

FORUM THEOLOGICUM SARDICENSE

БОГОСЛОВСКА МИСЪЛ

2/2019

annus XXIV



*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

*проф. д-р Мария Йовчева, доц. д-р Ивайло Найденов, доц. д-р Йон Мариан
Кройтору, доц. д-р Илияс Евангелу, доц. д-р Андриан Александров*

COLLEGIUM EDITORUM

Svet. Riboloff & Pavel Pavloff

*Maria Yovcheva (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)*

© Богословски факултет на СУ „Св. Климент Охридски“

© Университетско издателство „Св. Климент Охридски“

ISSN 1310-7909

СЪДЪРЖАНИЕ

<i>Предговор</i>	5
Иван Йовчев, <i>Православно-старокатолическият диалог (преговори за обединение)</i>	7
Ик. Стефан (Стойчо) Стайков, <i>Свети свещеномъченик Иполит, епископ Римски</i>	45
Стоян Малинов, <i>Българските автори на Света Златоустова Литургия</i>	59
Любомир Игнатов, <i>Църковната химнография и музика в творенията на Светите Три Светители</i>	77
Атанас Ваташки, <i>Свети Юстин Философ и Мъченик и неговият възглед за отношението между християнство и философия</i>	93
Венцислав Сергиев, <i>Дъновизмът – спорно привлекателен и безспорно опасен</i>	107
Мартин Митов, <i>За произхода на азбучната писменост</i>	118
Rev. Iuliu-Marius Morariu, <i>Nichifor Crainic and the Christian-Nationalism from the Romanian Space</i>	129
Русина Торосян, <i>Историята и Творчеството в богословие на о. Георги Флоровски</i>	139
Теодор Аврамов, <i>Ярослав Пеликан и историята на богословието</i>	155

CONTENTS

<i>Foreword</i>	5
Ivan Yovchev, <i>Orthodox – Old Catholic Dialogue (Negotiations for Unification)</i>	7
Fr. Stephan (Stoycho) Staykov, <i>Saint Martyr Hippolytus, Bishop of Rome</i>	45
Stoyan Malinov, <i>Bulgarian Composers of St. John Chrysostome's Liturgy</i>	59
Liubomir Ignatov, <i>Church Hymnography and Music in the Works of the Three Holy Hierarchs</i>	77
Atanas Vatashki, <i>Saint Justin, Philosopher and Martyr, and His View for the the Relationship between Christianity and Philosophy</i>	93
Ventzislav Sergiev, <i>Deunovism – Doubtfully Attractive and Undoubtfully Dangerous</i>	107
Martin Mitov, <i>About the Origin of the Alphabet</i>	118
Rev. Iuliu-Marius Morariu, <i>Nichifor Crainic and the Christian-Nationalism from the Romanian Space</i>	129
Roussina Torosyan, <i>History and Creativity in Fr. George Florovsky's Theology</i>	139
Theodor Avramov, <i>Jaroslav Pelikan and the History of Theology</i>	155

ПРЕДГОВОР

С настоящия брой на списанието на Богословския факултет при Софийския университет "Св. Климент Охридски" се регистрира един забележителен процес на обнова и жизненост на богословската наука в България. Приключват първите двадесет и четири години от живота на нашето периодично издание. Това е сериозен юбилей, тъй като малко периодични издания в страната ни, особено в сферата на хуманитаристиката, са издържали повече от две десетилетия.

В този брой виждаме работите на трима главни асистенти в нашия факултет – д-р Иван Йовчев, д-р Стоян Малинов и д-р Любомир Игнатов, както и една статия на асистент о. Стефан Стойчев, който в момента работи върху докторската си дисертация.

Като по традиция и в този брой публикуваме и изследвания на наши докторанти. Това са статиите на Атанас Ваташки, Венцислав Сергиев, Мартин Митов, Русина Торосян и Теодор Аврамов. Имаме и един гост от чужбина; това е преподавателят в университета Клуж-Напока, Румъния – Юлиу-Мариус Морариу.

Надяваме се, че публиката на нашето списание ще продължи да ни подкрепя и ще бъде все така взискателна към работата ни.

Пожелаваме приятно четене!

СР

Иван Йовчев

ПРАВОСЛАВНО-СТАРОКАТОЛИЧЕСКИЯТ ДИАЛОГ

(преговори за обединение)

Abstract: Ivan Yovchev, *Orthodox – Old Catholic Dialogue (Negotiations for Unification)*. Negotiations for unification between Old Catholics and Orthodox began shortly after the establishment of the Old Catholic Church as an independent church unit, which origin is from the Roman Catholic Church. The main reason for its separation from Roman Catholicism was the newly accepted dogmas of the First Vatican Council by Roman Catholics, which contradict what was established by of the ancient Church, such as the dogma of the „infallibility of the pope“. Negotiations are a long process that has lasted almost a hundred years. And despite of the results achieved in synchronizing the dogmatic teaching, the desired unification is not realized. Today, the dialogue is at a standstill, and the distance between Orthodox and Old Catholics seems to be insurmountable and final.

Keywords: *Orthodox, Old Catholics, Utrecht Declaration, Ecumenical Dialogue, Systematic Theology*

Старокатолиците наричат себе си западни християни, които отхвърлят приетия на Първия Ватикански събор догмат за непогрешимост на папата (1870), една окончателна и непреодолима причина за отделянето им от Римокатолическата църква, което впоследствие провокира създаването на „старокатолическо движение“, основно немскоезично, притежаващо някои характеристики, отразени в съвременния старокатолически етос. В началото движението е предимно „научно“, затова понякога Старокатолическата църква е обвинявана, че е „църква на професорите“. Изключително важна роля за развитието на старокатолическото движение изиграва църковно-историческата дисциплина в лицето на нейните представители (например проф. Дьолингер¹). Друга характеристика е интересното

¹ Главен водач на опозиционното движение срещу т. нар. папски декрети на Пър-

му отношение към модерността и особено към различните форми на либерализма, например академичната свобода в Германия и политическия либерализъм в Швейцария¹. В допълнение към специфичната форма на традиционализъм в Нидерландската църква старокатолическото движение от XIX в. в немскоезичните страни има дилатационен ефект² върху старокатолицизма, в смисъл, че към утрехтските старокатолици се присъединяват независимите църковни структури, възникнали след посочения Ватикански събор.

За Старокатолически църкви се определят онези църкви, автономни църковни общини, отделени от Римокатолическата църква, които подписват Утрехтската декларация на 4 септември 1889 г. в архиепископския дом в Утрехт, и които представляват „Утрехтския съюз“³, в следния състав:

а) Църквата в Утрехт (Нидерландия), която възниква по други причини и в друго време (XVI в.), но влиза в общение със старокатолиците от XIX в. през 1873 г. Тя се управлява от архиепископа на Утрехт и епископите на Харлем и Девентер. Катедрата в Девентер е вакантна от 1982 г., понеже се смята, че нужната апостолска приемственост вече не съществува заради ръкополагането на други старокатолически епископи.

б) Християнската католическа църква в Швейцария с епископско седалище в Берн.

в) Старокатолическата епископия в Германия с епископско седалище в Бон.

В допълнение към тези три църковни групи, които влизат в контакт и диалогично общение с Източноправославната църква още през XIX в., днес Утрехтската декларация изповядват още:

г) Старокатолическата църква в Австрия със седалище на епископа във Виена.

вия ватикански събор от 1870 г. и пръв радетел на идеята за припознаване на Православната църква като съюзник и партньор на старокатолиците.

¹ M. Kok, „100 Jahre Utrechter Union: Rückblick und Ausblick“, *Internationale kirchliche Zeitschrift: neue Folge der Revue internationale de théologie*, Bern 1989, S. 154.

² Dilatation (лат.) – *разширяване, увеличаване*.

³ Утрехтският съюз е основан през 1889 г. след обединението на старокатолическите църкви на Нидерландия, Германия и Швейцария, <https://bit.ly/3bNLIMc>, [Електронен ресурс към февруари 2020 г.]

д) Старокатолическата църква в Чехия и Словакия.

е) Старокатолическата църква в Хърватия.

ж) Полската национална католическа църква в Съединените щати, която е изградила епархия и в Полша, но впоследствие напуска Утрехтския съюз¹, а нейната полска епархия става независима, като Полска национална църква, която е все още член на Утрехтския съюз².

Църковната йерархия на старокатолиците бързо е възприета от Православната църква за законна, ще рече, която е запазила учението и организацията на неделимата Църква и затова много рано, веднага след отделянето им от Римокатолическата църква, те са потърсили контакт с православните. Този контакт е осъществен на техните конгреси в Мюнхен през 1871 г. и Кьолн през 1872 г.³, но главно на двата обединителни конгреса в Бон през 1874 и 1875 г.⁴, където ясно изразяват желанието си за единение и провеждат важни разговори с православните, също присъстващи на тези конгреси. Задълбочените дискусии са последвани от богословски диалог между Петроградската богословска комисия, от една страна, която е образувана с решение на Светия синод на Руската православна църква, след Международния конгрес на старокатолиците в Люцерн през 1892 г., за обсъждане на условията и изискванията, които са могли да послужат като основа за преговори със старокатолиците, тъй като те официално повдигат въпроса за обединение с Православната църква, и Ро-

¹ От 1907 до 2003 г. Полската национална католическа църква в САЩ и Канада (ПНКЦ) е член на Утрехтския съюз, след което го напуска. Поводът е приемането на ръкополагане на жени от страна на останалите църкви от Утрехтския съюз. Повече у W. Wysoczanski, „Die Polnisch-katholische Kirche als Mitglied der Utrechter Union: Entstehung, Geschichte Rechtslage“, *Internationale Kirchliche Zeitschrift: neue Folge der Revue internationale de théologie* 95, Bern 2005, S. 197.

² M. Ploeger, „The Churches of the Union of Utrecht in an Ecumenical Context“, *Internationale Kirchliche Zeitschrift: neue Folge der Revue internationale de théologie* 105, Bern (2015), 33.

³ Ст. Цанков, *Старокатолицизмът и X международен старокатолически конгрес в Берн (2-4 септември, 1925 г.)*, София, 1926, с. 8.

⁴ Ст. Цанков, „Единителни стремления у Православните църкви с други християнски църкви. Православната църква и икуменизмът“, *Годишник на Духовната академия*, т. IX (1960), № 8, с. 268; Също А. Сергеенко, „О старокатолическом движении“, *Журнал Московской Патриархии* 2 (1954), с. 58.

тердамската старокатолическата комисия, от друга страна, като този богословски разговор продължава и през XX в.¹

Контактите между старокатолици и православни са напълно прекъснати по време на Първата световна война (1914–1918 г.), но по-късно са възстановени официално през октомври 1931 г. по искане на Утрехтския архиепископ, изразено от Тиатирския митрополит Герман на тогавашната конференция в Бон (27–28 октомври 1931 г.), където присъстват архиепископът на Утрехт Фр. Кенинк, епископът на Християнската католическа църква в Швейцария д-р А. Кюри, епископът на Старокатолическата църква в Германия д-р Г. Моог, д-р Мюлхаупт, свещеник в Бон, и професор Вийкер – преподавател в Старокатолическата духовна семинария в Амерсфорт (Нидерландия). От православните вземат участие Тиатирският митрополит Герман, който председателства конференцията и представлява Вселенската патриаршия, и църквите на Александрия и Йерусалим, митрополит Тирски и Сидонски Теодосий като представител на Антиохийската патриаршия, Буковинският митрополит Нектарий като представител на Румънската църква, Стагонският митрополит Поликарп като представител на Гръцката църква, епископ Иринеи Бачки като представител на Сръбската църква, проф. Николай Арсениев като представител на Православната църква в Полша и архимандрит д-р Параскевиадис, секретар на православната комисия².

Диалогът между старокатолици и православни има дългогодишна история. Както се вижда, той започва още в първите години на консолидация при старокатолиците и продължава почти сто години с по-дълги или по-кратки прекъсвания. Затова е било полезно и целесъобразно за онези, които са избрани от Поместните православни църкви като участници в тези форуми, да разкрият пътя на по-нататъшния поток в контактите между двете църкви за провеждане на богословски диалог. За тази цел е било необходимо да се направи кратък преглед на досегашните богословски разговори, на обмена на мнения и направените заключения от извършените дискусии, така че при срещата на богословските комисии между старокатолици и православни, които по-рано са изразили консенсус по догматичните

¹ Пак там, 60–61.

² Ст.Цанков, *Единителни стремления*, с. 275.

точки, да бъде насочен диалогът към другите спорни въпроси, които също чакат своето изясняване.

Старокатолиците излагат своите църковни основи в Утрехтската декларация¹, която представя така наречения символически текст. В подготвената декларация се изразява следното:

а) Те се придържат към основния принцип на древната Църква, който е изразен от св. Викентий Лерински в словесната формула „Id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus Creditum est; hoc est etenim vere proprieque catholicum“², което е вярно и най-вече католично, каквато е вярата на древната църква, както се изразява на Вселенските събори и общоприетите догматични определения на същите Събори на неделимата църква от първите десет века.

б) Те отхвърлят решенията на Ватиканския събор от 18 юли 1870 г. относно непогрешимостта или църковното вседържителство на папата, защото противоречат на вярата на древната Църква и нарушават древния църковен ред, а признават единствено историческия примат на римския епископ като пръв сред равни (28-мо правило на Четвърти вселенски събор)³, която чест му признават много от Вселенските събори и отци на древната църква, и с което е съгласна цялата Църква през първите десет века.

в) Те отхвърлят изявлението на папа Пий IX от 1854 г. „За непорочното зачатие“ на Св. Богородица, тъй като то не се основава на Св. Писание или Св. Предание от първите векове.

г) Те декларират, че не приемат Тридентския събор по отношение на неговите решения, свързани с църковното устройство, като приемат само неговите догматични разпоредби, ако са съгласни с учението на древната Църква.

д) Те декларират, че запазват древната съборна вяра непроменена в тайната на Божествената Евхаристия, вярвайки, че само тялото и кръвта на Господ Иисус Христос се приемат под формата на хляб и вино, че изпълнението на св. Евхаристия в църквата е продъл-

¹ Вж. Приложение „Утрехтската декларация“ (авт. превод).

² Това са най-известните думи на св. Викентий Лерински († ок. 450 г.), цитирани често от мнозина богослови: „да се държим към онова, в което навсякъде, в което винаги и в което от всички се е вярвало. Това всъщност е истински съборно“.

³ Ст. Цанков, И. Стефанов, П. Цанев. *Правилата на Св. Православна църква с тълкуванията им*, т. I, София 1912, с. 633.

жение, повторение или подновяване на изкупителната жертва, която веднъж завинаги се принесе на кръста от Христос, и че нейният тайнствен характер се крие във факта, че тя е едно и също постоянно припомняне на онова, което е истинско, което се прави на земята, изобразяващо това едно Христово приношение за спасението на човечеството, което според Евр. (9:11–12) непрекъснато се предлага в небесни приноси от Христос, Който се яви в лице на Бог за нас (Евр. 9:24), и че св. Евхаристия е в същото време освещаваща жертвата на трапезата, в която вярващите се причастяват с тялото и кръвта на Господа в общение помежду си.

е) Те се надяват, че усилията на богословите, поддържайки вярата на неделимата Църква, ще постигнат определено съгласие относно различията, идващи от епохата на църковната схизма, и

ж) Те вярват, че истински се придържат към учението на Иисус Христос, отхвърляйки всички грешки, извършени по вина на човека, всички църковни злоупотреби и йерархични стремежи, ще могат да противостоят на неверието и религиозното безразличие, най-лошите недъзи на нашето време¹.

В Утрехтската декларация старокатолическите тези със сигурност не се отнасят за всички членове на християнската вяра, тъй като някои от тях са формулирани по доста неясен начин. Затова при срещите и при наличните различия на възгледите между старокатолиците и православни е било необходимо да се изисква от старокатолиците някои обяснения, от една страна, за да се изяснят знанията им за вярата, а от друга, да се вземе решение за изразеното от тях желание за обединение с Православната църква. Като представим тези богословски разяснения и техните заключения, ще се спрем на някои накратко, а на други по-обстойно за значението и важността на конкретното учение, като във всеки случай се уверим, че излагаме вярно тяхното учение, използвайки точно същите изрази и думи. В началото на диалога различията са многоаспектни – догматични, канонически, литургически и т.н.

На конференцията в Бон от 1931 г. старокатолиците изтъкват за основни източници на своето учение следните:

а) „Утрехтската декларация“, подписана на 24 септември 1889

¹ Вж. Утрехтската декларация (Приложение).

г. в архиепископския палат в Утрехт от петима старокатолически епископи: архиепископа на Утрехт Йохан Хейкамп, епископа на Харлем Каспер Йоханес Ринкел, епископа на Девентер Корнелис Дипендал, епископа на Старокатолическата църква в Германия Йозеф Хуберт Рейнкенс и епископа на Католическата църква в Швейцария Едуард Херцог¹.

б) „Учебник“ за изучаваните на съборната вяра във висшите училища, издаден от проф. Ланген със заповед на Бонския конгрес на старокатолиците от 1875 г.

в) Старокатолически „Катехизис“, който е издаден в Бон през 1875 г. по заповед на Конгреса на старокатолиците, и този, който през 1889 г. е издаден в Берн от Старокатолическата църква в Швейцария.

ж) Книгата „Литургични молитви“, издадена в Мюнхен през 1885 г.

г) Книгата „Молитви“ на съборната Христова швейцарска църква, издадена през 1889 г. в Берн².

Към догматичните въпроси се отнася проблема за изхождането на Св. Дух, който е предмет на дискусии на обединителните конференции в Бон през 1874 и 1875 г., и продължително обсъждан по време на диалога между комисиите на Петербург и Ротердам³. На конференцията в Бон през 1874 г., която е председателствана от проф. Дьолингер, по предложение на старокатолиците е прието взаимно, че добавянето на прибавката „и от Сина“ към Символа на вярата е неканонично и че би било желателно в името на съгласуваността цялата църква да се стреми да установи, ако е възможно, древните формули на Символа на вярата, без да се жертва същественото, истинско учение, изразено в настоящата „западна формула“⁴.

¹ Вж. Утрехтската декларация (Приложение).

² Ил. Цоневски, „Преговори между Православната и Старокатолическата църкви за сближение и съединение“, *Годишник на Духовната академия XVI* (1967), № 2, с. 65.

³ Двете комисии се създават скоро след подписването на Утрехтската декларация през 1889 г. Вж. повече у Ст. Цанков, *Единителни стремления*, с. 269.

⁴ H. Aldenhoven, „Zusammenarbeit zwischen den altkatholischen Kirchen und der russischen orthodoxen Kirche auf der Grundlage der Arbeit der Petersburger und der Rotterdamer Kommission und der weiteren altkatholisch-orthodoxen Gespräche“, *Internationale kirchliche Zeitschrift: neue Folge der Revue internationale de théologie* 87, Bern (1997), № 3, 135.

Освен това на Бонската конференция от 1875 г., след като старокатолиците чрез проф. Дьолингер заявяват, че могат да се споразумеят по въпроса за Св. Дух и да подпишат всяка теза, основаваща се на правилното учение на св. Йоан Дамаскин или на изповеданието на Източната църква, което е формулирано от йерарсите или от поместните събори след отделянето на двете църкви, и особено общопризнатото „Православно изповедание“, и тъй като по-долу е взаимно прието, че добавката на „и от Сина“ не е въведено по каноничен църковен начин, и че всяко мнение и всяко учение, което приема две начала (αρχές) или две причини (αἰτίαι) в Св. Троица се отхвърля, като старокатолиците и православните се съгласяват по следните шест тези от учението на Йоан Дамаскин за Светия Дух:

а) Св. Дух изхожда от Отца, като начало, причина и Божествен източник.

б) Св. Дух не изхожда от Сина, защото има само едно начало в Божеството, една причина, от която произлиза всичко, което съществува в Божеството (И ние не казваме за Духа от Сина, но назоваваме Дух на Сина“)¹.

в) Св. Дух изхожда от Отца чрез Сина (и Св. Дух е сила на Отца, разкриваща съкровената Божественост, изхожда от Отца чрез Сина)², „той е Оня, на Комуто се покланяме... Дух Свети Бог и Отец, Който от Него изхожда, и Който Бог също се нарича и Син, а Дух Свети чрез Него се появява и се предава на цялата твар, но от Него няма битие“, както и чрез Неговото Слово от Него изхожда Негов Дух, – „Дух Свети, изхождащ от Отца чрез Сина“.

г) Светият Дух е образ на Сина – образа на Отца („Образ на Отца е Син, а на Сина – Духът“)³. „...Св. Дух е същностна сила, сама по себе си съзерцавана в отделна ипостас, която изхожда от Отца и почива в Словото, Което я разкрива...“⁴.

д) Дух Свети е ипостасно изхождане от Отца... проявен чрез Словото⁵.

¹ Св. Йоан Дамаскин. *Извор на знанието*, т. II. Точно изложение на православната вяра, прев. А. Атанасов, София 2019, с. 79.

² Пак там, с. 95.

³ Пак там, с. 103.

⁴ Пак там, с. 51.

⁵ Ил. Цоневски, *цит. съч.*, с. 55.

Правилно се забелязва, че приемането на тази теза допринася много за развитието на въпроса за изхождането на Св. Дух, особено от старокатолици и англикани, които присъстват на конгреса в Бон през 1875 г., когато се обсъжда изразът на изхождането на Св. Дух „чрез Сина“ – при св. Йоан Дамаскин и другите Отци – те не разбират истината като свидетелство, че Дух Свети съществува от Сина, но те смятат, че поради този израз „чрез Сина“, Духът съществува чрез Сина като непряка органична причина. Наистина, в своите разговори православните твърдят, че Синът не участва пряко или косвено в действието на Бог Отец, чрез Който Дух Свети придобива съществуване, т.е., че Синът и Духът са в обща връзка с Отца на увещаване и съвместно действие, че е необходимо да се разграничи произходът на Духа, Който дължи причината на Своето съществуване само на Бог Отец, от увещаването или изразяването или просияването на Духа, което се върши чрез Сина, и което старокатолиците и англиканите приемат само като богословско мнение на православните и ще го приемат като свое при условие, че и православните приемат тяхното мнение за такова разграничение в Св. Троица.

Именно поради тези причини, когато започва богословският диалог между Петроградската и Ротердамската комисии, Петроградската изразява възражението си преди всичко по горното мнение относно учението за изхождането на Св. Дух „и от Сина“, понеже не представлява догмат и може да съществува като свободно богословско мислене, и затова умолява Ротердамската комисия да поясни дали старокатолиците приемат, че:

а) „Отец е причината за Сина и Св. Дух. Синът по рождение, Светият Дух чрез изхождане“, че „Отец ражда Сина и е причина за изхождането на Св. Дух. Синът се ражда само от Отца, а Светият Дух изхожда от Отца“, и така те изповядват едно начало и признават една причина на Отца за Сина и Св. Дух, и

б) Дали в богословските си теории избягват всякакви понятия и изрази, чрез които и най-малко може да се подразбере, че в Св. Троица има две причини или две начала, и схващат като например, че Синът е друго начало или друга причина за Св. Дух, или че Отец и Син се разбират като съединени в едно начало за изхождането на

Св. Дух¹.

В отговор на това Ротердамската комисия се съгласява, че „и от Сина“ е въведено в западния символ неканонично и подчертава, че Руската комисия по отделни точки изразява мнение, което отива твърде далеч, тъй като не разграничава ясно догмата от богословското мнение, а също подкрепя определени тези, които не са напълно точни по съдържание и че, както тя смята, само учението за неизменния Никеийски символ (без „и от Сина“) може да бъде признато за догматично задължително и следователно не е необходимо да се отхвърля от богословските изследвания начинът на представяне на Сина като друга причина или съпричина на Св. Дух.

Ротердамската комисия също смята, че Руската комисия не е изпълнила това заявление, тъй като оставя без отговор въпроса дали „при определени отци на църквата“ наистина се наблюдава правилният възглед, че Св. Дух изхожда от Отца чрез Сина, което се отнася само при изпращане във времето или изцяло във вечния живот на Божеството; че в последния случай определянето на Сина като друго начало на Светия Дух според мнението на тези църковни отци би било правилно; че не само „известни“ „учители на Църквата“ учат за вечното изхождане на Св. Дух от Отца чрез Сина, признавайки по този начин Сина за друго Негово начало, а че това е обичайното учение на Отците, винаги на Изток, а на Запад до Августин; че от източните св. отци разработват подобен възглед св. Атанасий, св. Василий, св. Епифаний, Дидим, св. Григорий Нисийски, св. Григорий Богослов, св. Кирил Александрийски, св. Максим Исповедник, св. Йоан Дамаскин и др.; че Константинополският патриарх Тарасий въвежда това учение дори в своето Вероизповедание, което е одобрено от Седми вселенски събор и подкрепено от папа Андрей I; че св. Епифаний, Дидим, св. Григорий Богослов в това твърдо се доближават до по-късната доктрина за Филиокве и поради всичко това се приема, че дълбоко в съзнанието на древното църковно богословие намира основа такова становище и сега трябва да бъде позволено като израз не на разкритото църковно учение, а като изява на човешката тео-

¹ Климент, йером. (Рилец). *Старокатолицизмът, неговата история и вероучение*, Пловдив 1936, с. 108.

рия¹.

Ротердамската комисия приема, че човешките теории за Божествената тайна на Св. Троица се движат естествено около такива представи и изрази, които не могат да се смятат за напълно точни и следователно могат да бъдат прецизирани, а всяко ограничение, което надхвърля границите на разкрития догмат, се смята за неоправдано².

В отговор на това Петроградската богословска комисия отбелязва, че Ротердамската комисия не е изразила становището си по съществения въпрос от учението на Православната църква за Св. Троица и заявява, че очаква положителен отговор дали старокатолиците приемат следното догматично учение на Източноправославната църква за Св. Троица:

„Ние вярваме, че Отец е причина на Сина и Св. Дух, раждащ Сина и изхождащ Св. Дух, че Отец ражда Сина и изхожда Св. Дух, а Синът се ражда от Отца, и Светият Дух изхожда от Отца и така ние изповядваме едно начало и признаваме една причина на Отца за Сина и Св. Дух“³.

Тя горещо приветства Утрехтската декларация на Ротердамската комисия, съгласяваща се с учението на Православната църква, че Филиокве е неканонично въведено на Запад в Символа на вярата, и с цел обединяване на старокатолиците с православните смята за необходимо всички старокатолически общности да премахнат от Символа на вярата и от катехизиса това незаконно допълнение, в случай че има общности, които не са го направили.

Руската комисия се съгласява със становището на Ротердамската комисия, че човешкият разум относно Божествената тайна на Св. Троица естествено се върти около такива представи и изрази, които не могат да се смятат за напълно подходящи и следователно могат да бъдат усъвършенствани. Но заявява, че не може да приеме като правилно заключение това, че всички ограничения, които

¹ V. Borovoj, „Zum 100-Jahr-Jubiläum der Rotterdamer und Petersburger Kommission“, *Internationale kirchliche Zeitschrift: neue Folge der Revue internationale de théologie* 87, Bern (1997), № 3, 166.

² Климент, йером. (Рилец), *цит. съч.*, с. 109.

³ Ил. Цоневски, *цит. съч.*, с. 65.

надхвърлят границите на догматите, поддържани от Църквата, са несправедливи. Тя смята, че богословските мнения, независимо от догматите, към които се отнасят, са допустими и желани само ако служат за изясняване и разбиране, и че в противен случай те трябва да бъдат избягвани. Във тази връзка се отбелязва, че богословското мнение за Сина като друга причина или като съпричина на Св. Дух трябва да се избягва, защото не служи за изясняване на догмата за Св. Троица, а напротив, това нарушава учението за едно начало или една причина в Св. Троица, като предоставя, дори и ограничено, на Сина личното свойство на Отца, т.е. че Той е начало и причина, и по този начин смесва до известна степен отчеството със синовството, и предлагайки да се избегнат подобни представи и изрази, повтаря четвъртата теза, приета на Конгреса в Бон от 1875 г., която гласи: „ние отхвърляме всяка идея и всеки израз, който може да съдържа приемането на две начала или две причини в Св. Троица“¹. Именно с тази ограниченост тя дава позволение само с богословско обмисляне да се изразяват мнения със светите отци и църковни учители относно изхождането на Светия Дух чрез Сина и във вечния живот на Божеството, без да идентифицира термина, изхождащ и т.н. с придобиване на съществуване, което в светите отци и учители става в зависимост не от Сина, а от Отца².

Имайки предвид Декларацията от Конгреса в Бон от 1874 и 1875 г., Ротердамската комисия отговаря към тези забележки на Петроградската комисия, че не смята за догмат „и от Сина“ (Филиокве), и онези от старокатолиците, които приемат Филиокве, го приемат само като свободно мнение, следователно не го налагат на никого. А онези, които го приемат, трябва да знаят, че така са го преподавали източните и западните свети отци, тъй като по това време Изтокът и Западът са били обединени. Освен това, както свидетелства историята, църквите на Изтока и на Запада не се разделят заради Филиокве, а заради папата. Следователно Филиокве не може да бъде непреодолима пречка за възстановяване на общението между Източната и Старокатолическата църква, тъй като в миналото често между източните и западните са възниквали неразбирателства поради грама-

¹ Пак там, с. 55.

² Ил. Цоневски, *цит. съч.*, с. 70.

тически различия, както е в случая с термина „изхождам“¹.

Голямата заслуга на Втората Бонска конференция през 1875 г. е свързана с обстойното разглеждане на учението за изхождане на Дух Свети, проведено от представителите на диалогизиращите църкви, по което почти е било постигнато съгласие, и затова дискусиите продължават и на следващите форуми. На конференцията в Бон от 1931 г. във връзка с Филиокве старокатолиците заявяват, че в Старокатолическите църкви в Холандия и Швейцария тази прибавка е премахната от Символа на вярата и се намира само в богослужебните книги на Германия и Австрия, където също ще бъде заличена в новите издания².

Друг много важен проблем, който присъства силно в дискусиите между старокатолици и православни, е свързан с преподаването на светите Тайнства. На конференция в Бон от 1931 г. старокатолиците се съгласяват с православните относно концепцията с числото „седем“ на Тайнствата, като наблягат по-специално на Кръщението и Божествената Евхаристия, първото като Тайнство, чрез което влизаме в Църквата, а Евхаристията като център и благодат, свързваща всички християни, но също така показват и някои различия по отношение на необходимостта от Тайнствата и начина на тяхното извършване. Така, докато Кръщението в Православната църква се извършва чрез тройно потапяне, в Старокатолическата църква то се изпълнява чрез обливания, което в Православната църква е валидно само в спешни случаи по примера на древната Църква (кръщение на слаби и болни хора)³. Точно както Миропомазването в Православната църква се смята за необходимо и се прави веднага след Кръщението като знак и печат на новия живот в Христос, който започва с Кръщението и се извършва от свещеника със свето миро, осветено от епископите, в Старокатолическата църква помазването се извършва след катехизическо обучение и се смята необходимо условие преди хиротония, но не и за причастие. Освен това, докато Тайнството на светото Покаяние в Православната църква се смята за необходимо преди причастие на св. Евхаристия, при старокатолиците изповедта

¹ Климент, йером. (Рилец), *цит. съч.*, с. 109.

² Ил. Цоневски, *цит. съч.*, с. 84.

³ *Пак там*, с. 110.

се смята за незадължителна¹.

По-специално старокатолиците и православните разгледали Тайнството на св. Евхаристия в нейната същност. По отношение на вярата на старокатолиците за св. Евхаристия, която е описана в шестата точка² на Утрехтската декларация, Петроградската богословска комисия правилно отбелязва в своя доклад до Св. Синод на Руската църква, че старокатолическите епископи, изповядващи в св. Евхаристия приемането от вярващите на самия Христос, не говорят ясно, че хлябът и виното на Евхаристията са истинското тяло и истинската кръв на Христос в резултат на „претворяване“ и „трансубстанциация (пресъществяване)“³.

Изразеното в декларацията от Утрехт, че Евхаристията „е извършваното присъствие на земята на това единствено приношение, което непрекъснато се прави от Христос на небето“, е буквално разбирано, като не изключва възможността за такова разбиране на нещата, където хлябът и виното в Евхаристията стават тяло и кръв на Христа чрез думата *impanation* (присъствието в хляб), заради *ubiquitatis corporis et sanguinis Christi* (навсякъде за присъствието на тялото и кръвта на Христос) или защото „Неговото възнесено тяло слиза от небесата“⁴.

Еп. Николай (Макариополски) точно отбелязва, че това определение е твърде общо и непълно. В него например не се подчертава и разкрива основната догматическа и сакраментална същност на св. Евхаристия именно като тайнство (тайнствено претворяване, но не и физическо пресъществяване на св. Дарове – хляба и виното, в тяло и кръв Христови) и като жертва – благодарствена, хвалебна и

¹ Пак там.

² В своето изследване Vitalij Borovoj (*op. cit.*, 163) пише, че след като Комисията е разгледала подробно Утрехтската декларация, тя обяснила, че параграфите от Декларацията, изразяващи учението и авторитета на старокатолицизма (т. 1, 2, 3, 4, 5, 7, 8), са разбираеми от православна гледна точка и не създават никакви трудности. Само 6-ти параграф за св. Евхаристия се нуждае от допълнителни обяснения от старокатолиците. Трябва да се има предвид обаче, че в Утрехтската декларация не е изложено в пълнота учението на старокатолиците.

³ Ил. Цоневски, *цит. съч.*, с. 65.

⁴ А. Виноградов, „Особенности учения старокатоликов о таинстве Евхаристии“, *Журнал Московской Патриархии* 7 (1954), с. 60.

умилостивителна (напълно адекватна в мистическата ѝ, но не и във фактическата реалност с Голготската, т.е., че св. Евхаристия е мистико-реално възпроизвеждане и онастоящаване, но не и буквално извършване и повторение на Голготската). И че веднъж претворените дарове запазват значимостта си на тяло и кръв Христови не само в акта на причащението, но и после и независимо от него¹.

В учението за св. Евхаристия в „Учебника за изучаване на католическата вяра във висшите училища“, публикуван от проф. Ланген по заповед на Старокатолическия конгрес през 1875 г., и в Катехизисите на Бон (1875) и Берн (1889) изобщо няма „претворяване“ или „трансубстанциация“. В своите богослужебни книги старокатолиците са заменили думите *Sanctum sacrificium immaculatam hostiam* по неизвестни причини с догматичната идея за Христос като вечен епископ, който сега стои за нас пред Бога².

Необходимостта старокатолиците да изяснят шеста точка от Декларацията, от една страна, е препоръчана от Комисията, за да се избегнат определени догматични или практически погрешни схващания, а от друга, да посочат дали има някаква разлика между тях и римокатолиците в догматичното учение за св. Евхаристия³. В отговора на тези две точки Ротердамската комисия отбелязва във връзка с първия пункт, че старокатолическите епископи в Утрехтската декларация са изразили своето учение за Божествената евхаристия, отговаряйки на съответното желание на нидерландските епископи, тъй като от отношенията на швейцарските и германските старокатолици с определена група англикани те виждат, че наистина не стоят далеч от калвинисткото учение на тази църква за Евхаристията и че терминът „трансубстанциация“ е изключен, тъй като той не е използван в древната Църква, и по този начин се пораждат грешни тълкувания и разбирания⁴.

По отношение на втория въпрос – дали има разлика между старокатолическото и римокатолическото учение за Евхаристията, ко-

¹ Николай, еп. (Макариополски). „Учението на старокатолиците за св. Евхаристия“, (доклад), Архив на Св. Синод на БПЦ.

² Климент, йером. (Рилец), *цит. съч.*, с. 111.

³ Николай, еп. (Макариополски), *пак там*.

⁴ *Пак там*.

мисията отговаря отрицателно, като разграничава, разбира се, това, което остава догматически непроменено от школското мнение. Въз основа на Св. Писание и древната Църква Комисията признава като догматично неизменно следното учение: в св. Евхаристия ние приемаме тялото и кръвта на Христос, които, макар и да се усещат като хляб и вино, те са в него *vere, realiter et substantialiter* (вярно, истинско и съществено)¹.

Само с школското мислене, заявява комисията, може да се приема това, което западните католически богослови казват за „трансубстанциацията“, имайки предвид добре познатото учение на Аристотел за същността. Смятат, че да научиш за „трансубстанциация“ въз основа на недоказани истини, не е достойно за подкрепа. Старокатолиците заявяват, че са далеч от римския катехизис, издаден от папа Пий V, който учи, че след освещаването на хляба и виното тяхната същност вече не съществува и се заменя със същността на тялото и кръвта на Христос, така че костите, нервите и всички отделни части на тялото се ядат в св. Евхаристия, и допълват, че според тях няма да се намери и един вярващ в естествените науки „папски“ католик, който ще посмее да защитава тази остаряла теория.

Ако обаче „трансубстанциацията“ се разбира в същия смисъл като в древната Църква, тогава старокатолиците са в пълно съгласие с римокатолиците. Термините, използвани от църковните отци и в Литургията представят въз основа на известни места от Св. Писание учението, че хлябът и виното чрез тяхното освещаване са тялото и кръвта на Христос, а не обикновена храна, която служи като средство за участие в умиловителната жертва на Христос. Как се извършва Тайнството нищо не се казва в Новия Завет, нито има еднотушно свидетелство на древната Църква. Теориите на църковните отци се различават много по този въпрос. Дори руският митр. Макарий (Булгаков) правилно заявява, че терминът трансубстанциация е влязъл в употреба на Запад едва през XI в., а на Изток за първи път през XV в.²

Напротив, *претворяването* в учението на църковните отци често има само следното общо значение, че хлябът и виното след ос-

¹ А. Виноградов, *цит. съч.*, с. 60.

² V. Borovoj, *op. cit.*, 166.

вещаването вече не са били както преди, те вече не са обикновена храна, а стават мистична Господня храна, безспорния начин на това претворяване. По този въпрос още е отбелязано от Ротердамската комисия, че в това трудно учение би било много опасно да се придаде значението на догмат на школското средновековно мислене, което е неоснователно от естествена и философска научна гледна точка. Освен че никой няма право на това, то подобен начин на действие според мнението на Комисията не само няма да бъде от полза на вярата, но и ще донесе голяма вреда. За да се докаже голямата свобода, с която църковните отци без никакво нарушение на твърдостта, предадена в Литургията чрез догмата, са пристъпили към богословските съображения на това Тайнство, са припомнят думите на папа Геласий I, в които той изразява мнението, че Божествената същност се обединява със земните елементи, че ние, причастявайки се с Божествената Евхаристия, ставаме съучастници на Божествената природа. Той вижда в нея образ на основната тайна, т.е. на овластяването, и иска да каже, че точно както човечешкото и божественото са обединени в един Христос, така и в Евхаристията хлябът и виното са носители на въплътената Божествена природа. И накрая, Ротердамската комисия отбелязва, че за да изключи всякакво съмнение, тя няма да се колебае да заяви, че няма какво да каже в догматичен план срещу запазването на думи, които ги няма в немския език – *Sanctum sacrificum, immaculatam hostiam*, и като цяло срещу съдържанието на римския ред на литургията, който произтича от древната Църква¹.

В отговор Петроградската богословска комисия предлага на Ротердамската да приеме следното учение на Православната църква за св. Евхаристия, което е изложено в чл. 17 от „Посланието на Източните патриарси“:

1. Хлябът и виното от св. Евхаристия се претворяват по неопостижим начин в тяло и кръв Христови, истинно, действително и съществено.

2. Следователно ние вярваме, че причастниците приемат под вид на хляб и вино истинското тяло и истинската кръв на нашия Господ Иисус Христос при това действително и по телесен начин, и влиза в устата и стомаха на причастниците, и на благочестивите, и

¹ Климент, йером. (Рилец), *цит. съч.*, с. 114.

на нечестивите, при първите за спасение, а при вторите за осъждане.

3. Въпреки че в света се служат много литургии едновременно, в много отделни църкви има не много Христови тела, а едно тяло и една кръв Христова. И това се прави не защото тялото на Господ, което е на небето, слиза върху жертвениците, а защото хляба на предложението, приготвен поединично във всички църкви чрез освещението, се пресъществява и става едно и също с тялото, което е на небесата.

4. Вярваме, че св. Евхаристия е жертва истинска, изкупителна, принасяна за всички благочестиво живеещи и починали...¹.

Според Ротердамската комисия, в отговор на Руската, древната Църква вярвала, че след освещаването хлябът и виното вече не са обикновен хляб и обикновено вино, но че вкушаващият осветен хляб и пиещ осветено вино става участник истински и действителен в тялото и кръвта на Иисус Христос, в страданията Му и в Неговата жертва. Следователно древната Църква вярва, че Иисус Христос в осветения хляб и вино присъства истински, действително, същински, духовно, мистично, тайнствено, но не материално или телесно. Този догмат силно се изповядва както от католиците, така и от членовете на Православната църква. По-специално въпросите как Иисус Христос присъства в осветения хляб и вино, истински, съществено, духовно, мистично, тайнствено, как осветеният хляб и осветеното вино вече не са обикновен хляб и обикновено вино, как човек, който яде осветен хляб и пие от осветената чаша е участник в тялото и кръвта на Иисус Христос, в страданието и жертвата Му, не са изяснени в Св. Писание. И е истина, че църковните отци са се опитали да ги обяснят, но е факт, че те дават много различни тълкувания за тях. Терминът „transsubstantiatio“, както вече беше посочено, влиза в употреба на Запад едва през XI в., а на Изток – още по-късно (XV в.)². У светите Отци се срещат други термини, като μεταβάλλεσθαι, convertere *променям, превръщам*, μεταποιεῖσθαι *препращам, претворявам*, употребени със значение, че след освещаването на хляба и виното при св. Евхаристия те се променят, превръщат се от обикновена

¹ Т. Коев, *Православен катехизис и послание на Източните патриарси за православната вяра*, 1-о фототип. изд., София 1991, 224–226.

² А. Виноградов, *цит. съч.*, с. 63.

храна в тайнствена Господня храна¹.

От това става ясно, че съгласуваност във вярата и в догмите между Православната и Старокатолическата църкви съществува, а също и че както думата Филиокве, така и думата трансубстанциация, не могат да бъдат пречка за общението на двете църкви. Във връзка с Тайнството на св. Евхаристия се отбелязва и това разграничение, че докато в Православната църква епиклезата следва словата за установяване на Тайнството, при старокатолическата те са предшестващи², и че Православната църква използва квасен хляб, когато изпълнява Тайнството, а старокатолическата безквасен³.

По въпроса за Вселенските събори и свещени канони Петроградската богословска комисия отбелязва, че в учебниците на Старокатолическата църква не се говори за дейността на Вселенските събори, а също така и че съществените точки на съборните решения за личността на Богочовека не са формулирани с необходимата яснота. Пропускат се важни догматични детайли като „за двете природи“, „една ипостас“, „един човек“, „две воли и две енергии“, „Богородица“. В отговор на това Петроградската комисия желае да бъде изложено в учебниците учението на неразделната Църква от времето на Вселенските събори, да се изложи с характерните му подробности, така че дори за лаиците старокатолици да бъде достатъчно ясно разграничението между Православната църква и другите християни, които са отпаднали от нея и не са в общение с нея, като несторианска, коптска, абисинска, яковитска, арменска и маронитска⁴.

В своя отговор във връзка с това Ротердамската комисия отбелязва, че това е чисто педагогически въпрос, който трябва да се разглежда в светлината на нуждите на всяка конкретна църква, че чрез механични и много неразбираеми форми не може да се постигне резултат. Приемат, че при преподаването на религиозно обучение основната цел трябва да се състои да се проникне в духа на понятията, в изразите чрез установени форми и при използването им за религиозното изграждане на сърцето, и нищо повече, въпреки че немските

¹ Николай, еп. (Макариополски), *пак там*.

² *Пак там*.

³ А.Виноградов, *цит. съч.*, с. 60.

⁴ Ил. Цоневски, *цит. съч.*, с. 65.

старокатолици, чиито учебници говорят по-кратко за Христологията, не се колебят да допълнят същото, макар че от педагогическа гледна точка смятат за по-правилно да различават ясно това, което е разкрито, както се съдържа в Св. Писание и Св. Предание, от теоретичната му обработка, чието съдържание трябва да се дава за устно обучение винаги в съответствие с учебните нужди. В отговор Петроградската комисия повтаря желанието си да бъде включено в старокатолическите учебници, без да се пропуска нищо, догматичното учение на седемте Вселенски събора, с ясното заключение, че не само броят на тези Събори е приемлив, но и тяхното учение.

На конференцията в Бон от 1931 г. старокатолиците приемат всички седем Вселенски събора и одобряват добавянето на числото „седем“ към определението „Вселенски събори“ в първата точка от Утрехтската декларация. Решенията на Вселенските събори са приети като задължителни, а решенията на поместните събори с еднакво значение, както е било одобрено от Вселенските събори. По същия начин старокаатолиците признават каноните на седемте Вселенски събора, ако не се тълкуват буквално, но в духа на древната Църква. Относно това дали отделен събор има право да променя обичаите, установени от Вселенските събор, или дали само Вселенският събор може да одобри подобно изменение, православните отговарят отрицателно, което не води до никакво решение.

По време на конференцията в Бон през 1931 г. по еклесиологичния въпрос е постигнато взаимно съгласие по-конкретно по следните точки:

а) Църквата е пазител на вярата и морала и затова има авторитет за вярващите.

б) Църквата стои в тълкуването по-горе от Св. Писание, а не Св. Писание по-горе от Църквата.

в) Църквата е длъжна да учи на основата на Св. Писание и Св. Предание и на това, което винаги, навсякъде и всички вярват.

г) Църквата решава авторитетно чрез Вселенските събори относно църковното учение, но няма право да обявява нови учения, които не се основават на Св. Писание и Св. Предание¹.

На същата конференцията по въпроса за канона на Св. Писание

¹ Ил. Цоневски, *цит. съч.*, с. 86.

са приети девтероканоничните книги на Стария Завет за такива, които са полезни за четене и поучение, признати са от старокатолиците като дял от Св. Писание и следователно не се считат за апокрифни¹. Пак там старокатолиците приемат Св. Предание като пояснение и допълнение към Св. Писание чрез единодушното писмено предание на древната Църква². По въпроса за символите старокатолиците и православните единодушно признават за официален символ на вярата Никео-Цариградския символ (без допълнение), а с него като символ на кръщението и така наречения апостолски символ, използван на Запад³.

В същия дух старокатолиците декларират, че изповядват учението за светиите и признават почитта към тях, най-вече към Св. Богородица, която е особено изявена в Литургията, отхвърляйки само злоупотребите в почитането на светиите, които се случват в Римокатолическата църква⁴.

Относно свещените икони и почитта към светите мощи старокатолиците признават почитта, която се отдава на свещените икони и светите мощи, като тази почит не се отнася до материята, а до изобразената личност, както са подчертавали св. Василий Велики и Седмият вселенски събор, също така се посочва, че те използват статуи в своите храмове⁵.

По въпроса за брака на клириците се провежда продължителна дискусия, където възгледите на Православната и Старокатолическата църкви са определени както следва:

Православна църква:

а) Разрешава брак само преди хиротония.

б) Епископите трябва да бъдат неженени и по този начин да бъдат избрани от неженени или овдовели духовници или монаси⁶.

Старокатолическа църква:

а) Разрешава брак след хиротония не само за свещеници, но и за епископи.

¹ Пак там, с. 84.

² Пак там.

³ Пак там.

⁴ Пак там, с. 87.

⁵ Климент, йером. (Рилец), *цит. съч.*, с. 155.

⁶ Пак там, с. 156.

б) Тя разглежда целия въпрос като неутрален¹.

На конференцията в Бон старокатолиците заявяват, че признават поста, имат пост в петък, че поддържат четиридесетдневен пост и че постът се различава по отношение на храненето според епохата и обстоятелствата².

В своите разговори с англиканите на конгреса в Бон през 1874 г. старокатолиците отричат грешното учение на Римокатолическата църква за „сврѣхдлъжните“ или „излишни дела“ и за някаква съкровищница на сврѣхдлъжни дела на светците (*thesaurus supererogationis operum*)³, а на конференцията в Бон от 1931 г. отхвърлят и всичко свързано с учението за чистилицето, казвайки, че когато се молят, признават Божиата милост към мъртвите, а всичко останало се смята за тайна.

Въпросът за каноничността на Утрехтската йерархия е от особено значение, защото се отнася до начина, по който в случай на обединение на двете църкви ще бъдат приети от Православната църква епископите на Утрехтската църква и другите епископи на Старокатолическата църква, които произхождат от тази йерархия. Петроградската богословска комисия характеризира произхода на тяхната йерархия като неканоничен. Утрехтската църква, казва комисията, е издигната през 1559 г. в Архиепископия, но със смъртта на първия си архиепископ (1580) губи каноничното си съществуване.

Поради трудностите, създадени от назначените архиепископи реформатори, папите са заменили първоначално архиепископите с апостолски викарии и след това с нунции, които не носят титлата архиепископ на Утрехт, но винаги са били епископи *in partibus* (титулярни епископи) със седалище в Утрехт, или в Кьолн, или в Брюксел. Последният от тези нунции архиепископ Коде е извикан в Рим, обвинен в янсенизъм, а по-късно през 1704 г. е низвергнат. Срещу това обвинение протестират християните в Утрехт, вследствие на което нидерландското правителство изгонва назначения наследник на Коде, което стартира схизмата с Утрехт. Така през 1723 г. капитулията на Утрехт, нямайки това право по мнението на папата, решава

¹ Пак там.

² Ил. Цоневски, *цит. съч.*, с. 87.

³ Пак там, с. 51.

да избере Корнелий Стеновен за архиепископ на Утрехт и по този начин да възстанови архиепископския престол в Утрехт¹. Стеновен е хиротонисан на 15 октомври 1724 г. за епископ от Доменик Мария Варле, епископ на Вавилон *in partibus*, който по време на хиротонията е служил сам без съслужител². Друг притеснителен момент е, че Варле хиротонисава в епархия, която не му е подчинена като епископ на Вавилон, а според каноничния ред не би могъл да извърши хиротонията, тъй като няма папско разрешение (*mandatum apostolicum*), изисквано от Римокатолическата църква по това време. Но това не е всичко! По силата на църковните канони не е трябвало да извършва хиротония, тъй като от 15 март 1720 г. той е бил под забрана (низвержение) да свещенодейства по няколко причини, но най-вече поради това, че през 1719 г., нямайки необходимото разрешение, извършва Тайнството Миропомазване над 640 схизматици в Утрехт, а също така без съслужител, извършва хиротонията на трима наследници на Стеновен³. Въпреки това, тези епископи упорито изпращат на папата своите мирни писма. Последният обаче осъжда техните хиротонии и вече отговаря по друг начин, като провъзгласява всички, които са участвали в хиротонията за схизматици и анатемосани. Така Варле извършва третата и четвъртата хиротония, вече под анатема и над анатемосани личности. По-късно епископите на Утрехт отново изпращат подобни мирни писма до Рим, но винаги получават отговор, в който е посочвано тяхното осъждане⁴.

На въпроса дали хиротонията на еп. Варле е незаконна при положение, че той е низвергнат в момента на извършването ѝ, е необходимо да се каже че тя наистина е такава, но с допълнението, че вероятно това не я прави невалидна. Въпреки това едно такова действие от страна на епископ Варле моментално води до по-тежко наказание, както сочи 28-мо Ап. правило: „Епископ, презвитер или дякон, който

¹ А. Зутер, (съст.) *Старокатоличка црква (историја и садашњост)*, превео са немачког М. Кострешевић, Београд – Бања Лука 2019, с. 12.

² *Пак там*, с. 13.

³ А. Berlis, D. Schoon. „Jansenism across the border: the interaction in the 17th and 18th century between Catholic theologians in France and in the Dutch Republic“, *Internationale kirchliche Zeitschrift: neue Folge der Revue internationale de théologie* 99, Bern (2009), № 3, 161.

⁴ *Ibid.*

справедливо е низвергнат за доказано престъпление, ако дръзне да се докосне до възложеното му някога служене, нека бъде съвършено изключен от църквата“¹. Църковният канонист Зонара тълкува правилото по следния начин: „Посочените лица, като съгрешават подир правилното им низвержение, и като не оставят предишната си чест (говоря за свещенослужение), по справедливост се низвергват от църквата за крайното си безсрамие и за това още, че иначе вече не могат да бъдат наказани според правилата. По-рано те са били низвергнати, а сега се отсичат и от църквата“². Очевидно е, че правилото ясно говори, че поведението на еп. Варле е незаконно. И в римокатолическата литература е имало продължителна дискусия за това дали йерархията на Утрехтската църква може да се смята за действителна. Много авторитетни римокатолически канонисти говорят в полза на нейната каноничност, въпреки че в отговорите на папата стереотипно се повтарят термините „невалиден избор“, „антиканонична хиротония“ и „нищожен“³.

От цялото развитие на въпроса се вижда, че църквата в Утрехт наистина е била лишена от всякакви средства за канонично обновяване на йерархията си, тъй като единственият начин за нейното канонично развитие е бил пълното подчинение на „схизматиците“ от Утрехт на папата. Само по този начин утрехтската йерархия може по-късно да коригира антиканоничния си произход. С пълното си подчинение на папата тези епископи ще получат прошка от него, тъй като техният избор според папата е невалиден и несъществуващ, а тяхната хиротония е просто неканонична. В тази връзка Петроградската комисия отбелязва, че по отношение на старокатолиците въпросът за признаването или непризнаването на тяхната йерархия като канонична може да бъде разрешен само от най-висшата църковна власт⁴.

Според мнението на Ротердамската комисия представеното в доклада на Петроградската комисия и оценката за хиротонията на нидерландските старокатолически епископи по съществени точки

¹ Ст. Цанков, И. Стефанов, П. Цанев, *цит. съч.*, т. 1, с. 80.

² *Пак там*, с.81.

³ Климент, Йером. (Рилец), *цит. съч.*, с. 103.

⁴ *Пак там*.

са исторически погрешни. По-конкретно, погрешно е схващането, че папата уж е създал апостолския викарий в самото начало на Нидерландската църква, и след това нунцията, базирана в Кьолн и Брюксел, и че уж последният от тези нунции е бил архиепископ Коде, който е повикан в Рим, обвинен в янсенизъм и през 1704 г. оттеглен от управлението на поверената му църква. Според нея нунциите в Кьолн и Брюксел, от една страна, и апостолският викарий в Холандия, от друга, имат две различни функции, като Коде ръководи църквата в Утрехт и никога не е бил папски нунций в Кьолн и Брюксел. Освен това Ротердамската комисия отбелязва, че съставителите на доклада във връзка с хиротониите в Холандия са положили като основа на тяхното становище папското църковно право, и в този случай, разбира се, не може да се оспори, че гореспоменатите хиротонии не съответстват напълно на същото, тъй като им липсва папско потвърждение. Все пак ситуацията е наложила императивна аномалия. Холандската църква е принудена да възстанови съществуващата си от древност епископска администрация, тъй като нейната отдавна е била възпрепятствана от Рим¹. Това, че такава необходимост е трябвало да надхвърли дребните и второстепенни пропуски като тези с хиротонията на Стеновен, е очевидно. И най-значимото от тях – служението само на един епископ при хиротонията, е без значение, тъй като дори според папското учение се признава валидността на такава хиротония, която се извършва по необходимост и като цяло такава хиротония е позволена със специална папска була².

В отговор на това становище Петроградската комисия в интерес на истината признава тази трудност, че поради развитието на историческите събития, Нидерландската църква е била принудена да възстанови своята йерархия, като прибегва до вероятни канонични интерпретации, но като се има предвид, че йерархията на Утрехт произхожда от епископ, който е бил под забрана да свещенодейства, а по-късно дори е свален и следвайки каноните на Вселенската църква, тя продължила да твърди, че тази йерархия е невалидна, а по този начин е невалидна и йерархията на Старокатолическата църква, която произлиза от нея. И затова заключила, че въпросът за нейното

¹ Ил. Цоневски, *цит. съч.*, с. 67.

² Климент, йером. (Рилец), *цит. съч.*, с. 101.

законно признаване може да бъде разрешен единствено с решение на цялата Църква, когато старокатолиците се обърнат към нея с подчинение на вероизповедта и с искрено желание за обединение и общение със същата¹.

В последния си отговор Ротердамската комисия отново подчертава правото и задължението, което Църквата в Нидерландия има, за да защитава своята религия, и правото на национална църква срещу папизма. Комисията отбелязва също, че участието на трима епископи във всяка една епископска хиротония² никога не се е смятало за нищо друго, освен за удобен дисциплинарен канон, като средство, много добро и превантивно в нормални епохи, но не абсолютно необходимо при необичайни обстоятелства и при необходимост, както е било в Нидерландската и Швейцарската църкви. Следователно старокатолиците смятат техните хиротонии за валидни и толкова канонични, доколкото могат да бъдат такива, че по този начин не само те не са обидили Католическата църква, а напротив, те ѝ остават верни и защитават нейните права, и следователно нямат причина да се покаят пред църквата, нито да търсят и получават одобрението и съгласието на някоя църква. И подобно на анатемите, които Рим многократно произнася против Константинополския патриарх и Източните патриарси се смятат за безполезни, така и анатемите на Рим срещу старокатолическите епископи трябва да се смятат за невалидни и без никакво значение³.

Тъй като работата на Бонската конференция наближава своя край, архиепископ Кенинк от Утрехт пита събеседниците за отношението на Източните църкви към Старокатолическата църква и дали за окончателно решение по темата трябва да бъде свикан Вселенски събор, или е достатъчен само събор на Поместните автокефални църкви. На това питане Тиатирският митрополит Герман отговоря, че всеки от православните ще представи протокол от сесията в църквата си и същите ще бъдат разгледани за вземане на решение⁴. В края

¹ Пак там, с. 103.

² Тук се има предвид 1-во Ап. правило. Вж. Ст. Цанков, И. Стефанов и П. Цанев, *цит. съч.*, с. 3.

³ П. И. Янышев, *Новые официальные и другие данные для суждения о вере католиков*, СПб. 1902, с. 21.

⁴ Ил. Цоневски, *цит. съч.*, с. 88.

на дискусията архиепископът на Утрехт А. Ринкел и швейцарският епископ У. Кюри изразяват желание да се изложи по-нататъшният път, който ще се следва в бъдещите отношения между старокатолици и православни. През април 1962 г. двамата архиереи официално посещават Вселенската патриаршия, като провеждат официални дискусии със Синодната комисия на Вселенската патриаршия по всички християнски въпроси, при които е изразено мнението, че те са необходими и целесъобразни, затова се предлага формирането от всяка църква, Православна и Старокатолическа, по една богословска комисия, за да обсъдят съвместно досегашните контакти и да продължат работата на Бонската конференция, за да се определят всички точки, по които старокатолиците са съгласни или не с Православната църква, като окончателното решение ще бъде взето от Всеправославния просинод¹.

Тъй като предложението е прието от Вселенската патриаршия и от поместните православни църкви, на Третата всеправославна конференция в Родос през 1964 г. по искане на старокатолическите църкви членовете на православната комисия се срещат, за да се консултират и да определят рамката на теми, които ще бъдат обсъдени на съвместно заседание със Старокатолическата богословска комисия и ще бъдат предадени на Вселенската патриаршия и чрез нея на Поместните православни църкви за съвместно одобрение за по-нататъшни процедури².

Както е известно, въпросът за църковното общение и дори за

¹ Архив на Св. Синод на Българската православна църква. Писмо 242 от 11 април 1962 г. от патриарх Атинагор, което известява патриарх Кирил за престоя на епископа на Утрехт Андрей Ринкел и на Бернския епископ Кюри, ръководители на старокатолиците в Швейцария и Холандия, в Истанбул във връзка изразеното от тях желание за подновяване на преговорите за обединение на Старокатолическата църква с Православната църква.

² Архив на Св. Синод на БПЦ, а. е. IV, 13, „Старокатолическа църква“. Писмо No. 732 от 8 октомври 1964 г. до Негово Светейшество патриарх Кирил и Св. Синод на Българската църква. С това писмо Н. Св. Цариградският патриарх съобщава, че след като е обобщена разменената преписка, Патриаршеският Св. Синод е решил на предстоящото Третото всеправославно съвещание в Родос да се вземе окончателно решение и по въпроса за учредяването на смесена комисия от представители на Православната и Старокатолическата църква за продължаване и придвижване на досегашните богословски разисквания между двете църкви.

обединението на Старокатолическата с Източноправославна църква се разглежда по различен начин преди Първата световна война и след нея. Преди Първата световна война дискусиите и обменът на мнения по обсъжданите въпроси се водят по класическия начин спрямо възникващите различия, така че те понякога довеждат до остри взаимни спорове между старокатолици и православни, тъй като и едните, и другите стоят твърдо и защитават своето учение и своите исторически традиции, като в защита и двете се позовават на авторитета на древната неразделна Църква.

Още в началото на преговорите сред православните въпросът за старокатолицизма се третира по различен начин. Така са се формирали две гледни точки, представящи две различни групи, едната консервативна, а другата либерална, от които консервативната има като поддръжници гръцките богослови проф. Зикос Росис и Йоанис Месолорос и др., а от руските богослови, Московския патриарх Сергей, проф. Гусев, А. Малцев и др., и остро критикува принципите на старокатолицизма, като се аргументира, че старокатолиците са длъжни да приемат не само решенията на всички без изключения седем Вселенски събора, но и решенията на другите събори до XVII в., които излагат учението, съдържащо се в Св. Писание и което е винаги пазено в истинското Предание на Църквата, но не е дефинирано от седемте Вселенски събора, тъй като никой не го е оспорил по време на ереси, и да пристъпи безусловно в Православната църква. Либералите са представлявани от гръцкия архиепископ на Патра Никифор Калогерас, Диомидис Кириакоc, Филип Пападопулос и др., и от руснаците, протопрезвитер Янишев, професорите Болотов и И. Соколов, Александър Киреев и др., като за тази група е необходимо както отхвърлянето от страна на старокатолиците на папските догми, които се появяват след схизмата, така и връщането им до състоянието на Западната църква преди IX в. Това различно виждане за старокатолическата вяра в онова време от богословите е отразено в патриаршеската и синодна енциклика от 1902 г.¹

Поместните автокефални православни църкви приемат въпроса за обединението между православни и старокатолици нееднозначно, защото съществуват различни възгледи за старокатолическа-

¹ V. Borovoj, *op. cit.*, 171-172.

та вяра сред църковните дейатели. Едни от тях казват, че по същество старокатолиците се отклоняват от съвременното православие по някои догматични въпроси, докато други смятат, че това изповедание не съдържа съществени различия, които биха попречили на единството на вярата и църковното общение. В периода след края на Първата световна война, под влиянието на широко разпространения икуменичен дух и нарастващата необходимост от установяване на църковен мир и единство, въпросите, свързани със Старокатолическата църква, вече не се разглеждат през призмата на по-ранния конфесионален суперконсерватизъм, а в по-широк дух на любов и разбирателство, както е било направено на конференцията в Бон през 1931 г.

Очевидно е, че да се формира правилно и справедливо мнение за тези западни християни, които търсят църковно общение с православните, поставеният въпрос трябва да бъде разгледан в рамките на цялостното историческо развитие на Римската църква, а не само в самостоятелното им църковно съществуване след 18 юли 1870 г.

От самото прекъсване на църковното общение между двата големи дяла на християнството – източното и западното, винаги и аналогично до степен на отдалеченост на Западната църква от истинското християнство и въпреки новите неприемливи изисквания на римския папизъм, има западни християни, които не приемат тези изисквания и остават верни на догматичното учение в духа на неразделната Църква, като същевременно наблягат на необходимостта от връщане към древната Църква. Тези западни християни се изправят срещу папизма и преувеличенията на Курията, срещу жестокостта на инквизицията и против казуистиката. В историята могат да се намерят самите текстове на тези нападки, на протести и на тяхната вероизповед. Във Франция, Италия, Испания и Англия се издига глас на протест срещу папизма, както никога преди 18 юли 1870 г.¹ Поради тази причина западните християни трябва да включват не само онези, които инквизицията и Рим представя и ги провъзгласява за еретици, но и лица, които никога не са били гонени от Римската църква, които са заемали важно църковно положение и са живели и умирали под нейното покровителство. Несъгласните старокатолици продъл-

¹ М. Ploeger, *op.cit.*, 32.

жават да протестират и се отделят от Римската църква заради догмата за непогрешимост на папата и вече в продължение на повече от един век, чрез своите епископи, живеят църковно свободни от Рим.

В този ред на мисли естествено възниква въпросът какво трябва да направи Православната църква по отношение на старокатолиците? Изглежда, че контактите на православните със старокатолиците днес би трябвало да имат най-вече за цел установяване на църковно общение и най-вече общение чрез Тайнствата, ако се докаже, че съществуват необходимите условия, а не толкова да се търси директно междуцърковно единство. И то по следните причини:

Древната Църква познава само два начина за установяване на църковно единство: 1. присъединяване на еретици и схизматици към истинската църква, и 2. ново обединяване на два временно разделени дяла на Вселенската църква. В първия случай нарушителите или схизматиците, отказвайки се от своите заблуди, пристъпват към Църквата в покаяние и когато го получат, те отново се идентифицират напълно с нея. Във втория случай, при преговори за обединение на части от църквата, те се договарят помежду си на равна основа, т.е. на взаимни молби и отстъпки и при приемане на взаимна вина, и след помирението всяка част остава такава, каквато е била преди, с изключение на точките по регламентирания спор. С други думи, в първия случай визираната църква, влизайки в състава на истинската църква, става неразделна част от нея, а във втория случай две части на истинската църква установяват мир помежду си, без да губят собственото си съществуване.

Униаството¹ от времето на разделянето на църквата представлява третата форма чрез синтеза на първите. Тук църква, която признава себе си като единствената и истинска, се присъединява към друга не на основата на равноправност, но при условие, че тя едностранно приема вината за разделението и ще изправи догматичното си учение, като приема всички догмати на анексиращата църква и запазва

¹ Църковна организация, основана на съюза (уния) на различни християнски църковни организации с Католическата църква въз основа на признаването на главенството на папата и римокатолическата догматика, като същевременно се поддържат традициите на религиозния култ и се използва местният език в богослужението.

само каноничните, богослужебните и други второстепенни специфики на своя живота. Известно е, че по същество тази трета форма не е нищо повече от посочената първа форма. Присъединената църква, въпреки че не е обявена за църква, във всеки случай се признава за такава, но имаща известен недостатък като виновна за ерес или разкол. Истина е, че нейната специфичност и канонична самостоятелност, продължават да съществуват и след обединението. Но това е нещо второстепенно при тази форма, тъй като същественото се състои в неравенството на обединените части, което го свежда до първата форма.

Под каква форма тогава би било възможно да се обединят църквите на старокатолиците и православните? Разбира се, първата форма не би била постижима, защото старокатолиците винаги са подчертавали, че представят истинската църква на Запада и никога не биха искали да бъдат „разтворени“ в рамките на Православната църква и по този начин те да загубят своята идентичност. Под втората форма обединението също е изключено, защото е невъзможно да се игнорира съществуването на Римокатолическата църква и на другите църкви на Запада. Всеки такъв опит ще представлявал и акт на неподходящ жест към нея, особено след новия период, който започва през последните години в търсене на близки отношения между църквите. Неприемлива е и третата форма за обединението на църквите, униатската, която в процеса на преговори въобще не е засягана¹.

Следователно в онзи момент това, което е могло да се направи при тогавашните обстоятелства и условия според старокатолиците, е формирането между старокатолици и православни църкви на църковно общение чрез Тайнствата, разбира се, ако се е докаже, както вече беше отбелязано в продължаващите богословски дискусии, че за това съществуват необходимите условия. Въпреки че по много точки идентичността на ученията е установена, за съжаление въз основа на разгледаните дотогава теми все още не е постигнато пълно съгласие между старокатолици и православни. В случая с Филиокве, например, старокатолиците осъждат като антиканонично вмъкването в Символа на вярата на прибавката „и от Сина“ и се съгласяват да

¹ A. Houtepen, „Oikumen oder der Weg zu einer neuen Katholizität“, *Internationale kirchliche Zeitschrift: neue Folge der Revue internationale de théologie* 96, Bern (2006), № 1, 33.

я премахнат от Символа, но не приемат да отхвърлят и по същество това, което нарушава учението на древната Църква за едното начало или за едната причина в Св. Троица, т.е. погрешното еретическо учение за изхождането на Св. Дух „и от Сина“ като косвена или друга причина. Те вярват, че това може да остане в бъдеще в областта на богословското разбиране под формата на свободно богословско мнение.

По отношение на Тайнствата, Божествената Евхаристия и Помазването, позицията на Старокатолическата църква не може да се смята за идентична с Православната. Според тях Божествената Евхаристия е повторение на Кръстната жертва, която чрез свидетелството на земните елементи, на хляба и виното, изобразява и символизира кръвната жертва, действителното отделяне на тялото и кръвта на Христос на кръста, но това е и истинската и действителна жертва на очистване, а не просто осветена жертва на трапезата. Помазанието се извършва според практиката на древната Църква веднага след кръщението, за да се затвърдят стъпките на този, който е бил възстановен чрез кръщението в живота на Христос, а не извън кръщението, и независимо от това, когато неговата небесна сила е загубена и лишена от основния си характер. Възможно е да се цитират и други примери, взети от съществуващите различни мнения между старокатолици и православни, въз основа на които ще стане ясно, че няма пълно съгласие между тях в догматичната област и че богословските разговори трябва да бъдат продължени, за да се изяснят проблемните въпроси и да се допълнят частично разгледаните въпроси, сред които например, за Църквата, за източниците на Божественото Откровение, есхатологията и др.

На Старокатолическият събор, проведен във Виена на 7 септември 1931 г.¹, след разглеждане на доклад съставен по-рано (през юли същата година), на заседание на Смесената догматическа комисия на старокатолици и англикани в Бон, се установява общение (в Тайнствата) между Старокатолическата църква с англиканското изповедание, което се състои във взаимно приемане на Тайнствата и

¹ C. Neuhaus, „Das altkatholisch-anglikanische Interkommunionsschema vor den Konvokationen von Canterbury und York“, *Internationale kirchliche Zeitschrift: neue Folge der Revue internationale de théologie* 22, Bern (1932), 32.

двойните изповеди на членовете им. Това решение е продължение на по-ранното признаване валидността на хиротонията на англиканите от старокатолиците, което е съобщено на архиепископа на Кентърбъри от архиепископа на Утрехт с писмо от 2 юни 1925 г. Тук интерес представлява мнението на старокатолиците по този въпрос. Според тях общението чрез Тайнствата не е по същество пълно догматическо съгласие, а просто извършване на Тайнства в друга църква от клир, който има свое собствено начало от апостолите на Църквата. Гореспоменатият доклад на Смесената старокатолическа и англиканска догматическа комисия е одобрен от Англиканската църква на два от нейните църковни събора в Кентърбъри и Йорк през януари 1932 г. и оттогава се прилага това общение в Тайнствата между старокатолическите и англиканските епископи, и всеки път, когато се срещат, се причастяват заедно¹.

С оглед на гореизложеното трябва да се отбележи, че след Първата световна война, особено в крилото на протестантизма, има стремеж към по-голяма организация на Църквата в света, т.е. всяка църква да изпълнява своите задължения по обичайния и свойствен начин и да се свързва с други църкви в общение чрез Тайнствата, което не е кулминация в общението, а по-скоро средство за обединение. Следвайки този стремеж, Англиканската църква поставя като условие за общение чрез Тайнствата – вярата в Богочовешката личност на Христос и главно вярата в Св. Троица, и в същото време убеждението, че всяка църква именно по този начин трябва да влиза в общение с друга, която съхранява съществени елементи на християнската вяра. Въз основа на тази методика на конгреса в Ламбет през 1920 г. Англиканската църква встъпва в много тесни приятелски отношения и братско общение чрез Тайнствата с Шведската църква, а по-късно с протестантските църкви на Финландия, Литва и Естония и с конфесията на протестантските групи под формата на обединени църкви на Южна Индия². Следвайки същия този стремеж, на 19-ия Международен старокатолически конгрес във Виена през 1965 г. Старокатолическата църква одобрява общение чрез Тайнства с автономните „католически“ църкви на Филипините, Португалия и

¹ C. Neuhaus, *op. cit.*, 37.

² M. Ploeger, *op. cit.*, 36.

Реформаторската епископална църква в Испания¹.

Ясно е, че когато става дума за Старокатолическата църква, която иска да се свърже с Православната църква в общение чрез св. Тайнства, за да се постигне обединение, съществува особена ситуация, която православните по никакъв начин не могат да игнорират. Старокатолическото твърдение, че Евхаристийното общение предполага цялостно църковно общение, което води до съгласие във вярата, е неприемливо за Православната църква, ако съществуват очевидни междуцърковни различия². Защото чрез общение в Тайнствата членовете на едната църква получават правото да участват в даровете на благодатта, предоставени от другата църква, в цялата им пълнота, и според нашето православно схващане предоставянето на такова право представя валидност на свещеническия чин за осъществяване на св. Тайнства, т.е. единство във вярата, въпреки разликите по външните и вторичните въпроси. Общението чрез Тайнствата в нашето разбиране е постигане на пълно и свършено догматично съгласие. Такова е общението между Поместните православни църкви въпреки разликите, които се появяват между тях за вторичните и по-маловажни въпроси, поради историческата им връзка с едно общо тяло – византийското или още източноправославно.

В динамичното време на междуцърковни преговори за обединение старокатолиците са убедени, че са отхвърлили новите и погрешни схващания на Римокатолическата църква, от която произлизат, и са запазили пълнотата на вярата на древната Църква, вярата от първите десет века, изповядвана в първия член на Утрехтската декларация. Едновременно с това те желаят да имат общи Тайнства с Православната църква и да се обединят, и да внимават да не влизат в общение чрез същите Тайнства с протестантските изповедания, чието догматично учение е съмнително и непознато, за да запазят добрите си взаимоотношения с православните християни. Въпреки това, старокатолиците не успяват да се предпазят от протестантски влияния в постдиалогичния период, защото, както е известно, много от практиките на тези изповедания, които са противни на право-

¹ Arx, Urs von. „Der orthodox-alkatholische Dialog, *Internationale kirchliche Zeitschrift: neue Folge der Revue internationale de théologie* 60, Bern (1997), 189.

² *Ibidem*, 192.

славния светоглед, биват възприети и прилагани в църковния живот на старокатолиците, което вероятно окончателно е затворило диалога за обединение, макар че той е възобновен през 1975 г. и отново затворен през 1987 г. с нагласата да продължи и в бъдеще¹. Тук ще посочим бегло един от най-спорните въпроси, който е свързан с въвеждането на ръкополагане на жени в западноевропейските старокатолически църкви, което води след себе си до други проблеми, свързани с християнската вяра, най-вече продиктувани от съвременните модернистични тенденции. Така например, на 23 ноември 2016 г. в Упсала старокатолическият архиепископ на Утрехт Йорис Веркамен и евангелският лутерански епископ на Упсала Антйе Якелен подписват споразумение за пълно църковно общение². Притеснителното в случая е, че епископът на Упсала (Антйе Якелен) е жена, която усилено налага светски идеи в християнската доктрина, като например въпроса за половата идентичност в Църквата³.

Заради такива нови тенденции в живота на Старокатолическата църква като по-горе посочения пример, вече над тридесет години различията между старокатолици и православни остават, а диалогът все повече се отдалечава и поляризира. Но въпреки трудностите надеждата продължава да съществува, и като подкрепа за по-нататъшните преговори могат да послужат думите на Старозагорския митрополит Климент, председател на Комисията по диалога със Старокатолическата църква към Българската православна църква през 60-те г. на XX в.: „Онова, което особено задължава нас, православните е: без да се прави каквото и да е отстъпление от учението на вярата и нейното изповядване, с любов да се отзовем на стремежа на братята

¹ A. Berlis, „Zur Rezeption der orthodox/altkatholischen Dialogtexte von 1975–1987 in den Niederlanden“, *Internationale kirchliche Zeitschrift: neue Folge der Revue internationale de théologie* 94, Bern (2004), № 1-2, 135.

² Споразумението от Упсала (23 ноември 2016 г.), в: Допълнение към *Internationale kirchliche Zeitschrift* 107 (2017) (под печат), <https://bit.ly/2z1hbwf>, [Електронен ресурс към декември 2019 г.].

³ Еп. Антйе Якелен през 2017 г. обяви, че Бог е над човешката полова определеност и прикани своите духовници да използват полово неутрален език, когато говорят за върховното Божество, като се въздържат от използването на термини като „Господ“ и „Той“ в полза на по-малко конкретното (на шведски) „Bor“, <https://bit.ly/3bUJRFq>, [Електронен ресурс към март 2020 г.].

старокатолици за единение с Православната църква и с голямо търпение да разговаряме с тях по онова, което ни разделя, та, със съдействието на всеблагия Господ да се постигне въжделеното единство в Неговата света църква, юже стяжа кровию своею (Деян. 20:28)¹.

Приложение

Утрехтската декларация от 24 септември 1889 г.²

In nomine ss. Trinitatis (В името на Св. Троица)

Йоханес Хейкамп, архиепископ на Утрехт,

Каспар Йоханес Ринкел, епископ на Харлем,

Корнелий Дипендал, епископ на Девентер,

Йозеф Хуберт Рейнкенс, епископ на Старокатолическата църква в Германия,

Едуард Херцог, епископ на Старокатолическата църква в Швейцария

На 24 септември 1889 г. след призоваване на Св. Дух в архиепископския дом в Утрехт е издадена следната декларация:

Към Католичната църква

В резултат на покана за среща от съподписания архиепископ на Утрехт решихме периодично да се събираме, за да обсъждаме общи въпроси с помощта на нашите помощници, съветници и богослови. На тази първа среща смятаме за подходящо да използваме църковните принципи, според които ние управляваме епископската си власт и ще продължим да го правим и в бъдеще, и които многократно сме имали възможност да изричаме в отделни съобщения, за да об-

¹ Доклад No. 3752, (25 март 1966) до патриарх Кирил. Архив на Св. Синод на Българската православна църква.

² Авторски превод. Utrechter Union der Altkatholischen Kirche, <https://bit.ly/36putyy> [Електронен ресурс към март 2020 г.].

общим накратко в съвместно изявление.

1. Ние се придържаме към основния принцип на древната Църква, който е изразен от св. Винкентий Лерински в следната формула: *Id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus Creditum est; hoc est etenim vere proprieque catholicum*. Следователно ние се придържаме към вярата на древната Църква, изразена във Вселенските символи и в общопризнатите догматични определения на Вселенските събори на неразделната Църква от първото хилядолетие.

2. Като противоречащи на вярата на древната Църква и унищожаващи древното църковно управление, ние отхвърляме ватиканските определения от 18 юли 1870 г. за непогрешимостта и универсалния епископат или църковната власт на римския папа. Това не ни пречи да признаем историческото първенство, което повечето Вселенски събори и отците на древната Църква са дали на епископа на Рим като *primus inter pares*, със съгласието на цялата Църква от първото хилядолетие.

3. Ние отхвърляме определението на папа Пий IX от 1854 г. относно непорочното зачатие на Дева Мария, като неосноваващо се на Св. Писание и Св. Предание от първите векове.

4. Що се отнася до други догматически постановления, издадени през последното столетие от римския епископ, булите *Unigenitus*, *Auctorem fidei*, *Syllabus* от 1864 г. и др., отхвърляме ги, защото противоречат на учението на древната Църква и не ги признаваме за авторитетни. Освен това повтаряме всички протести, повдигнати в миналото от Холандската старокатолическата църква срещу Рим.

5. Ние не приемаме решенията на Триденския събор относно дисциплината, а приемаме само неговите догматически решения, доколкото те са в съответствие с учението на древната Църква.

6. Като се има предвид, че св. Евхаристия винаги е била истинския център на богослужението в Католичната църква, ние вярваме, че е наш дълг да заявим, че ние вярно се придържаме към древната католична вяра по отношение на св. Тайнство на олтара, че ние също приемаме тялото и кръвта на нашия Господ Исус Христос под формата на хляб и вино. Евхаристийното тържество в Църквата е постоянното повтаряне или подновяване на жертвата на изкупление, коя-

то Христос изтърпя веднъж завинаги на Кръста; но нейният жертвен характер е в това, че тя е постоянен спомен, и истинското проявление на земята на тази Христова жертва за спасението на изкупеното човечество, което според Евр. 9:11–12 непрекъснато се принася на небето от Христос, а сега се яви пред лицето на Бог за нас (Евр. 9:24). Тъй като това е характерът на Евхаристията по отношение на Христовата жертва, тя е също осветяваща жертвена трапеза, при която вярващите, които приемат тялото и кръвта на Господа, имат общение помежду си. (1 Кор. 10:17).

7. Надяваме се, че усилията на богословите, придържайки се към вярата на неразделната Църква, ще успеят, и ще се постигне разбиране относно различията, възникнали преди разделението на Църквата. Призоваваме клириците под наше ръководство да изтъкват на първо място в проповядването и преподаването си основните християнски истини на вярата, признавани от всички църковно разделени изповедания, когато обсъждат съществуващите противоречия, внимателно да избягват всяко нарушение на истината и на любовта, да ръководят членовете на нашите общини с думи и пример и да се отнасят към другите вярващи по начин, който съответства на Духа на Иисус Христос, Който е Изкупител на всички нас.

8. Вярваме, че с истинско придържане към учението на Иисус Христос, отхвърляйки всички грешки, извършени по вина на човека, всички църковни злоупотреби и йерархични стремежи, ще можем да противостоям на неверието и религиозното безразличие, най-лошите недъзи на нашето време.

Прието в Утрехт, 24 септември 1889 г.

Йоханес Хейкамп

Каспар Йоханес Ринкел

Корнелий Дипендал

Йозеф Хуберт Рейнкенс

Едуард Херцог

Ик. Стефан (Стойчо) Стайков

СВ. СВЕЩЕНОМЪЧЕНИК ИПОЛИТ, ЕПИСКОП РИМСКИ

Abstract: Fr. Stephan (Stoycho) Staykov, *Saint Martyr Hippolytus, Bishop of Rome*. Saint Hippolytus of Rome is known throughout history as an early christian writer with a fine sense for the orthodoxy, a presbyter and bishop of the Roman Church. There is no preserved information about his life. From chapter IX of his *Φιλοσοφούμενα*, we learn only that during Roman bishop Zephyrinus (198–217), St. Hippolytus held a position in the Roman Church, and it would have been most likely a presbyter. This position and ministry became the occasion and reason for the schism in the Roman Church, in which St. Hippolytus would play a major role. His ministry turned into a struggle with the heretical teachings of Noetum and Sabellius, and against the bishops of Rome. He proved to be an exceptional theologian, educated, and a unique church writer. In 354, on the basis of the *Liber Pontificalis*, he was officially recognized as a saint and his name was inscribed in the official Roman martyrology. In the Orthodox Church the memory of St. Holy Martyr Hippolytus, Bishop of Rome (+ 235 г.), is celebrated on January 30, and in the Western Roman Church on August 13.

Keywords: Pope, Hippolytus, Zephyrinus, Callistus, Heresy, Schism, Roman Church, Rome, Presbyter, *Philosophumena*

Св. Иполит Римски е познат в историята като раннохристиянски писател, екзегет, презвитер и епископ на Римската църква. За съжаление сведенията за него не са подкрепени с категорични свидетелства от биографията му, понеже липсват такива. Усилията за изграждане на автентичен разказ за неговия живот и дейност са довели до безразборно и свободно изграждане на различни хипотези, като повечето от тях остават висящи и нереални, въпреки положените усилия за историчност. За да изградим автентичен исторически образ на този виден църковен писател и богослов, е необходимо да съобразим и приведем достатъчно надеждни и автентични свидетелства. Важна информация за личността на св. Иполит дава откритото

през XIX в. (1842) негово произведение *Φιλοσοφούμενα*¹, което открива възможности да се изяснят някои малки, но съществени моменти от неговата дейност.

Няма сведения кога и къде е роден св. Иполит. Не е известно как е протекло неговото детство, как се е формирал моралният му облик и къде е получил своето високо образование². Пише своите произведения на гръцки език, което дава повод да се допусне, че има гръцки произход, или че е роден в източните предели на империята³. Високата образованост и елинистичното му възпитание са били чудесно съчетание на благороден произход и строго поведение, които му дават безспорно интелектуално предимство в средите на римското духовенство и гражданското общество. Бл. Йероним дава сведение в едно от своите писма, че Иполит идва от съсловieto на конниците и до приемането на свещенически сан е бил римски сенатор. Това свидетелство би запълнило важна част от липсващата информация относно биографията на св. Иполит, но за съжаление съвременната богословска наука категорично отрича достоверността на източника. Другото свидетелство, това на патриарх Фотий⁴, че св. Иполит е ученик на св. Иринея (μαθητὴς δὲ Εἰρηναίου ὁ Ἰππόλυτος), също трябва да се възприема нееднозначно. Тълкуването на израза не е достатъчно коректно и затова не е редно да се правят категорични заключения за произхода на св. Иполит и за характера на неговото възпитание⁵.

За разлика от своя „учител“ св. Иринея, който в житейски план оправдава напълно името си „миротворец“, св. Иполит, който във всичко допълва и подкрепя своя предшественик, не умее да реализира в живота своята спекулативна мисъл и ригористична нравственост. Това неумение да се приобщи към обстоятелствата на живота

¹ P. Cruice, *Philosophumena*, Parisiis 1860, 548 p.

² Св. Ипполит, епископ Римский, *О Христе и антихристе*, Санкт-Петербург 2008, с. 8.

³ Св. Иполит владее свободно гръцки език, което се доказва от достигналите до нас негови произведения, писани на гръцки език. Времето, когато твори св. Иполит, се характеризира с постепенно навлизане в официална употреба на латинския език, поради което в течение на годините творбите на св. Иполит стават неразбираеми и са забравени и изгубени.

⁴ Photii Constantinopolitani, *De spiritus sancti mistagogia*. J. Hergenroether, Ratisbonae 1857, p. 115.

⁵ Св. Ипполит, епископ Римский, *цит. съч.*, с. 6.

го довеждат до онази страница от живота му, която той сам описва в своите *Φιλοσοφούμενα*¹, и която съвпада напълно с периода на неговото обществено служение.

При опита да се намери информация за началото на неговото служение в Църквата отново възникват затруднения. Няма сведения за това както в неговата *Φιλοσοφούμενα*, така и в другите му произведения, а също и при други автори. От IX глава на *Φιλοσοφούμενα* научаваме само, че при римският епископ Зефирин (198–217) св. Иполит заема в римската църква някаква длъжност и тя по всяка вероятност е била презвитер². Тази длъжност и служение стават повод и причина да се стигне до схизма, в която св. Иполит щял да играе главна роля. Външните обстоятелства и мотивите за тази схизма могат да се намерят само в известните свидетелства, които дава св. Иполит, и то през неговия поглед на опонент и претендент за римския престол, пречупени през субективното му мнение.

Служението на еп. Зефирин начело на Римската църква преминава изцяло в борба против ереста на Савелий. Характерно за този период е, че град Рим е бил „наводнен“ от всевъзможни проповедници, ересиолози, разколници и авантюристи, които търсят начин, връзки и възможности да получат признание от предстоятеля на Рим. Такава една санкция би им дала легитимност, авторитет и възможност да се реализират в рамките на цялата империя. Столичният град представлява огромно множество от хора, пристигнали от всички краища на империята, които привнасят голямо разнообразие от вярвания, ритуали, учения и всевъзможни култове. Ненапразно римската държава предприема строги мерки за ограничаване на новото чуждо влияние в сърцето на империята и прилага безкомпромисно рестрикцията на римския закон. Тук всеки проповедник може да намери номинална среда за изява и да придобие известен брой последователи, с което да стане част от духовното обкръжение на религиозната общност.

В началото на третото столетие се оформя благодатна среда за спорове, разсъждения и противоборства. От една страна, държавата

¹ *Φιλοσοφουмена*, IX.

² В. Серебrenиков, „Святой Ипполит Римский“, *Православная богословская энциклопедия*, т. 5, Петроград 1904, с. 1003.

стриктно контролира външните прояви и безразборното разпространение на религиозните секти и общества, от друга, не се интересува от идеите, които проповядват, и не ограничава свободата да изповядват и разпространяват своята вяра при условие, че не нарушават закона и религиозната традиция на държавата. Накратко, това е средата, в която провеждат своето обществено служение еп. Зефирин, презвитер Иполит и дякон Калист, които са главни действащи лица в последващото драматично разделение на Римската община.

Повод за това разделение става изказаното от еп. Зефирин, вероятно под въздействието на дякон Калист, известно благоразположение към савелианите и тяхното еретическо учение. Савелий¹, чийто произход е от Ливия², проповядва през 200 г. в Рим, а за своето еретическо учение е отлъчен от Църквата от еп. Калист. Няма сведения да е напуснал Рим³, но учението му получава добър прием на Изток и в Пентаполис⁴. Според Епифаний учението на Савелий било родствено с лъжеучението на Ноет⁵. Учението на монархианите - модалисти⁶ е доста объркано и трудно може да се изложи с необходимата яснота. Най-кратката и опростена форма на модализма се съдържа в произведението на св. Иполит *Против Ноет*⁷, където авторът отбелязва как: „той твърди, че Христос е Самият Отец и че Самият Отец е роден, страдал и умрял.“, – и продължава по-нататък: „вижете, братя, колко безразсъдно и нагло учение въвеждат, когато безсрамно твърдят: „Самият Христос е Отец, Самият Син, Самият Той се е родил, Самият Той е страдал, Самият Той е възкръснал от мъртвите“⁸.

¹ А. Спасский, *История догматических движений*, т. 1, 2-е изд., Сергиев посад, Москва 1914, 110–117; S. Gerber, „Calixt von Rom und der monarchianische Streit“, *Zeitschrift für Antikes Christentum* 5 (2001), 213–239; Евсевий Памфил, *Църковна история*, VII, 6.

² Срв. В. Болотов, *Лекции по истории Древней Церкви*, Москва 1994, с. 314.

³ М. Поснов, *История на Християнската църква*, София 1993, с. 196.

⁴ Евсевий Памфил, *цит. съч.*, VII, 6.

⁵ Ноет проповядва първоначално в Смирна, след което се премества в Рим. Тук има успех със своята проповед и в края на II в. по времето на еп. Зефирин, вече има свое училище, начело на което е Клеомен, а след него Савелий. Срв. М. Поснов, *цит. съч.*, с. 196

⁶ Т. Коев, *Догматическите формулировки на седемте вселенски събора*, София 2011, с. 25.

⁷ Св. Иполит, епископ Римский, *цит. съч.*, с. 309; срв. М. Поснов, *нак там*.

⁸ Св. Иполит, епископ Римский, *цит. съч.*, с. 309. Прев. мой.

Учението на Савелий се различава от тях¹. Той учи, че: „Един и същ е Отец, и Син, и Св. Дух, така щото това са три наименования на една ипостас, или както тялото, душата и духът в човека.“ Негов е изразът *Υιολάτωρ* (Синоотец), в който е запечатал единството на Отца и Сина². Той смята, че Бог в Себе Си се намира в състояние на съвършен покой или мълчание, явявайки се чиста *Μονάς*, нямащ никакви различия, но излизайки от своето мълчание за творене и промисляне за света, Той се явява в три различни форми: Отец, Син и Дух. В Стария завет Той се явява като Отец, който дава закони на хората, в Новия завет като Син, който спасява хората, а след това Духът продължава да ги освещава. Тези три лица не се явяват самостоятелни лица, а само външна форма на проявление на монади и затова имат действително значение само по отношение към света, и то за определено време. Когато Отец се открил на света, не е съществувал нито Син, нито Дух, а когато настанало време Синът да се открие, престанал да съществува Отец, а с началното откровение на Духа престанал да съществува и Синът. Ще настане време, когато и Дух Светий, ще завърши своето откровение, ще се завърне в безличната божествена *Μονάς* там където са се завърнали вече Отец и Син³.

Римските епископи са били длъжни да следят внимателно богословските спорове и понякога е било необходимо да вземат една или друга страна, като тяхно задължение е да се придържат към православната вероизповед. В тази връзка еп. Зефирин, по внушение на дякон Калист, се изказва в църква относно спора с монархианите - модалисти, като заявява: „Аз признавам само един Бог Иисус Христос, и освен Него не зная друг, роден и пострадал“. Изказаната формула в този вид навежда на мисълта за чисто модалистична форма, ето защо съобразителният Калист веднага добавя: „но пострадал и умрял не Отец, а Син“⁴.

Точно подобни формулировки провокират св. Иполит да протестира и да отправя директни обвинения в принадлежност към

¹ Т. Коев, *цит. съч.*, с. 27.

² В. Болотов, *цит. съч.*, с. 312; срв. М. Поснов, *цит. съч.*, с. 196.

³ В. Задворный, *История Римских Пап*, т. 1, Москва 1994, с. 93; срв. М. Поснов, *цит. съч.*, с. 197.

⁴ М. Поснов, *цит. съч.*, с. 198.

ереста на Савелий. Категоричното му отношение срещу монархианите се противопоставя на възгледите на Савелий, които се приближават твърде много до тези на Ноет, а съобразителният Калист желае да държи златната среда при възникналия спор. Понеже очаква да наследи еп. Зефирин на Римската катедра, той избягва открито конфронтиране и се опитва да бъде умиротворител. Когато обаче това се случва и Калист (217–222) става епископ на Рим, една част от римските християни остава недоволна. За да примири своите опоненти и да омиротвори Църквата, той взема страна в спора и отлъчва Савелий от Църквата¹, за което е бил порицан от самия Савелий, че отстъпва от предишните си убеждения². Св. Иполит реагира иронично на това отлъчване, като заподозира притворство и страх от самия него, че ще докаже своите твърдения за принадлежност на еп. Калист към ереста на Савелий.

За възгледите на еп. Калист не се знае почти нищо, но от това, което се намира във *Φιλοσοφούμενα* (XI, 12), може да се разбере какво е учил той. „Словото е самият Син, самият и Отец; това са различни имена, но единен, неразделен е Духът; не това и онова е Синът, но едно и също (οὐκ ἄλλο εἶναι Πατέρα, ἄλλο δὲ Υἱόν, ἐν δὲ καὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν)... И духът, възплътيل се в Девицата, не е друго нещо при Отца – Отца пострадал заедно със Сина. „Бог е Дух“ – говори писанието, – Духът не е нещо друго при Словото и Словото не е друго нещо при Бога. Това е едно лице (πρόσωπον), различно по наименования, но не по същество. Това Слово е единният Бог, възплотил се и въчовечил се“ (*Φιλοσοφούμενα*, X, 21)³. Учението на еп. Калист е било прекалено неясно. Ако наистина се доверим на написаното във *Φιλοσοφούμενα* и го приемем буквално, излиза, че възгледите на Римският епископ са били много близко до монархианството. Този факт подтиква известния руски богослов и църковен историк Василий Болотов да направи паралел и да допусне, защо това е укрито и заличено в историята на папството и защо личността на св. Иполит е останала в забвение, а неговите съчинения са изчезнали. Той смята, че това обстоятелство става доста неудобно за папската претенция,

¹ В. Болотов, цит. съч., с. 313; срв. М. Поснов, цит. съч. с. 198.

² Пак там.

³ *Φιλοσοφουμενα*, XI, 12.

която много често е била изтъквана, а именно, че учението на римската катедра никога не е било помрачено от клопките на която и да е ерес, и затова са се постарали Калист да бъде забравен. Наистина останало само свидетелството при Теодорит¹ (*Haereticarum fabularum саптр.* III, 3), където на базата на *Φιλοσοφούμενα* Калист е поставен между еретиците, като не го назовава римски епископ, а подрежда св. Иполит наравно с най-старите заслужили – Игнатий, Поликарп, Иринеи и Юстин, „от които по-голямата част сияят не само в числото на архиереите, но красят и сонма на мъчениците“² (и Болотов добавя иронично: „и видимо не се досещаме защо“)³.

Наистина Римската църква се гордее с факта, че нейни предстоятели не са изпадали в отстъпление от православната вяра и не са изповядвали еретически учения, но остава под въпрос и конфесионална преценка дали това е така. След откриването на *Φιλοσοφούμενα* през 1842 г. и публикуването на текста през 1851 г. католическите учени наистина са принудени да търсят оправдание за подобни мисли на еп. Калист и го намират, като придават на текста, както се изразява Болотов, необичайни богословски достойнства (твърдо учение за „единосъщието на ипостасите“, *den hypostatischen Homousianismus*), които обаче трудно могат да бъдат обосновани⁴.

Текстът на *Φιλοσοφούμενα* дава автентична информация и това въодушевява учените да го изследват и да намират основания и доказателства за натрупалите се хипотези относно времето и схизмата, предизвикана от св. Иполит. Оправдан е интересът към буквите, но, за да останем в полето на истинското изследване, би трябвало да се въздържахме от екзалтирани и прибързани констатации. Наистина е много удобно да се припомним на Римокатолическата църква, че тази неканонична и неоснователна претенция за първенство над цялата Църква губи своите аргументи, своя образ на непогрешимост и недостижим идеал. Смятам, че точно тази полемика в разделената Римска църква не е повод за това. И да не забравяме, че текстовете,

¹ A. Brent, *Hipolitus and the Roman church in the third century*, vol. 31, Leiden 1995, p. 332.

² *Творения блаженного Феодорита, епископа Кирскаго*, ч. 7, Сергиев посад, Москва 1907, с. 200; срв. I. Pásztori-Kupán, *Theodoret of Cyrus*, Abingdon 2006, p. 192.

³ В. Болотов, цит. *свч.*, с. 314.

⁴ *Пак там.*

поне в онази част, в която се отнасят до взаимоотношенията между св. Иполит и еп. Калист, съдържат твърде схизматична фразеология, която се повтаря изключително често в подобен род писания. Затова и очакването за подобно съдържание не изненадва. Не бива да се пропуска, че св. Иполит е неосъществен претендент за Римския престол. Все пак мнозинството и повечето християни на Рим са предпочели по-разумния, по-практичния, по-добрия организатор и нетолкова образования еп. Калист. Християните на по-голямата Римска община правят своя избор и го отстояват в продължение на почти 20 години. Що се отнася до полемиката в чисто богословски аспект, вложените думи в устата на еп. Калист не изразяват цялостното му учение, както отбелязахме по-горе. Тук не става въпрос за истини и неистини, които се съдържат в извора, а по-скоро за полемично различие в изказа и желанието този изказ да произведе точно определено въздействие върху този, към когото е отправен. Не би трябвало да се прави цялостен анализ на учението на еп. Калист, черпейки сведения само от *Φιλοσοφούμενα*, както отбелязахме по-горе, защото освен този извор няма друго писано за учението му. И също така не би трябвало да даваме оценка за действията на св. Иполит само от неговите писания. Като изключим личните нападки и квалификации, съвсем естествено е да се подкрепи богословското мнение на св. Иполит за избраните изрази от учението на еп. Калист. Дотук неговата критика е аргументирана и издържана изцяло в духа на църковната практика и православната традиция на римското богословие. Това не е неочаквано. Все пак той е изключителен богослов, образован, с тънък усет за православност и уникален църковен писател.

Аналогично се развиват отношенията в чисто църковен план. На първо време еп. Калист отлъчва Савелий „като неправомислещ човек“, но скоро след това проявява враждебно отношение и към Иполит и неговите привърженици. Той съзира, че св. Иполит, защитавайки богооткровеното учение за различието между Отец и Син, е изпаднал в субординационизъм, и затова обявява и тях за неправомислещи, наричайки ги двубожници¹. Тук би трябвало да се отбележи, че някои учени наистина виждат да прозира субординацио-

¹ ἀπεκάλει ἡμᾶς διθεούς – IX, 12; срв. Св. Ипполит, епископ Римский, *цит. съч.*, с. 309.

низъм в учението на св. Иполит за Св. Троица¹. Това дава повод на св. Иполит да отвърне на нападките с обвинения от негова страна и той обявява еп. Калист за изповядващ отчасти савелианската, отчасти теодотианската ерес². При такова развитие на спора враждата между двамата прераства в разкол, повод за който става формалното отделяне на св. Иполит заедно с неговите привърженици от Римската църква. В това разделение св. Иполит различавал две християнски общности, като смята своята община за особена „църква“, а тази, която ръководи еп. Калист, за изповядваща противоцърковно учение. Дори е бил склонен да не я нарича църква, а просто „школа“ (διδασκαλείον), а членовете на тази еретическа школа той просто нарича „калистияни“³.

Религиозното противопоставяне постепенно преминава изцяло върху църковната практика. Времето на тази схизма съвпада с времето, когато зачестяват периодите на мирно съжителство, което, от една страна, дава възможност на Църквата да укрепи своята структура и вътрешна мисия, а от друга, мирното време оказва лошо влияние върху нравствените устои на общността. Във връзка с това в християнското общество назрява въпросът какви мерки трябва да предприеме Църквата по отношение на нравствената разпуснатост. До този момент тя стои на висота, що се отнася до съблюдаването на религиозната дисциплина, и ревностно пази чистотата на нравите и поведението на онези, които в момент на гонения са се отрекли от Христа и са принесли жертва на боговете. Еп. Зефирин, а после и еп. Калист, отстъпват от това изконно задължение на Римските епископи и намаляват строгостта на църковните правила, като проявяват прекалено снизхождение към съгрешилите членове на Църквата. Това води до нравствен упадък и предизвиква остра реакция от страна на св. Иполит и неговите последователи, които се отличават с ригористично отношение към реда в Църквата. Св. Иполит вижда в това отстъпление нарушение на изконните църковни традиции и високите нравствени идеали, което разпалва още повече горещата

¹ И. Цоневски, *Патрология*. Живот, съчинения и учение на църковните отци, учители и писатели, т. 2, София 2010, с. 214.

² Пак там.

³ Пак там, с. 10.

вражда между него и двамата епископи. Като резултат от поведението на двамата римски епископи схизмата в Църквата се задълбочава; св. Иполит приема епископски сан и застава начело на своята църковна общност като алтернатива на дотогавашния епископ на Рим. От кого св. Иполит е приел епископско ръкоположение, не е известно. Допуска се, че поне това ръкоположение е извършено канонично, отчитайки, че той сам се нарича „приемник на апостолите“ (διάδοχος τῶν ἀποστόλων) и участник в благодатта на Св. Дух по приемство¹.

Интересно е преданието, свързано с придобиването и най-вече с отстояването на епископския сан на св. Иполит. По-забележителен в случая е фактът, че Евсевий² и бл. Йероним³ не го наричат епископ, а „предстоятел“ (προεστώς) на Църквата. С това древно сведение приключват достоверните сведения, които са известни за биографията на св. Иполит. Повече информация за него има само като предположения или откъслечни податки, които са неясни или граничат с областта на легендите. Тук е необходимо да се отбележи отношението на Запад относно зловредния разкол в Римската църква и отношението спрямо паметта на участниците в тази схизма. Що се отнася до въпроса за схизмата, на Запад са се постарали през вековете да се затъмни⁴ споменът за този компрометиращ момент от историята на Римската църква до степен на минимална информация, и то прикачена към основния поток от събития, случили се в рамките на църковната дейност на римския епископ. Не стоят така нещата персонално при еп. Калист и св. Иполит. Присъствието на еп. Калист в официалната хроника на Римската църква му дава отново потвърдена легитимност въпреки оскъдната информация за дейността му, докато св. Иполит е игнориран в официалната линия на поведение и памет от страна на официалната църковна администрация в Рим до степен на забора. Липсата на автентично сказание за личността му и за неговата църковна дейност поражда отрано интереса на научните среди, а те от своя страна се опитват да повдигнат завесата на при-

¹ P. Cruice, *op. cit.*, *Prolegomena*.

² Евсевий Памфил, *цит. съч.*, VI, 20.

³ Творения блаженного Иеронима Стридонского, ч. 5, Киев 1879, с. 321; Йероним, *За бележитите мъже*, 61.

⁴ Прот. А. Иванцов-Платонов, *Ереси и расколы первых трех веков христианства*, ч. 1. *Обозрение источников для истории древнейших сект*, Москва 1877, с. 95.

критата тайнственост. Във връзка с това са изказани най-противоречиви съждения, засягащи този период от живота на св. Иполит, а именно, началото на схизмата. Споровете в научните среди могат да бъдат разпределени в няколко направления: за църковно-йерархическото положение на Иполит, за мястото на неговото църковно-обществено служение до момента на неговата смърт и някои по-скоро частни въпроси, свързани с неговата последваща съдба¹.

Необходимостта от изследване и разрешаване на посочените по-горе спорни въпроси идва от това, че древният християнски свят, наред с църковния писател Иполит, епископ Римски, познава още няколко сказания за лица с името Иполит. И това не би било повод за спор, ако не става дума за лица, които са живели по времето на св. Иполит и имат сходна съдба и житие с неговата. Такива сказания са: 1. За Иполит, презвитер римски; 2. За Иполит Александрийски; 3. За Иполит Порто Аравийски; 4. За Иполит, епископ или презвитер Антиохийски; 5. За Иполит, мъченик и епископ на Порто до Рим; 6. За стареца (Senex) Иполит-монах, който е живял в пещера; 7. За Иполит, римски войн, който е пострадал при Деций и погребан близо до мощите на св. Лаврентий in via Tiburtina; и 8. За Иполит – дякон². Интересното в случая е, че всички сказания за Иполит се случват в един и същи период, близък до този на св. Иполит, църковния писател, от управлението на имп. Александър Север (222–235) до края на управлението на Клавдий II (268–270).

Естеството на нашата работа не ни позволява да бъдат разглеждани подробно различните хипотези, свързани с тези сказания, но би трябвало да се отбележи, че една част от изследователите разглеждат подробно тези сказания, изграждайки чудновати хипотези за последващата съдба на св. Иполит, докато друга част ги игнорират изцяло, без да им обръщат внимание. Това разделение в научната традиция съществува и до днес, което оставя въпроса отворен. Друга е темата дали трябва да се търси още информация, къде да бъде търсена, с каква цел да и дали е коректно да се пише история след въпроса – Ако...?

От представената по-горе дейност на св. Иполит, и то от самия

¹ Сrv. Св. Ипполит, епископ Римский, *цит. съч.*, с. 12.

² Пак там, с. 15.

него в произведението му *Φιλοσοφούμενα*, става достатъчно ясно, че преданието за неговата епископска катедра в Рим е най-вече достоверно и исторически обосновано. Допълнителна тежест в полза на Римското епископство на св. Иполит придават косвените свидетелства, които се намират изключително в град Рим и то близо до откритата негова крипта¹. Недалеч от нея през 1551 г. е открит мраморен паметник², въздигнат, вероятно от неговите почитатели, на който са описани произведенията, които е създал, а в негова чест са били посветени и няколко храма в града. Не по-малка тежест в подкрепа на неговото епископство в Рим имат многочислените предания за него, които са били запазени на Изток. Интересно е, че до VII в. на Изток е бил известен само един Иполит Римски и чак след VII в. благодарение на римския апокрисиарий Анастасий, който пребивава известно време в Константинопол, разпространява тук предание за неговото епископство в Порто. Въпреки това привнесено объркване и след този период на Изток се поддържа преданието за Иполит, епископа на Рим. Много важно потвърждение на казаното са множеството писмени свидетелства, намиращи се в ръкописи (гръцки и славянски), съдържащи негови произведения, където се титулува Римски епископ; гръцки календари, синаксари и минеи, където също го именуват Римски епископ и са отредили датата 30 януари за честване на неговата памет³. Дори тези учени, които смятат, че *Φιλοσοφούμενα* не е написана от него, са склонни да приемат това сказание за най-достоверно. Независимо от това, остават непълните свидетелства на Евсевий и бл. Йероним, които пропускат да отбележат, че св. Иполит е епископ и го наричат само „предстоятел“. Авторитетът и древността на тези свидетелства са безспорни, те не потвърждават епископството на св. Иполит, но и не го отричат.

Свидетелството на *Хронографа на Либерий* от 354 г. и *Liber Pontificalis*⁴ потвърждава по същност принадлежността на св. Ипо-

¹ Сведение, че св. Иполит е погребан в Рим, се намира в: *The Chronography of 354 AD*, part 13: *Bishops of Rome (The Liberian Catalogue)* (MGH. Chronica Minora I), 1892, в химните на испанския поет Пруденций и в надписите на папа Дамас.

² Вж. по-подр. А. Brent, *Hipolitus and the Roman church in the third century*, vol. 31, Leiden 1995.

³ Св. Ипполит, епископ Римски, *цит. съч.*, с. 17.

⁴ L. Loomis, *The Book of the Popes, Liber Pontificalis*, т. 1, Columbia University Press,

лит към Римската църква. Двата извора недвусмислено говорят за пребиваването на св. Иполит в Рим поне до времето на еп. Понтиан. Според тези свидетелства двамата са заточени през 325 г. на остров *Bucina*¹ в Сардиния. Тук, принудени да съжителстват в ужасните условия на принудителна каторга, те се опознават и в процеса на общуване и взаимно споделяне на тежката съдба на каторжници, примиряват своите възгледи и взаимно се признават. В знак на помирение еп. Понтиан² се оттегля от римската катедра, а на негово място е избран Антер, който е признат и от общината на св. Иполит. И двамата не издържат на тежките условия и сломени от каторжната работа, те умират в Сардиния, може би в същата 325 г.³ По-късно еп. Флавиан ги връща с почести в Рим. Епископ Понтиан е погребан в катакомбите на Калист на *Via Appia*⁴, а св. Иполит в гробището на *Via Tiburtina*, където по-късно е открит и гробът му.

От сведенията за смъртта на св. Иполит достатъчно ясно и без съмнение се отличава фактът, свързан с неговото мъченичество. Този безспорен факт е послужил да потвърди неговия подвиг пред цялата Римска община и да бъде той причислен в сонма на пострадалите светии. Почитта към неговото мъченичество естествено преминава границата на неговата известност като бележит християнски писател, като мъж *ἱερώτατος καὶ σοφώτατος*, като християнски философ и като човек *γλυκύτατος καὶ εὐνούστατος*⁵. Неговото богато и разнообразно литературно творчество е известно на християнския свят от дълбока древност, но за съжаление, по-голямата му част е загубена, а сега са запазени в пълен или почти пълен вид само *Тълкование на книгата на пророк Даниил*; *Против Ноем* (*Contra haeresin Noeti*); *Философούμενα* (*Philosophumena sive Refutatio omnium haeresium*); *За Христос и антихриста* и *Слово на Богоявление* (*Sermo in Theophania*).

В 354 г на основание на *Liber Pontificalis* той е официално признат за светец и неговото име е вписано в официалния римски мар-

New York 1916, p. 25.

¹ Това е едно от старите имена на дн. о-в Ла Мадалена.

² Срв. В. Задворный, *цит. съч.*, с. 95. Това е първи случай, при който папата се отрича от престола.

³ *Пак там*.

⁴ L. Loomis, *op. cit.*, p. 25.

⁵ Цит. по Св. Ипполит, епископ Римский, *цит. съч.*, с. 32.

тирологий. В Православната църква паметта на св. свещеномъченик Иполит, папа Римски (+ 235 г.) се чества на 30 януари, а в западната Римска църква на 13 август¹.

¹ Пак там.

Стоян Малинов

БЪЛГАРСКИТЕ АВТОРИ НА СВЕТА ЗЛАТОУСТОВА ЛИТУРГИЯ¹

Abstract: Stoyan Malinov, *Bulgarian Composers of St. John Chrysostome's Liturgy*. This article aims to present the original church music in Bulgarian since its Liberation (1878) to the present day. The central point of interest for the composers is the liturgy of St. John Chrysostom. The authors under consideration have constructed their musical creation on all parts of the Holy Liturgy. The period under consideration shows the different characteristics of the evolution of the ecclesial chant tradition and heritage. Three general tendencies emerge in the aspiration of the authors to create of new church chanting creations based on national traditions: on the one hand – “Bulgarian chant” (*bolgarskii raspev*) and on the other – the “Easter church chants”, and, finally, the original Bulgarian authors’ new creations.

Keywords: *Byzantine Chant, Chanting of the Orthodox Church, Church Music, Liturgy, Composers*

„Трите най-велики светили на трислънчевото Божество, просветили вселената с лъчите на божествените догмати, медоточните реки на премъдростта, напоили цялата твар с водите на богознанието: Василий Велики, Григорий Богослов и славния Йоан със златословесния език, всички да ги почетом. Защото те винаги за нас се молят на Пресветата Троица.“²

Така ние пеем в тропара от тържествената служба, посветена в памет на св. Трима светители. Това възпоменание в тяхна чест св. Църква празнува от 1076 г., когато св. Йоан Евхаитски (+1095 г.), който станал митрополит на Евхаит през времето на византийския император Алексий I Комнин (1048–1118 г.) установява този техен общ

¹ Настоящият текст е доклад за празника на св. Трима светители, четен в аулата на Богословския факултет на 30.01.2019 г.

² *Служебник*, София: Синодално издателство, 1985, с. 255.

празник на 30 януари в месеца, в който честваме поотделно паметта и на тримата светители: 1 януари – св. Василий Велики (+379 г.), 25 януари – св. Григорий Богослов (+390 г.) и 27 януари – пренасянето на мощите на св. Йоан Златоуст (+407 г.)¹.

По решение на първия конгрес на православните богослови в Атина през 1936 г. 30 януари се определя като ден и празник на богословската наука, а тримата светители стават патрони на висшите богословски училища и духовните академии².

Приносът им в нашето богослужение безспорно е голям. Особено ярки в това отношение са имената на св. Василий Велики и св. Йоан Златоуст. Две от литургиите, извършвани и до днес в православните храмове, носят техните имена – Василиева св. Литургия и Златоустова св. Литургия. Първоначално двете литургии се служат наравно, но от Средновековието насам превес взема Литургията на св. Йоан Златоуст. Василиевата Литургия остава да се служи само десет пъти в годината, а именно: в навечерието на Рождество Христово, на 1 януари – в деня на св. Василий Велики, в навечерието на Богоявление, в петте недели на св. Четиридесетница, на Велики четвъртък и Велика събота³. Златоустовата св. Литургия остава като най-извършваната през дните на годината⁴.

Като най-употребявана в годишния богослужебен кръг Златоустовата св. Литургия става център на композиторския интерес в българската църковна музика от края на XIX в. до наши дни.

1. Авторската многогласна църковна музика у нас от края на XIX до края на 20^{-те} години на XX в.

Музикалните творци от т.нар. първо поколение български композитори имат нелеката задача да преосмислят църковно-певческото наследство и да създадат художествена църковна музика. Голяма част от тях, бидейки също и църковни диригенти, имат възможността на практика да покажат тези свои устреми към интегриране на много-

¹ *Жития на светиите*, София: Синодално издателство, 1991, 73–74.

² В. Пандурски, „Св. Три светители и богослужението ни“, *Духовна култура*, кн. 2 (1962), с. 19.

³ *Пак там*, с. 23.

⁴ *Пак там*, с. 26.

гласната църковна музика като жанр в творчеството си¹.

1.1 Атанас Бадев (1860–1908 г.)

Първата цялостна авторска многогласна Литургия е отпечатана от Атанас Бадев в Лайпциг през 1898 г. Получил основното си образование в Първа софийска мъжка гимназия, той учи две години в Московското синодално певческо училище и четири години в Придворната певческа капела в Санкт Петербург². Познавайки задълбочено не само руската многогласна църковна музика и западно-европейската класика, но и източноцърковното псалтикийно пеене, Бадев включва в своята Литургия както авторски съчинения, така и многогласни обработки на източноцърковни песнопения. Появила се в момент, когато нуждата от български репертоар за църковните ни хорове е голяма, Литургията му обаче не получава признание. Добри Христов, който е защитник на Болгарский распев, оценява по достойнство делото на Бадев, наричайки работата му *„много ценен принос в областта на многогласната ни духовна литература“*. Христов изтъква, че *„Цялата Литургия на покойния Атанас Бадев се отличава със своята прекрасна хармонизация, лишена от всякакви хроматизми, присъщи на светската музика. Гласоводенето е в строг контрапунктичен стил и напомня чистотата на черковното многогласно пеене.“*³ Въпреки че практически остава непозната, Литургията на Бадев е първият авторски цялостно завършен многогласен цикъл и се оказва важно постижение не само в сферата на църковното ни наследство, но и в новата ни професионална музика⁴.

¹ Г. Еленков, *Акапелната авторска музика по православни текстове в България от края на XX и началото на XXI век*. Докторска дисертация, защитена на 22.04.2015 г. в НМА „Проф. Панчо Владигеров“, с. 11.

² Николай Андреевич Римски-Корсаков – руски композитор, педагог, диригент, общественик, музикален критик. Автор на 15 опери, 3 симфонии, симфонически картини, камерна и църковна музика.

³ Д. Христов, „Златоустава литургия за смесен хор. Съчинения и хармонизации от Атанас Бадев“, *Църковен вестник*, бр. 27 (1909), с. 325. Вж. също Ю. Куюмджиев, *Кое е истинското българско църковно пеене?*, Пловдив 2011, с. 77; Срв. също А. Попконстантинов, „Влиянието на руската църковна хорова музика в развитието на църковното хорова пеене в България“, *Църковен вестник*, бр. 28 (1978), 4–5.

⁴ Ю. Куюмджиев, *Многогласната Литургия в българската музика (1878 г. – 30-те*

1.2 Александър Морфов (1881–1934 г.)

Създателят на българската военна маршова песен Александър Морфов, автор на ярки образци на акапелната художествена песен, през първото десетилетие на XX в. написва св. Литургия за четиригласен мъжки хор. Тя поражда несъмнен интерес като ранен пример за авторска църковна музика в годините, когато преобладава практиката на „стъкмяване“, „нареждане“ на литургични цикли от различни руски композитори¹.

1.3 Панайот Пипков (1871–1942 г.)

Друг представител на първото поколение български композитори е Панайот Пипков. Роден в град Пловдив през 1871 г., където получава основно и средно образование. След двегодишно следване на музика в Милано се завръща в България и през 1900 г. бил назначен като учител в петокласното училище в Ловеч. Тук той развива голяма музикална дейност и ръководи църковен хор към храм „Успение Богородично“². Докато пребивава в Ловеч, Пипков проучва архивите на Троянския и Рилския манастир с цел събиране на „мотиви от старобългарски песни“, които са послужили като стимул за написването на Литургията. За съжаление от нея са запазени отделни песнопения³.

1.4 Христо Шалдев (1876–1962 г.)

Христо Тръпков Шалдев е възпитаник на духовната семинария в Цариград и на Петербургската духовна академия. Учителства последователно в Одрин, Цариград, Кюстендил и Скопие. Ръководител е на църковни хорове в Одрин, Цариград, Кюстендил.⁴ Като голям привърженик на „старобългарското църковно пеене“ издава Литургия през 1920 г., с включени материали, събрани по време на

години на XX в.), София 2003, с. 30.

¹ Ю. Куюмджиев, *Многогласната литургия*, с. 32.

² П. Динев, „Други видни църковни наши диригенти“, *Църковен вестник*, бр. 8 (1963), с. 11.

³ Вж. Ю. Куюмджиев, *Многогласната литургия*, с. 34.

⁴ П. Динев, „Други видни църковни наши диригенти“, *Църковен вестник*, бр. 26 (1964), 7–8.

следването му в Петербург, и напеви от сборника, издаден през 1905 г. от Анастас Николов „*Старобългарско църковно пеене*“ за едногласно псалтикийно изпълнение с хурмузиев нотопис. Първоначалният замисъл е бил Литургията да бъде многогласна и за тази цел е хармонизирана от Иван Халачев, също учител по музика и църковен диригент в Кюстендил, но Христо Шалдев се отказва от това решение, въпреки одобрението ѝ за печат от Св. Синод¹.

1.5 Петко Стайнов (1896–1977 г.)

Последният български композитор, който работи в областта на многогласната църковна музика през разгледания период, е Петко Стайнов. Родното място на композитора е гр. Казанлък. Ослепявайки напълно на единадесетгодишна възраст, постъпва в новооткрития през 1905 г. Институт за слепи в София, където учи пиано, цигулка и хармония. Висше музикално образование получава в Германия в частна консерватория в Брауншвайг и в Дрезденската консерватория². След като се завръща в родния си град, Стайнов дирижира хора при храм „Успение Богородично“, за който създава и своята Литургия, но за съжаление нотите ѝ не са запазени³.

2. Развитието на многогласната литургична музика от началото на 30-те г. на XIX в. до края на 40-те г. на XX в.

Вторият период, който обхваща около две десетилетия, показва нови характеристики в еволюцията на положената вече през първия период традиция. Стремешът към създаване на ново църковно-певческо творчество въз основа на националните традиции намира своята реализация в конкретни литургични цикли.

Литургията бива обсъждана в контекста на националното, конкретизирано в проблема за избора на мелодическата основа, върху която трябва да се създаде новото църковно-музикално творчество.

¹ П. Динев, „Други видни църковни наши диригенти“, *Църковен вестник*, бр. 8 (1964), с. 6.

² Вж. <http://www.ubc-bg.com/bg/composer/250>, [Електронен ресурс, октомври, 2016].

³ В. Кръстев, *Петко Стайнов*, София 1957, 12–13.

Тук възниква въпросът върху каква основа да бъде изградено новото многогласно творчество – дали като основа да бъде приведена продължаващата да звучи едногласна източна византийска псалтика или предизвикалият интерес у обучаващите се в Русия българи музикално-богослужебен репертоар, известен като „*болгарский роспев*“. По отношение на този избор българските композитори се разделят на два лагера, но независимо от това „*новата музика*“ поставя като техен общ знаменател изразните средства на музикалното изкуство.

2.1. Анастас Николов (1876–1924 г.)

Възпитаник на Синодалното училище по църковно пеене в Москва, изследовател, учител и хоров диригент, ръководил църковни хорове в Санкт Петербург и София. По препоръка на Николай Николаев¹ е изпратен от Св. Синод в Русия да изучи и се снабди с паметници на старобългарското пеене². Разработените песнопения за 1-и, 2-и, 3-и и 4-и глас се явяват като продължение и второ издание на литографираната Литургия в Петербург през 1905 г., носеща същото наименование. Хармонизацията на Николов не получава популярност въпреки одобрението и от Св. Синод³ и авторитета му като изтъкнат хоров диригент. През 1921 г. отпечатва в София „Старобългарско църковно пеене по руските нотни ръкописи от XVII и XVIII век – Литургия за народен хор“⁴.

2.2. Добри Христов (1875–1941 г.)

През месец януари 1925 г. излиза от печат „Литургия на Св. Иоан Златоуст с допълнителни песнопения за смесен хор“, компози-

¹ Николай Николаев (1852–1938 г.) – първият български църковнохоров диригент след Освобождението. През 1879 г. по покана на Марин Дринов, по това време министър на Народното просвещение, Николай Николаев пристига в София заедно със своя мъжки хор и започва църковнопевческо дело в храм „Св. вмчца Неделя“. Вж. повече у К. Попов, „130 години от основаването на хора при столичния катедрален храм „Света Неделя“. <http://bg-patriarshia.bg/news.php?id=10421>, [Електронен ресурс, октомври, 2016].

² Вж. повече у Ст. Венкова, *Апостол Николаев-Струмски: живот, вдъхновен от музиката*, София 2016, 46–49.

³ Пак там, с. 2.

⁴ А. Попконстантинов, *Влиянието на руската църковна хорова музика*, 4–5.

рана от Добри Христов. Вдъхновен от дългогодишната си практика на диригент в църковното хорово изкуство както във Варна, така и в София, като един от най-ревностните защитници на народната самобитност на мелодиите на „*болгарский роспев*“, Христов пристъпва към композирането на своята Литургия, предимно изградена върху старобългарски мотиви¹.

През 1934 г. той отпечатва „Общодостъпна за хорово пение Литургия № 2“, написана за еднороден хор при преобладаващо двугласие и тригласие. Литургията се отличава със своята пълнозвучна фактура, нерядко с активно гласоводене и на вътрешните гласове. Юлиан Куюмджиев пише, че „макар замислена в по-скромни мащаби, втората Литургия на Добри Христов надхвърля равнището на поставената от автора цел и поставя по-широки граници. Тоналното разнообразие в творбата е подчинено на „обща драматургия със смислови връзки между песнопенията.“²

Постиженията на композитора в хоровата акапелна песен намират отражение в майсторското хорово писмо на Литургиите. С многообразието на изразните средства, стилистичното единство и непосредствената емоционалност Литургиите на Добри Христов се превръщат в най-представителния литургичен образец в българската музика³.

2.3. Петър Динев (1889–1980 г.)

Верен на източноцърковната псалтикийна традиция, Петър Динев създава и отпечатва три литургии. През 1926 г. излиза първата му Литургия „в източен тон“⁴. През 1929 г. е отпечатана втората цялостна литургична творба на Петър Динев: „Народна Литургия на Св. Йоан Златоуст за народно пеене на два и три гласа върху църковно-източни напеви“. Както първата, така и „народната“ му Литургия, са „нагласени“ върху източноцърковни напеви. Отявлен противник

¹ П. Динев, *Рецензия за Литургията на св. Йоан Златоуст за смесен хор от Добри Христов*, БАН, фонд 16к, оп. 1, а. е. 487, – публикувано за първи път от Ю. Куюмджиев в: *Кое е истинското българско църковно пеене*, с. 106.

² Ю. Куюмджиев, *Многогласната Литургия*, с. 32.

³ *Пак там*, с. 37.

⁴ А. Попконстантинов, *Влиянието на руската църковна хорова музика*, 4–5.

на „болгарский роспев“, Динев избира като основа на своите творчески търсения източните напеви, които според него не отстъпват на руското църковно пеене и се характеризират с по-богато от руското мелодично разнообразие. Тук е постигната и друга цел, а именно „да продължи вековната източно-църковна певческа традиция“, като я представи в многогласен хоров вариант, умело поднесен чрез „средства каквито може да има само у висококвалифициран майстор в тази област“¹. Реакциите, които предизвиква изданието в музикалните среди, са противоречиви. Един от привържениците на „болгарский роспев“ Христо Шалдев в своя статия в Църковен вестник казва, че „Литургията на г-н Петър Динев представлява оригинален и ценен принос към нашата духовна музикална литература.“² През 1941 г. е отпечатан „Църковно-певчески сборник от духовно-музикални съчинения в източно-църковни, старобългарски и други напеви, композирани и разработени за всенощното бдение и светата Литургия от Петър Динев“. В своята рецензия, направена приживе, Добри Христов оценява високо опита на Динев „да върви по свой собствен път към изграждането на самобитен български духовно-музикален стил“.

2.4. Апостол Николаев-Струмски (1886–1972 г.)

Роден в София през 1886 г., където завършва средното си образование в Първа софийска държавна мъжка гимназия през 1906 г., а обучението си по музика – в новосъздаденото Музикално училище в София, той заминава през 1908 г. за Санкт Петербург, за да продължи своето музикално образование в държавната хорова капела при проф. Степан Василиевич Смоленски. След завръщането си в България от 1923 г. до 1933 г. преподава теория и практика на църковното пеене в Софийската духовна семинария. След проведен конкурс в края на 1924 г. е назначен за първия диригент в новоосве-

¹ Д. Пенев, „Петър Динев и църковното ни пеене“, ДК, 1960, № 10, с. 27.

² Хр. Шалдев, „За нашето хорово църковно пение“, Църковен вестник, бр. 1–2 (1926), с. 13.; Вж също у Д. Нашков, „Нашето духовенство и черковното пение“, Музикален живот 18 (1931), с. 3; вж. А. Ковачев, „Литургия на Свети Иоан Златоуст от Петър Динев“, Музикален преглед 17–18 (1926), с. 4.; срв. у Ю. Куюмджиев, Многогласната Литургия, с. 39.

тения храм „Св. Александър Невски“. Две години след назначаването му Николаев-Струмски¹ дирижира хор, изграден от семинаристи, но впоследствие от 1927 г. изгражда смесен четиригласен хор, с чийто репертоар е поставено началото на уникалната хоровата нототека към катедралата². Отпечатва своя Литургия за четиригласен смесен хор през 1926 г.³

По отношение на музикалния език, интонационното съдържание, хармонията и мелодичния изказ творбата продължава руската композиционна традиция, като оформя трета стилистична тенденция в създаването на църковно певческо творчество у нас.

3. Съдбата на литургичната музика в периода от 40-те г. до наши дни

След прогреса през 30-те и 40-те г. на XX в., очертал важните постижения и изградил традиция в развитието на многогласната литургична музика, интересът към този музикален жанр вече не е актуален за композиторите от т.н. *второ поколение*. „Изживяла своята художествено-музикална актуалност и равноправност многогласната църковната музика ще се „вцъркови“ и ще продължи да звучи „пак и пак“ само в богослуженията на българските православни храмове.“⁴ Отделните характеристики на музикалния език в тези сакрални композиции ще застинат канонизирани в позицията си, а времето ще превърне от тях неписани еталони за църковната ни музика. Еталони, към които ще се придържат отделни църковни диригенти и свещенослужители през десетилетията след 1941 г.⁵

3.1. Христо Манолов (1899–1953 г.)

Христо Манолов е роден на 1 април 1899 г. в град Казанлък⁶.

¹ Според Стефка Венкова псевдонима „Струмски“ Апостол Николаев използва единствено, когато се подписва върху свои собствени композиции.

² С. Венкова, *Апостол Николаев-Струмски*, с. 31.

³ А. Попконстантинов, *Влиянието на руската църковна хорова музика*, 4–5; Сrv. също у С. Венкова, *Апостол Николаев-Струмски*, 21–32.

⁴ Г. Еленков, *Акапелната авторска музика*, с. 21.

⁵ *Пак там*, с. 22.

⁶ Н. Янев, *Христо Манолов. Документален очерк*, София 2004, с. 59.

Прогимназиалното си образование завършва в родния си град, а след отбиването на тригодишната военна служба се записва през 1906 г. като ученик в току-що откритото Държавно музикално училище в София. Слуша също така лекции в Дрезденската консерватория. Творческите му интереси обхващат абсолютно всички области на композиторската активност¹. Бидейки ръководител на различни църковни хорови състави в страната, той пише по различно време своите шест литургии, две всенощни бдения, както и други самостоятелни произведения, свързани със св. Литургия². „За разлика от колегите си от „Съвременна музика“ Христо Манолов реализира идеята за националното и в богослужебните жанрове и става продължител на делото на фигури като Добри Христов и Петър Динев в стремежа им към създаване на родна певческа литература“³.

3.2. Ангел Попконстантинов (1905–1981 г.)

Дългогодишният диригент на ПКСХП „Св. Александър Невски“ Ангел Попконстантинов е роден в с. Любеново (дн. Хасковска област) на 24. VIII. 1905 г.⁴ Като ученик в Софийската Духовна семинария⁵ негови преподаватели по музика (нотно пеене) са Апостол Николаев-Струмски и съответно по източно пеене Манаси Поптодоров (1860–1938 г.) и Петър Динев. Те са и първите вдъхновители на бъдещия диригент и композитор на църковна музика.

Завършва Софийската духовна семинария през 1929 г.⁶ и същата година е приет като студент в Богословския факултет към Софийският университет „Св. Климент Охридски“, но влечението към музиката го откъсва от Богословския факултет и на следващата година записва Музикалната академия⁷. Негов преподавател по хармония и композиция е проф. Добри Христов. Добил солидна музикална под-

¹ Н. Янев, *Христо Манолов*. (Ю. Куюмджиев, Непознатият Христо Манолов), 5–6.

² *Пак там*, 85–97.

³ *Пак там*, с. 7.

⁴ Николай, Макариополски епископ, „Петдесет години богословска наука в България 1923–1973“, *Годишник на Духовната академия XXIV(L)/1* (1974–1975), с. 169.

⁵ Вж. Приложение № 7 и № 8.

⁶ Архив на Софийската духовна Семинария, Свидетелство № 543 от 03.VII. 1929 г.

⁷ Вж. Приложение № 9.

готовка, още със завършването на музикалното си образование е назначен за асистент на своя професор и хоноруван преподавател-лектор по църковна музика и църковен ред в Музикалната академия.

След смъртта на проф. Добри Христов (1941 г.) ръководството на хора при храм-паметника „Св. Александър Невски“ се възлага на Ангел Попконстантинов. Изграден вече като музикант и имайки солидната творческа дейност като диригент, той продължава стила на своя именит учител и предшественик. Плод на дългогодишния неморен труд на Попконстантинов с хора при храм-паметника е съставената от него „Литургия на св. Иоан Златоуст“¹ за четиригласен смесен хор. Изграждана почти едно десетилетие, както е видно от поставените години на някои от песнопенията, и завършена през 1965 г., Литургията е предадена и откупена за издаване от Св. Синод на следващата година². Тази творба е великолепен пример и художествено доказателство за развитието на многогласната църковна музика в периода след 9 септември 1944 г., въпреки липсващия интерес от страна на професионалната композиторската общност „Съвременна музика“.

3.3. Лозко Димитров Стоянов (1934–2002 г.)

Роден на 22.10. в с. Черна могила в семейството на свещеник Димитър Стоянов. Възпитаник на Софийската Духовна семинария и Духовната академия. Работи като учител по музика в гр. Карлово, където е и диригент на смесения градски хор. Завършва курс по дирижиране при проф. Самуил Видас. През годините работи като артист-хорист в Пловдивската и Старозагорската опера, както и в Българската хорова капела „Светослав Обретенов“ (сега Национален филхармоничен хор). Печели конкурс във Виенския радиохор, а след завръщането си от Виена е назначен като артист-хорист в състава на Националната софийска опера, където се пенсионира.

През 1988 г. под диригентството на маестро Методи Матакиев (1949–2010 г.), по повод на 35-годишнината от възстановяването на Българската патриаршия, записва в „Балкантон“ плоча: „Тържестве-

¹ ЦДА, ф. 1660 К, (оп.) 1, (а.е.) 16, л. 1-21а. Вж. Приложение № 21.

² А.К., „Хоровото пеене в храма-паметник „Св. Александър Невски“ (По случай 50 години от освещаването на храма)“, *Църковен вестник*, бр. 29, с. 3.

на Св. Литургия“. Мотивите в Литургията на Лозко Стоянов са негови авторски търсения, а аранжиментът е дело на диригента – маестро Методи Матакиев.

3.4. Иван Петров – Йохан (1931–2004 г.)

Иван Петров – Йохан също е възпитаник на Софийската Духовна семинария и Духовната Академия. Работи последователно като артист-хорист в Националната софийска опера и Българската хорова капела „Светослав Обретенов“. Като солист пее в много български хорови състави: мъжки камерен хор „Св. Йоан Кукузел“, хора на Храм-паметник „Св. Александър Невски“, мъжките хорове „Гусла“ и „Кавал“, както и в хоровата капела „Светослав Обретенов“. Създава осем Литургии, чийто аранжimenti са дело на Методи Матакиев и Тодор Григоров – Терес.

През 2000 г. под умелото диригентство на маестро проф. Георги Робев (1934–2002 г.) Българската хорова капела „Светослав Обретенов“ записва неговата св. Литургия, посветена на 2000 г. от Рождението на Господ Иисус Христос. Сред солистите, взели участие в този запис, са знаменити оперни и оперетни български певци: Александрина Милчева (1934 г.), Никола Гюзелев (1936–2014 г.), Ной Николов (1944–2004 г.), Нина Пенкова, както и самият автор.

3.5. Тодор Григоров – Терес (1940–2016 г.)

Тодор Григоров – Терес е роден в с. Ломци, Търговищко. В Духовната семинария и по-късно в Духовната академия „Св. Климент Охридски“ (сега Богословски факултет при СУ „Св. Климент Охридски“) Тодор Григоров развива голямото си музикално дарование. В студентските си години е индивидуален ученик на проф. Георги Златев-Черкин (1905–1977 г.). След завършването на висшата духовна школа през 1967 г. е приет за хорист-солист на Българската хорова капела „Светослав Обретенов“. В желанието си да се усъвършенства в музикалното изкуство минава курс за квалификация в Пловдивския институт за художествена самодейност с успешно издържан изпит и получена диплома от 1976 г. за ръководител на хоров състав¹.

¹ К. Попов, ик., „В памет на Тодор Григоров – Терес“: <http://www.bg-patriarshia.bg/>

По-големите му произведения са: „Св. Литургия по Йоан Златоуст“ за хор и солисти, „Аз, буки, вяди“ – трикантарий за бас, смесен хор, ударни и клавишни инструменти; „Ораторията „Паисий“ за солисти, смесен хор, оркестър и четец.

3.6. Ставр. ик. Александър Лашков (1943 г.)

Ставр. ик. Александър Лашков е роден през 1943 г. в гр. Фердинанд (дн. гр. Монтана). Завършва Софийската Духовна семинария „Св. Йоан Рилски“ през 1961 г. и през същата година постъпва като студент в Духовната академия „Св. Климент Охридски“, където се дипломира през 1965 г. Заради музикалните му дарование преподавателят по хорово пеене Аврам Вачев (1907–1984 г.) като ученик в Семинарията го избира да ръководи курсовия хор, а през последната година на обучението – за помощник-диригент на големия семинарски хор. Подобно е и отношението на диригента на академичния хор в Духовната академия свещ. ик. Димитър Попконстантинов, който също го прави свой помощник. Преследвайки своята детска мечта да бъде диригент, воден от стремежа да усъвършенства дарованието си, отец Александър Лашков завършва Музикалната академия в гр. Пловдив през 1977 г.

Ръководи хоровите състави при Руската църква „Св. Николай Мирликийски Чудотворец“ и в други столични храмове като „Св. св. Кирил и Методий“, „Св. Богородица – Живоприемни източник“ (кв. Подуяне) и „Св. Троица“ (кв. Разсадника). Работи като учител в гр. Пирдоп, където дирижира градския хор.

Автор е на шест Златоустови литургии, пет от които са за смесен хор и една за мъжки хор. Първите две създава като диригент на хора при храм „Св. Богородица – Живоприемни източник“ (кв. Подуяне) през 1985 г. След 1991 г. композира третата си св. Литургия за еднороден мъжки хор, а след тази творба отец Лашков пише четвъртата си композиция на български език, която е изпълнена в зала „България“ през 2010 г. Петата св. Литургия съставя за два хора – смесен и детски хор. Последната св. Литургия, изпълнявана и днес от смесения хор при столичния храм „Св. Троица“ (кв. Разсадника),

той пише през 2015 г.

Освен че композира църковна музика, ставр. ик. Александър Лашков създава и редица хорови и солови песни, детски и оркестрални пиеси. По-значими сред тях са „Романтична увертюра“ за духов оркестър и сюитата „Музикален дневник“.

3.7. Ставр. ик. д-р Кирил Попов (1955 г.)

Ставрофорен иконом д-р Кирил Попов е роден на 5 декември 1955 г. в гр. Първомай, Пловдивска област. Произхожда от свещеническо семейство. Завършва Софийската духовна семинария „Св. Йоан Рилски“ през 1975 г. По време на обучението в духовната школа развива музикалното си дарование, като е избран от преподавателя по музика Аврам Вачев за помощник-диригент на семинарския хор. Висше богословско образование получава в Духовната академия „Св. Климент Охридски“ през 1981 г. През лятото на 1982 г. преминава курс за диригенти под ръководството на проф. Васил Арнаудов (1933–1991 г.). Същата година, по решение на Св. Синод на Българската православна църква, е изпратен като аспирант в Московската духовна академия, където специализира хорово дирижиране, индивидуално учи хармония и композиция при изтъкнатия руски композитор, музиковед и педагог Владимир Мартинов и защитава кандидатска (докторска) дисертация на тема „Развитие на осмогласието в Руската и Българската православни църкви“ (*Пути развития осмогласия в Русской и Болгарской Православных Церквях*). Две години по-късно (1984 г.), по случай дипломирането си в Московската духовна академия, изнася духовен концерт със смесения хоров състав на класа и получава отличието „Златен камертон“ (за втори път след Симеон Димитров през 1973 г., сега Български патриарх Неофит). През 1987–1988 г. преминава следдипломна квалификация по хорово дирижиране в Българската държавна консерватория (сега Национална музикална академия „Проф. Панчо Владигеров“) в диригентския клас на проф. Васил Арнаудов.

След завръщането си от Русия преподава източно църковно пеене (1985–1989 г.) и хорово пеене (1991–2000 г.) в Софийската духовна семинария „Св. Йоан Рилски“. През 1989–1990 г. работи като научен сътрудник в Църковно-историческия и архивен институт

при Българската патриаршия. От 1991 г. до 2000 г. дирижира хора при катедралния храм „Св. вмчца Неделя“, а от 1986 г. е диригент на Софийския свещенически хор.

Публикува множество статии, анотации и студии на църковно-песенна и богословска тематика (в сп. „Българска музика“, „Църковен вестник“, сп. „Духовна култура“, сп. „Българско музиковедие“, сп. „Вестник КемГУКИ“ – Русия, сп. „Амвон“). Лауреат е на наши и чужди конкурси за композитори с наградени хорови творби:

„Херувимска песен“ (архиерейска) за смесен хор – 1983 г. (I-а награда на II-и конкурс за нови църковни песнопения, София – 1995 г.).

„Задостойник на Успение Богородично“ за смесен хор – 1983 г. (III-а награда на III-и конкурс за нови църковни песнопения, София – 1996 г.).

„Хвалите Господа с' небес“ за смесен хор – 1997 г. (Награда на Съюза на българските композитори и Награда за творба с най-изявена българска звучност на IV-и конкурс за нови църковни песнопения, София – 1997 г.).

„Молитва към Спасителя“ за смесен хор – 1980 г., редакция – 1998 г. (II-а награда и Награда на Съюза на българските композитори на V-и конкурс за нови църковни песнопения, София – 1999 г.). През 2013 г. е направена оркестрация за сценично изпълнение.

„Приидите поклонимся“ и „103 псалом“ за смесен хор – 2010 г. (Специална награда на Международния фестивал „Академия за православна музика“, присъдена на Първи международен конкурс за композитори „Св. Роман Сладкопевец“, Санкт Петербург, Русия – 2012 г.).

„Химн на преподобни Сергей Радонежски“ за смесен хор – 2013 г. (III-а награда и специалната награда на Св. Троицко-Сергиевата Лавра, присъдени на Втори международен конкурс за композитори „Св. Роман Сладкопевец“, Санкт Петербург, Русия – 2014 г.).

„Пение молебное“ (11-и кондак от акатиста на св. Петър и Феврония) за смесен хор – 2015 г. Песнопението е номинирано и изпълнено на финала на Третия международен конкурс за композитори „Св. Роман Сладкопевец“, Санкт Петербург, Русия – 2016 г. като авторът е удостоен с почетен диплом.

През 2012 г. излиза сборник, с негови композиции „Православни хорови творби“. Сборникът съдържа всички части на св. Ли-

тургия, композирани за смесен състав, а също така аранжирани от самия автор за еднороден мъжки хор. В него са включени допълнителни духовни композиции като: „Молитва към Спасителя“ – за смесен хор, „Рождественска възхвала“ – за смесен и мъжки хор, „Приидите поклонимся и 103 пс.“, „Богородице Дево“, „Отче наш“ и др., също така предназначени за различни хорови състави. Сборникът „Православни хорови творби. Ч. 2“, отпечатан през 2020 г., включва множество композиции, които допълват първата част. Тук авторът посочва годината и мястото, където са композирани творбите, а на някои от тях и първото изпълнение.

Заклучение

Стремежите на първите професионални български творци, които имат отношение към църковната музика, са съсредоточени около създаването на родно църковно-певческо творчество, зад което прозира идеята за осъзнаването на църковната музика не само като част от богослужебния култ, но и като естетическа ценност и изкуство. Многогласието в България прониква, от една страна, с руските войски, които носят със себе си популярните църковни обиходи и сами ги изпълняват, а от друга, то се пропагандира от редица музиканти, които се завръщат от обучение в Русия и основават хорове у нас. Като първообраз за своите творчески търсения професионалните ни композитори вземат примера, наследен от своите преподаватели в Русия. Както в Русия, така и в България центърът на композиторския интерес е св. Литургия. Това не е случайно.

В развитието на многогласната Литургия в българската музика след Освобождението се очертават три основни течения, в които се проследява творческият устрем за изграждането на самобитна хорово-литература. Първите професионални музиканти, работили в тази област, показват стремеж да запълнят църковно-песенен материал, който е необходим за църковните хорове. Повечето от литургиите възникват от потребността на конкретен хоров състав. През първите почти три десетилетия важна особеност на тези литургии е „стъкмяването“, „нареждането“ на музика от различни руски композитори. Изключение правят литургиите на Атанас Бадев, Панайот Пипков, Христо Шалдев и Петко Стайнов.

Нови характеристики в развитието на създадената вече през първия период традиция показва литургийната музика, появила се през 20-те – началото на 40-те години на XX в. На преден план излиза въпросът за индивидуалното авторско начало. Независимо че са писани за конкретен хоров състав с цел да запълнят липсата на репертоар, те са адресирани до много по-голям кръг от църковни хорове. Все по-отчетливо се проявява стремежът на авторите за създаване на ново църковно-певческо творчество на основата на националните традиции¹. Оформилите се две противоположни течения имат своите привърженици. Едната позиция, заемана от Анастас Николов и Добри Христов, се опира на „болгарският роспев“ като наследство от Средновековието, а другата цели да свърже източноцърковната песенна традиция с европейското многогласие². Поддръжник на тази линия е Петър Динев, който продължава примера на Атанас Бадев.

Независимо от своите първоначални позиции в началото на спора върху каква основа да бъде изградена новата църковна музика, в по-късните си опуси двамата най-видни привърженици на двете течения обръщат поглед към отричаните доскоро от тях музикални основи. Това се дължи на вече затихващия спор през 30-те г. на XX в.

Третото течение за изграждането на национална многогласна хорова литература намираме в авторската изява на Апостол Николаев-Струмски. Композираната от него Литургия носи характеристиките и стилистиката на добре познатата му руска църковно-хорова класика от втората половина на XIX в.

Творческите решения в големите литургии за смесен хор на Добри Христов, Петър Динев и Апостол Николаев-Струмски, кулминации в еволюцията в развитието на многогласната църковно-певческа песенност, преминават рамките на функционалното предназначение и се превръщат в изкуство, художествен акт, естетическа ценност.

След деветосептемврийския преврат през 1944 г. традицията, установена в практиката, спрямо многогласната църковна музика и отношението към нея, не могат да бъдат заличени и безвъзвратно загубени. Създаването на многогласна литургична музика се свързва изключително с практическата работа на музикантите-църковници.

¹ Ю. Куюмджиев, *Многогласната литургия в българската музика*, с. 45.

² Пак там.

Не е случаен фактът, че повечето автори, които пишат такава музика, са или свещенослужители, или диригенти на хорове към определен православен храм, запознати със същността, традицията и характеристиките на многогласната ортодоксална музика в нейната изначална родствена връзка с богослужението. Литургиите на Христо Манолов несъмнено са инспирирани от дейността му на хоров диригент към църквите „Св. Богородица“ и „Св. Марина“ в Пловдив, „Св. Иван Рилски“ в Перник, „Св. Богородица“ във Варна. Ангел Попконстантинов пък пише своите обработки и авторски песнопения в пряка връзка с работата си като главен диригент на хора при патриаршеската катедрала „Св. Александър Невски“ в София, който поема след смъртта на Добри Христов (1941 г.) и ръководи цели 35 години.

Проявите както на руската православна хорова литература, така и на наследената от българските композитори традиция, могат да се проследят по-късно в творчество на Иван Петров – Йохан, Лозко Стоянов, Тодор Григоров-Терес, а също и на свещенослужители като Александър Лашков и Кирил Попов.

Композициите на българските творци в сферата на сакралната музика, и по-специално в отношението им към св. Златоустава Литургия, е великолепен пример и художествено доказателство за развитието на многогласната църковна музика. Доказателство за художествено-творческата еволюция на многогласната литургична музика у нас, еволюция, която ще продължи да се разгръща и през следващите десетилетия.

Любомир Игнатов

ЦЪРКОВНАТА ХИМНОГРАФИЯ И МУЗИКА в творенията на светите три светители

Abstract: Liubomir Ignatov, *Church Hymnography and Music in the Works of the Three Holy Hierarchs*. The article touches on a topic that has not yet found the necessary in-depth study in the theological literature, as well as its rightful place among the important topics of theology. An attempt was made to briefly present the church music and hymnographic contribution of three of the most famous church fathers and teachers of the Orthodox Church - Saints Basil the Great, Gregory the Theologian and John Chrysostom. Based on information from their works, as well as biographical writings about them, their involvement in the development and establishment of church music and hymnography in the times in which they live and work is shown. There is also an emphasis on countless musical thematic information in their writings presenting the relevance and quality of church music in worship, both in their time and before. Also reflected in a summary are their gracious instructions on the well-being of the art of church singing, as well as their teachings on the purity and soul-saving mission of Christian poetry and music. A number of their sublime utterances are woven into the hymnographs of later songwriters, which an interesting fact for Orthodox hymnography again finds a place in the present text.

Keywords: *Church Poetry, Church Music, Church Chanting, Hymnography, Three Holy Hierarchs, Basil the Great, Gregory of Nazianz, John Chrysostom*

„В християнската ни лексика има много термини и понятия, които в разговорната ни реч обикновено рядко използваме, но заговорим ли на религиозна тематика без тях събеседването ни би било немислимо. Особено важно значение сред тях има понятието святост и съответната дума свят. В езиците на отделните народи това понятие е представено по различен начин като са използвани и различни в етимологично значение думи. Така например в латинския термин *sanctus*, се корени глагола *sanctio*, означаващ: *одобрявам, узаконявам, освещавам*, и т.н., откъдето идва означението на това поня-

тие във всички романски езици, както и в почти всички западни такива. Едно от изключенията в това отношение е в немския език, при който думата *heilige* е съставена от корена *heil* – спасен, цял, здрав. На гръцки думата, представяща понятието свят – *agios*, в превод в Septuaginta от еврейската дума *kadosh*, може да се чете и като *неземен*. На родния ни език същото понятие, наред с множеството му синонимни определения, би следвало да означава още: *излъчващ светлина, т.е. светец, освещен*.

Всички тези определения са същевременно и същности на едно понятие, което в пълнота е представено само в Създателя на всичко, и е част от най-дълбоката и съкровена Негова същност. Той е Свят по един безкрайно съвършен начин и е източник на святост и освещение¹, които в различно изобилие и величина според трудовете си и Божието съдействие постига и венеца на творението – човека. Християнският агиологион съдържа имената на многая множества свети личности, чието ярко сияние просвещава и освещава слушащите боговдъхновените им слова и следващи техния светоносен пример. По тази причина и Божия народ ги е нарекъл *светители*, т.е. разпръскващи светлината на богопознанието. Това определение е характерно за славяноезичните православни църкви и липсва в гръцката църковна терминология. Смята се, че е семантичен превод на латинската дума *sacerdos*², произхождаща от *sacer* – *посветен на Бога, свещен, свят*³, което определение първоначално се появява в старобългарския език, с просветителското дело в България главно на нашия академичен покровител св. Климент Охридски.

В този ред на размишление следва да отбележим, че сред най-сияйните в светителския сонм са светите Трима светители – Василий Велики, Григорий Богослов и Иоан Златоуст, Тривеличайшите светила в православно богословие и маякът на душепастирската дейност. За величавата им святост и духовнопросветна им дейност говори красноречиво факта, че техните последователи дотогава били

¹ Речник на Светото Писание, Цариград, 1884, с. 445.

² И. А. Гарднер, *Богослужбено пение Русской православной церкви. Сущность, систематизация*, т. I New York: Jordanville, 1978, с. 202, бел. 28.

³ М. Войнов, А. Милев, *Латинско-български речник*, II изд. София: Наука и изкуство, 1971, с. 619.

впечатлени от тяхното духовно обаяние поотделно, че образували три отделни общества, които отново тримата иерарси трябвало да приведат чудодейно в единение.

Израз на това единение и особена почит към богоозарените светители е въвеждането на празник, в който на 30 януари едновременно да се чества паметта на тези трима от най-великите и почитани от целия православен свят църковни отци и учители. Известно е, че инициатор за въвеждането на тяхната обща памет бил Евхаитския митрополит Иоан (†1060) – наричан *Последният от гръцките отци*¹ (в църковно-писателски аспект – б. а.), а известен още и като Иоан Мавропода. Същият написал и песнопения в тяхна чест. В тази служба за св. Три светители с атрибуцията *Творение Иоанна Евхаита* са поместени три канона. Първият канон е *богородичен* – на втори глас, с инципит на първия тропар: *Благочестно тя Богородицу...*, а втория и третия са светителски с инципити – *Кое благодарение...* – отново на втори глас, и *Не человеческого тицание исправление...* – на осми глас.

Всяка година на 30 януари, ние прославяме богослужебно тяхната памет, като същевременно подчертаваме в различни аспекти и техните заслуги за православното богословие. За значението им в тази насока, както и за богословските им писания наистина е казано и написано много. Пастирската им дейност и назидателните им писания са обект на патристични, философски и църковноисторически изследвания от векове насам. Равносметката от тези изследвания е, че техните писмени трудове и благодатен живот са наистина съкровищница на богословски познания, на неземна мъдрост и духовен опит, станали причина да бъдат наричани: вселенски равноапостолни просветители, стълбове и върхове на православното богословие, медоточни реки на премъдростта, напояващи създанията с водата на богопознанието. Всички тези достойни за тях определения дали повод да бъдат почитани и като патрони на богословската наука и в частност на всички висши православни богословски школи (от 30-те години на XX в.).

Тук обаче ще спрем своя взор към Тримата светители в един друг аспект, нетрадиционен в словата при честване на тяхната памет. Следващите изречения в съгласие с обявената тема са в съсредоточие

¹ Ἀθανάσιος Φέκας, *Θεία Λειτουργία - Ὁκτώηχος*, Ἀθήναι, 1990, σ. 13.

на податките от техните творения и житиеписания, показващи съпричастността им към развитието и утвърждаването на църковната музика и химнография във времената, в които те светителстват. Безбройните музикалнотематични вмятания в писанията им представят вкратце сведения за степента и качеството на църковната музика при богослуженията, както в тяхно време, така и преди това. Наред с това те съдържат благодатните им наставления относно нейното благосъстояние, като същевременно отразяват чистота и душеспасителната мисия на християнската поезия и музика.

Несъмнено и тримата са били изрядно вещи в тази насока, като се има предвид, че елинската ученост в патристичната епоха все още включвала дисциплините музика и поетика. Знае се, че музиката като философска дисциплина неизменно присъствала в елинската образователна система, чак до IX век. Така например в житието на светите славянски просветители Кирил и Методий четем, че Константин-Кирил Философ наред с всички други елински изкуства (*и всемъ прочимъ елинским художествомъ*) изучава в Магнаурската школа и музика (*мусикии*)¹. В отделни случаи сред науките, които съставят висшето светско образование (*ἡ θύραθεν παιδεία*)², музиката присъства дори и до по-късно. Знае се, че подражавайки на философите-енциклопедисти през XI век, с музика се занимавал и видният византийски богослов и интелектуалец Михаил Псел (1018-1096/8). Същият написал дори свой квадравиум (*quadrivium*), представляващ изложение на четири енциклически науки: аритметика, музика, геометрия и астрономия³.

В подобна атмосфера протекло и светското обучение на светите Василий, Григорий и Иоан.

Така например св. Василий учил в Атина цели 15 години. Време,

¹ Вж. Ст. Петров, Хр. Кодов, *Старобългарски музикални паметници*, София, 1973, 19–20.

² Вж. Хр. Кодов, „Около житието на Кирил Философ“. *Старобългарска литература I* (1971), с. 55.

³ Енциклически науки или енциклическо образование представлява „кръг от знания“ – това е и най-точния превод на включващото чуждица определение, което образование се ползвало с популярност през античността и известна част от средновековието. Смятало се, че познанията, които то дава са достатъчни да задоволи търсещите ученост.

прекарано в изучаване на философия, риторика, поезия, астрономия и по всяка вероятност музика, което проличава от проявените в писанията му отлични познания в тази насока. На много места в творенията си св. Василий говори с учудващо разбиране за музикални инструменти и за светски хорове, коментирайки способността им да благозвучат, което е свидетелство за неговата висока музикална култура¹.

Св. Григорий Богослов пък започнал светското си образование заедно с по-малкия си брат Кесарий в град Назианз. По-късно продължил в Кесария Кападокийска, Кесария Палестинска и Александрия, където оставил по-малкият си брат да учи медицина, а той заминал да продължи образованието си в Атина. Св. Григорий изучил редица дисциплини, като обучението му в кападокийските училища включвало и изучаване теория на музиката². Престоя му в Кесария Палестинска и Александрия бил осмислен в усвояване на висшеобразователните науки, които той решил да доусъвършенства в Атина. В шумната и душегубна Атина св. Григорий пребивавал около 10 години. Освен познание в науките – литература, класическа философия и модерните по това време риторика и диалектика³, тук той придобил и дружбата на св. Василий Велики, с когото се запознали още докато учил в Кесария, и с когото установили взаимоотношения на доверие и приятелство за цял живот. Прекрасните стихове, които откриваме между писанията на св. Григорий са свидетелство, че през тези 10 атински години той усвоил в съвършенство и поетическото изкуство, и по всяка вероятност и музикалното – в съгласие с тогавашните критерии за висока образованост.

Златоустият св. Иоан пък получил образованието си в родната му Антиохия – сирийската Атина, славеща се със своите училища и в същото време – една от главните подпори на християнството на Изток⁴. Учители му били езическият ритор Ливаний и философът

¹ Вж. Василия Великаго, *Творения*, часть IV, Беседа 22 – Къ юношамъ, с. 353.

² Игумен Иларион (Алфеев), *Жизнь и учение св. Григория Богослова*, Санкт-Петербург: Алетейя, 2001. с. 18.

³ Григория Богослова, *Творения*, том I, издателство П. П. Сойкина, типография Спб. Стремянная, 12, собств. д. (Репр. изд., Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994, с. 4.

⁴ А. П. Лопухинъ, *Животъ и трудове на св. Иоана Златоуста*, Цариградски архиепископъ. Библиотека „Творения на св. Отци“, подъ редакцията на проф. Хр. Гяуро-

Андрагатий, прочути с учеността си антиохийци, като съответно образованието което получил било възможно най-доброто за онова време на отиващото си вече езичество.

Не е известно дали св. Иоан наред с традиционните философски науки, под ръководството на учителя си Андрагатий се е занимавал и с музика, но в огромното по обем богословско писмено съкровище, оставено от него – изследвания, екзегетически беседи, проповеди и писма¹, между другото откриваме и места, в които с присъщият му плам взема отношение по въпроси, имащи допирни точки и с музиката, т. е. въпроси, засягащи по-специално църковната химнодия и дисциплината на носещите църковнопевческото служение. В тези музикалнотематични вмятия на св. Иоан Златоуст са показани забележително добри познания в тази насока. Тук трябва да отбележим, че по времето, когато св. Иоан укрепвал и попивал знанията си в детска и юношеска възраст, църковната химнодия в Антиохия била на особена висота, със славна традиция, на повече от 250 години, установена още от апостолския мъж св. Игнатий Богоносец. Християнската вяра и песнопенията ѝ всекидневно изпълвали живота на св. Иоан Златоуст още от майчина люлка - майка му Антуса била ревностна и предана на св. Църква християнка, а леля му Секунда – сестра на раннопочиналия му баща Секунд, била дякониса в Антиохийската църква. Той растял телесно и укрепвал духовно, според заръката на св. ап. Павел – *сред псалми, славословия и духовни песни* (Колос. 3:16), като същевременно с това придобивал отразената по-късно в творенията му забележителна църковномузикална култура.

От казаното дотук става ясно, че музиката и църковната химнодия заемали важно място в живота и дейността на тримата иерарси, което намерило своето отражение и в тяхното огромно по плодотворност писмено творчество.

Прелиствайки съчиненията на св. Василий Велики ще установим, че в тях е заложена изключително богата информация относно проблемите свързани с църковната музика. Същите, той с вещина

въ, Издание на Съюза на свещеническите братства в България – фондъ „Свещенически домъ”, год I, кн. 1, София, 1934, с. 11.

¹ Пак там, с. 90.

представя на вниманието на читателя, като същевременно светоотечески реагира със съответните забележки и препоръки.

Ако бъдат извлечени и систематизирани със съответен коментар музикалните му бележки, дори само от Шестоднева и тълкуванията на псалмите, ще се оформи същински музикален наръчник. Ако пък към този наръчник бъдат включени и разсъжденията му на музикална тематика, вметнати и в другите му светоотечески творения – беседи, послания, тълкувания и др., ще се получи своего рода ръководство с особен музикалнопоучителен характер, достатъчно да упъти песнословстващите към достойно и богоугодно носене на възложеното им от Църквата служение, в полза както за самите тях, така и в грижа за изпълващите храма. От писанията на св. Григорий Богослов узнаваме, че през годините, в които светителствувал св. Василий Велики, църковната псалмодия била на твърде голяма висота. Стройното изпълнение на псалмовите песнопения, благолепието и строгият порядък в храма трогнали и самия император арианин Валент, който влязъл в храма със свитата си по време на богослужение, водено от св. Василий (*Слово* 43, 52)¹. Било празник Богоявление. Народът, който се стичал на Василиевите богослужби, както обикновено приличал на море, а пението му наподобявало грохот на вълни, но навсякъде и във всичко било спазвано благочиние и ред. Видно било, че благолепието в олтара и пред него, било повече ангелско, отколкото човешко. Архипастирът, вдлъбен в свещенодействието си, не обърнал никакво внимание на височайшето посещение, което смутило невиделия до тогава такова нещо император. Последният едва не паднал, след като даровете, които той искал да предложи за жертвеника, не били приети, понеже отговарящите за това в храма не посмели да нарушат порядъка и богомолното съсредоточение на изпълващите храма². Впоследствие подписаната от силно респектирания самодържец заповед за замисленото преди това заточение на светителя била разкъсана³.

Като цяло бележките на св. Василий Велики по отношение на

¹ Б. Чифлянов, *Литургика*, София: УИ Св.Климент Охридски, 1996, с. 25.

² Архиепископ Филарет (Гумилевский), *Исторический обзор песнопевцев и песнопения греческой церкви*. Репр. издание, Свято-Троицкая лавра, 1995, с. 93.

³ *Жития на светиите*. София: Синодално издателство, 1991, с. 10.

музиката могат условно да бъдат разпределени в четири тематични групи:

- 1) същност и задачи на музиката и в частност на църковното пение;
- 2) норми за достойно носене на свещенопевческото служение и за дисциплината сред хора и богомолния народ;
- 3) за полезната и вредната музика и за ползата от песнословенето;
- 4) сведения с музикалноисторически и литургичен характер.

Дружбата на св. Василий със св. Григорий била скрепена с връзките на единомислие и единодействие по всички въпроси на богопознанието и църковното благочиние. Изследвайки писмените им творения установяваме, че по отношение на църковната химнодия и псалмодия еднакво гори в сърцата им ревност по благочинието в Божия храм и желание за православене на Бога. В известна степен обаче, единодействието им е с взаимодопълваща се функция, като че ли и двамата са работници на една и съща църковномузикална нива, но с предварителната уговорка помежду им – единият да изработва правите и дълбоки редове в нея, а другия да полага семето – духовната поезия, от която да произраства духовнопитателна и животворна храна за верните. И наистина, сравнявайки творенията им в църковномузикално отношение ще забележим, че св. Василий се изявява повече като музиколог-теоретик, а св. Григорий най-вече като практик, който отредил предоволно време и място в дейността си за съставянето на множество църковни химни, като освен това бил и изявен изпълнител на такива по антифонната църковнопевческа традиция¹. Някои от писанията на св. Григорий съдържат информация за свещенодействията, извършвани по негово време, и за чина им който вече бил определен. В други откриваме символичното обяснение за богослужебни традиции, практикувани и днес. Такава например е традицията за особеното влизане в храма, след литията в пасхална-

¹ Григория Богослова..., том I, Слово 4. *Первое обличительное на царя Юлиана*, с. 68; Григория Богослова, *Творения*, том II, *Сонъ о храме Анастаси, который св. Григоріемъ устроенъ былъ въ Константинополе*. Издательство П. П. Сойкина, типография Спб. Стремянная, 12, собств. д. (Репрентинное издание, Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994, с. 83; Архиепископ Филарет, *цит. съч.*, с. 102.

та нощ по време, на която свещенослужителят произнася трикратно псаломския стих Возмите врата князи ваша... (ἄρατε πύλας οἱ ἄρχοντες ὑμῶν...)(Пс. 23:7-10) с почукване на храмовата врата¹. Същото свещенодействие е характерно и за последованието за осветяване на храм, което се открива в гръцки и славянски ръкописни кодекси от XI и следващите векове (*Coislin Euchologion*, *Tipografsky Ustav*, *Lavrsky Kondakar*, *Dresden № 104*, *Moscow Trebnik № 372*, *Novgorod 6 №1056*, *Kastoria 8* и др.), като съевременно започва и нотирането на тези входни стихове². В някои от съчиненията си, подобно на св. Василий Велики, св. Григорий дава напътствия за полезно организиране на богослуженията. Така например, в едно от съчиненията си (PG, t.35, col. 954) той говори за необходимостта в църковните служби да вземат участие и децата, като произнасят акламации и пеят.

Песенните произведения на *божественната флейта* св. Григорий³, издадени в *Patrologia*, ser. graeca от абат Мин (J. P. Migne), са писани в напреднала възраст, но всички те впечатляват със съдържащата се в тях живина и сила⁴. Едни от тях са написани, с цел противостоеене на еретическите учения, вложени в съответни лъжеучителни песни. Такива лъжеучителни ариански песни например писал Аполинарий, съставяйки със сбора им своя т. нар. *нов псалтир* (ψαλτήριον καίνον) – нямащ нищо общо с Давидовия, който „псалтир“ предал в употреба на учениците си. Св. Григорий, както и други св. отци от тази епоха, съставил ответни православни песнопения с висока художествена стойност, отговарящи на истинското богопознание. Някои от тези песни с догматическа ориентация обособяват група, наречена *тайни песни* (τὰ ἀπόρρητα), понеже представлявали все още тайна за оглашените⁵. Другите Григориєви поетични творби били *песенни молитви* – утренни и вечерни молитви, към Христа,

¹ Григория Богослова ..., том I, *Слово 45, на свята Пасха*, с. 678.

² G. Myers, „The Ritual and Music for the Dedication of a Church among the Medieval Slavs: Byzantine Cathedral Practice Transplanted“. – *Article, read to the 22nd International Congress of Byzantine Studies*. Sofia, 22-27 August 2011.

³ „Божествена фрейта“ (божественна цевница) св. Григорий Богослов е наречен в самогласната „слава“ след стиховните стихирни от вечернята за 25 януари, писана от анонимен автор.

⁴ Архиепископ Филарет, *цит. съч.*, с. 108-109.

⁵ *Пак там*, с. 109.

молитви по време на болест, при пътуване, при смърт и др. Между поетическите му произведения има и написани в ямбическа стихотворна форма с акростих, представляващ буквите от азбуката¹. Ето и фрагмент из една от тях, макар преводът на български да не представлява оригиналната св. Григориева стихотворна стъпка:

*Утро е! Давам десницата си моя Богу,
да не върша и не удобрявам аз делата тъмни,
но на Тебе нека преди всичко
този ден да принесе във жертва,
пребивавайки непоколебимо,
кат' самовластител над страстта.
Ако пък го лошо преживея аз,
срамно да ми е от старостта,
и таз Трапеза, пред която предстоявам.
Такова е Христе желанието мое;
увенчай Го Ти с успех².*

Дълго време след отшествието му от този свят се пяли песните на св. Григорий, но в крайна сметка били заменени от поетичните произведения на по-късните химнографи. Според свидетелство на авва Доротей (VI в.) две извадки от словата на св. Григорий в негово време продължавали да се пеят като песнопения – едното при възпоменание на мъченици, а другото в пасхалното последование³. Представлява интерес факта, че поетични словоизлияния на св. Григорий продължават да се пеят и в наше време, буквално вплетени в песенните творби на по-късни химнографи, или пригодени от същите за по-достъпно изпълнение, според конкретните мелодийни образци. Източниците на тези песенни заемки са празничните слова на св. Григорий Богослов. Те са седем на брой – едно за Рождество Христово, две за Богоявление, две за Пасха, едно за Новата неделя (Томина)

¹ Пак там.

² Григория Богослова ..., том II, Молитва утрения, с. 106.

³ И. Карабиновъ, *Постная тріодъ. Историческій обзоръ ее плана, состава, редакцій и славянскихъ переводов.* С.- Петербургъ, 1910, с. 68; В. Ив. Пандурски. „Св. Ефрем Сирин и св. Григорий Богослов като духовни песнописци“. *Църковен вестник*, год 62, бр. 6, София, 1961, с. 4.

и едно за Петдесетница¹. Така например, в началото на словото му за празника Рождество Христово е поместен следният тържествен призив: *Христос се ражда – славете, Христос от небесата посрещнете, Христос е на земята – възнесете се, пейте Господу цяла земя...* и т.н.² Същото словосъчетание откриваме и в първа песен от първия канон за Рождество Христово, писан от св. Козма Маюмски – *Христос раждається славите. Христос с небес срящите. Христос на земли возноситесь. Пойте Господеви вся земля...* Подобен пример намираме и в началото на първото му слово за Пасха: *Ден на възкресение – блажено начало. Да се просветим от тържеството, и един други да се прегърнем. Да кажем: братя, и на ненавиждащите ни...* и т. н.³ Почти същото словопостроение следва самогласният, след пасхалните стихирни на св. Иоан Дамаскин – *Воскресения день...* В песенният репертоар от чинопоследованието на пасхалното богослужение могат да бъдат посочени още подобни примери: поетични думи от същото слово са вплетени във втория тропар след ирмоса на III песен на Дамаскиновия пасхален канон: *Вчера се съпогребах, днес съвъзкръсвам (Вчера спогребохся Тебе Христе, совостаю днес воскресшу Тебе...)*⁴. Краят пък на второто му слово за Пасха гласи така: *Пасха велика и свещенна! Слово Божие... и мъдрост, и сила!*⁵, които възторжени възклициания съставят последният от тропарите на деветата песен от същия канон – *О Пасха велия и священнойшая Христе, о мудросте и Слове Божий и сило...* Подобни текстови съпоставяния могат да бъдат направени между песнопенията от службата на Петдесетница и словото на св. Григорий за същия празник, както и между песнопения и празнични слова на св. Григорий изречени по някои от другите горепосочени празнични поводи. Заемки от словата му съдържа и богослужебно-песенният репертуар и за празника *Въздвижение на честния Кръст Господен*⁶. Такива дори могат да се видят и в последованията от Октоиха. Не е трудно да се забележи, че изразът: жерт-

¹ Игумен Иларион (Алфеев), *цит. съч.*, с. 196.

² Григория Богослова ..., том I, Слово 38, на Богоявление или на Рождество Спасителя, с. 522.

³ Григория Богослова ..., том I, Слово 1. На Пасху и о своем замедлении, с. 17.

⁴ Пак там, с. 18.

⁵ Пак там, Слово 45, на святую Пасху, с. 680.

⁶ В. Пандурски, *Св. Ефрем Сирий и св. Григорий Богослов...*, с. 4.

ви одухотворени, всесъжения словесни..., от похвалното Григоријево слово за свещеномъченик Киприан – единият от двата цитирани текста от по-горе споменатия авва Доротей, е начало на мъченичния от вечернята за сряда на четвърти глас – *Жертви одушевления, всеосъжения словесная...*¹

Следва да бъде отбелязано, че празнични слова и беседи на св. Василий Велики също като при св. Григорий вдъхновили по-късни песнописци да напишат високопоетични църковни химни. Някои от тях са в богослужебна употреба и в наше време – като например стихирите в чест на св. 40 мъченици – *Терпяще настоящая...*, химнографирани от св. Иоан Дамаскин, за чието написване като образец всъщност послужили вдъхновени изречения от беседата на св. Василий за подвига на севастиийските мъченици (*Беседа 19*)².

Изследвайки пък писанията на св. Иоан Златоуст, ще установим, че думите песен и пение са сред често употребяваните и участието им винаги е свързано с изразяване на съкровено чувство от страна на техния Златоуст писател. В многотомното му писмено творчество е вместено изобилие от църковномузикални бележки за значението и благотворното въздействие на духовната песен и пение. От сборът им несъмнено би се оформил отделен музикалнотематичен том. Църковномузикалните виждания, представени в тези светоотечески бележки са твърде идентични по своята насоченост и проблематика с вижданията на св. Василий и св. Григорий, както междувпрочем и с тези на почти всички св. отци от първите християнски векове. Тук отново са налице бележки за същността и значението на църковната псалмодия, налице са същите тревоги и загриженост за чистотата на църковната музика, като подобно на великия Василий и богослова Григорий, дава съответно и своите светоотечески напътствия за съблюдаване и осъществяване божествената и спасителна мисия на църковното пение. Отново подобно на тях, но в още по-голяма наситеност, в писанията му откриваме и богата информация за богослужебните традиции през тази епоха.

¹ И. Карабиновъ, *цит. съч.*, с. 68.

² Сравни първата стихира на „Господи възвахъ“ от службата на св. 40 мъченици в минея за месец март (9 III) със св. Василиевата Беседа 19, в: Василия Великаго, *Творения, часть первая*, Свято-Троицкая Сергиева лавра, Москва, 1900, с. 302.

И така, според блажени Августин, когато запитали св. Иоан: дали е добре да се остави псалтира – основното църковнопевческо пособие по негово време, той без колебание отговорил: *По-добре слънцето да спре своя ход, отколкото да бъде оставен псалтирът* (респ. псалмопението – б. а.)¹. Ако се вземе предвид дори само това смело изказване на цариградския светител, без да се обръща внимание на изобилието от църковномузикални бележки в творчеството му, то, този израз сам по себе си ще е напълно достатъчен за да се уверим в изключително голямото значение, което св. Иоан отдавал на църковното пение в обсега на православното богослужение и изобщо в живота на християните. Твърде трудно би било да бъде поместено всичко изречено от св. Иоан Златоуст на църковномузикална тематика, затова тук ще бъде посочено най-пленителното му слово в това отношение. Става дума за беседата му върху началото на 41 псалом (Migne, P.G. 55, 155-167), в обсега на която е вместило пространно изложение на свойствата и проблемите на църковната музика, което изложение свободно може да бъде определено като *Златоустов църковномузикален трактат* (Migne, P.G. 55, 156-159)², напомнящ величината на трактатите, съставени от музиколозите-специалисти. Този своеобразен трактат (респ. беседата върху 41 псалом), представящ есенцията на св. Иоановите музикални виждания, е написан през 387 г., когато св. Иоан Златоуст бил все още на презвитерско служение в Антиохия. Според думите на светият Златоуст в самото начало на беседата, нещата в нея са представени твърде ясно, без да се държи в напрежение душата на слушателя. С такава яснота тук е направена и една от най-достойните оценки, давани някога за свойствата и значението на църковното пение, като междувременно е вместило и първо по рода си музикално тълкувание на всеизвестният св. ап. Павлов призив в посланието към ефесяни: "И не се опивайте с вино, от което произлиза разпътство; но се изпълняйте с Дух, като се назидавате сами с псалми и славославия и с песни духовни, пеейки и възпявайки в сърцата си Господа..." (Ефес. 5:18-19). Същият музи-

¹ *Псалтирь*, Москва: Синодальная типография, 1913, с. 8.

² Срв. Иоанна Златоуста, *Творения*, въ рускомъ переводѣ. Томъ пятый, книга первая. *Беседа на псаломъ 41*. Издание С.-Петербургской Духовной Академіи, С.-Петербургъ, 1899, с. 151-154.

кален трактат, но с известни текстови различия¹, е намерил място и в друго приписвано на св. Иоан Златоуст съчинение – Събеседване за псалмите², влизащо обаче в групата на т. нар. научно недоказани (спорни) Златоустови съчинения, които в *Patrologia ser. graeca* на абат Мин са представени в раздела SPURIA. Друго поучително за църковните певци Златоустово четиво, отново покриващо критериите за църковномузикален трактат, представлява Беседа първа върху 6 глава от книгата на пророк Исаия (Migne, P.G. 6, 97-107)³.

От светителското време на св. Иоан Златоуст в православното богослужение се утвърдила в трайна и честа употреба древната Троическа песен *Слава Отцу и Сину и Святому Духу...* Според някои църковни историци, от това време водят началото си и ектенийните прошения за мир в *Църквата; за спасението на нашите души; и за избавление от беди*, възгласяни по време на литийните Златоустови шествия, на които народа отговарял с *Господи помилуй*⁴. Изследователите на ранната църковна химнография са на мнение, че именно св. Иоан е създател на църковнопесенната форма тропар. Подобни песнопения той съчинявал за попълване чинопоследованието на св. Литургия и всенощното бдение. Освен това, на базата на някои историографски податъци се стига до предположението, че отново за богослужебните потребности на всенощното бдение св. Иоан съставил няколко кратки песнопения от рода на гореупоменатото древно словословие в чест на св. Троица, които песнопения за съжаление днес

¹ Църковномузикалното писание (трактата), вметено в „Събеседване за псалмите“ съдържа по-пространно въстъпление, отразяващо важната роля на псалмопение-то, като за сметка на него следват липси на обширни пасажки. При сравняване на текста с този от „Беседа върху псалом 41“ стават явни две кратки допълнения и редица размествания и разночтения, някои от които са отбелязани в тук представения текст. Текста на т. нар. трактат може да бъде открит и като самостоятелно поучение с наслов „За псалмопение-то“, поместено в специална книга, съдържаща отбрани поучения от творенията на св. Иоан Златоуст (Иоанна, Архиепископа Константинопольскаго, Златоустаго. *Собрание поучений, избранныхъ изъ творений – О псалмопэнии*. Томъ I, издание второе, Москва, 1887, с. 121-125).

² Иоанна Златоуста..., том пятый, книга 2: *Собеседование о псалмахъ*, с. 602-604.

³ Св. Иоанна Златоуста, *Творения, въ русскомъ переводѣ. Томъ шестой, книга первая. Толкование на пророка Исаию. Беседы на слова пророка Исаии - Беседа I. Издание С-Петербургской Духовной Академіи*, С.-Петербургъ, 1900, с. 379-390.

⁴ Архиепископ Филарет, *цит. съч.*, с. 149.

ние не намираме в църковнопесенният репертуар¹. Според блаж. Теодорит и св. патриарх Фотий пък, св. Иоан Златоуст установил в Константинаполската църква особен чин за пеене на псалми, но самите те не дават сведения с какво този особен чин е бил по-различен от обикновения².

Трудно е наистина да се даде достоен край на този очерк за църковномузикалната дейност и заслуги на тези трима велики иерарси, тъй като за всичко казано от тях в тази насока може да се говори десетки часове, и дори поредица от дни. Затова тук, като уместен завършек ще бъде цитирано светителско църковнопевческо наставление на св. Василий Велики, носещо духа на музикалнотематичните вмятания и на другите двама св. отци, които изречения всъщност са най-важното и първо певческо правило: *Нека нее езикът, нека умът разсъждава върху смисъла на казаното, та това което възнее духът, да възнее и умът. Бог не търси слава, но иска щото ти да станеш достоен за прославяне*³.

¹ Пак там, с. 150.

² Пак там.

³ Василия Великаго..., часть I, Беседа на двадцать осмый псаломъ, с. 212.

Атанас Ваташки

СВЕТИ ЮСТИН ФИЛОСОФ И МЪЧЕНИК И НЕГОВИЯТ ВЪЗГЛЕД ЗА ОТНОШЕНИЕТО МЕЖДУ ХРИСТИЯНСТВО И ФИЛОСОФИЯ

Abstract: Atanas Vatashki, *Saint Justin, Philosopher and Martyr, and his view for the the relationship between Christianity and philosophy*. The article's aim is to study the attitude of one of the earliest and well known apologist toward greek philosophy. In it st. Justin is regarded as an authentic Christian and biblical thinker, not as a „Christian middle platonist“. He has a good knowledge of philosophy and for that he is able to understand the differences and similarities between Christianity and philosophy. In his thought the best intellectual and moral achievements of the greek philosophy are considered as approaching God through reason, which process is supported by Him. However, this search finds its fullness in the person of the Lord Jesus Christ.

Keywords: *Christianity, Philosophy, Faith and Reason, Logos*

„Той е човек, изкачил височините на философията,
гръцка и чуждестранна; той е преизпълнен
с голяма ученост и с богатствата на знанието“
(св. патр. Фотий Цариградски)

Св. Юстин Философ и Мъченик¹ е един от първите християн-

¹ За св. Юстин Философ и Мъченик срв. Илия Цоневски. *Патрология. Живот, съчинения и учение на църковните отци, учители и писатели*. София, 1986, с. 91-103; Leslie Barnard. *Justin Martyr. His life and thought*. Cambridge, 1967; Richard Norris. *God and world in Early Christian theology: A study in Justin Martyr, Irenaeus, Tertullian and Origen*. London, 1966; Иван Реверсов. *Апологеты. Защитници Христианства*. Санкт-Петербург, 2007, с. 36-75. Посочките към двете апологии на св. Юстин са по изданието: Leslie Barnard. *St. Justin Martyr. The First and Second apologies*. Mahwah, New Jersey, 1997 – към изданието е наличен информативен за мисълта на св. Юстин

ски апологети въобще и е считан за най-видния от тези на II в. Това го поставя като родоначалник на все още формиращата се богословска мисъл в нейното отношение към заобикалящия свят, към езическата култура. В някои от своите възгледи – като този за християнското отношение към философията, или за метода на тълкуване на Стария Завет, св. Юстин става обект на подражание от следващите църковни писатели и свети отци на Църквата. В този смисъл приносът му към развитието на християнското богословие е изключително значим. А мъченическата му смърт в Рим се превръща в едно свидетелство за целия му живот. Този подвиг, както и неговата начетеност карат църковния писател Тертулиан да го нарече „философ и мъченик“¹. Същото прозвище използва и св. Йоан Дамаскин, а св. Атанасий Александрийски го определя като „мъченик и философ“².

Св. Юстин е роден в град Флавия Неаполис (Сихем), Палестина³. Смята се, че произхожда от гръко-римско колонистко семейство. Приема кръщение през 30-те години на II в., След като става християнин се установява за дълго време в столицата на империята – Рим. Възможно е там да основава катехизическо училище. Немалко изследователи обаче смятат, че не става дума за трайно установена институция (като Александрийската), но че християнският учител пътува периодично в различни части на империята, където преподава – и съответно разпространява благовестието. Важно е да се отбележи, че дори след като приема християнството, св. Юстин продължава да носи философска мантия⁴. Причината трябва да се потърси в това, че той гледа на християнството като на Божествена философия и, според проф. Илия Цоневски, вероятно смята, че по-този начин би мо-

увод, донякъде различаващ се от едноименното му съчинение, споменато по-горе. Посочките към „Диалог с Трифон юдеина“ пък са по: Thomas Falls. St. Justin Martyr. The First Apology, The Second Apology, Dialogue with Trypho, Exhortation to the Greeks, Discourse to the Greeks, The Monarchy of the Rule of God“. Washington, D.C., 2008.

¹ Тертулиан. Против Валентинианите, V (съчинението е цитирано по изданието: Philip Schaff. Ante-Nicene Fathers. Vol. III, Latin Christianity: Its Founder, Tertullian, 2017).

² Срв. T. Falls. St. Justin Martyr. The First Apology, The Second Apology, Dialogue with Trypho..., p. 17 (n. 52).

³ Срв. Св. Юстин Философ и Мъченик. Първа апология, I.

⁴ Срв. Св. Юстин Философ и Мъченик. Диалог с Трифон юдеина, I.

гъл по-успешно да привлече вниманието на езичниците към Божественото учение¹. В Рим негов ученик е асирийският църковен писател и апологет Тациан. В столицата на империята св. Юстин е наклеветен пред държавните власти от философа-киник Кресцент – когото в своята „Втора апология“ св. Юстин изобличава в клевети срещу последователите на Христос², и заради християнската си вяра, заедно с още шестима мъченици, е обезглавен през 60-те години на II век³.

Творчеството на християнския апологет, в частта си, която е достигнала до нас, и която се счита за безспорно автентична, се състои от три съчинения. Те са „Първа апология“, „Втора апология“ и „Диалог с Трифон юдеина“⁴.

¹ Срв. Илия Цоневски. "Древните християнски апологети и гръцката философия" – В: *Годишник на Духовната академия* (ГДА), т.VII, 1957/1958. София, 1958, с. 208.

² Срв. Св. Юстин Философ и Мъченик. *Втора апология*, III. В същата глава Мъченикът допуска, че е възможно да бъде убит, вследствие на донос от определени хора, вкл. Кресцент. За сведения относно неговата смърт вж. Евсевий Кесарийски, *История на Църквата*, книга IV, 16.

³ Срв. Анна Глазер-Цветкова. *Раннохристиянски автори и произведения*. София, 2015, с..., 35-38. Актовете на мъченичеството му, както и на още шестима християни са запазени в три като цяло сходни версии – А, Б, В, като втората се смята за най-достоверна. Мъчениците са доведени пред градския префект на Рим Рустик, задето не искат да принесат жертва пред идолите на римските богове. Те смело изповядват вярата си в Иисус Христос. След като са накарани да принесат жертва на идолите под заплахата от смъртно наказание, те отказват на основата на християнската си вяра. Поради това Рустик заповядва да бъдат бичувани и обезглавени. „Тогава светите мъченици излязоха на обичайното място за прославяне на Бога, и бяха обезглавени, изпълнявайки напълно своето свидетелство на акта на вяра в нашия Спасител“. Превод на актовете е направен от колежата-докторант Ангел Петков в неговата защитена дисертация, носеща заглавие „Аскезата на древния християнски мъченик в сблъсък с традиционния езически морал“. В своята „Реч против елините“ Тациан пише следното: „Кресцент, който направи своето гнездо във великия град, надмина всички хора в своята противоположна любов и беше силно отдаден на любовта към парите. Все пак този човек, който твърдеше, че презира смъртта, беше толкова уплашен от смъртта, че се постара да я причини на Юстин и на мен... защото чрез прокламирането на истината, той (св. Юстин – бел.м.) осъди философите, че са чревоугодници и измамници“ (Реч против елините, XIX). В посочения текст Тациан не казва, че Кресцент е успял да я причини на св. Юстин (очевидно не е успял и на самия Тациан). От него обаче става ясно, че конфликтът с киническия философ има своя предишна история.

⁴ Юдеинът Трифон понякога се идентифицира с равина Тарфон, съвременник на християнския апологет, но подобна идентификация е малко вероятна. При-

Първа апология е отправена до император Антоний Пий (138-161), осиновените от него Марк Аврелий и Луций Вер (които св. Юстин нарича „философи“), както и Римския Сенат. Творбата е писана някъде през първата половина на 50-те г. на II в. Произведението се състои от 68 глави и има формата на петиция, която е възможно дори да е била представена лично на императора, каквато практика е съществувала по това време¹.

Втора апология се смята, че е написана не много след първата, вероятно през 60-те г. на II в.² Тя е по-кратка по обем и се състои от 15 глави. Конкретен повод за написването ѝ е осъждането на смърт на трима християни от Римската власт, само заради тяхната вяра³. От липсата на увод във Втора апология, както и от загатванията в нея към другата⁴, може да се приеме, че е в органична връзка с Първа апология.

И двете апологии имат за цел да убедят държавните власти, че обвиненията срещу християните са неверни, преследванията срещу

чините за това, според Л. Барнард, са различия в характера на двамата. Докато равинът Тарфон е яростно настроен срещу християнството, Трифон излъчва дух на умереност и толерантност и дори е прочел Евангелията, нещо забранено за юдеите по това време. Освен това Трифон е мирянин, който не владее еврейски, докато Тарфон – равин – срв. L. Barnard. *Justin Martyr. His life and thought...*, p. 24, 39; T. Falls. *St. Justin Martyr. The First Apology, The Second Apology, Dialogue with Trypho...*, p. 139. Подобен дух излъчва и св. Юстин. Според Юлиян Великов: „Това, което завинаги ще отличи този ранен християнски апологет е неговата емпатия, допускането на Далечния/Различния в такава близост, от която, ръка за ръка, той с готовност ще извърви пътя на съмненията на своите опоненти и с желание ще сподели и поправи, с ясното съзнание за собствената немощ.

Обръщенията „приятели“, „приятели мой“ и изрази, сред които „позволи ми“, „ще се постарая“, „както ми се струва“ сред много други, разкриват ролята, в която апологетът се поставя (сякаш педагогически). Присъствието им в речника му в чувствителна степен обезсилва евентуалната негативна реакция на опонентите, а духовното изживяване му дава дара да погледне на човешката „другост“ като „многост“ (Знание, взаимност и философия в ранните свети отци и църковни писатели. [Рyce], 2019, с. 121-122).

¹ Срв. L. Barnard. *St. Justin Martyr...*, p. 104 (n. 6).

² Срв. *Пак там*, p. 11, 99 (бел. 32).

³ Срв. T. Falls. *St. Justin Martyr. The First Apology, The Second Apology, Dialogue with Trypho...*, p. 115.

⁴ Томас Фолс привежда като такива примери гл. 4, 6 и 8 от Втора апология – вж. St. Justin Martyr. *The First Apology, The Second Apology, Dialogue with Trypho...*, 26, n. 20.

тях – несправедливи, както и се стремят да подчертаят духовно-нравствената и интелектуална сила на християнството.

Третото запазено произведение на св. Юстин – „Диалог с Трифон юдеина“¹, е и най-обширният му труд. Състои се от 142 глави. „Диалог“ се отнася до събития, случили се през 30-те години на II в. Тъй като авторът цитира в Диалога своята Първа апология, той трябва да е писан след нея, вероятно ок. 160 г. Текстът описва философското търсене на св. Юстин, откриването му на християнството и преди всичко свидетелства за полемиката между него – от една страна, и евреинът Трифон и неговите приятели – от друга, върху текстове от Стария Завет и тяхното отношение към Иисус Христос.

Както бе споменато, св. Юстин Философ и Мъченик носи философска мантия. Не е никак случайно, че Трифон юдеинът го нарича „философ“, както се назовава и самият той². За разлика от философите обаче, той проповядва не някакво собствено учение, а това на Господ Иисус Христос, на което изцяло се е предал интелектуално и сърдечно, и което счита за истинската философия. Проф. Илия Цоневски пише: „И след като приел християнството св. Юстин наистина останал философ, но той станал християнски философ, проникнат от убеждението, че чрез вярата в Христа – Сина Божи, той е навлязъл в нова област на познанието“³. Със своето положително отношение за съвместимостта между християнство и философия, както и между вяра и разум, св. Юстин се явява родоначалник на множество църковни писатели и свети отци, които ще приемат и доразвият неговите възгледи. Според изследователят Лесли Барнард св. Юстин е автор, който се явява своего рода пионер на гръцката апологетика. Той си поставя за цел не просто да отхвърли несправедливите обвинения срещу християните, но „да покаже, че философията е истинна, разумът – духовна сила, а християнството – пълнота и на двете“⁴.

¹ В българската богословска традиция обикновено се говори за „Разговор с Трифон юдеина“, каквото название приема Илия Цоневски в своята „Патрология“, но, тъй като диалогът търси сходство с Платоновите диалози, това наименование е по-точно.

² Срв. Св. Юстин Философ и Мъченик. *Диалог с Трифон юдеина*, I, VIII.

³ И. Цоневски. *Древните християнски апологети...*, с. 209-210.

⁴ Срв. L. Barnard. *Justin Martyr. His life and thought...*, p. 4; И. Цоневски. *Древните християнски апологети...*, с. 210.

Св. Юстин поддържа мнението (на Платон), че за благоденствието на държавата е нужно управляващите да обичат мъдростта, т.е. да се занимават с философия¹. Обръщайки се към управляващите, той им казва, че е нужно да издават своите решения следвайки благочестието и философията². Философията не просто има своята важност за християнството, но тя ни и води към Бога. По думите му: „Философията е най-великото притежание и най-скъпоценна пред Бога, към Когото ни води и с Когото ни обединява, и наистина свети са тези хора, които ѝ се отдават“. Истинската ѝ природа обаче убягва на мнозина и това се вижда от факта, че различните философски школи си противоречат помежду си³. На философията ѝ е отделено висше призвание: търсенето на Бога. С нотка на неодобрение той признава, че мнозинството от философите не се интересуват от това дали съществува само един Бог или повече, дали има Божествен промисъл, както и дали това знание е важно за човешкото щастие. Мъченикът счита християнството за единствената полезна философия⁴. Богословът Ричард Норрис обяснява, че във виждането на раннохристиянския автор философията представлява не толкова спекулативна система, колкото стремеж към търсене и „виждане“ на Бога. И съответно за него християнството е не сбор от спекулативни идеи, но нещо, което „предлага като реалност онова, което философията само обещава: свързването на човека с Бога“. И все пак, ако за древния апологет християнството е философия, то това не означава, че между тях трябва да се постави знак за пълно равенство. Християнството също така и се различава от нея, понеже философията се базира на вродените у човека способности на неговия ум, докато християнството представлява Божествен дар, Откровение на Бога⁵.

Според св. Юстин философите, заедно с „истински благочестивите“, са насочвани от разума да обичат истината. Всичко, което е противно на нея, в теоритичен, или практически план, се отрича

¹ Срв. Платон. *Държавата*. София, 2014. 473D. Цитатът от св. Юстин не е съвсем точен.

² Срв. Св. Юстин Философ и Мъченик. *Първа апология*, III.

³ Срв. *Диалог с Трифон юдеина*, II.

⁴ Срв. *Пак там*, I, VIII.

⁵ Срв. R. Norris. *God and world in Early Christian theology...*, p. 38-39.

и от самия разум¹. Както и сред християните има хора, които само носят това наименование, но животът им е покварен (и следователно са само по име християни), така и сред философите има само по име „философи“, които не се държат достойно за своето занимание².

Според апологета, в различни отношения християнското учение има свои паралели с философията, както и с древните поети. Това не означава, че между тях трябва да се постави знак за равенство. Християнството е по-сходно с истината или по-скоро то е самата истина, понеже представлява учението на Въплътената Истина. Обсъжданите паралели са действителност поради две причини: (1) заради просвещаващото влияние на Логоса сред всички хора, включително сред философи и поети, в резултат на което у тях са налични „семена истина“; (2) и поради факта, че древните философи заемат свои учения – като тези за безсмъртието на душата и наказанието след смъртта, от старозаветните пророци, благодарение на които успяват да ги разберат³.

Християнството има прилика с учението на Платон, че всички неща „са подредени и направени от Бога“⁴ (и все пак се различава,

¹ Срв. Св. Юстин Философ и Мъченик. *Първа апология*, II.

² Срв. *Първа апология*, IV.

³ Срв. Св. Юстин Философ и Мъченик. *Първа апология*, XLIV; *Втора апология*, XIII. Св. Юстин е първият от аполоетите, който възприема възгледа, че философите (особено Платон) са заемали някои от своите учения от старозаветните пророци и особено от св. прор. Мойсей, които обаче не са били способно да разберат добре (срв. *Първа апология*, XLIV, LIX, LX). Тази идея, която има своите корени при Филон Александрийски, става широко разпространена сред ранните апологети след св. Юстин. Ричард Норис отбелязва, че тя (поне доколкото се отнася до Платон) се корени в разбирането на апологета, че Мойсей е по-древен автор от Платон и че между техните писания има прилики. Според споменатия изследовател, следствие от твърдението за по-голямата древност на св. Мойсей е не просто, че Платон е заемал от него, а че в пророческите му писания се открива чистата и пълна форма на учението, което споделят. Т.е. „по-древната мъдрост е по-автентична и заслужаваща доверие“ (срв. R. Norris. *God and world in Early Christian theology...*, p. 40-41).

⁴ Св. Юстин приема, че вселената е създаден от безформена материя, както учи Платон, който е взел това си учение от Мойсей – срв. *Първа апология*, X, LIX, LXVII. Изглежда, че аполоетът не вижда противоречието по отношение на въпроса за материята между библейският разказ за сътворението и учението на Платон. Това обаче не навежда категорично към мисълта, че св. Юстин разглежда материята като съвечна на Бога – той никъде не твърди, че редом с Бог съществува несът-

като твърди, че Бог е Творец, а не просто оформител на материята); в есхатологичен план то има прилика със стоиците¹ относно това, че светът ще свърши (и все пак се различава от тях, защото не смята, че Бог е подвластен на този край, и също, защото той представлява окончателен, не постоянно повтарящ се край); то има прилика и с различни поети и философи (напр. Платон²), когато казва, че ще има следсмъртна награда за праведните и наказание за нечестивите³, разбира се, различавайки се в различни подробности⁴. И различни учения, относно Иисус Христос или факти от живота Му имат някакви по-малко или повече смътни аналогии в древногръцката религия. Тези прилики се дължат не на това, че християнството е възникнало от нея, а че то (имащо своите основи във времето още преди раждането на Спасителя) е по-древно, а демоните са вдъхновили древните поети да кажат същото⁵.

Някои западни изследователи нарочват св. Юстин в някакъв „платонизъм“⁶. Платон наистина може да се счита за любимия фило-

ворена материя. Когато пише, че Бог е създал вселената от безформена материя, е възможно също така да има предвид материя, която преди това Бог е сътворил в безформено състояние. Още повече, че на няколко места св. Юстин твърди, че всичко е създадено от Бога (срв. *Първа апол.*, XIII, XVI, LVIII; *Диалог с Трифон юдеина*, LXII), а това изключва възгледа, че тази материя е била съвечна на Твореца – срв. L. Barnard. *Justin Martyr. His life and thought...*, p. 111-113. От запазените мъченически актове на св. Юстин и шестимата други християни, които са убити заедно с него, се вижда, че на въпроса на префекта Рустик за това каква вяра св. Юстин изповядва, последният отговаря (освен останалото) „Вярата, че ние благоговейно поддържаме отношение с Бога на християните, Който вярваме, че е Създател и Творец на целия свят от началото, на всичко видимо и невидимо...“ (Срв. Мъченичество на светите мъченици Юстин, Харитон, Харито, Евлипист, Хиеракс, Пайон и Либериян (Версия Б). В: Петков, А. *Аскетата на древния християнски мъченик...*).

¹ Основна разлика между тези две учения според него, е че докато стоиците приписват човешките действия и страдания на съдбата, то християните смятат, че човек притежава свободна воля, дарена му от Създателя, и е отговорен за постъпките си. Срв. *Втора апология*, VII.

² Срв. Св. Юстин Философ и Мъченик. *Първа апология*, VIII.

³ Срв. *Първа апология*, XX; *Втора апология*, VII.

⁴ Според св. Юстин не Радамант и Минос ще бъдат съдии, а Иисус Христос; следсмъртното наказание няма да трае хиляда години, а ще бъде вечно; и че ще има възкресение (срв. *Първа апология*, VIII).

⁵ Срв. Св. Юстин Философ и Мъченик. *Първа апология*, XXI-XXIII.

⁶ На възражението, че св. Юстин е повече философ-платоник, отколкото

соф на св. Юстин¹, а влияние от средния платонизъм² в използваната от него терминология безспорно има, но то не е такова, че да бъде определен като „платоник“. Използването на платоническа терминология или нередките позовавания на Атинския философ не правят св. Юстин Философ и Мъченик „платоник“, както и цитирането на езически съчинения в Деяния на св. апостоли не прави св. ап. Павел езичник; нито пък използването на стоическия термин логос от св. Йоан Богослов го прави привърженик на стоицизма. Това са съвсем различни неща. Мъченикът смята, че учението на Платон като цяло не се различава от учението на Исус Христос, макар и да не е еднакво във всичките си аспекти с него³. Според него Платон заема различни свои твърдения от светите пророци, по-конкретно от Мойсей, които обаче не разбира правилно⁴. В този смисъл за св. Юстин Мъченик и Философ, по тези въпроси да се чете древногръцкият философ е подобно на това да се чете Свещеното Писание. А практиката да се привижда следване на философски учения, там където ги няма, е възможно да е породена от погрешния възглед, че богословие и философия са, ако не несъвместими, то поне изолирани една от друга области⁵).

християнин, отговаря проф. И. Цоневски, вж. *Древните християнски апологети...*, с. 209-221.

¹ Интересно е да се отбележи, че от общо девет цитата от класически автори в двете апологии, шест са от Платон, а другите са от Ксенофонт (два) и Еврипид (един) – срв. L. Barnard. *St. Justin Martyr...*, p. 105-106, (n. 18).

² За средния платонизъм във връзка със св. Юстин вж. L. Barnard. *Justin Martyr. His life and thought...*, p. 29-38.

³ Срв. Св. Юстин Философ и Мъченик. *Втора апология*, XIII. Според св. Юстин например, християнството за разлика от Платон, отхвърля предсъществуването на душите и тяхното естествено безсмъртие, и пак за разлика от него, говори за вечно, а не временно наказание за нечестивите – срв. L. Barnard. *Justin Martyr. His life and thought...*, p. 33-34.

⁴ Срв. Св. Юстин Философ и Мъченик. *Първа апология*, LIX и LX.

⁵ Проблем, който има своя корен още в мисълта на св. Тома от Аквино, чийто възглед се е оказал предопределящ за развитието на западната богословска, философска, а и секуларна мисъл. Л. Барнард обвинява св. Юстин именно, че не прави разграничение между теология и философия, виждайки най-добрите елементи от гръцката философия като подготовка за Христос, в Когото е разкрита истинската мъдрост, Божествената философия. Според него този възглед бил в противоречие с Новия Завет – срв. L. Barnard. *Justin Martyr. His life and thought...*, p. 27.

Мисълта на св. Юстин е в своята същност категорично християнска. Когато тя се анализира, е значима грешка това да се прави през рационалистичните презумпции на съвременния изследовател, а не в контекста на мисълта на автора. Св. Юстин има като цяло положителна нагласа към философията не защото е повлиян, „пленен“ от нея, а защото я съпоставя със своята християнска вяра и вижда определено сходство между тях. Той приема, че Господ вдъхновява познаването на истината у всички хора. Това правилно познание принадлежи на християните, защото познанието на истината води до познание на Бога. Така излиза, че Бог подпомага хората, дори и извън християнството, да се приближат до него. Всяко правилно познание е вдъхновено от Бога и, по думите на Рихард Хайнцман, „Всичко от истината, което е било познато някога, е по своя произход християнско“¹. И онези, които живеят преди Иисус Христос, но са причастни на Логоса, са считани за християни преди Христос – за такива св. Юстин счита някои от философите.² В този смисъл Платон – във връзка с истинните моменти от учението си, св. Юстин вижда не като родоначалник на платонизма, а като християнин. Респективно следващият го няма как да бъде набеждаван за „платоник“.

Св. Юстин Философ и Мъченик оценява положително моралната страна в учението на стоиците. Ценното в нея, истинните неща в другите философски учения, а и въобще у хората, се дължи на семето на Логоса (λόγος σπέρματικός), което е разпръснато или посято от Него³. Самият Логос е Господ Иисус Христос. Доколкото мнението на хората са били съобразни с истината, до такава степен те са били и съобразни с Логоса, Който е Истината. Точно заради това св. Юстин може да заключи, че „каквито и неща да са били правилно казани сред хората, те принадлежат на нас, християните“⁴ – тъй като са вдъхновени от Господ Иисус Христос. Именно във връзка с Господ Иисус Христос, апологетът нарича семето му сред хората „семена на истината“. Онези обаче, които си противоречат относно по-важните

¹ Рихард Хайнцман. *Философия на Средновековието (Основен курс по философия, т. II)*. София, 2002, с. 52.

² Срв. Св. Юстин Философ и Мъченик. *Първа апология*, XLVI.

³ Повече за тази концепция вж. у R. Norris. *God and world in Early Christian theology...*, 41-45.

⁴ Срв. Св. Юстин Философ и Мъченик. *Втора апология*, XIII.

неща, не притежават безспорното познание. Познанието чрез семето на Логоса може да се опише като едно рационално доближаване до Христос, което е било характерно за законодатели и философи. Сред положителните примери в това отношение са философите Хераклит и Сократ, които, също като християните, са били преследвани заради това, че са живели според Логоса и са познавали истината. Споменатото познание на логосните семена преди Христос има частичен характер, защото е базирано на ограничено познание на Логоса. Затова при него са се наблюдавали някои противоречия, най-общо казано – слабости. След Въплъщението може да се говори за познание на целия Логос, Който се е явил в Личността на Господ Исус Христос. И Неговите последователи – християните, които вече живеят не според зрънца (семена) от истината, но според целия Логос, са още по-мразени от онези, които са живели според познанието на част от Него. Въобще силите на тъмнината преследват хората, живеещи според Логоса и водещи непокован живот¹.

Концепцията за логоса в древната философия е добре позната, така че св. Юстин минава по утъпкан път. Философските течения, които развиват основните идеи за логоса и в които концепцията за него има значимо място, са стоиците и платониците. Първите разглеждат логоса като физическа енергия, която подрежда и управлява света. За тях човешкият разум (логос) е частица от космическия логос. Човешкият такъв поражда определени „обща схващания“, които те наричат семена на основни религиозни и етични вярвания, споделяни от всички хора. Именно, защото човешкият разум е частица от космическия, последният е същинският причинител на гореспомнатото познание. Тази идея преминава при платониците, но с различно съдържание. За тях логосът вече не е физическа енергия, а нематериален ум, който те идентифицират със Световната душа. Според тяхното учение „логос сперматикос“ е божествения разум, който просветлява човешкия ум, а семената на логоса представляват резултатите от това просветление².

Стъпвайки на тези философски виждания, но разбирайки Ло-

¹ Срв. *Първа апология*, XLIV, XLVI; *Втора апология*, VIII, X, XIII; L. Barnard. *St. Justin Martyr...*, p. 15.

² Срв. R. Norris. *God and world in Early Christian theology...*, 42-43.

госа така, както го представя св. ев. Йоан в неговото Евангелие, св. Юстин Философ и Мъченик доразвива концепцията за логоса¹. Последният не е просто някакъв рационален принцип, или нематериален ум, а Божествена Личност, приела човешка природа – Господ Иисус Христос. Неговите последователи живеят не както тези преди идването Му – според семена, т.е. част от истината, но според познанието на целия Христос. Въплътеният Христос е критерий за това кое знание е истинно и кое не е, и чрез Него християните могат да разпознаят вярното и погрешното в мненията на философите². Същевременно и преди Въплъщението функционира вдъхновяващата дейност на Логоса към хората. Той като един Сеяч (срв. Мат. 13:3-9) насажда Своето семе сред философи, законодатели, поети и сред всички хора. По този начин св. Юстин разкрива, че върховете на богопознанието, нравствеността и въобще стремежът към истината в Античността (а вероятно и във всяка епоха на човечеството), са вдъхновявани и подкрепяни от Бога. По думите на Ричард Норис, св. Юстин е носител на виждане, което приобщава към Христовото откровение „историята на гръцката мисъл, общото културно наследство на Средиземноморския свят... Христос като Логос се превръща във всеобщия Посредник на познанието на Бога, и като такъв в кульминацията на историята – не просто на Израил, но на целия „населен свят“³.

Св. Юстин не е систематичен християнски мислител, но неговите идеи оказват изключително голямо влияние при формирането на оценката на християнската мисъл към проблемът за вярата и разума, както и за отношението на християнството към философията. От неговата мисъл следва, че светската мисъл (независимо от недостатъците, които тя има) във всичките ѝ прояви – философия, наука, култура, дори религия, в своите истинни прозрения и изводи представлява едно доближаване до Бога чрез разума; добли-

¹ Според Лесли Барнард, при все, че св. Юстин стъпва на определена философска основа, най-вече на стоицизма, Логосната му концепция си е негова собствена и тя се различава от различните философски такива – срв. L. Barnard. *St. Justin Martyr...*, p. 15-16, 199-200 (n. 71).

² Justo Gonzales. *A history of christian thought, v. I: From the beginnings to the council of Chalcedon*. Nashville, 1987, p. 104-105.

³ R. Norris. *God and world in Early Christian theology...*, p. 44.

жаване, което е подкрепено и насърчавано от Него. Това търсене открива пълнотата на истината в лицето на Господ Исус Христос. Виждайки философията, поне в известен смисъл, като подготовка на елините за Исус Христос¹, възгледите на християнския апологет могат да бъдат считани за предшественик на по-детайлно разработените такива на Климент Александрийски, който заявява директно, че както за евреите Стария Завет е подготовка за Месия, така и за елините философията е подготовка за Него.

Като оценка за ролята на св. Юстин Мъченик, не само в християнството, но и в световната цивилизация въобще, можем да се съгласим с позицията на Лесли Барнард: „Юстин заема централно място в Църквата от II в. Той е направил изключителен принос към интелектуалната традиция на християнската мисъл със своята интерпретация на логоса, чрез която той е заявил принадлежност към Христос на най-доброто от гръцката философска традиция... Той е бил при това първият мислител след св. Павел, уловил вселенския елемент в християнството и който е обобщил... цялата история на цивилизацията като намираща своя завършек в Христос“².

Използвана литература

А. Извори

1. Платон. Държавата. София, 2014.
2. Тациан. Реч против елините – цитирано по: Ante-Nicene christian library: Translation of the writings of the fathers down to a.d. 325, vol. III, Tatian, Theophilus, and the Clementine recognitions. Edinburgh, 1867 – в превод на rev. B. P. Pratten.
3. Тертулиан. Против Валентинианите – цитирано по: Philip Schaff. Ante-Nicene Fathers. Vol. III, Latin Christianity: Its Founder, Tertullian, 2017.

¹ Спв. Jörg Ulrich, "Justin Martyr". – В: *In defence of christianity: early christian apologists (Early christianity in the context of antiquity)*. Frankfurt, 2014, p. 62.

² L. Barnard. St. Justin Martyr..., p. 21. Друго значение на дейността му е посочено от Jörg Ulrich: „Във време, в което изглежда, че християнството става все по-маргинализирано в множество общества по света, и следователно апологетичната дейност е по-опасна отвсякога, има голяма стойност в изучаването на Юстиновите творби, защитаващи и промотиращи християнството“. J. Ulrich. *Justin Martyr...*, p. 66.

4. Св. Юстин Философ и Мъченик. Първа апология – цитирана по изданието: Leslie Barnard. St. Justin Martyr. The First and Second apologies. Mahwah, New Jersey, 1997.
5. Св. Юстин Философ и Мъченик. Втора апология – цитирана по: Leslie Barnard. St. Justin Martyr...
6. Св. Юстин Философ и Мъченик. Диалог с Трифон юдеина – цитиран по: Thomas Falls. St. Justin Martyr. The First Apology, The Second Apology, Dialogue with Trypho, Exhortation to the Greeks, Discourse to the Greeks, The Monarchy of the Rule of God“. Washington, D.C, 2008.

Б. Вторична литература

Кирилица

1. Юлиян Великов. Знание, взаимност и философия в ранните свети отци и църковни писатели. [Русе], 2019.
2. Анна Цветкова-Глазер. Раннохристиянски автори и произведения. София, 2015.
3. Иван Реверсов. Апологети. Защитници Християнства. Санкт-Петербург, 2007.
4. Рихард Хайнцман. Философия на Средновековието (Основен курс по философия, т. II). София, 2002.
5. Илия Цоневски. Древните християнски апологети и гръцката философия – В: Годишник на Духовната академия (ГДА), т. VII, 1957/1958. София, 1958.
6. Илия Цоневски. Патрология. Живот, съчинения и учение на църковните отци, учители и писатели. София, 1986.

Латиница

1. Leslie Barnard. Justin Martyr. His life and thought. Cambridge, 1967.
2. Justo Gonzales. A history of christian thought, v. I: From the beginnings to the council of Chalcedon. Nashville, 1987.
3. Richard Norris. God and world in Early Christian theology: A study in Justin Martyr, Irenaeus, Tertullian and Origen. London, 1966.
4. Jörg Ulrich. Justin Martyr. – В: In defence of christianity: early christian apologists (Early christianity in the context of antiquity). Frankfurt, 2014.

Венцислав Сергиев

ДЪНОВИЗМЪТ – СПОРНО ПРИВЛЕКАТЕЛЕН И БЕЗСПОРНО ОПАСЕН

Abstract: Ventzislav Sergiev, *Deunovism – Doubtfully Attractive and Undoubtedly Dangerous*. “Deunovizm” is the Image of New Age culture. He preaches a universal religion without dogmas, rules and institutions, which is the murder of God and depersonalization of man. The main aim of Orthodox Church is to lead a person to theosis, to fellowship and union with God, to transform man into a God – man, but “Deunovism” attempt to replace God – human with human – God.

Keywords: *Systematic Theology, Religious Studies, History of Non-Orthodox Confessions*

Размишленията в настоящия текст са главно в две насоки: първа, къде е опасността от разпространението на дъновизма и втора – защо продължава да е притегателна сила, а последователите му твърдят, че дъновизмът е продължение на християнството.

Като окултно и теософско учение, той е смесица от гностицизъм, окултизъм, мистицизъм, теософия, пантеизъм, неосатанизъм и личните предсказания на неговия основател – Петър Дънов. Като се прибавят масонският подход на структуриране и пропагандата на комунистическите идеи, се получава съвкупност от вредни въздействия както върху неговите последователи, така и върху всеки неуверен човек, който търси истинната вяра.

Опасността от дъновизма може да бъде видяна от два ъгъла – вътрешен и външен. Вътрешният е свързан с отклоняването от Христовата вяра, а външната е обвързана със засилващото се дехристиянизиране на българското общество: „Формира се някаква нова религия, изгражда се християнство без Христос и православие без Църква.“¹

¹ Виж у: Клара Тонева, *Секуляризираната религиозност*. София, 2018, с. 30.

Вероятно някой би запитал: каква опасност откривате зад тези облечени в бели дрехи човеци, които са благи, усмихнати, определят се като последователи на Христос, а тяхното „Бяло братство“ говори за истината, доброто, ненасилието и любовта към природата и към Бога?

Нека направим макар и схематичен опит за портрет на православния християнин и го сравним с този на дъновиста, така ясно ще проличат различията. Средоточието за християнина е личността на Богочовека, той изповядва Символа на вярата, в основата на който стои триадологията, приема Църквата с нейните тайнства и обреди като общност на любовта и Тяло Христово, не се кланя на идоли, отхвърля езическите култове и идеята за прераждането, убеден е, че има ад и рай, отрича Дарвиновата еволюция, окултизма, масонството и комунистическите идеи. Православният християнин твърдо изповядва, че Господ Иисус Христос е Пътят, и Истината и Животът и никой не дохожда при Отца, освен чрез Него (вж. Йоан 14:6), а Църквата, която Той основа, е стълб и крепило на истината (1 Тим.3:15) и портите адови няма да ѝ надделеят (Мат.16:18).¹

Дъновистът е член на т.нар. Бяло братство, което е изградено на

¹ Християнството е христоцентрично, то е немислимо без възплъщението, кръстните страдания, смъртта и възкресението на Иисус Христос. Цялото апостолско и светоотеческо осмисляне на света и на човека се базира на христологичната основа на битието и смисъла на всичко сътворено. (Вж. у Иустин Попович. *Философски пропасти*. Света гора, Атон, 2006, с.96, където авторът пише: „извън Неговата богочовешка личност истината е онтологично невъзможна; вж. също Ст. Санджаковци, „Богочовекът Христос – критерий за всички ценности“, *Мирна*, 16 (2002), с. 35.; К. Стаматова, „Христоцентрични начала на православното богословие“. *Духовна култура*, 2 (2009), с.28-30.). Докосването до глъбинната същност на човека и Църквата е възможно само в христологична перспектива (вж. Прот. Сергей Булгаков, „Църквата“. *Духовна култура*, 11 (1995), с. 1–3; Пергамски митр. Йоан. Зизиулас, „Църквата като място на истината“. *Мирна*, 17 (2002), с.57, където авторът подчертава, че „Църквата не познава друга реалност или опит за общение, който да е така съвършен, както св. Евхаристия“.). Превъзходната аналогия „Тяло Христово“ – използвана от св. Ап. Павел – изразява смисъла и целта на християнския живот – няма път към есхатологично съвършенство без активна дейтелност, която е същностен белег, на новата човечност в Христос (вж. у прот. Димитру Станилоае. „Православното учение за спасението и неговото значение за християнското служение в света“. – В: М. Стоядинов, *Изтокът и Западът за личността и обществото. Богословски перспективи*. Велико Търново, 2001, с. 160.).

масонски принцип, той открива в личността на своя лидер тайствена сила, показател за велик ум, за божествена посветеност, недостъпна за него. Отрича троичния догмат, твърди че съвременната Църква е „Църква на мъртвите“, „Църква на лъжите“¹, отхвърля сакраменталния характер на тайствата и практикува култ, който е лично създаден от П. Дънов: поклони, гимнастика, ходене по роса, посрещане на Слънцето и др; споделя теософската идея за прераждането, вярва в ясновидството и наличието на извънземни цивилизации; привърженик е на еволюционната теория и др.

Какъв е изводът - дъновистът е антипод на православния християнин. Самонареклият се негов Учител често и със замах цитира Библията, като пропуска един неин стих: „А вие недейте се нарича учители, защото един е вашият учител- Христос“ (Мат.23:8). Целта е видима – „учителят“ да бъде фанатично тачен вместо Господ Иисус Христос. Според учението на Дънов, „учителят“ е последната реинкарнация на Иисус Христос. При дъновизма злоупотребите с християнските истини са категорични - те са в противохристиянски контекст и разглеждани в този по-широк смисъл, те всъщност се лишават от своето съдържание.

Затова не е редно да се говори за разлики между дъновизма от християнството; изразено на геометричен език, учението на Дънов е християнството, преобърнато на 180 градуса. Как по друг начин да определим факта, че П. Дънов открито и без колебание цели унищожаването на Православната църква, определена от него като „църквата на лъжите“: „Сегашните църкви трябва да се разрушат; тогава вие ще възкръснете и слънцето ще ви сгрее... Моят Господ е Бог на безверниците, т.е. на тези, които не вярват в днешните пророци (свещениците)“².

Наред с тези рушителни призови дъновистът непрестанно говори за светлина и доброта към хората. Чрез теософския смисъл на понятията любов, истина и труд се прави опит за морално оправдаване на злото, което всъщност е показател за неосатанизъм, който не само че няма нищо общо с християнството, но и на мястото на Богочовека е поставен антихристът. Какво следва от подмяната на

¹ Петър Дънов, *Сила и живот*, том 5, София, 2011, с. 656.

² Пак там, с. 675. *Неделна беседа*, 2 април, 1922 г.

понятията за добро и зло? Според П. Дънов: “Който вярва в доброто, рано или късно ще придобие нещо. Но и в злото да вярва, пак ще придобие нещо”¹ (29 лекция на МОК от 28 март 1930г. София-Изгрев), „Даже и дяволът, ако ви даде добра форма, вземете я...”². Така, посредством неосатанинския дуализъм злото и доброто стават тъждествени, за да може злото да бъде представено като добро. Като служи на злото, и без Божията благодат, човек сам ще се усъвършенства и ще стане „бог“. Добродетелите имат нищожно значение, а се узаконява безнравственото поведение. Според П. Дънов „не струва човек да се жени, защото това не е сватба, а свада“³. Той прокламира пълната свобода в отношенията между половете и по този начин отхвърля тайнството Брак, както отрича и самата Христова Църква.

Външната опасност се изразява във все по-силното дехристианизизиране на обществото. Така се създава възможност за появата и нахлуването на разнообразни религиозни формирования, сред които е и дъновизмът. Достатъчно е да споменем примера с един от факултетите на СУ „Св. Климент Охридски“, където преди няколко години в бакалавърския курс се предлага предметът „Езотерични системи за духовно развитие на личността“ или пък предаванията по Националната телевизия като „Новото познание“ и „Пътеки“ в които се популяризират идеи, сродни на дъновизма и противни на християнството.⁴ И още – докато все още се водеше спорът да се изучава ли Православието, дъновизмът правеше опити да внесе паневритмията в училищата, като замаскирано си служи с програмата „Здраве чрез движение сред природата“.

Нека открийм и един опасен идейно - политически аспект от учението на П. Дънов, свързан с разпространението на крайно ле-

¹ Петър Дънов, *Закони на доброто*, том 2, София, 1940, с. 79.

² Петър Дънов, *Веригата на Божествената любов*, София, 2007, с. 438.

³ Петър Дънов, *Великата майка*, София, 2006, с.135 (това са цикъл беседи изнасяни от Дънов само пред жени в периода 1917-1932г.).

⁴ Ако преди медиите бяха средство за пропаганда на властта, то днес внушават собствена ценностна система и провеждат собствени политики. Вж. повече у Мариян Стоядинов, *Църква, общност, общество*, Велико Търново, 2009, с.110, където авторът казва: „Нашата работа е част от идентичността ни, но нашите информационни потребности – също“, т.е. ние се разкриваме и чрез телевизионните предавания, които гледаме, чрез сайтовете в мрежата, които ползваме и др.

вите идеи, особено заклеяването на частната собственост. Много от изследователите извеждат общия корен на дъновизма и комунизма. Афинитетът на П. Дънов към комунизма е закономерен, защото неговото общество по своята същност е комасонска организация, възникнала по линията на бялото, теософско масонство, а БКП е структурирано въз основа на кръг „Звено“ по линията на червеното масонство. Оттук и тревогата относно, разпространението на масонството в нашето общество, включително и сред свещеническите среди. Тази опасност не е нова, тя датира в историята, но днес е обхванала всички слоеве, включително и политиката. Принос за това има и Бялото братство, което название буквално се схваща като бяло масонство, наред с червеното, черното и синьото.

П. Дънов възпроизвежда в своята организация комунистическите комуни, основани без Исус Христос и Неговата Църква, а петолъчката на Бялото братство, която има функцията на свещен символ на Луцифер, покрива гроба на П. Дънов, на когото принадлежат думите: „Някои се опълчват против дявола, но съвременното общество не знае колко много дължи на него. Вие трябва да благодарите на дявола и ако той би изчезнал само за един миг от света, би настанал голям смут.“¹

Обясненията на П. Дънов за Бога се отнасят за “великия архитект” на Вселената, който е основният “бог” на масонската доктрина. Великият архитект борави с чук, пергел, отвес, мистрия и др., т.е. все с масонски символи; в зависимост от ролята на “великия архитект” на Вселената се извежда и ролята на “зидарите-строители”.²

И така, П. Дънов отхвърля жертвата на самопринизилия се Бог Син, Неговото възкресение и Второ пришествие. Чрез своето “учение” той култивира човекобога, и по точно- илюзията, че падналият човек със собствени сили и чрез талмудиско-кабалистични указания може да стане бог.

Нека направим кратка съпоставка между отношението на Българската Православна Църква към дъновизма преди 90 години и

¹ Петър Дънов, *Учителя за Библията*, т.2, София, 2003г, с. 194.

² Петър Дънов, *Веригата...*, София, 2007, с. 287 (на събора през 1912г. във В. Търново, Дънов обещава на учениците си, че ще ги направи от ученици – зидари, които Господ ще удостои със специални задачи.)

днес.

На 7 юли 1922 г. е прието авторитетно църковно решение, което официално обявява Дънов за лъжеучител, самоотлъчил се от Църквата, а учението му за еретическо и опасно за вътрешния мир и обществения морал¹. Какво се случва днес, през 2020г.? В общественото съзнание гласът на Българската православна църква рядко бива търсен или чуван, излишно е да напомняме за отношенията към свещенослужителите и т.н.² Затова е необходима не толкова яростна пропаганда срещу дъновизма, колкото непрестанна апологетика за запазване на нашата идентичност и принадлежност към Православната ни църква, а после и към българският род и култура.

Защо независимо от ярките противоречия и непоследователност в дъновисткото учение то отбелязва подем в православна България? В днешното време на пандемия, несигурност и икономическа разруха, човек много по-лесно се поддава на обещания за здраве, сили, радост, усъвършенстване на способностите, младост и висша красота, които членуването в Бялото братство би донесло. Дъновизмът умело приспособява разнообразни религиозни и философски възгледи, избирателно си служи с библейски цитати и като от вълшебна кутия предоставя отговорите на всичко и за всички.

Някои постъпват в Бялото братство, защото им допадат известни положения от моралната и социалната страна на учението, най-вече тези, които се отнасят до незачитането на семейството и до практикуването на извънбрачното съжителство и сексуалност. Част от тези хора са наивни и приспособяват живота си именно така, защото действително вярват в проповедите на „учителя“, и защото считат че правят нещо полезно и добро. В това свое поведение оба-

¹ Виж: „Църковен вестник“ бр.22-23. От 30.09.1922г. в посланието българските архиереи съобщават, че П. Дънов се е самоотлъчил от Църквата. Виж също: „Дневник“ бр.6804. от 20.07.1922г.(всекидневен вестник от 1902-1944г.)

² Вж. у Здравко Кънев, "Архим. Проф. Д-р Евтимий Сапунджиев за необходимостта от духовен елит и подготвени богослови". – В:Д. Пенков, *Професор д-р архимандрит Евтимий Сапунджиев: живот, църковна и академична дейност (1884-1943)*, София, 2020, с.73, където авторът отбелязва: „Когато човек се вглежда в онзи, който е над него, когато вижда, че поради слабостите си, неуспява да се пребори с дадено изкушение или страст, тогава врагът на човешкото спасение му вмениява мисли да не се бори и още – да не чува гласа на Църквата...“.

че те се подчиняват на вътрешни подволеви подбуди и непризнати желания. Има и хора, които са преживели известни разочарования в семейния живот. В новото за тях общество разбират, че всеки има право да живее както си иска, без да държи сметка дали с това ще навреди на хората около себе си.

От друга страна, езотеричните практики отговарят на широко отразявания през кривото огледало на медиите култ към екстрасенси, астролози, окултисти, магове, йоги, гурута, врачки, учители по рейки. Българите все още се самоопределят като православни християни, но това сякаш се превръща във формалност¹.

Много важна причина за увеличаването на броя на последователите е психологическото въздействие; в интернет изобилстват сайтове, които пристрастяват четящите ги, особено ако са духовно непросветени, ако са преживели тежки житейски загуби и страдания.

В обобщение на посоченото до тук:

Учението на Бялото братство не е християнско, а отричането и явните хули срещу същността на православната вяра обезсмислят твърдението на дъновистите, че са християни.

Неосатаниските критерии на дъновизма относно доброто и злото водят до релативизиране на нравствените добродетели чрез пренебрежително отношение към брака, чрез насърчаването на свободния начин на живот и на извънбрачната сексуалност.

Външната опасност се крие в толерантността и донякъде участието на държавата в разпространението на дъновистките постановки, в частност паневритмията, която е езически култ към Слънцето.

Учението на Дънов продължава да печели свои поддръжници по няколко причини:

- Дъновизмът е съвкупност от различни религиозни и философски движения и възгледи, основани на личната интерпретация на духовния му водач, владеещ уменията да привлича последователи; П. Дънов щедро предлага обещания на принципа „за всекиго по нещо“.

- Любознателният, интелигентен, но духовно неориентиран чо-

¹ Повече за религиозните нагласи сред българите вж. у Мария Серафимова, „Многоцветната „картина“ на религиозността в българското общество“. – В: Сл. Вълчанов, Ан. Хубанчев, И. Найденов, *Библия, Култура, Диалог. Сборник изследвания и студии*, т.1, София, 2009, с. 267-279.

век, който не познава Божественото откровение, естествено търси отговорите на въпроси за бъдещето, за това дали има живот след смъртта и др. Хората наивно се доверяват на приказките за извънземни цивилизации, за прераждания и вселявания на душите, за живот и на другите планети, за идването на Шестата раса и т.н.

- Възприемането на Църквата главно като институция и демонстрирането на принадлежност към православната вяра само формално води до търсенето на алтернативни религиозни преживявания.

- Бялото братство е известно с явната си материална осигуреност и задгранично спонсорство, а това привлича хора, водени от подобни съображения.

Накрая, важният въпрос - какъв трябва да е подходът към дъновизма, като към религиозно движение, сравнявано от мнозина с Ню Ейдж? Въпросът е от особено значение, тъй като говорим за различни подходи и от една страна към твърдо изповядващите дъновизма, от втора - към християните, които по някакви причини са изоставили Църквата, впоследствие са припознали дъновизма, и то трета към все още колебаещите се, но показващи интерес към учението на Бялото братство.

Това е тема, която е необходимо да бъде изследвана, в контекста на световната глобализация тенденциите са три: първата е свързана със стремежите за световен религиозен синкретизъм, втората - с опитите на различни религиозни движения да доминират над световните културни религии, а третата - с разбирането, че богословите ще вникват в смисъла на Божия промисъл за многообразие на религиозните форми в света.

Относно опитите различни религиозни движения, в частност дъновизма, да се съизмерва и съперничи на утвърдените световни религии, е необходимо да се посочат някои от по-важните въпроси, които те пораждат:

Дали дъновизмът е религиозно движение и ако отговорът е – да – в какъв смисъл се определя като такова; какво е отношението му и претенциите, които заявява към християнството; какъв да е богословският подход към него – пренебрегване, апологетичност или диалогичност и кои фактори обуславят подхода; какви са възможните решения на практическия отговор, защото диференциращото отно-

шение към широкото му разпространение предполага задълбочено познаване на учението, както и внимателен поглед към духовното състояние на присъединяващите се към него; какво да се направи срещу това, християни да не изоставят своята вяра в търсене на алтернативни религиозни преживявания.¹

Относно диалогичността доктриналното ядро на вярата е нейната същност и на нивото на тази същност не трябва да се правят компромиси. Нужно е да се общува с другите и да им се благовести за непреходността на Христовото учение но, за да се постигне убедителност, онова, което се изрича, трябва да е в хармония с личния християнски живот и опит. По думите на отец Ал. Шмеман „Мисията на християните не е да проповядват Христос, а да бъдат християни в живота“.²

¹ Вж. повече у архиеп. Анастасий Янулатос, *Православието и глобализацията*, Силистра, 2005, с.32-33; Прот. Г. Пападимитриу, *Едно православно гледище за нехристиянските религии*. Съст. и прев. И. Мерджанова. Силистра, 2003, с. 110-116; Клара Стаматова, „Православният възглед за отношението към нехристиянските религии“. – В: С. Евстатиюв, *Религиите в Европа и бъдещето на Православието*, София, 2006, с. 57-64.

² Александър Шмеман, *За живота...*, 149.

Мартин Митов

ЗА ПРОИЗХОДА НА АЗБУЧНАТА ПИСМЕНОСТ

Abstract: Martin Mitov, *About the Origin of the Alphabet*. The article studies the issue regarding the origin of alphabet through theories of its roots in the Phoenician, Hebrew, Proto-Sinai, and Ugaritic writings, using some more recent finds and searches their connection with biblical archeology.

Keywords: *Alphabet, Biblical Archeology, Middle East, Theology*

При заселването си в Близкия изток гърците пренасят там и насаждат културните си достижения, най-вече езика, който след Александър Македонски се превръща в лингва франка на цялото източно Средиземноморие. Но азбучната писменост е едно от големите достижения („най-мощният фактор днес за възхода на човечеството“¹) на близоизточните народи, което пътува в обратна посока – от Палестина към Егея и Балканите. Общоприетото мнение е, че гръцката азбука произлиза от финикийската. Финикийското линеарно писмо се смята за прототип и на древноеврейското, арамейското, арабското и т.н. Но дали точно финикийската писменост е първата. С какво са си служили древните евреи при изхода им от Египет? С египетски йероглифи или с изобретени от самия библейски пророк и водач знаци?

Идеята, че Моисей е ползвал еврейска писменост е стара. Основание за това дава Изход 17:14: „И рече Господ на Моисея: запиши това за спомен в книгата и внуши на Иисуса, че Аз съвсем ще излича спомена за амаликитци от поднебесието“. По-нататък в същата библейска книга четем „плочите бяха дело Божие, и писмото, издълбано на плочите, беше Божие писмо“ (Иzx. 32:16). Засега използваният еврейски квадратен шрифт е ясно, че влиза в употреба след плена,

¹ Боян Пиперов, "Произход и развитие на еврейския шрифт", ГСУ Бог. Ф, Т. XXVI, 1948/49, стр. 7.

когато към 535 г. пр.Хр. евреите преминават към вавилонското арамейско писмо (произлязло от финикийската писменост).

Но дали древноеврейската писменост, засвидетелствана при Гезерския календар (от ок. 950 г. пр.Хр., т.е. от времето на цар Соломон), надписът на Моавитския цар Меса (ок. 850 г. пр.Хр.), находките от Хирбет Кияфа (датирани 10. век пр.Хр.) и др. произлиза от финикийската, или обратно, е спорен въпрос. Всъщност спорен е все още въпросът и дали календарът от Гезер е финикийски, или еврейски.

През 1904-1905 г. прочутият египтолог и един от основоположниците на систематическата археология сър Флиндърс Петри изследва Серабит-ал-Хадим, район на Синайския полуостров, „на 5 дни път с камили от Суец“¹, както самият той пише. Още от древността районът е известен с медните и тюркоазени мини, експлоатирани от египтяните. В Серабит-ал-Хадим сър Петри открива храм на Баалат, закрилница на платото, където са разположени мините, и която била известна на египтяните като „Хатор, господарката на Тюркоаза“². Египетските надписи, открити по на юг (по склоновете на Джебел Магара и в долината Уади Мугара), описват минните дейности и тяхната сложна организация. Но не всички надписи са с египетски йероглифи и на езика на древните египтяни. В близост до мината Петри открива надписи с различна писменост. Три експедиции, водени от проф. Лейк от Харвард през 1927 г., 1930 г. и 1935 г., добавят към откритието на Петри още 20 нови надписа. Един от тях е възстановен от Финландска експедиция през 1929 г. Надписите се състоят предимно от линейни пиктографски символи, вписани върху статуетки, каменни пана и скални лица (главно върху пясъчник). Различават се общо 23 отделни знака или букви³. Тези надписи се смятат за първите артефакти, съдържащи нов вид писменост, наречена впоследствие протосинайска.

¹ William Matthew Flinders Petrie, *The Sinai Expedition, 1904-5. Man*, Vol. 5 (1905), 13.

² Хатор е богиня на любовта и красотата в египетския пантеон. Изобразява се с рога на крава, между които носи слънчев диск. Една от важните богини е и е била много почитана не само в рамките на Египет, а и в целия регион. Вероятно, ако Хатор е богинята закрилница на този район, не само египтяните са я почитали, но и местните и то под нейното си име.

³ Herbert G. May, "Moses and the Sinai Inscriptions". *The Biblical Archaeologist*, vol. 8, no. 4, 1945, pp. 93-99.

По-късно протосинайски надписи са открити както в Палестина (от около 1700-1500 г. пр.Хр.), така и в същинския Египет.

Поради липсата на стратифициран археологически контекст за много от находките от Серабит-ал-Хадим, абсолютните дати трудно могат да бъдат установени, въпреки че някои учени ги определят като идващи от началото на второто хилядолетие пр. Хр.¹ (т.е. от времето или малко след най-активната експлоатация на мините в района – около 2000-1780 г. пр.Хр.).

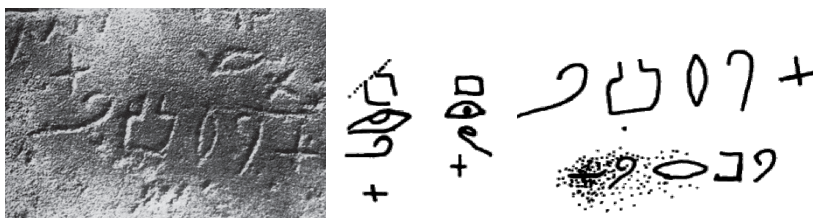
Разчитането на надписите не става бързо. През 1916 г. проф. Алън Гардинър публикува проучване, според което в надписите е използвана протосемитска азбука, която има връзка с египетските иероглифи (или произхожда от тях)². Днес изглежда несъмнено, че имаме пример на буквена писменост. В тези надписи по всяка вероятност можем да намерим корена на финикийско-ханаанско-еврейска писмености, а това означава, че можем също да проследим произхода на гръцката и римската азбука, а съответно и на кирилицата.

Проф. Гардинър забелязва повтаряща се четирибуквена комбинация b'lt (бет-алп-ламед-тав), разчетена като Баалат, т.е. Госпожа (Господарка, или женски род на бог Баал), правдоподобно идентифицирана с „Господарката на тюркоаза“ от египетските надписи. При сравняване на начертанието на знаците е очевидна връзката на това писмо с древноегипетското³. А защо е търсена нова графика при положение, че египетската писменост е имала и фонетични йероглифи, вкл. едноконсонантни знаци? Можем само да предполагаме, че става дума за друг език, а и за други хора, непринадлежащи на кастата на писарите в Древен Египет. Има основания да се твърди, че това са работници-евреи в мините, но да се отива към твърдението, че тази писменост е дело на Моисей е вече прекалено.

¹ Orly Goldwasser, "How the Alphabet Was Born from Hieroglyphs", *Biblical Archaeology Review* 36.2 (2010): 36, 38–50.

² Alan Henderson Gardiner, "The Egyptian Origin of the Semitic Alphabet". *The Journal of Egyptian Archaeology*, Vol. 3, No. 1 (Jan., 1916), pp. 1-16.

³ Николай Шиваров, *Библейска археология*. Синодално издателство: София 1992, с. 249; Orly Goldwasser, "How the Alphabet Was Born from Hieroglyphs". *Biblical Archaeology Review* 36, No. 2 (March/April), pp. 40-53.



Ил. 1 Надписът „Баалат“

Достоверно е, че финикийското писмо произлиза от протосинайското. Но откритите надписи от тази писменост са твърде малко и твърде кратки, за да бъде неоспоримо тяхното разчитане, още по-рисковано е да се твърди, че това са надписи на еврейски език. Подобна грешка прави проф. Хуберт Гример преди век, когато на пример в надпис 349 от Серабит-ал-Хадим той вижда много повече знаци от останалите учени и прави извод, че това е писано от самия Моисей, че египетската царица Хатшепсут го е спасила от водите на Нил и т.н. За да получи това тълкуване, Гример чете на ерозираната и разчупена повърхност като букви драскотини, износвания и пукнатини. В първия ред той успява да прочете шестнадесет букви, докато други (напр. проф. Олбрайт) могат да видят само пет букви. Гример вижда странни комбинации от букви, без паралел в ранните азбучни текстове. Подобни грешки проф. Гример допуска и с други надписи¹. Въпреки, че по-късно се поправя и прави много добри разчитания и преводи, и до днес много учени в желанието си да открият „оригинала“ на Петокнижието мултиплицират неговите грешки и продължават да виждат във всяко съчетание на мем и шин (𐤌 𐤍 / ~ 𐤎), или тяхно подобие – споменаване на Моисей². Освен чисто графичната грешка, съществува и историческа – царица Хатшепсут е царувала три века след появата на тези надписи...

Грешното разчитане на проф. Гример подвежда и проф. Пиперов,

¹ Herbert May, "Moses and the Sinai Inscriptions". *The Biblical Archaeologist*, vol. 8, no. 4, 1945, p. 98.

² Особено активен в последните години е американският археолог и епиграф Дъглас Петрович, който по подобен начин „разчита“ 18 надписа, намерени на три места в Египет, вж. <http://www.bible.ca/manuscripts/bible-archeological-evidence-of-the-Exodus-Egyptian-Oppe-ssion-Hebrew-Conquest-Israel-Sinai-inscriptions-Jacob-in-Egypt-Joseph-Moses-inscription.htm>

който се позовава на тези изследвания – разбира се, без да е разполагал със снимки на оригиналните находки, а позовавайки се само на схемите от публикациите на немския учен¹.



Ил. 2 Надписът Sinai 349 и неговото разчитане от Гардинър

Неоспоримото разчитане на протосинайската писменост все още предстои и това зависи пряко от броя и размера на находките – засега са намерени само кратки надписи, при това малко на брой. Но археологическите проучвания не спират – например в средата на 90-те години на 20. век във Уади-ел-Хол, близо до Тива, бяха открити два едноредови скални надписа, чиито знаци са същите, като знаците от надписите от Синайския полуостров.

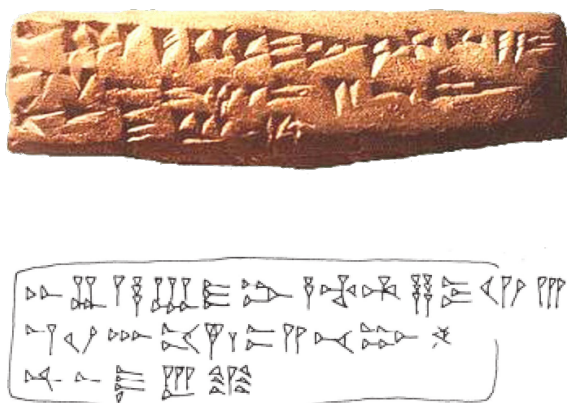
Дотук всъщност не става дума за същинска азбука, а за консонантно писмо, т.нар. „абджад“, в която има букви само за съгласните. Ако отворим енциклопедиите, на много места можем да прочетем, че първата същинска азбука е гръцката и тя произхожда от финикийската. Но това исторически не е вярно.

фонетично значение	г	х	з	с	,	ш
северно семитски	1	≡	I	≡	○	W
угаритски	∇	≡	∇	≡	∇	∇

Ил. 3 Сходни знаци между угаритската азбука и финикийското писмо

¹ Боян Пиперов, *цит. съч.*, 11-12.

Всъщност все още съществуват хипотези, че самата финикийска писменост е произлязла от клинописа, а не от египетските йероглифи. Основание за това е откритата в Рас Шамра (дн. Сирия) угаритска култура със съответната своя азбука, представляваща всъщност клинопис¹. За разлика от протосинайското писмо, угаритските знаци имат по-малко графично сходство с финикийските – от засвидетелствани 30 знака, само 6 си приличат със съответните им, имащи същото значение семитски знаци². Но подреждането на знаците е същото, както във финикийския – сред многобройните глинени плочки има открита такава, изписваща цялата угаритска азбука (т. нар. угаритски абecedарий, или азбучник), със съответната подредба, като са добавени обаче и знаци за гласните, което я прави де факто първата същинска азбука.



Ил. 4 Угаритският азбучник, ок. 1400 г. пр.Хр.

Плочката е датирана от периода 16. до 13. век пр.Хр., като основните находки са от 14. век – т.е. приблизително по времето на възникване на финикийското писмо, малко след протосемитските

¹ Древноперсийската писменост, използвана по време на Ахеменидите също използва клинопис, но тя избира друг път на развитие и приспособяване на тази знакова система към фонетиката на индоевропейските езици – чрез комбинация от знаци само за отделна фонема и знаци за срички, т.е. тя по-скоро е „абугида“.

² Давид Дирингер, *Алфавит*, Москва: Издательство иностранной литературы, с. 243-245.

надписи и преди най-старите открити гръцки и еврейски.

Общата подредба на буквите не е толкова странна, като се има предвид, че районът на Угарит по онова време е бил населяван от много семити, самият град е на брега на Средиземно море, т.е. съществували са търговски контакти и влияния. Въпросът е кое писмо е прототипът. А и наличието на знаци за гласни звукове води до извода, че самата угаритска азбука е създадена за несемитски език. В знаците има външно сходство с другите клинописни системи, но те не отразяват същите фонеме. Вероятно е избран клинопис заради материала и средствата, използвани за писане – чрез впечатване на тръстика в глина.

Съществуват теории и за произход на азбучната писменост от откритите в Библос надписи (от 3-то хилядолетие пр. Хр.)¹, а също и от крито-микенската култура. Но нито надписите от Библос са разчетени неоспоримо (главно поради малкото открити находки с такива знаци), нито старото критско писмо, т. нар. Линеар А. По-късно развитото се писмо Линеар В е разчетено, но то е сричково². А и на практика няма знаци със сходна графика с тази на гръцката или финикийската писмености, въпреки някои опити да се намери връзка³.

Според легендите, гръцката писменост е създадена от Кадъм (Κάδμος), както пишат много антични автори. Интересна е версията, преразказана ни от Диодор Сицилийски „писмеността изобретили сирийците [а Угарит е разположен в Сирия], от които са я заимствали и предали на елините финикийците, доплували заедно с Кадъм в Европа, затова и писмената се наричат финикийски...” (Diodorus, V.74)⁴. Самият Кадъм е живял повече от 1000 години преди Херодот, т.е. преди 1500 г. пр.Хр.⁵ Херодот пише за него следното: „Финикийците, които дойдоха с Кадъм - сред които бяха и гефиреите – донесли при елините, заселвайки се там, многобройни и различни познания и най-вече писмената, каквито елините нямали преди това, както ми

¹ Николай Шиваров, *Библейска археология*, с. 248.

² Давид Дирингер, *цит. съч.*, с. 236-239.

³ Вж. Γεώργιος Μπαμπινιώτης, *Το ελληνικό αλφάβητο*, Αθήνα: Κέντρο Λεξικολογίας, 2018, σ. 33-53.

⁴ Diodorus of Sicily, *With an English translation by C. H. Oldfather. In twelve volumes (Loeb Classical Library)*. Vol. III. Books 4.59-8. Harvard University Press, 1935, 296-297.

⁵ Херодот, *История*. София: НБУ, 2010, с. 156 (Herodotus, *Histories*, 2.145.4)

се струва – с тях първо си служели всички финикийци. С течение на времето те променили езика си, както и формата на писмената си. По това време голяма част от околните области били заселени от елини йоници; именно те заели писмената от финикийците и били обучени и с малки изменения във формата им започнали да ги употребяват; служейки си с тях, те ги нарекли финикийски знаци (Φοινίκων τὰ γράμματα), тъй както справедливостта го изисквала, понеже финикийците ги били донесли в Елада. От древни времена йонийците наричат папируса пергамент, защото някога папирусът бил рядкост и те употребявали вместо него пергамент от кози и овчи кожи; по мое време много от варварите още пишеха на такива кожи. Аз самият видях кадмейски писмена (Καδμεία γράμματα) в храма на Аполон Исмениос в Тива в Беотия, издълбани на три триножника; повечето от тях приличат на йонийските.¹ Но населяващите Егея и Елада едва ли по онова време са различавали Угарит от Финикия...

За произхода на гръцката писменост от финикийската има и други аргументи, освен позоваването на приноса на Кадъм. Например, имената на буквите – алфа, бета, гама, делта и т.н., нямат значение на гръцки, но повечето от техните семитски еквиваленти – алеф, бет, гимел, далет и т.н., са семитски думи. Сходни са и начертанията, като тези на семитски знаци наподобяват съответните обекти (например *бет* означава „къща“ и буквата прилича на къща )². Подредбата обаче може да произлиза от азбуката на Угарит, а не обратното.

¹ Херодот, *История*, София: НБУ, 2010, с. 306 (Herodotus, *Hist.*, 5.58-59)

² Joseph Naveh, *Early history of the alphabet: an introduction to West Semitic epigraphy and palaeography*. Skokie (IL): Varda Books, 2005, p. 175.

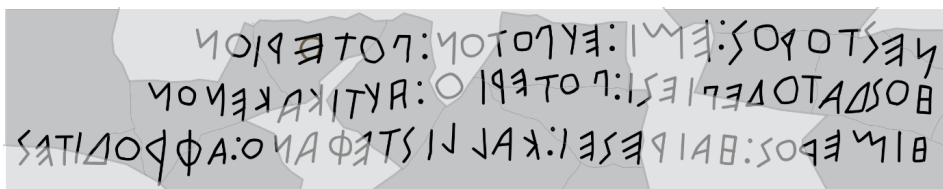
Египетски иероглифи	Протосинайско писмо	Финикийско писмо	Арамейско писмо	Староеврейско писмо (Гезер)	Староеврейско писмо (Силоам)	Ранна гръцка азбука	Съвременна гръцка азбука	Еврейско квадратно писмо

Ил. 5 Сравнение между знаци от египетски, ранносемитски и гръцка писменост

Връзката на гръцката азбука с финикийската писменост е очевидна, но остава спорен въпросът кога се е отделила от нея (например добавени са 5 нови букви още в най-ранния период). Най-старите открити надписи на гръцки са от 8. век пр.Хр., но това не означава, че те са най-стари по принцип. Някои букви са изчезнали в един момент от класическата гръцка азбука – например Q (копа), която е част от т.нар. Коринтска азбука¹ и др. дорийски текстове и явно произлиза от финикийското **𐤒** и протосинайското **𐤀** (коф), а днес е част от латиницата (Q), макар да няма разлика фонетично с K в латинския. Находките със стари гръцки надписи са много ограничени и това, не ни дава възможност да проследим пътя на проник-

¹ Днес в района на Коринт няма надписи, използващи Q, макар най-старото изписване на града да е именно с този знак. Но в района на Амвразия (дн. Арта) се среща. Това е обяснимо предвид факта, че Амвразия е Коринтска колония, а самата митрополия е била разрушена многократно и много от паметниците от преди преосноваването на града от римляните са изгубени.

ване и развитие на древногръцката азбука. Ако приемем разказа на Херодот, че са писали на пергамент, то логично е да смятаме, че тези кожи не са издържали на времето и са изгубени. Запазено е само това, което е написано върху камък или глина. Всъщност носителят и материалите за писане са определящи за вида на знаците при всички писмености – клинописът е идеален, когато се работи върху мокра глина, но не е толкова удобен при работа върху пергамент или папирус. Върху камък може да се издялат всякакви знаци, но най-лесно е ако е те са линейни. При дялане е по-удобно да се пише от дясно наляво – с лявата ръка се държи длетото, а с дясната – чукът¹. Но при писане върху подобен на хартия носител няма особено значение. Посоката на писане е една от големите разлики между гръцката и семитските писмености – докато всички финикийски текстове се четат от дясно наляво, при древните гърци има открити и надписи, изписани от ляво надясно, а също и т. нар. бустрофедон². Едва от 4. век пр.Хр. насам, когато архаичните местни варианти са заменени с единната класическа азбука, буквите са фиксирани, както и посоката на писане – от ляво надясно.



Ил. 6 Надпис от Евия (ок. 800 г. пр.Хр.)

Може да се направи аналогия с доста по-късно създадената гла-

¹ Вж. и Николай Шиваров, *Библейска археология*, София 1992, с. 253 и сл.

² Архаична форма на писане, при която посоката на писане се променя във всеки следващ ред, т.е. ако първият ред е изписан от ляво надясно, вторият е от дясно наляво, третият отново от ляво надясно и т.н. Удобството на тази система е в това, че началото на всеки следващ ред се намира в непосредствена близост до края на предишния и не е необходимо четящият да „връща“ погледа си, търсейки началото на следващия ред; по този начин се предотвратява възможността при четене да се пропусне ред. Неудобството на бустрофедона е, че се мени не само посоката на писане, но и формите на буквите, които във всеки нов ред се изписват огледално спрямо предишния.

голица, която като начертание няма много общо с дотогава съществуващите знакови системи, но подредбата на буквите в основни линии следва гръцката (съответно и финикийската). Глаголицата бързо е заменена от много по-удобната кирилица, която и като начертание копира гръцката азбука, разбира се със съответните допълнителни знаци, отговарящи на фонемите, които отсъстват в гръцкия, но ги има в българския език. Възможно е по-същия начин угаритската азбука да е създаден за нуждите на един несемитски език, като писменост, много по-достъпна и лесна от доминиращите йероглифни такива. Но ограничението на клинописа при употреба, както и наличието на опити да се преработят и опростят египетските йероглифи в крайна сметка са довели до изтласкване на тази знакова система от по-удобната финикийска, съответно до паралелното развитие и на една истинска азбука като гръцката, от която впоследствие произлизат и латиницата, и кирилицата.

Rev. Iuliu-Marius Morariu¹

NICHIFOR CRAINIC and the Christian-Nationalism from the Romanian Space

Abstract: о. Юлиу-Мариус Морариу, Никифор Крайник и християнският национализъм в румънското публично пространство. Използвайки информация от публикациите на Никифор Крайник на места като Gândirea (Мисъл), както и от книгите му настоящата статия се опитва да представи начина, по който християнският национализъм на този румънски автор е отразен в неговите публицистични произведения и да изведе кои са основните елементи. Аспекти като етнокрация, месианизъм, страданието и еволюцията на една нация са също представени. Авторът се опитва също да покаже как важни националистически течения от това време, с които Крайник е имал контакт (нацизъм, фашизъм), са допринесли за промяната на идеите му, както и влиянието им върху оригиналността му.

Keywords: християнски национализъм, фашизъм, етнокрация, демофилия, морал, национализъм

Important personality of the Romanian space from the interwar period, Nichifor Crainic (1889-1972) was for sure a controversial man. Theologian, philosopher and author of literature, he was in many aspects a man that created a way of thinking in the Romanian space. This explains why he benefited during the time of several monographs and articles² (espe-

¹ „Babeş-Bolyai” University, Cluj-Napoca, Romania; Angelicum Pontifical University, Rome.

² See, for example: Iuliu-Marius Morariu, *The “Christian nationalism” of Nichifor Crainic reflected in his work from the 4th decade of the 20th century*, Cluj-Napoca, Cluj University Press, 2020; Stelian Spânu, *Nichifor Crainic – lights and shadows – a biography*, Bucharest, Saeculum Vizual Press, 2013; Roland Clark, “Nationalism, Ethnotheology, and Mysticism in Interwar Romania,” in *The Carl Beck Papers in Russian & East European Studies*, 28 (2009), no. 2002, p. 1-47; Roland Clark, “Re-Membering Codreanu: Maligning Fascist Virtues in Aiud Prison, 1964,” in *Caietele CNSAS*, 8 (2015), no. 2, p. 181-215; Roland Clark, “From Elite Pamphleteers to Social Movement Protagonists: Antisemitic Activism in 1920s Romania,” in *Studies on National Movements* 4 (2019), p. 1-35; Gabriel Hasmaţuchi, “Nichifor Crainic and the Interwar “New Spirituality,” in *Philosophy, Social and Human Disciplines*, 2 (2011), p. 57-59; Ioan Ică jr., 2018. “Nichifor Crainic,” in *Revista*

cially after 1989) and of the reprint of some of his works.

After defending his doctorate in Wien, he will return to Bucharest, where he will teach initially at the Bucharest Central Seminary. Later, will start to become a professor of Spirituality in Chişinău Faculty of Orthodox Theology¹ and later, shortly after the middle of the 3rd decade of the 20th century, will develop the idea of teaching mystics. In this context, he will become the founder of mystics classes in the Faculties of the Orthodox Theology from the Romanian space. Reading the notes taken by some of his students and later published² one can find that, although he studied in the Protestant space, as a teacher, will be closer to the Catholic Mystics, that will be put in contact with some genuine Orthodox personalities. Therefore, from this point of view, Crainic can be considered a precursor of ecumenism in his area of work.

As a writer of literature and poet, he was a promotor of the *gândirist* (*taught-ist*) current³, a branch of traditionalism that had many adepts at those time and promoted the valorization of autochthon values instead

Teologică 111 (2018), no. 2, p. 7-22; Emanuel Căşvean, Emanuel, Iuliu-Marius Morariu, "Nichifor Crainic's Eucharistic View Reflected in His Poetic and Philosophical Work," in *European Scientific Journal* 11 (2015), no. 26, p. 56-70; Iuliu-Marius Morariu, Emanuel Căşvean, "The Youth of the Soul and its Relevance for Nichifor Crainic's taught," *Altarul Reîntregirii*, 21 (2016), no. 3, p. 281-28; Iuliu-Marius Morariu, "Nichifor Crainic and *The Taught* journal," in *Tabor* 9 (2015), no. 3, p. 29-32; Iuliu-Marius Morariu, "Christian Elements in the Doctrine of the Romanian Far-right Political Movements from the Interwar Period –Case Study: Legionary movement," in Robert Mieczkowski (coord.), *Przeszłość i przyszłość prawicy*, Warsaw, Armagraf, 2016, p. 65-8; Iuliu-Marius Morariu, "Theological Ideas of Nichifor Crainic and their Relevance for His Political Activity," *Postmodern Openings* 9 (2018), no. 4, p. 54-64; Iuliu-Marius Morariu, "Between Poetry, Religion, Tolerance and Anti-Semitism: a Re-Evaluation of The Publicistic Work of the Romanian Theologian Nichifor Crainic from 'Gândirea,'" *European Journal of Science and Theology* 15 (2019), no. 2, p. 93-101.

¹ Stelian Spănu, *Nichifor Crainic – lights and shadows – a biography*, p. 13; Nichifor Crainic, *Memories, 1st volume*, edited by Nedic Lemnaru, Bucharest, Orpheu Press, 1991, p. 338.

² Nichifor Crainic, *Holiness – the Accomplishment of the Human (Lectures of Mystical Theology)*, Iassy, Press of Metropoly of Moldova and Bucovina, 1993; Nichifor Crainic, *Lectures on Mystics: Mystical Theology, German Mystics*, edited by Ioan Ică jr. Sibiu, Deisis Press, 2010 ; Nichifor Crainic, Crainic, Nichifor. "German Mystics Lecture. Meister Eckhart and His School - First Inaugural Lecture," *Tabor*, 3 (2010), no. 10, p. 5-14.

³ For more information regarding this, see also: Dumitru Micu, „*The taught*” and „*taught-ism*”. *Moments and synthesis*, Bucharest, Minerva, 1975.

of the import of Occidental ones. Of course, this is also linked with his nationalist attitude, as authors like Roland Clark will underline¹, because in journals like *Gândirea* (*The Taught*), that he directed for almost two decades (from 1924-1944)², he promoted ideas from this current.

As a philosopher, he was important in the Romanian context due to the fact that he brought ideas from authors like Carl Schmitt³ and brought into attention topics like the idea of political theology, *ethnocracy*⁴, translated poets with philosophical ideas and often tried to see political events in the light of the philosophy. Still, it must be mentioned that he was not a philosopher with system and that his originality and creativity can be better seen in the aforementioned domains.

As a Romanian thinker with Christian roots, he was, together with many authors of the time, a man interested in the evolution of his country. Like other recognized after the First World War, that had, somewhere in history, moments of glory, Romania also tried to link the contemporary aspects with the past, in order to justify some aspects and to understand others. It was this aspect the point of departure of some excesses. In Romanian context, the fact that the country had minorities and neighbors that claimed to be the real possessors of some parts of its lands determined the radicalization of some exponentials of right-side. Crainic will also come, in some situations in their neighborhood (without being totally a legionary, as it was often accused). Of course, a honest approach of his ideas must also mention that, although is often quoted as a main head of accusation for him,⁵ *Căldariul* (*The Calendary*), a journal that he published during the 4th decade of the 20th century is impossible to find today in any of the libraries from Romanian space, fact that constitutes a huge gap in the research.

But before seeing his approach on the topic that we intend to present, we consider useful to see what is nationalism. A contemporary researcher realizes an attempt of definition, showing that:

¹ Roland Clark, "Nationalism, Ethnotheology, and Mysticism in Interwar Romania," p. 7.

² Iuliu-Marius Morariu, "Nichifor Crainic and *The Taught* journal," p. 30.

³ Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the concept of Sovereignty*, translated into English by George Schwab, Cambridge, MIT Press, 1985.

⁴ Nichifor Crainic, *Orthodoxy and Ethnocracy*, Bucharest, Cugetarea Publ. House, 1930.

⁵ Roland Clark, "Re-Membering Codreanu: Maligning Fascist Virtues in Aiud Prison, 1964," p. 185.

“Broadly speaking, nationalism refers to persons’ loyalty and devotion to a larger group—country and state—that shares a common identity, origin, history, and language. Nationalism is also an ideology that holds that the nation is the basic element of social life, taking precedence over other forms of organization and other forms of loyalty. Goldberg (2006) argued that Christian nationalism refers to those who identify themselves as Christian-Americans, and this identification primarily means loyalty and devotion to the United States as a Christian nation.”¹

If this happens in the American space, it must be said that in the Romanian one things are not strongly different. And the situation is similar both in other countries from the Eastern and Central Europe in the interwar period. The only nuance that can be found in Crainic, but it is imported from Nae Ionescu², to whom he had a great admiration, is the fact that the Romanian thinker prefers also the term „people” that often is confounded with the one of nation. Due to the fact that the term has also historical roots³, he also uses the historical aspects in order to justify his way of thinking. Of course, nation is related with aspects like ethnicity or religion, because as a contemporary researcher notes:

“Nation, ethnicity, nationalism and religion are four distinct and determinative elements within European and world history. Not one of them can be safely marginalised by either the historian or the politician concerned to understand the shaping of modern history.”⁴

¹ Mothe Ryan, „Mothe, Ryan Ia. 2008. “Salvation Coming: Christian nationalism and pastoral care.” *Journal of Pastoral Theology*, 18 (2008), no. 1, p. 2.

² Cf. Marta Petreu, *The Evil and his disciple: Nae Ionescu – Mihail Sebastian*, Bucharest, Polirom, 2009; Vasile Băncilă, *Nae Ionescu – a prestant cavalry of the spirit*, Bucharest and Cluj-Napoca, Comunicare.ro, Eikon, 2011; Dan Chiachir, *Taughts about Nae Ionescu*, Ploiești, Litera Ortodoxă Press, 2010, for more information about his life, activity and the impact of his ideas on the Romanian interwar cultural space.

³ Because as Bloomberg notes: “The term “Christian-National” comes from the nineteenth-century-counter-revolutionary, pro-authoritarian, anti-modernist movements which sought to restore the status quo that prevailed before 1789, which is ordered, hierarchical, and it has a monarchist structure.” Charles Bloomberg, *Christian Nationalism and the Rise of the Afrikaner Broederbond in South Africa, 1918-48*, London, Palgrave Macmillan, 1989, p. 1.

⁴ Adrian Hastings, *The Construction of Nationhood. Ethnicity, Religion and Nationalism*,

(Hastings 1997:1).

For Crainic, once realized the Great Union from 1918, Romania is called to evolution. This means to avoid the danger, to purify the nation and to avoid dangers like the confiscation of the economy from other nations. As a promoter of a nationalism, he will underline that:

“Nationalism is the elementary condition of the renaissance of all peoples, while its absence is the sign of decadence and death.”¹

Being an adept of Christian-nationalism, he is also the promoter of the idea of a mesianism with moral and theological basis, but also with a potential political accomplishment. His ideas regarding this aspect are related with the cooperation between man and God. The spiritual order is the one who helps the first one and it is, according to his taught, a form of Providence, rather than one a predestination in the Protestant sense. When he will have the opportunity, he will write about it and will see as a practical aspect of its accomplishment the fascism:

“The man who believes in the spiritual order of the world does not lose its confidence. He knows that the disorder is a passing accident and that the order is given by the intimate nature of this world. Under the times it is destroyed only this part that is useless, it has no base in itself or outside itself. The man of faith, the man of conviction dominates the world: he creates the time, the history. This is why I have told you: I do not think together with the old man Miron Costin that the poor man is under the times; I believe together with Benito Mussolini that the force of the man destroys monsters’ had.”²

His sympathy to Fascism has as an important element the fact that fascism does not neglect the religious aspects. The fact that Mussolini comes close to the Church in order to justify his actions, makes him to fill

Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 1.

¹ Nichifor Crainic, „Nationality in art,” *Gândirea*, 14 (1935), no. 3, p.113. Cf. Iuliu-Marius Morariu, “Theological Ideas of Nichifor Crainic and their Relevance for His Political Activity,” p. 56.

² Nichifor Crainic, „Cardinal Points in Chaos,” *Gândirea*, 11 (1931), no. 12, p. 469-476. Later his ideas regarding the politics and the way how he understood the context of his time will be developed in a book. See: Nichifor Crainic, *Cardinal points in Chaos*, Bucharest, „Cugetarea” Press, 1936.

closer to him. The fact that he is the leader of a people with Latin backgrounds also contributes to this aspect, together with political and economical reasons (Italy was also a young state and Romania was exporting grains to them during the interwar period)¹. The idea of dempohily will become a real landmark of his discourse regarding the nationalism. The fact that, at least in the beginning, Anti-Semitism was not very strong emphasized in the Fascist doctrine will also contribute to his orientation towards it. For this reason, in the middle of the fourth decade of the 20th century, he will write a critical article regarding the German nationalism. He will underline there that:

“German nationalism is based on this completely arbitrary dogma of the superiority of the German race. Starting from the premises of this theoretical arbitrariness, he interprets the history of Europe in *a sui generis* way and draws a series of consequences whose particularism sometimes goes so far as to be bizarre. The replacement of Roman law with a German law, as well as that of sterilization to obtain a pure race, are among the most curious, but more striking than all is the problem of replacing Christianity with a non-pagan religion which, as a specific product of the German race, would serve exclusively for this race.”²

Of course, one may argue that there can be found elements of his Anti-Semite thought in some of his articles, especially after the beginning of the Second World War and in this case, his critics of the race does

¹ “Between the two materialistic extremes, the attempts of rectification, compromise, synthesis, are not missing. The great German movement of Adolf Hitler is one. Mussolini’s so architecturally built political work is another. What is to be remembered in fascism, with all its decreases, it is the hierarchical system that corresponds to the natural order of things, the effort to rectify the democratic bargain through the corporate parliament and the authority opposed to anarchy, an authority that, though sometimes used as oppression, is still justified by a moral stance and by a fact that saved Italy. Mussolini believes in his homeland, and in this dynamic and creative faith, he knew how to employ the spiritual powers that are an integral part of the Italian people. Mussolini is not a Democrat because he is sincere, but he is a demophile, because he is wise. I do not know if the formula he gave may be the one seeking modern life, but it is doubtful that modern life is seeking a new synthesis that materialistic doctrine cannot give.” Nichifor Crainic, „Cardinal Points in Chaos,” p. 474-475.

² Nichifor Crainic, „Race and Religion,” *Gândirea*, 14 (1935), no. 2, p. 57-66.

not make him a defense of Jewish people. Indeed, it must be said that the writer was inconsequent in his ideas and often, there are alternate contradictory phrases in some of his articles. While it is not the purpose of this research to analyze his attitude towards the Jewish people, we will let it open there, and suggest the fact that previous research like Roland Clark ones approached and offered interesting keys of understanding it.¹

What it is interesting in his understanding of Fascism is the fact that Crainic relates it with the Roman Empire and sees it as a continuation of it and in the same time, as a synthesis of force and Spirit:

“Fascism, as a totalitarian form of life, is the synthesis of force and of the Spirit. The Roman Caesars represented the force; the popes, the best of them, represented the Spirit. Paganism and Christianity mix and balance their essences in the conception that revived Rome and has made Italy a modern state masterpiece. The state created by Mussolini is the exemplary state. Amidst the continuous and endless ruins of the false political settlements in Europe, Rome erects a form of integral life in which all opposing tendencies within a people’s bosom they appear harmonized and hierarchized under the authority of the spirit.”²

For him, Fascism represents a form of practical ethnocracy. The fact that the Italian dictator had a plan of developing the country, contributed to its economical increase, sustained the autochthon production and in the same time decided to remain close to the Church and in certain situations to use some of the ideas expressed in some encyclical letters like the fact that *corporatism* can be considered the 3rd way between communism and capitalism³ (that will determinate also Crainic to speak about “corporate ethnocracy”⁴), will make him to feel it as a program that could be implemented also in spaces like the Romanian one. Aspects of Nazism and

¹ Cf. Roland Clark, „Nationalism, Ethnotheology, and Mysticism in Interwar Romania,” p. 1-47; Roland Clark, “Re-Membering Codreanu: Maligning Fascist Virtues in Aiud Prison, 1964,” p. 181-215; Roland Clark, “From Elite Pamphleteers to Social Movement Protagonists: Antisemitic Activism in 1920s Romania,” p. 1-35.

² Nichifor Crainic, „Universal Rome,” *Gândirea*, 14 (1935), no. 4, p. 171.

³ Claudia, Carlen Ihm, *The Papal Encyclicals 1903-1939*, Raleigh, The Pierian Press, 1981, p. 415-444.

⁴ Nichifor Crainic, „The Autochthon Spirit,” *Gândirea*, 17 (1938), no. 4, p. 167.

notions like „race” will be also found in his ideas, in the articles where he will define the ethnocracy as a political program:

“We call ethnocracy the political will of the autochthonous race to make the state the expression of its properties and the organ of its mission in the world. If democracy has placed the centre of gravity of the state towards the minority periphery, ethnography is entitled to reshape it into the national personality of the majority that created it.”¹

The idea of Parsifal, together with the one of sacrifice and fight become also, as expected in this system of thinking, based on the idea of revival of national consciousness and on the exaltation of the feeling of national belonging, with exclusivist accents, important parts of his speech. In one article published in *Gândirea* in 1936, Crainic will see it in relationship with Christian conception regarding sufferance and purification. He will write there:

“In Christian spirituality there are people who love Jesus Christ so intensely and plunge so deeply into his suffering that their bodies exactly reproduce the crucifixion drama on the cross. Their arms and legs dripped with blood, as if in them beat the Golgotha’s spikes. The forehead gives them red bristles as if it were wearing a crown of thorns. The bloody coast, pierced like the spear of the Roman centurion. The science contests this stigmata phenomenon, but it cannot explain it and it can not show why it makes you one with Christ.

Demophilic heroism plunges so deeply into the love of the nation that the wounds of this nation become the wounds of the nationalists. If we were to gather the prisons made by young warriors lately, from their total hundreds of years I would understand what service by sacrifice means. In the camp of democracy there is no punishment for virtue, not even for the wrongs of the democrats. There is, without a doubt, a Golgotha of the young generation, because in her flesh they bleed the stigmas of an entire nation.

¹ Nichifor Crainic, „Childhood and Santity,” *Gândirea*, 18 (1938), no.1 p. 3.

But all world's Golgotha ends in the light of the resurrection.”¹

Ideas like the personified nation, sufferance and revival, chosen people or the continuity between important personality from the ancient history define therefore the Nichifor Crainic's Christian-nationalist conception. Without being a singular element in the Romanian interwar cultural space, but rather a special one among others (because although he was oriented towards the far-right extreme, there are only some moments in his life and activity when he clearly expressed his approval for Legionary Movement and his ideas are, in many situations not very consequent), he is an important author that, in some points of his thought expressed himself as a Romanian in loved with his country.² Few decades after the end of his life, there still are aspects of his life and activity that must be discovered. Some in order to be criticized and to show how did he fall into a wrong conception (but always taking into account the context when he lived and wrote), some in order to show his visionary way of thinking and his creativity (for example, the founder of the class of mystical theology in Bucharest Faculty of Orthodox theology). There still must be discovered some aspects related with his prison experience from the communist period and with the way how he changed his perceptions after the release from there. Regarding the Christian-nationalism that he understood, it must be noticed, as we have tried to see there that it was influenced more by the Fascism than the Nazism, but there still are aspects like the Anti-Semite attitude (that sometimes he had), that come from this area, and also elements of originality in his way of thinking.

¹ Nichifor Crainic, „Heroic Man,” *Gândirea*, 15 9(1936), no. 6, p. 271.

² Moreover, in some situations, he synthetised the conceptions of his times, as Vasile Băncilă underlined in an article dedicated to him: „We must emphasize, with all the needed discretion, that Nichifor Crainic would not be able to arrive to this result without the help of the Romanian spirit and Orthodoxy. There are proud and exclusivist peoples, peoples with a political prevalence, that do not admit to live free and many aspects.... Those people use God as an appendix and they are capable easily to change their religion. If Romanians would be such a people, it would be difficult for Crainic to see the harmony that must define the relationships between ethnical and religious.” Vasile Băncilă, „Nichifor Crainic – Theology and Nationalism,” *Gândirea*, 18 (1939), no. 8, p. 417.

Русина Торосян

ИСТОРИЯТА И ТВОРЧЕСТВОТО

в богословие на о. Георги Флоровски

Abstract: Roussina Torosyan, *History and Creativity in Fr. George Florovsky's Theology*. The article aims to present the theological understanding of Fr. Florovsky on history and time. A different creative perspective is discovered, in which history can be theologically studied, based on the testimonies of the father. History is revealed in a much more dynamic and graceful way. The importance of Divine providence is shown, for the correct understanding and interpretation of God-man history. The importance of the human person for the theology of history is emphasized. The creative and hypostatic parameters of time, the connection between time and love, according to the theology of the personality, are considered. An attempt is made to apply the anthropic principle to the theology of history in order to discover its graceful and Eucharistic fabric. The connection is made between the transcendent meaning of history and the goodness of its nature. History itself is linked to creativity, or is seen as creativity, as bequeathed by the father, based on the Divine Revelation and Will in time.

Keywords: *History, time, theology of personality, anthropic principle, creativity, Fr. Georgi Florovsky, theology of history, time and love, Eucharist and history*

„В свободното човешко действие,
в историческото творчество
се съединяват две хетерогенни измерения
на битието и тази среща е чудо“¹

Тази статия има за цел да представи историята в една по-динамична, творческа и благодатна перспектива, въз основа на богословието на о. Георги Флоровски. Извеждат се някои свидетелства от неговото творчество, които показват благодатната връзка между времето и човека, както и между времето и любовта. Статията е един

¹ Г. Флоровски, "Еволюция и епигенезис" (прев. Ал. Омарчевски). – В: Г. Флоровски, *Философия и богословие*, София, 2012, с. 153.

опит за съзерцателно прилагане на антропичния принцип в благодатната динамика на битието към историята и времето.

Човешкото съзнание едва ли някога би могло да възприеме историята в цялата ѝ есхатологична пълнота. Нейният духовен смисъл не се разбира и цени от съвременния човек, поради все по-голямата загуба на сакрално познание и трансцендентен усет. Това е и основната причина историята да се свързва предимно с времето и миналото, въпреки че времето е само едно от нейните творчески измерения. Истинският смисъл на историята, както и на всяко благо нещо в битието е духовен, а духовният смисъл винаги има своята пълнота в Бога. Поради своето безверие, прикрито под модерния интелектуализъм, днес човекът е изгубил ориентир *в* и *за* благодатната истина. Той е изгубил малко или много способността си за правилна преценка, както би се изразил о. Флоровски. Това се отнася в случая и по отношение на историята, която някак си все още едностранчиво се мисли и разбира. Дори и при богословския подход към нея, нещата някак си тенденциозно се опростяват. И това се получава поради изкуственото разграничаване на различните клонове на богословието, въпреки, че то е благодатно и едно, на колкото и части да го раздробява тварната човешка мисъл. Богословието е Откровение и опит, а Откровението и опитът са в историята, като благодатен евхаристичен миг изживяно творчески време. Разкъсването на богословската плът, съвсем образно казано, води до загубата на евхаристийно и христологично светоусещане, до разделянето на сърцето от ума, и поради това до загуба на харизматичност като цяло в човешкото мислене. Св. отци, както и самият о. Флоровски, не веднъж подчертават, че Л(л)юбовта е водеща в богословието, Тя е Тази, Която учи човека и сакралното познание е благодатен дар. По отношение на самия богословски свят не може да се говори за безверие или за отдалечаване на човека от Бога, тъй като той е свят на любовта, но и тук се прокрадва липсата на творческо светоусещане и мислене. Ако може съвсем простичко да се каже, ако болестта на днешния човек е безверието, то сякаш вярващият е спрял да търси и да се надява на Откровения. И тази тенденция за загуба на богочовешка близост и интимност, рефлектира въобще и като цяло върху човешкото съзнание и умозрение и се губи „дълбочината в мисленето“, както я нарича о. Флоровски. „Богословието трябва винаги да остава живо, инту-

итивно; то трябва да се откърми от опита на вярата и не трябва да се разпада на отделни диалектически концепции“¹. Богословието, казва отецът, може да бъде осъзнато само посредством вселенското преображение на тези, които се стремят към знания. Това не само има отношение към въпроса за историята, но и е в същината на този въпрос, защото историята в най-благодатния ѝ и богочовешки смисъл е духовно и благодатно творчество. „Много по-важно и необходимо е разбирането и осмислянето на историята, а не просто нейното знание и разказване. Историята като среща, свързване, сливане на миналото и бъдещето или разглеждане на миналото в една есхатологична перспектива (както в иконопочитанието, където време и вечност са обединени в иконата).“² Аз самата имах съвсем по светски ограничено разбиране за историята, докато не завърших богословие. И след като завърших богословие, все още сякаш не виждах историята в цялата ѝ динамичност и красота. С подкрепата обаче на моя научен ръководител също богослов-историк, както и след задълбочената ми работа с богословието на о. Флоровски, към което той ме насочи, нещата започнаха бавно да се избистрят. Този текст е един опит, макар и съвсем повърхностен, да се предаде истината за историята, така както о. Флоровски я вижда и разбира, именно като богослов-историк.

Този, който не разбира връзката между историята и творчеството, той не само, че не разбира и не възприема историята в нейната пълнота, но и няма правилната представа въобще за творчеството, ако не го осмисля като *опит*. Историята не е просто време, а е ипостасно претворено време, и то претворено в човешката душа с благодатната подкрепа на Бога. „В християнството самото усеждане или схващане за времето радикално се променя. Времето започва и завършва, но в него се осъществява човешката съдба. Самото време обаче е същностно универсално и никога не възвръща предишната си форма.“³ Истинският смисъл на историята е по-висш от самата

¹ Г. Флоровски, "Богословски откъслечи" (прев. П. Павлов). – В: Г. Флоровски, *Богословие и словесност*, София, 2015, с. 77.

² А. Омарчевски, П. Павлов, "История на богословието или богословие на историята". БМ, 2004, кн. 1-4, с. 54.

³ Г. Флоровски, "Тайната на смъртта и Изкуплението" (прев. Е. Трайчев). – В: Г. Флоровски, *Творение и Изкупление*, София, 2008, с. 157.

нея. Историята възниква именно поради своя смисъл, поради творческата проява на Божествения промисъл във времето и в света. За да се разбере метафизически историята, трябва да се разбере метафизически времето, както и благодатната връзка между човека и времето. Нещата трябва да се съзерцават благодатно, за да се разберат творчески, а за да се съзерцават благодатно, те трябва да се съзерцават и в човека, в неговия „Аз“, защото там е най-висшият творчески интензитет на Божествената любов в творението.

Харизматичната история поставя въпроса за човека, за човешката личност в цялата ѝ богообразност и богоподобна красота. „Историята идва след природата. Но целият въпрос се заключава в това, как тя идва след нея. Е ли историята продължение на природата, нейна иманентна степен, нейно иманентно изпълнение? С други думи, е ли човекът само природно същество, макар и по-висше, и по същият ли този образец както е възникнала природата, е станало неговото възникване? Или историята е възникване в друг смисъл?“¹ В своя текст „Еволюция и епигенезис“ о. Флоровски пише, че историята е област на личното действие и за това е област на творчеството и свободата. Човекът е призван заедно с Бога да твори богочовешката история на любовта. Когато става въпрос за любов, става въпрос и за творчество, и в това е същината на въпроса за човешката личност, тъй като тя е помазана с печата именно на богообразната любов – най-висшето неземно благо на духовната свобода (Ероса). Човекът има тайнство на Ероса, по сътворение и по положеност, за да може да се себе-твори в свободата на любовта.

За съжаление днес живеем във време, в което личността не достатъчно се цени и разбира. Времето е материалистично и прагматично, и човекът духовно изнемогва под този материализъм и прагматизъм. На него му се проповядва глобализъм, който всъщност унищожава и заличава неговата човешка индивидуалност и уникалност. Днес човешката личност се свързва повече с егото и с гордостта, а не с любовта и светостта, именно защото днешният човек не познава достатъчно себе си в Бога. Днес тропосът е плътски, а перспективата – обратна на ентелехията. „Наблюдава се ново откриване на човешката нищожност, на същностната безнадеждност и несигурност на

¹ Г. Флоровски, *Еволюция и...*, с. 153.

човешкото съществуване, както физическо, така и духовно. Светът изглежда неприятелски и празен, а човекът се чувства изгубен в буйното течение на случайности и неуспехи. Ако все още съществува някаква надежда за „спасение“, тя практически се изразява по-скоро в понятията „бягство“ и „търпеливост“, отколкото във „възстановяване“ или „оправдаване“. На какво изобщо може да се надяваме в Историята?“¹

Историята често бива манипулативно интерпретирана и пренаписвана, насилствено откъсвана от истината, поради което тя сякаш днес губи от своята слава и интегритет. Но това разбира се е само привидно, защото истинската, свещената и християнската история не може да бъде манипулирана или пренаписвана, нито откъсвана от истината, тъй като тя не е никога само човешка, а е винаги богочовешка. „Бог въобразил или породил идеята за творението във вечността. И в началото на времената Той извел новия живот – заедно с времето творението било породено от абсолютно небитие, пустота, към живот. Започнал порядъкът на времената. В историческия процес творението, или по-скоро, творенията, били длъжни да се осъществят в съответствие със своите прототипи по Божия замисъл.“² Историята е Божествена категория и е винаги духовно прикрепена към Истината. И ако днес има тенденция тя да бъде манипулирана, пренаписвана и откъсвана от истината, тази тенденция не е ни най-малко рушаща по отношение на нея, а по отношение на човека. Той е този, който бива манипулиран и откъсват от истината, той губи своята слава и интегритет, и в това е тънкият момент. Духовният проблем не само рефлектира върху човека, но и започва с човека, защото историята е всъщност и негова, и човекът е призван да бъде неин съ-творец заедно с Бога. Неслучайно о. Георги Флоровски, като богослов-историк се спира толкова обстойно на Сътворението в своето богословие. Неслучайно него го занимават въпросите за човешката личност, за усвояването на благодатните блага във времето, за богочовешката интимна благодатна близост и любов.

¹ Г. Флоровски, "Вяра и култура" (прев. П. Павлов). *Християнство и култура*, 12, 2006., с. 21.

² Г. Флоровски, "(Съ)творението в християнската философия" (прев. П. Павлов). – Във: Г. Флоровски, *Философия и богословие*, София, 2012, с. 84.

Отец Георги Флоровски изповядва, че историята може да бъде свещена, че човешкият живот може да бъде осветен, и че той трябва да бъде освещаван. Тук излиза духовно на преден план *съ*-творческата роля на човека, както и творческата връзка между историята и човека. Връзка, която много ясно се разкрива от свидетелствата, които се откриват в богословието на о. Флоровски. В своите лекции по „Въведение в историята на Църквата“, доц. Павлов казва: „Човекът е *съ*-творец на историята. Затова човекът е отговорен за своята история и пред историята. Затова в историята, всъщност, най-голяма роля играят личностите. Историята е пространство за действие на личността, в нейното *съ*-работничество или противене на Бога. Тя е пространство на човешкото творчество и с това пространство на човешката свобода“.¹ Историческото богословие сякаш най-много е призовано да пази и да напомня за евангелския реализъм. В историята човекът може би най-ясно се съзерцава, защото в историята е човешкото самоопределение, неговият избор и опит. Историята не може да се откъсне от живота, тя самата е този благодатен живот. В такъв смисъл, християнската историята е призвана да носи и разкрива най-висшите духовни тайни и сакрални познания в богословието, тъй като според отца „знанието е тълкуване *на опита*, разкриване на метафизическото видение в логически образи и понятия“².

Свещ. Писание започва именно със Сътворението, защото всичко в битието започва като творчество, и то като творчество на Божествената преблага любов. Това е много важно и има много, много дълбок смисъл, смисъл който днес за съжаление не изцяло се разбира. Поради това и днес времето и историята не се обвързват най-вече с Божественото творчество, а преди всичко с преходните събития във времето и в света. „В православното вероизповедание Иисус Христос е Творец на не само на нещата, но и на времето, в което те са започнали да съществуват. Във времето, като в действителна последователност и продължителност, съществуват единствено тво-

¹ П. Павлов, "Цел и смисъл на Историята". Лекция от курса по Въведение в история на Църквата. <https://e-medievalia.uni-sofia.bg/bogoslovie-root-menu-left/vuvedenie-v-istoria-na-curkvata-menu-left> (26.04.21 г.)

² Вж. Г. Флоровски, "Метафизически предпоставки за утопизма" (прев. П. Павлов). – В: Г. Флоровски, *Църквата: Предание или утопия*, София, 2011, с. 97.

ренията. Ако не беше създаден светът – не би го имало и времето. Сътворението на света е също и сътворение на времето¹. Много важни са свидетелствата, които се откриват в книга „Битие“ по отношение на човешкото сътворение. Там, веднъж се казва, че човекът е сътворен по образ и подобие на Бога, и втори път, че човекът е сътворен като Негов съ-творец. Вижда се връзката между благодатната богообразност на човека и творчеството, и то динамичната, действителната и екзистенциалната връзка. А за богоподобие, като творческа цел на човека, *е нужно време, нужна е история на благо и в благо*. Според о. Георги богообразността се постига само и единствено творчески (благодатно), тъй като тя е *свръх*-природна за човека. Той говори за *над*-природната свобода, за *над*-природната цел и за *над*-природната ентелехийност на човека. Но отецът не разглежда човешката трансцендентност откъснато от човешката цялост или реалния опит на земното човешко съществуване. Неговата благодатна и динамична антропология, никога не се откъсва по платонически от времето, а остава винаги *въплътена антропология на историческия и евхаристичен опит*. И отецът успява да направи това, защото той концентрира динамичното си умозрение върху „Аз“-а човешки (личността), където се извършва най-висшето и трансцендентно творчество *във времето*. На отца не му се налага да се възнася над времето, защото творчеството е благодатно в самото време, *то е в човека*, който е на границата на двата свята. Не трябва да остава в читателя убеждение, че по какъвто и да е начин, макар и съзерцателно, Бог се приближава по естество към човека – не. В човека се търси само Божествената Любов, като Откровение на живота, като Истина на опита и като Благодат на мига. Тя по Сътворение е в човека, вече и по Въплъщение е там, там ще бъде и по Възкресение и Откровение.

В историята има и много творчески кризи, греховна смърт и отпадане благодатно от Бога. „Историята е подвижен интеграл от неопределено множество индивидуални творчески подвизи, пориви скърби... Затова в нея всичко е динамично, напрегнато...“² Тези събития също имат своята реалност във времето, и са реални исторически събития, но погледнати от есхатологичната перспектива, те

¹ Г. Флоровски, *Идеята за...*, с. 65.

² Г. Флоровски, *Метафизически...*, с. 93.

не се валидират творчески. Те не са събития от историята на Любовта и от историята на „огненото творчество“, както го нарича о. Флоровски. Както стана на въпрос по-рано, смисълът на историята е по-висш от самата нея, именно защото той е творчески и поради това и е *благ*, и прави цялата история Блага. Божественият промисъл е във времето и в света, и крайната дума винаги има Бог. По самите слова на отца, „не се изковава с човешки сили в историята нищо окончателно. Но непрестанно извънпределно влиза в земната оскъдност и възпламенява искри Вечния Живот“¹. Благостта на историята не е една философия откъсната от реалността на земния живот, а трансцендентна ентелехийност на Творението в любовта. Всичко друго отпада, тъжно отпада, като човешко несъвършенство, като немощ и безлюбие, несъчетало се в свободата с истината и любовта. Ето как прекрасно обяснява това о. Флоровски. Тук ще си позволя един малко по-дълъг цитат: „Историята придава смисъл и на природата, в следствие на това, че в границите на природата се развива свръхестествения процес, изменя се последният смисъл на предопределеността на съдбата на естествения живот: необходимостта да се подчинява на свободата. Това е свързано със сътворението на света, с факта, че житейският кръговрат въобще, точно така, както и времето, започва не заради това, за да угасне в небитие, а за да продължи тайнствено във вечността“². Тук ясно се вижда връзката между историята и творчеството. Дори и в историята да има греховни и деструктивни събития, нейният смисъл винаги остава благ, защото той идва от *Божествения Промисъл* за Творението и човека. Злото дори и реално, не е сътворено, няма ентелехийност, то се ражда от несъвършенството в човешката душа. „Злото се определя като небитие. В действителност злото никога не съществува само по себе си, а само вътре в добротата“³. В Божествения промисъл и ентелехийност на света няма зло. Дори и в ада няма зло, в смисълът който се влага тука, и това е твърдение на самия о. Флоровски. Той казва, че дори и адът в цялата своя субективна реалност на страданията и мъченията,

¹ Г. Флоровски, *Метафизически...*, с. 93.

² Г. Флоровски, *Еволюция и...*, с. 157.

³ Г. Флоровски, "Мракът на нощта" (прев. Е. Трайчев). – В: Г. Флоровски, *Творение и Изкупление*, София, 2008, с. 90.

е положително духовно състояние, обусловено от личните качества на всяка душа. В такъв смисъл правилно ли е да се опорочи генезисът на историята въз основа на съвкупността на всички грешни човешки избори? Историята е изпълнена с човешко зло, и в такъв смисъл със зло, но историята е една победа на Възкресението, една победа на Живота и Любвта. Над времето и историята има *Личност*, има *Любов*. И тук се стига до най-съкровенията истина, че всичко най-значимо за човека в неговия живот се свежда до неговото отношение и любов към Бога. Защото тази любов е определяща за цялото му човешко битие, и тя е неговата наистина истинска и благодатна история. „В Писанието ние сме удивени преди всичко от тази съкровена близост на Бога до човека и на човека до Бога, това освещаване на целия човешки живот чрез Божественото присъствие, това обгръщане на земята с божествена закрила. В Писанието ние сме удивени от самия факт на самата свещена история. В Писанието се разкрива, че самата история става свещена, че историята може да се освещава, че животът може да се освещава“¹

Свръх природното съдържание на историята и последния смисъл на епигенезата, според отца, се състои именно в усвояването на благата от човека посредством творческата свобода, но днешният човек не е благодатно свободен в Истината. Днешният човек разбира историята повече като минало, а историята е есхатологично бъдеще, което човекът в себе си въплъщава. „Каквото посее човек, това и ще пожъне: който сее в плътта си, от плътта ще пожъне тление; а който сее в духа, от духа ще пожъне вечен живот. Като правим добро да не се обезсърчаваме, защото ще пожънем в свое време, без да се уморяваме“ (Гал. 6:7-9). Тези думи на св. ап. Палел показват ясно, че времето е дадено за доброто и за благодатното му изживяване, както и че за всяко нещо в човешкия живот има промислено време. Историята може да е минало по отношение на времето, но историята е вечност в самите нас. Тъй като нейното чудо сме ние, като творческа история на нашия живот. Връзката между времето и любовта е много ясна, тъй като времето е дадено за усвояване на благодатните блага, т.е. за любовта. „В абсолютен смисъл „съкровищницата на благата“ е ре-

¹ Г. Флоровски, "Откровение, философия и богословие" (прев. Е. Трайчев). – В: Г. Флоровски, *Творение и Изкупление*, София, 2008, с. 20.

ална, оставайки нереална в този свят, докато тя не бъде усвоена от човека посредством творческата свобода. В нейното усвояване от творческата свобода на човека се заключава свръхприродното съдържание на историята и последният смисъл на епигенезата¹.

Творческата динамика на времето може да се съзерцава в човека и в отделната човешка ипостас. Може да се каже, че времето е свобода и опит за „Аз“-а човешки, и то се претворява в духовна човешка слава, ако бъде изживяно благо. „Зад всяка мисловна конструкция се усеща нейният творец и носител – живата и търсеща човешка личност“². Отецът определя времето като сфера на надприродната свобода. В него човекът с благодатната подкрепа на Бога изгражда своя небесен облик – с тленното се сее в нетленното. Това е по метафизиката на любовта, а любовта по сътворение и богообразност е истинската онтология на човека. Човекът е създаден „амфибиално“ и „той сякаш обладава двоен „аз““, казва о. Флоровски. „В творческия подвиг на свободата той осъществява самия себе си, но не своето емпирично „аз“, – не самия себе си като природна същност, а като свой свръх-природен, трансцендентен „аз“. Това не са само две различни сили, а, ако желаете, две „ентелехии“: едната иманентна, или органична, другата трансцендентна. В това понятие „трансцендентна ентелехия“ намира израз последната особеност на човешката личност, и тук се сблъскваме с религиозната тайна на човека“³. В тази „трансцендентна ентелехийност“ по най-висш начин се осмисля и историята, като творческо време и благо, като духовен опит и любов. В религиозната тайна на човека, в тайната на Божествената любов и промисъл, която „снизхожда“ над всеки човек се крие най-висшият смисъл на историята и на изживяното време. Човек не трябва да губи това творческо разбиране за самия себе си и своя живот, за своята благодатна уникалност и духовна безценност. Той не трябва да забравя, че всеки един миг време, може да бъде миг изживяна любов, и че човекът е най-вече себе си именно в любовта. Не обича ли, човекът се губи, разпилява се в суетните мисли, в греховните страсти, разхищава творческата си енергия за преходни неща, когато той са-

¹ Г. Флоровски, *Еволюция и...*, с. 156.

² Г. Флоровски, *Метафизически предпоставки...*, с. 59.

³ Г. Флоровски, *Еволюция и...*, с. 156.

мият е творческа вечност. „Историята на света не е развитие, не е съдбовно разгръщане на наследствено-вродени заложби, но подвиг, безчислена редица от свободно чудесни докосвания до Божествената слава, чудесни срещи на човека с Бога“¹.

В човешкия живот не могат градивно да се впишат нито омразата, нито завистта, нито лъжата и въобще злото във всичките му деструктивни форми. Злото не е творческо, творчеството е слава на Живота и Любавта. При един съзерцателен анализ на първите седем творчески дни от книга Битие, първо ще се види, че е нужно време за Сътворението. То разбира се не е нужно на Бог, а е нужно на творението, за неговата възходяща и благодатна промяна, тъй като творението е тварно и несъвършено. В такъв смисъл о. Георги Флоровски обвързва времето с творението и го съзерцава като част от творението, изцяло според светоотеческото богословие и традиция. Второ се вижда, че творческият критерий е благо, тъй като всичко което Бог твори е „добро“. „И видя Бог всичко, що създаде, и ето, беше твърде добро“ (Бит. 1:31). Но и най-вече се вижда, че творчеството е Божествена сила и слава, то е слава на „Аз“-а, с която и човекът като *съ-творец* на Бога в *любовта* е надарен. Ако метафизичното начало на времето е свързано именно с творчеството и творението, как тогава историята няма да бъде творческа по генезис и смисъл? Истинските параметри на времето са духовни, те са творчески и обвързани с Божествения Промисъл за човека и света. Отец Флоровски казва, че времето е векторно и ограничено, организирано отвътре. И именно конкретността на целта свързва вътрешния поток на събитията в органично цяло.²

Разбира се историята е много повече от един творческият миг на отделната човешка душа, тя е много повече от един човешки живот. Но тя се твори в индивидуалната човешка душа, тъй като там в творението е над природната и духовна свобода. Там се случва истинското събитие, в индивидуалния човешки опит, тъй като вечността навлиза творчески във времето чрез любовта. Флоровски определя свободата, като разрыв в причинно следствените редове, т.е. преход

¹ Г. Флоровски, *Метафизически предпоставки...*, с. 90.

² Г. Флоровски, „Време, Вечност и Изкупление“ (прев. Е. Трайчев). – В: Г. Флоровски, *Творение и изкупление*, София, 2008, с. 158.

в друго измерение, в друг слой на битието.¹ В тази свобода, която е благодат и сила, самото време се претворява в любов, и така се твори свещената богочовешка история. „В свободното човешко действие, в историческото творчество се съединяват две хетерогенни измерения на битието и тази среща е чудо. Всяко действително свободно действие е чудо, и само в чудото и чудесата се осъществява свободата: не свободата от нещо, а смосъществуващата, положителна, творяща от нищо свобода“². По думите на о. Георги всяко истинско съществуване е чудо, някаква „отмяна“ на естествения порядък с благодатен, не отстраняваща, разбира се, самото естество. Тези слова на о. Флоровски са от неговата творба „Метафизически предпоставки на утопиязма“. В този текст се открива най-висшата метафизика на историята, на историята като живот. Да, самата човешка личност е чудо, но днес тя е чудо, което е спряло да вярва в чудеса. Улавяте ли духовната и творческата трагедия на днешния човек? Как би могъл днес човекът, извън вярата и благодатното умозрение, да разбере духовния и най-висш смисъл на историята, ако той не разбира духовно, в метафизически смисъл себе си? „Историята не би трябвало да се схваща като нещо натрапено ни отвън, а по-скоро като вътрешно съ-битие в духовната действителност, като наша собствена свобода. Само едно такова освобождаващо отношение към историята дава възможността тя да се разбере като вътрешна свобода на човека, като момент от небесната и земната участ на човека. В нея човекът свободно измива своя особен мъченически път, в който всички велики моменти в историята, най-страшните, най-страдалческите, се оказват вътрешни моменти на тази човешка участ“³. Историята се твори в „Аз“-а на любовта, там е най-висшата творческа и благодатна динамичност, най-големият благодатен и творчески интензитет. Отец Флоровски пише, че в подвига на приемането на Духа човешката ипостас става съсъд за Благодатта, като се напоява с Нея и така се изпълнява творческата воля на Бога за нея, като оживотворява несъществуващото в

¹ Г. Флоровски, *Еволюция и ...*, с. 152.

² Г. Флоровски, *Г. Еволюция и ...*, с. 153.

³ П. Павлов, *Въведение в история на Църквата, лекции*. <https://e-medievalia.uni-sofia.bg/bogoslovie-root-menu-left/vuvedenie-v-istoria-na-curkvata-menu-left> (26.04.21 г.)

съществуващо.¹ Да, историята е много повече от един човешки живот, но именно отделният човешки живот я твори и осмисля в опита на вярата и свободата. Историческият процес е дуалистичен, той се определя от съучастието на благодатта и човешката свобода, и от тайнственото сливане на техните енергии. Да, историята е и енергия, най-вече енергия, защото тя се твори благодатно. Ето още едно доказателство за нейното духовно и творческо естество – *енергийно* доказателство. Историята се кондензира като духовна слава, като претворено време, благодатно се съхранява в духовния лик на човека, като изживяна богочовешка любов. „Бог като личностна реалност може да съществува в различни измерения, включващи и вечността, и времето. Той изпитва Своите лични отношения с нас чрез Своите нетварни енергии и в двете тези измерения“².

Отец Георги Флоровски казва, че духовното единство се осъществява следствие на свободата, вследствие освобождението от природата, а не вследствие потенцирането на органичните връзки. Според него стоящата на дневен ред задача на социалната философия като метафизика на човешкото битие е следната: да разкрие цялото своеобразие на това намиращо се във възникване единство, на тези възникващи цялости, казва той. В такъв смисъл всички проблеми в личен и обществен план, са творчески проблеми, които започват с деградацията и духовното боледуване на човека и на човешката личност. Тези проблеми се проявяват в най-различни форми на нравствена и материална деградация. Но всичко започва с разпада и боледуването на личността, защото тя е „чудото“, което днес не вярва в чудеса. Човекът днес иска развитие, или по-скоро разбира развитието прагматично и материалистично. Думата „развитие“ е интересна дума. Нека видим как тя се вписва в този харизматичния контекст. Отец Флоровски е категоричен, че светът на ценностите е недостижим в порядъка на развитието, защото светът на ценностите сам по себе си е известна степен на битие, което не може да се постигне без „благодатния скок“ на личностното чудо. Значи, така актуалното „развитие“ не е достатъчно за творческото осъществяване на човеш-

¹ Г. Флоровски, „Творение и тварност“ (прев. П. Павлов). – В: Г. Флоровски, *Творение и изкупление*, София, 2008, с. 85.

² Ст. Танев, *Ти, Който си навсякъде и всичко изпълваш*. София, 2013, с. 296.

ката личност. Да, в историята има духовни падения, бедствия и сякаш много повече болка, отколкото любов. Но защо е така и можеше ли да бъде друго? Всеки вижда историята според своето собствено светоусещане и мироглед. Но какво наистина е историята и за коя история говорим? За историята на отделния човек, на отделния народ или за историята на света, който „лежи в зло“? Или говорим за Свещената История, която Бог благодатно пише в Своята „книга на живота“? Как виждаме нещата зависи от самите нас или може би от нашата собствена история, която благодатно носим. Историята може да бъде тъмна за отделния човек, за отделния народ или за света като цяло, но тя е свещена и светла, за този, когото обича Бога и е в любовта. Ето го антропичният принцип приложен към историята, който съзерцателно достига директно до нейния творчески смисъл. Антропичният принцип внася ипостасното начало и личностната реалност в историята, и така в най-висшата благодатна динамика може да се съзерцава смисълът на историята като любов. Затова зависи от самите нас как ще се впишем в историята, как ще я изживеем времето, като благодатен и творчески дар. „Смисълът на историята се състои в това – дали в свободата си творенията ще отговорят с приемането на предвечния съвет Божи, дали ще отговорят и с думи, и на дело“¹. Независимо обаче от нашия собствен избор, историята е свещена, и ние самите трябва духовно да израснем, за да бъдем част от вечната ѝ благодатна красота. Св. Максим Изповедник казва, че целият еон на времето е бил в Богочовешкото сърце, когато Господ Исус Христос е бил разпнат на Кръста. Да, времето е осветено от Откровението, от Църквата и всички евангелски събития, независимо от греха, който го мъчи. Макар и ние да познаваме греховното творение, не в тварността се състои грехът, казва о. Флоровски. И на висотите на духоносното зрение било дадено на великите подвижници да видят в непорочната му белота първосъздаденото творение. Сега творението „пъшка“ и се „измъчва“, и е изопачен неговият облик под тежестта на греха.² Под същия грях сега се мъчи и пъшка благодатната и духовна история, поради обеднелия духовно и благодатно човек. Но

¹Г. Флоровски, *Творение и тварност...*, с. 85.

² Вж. Г. Флоровски, *Метафизически предпоставки...*, с. 93.

историята е от „край до край двойствена“¹, и нейният смисъл и нейната цел са извън пределите на тварността, и поради това и *цялата история е неподвластна на греха*. И това не е религиозен оптимизъм, защото залогът е даден – Христос Възкръсна!, както казва о. Флоровски. Според него историята все още не е достигнала своят творчески завършек, защото светът е създаден да стане Църква, да стане Тяло Христово. Вътрешното изпълнение на историята е Всеобщото Възкресение и съществуващият свят не изчерпва битието. В такъв смисъл историята не се отъждествява изцяло с времето, защото времето ще свърши, но няма да свърши битието. Историята е живот, вечен живот, който човекът открива в Бога. Историята има хронологическа граница във времето, но в самата себе си тя няма кулминационна точка, казва о. Флоровски. Нейната ценност и смисъл е в приемането на Божествената благодат, и поради това тя е творчество. Историята е богочовешка и Христологична, и поради това нейните параметри, като творчески са благодатни – и са благодатни параметри на любовта.

Ето как темата за историята стана творческа. Ето как *най-висшата метафизика за историята е Евхаристийна*. Историята е жива и тя все още се твори, защото все още се сбъдва Божествения промисъл за човека и света. Човекът носи в себе си литургичната вечност и претворява дареното му време, и така той заедно с Бога твори богочовешката история на любовта. Той, като съ-творец Божий, принася времето в своето сърце на Престола на Св. Троица, като жертва, като благо, с Благодатната подкрепа на Бога. Отец Флоровски написа светла история, история пример и подвиг, история, която век по-късно все още се чете. Той остави светла духовна следа, която винаги ще насочва и води по пътя на историята към вечността. Отецът изживя живота си творчески и поради това неговата история ще бъде вечно жива, защото историята е творчество, и творчеството е история на вярата и любовта.

02/05/2021 г.

Възкресение Христово

¹ Г. Флоровски, *Метафизически предпоставки...*, с. 92.

Теодор Аврамов

ЯРОСЛАВ ПЕЛИКАН

и историята на богословието

Abstract: Theodor Avramov, *Jaroslav Pelikan and the history of theology*. The history of theology, especially in its contemporary aspect is a surprisingly methodologically undefined discipline. This article aims to pull some insight from Jaroslav Pelikan's work and apply the found therein as a tool to study Pelikan's own thought, if only very cursory. The history of theology is also examined addressed as a discipline and some avenues are proposed for its development.

Keywords: *Jaroslav Pelikan, History, Theology, History of Theology, Methodology, History of Thought*

„...фактите в историята не могат да бъдат
познати със сигурност, която да е достатъчна,
за да ги направим основи на вярата си“
„Християнство и история“,

Адолф фон Харнак¹

Над бюрото на Ярослав Пеликан има само два обикновени портрета – тези на о. Георги Флоровски и на Адолф фон Харнак. На пръв поглед съчетаването на двама толкова ярки и категорични мислители, както и представители на две коренно различни богословски „школи“ изглежда невъзможно. Пеликан, обаче, достига до един определен синтез, който изтъква една от обединяващите ги линии – историята. Преди разглеждането на този синтез, както и историята на богословието като дисциплина, формулирана от Ярослав Пеликан заслужава да се обърне внимание на ролята на историята при Адолф фон Харнак. Пропускането на подобно разглеждане тук на същата тема при о. Георги Флоровски е допустимо поради изключителното

¹ A. Harnack, *Christianity and History*. Adam & Charles Black, London, 1896, p. 27.

внимание отредено нему в значително по-задълбочени изследвания.¹

На 4 август 1914г. Кайзер Вилхелм II изнася реч пред Райхстага, обявявайки началото на войната. В тази кратка реч той маркира мотивацията за мобилизацията: самозащита. По-точно: „Ние не сме подтиквани от жажда за завоевания, ние сме вдъхновени от неподчинимата решителност да запазим за нас и всички бъдещи поколения мястото, което Бог ни е отредил... Ние хващаме меч в принудителна самозащита, с чисти ръце и чиста съвест...”. В действителност той дава морално оправдание за действия против „славянските варвари”. Ключово е, че Адолф фон Харнак е един от авторите на тази реч и в този момент директор на берлинската библиотека. Малко по-късно подписът му е поставен върху Манифеста на интелектуалците², който от своя страна допълва тази теза в опит да опровергае зверствата на Германия в Белгия. В по-горе споменатата реч на Кайзера са очевидни някои от тезите на Харнак, които безспорно не са само негови, но той е техен особено ярък поддръжник.

Харнак е учен от безспорно качество, световно признат, но и не еднозначно приеман заради тезите си. По-рано, през 1900г. в поредица лекции той представя пред голяма аудитория в Берлинския университет своеобразна не-апологетична апология за християнството в неговата либерално-протестантска краска.³ Още в първата лекция той заявява, че като историк се заема с една чисто историческа задача – да разкрие какво Христос казва, какво има предвид, и какво следва от това.⁴ Често той повтаря желанието си за чисто историческия характер на начинанието, като фона на неговите твърдения е алергич-

¹ П. Павлов, *Богословието като биография: Протоиерей Георги Флоровски (1893-1979). Био-библиография*. С., 2013.

² Познато и като Манифеста на 93-те професора: Ungern-Sternberg, J. *Der Aufruf „An die Kulturwelt“: das Manifest der 93 und die Anfänge der Kriegspropaganda im Ersten Weltkrieg*. Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1996, p. 13.

³ Либерална в историческия смисъл на понятието характеризиращо немското богословие от 19-ти век.

⁴ Вж. А. Harnack, *Das Wesen des Christentums*. Leipzig, 1908. Номерацията тук следва тази на J. Pelikan, "The Predicament of the Christian Historian: A Case Study". – In: *Reflections*. Vol 1, PCTI, Princeton, pp. 196-211, Лекция i, 4. Публикуваните като брошура лекции на Харнак по-късно са преведени на английски като неструктуриран текст, който Пеликан структурира на отделни части. В цитираното съчинение той използва части от тези лекции на Харнак.

ността на човека в началото на XX век към каквато и да било форма на апологетичност. В опитите си той достига, макар и преди това да използва главно Толстой¹, до трите основни теми в "Братя Карамазови" и диалога с Великия Инквизитор: чудо, тайна и авторитет,² като основни аргументи на християнството срещу противниците му. На тях той придава чисто историческа тежест, категорично отричайки традиционните им формулировки: ритуализъм, институционализъм и догматизъм. За първото той настоява „че няма нищо общо с религията на Христос.“³ Второто разглежда като „нямащо нищо общо с Евангелието“.⁴ Третото, на което отделя най-много внимание не само в обсъжданите лекции, но и през целия си живот, той просто настоява, донякъде очаквано, на дела, а не думи, използвайки български аналог.⁵

В исторически план Харнак разглежда историята на света като основа и фон върху който се развива историята на Църквата, представляваща малка част от по-голямото и бива определяна от него.⁶ Христологичните последствия от подобна спекулация са сериозни. Централността на Христос за оста на историята е нещо, което не може да бъде пренебрегвано в съвременния богословски дискурс.

“След като цялата история изглежда като безспирен процес на растеж и упадък възможно ли е да се избере един единствен феномен и на него да бъде възложена цялата тежест на вечността?”⁷

Приемането на това би означавало, и до голяма степен вече е така, нарастващо потапяне в клопките на нихилизма и безсмислието на съвременните наративи за метафизическото основаване на битието в самото него.

Преминавайки към някои твърдения на Харнак, които особе-

¹ *Op. cit.* v, 51; vi, 68-69; xiii, 151.

² Съответно *op. cit.* ii, 16-19; xiii, 146-160; i, 3.

³ *Op. cit.* xiii, 150.

⁴ *Op. cit.* xiv, 163.

⁵ *Op. cit.* i, 7.

⁶ G. Richards, "The Place of Adolph von Harnack among Church Historians". *The Journal of Religion*, Jul., 1931, Vol. 11, No. 3, p. 335.

⁷ A. Harnack, *op. cit.* p. 18.

но засягат Православната Църква е достатъчно да бъдат отбелязани позицията му относно иконопочитанието, което той определя като продължило „точно както е било в езичеството, но само чувството за красота е било покварено“¹, както и цялостното му отношение към елинизма, който представлява „елинизация на християнството, разпознато като предаването на първоначалното християнско послание... от който произлязъл интелектуализма на догматите и символите на вярата.“² Не е чудно, тогава, колко полезни могат да бъдат подобни аргументи против един народ, чието нападане трябва да бъде оправдано. Оставяйки това настрана, доколкото това е възможно, Харнак далеч не е просто традиционния представител на завоалирания в църковни одежди дълбоко противощърковен просвещенец. Акцентите, които той поставя, особено в най-мащабния си труд³, стават и основни за всяко бъдещо изследване на догматите на Църквата. Именно този негов труд е използван като трамплин, не рядко злонамерено, за тълкувания на догматите от други учени. Един от тях, който никога не демонстрира подобна злонамереност въпреки фундаменталните си разногласия със самия Харнак е Ярослав Пеликан.

Подчиняването на църковната история на историята на света е опасността, която грози и историята на богословието и историята на мисълта (*history of thought* или *intellectual history*). Харнак, неочаквано, застава твърдо против подобно сливане, докато подкрепя първото. За него, както и за Болотов⁴, от първостепенно значение е деятелят в историята, историческият герой, който не може да бъде сведен до прости взаимодействия със заобикалящото го, но винаги съществува като човешко същество, с (често) неясни мотиви и способност да реагира по неочакван и оригинален начин на обстоятелствата. Това

¹ xii, 133.

² J. Pelikan, *op. cit.*, p. 206.

³ A. Harnack, *Dogmengeschichte*. rev. Tübingen, 1905. Донякъде систематично и хронологично представяне на основните догмати (от пост-реформаторска гледна точка) на християнската вяра, което установява и науката, носеща същото име, като дисциплина в Западна Европа. Чрез него тя е и тясно свързана дисциплинарно с историята.

⁴ В. Болотов, *Лекции по Истории Древней Церкви*. Т. 1, *Введение въ церконую историю*, С. Петербург, 1907, с. 47.

доближава историята на богословието по-скоро до патрологията като изследване на отците.

В по-новата история основната задача на патрологията е била донякъде техническа – откриване, систематизиране и публикуване на трудове на св. отци, който след това, с напредването на времето все повече и повече, биват употребявани в различни канонични или полемистични случаи. За изминалия век тази парадигма се променя и значително повече внимание се обръща не просто на глухото повторение на светоотеческите трудове, а на тяхното историческо обкръжение, литературен контекст и, може би от най-голямо значение, разкриването на въпросите, стоящи зад голяма част от трудовете, загубени за историята, но все още достъпни по недириктен начин. Точно това е и едно от положителните качества на харнаковата *Dogmengeschichte*. Тя пренебрегва традиционните трактовки на историята на догматите – тема, обсъждан проблем, решение – и изплита със замах развитието и конкретизирането на догматите, както и техните предпоставки, засягайки и двете, или повече, полемизиращи страни.¹

Тълкуването на светоотеческите текстове чрез вникването в не толкова очевидните мотивации откриват нов план и начин за разглеждането им. От атомизирани индивиди, забележителни само поради яркостта си отците започват да бъдат разглеждани като представителни, но не и изчерпателни гласове в изковаването на учението на Църквата. Освен на вътрешните въпроси на текстовете им започва да се обръща внимание и на гласовете на хора на Църквата, който всъщност е винаги основния печат за автентичност на формулираното от отците.

Един от най-ярките примери е начинът, по който се разглежда „За Въплъщението“ на св. Атанасий Велики от о. Джон Бер. Често, какъвто е случаят и с догматическите трудове до и след Харнак, съдържанието е разделено тематично, следвайки грубо хронологичната рамка, в която догматите са били защитени – Триадология, Пневматология, Христология и други. Проблемът, от вече повече от век очевидно е разделянето на различните *loci* на богословието и тре-

¹ Всичките 7 тома на *Dogmengeschichte* са изпълнени с това, но първия том е особено ярък.

тирането им като части, но дори не части от едно цяло. Обратния подход, който се оказва и особено полезен в историята на богословието, е разглеждането им като един цял ход, неспиращ – от дебата за Христологичните догмати се преминава, без прекъсване и съвсем естествено към Пневматологията, която от своя страна отново се връща обратно към Христологията и така в продължение на повече от тринадесет века. Когато става дума за Въплъщението, връщайки се към св. Атанасий, въпросът е какво имаме предвид когато говорим за Въплъщението? „Словото стана плът“, следвайки св. Йоан Богослов е първото нещо, което винаги се появява, както и описаното в синоптичните евангелия Рождество. Раждането по плът на Христос, Словото Божие, от Богородица и заживяването Му сред човещи. Единственият проблем е, че синоптичните евангелия не говорят за Словото, а св. Йоан – изобщо не споменава раждане. Но в традиционния дискурс те биват обединявани. Аргумента *ex traditio* е добре дошъл в такива случаи и едва ли има по-добро място към което да се запътим от едноименния трактат на св. Атанасий.

Не безизвестно за Въплъщението и причината му св. Атанасий казва, че „Бог станал човек, за да може човек да стане бог.“¹ Но това изказване се намира в 54^{та} глава – нито началото, нито средата, нито края. Определянето на именно това изказване за изчерпателен синопсис е белег за по-рано споменатата локализация и опростяване на богословието. В първата глава, с която ще се изчерпи и разглеждането на този текст тук св. Атанасий пише:

„Сега, Макарий, истински любящ Христос, трябва да направим още една стъпка във вратата на нашата религия и да разгледаме ставането на Човек на Словото и Неговото Божествено явление сред нас. Тази тайна евреите осмиват, а елините оплюват, но ние славим; и твоята любов и поклонение към Словото също ще са по-големи, защото в Своята Човечност Той изглежда толкова потъпкан. Защото е вярно, че колкото повече трупат хули по Него невярващите, толкова повече Той прави Своята Божественост очевидна...“²

¹ PG 25:192B

² PG 25:95

Това, като първи параграф в „За Въплъщението“ поставя основната рамка за онова, за което ще говори св. Атанасий. На пръв поглед има два варианта: грешка в заглавието или грешно разбиране за онова, което самият той нарича Въплъщението. Цялата творба, както и първата ѝ част (*Contra gentes*, PG 25:1-95) са апология за Кръста, който е центърът на Въплъщението. Цялата тази антропологична линия е разгърната в изумителна дълбочина в останалите трудове на о. Джон Бер и тук, затова няма да бъде повтаряна тук, но разкрива, чисто методологично, как онова, което четем не е непременно онова, което мислим, че четем.

До този подход методологично се доближава и Пеликан. Бер го познава, но никога (с едно изключение, когато изнася доклад при представянето на последната му книга¹) не го цитира, макар и той да е най-естествения библиографски избор на не едно място. В никакъв случай не може да се отрече взаимстването от страна на Бер на методологията на Пеликан, но точната причина е неясна за момента, без прекалена спекулация.

По аналогичен начин освен в изследването на светоотечески текстове подобно внимание е необходимо и при третирането на съвременни (или поне близки до нас) текстове. Добър пример за това е о. Георги Флоровски и критиката насочена към някои от основните му идеи.² Критиките рядко споменават полемичната атмосфера, в която текстове като *Творение и Тварност*³ са създадени – критичният момент за френската православна богословска школа и дебатът за софиологията.⁴ Има предостатъчно примери, конкретно при о. Геор-

¹ J. Behr, *Formation and Tradition of the Creed*, достъпна единствено като аудио запис на <https://digi.svots.edu/index.php/behrr-john#2> [26.05.2021]

² B. Gallaher, "Waiting for the Barbarians: Identity and Polemicism in the Neo-Patristic Synthesis of Georges Flovosky". *Modern Theology*, 27, 2011, pp. 659-691; M. Baker, "Theology Reasons in History: Neo-Patristic Synthesis and the Renewal of Theological Rationality." *Θεολογία*, 4, 2010, pp. 81-118; J. Behr, "Passing Beyond the Neo-Patristic Synthesis". Лекция, произнесена във Волоската академия през юни 2010 и достъпна на <https://afkimel.wordpress.com/2018/06/14/passing-beyond-the-neo-patristic-synthesis/> [достъпна на 15.05.2021]

³ Г. Флоровски, *Творение и Тварност* (прев. П. Павлов). – В: *Творение и Изкупление*, С.: Православен калейдоскоп, 2006, с. 41-86.

⁴ За повече виж. Павлов, П. *Богословието като биография : Протоиерей Георги Флоровски (1893-1979). Био-библиография*. С.: УИ „Св. Климент Охридски“, 2013;

ги Флоровски – нео-патристичния синтез, анти-нео-томистичната полемика и др.

Историята на богословието се сблъсква с няколко проблема, типични за анти-историчността на XX век белязан с все по-нарастващото внимание отдавано на естествените науки и прилагането на типични за тях методологии над всичко. Подредени от Едуард Кар в не-безизвестния му труд *„Какво е историята“*¹ те са: историята обръща внимание на уникалното и съответно е противоположна на науките, тъй като те се занимават с общото;² историята, тъй като се занимава с уникалното не може да бъде учител;³ историята не може да бъде показателна за бъдещето, тъй като, отново, се занимава с частни (за науката случайни) събития;⁴ в историята взаимоотношение между субект и обект е фундаментално различно от същото в естествените науки;⁵ историята обръща внимание на религията и произнася, или поне е произнасяла, морални оценки за миналото не може да бъде третирана като наука.⁶ Кар, до голяма степен предоставя адекватна апология, но идеята за история повече като изкуство, отколкото като наука е разгърната още при Болотов⁷. Същите „проблеми“ могат да бъдат съотнесени и към историята на богословието с основната разлика, че то, като дисциплина, се намира в значително по-благосклонен академичен климат за взаимоотношенията между естествените и хуманитарните науки. Това предоставя интересни възможности за съвместна работа и, в крайна сметка, ясното провъзгласяване на гласа на богословието, чиято основна тема е извън света и над него.

Ярослав Пеликан, от една страна като изключителен църковен и историк на догматите, а от друга като категоричен богослов сред

Pavlov, P. History and Christianity, Time and the Church (Musings of a Theologian-historian). – *Astra Salvensis*, vol. 16, issue 2/2020, 2020, pp. 175-184.

¹E. Carr, *What is History?* Vintage Books, New York, 1961.

²*Ibid.* p. 78.

³*Ibid.* c. 79-84.

⁴*Ibid.* c. 86-89.

⁵*Ibid.* c. 89-94.

⁶*Ibid.* c. 94-99.

⁷В. Болотов, *Лекции по Истории Древней Церкви*. Т. 1, Введение въ церковную историю, С. Петербург, 1907, с. 37-59.

не-богослови¹, има завидно количество трудове, които представляват именно синтез между академичното и проповедта на Църквата. Тук ще завърша с няколко методологични щрихи извлечени от неговите трудове, които биха били в полза на историята на богословието, доколкото те вече не се използват имплицитно.²

“Онова, което сте получили от отците си като наследство, трябва да заслужите, ако наистина ще го притежавате”³

Любим цитат на Пеликан от гьотевия „Фауст“ тези думи съчетават няколко ключови процеса в историята и написването ѝ. Първото и основно движение е получаването. Без да уточняваме непременно от кого, макар и в някои случаи, това да е изравнено по важност с получаваното, можем да се съгласим, че историята (и тази на богословието) е нещо „даром дадено“, освободено от каквито и да било задължения и принуди, откриваща много повече животи и светове отколкото би могъл да преживее един човек. Тази абсолютна даденост на историята я прави силно податлива на манипулации, което не веднъж се е случвало. От тази опасност напълно последователно преминаваме към второто движение – заслужаването. Целта е очевидна, третото движение, но това е крайната мотивация. Свободно даденото не предполага заслужаване, чисто етимологично, но когато става дума за история, и още повече за историята на богословието, на хоризонта се появява митологизираната фигура на „незаинтересования наблюдател“ – историкът мечта за Просвещението и онзи, който може със студен и безразличен поглед да чете „Антигона“ и Евангелието според св. ап. Лука и в измъчената фигура на годеницата на сина на Креон да вижда същите морални подбуди, като онези на св. ап. Петър, когато „плака горко“ (Лк. 22:8). Изглаждането на различията между тези два текста на пръв поглед не изглежда кой знае

¹ Той прекарва по-голямата част от изобщо нескромната си академична кариера в Йеил и неговия факултет – Колежа по свободни изкуства и науки (College of Liberal Arts and Sciences), в който се помещават дисциплини като история, философия, социални и хуманитарни науки.

² По подробно Пеликан е разгледан в Т. Аврамов, "Ярослав Пеликан: Към Православието чрез Преданието". *Християнство и Култура*, 1 (158), 2021, с. 29 – 41.

³ Йо. Гьоте, *Фауст*. София: Народна Култура, 1958 (прев. Димитър Станков), с. 17.

колко престъпно. При поне зачатък на морална чувствителност категоричната им противоположност става очевидна. Полисът, в единия случай, и реда, който го поддържа са опазени с цената на жертвата, виновна според закона, но извън това – невинна и незаслужаваща съдбата на всесъжението, в което се превръща. В историята на Спасението, обаче, Жертвата е отхвърлена, редът на полиса, империята, е потъпкан и Пожертвеният бива върнат и възстановен в Своята цялост и в края на краищата стои не просто като неподвластен на естествения закон, но и като явяващ порядъка на полиса, самия наш човешки порядък за противен Нему и погрешен. И след тази история сълзите на св. ап. Петър, които за всеки един образован елин не са нищо друго, освен сълзите на един обикновен селянин и, съответно, недостойни за споменаване, придобиват тежестта, която имат и очакват отговор от сетивност, култивирана единствено в свят, в който „другият“ порядък вече е явен като празен.

Притежанието, връщайки се към Фауст, като последното и завършено движение от триптиха има, в контекста на предишните две, особено място. То е крайна цел, но когато бъде достигната не е завършена, а моментално препраща към предишните, като постоянни пътища към придържането към притежаваното. При Пеликан подходът е едновременно диахроничен и синхроничен. Историкът, а още повече и богословът, трябва да бъде полиглот, владеещ едновременно добре езика на миналото, колкото и продължително да е то и независимо от многообразните диалекти, както и езика на настоящето, тъй като и историкът, и богословът имат като основна задача да преведат миналото към настоящето и съвременните слушатели към *φρόνημα*-та на миналото.

Харнак, със съмнение отбелязал по-рано „възможно ли е да се избере един единствен феномен и на него да бъде възложена цялата тежест на вечността?“¹. Действително без правилните преводачи подобно твърдение звучи повече от правдоподобно. Но именно тук незаменимата роля на догматите (и историята) става очевидна. Водачите, които превели и довели Преданието до нас остават незаменими и продължителното притежание на това Предание става възможно чрез култивирането на полиглотичен дух.

¹A. Harnack, *op. cit.*, p. 18.

Forum Theologicum Sardicense

Богословска мисъл

2/2019

*Българска
Първо издание*

Главни редактори

Св. Риболов и П. Павлов

Редакция/превод на текстовете на френски

Вълчан Вълчанов

Редакция/превод на текстовете на английски и гръцки

Йоанис Каминис

**Художник на корицата
и предпечатна подготовка**

Златина Карчева

Формат: 70/100/16

Университетско издателство „Св. Климент Охридски“

www.unipress.bg

Адрес на редакцията

Богословски факултет

на СУ „Св. Климент Охридски“

София 1000, пл. „Св. Неделя“ № 19

Контакт: e-mail: bogoslovskamissal@gmail.com