наясно с протичащите в Западната църква развития и наистина да са се ползвали от тях, движението за възраждане на евхаристийния живот и покаяната практика може да бъде проследено чак до времето на коливадите св. Никодим Светогорец и св. Макарий Нотар – към края на XVIII в.

Промени е имало и ще има. И формите, които тези промени ще възприемат, са неизбежни. Много ще зависи от това, дали ще бъдем способни да включим миналото в плодотворен диалог с нашето собствено, непрекъснато променящо се настояще. Това не означава просто да бъдат поддържани външните форми на миналото – постоянното изкушение за всички православни – нито те да бъдат пресъздавани, както християните на Запад понякога се опитват да правят, а точно обратното: бидейки чувствителни за ценностите, които тези форми са били замислени да прокламират в техния собствен културен контекст, ние трябва да признаем и техните граници. Заедно с църковниците от отминали епохи – както на Изток, така и на Запад – и ние днес можем да потвърдим максимата *salus animarum suprema lex*,⁷⁴ но не трябва да се заблуждаваме, като смятаме, че днес *salus animarum* ще прогресира само разчитайки на модели и парадигми, които са наследени от миналото. В сферата на покаяната дисциплина

⁷⁴ Спасението на душите е по-висше от закона (бел. прев.).

например би трябвало да признаем, че най-големият грях на нашата епоха отдавна не е вероотстъпничеството, поставило началото на древната система на каноничното покаяние. Такъв грях не е и прелюбодейството, към което така творчески е насочен терапевтичният подход във византийското Средновековие. По-скоро този грях днес е жалката шизофрения, в която Църквата заема само една нищожна част от нашия личен живот, докато ценностите ни и нашите очаквания се формират от все по-нарастващо нехристиянския свят около нас. При все това обръщането към миналото може би няма да ни даде незабавни решения на нашите проблеми. То трябва обаче да ни даде смелост да се изправим пред тези проблеми без страх и творчески – по примера на християните от миналото, които са били поставени в съвсем не по-леки от нашата ситуации.

Превод: Светослав Риболов, Борис Маринов

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

Изисквания към материалите за печат в периодичните издания на факултета

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

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

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

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

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

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

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

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

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

8.1. Цитиране на монография или друго авторско съчинение

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

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

8.2. Цитиране на статия от периодично издание

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ползва конкретно критично издание.

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

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

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

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

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

SOFIA UNIVERSITY “ST. KLIMENT OHRIDSKI”

FACULTY OF THEOLOGY

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

8.1. Citation of a monograph or other original work

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

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

8.2. Citing an article from a Journal

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Forum Theologicum Sardicense
1/2021

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

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

Художник на корицата и предпечатна подготовка:
Златина Карчева

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

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