

FORUM THEOLOGICUM SARDICENSE

БОГОСЛОВСКА МИСЪЛ

1/2019

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
Дякон Иван Стоянов Иванов (Кюмурджийски), Τρισάγιον – Τριστόθε – Трисветата песен във византийската и старобългарска литургична практика. Характеристики, особености и употреба в богослужебната традиция на Църквата	7
Павел Павлов, Богословското свидетелство на църковния историк проф. Христо Стоянов	61
Полина Спирова, Дистанционното обучение по Религия/Катехизис през годината на пандемията	77
Ик. Стефан (Стойчо) Стайков, Новациан, презвитер Римски и Антипана (251 – 258)	99
Теодор Аврамов, Никифор Крайник: Християнски национализъм?	113
Делян Тодев, Особенности на Страстната седмица според Типика на Православната Църква и мястото на Утренията в богослужебното последование и традицията на Българската православна църква (въз основа на древните свидетелства от историята на богослужението и съвременната практика)	123
Атанас Ваташки, Насоките за християнската апология според Ориген и основните принципи на съвременната Християнска апологетика	147
Русина Торосян, Творчество и Неопатристичен синтез в мисловната система на о. Георги Флоровски (Принстънски вдъхновения)	157

CONTENTS

<i>Foreword</i>	5
Deacon Ivan Ivanov (Kyumourdziyski), Τρισάγιον – Τριῳόει in the Byzantine and Old Bulgarian Liturgical Practice. Characteristics, Features and Use in the Liturgical Tradition of the Church	7
Pavel Pavlov, <i>Theological Legacy of a Church Historian: Prof. Hristo Stoyanov</i>	61
Polina Spirova, <i>Distance Education in Religion and Catechesis during an Year of Pandemy</i>	77
Fr. Stephan (Stoytcho) Staykov, <i>Novatian, Presbyter of Rome and Anti-Pope (251 – 258)</i>	99
Theodor Avramov, <i>Nichifor Krainic: Christian Nationalism?</i>	113
Delyan Todev, <i>Peculiarities of Holy Week according to the Typicon of the Orthodox Church and the Place of Orthros in the Liturgical Service and Tradition of the Bulgarian Orthodox Church (Based on Ancient Testimonies from the History of Worship and Modern Practice)</i>	123
Atanas Vatashki, <i>Strategies of Christian Apologetics according to Origen and the Basic Principles of the Modern Apologetics</i>	147
Roussina Torosyan, <i>Creativity and Neo-Patristic Synthesis in Fr. Georges Florovsky's Thought System (Princeton Insights)</i>	157

ПРЕДГОВОР

Този брой на официалното академично списание на *Богословския факултет* при Софийския университет „Св. Климент Охридски“ представя изследвания на трима утвърдени учени в областта на православната теология като дякон Иван Иванов (Кюмурджийски), Павел Павлов и Полина Спирова, но също и на млади учени, които започват своята академична кариера със сериозни заявки като о. Стефан (Стойчо) Стайков, Теодор Аврамов, Делян Тодев, Атанас Ваташки и Росина Торосян. Всички те са докторанти в нашата *Alma mater* и представят фрагменти от изследванията си, тясно свързани с докторските си дисертации.

Въпреки специфичните трудности за изданието ни, предизвикани от пандемията от COVID 19, взела твърде много жертви в страната и в Университета ни през изминалата година, екипът на списанието направи всичко възможно да реализира в срок предвидените в плана на Богословския факултет издания и да не изостава с публикуването най-вече на докторантските статии. Надяваме се, че настоящият брой на академичната ни периодика ще предизвика интереса на читателите и ще остане като още едно доказателство за силата на вярата в трудни времена. Надяваме се на Божията закрила!

Пожелаваме приятно четене!

СР

Дякон Иван Стоянов Иванов (Кюмурджийски)

Τρισάγιον – Τριστόθε – Трисветата песен във византийската и старобългарска литургична практика

Характеристики, особености и употреба в богослужебната
традиция на Църквата

Abstract: Ivan Ivanov, *Τρισάγιον – Τριστόθε* in the Byzantine and Old Bulgarian Liturgical Practice. *Characteristics, Features and Use in the Liturgical Tradition of the Church.* The study is focused on the ecclesiastical, social and political prerequisites for the formation of the liturgical features in the Byzantine Empire, and their impact on the Old Bulgarian and Slavic liturgical tradition. The characteristics of the Byzantine and Old Bulgarian Studies concerning the liturgical and Eucharistic practice are presented in the context of Bulgarian and foreign liturgical researches of the Liturgy and the Eucharist. Special attention is paid to some of the peculiarities of the Byzantine liturgies i.e. the Liturgy of St. John Chrysostom and the Liturgy of St. Basil the Great (*CHR*, *BAS*), and the Old Bulgarian liturgy (*OBL*), and to the place of the Trisagion in them in particular. The connection of the Trisagion with the Liturgy of the catechumens and the Liturgy of the faithful is clarified. A liturgical and theological interpretation of the Trisagion is proposed in relation to the Byzantine, Old Bulgarian and Slavic traditions. Biblical and patristic grounds for the Trisagion of the Angels are given in comparison with the other forms of the Angelic song: The Cherubic Hymn and the Sanctus – Post-Sanctus, including their presence in the liturgical life of the Church and angelic [writing] creativity as a theological phenomenon in the life of the Church. The study is based on the authentic ancient Byzantine, Old Bulgarian and Slavic liturgical codices and books of prayers (Euchologion), as well as on the liturgical and Eucharistic tests (the anaphors) in the Greek and Slavic liturgical books (*Slujebnik*). The connection between the Byzantine prototypes and the Byzantine theology on the one hand, and on the other the Old Bulgarian and Slavic models during the Middle Ages (from the IX to the XV century) in which the Trisagion is the main component is proved. Liturgical interpretations and analyzes of the medieval texts are made in comparison with the modern liturgical practice of the Church.

Keywords: *Τρισάγιον – Trisagion, Byzantine and Old Bulgarian Liturgical Practice, Liturgy, Eucharist, Middle Ages, Euchologion, Liturgical Codices*

Кратко въведение: църковни, обществени и политически предпоставки за формиране на литургичните особености във Византия, и отражението им върху старобългарската и славянска богослужебна традиция

Всеизвестен е фактът, че Византийската цивилизация е синтез от западни и източни елементи, тип *хибридна цивилизация*. Правната и административната конструкция е римска, латинският е бил официален език в Константинопол от основаването му до VII в., когато е заменен от гръцкия. Градът е изграден по римски образец с храмове, императорски дворец, площади, театри, бани и други обществени сгради. Палатите дори са планирани като реплики на домовете на патрициите от заможните римски аристократични фамилии, които св. имп. Константин е склонил да се преместят в новата столица – Κωνσταντινούπολις – Νέα Ρώμη. „Гръцката традиция обаче е била запазена във всички форми на културния живот. Гръцката литература е била в основата на образованието, библиотеките в Константинопол са били пълни с гръцки ръкописи, музеите – със съкровища, донесени от гръцкия Ориент. Така гражданите на Източната империя са напомняли за своето елинистично наследство. В същото време гръцката класическа цивилизация вече е изгубила генеративната си мощ. Наследството е било запазено, но вече не живо. Възходът на Християнството и издигането му до държавна религия с император, считан за глава на Църквата и най-висш духовник в империята – Pontifex Maximus, се изразявало в стандартните за Римската империя закони, обществени порядки и начин на живот. Новата цивилизация, развита в синтез на гръко-римската традиция с идеите, проникващи от Изток, добила собствени особености и характеристики. Гражданите на империята вече не се възприемали като елини, а като християни и византийци“¹.

Катедралното богослужение на Великата църква „Света София“ (Храмът на Светата Божия Премъдрост – ναὸς τῆς Ἀγίας τοῦ Θεοῦ

¹ E. Wellesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Oxford, first edition 1949, repr. 1962, p. 31.

Σοφίας) в Константинопол и нейният *Устав* – Τυπικόν (ок. X–XI в.) доказват ясно процеса на съвършени култови форми и „триумфиращо“ императорско богослужение¹. Вселенските събори законодателно определят византийското богослужение като единствената и съвършено правилната култова форма на Църквата. Преминава се от образ към *отобраз* – църковните творения – текст, мелос, икона². Византийската категория на образа „е основна категория във византийската естетика и богословие“³. Но през периода VI–XV в. се появяват

¹ R. F. Taft, „The Liturgy of the Great Church: An Initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm“, *Liturgy in Byzantium and Beyond. Variorum Collected Studies Series*, Great Britain, USA 1995, 45–75. Първоначално във Византия съществуват два вида богослужение, общо казано – катедрално и манастирско. Катедралното богослужение е предназначено за миряните и се извършва в енорийските храмове, а манастирското се извършва в манастирите и е описано в различните устави. За катедралното богослужение съдим от няколко гръцки ръкописа, които обобщено се наричат Устав на Великата църква. За разлика от манастирските устави, които съдържат дисциплинарна и богослужебна част, този Устав има само богослужебна част и е съставен от два синаксара с богослужебни указания за неподвижния и за подвижния календар, т.е. за дванадесетте месеца и за двата цикъла от началото на Великия пост до Великден и от Великден до Все светии. Най-известните представители на Устава на Великата църква са два кодекса: ръкопис от IX–X в. от манастира „Св. Йоан Богослов“ на остров Патмос № 266 (P 266), издаден от А. Дмитриевски, *Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока*. Т. 1. Τυπικά. Ч. 1. *Памятники патриарших уставов и ктиторские монастырские Типиконы*, Киев 1895; и ръкопис от X в. от сборката на манастира „Св. Кръст“ в Йерусалим № 40 (H 40), издаден от X. Матеос: J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Sainte-Croix no. 40, Xe siècle*. Т. 1. *Le cycle des douze mois*, Roma 1962; J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Sainte-Croix no. 40, Xe siècle*. Т. 2. *Le cycle des fêtes mobiles*, Roma 1963. По въпроса за уставите срв. И. Мансветов, *Церковный устав (типик). Его образование и судьба в греческой и русской церкви*, Москва 1885; А. Дмитриевский, *Древнейшие патриаршие типиконы: Святогробский Иерусалимский и Великой Константинопольской церкви*, Киев 1907; М. Скабалланович, *Толковый Типикон: Объяснительное изложение Типикона с историческим введением*, Киев 1910; Христова- И. Шомова, „Византийските богослужебни устави и техните славянски съответствия“, *Старобългарска литература* 45–46 (2012), 116–143.

² Diacono I. S. Ivanov, *La musica bizantina – immagine della fede. Interpretazione liturgica*, Sofia–Messina 2008, 17–32.

³ Понятието образ в гръцкия език се изразява чрез различни синоними: μόρφωσις, τύπος, εἰκὼν, μίμημα, ἰνδαλμα, φάσμα. Срв. В. Бычков, „Образ как категория византийской эстетики“, *Византийский временник* 34 (1973), 151–168.

богословските и литургичните промени, провокирали *претворяване на литургичната платформа*¹, като процес на възвръщане към началото, към *архетипа* и към древните принципи на традицията. След XV в. няма литургическо развитие. Византийското богослужение се превръща от императорско, многообразно и вселенско в храмово, закърняло и енорийско. През този период се обуславя разбирането на евангелската и християнската *концепция за словото*, като външно средство за изразяване на вътрешната духовна истина и като средство за богопознание. „Определя се и характерът на повишената вискателност към формалната и семантична точност, проявава се максимализъм в християнското средновековно творчество, т.е. създаване на теоретични произведения, които да се превърнат в *ὁ κανὼν τῆς πίστεως* – *regula fidei* – *канон на вяра* – т.е. *Литургията*“², като основен вероизповеден трактат, по който да се построяват всички новосъздадени форми на литургичното, музикално-химнографското и християнското изкуство.

В контекста на изследванията на част от византийския литургичен и дворцов ритуал, а като основен пример се приема богослужението в Константинопол и т.нар. *стационална литургия* (*последования на спирките* – *литии* – *Stational Liturgy* – *Stationsgottesdienst*), може да се определят бъдещите обществени литургични форми на Църквата³. *Литургията на спирките* или, както е известна в научната литература – *стационалната литургия*, е определен вид култова служба, придружена с литийна процесия, която винаги се е състояла в града под ръководството на патриарха или негов представител. Както е известно, този вид богослужение е извършвано в различни храмове и на значими за града-държава оживени места, като изборът е зависим от вида на празниците или възпоменанията, които са отслужвани. Те са винаги градски литургични служби според разби-

¹ Срв. E. Williams, *John Kukuzeles Reform of Byzantine Chanting for Great Vespers in the Fourteen Century*. Ph. D. Thesis, Yale University 1968, 25–38; Срв. E. Тончева, „Григорий Цамблак и църковнопевческата практика в славянския Югоизток в периода XIV–XVII век“, *Търновска книжовна школа*, т. 3, Велико Търново 1980, с. 397.

² Дякон И. С. Иванов, „Литургия – традиция, литургия – наука, литургия – живот в българското богословие“. – В: *Литургическото богословие в България: история, съвременно състояние и перспективи*. София 2010.

³ Срв. J. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy*, PIO, Roma 1987, 35–39, 167–204.

рането на значението думата град (πόλις) в Античността и в Средновековието¹, което не означава просто град, а държава, различно от съвременното понятие за град-държава. Типът богослужение може да се определи като събор от служби на култа, придружени с литийно шествие в присъствието на императора и патриарха, клира и народа, характерно за Константинополската политическа система, докато в Рим то се свързва с присъствието на папата, клира и народа². Така в контекста на църковно-политическите условия и характеристики на Изток се нарича *Патриаршеска литургия*, а на Запад – *Папска литургия*³. Те са извършвани на определен празник или възпоменание с локално значение в определена църква, свято или публично място в съответния град⁴. Обикновено са председателствани от епископ или негов представител и предназначени за местно църковно честване. Най-популярните термини⁵, определящи *стационалната литургия* във Византия са: λῆτανεῦω, λῆτανεία, λῆτή. Тези термини се употребяват при извършването на открита процесия, която протича извън храма⁶. Поради изключителната си стойност и популярност, ритуалът на литургичното шествие е неизменна част от византийския градски живот, като се започне от легализирането на християнството от имп. Константин през 313 г. до падането на Константинопол през 1453 г. Като изследват средновековната константинополска литургична традиция, Р. Тафт и Е. Фаруджа се основават на живота на св. Йоан Златоуст в периода на неговото архипастирско служение в Константинопол. Той свидетелства за необходимостта от създаване на богослужебен ритуал, химнография и песнопения, които да бъ-

¹ Πόλις – общност от граждани, е политическо образувание, ръководено колективно от жителите му и по-късно еволюира в римското понятие civitas.

² J. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship*, 105–140.

³ Пак там, р. 36.

⁴ За Литургията в Константинополската катедрала „Света София“ срв. R. F. Taft, *Liturgy in Byzantium and Beyond. The Byzantine Liturgy: History and Interpretation*, Great Britain/USA 1995, 45–75, 89–124, 5–51. Вж. „Order of the Holy Liturgy according to the Rite of the Great Church“, *Пос. съч.*, 285–307.

⁵ По отношение на Литургията и видовете богослужебно последование срв. Дякон И. С. Иванов, „Литургия – традиция, литургия – наука, литургия – живот в българското богословие“, *Развитие на практическото и нравствено богословие в България: традиции, проблеми, перспективи*, София 2012, 125–159.

⁶ Срв. J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Eglise*, т. 1, р. 90.

дат изпълнявани извън храма, по улиците на града, в противовес на еретическите сбирки, по време на които се пеят песни при портите на града¹. Това води до начало и развитие на константинополската *стационална литургия*, произлязла в резултат на конфликта между ариани и православни. В атмосфера на духовна надпревара св. Йоан Златоуст инициира подобни нощни молитвени процесии около 400 г. Доказателство за тези събития може да се намери още през V в. в историческите творби на Созомен² и Сократ Схоластик³. Носейки факли, никейските християни вървят в народни шествия, спират на определени интервали, така наречените станции (спирки) в храмовете или на площади, за да се молят и да пеят своите богослужебни песнопения, извършвайки шествието от едно до друго свято място. „За да направи процесиите на православните по-ефектни, отколкото арианските, св. Йоан Златоуст убедил императрица Евдокия да дари скъпи сребърни разпятия и свещници, които да се носят в началото на шествията. Може да се определи, че тази обществена литургия – последование на улицата, става убедителен визуален аргумент в обществената дебат между двете религиозни фракции“⁴. Стационалните литургии функционират като средство за популяризиране на християнството на тази част от населението, която все още не е покръстена. „Тази литургия в крайна сметка получила нова цел, ставайки израз на единния православен Константинопол“⁵. Този ритуал, разпространен в големите църковни центрове и *градове-държави* – Йерусалим, Рим и Константинопол, става основа за развитието на *Литургията на словото*, свързана с кръщелните ритуали и масовите свещени процесии по улиците⁶. Терминът за публична молитва, на-

¹ Срв. Р. Тафт, Е. Фаруджа. *Теология на литургията и теология на символа*, РИО-NBU, Sofia 1992, 27–28. Както свидетелстват документалните извори за стационалната литургия на Константинопол, „Храмът „Света София“ в Константинопол, като символ на императорското тържествуващо и вселенско богослужение, е построен в периода 532–537 г. по време на царуването на имп. Юстиниан, заменяйки предишния, който е бил опожарен по време на бунта „Ника“ в 532 г.

² Sozomenus. *Historia Ecclesiastica*, PG 67, 1536–1537.

³ Socrates Scholasticus. *Historia Ecclesiastica*. PG 67, 688–692.

⁴ J. Baldovin, *цит. съч.*, 185–210.

⁵ *Пак там*, 210–211.

⁶ Срв. Дякон И. Иванов (Кюмурджийски), „Литургични коментари, анализи и интерпретации на Дневника на Етерия. Сравнително изследване с паралели от бо-

правена по време на шествие, се открива в *Пасхалната хроника* от VII в., която описва извънредна служба по време на земетресението на 6 ноември 447 г.: „...и те избягали извън града и пребивавали в моления през деня и нощта...“¹ Друг пример за подобни шествия се открива в повествованието за земетресението от 26 януари 447 г. Тогава императорът в израз на смирение пред Бога участва бос в процесията. Такава лития се описва и в периода от изригването на вулкана Везувий на 11 ноември 469 г., както и земетресението от ноември 533 г.²: „Този път по средата на нощта във Форум на Константин всички бдели, където те са се върнали пеейки Трисвятое и молейки Бога“³. В Йерусалим тези процесии са ограничени до Страстната седмица, но в Константинопол са обичайни за цялата година и са свързани с възпоменанията и честванията на светци, големи църковни празници, исторически събития и природни бедствия⁴. В *Типика на Великата църква* има 68 празника, в които литията е необходим ритуал. Императорът участва в 17, а патриархът в 32 от тях⁵. Това доказва, че богослужебните шествия стават съществени за живота във Византийската империя⁶. Тези данни свидетелстват за намерението както на църковната, така и на държавната власт да утвърдят познанието на вярата, свързано дори с конкретни житейски събития, и да я запазят чиста и непроменена, такава, каквато е определена от решението на Вселенските събори, и така, както се преподава в учението на Църквата.

Много изследователи разглеждат Литургията, в общ смисъл на богослужение – богослужебните последования на годишния, седмичния и денонощния кръг, празниците и различни събития от

гослужебната традиция на Църквата“, *Дневникът на Етерия. Peregrinatio ad Loca Sancta – поклонение до светите земи*, София 2019, 153–173.

¹ *Chronicon Paschale*. ed. Ludwig Dindorf, Bonn 1832, p. 586. Цит по J. Baldovin, *Пос. съч.*, 186–187. За историята на Константинопол срв. *Пасхална хроника* в GIBI, t. III, 1960.

² Срв. *Chronicon Paschale*, *пос. съч.*, p. 629. Цит. по J. Baldovin, *пос. съч.*, 186–187.

³ J. Baldovin, *цит. съч.*, 186–187.

⁴ Срв. *нак там*, 210–211.

⁵ Срв. R. F. Taft, „*Lite*“, *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. Alexander P. Kazhdan, Oxford 1991, 2005; (e-reference edition); R. F. Taft, *The Liturgy of the Hours in the Christian East: Origins, Meaning, Place in the Life of the Church*, Collegeville Minn 1986, p. 236.

⁶ Срв. J. Baldovin, *цит. съч.*, 210–211.

обществен и църковно-политически характер, и в частен смисъл – Евхаристията и тайнствата, като основа на християнското богослужение. Поради това основното предназначение на Литургията е свързано с действията на народа в Църквата и по-специално Евхаристията. В Източната църква Евхаристията е преживявана и схващана като *Божествена литургия* (Λειτουργία), като общо дело (ἔργον, πρᾶξις) в Христа на църковния народ Божи. С други думи, Евхаристията на Изток е била, а и днес е немислима без *евхаристийния синаксис-събрание*, извън Църквата като *общност* (κοινωνία), като Тяло Христово. Оттук следва, че на Изток Евхаристията не е схващана като едно от тайнствата в Църквата, а като Тайнство и разкриване на самата Църква, Тайнство на *събранието* (σύναξις, σύνοδος, *събор*), Тайнство на *общението* или *общността* (κοινωνία) и Тайнство на *единството* на Христос с Неговата Църква, с вярващите, като членове на Неговото *Бого-Човешко* Тяло. Поради това литургийно-евхаристийният живот винаги е бил главното в Източната църква, защото в него най-добре се изразяват *католичната* (καθολικότης) природа и самосъзнание на Църквата. „Благодарение на св. Евхаристия, която на Изток е била и е останала център на църковния живот и извор на богословие, източното богословие за единството на Църквата и историята на това единство са в пълно съгласие. Фактът, събитието, преживяването на евхаристийния (литургийния) живот на Църквата винаги предхождат и служат като извор на богословието за Църквата и нейната Евхаристия – Литургията“¹.

Идеята за пренасянето на „небето на земята“ и превръщането на „града в църква“ по време на управлението и законодателството на имп. Юстиниан Велики (527-565 г.) променя идеята за богослужението² и неговите литургични, песенни и химнографски форми, като ги издига от земята на небето. Църковната сграда е превърната в *образ* – εἰκὼν на вселената и *космос* – κόσμος, на който е подчинена и цялата архитектура³. Храмът преповтаря старозаветната идея и не е вече сграда, а дом на Бога. Катедралата „Света София“ е *domus es-*

¹ Еп. Атанасий Йевтич, архим. Иустин Попович, митр. Амфилохий Радович. *Църква, Православие, Евхаристия. Кратка антология на съвременното сръбско богословие*, 1. I, София 1999, с. 93.

² Срв. Р. Тафт, Е. Фаруджа. *Теология на литургията*, с. 25.

³ Срв. J. Baldovin, *цит. съч.*, 33–34.

clesiae, така „Новият храм и Юстиниан надминават Соломон“¹, както свидетелства фактът за освещаването на 27 декември 537 г. Идеята за *космическата литургия* намира отражение в новото изкуство, което е изразно средство на константинополската идея за Литургията на Църквата, Верую и богослужебните последования. Така патриархът на Константинопол, обърнат към небесния олтар, където е тронът на Бога, изрича своята входна молитва, оригинална по своя произход и, като моли, призовава застъпничеството на ангелските сили в извършването на Литургията, с думите: „Господи и Владико, Боже наш, Който в небесата си наредил чиновите и войнствата на ангелите и архангелите, за да служат на Твоето величие, дай ни светите ангели да влязат с нас, и заедно да ти служим и да прославяме Твоята милост...“² „Тази типология, в която земната Църква е образ на небесния олтар, където обитава небесният Бог, и *земната литургия* е „съслужение в прославата“³. Тази прослава, която се извършва от Небесният Агнец и ангелските хорове, се отправя пред Божия престол и е първото равнище на византийската литургична интерпретация, отразено в такива литургични добавки от VI в., като Входната молитва и Херувимската песен, систематизирани в *Мистагогията* на св. Максим Изповедник (ок. 630 г)⁴. Същият раннохристиянски автор е един от първите, които дават изяснение на Трисветата песен в Литургията⁵.

¹ Срв. „Anonymi narratio de aedificatione temple S. Sophiae, 27“, Th. Preger, *Scriptores Originum Constantinopolitanarum*, BSGRT, Leipzig 1901, reprint 1989, p. 105.

² LEW 312-15-30 (лявата колона). Оригиналната константинополска входна молитва на епископа. Текстът даден в loc sit (дясната колона) в Златоустовата литургия, е италогръцка особеност, непозната в Константинополските редакции на Евхология. *Цит. по* Р. Тафт, Е. Фаруджа. *Теология на литургията*, с. 35.

³ Р. Тафт, Е. Фаруджа. *Теология на литургията*, с. 25. Срв. Maximus Confessor. *Mystagogia*. PG 91, 654-657.

⁴ Срв. Maximus Confessor. *op. cit.* 662. За църковно-музикалните и химнографски извори, свързани с творенията на св. Максим Изповедник виж също Л. Игнатов, "Символно-номерелогичната хипотеза за броя на източноцърковните гласове в контекста на творенията на св. Максим Изповедник и църковните писатели от IV–VI век". *Християнство и култура*, 137, бр. 10, 2018.

⁵ Срв. *ibid.*: Trisagii exclamatio. Irrequieta aulem sanctorum angelorum sanctificans Trisagii glorificatio, generaliter quidem significat, simul pariterque fuluram in saeculo venturo, coelestium ac terrestrium virtutum, parem vitae rationem ac institutionem divinacque glorificationis consonam vocem, hominibus per resurrectionem immortalis corpore donatis; tali scilicet, ut non amplius, qua ipsum gravitate laborat, gravet animam

Византия е християнска до времето на нейното завладяване и падане през 1453 г., което определя нейното отношение към творенията на изкуството и Литургията като продукти на християнството – нещо, което обяснява и факта, че в ранния период на създаване на различните културни форми в изкуството има стремеж за отдалечаване в култово отношение, наследени от езичеството, или такива, които са продукт на псевдохристиянство, както стана ясно от примерите за песнопенията на православните и арианите в Константинопол.

Литургистите срещат трудност при анализирането на литургичните феномени – онова, което е плод на вътрешни характеристики и стил на Литургията, и онова, което идва отвън и пренася други характерни черти, различни от традиционните¹. Обстоятелството, че в процеса на изграждането си като една абсолютна ценностна система в богословието и в изкуството Византия използва и асимилира много различни за нея традиции и характеристики – на Йерусалим, Сирия, Антиохия, Кападокия, Александрия, Рим, несъмнено се отразява и върху нейния собствен художествен и музикален стил. Както отбелязват историците, в първите векове на създаването и израстването на християнството много от формите на изкуството имат своята аналогия в религиозния живот на юдеите и тяхната богослужебна практика.

Характеристики в изследванията на византийската и старобългарската литургична и евхаристийна практика – общи принципи и свидетелства

Изследването на Литургията, Евхаристията и отделните части в тях, се оказва труден и сложен процес поради наложените се промени в литургическата платформа както на Изток, така и на Запад. Де-

corruptione, sed commutata incorruptione, ad Dei suscipiendum adventum vim aptitudinemque obtineat: proprie autem, fidelium quidem cum angelis theologicum fidei certamen; eorum autem qui colunt actionem, comparem angelis, quoad homini concessum est, vitae splendorem contentumque deitatis laudandae stadium atque ardorem; eorum vero qui sapientiam ac contemplationem, pares angelis, quantum fert humana conditio, de deitate cogitationes ac cantica, ac jugis motus agitationes.

¹ За литургичните и евхаристийни феномени, и фактите за тяхното формиране, срв. Дякон И. Иванов (Кюмурджийски), *Евхаристията – *Mysterium fidei* – *Mysterium vitae** (литургично изследване на тайнството Евхаристия), София, 2020, 46–65.

батите между православните и другите конфесии налагат изследване на изворовите текстове, за да се изяснят много възникнали въпроси, отнасящи се до Литургията и особено до най-важната част – Евхаристията и нейното ядро – *nucleus eucharistica* – *epiclesis*¹. Католическите богослови и реформаторите трябва да предоставят мотивирани отговори за историята и развитието на Литургията. Още през XVI в. е публикуван на гръцкият текст във Византийската редакция на Литургията (Анафората) на св. Йоан Златоуст (*CHR*) превод на латински език, направен от Еразъм Ротердамски (1537 г.), а това издание е преведено на немски език и публикувано от Г. Витцел през 1540 г. Няколко години по-късно Амвросий Пеларгус издава латински превод на текста на *CHR* от ръкопис, съхраняван в Трир, където е донесен през първото десетилетие на XI в. от гръцкия поклонник Симеон. През 1546 г. Г. Витцел публикува древен латински превод на Византийската редакция на Литургията (Анафората) на св. Василий Велики (*BAS*) според ръкопис от Йоханесберг. През 1549 г. този текст е преиздаден. През 1560 г. заедно с текста на Йерусалимска редакция на Литургията (Анафората) на св. апостол Яков (*JCB*) с него е препечатан и латинският превод на *BAS*, според ръкописа от Йоханесберг, както и латинският превод от *CHR*, изпълнен от преводача на византийския император Мануил I (1143–1180) Лъв Тосканец². От XVII в. благодарение на доминиканския монах Ж. Гоар (1601–1654 г.) започват изследванията на текстовете на Евхология. Той събира различни преписи на тази византийска богослужебна книга, включително фрагментарно публикува гръцкия евхологии от VIII в. *Vatican, Barb. gr. 336*. Изданието „*Euchologion sive rituale Graecorum*“, публикувано в Париж през 1647 г., е препечатано няколко пъти и все още е неразделен източник за всички учени. Гоар сравнява литургиите помежду им и коментира установените различия в текста³. Работата по събиране и публикуване на текстовете на литургиите от различни християнски деноминации е продължена през XIX в., което поставя основите на сравнителната историческа литургика. Важна за изслед-

¹ За Евхаристийното ядро срв. Дякон И. Иванов (Кюмурджийски), *Евхаристията – *Mysterium fidei* – *Mysterium vitae**, 344–349.

² A. Jacob, *Histoire du formulaire grec de la liturgie de saint Jean Chrysostome*, Louvain 1968, 6–8.

³ J. Goar, *Euchologion sive rituale Graecorum*, Venetii 1730.

ванията е работата на Е. Ренодот „*Liturgiarum orientalium collectio*“, публикувана през 1716 г. и впоследствие многократно препечатана¹. Впоследствие най-разпространени са изследванията на Евхаристията в различни конфесии, като например изданието на С. Свеинсън² и Ф. Брайтман³. Опит за критическо издание на византийските литургии според ръкописите на Атинската библиотека е направен от П. Трембелас през 1912 г., с преиздаване от 1982 г.⁴ Германският учен А. Баумщарк (1872–1948) създава фундаментален труд върху принципа на *сравнителната историческа литургика*⁵, в който формулира нейните цели и методи, разкрива моделите на историческите промени в Литургията на Църквата и изтъква основните компоненти на богослужебните последования (ἁκολουθία, ordo), сред които: богослужебните молитви; ектениите, възгласите и кратките богослужебни формули (*litanic orationibus et formulis*); славословията; химнографията, псалмопенията и четенията на Священото Писание; литургичните и обредните действия (*actiones liturgicas et variis actionibus ritualibus*). А. Баумщарк описва подробно функционирането на тези компоненти на Литургията в писмени източници, а също така формулира законите на историческото развитие на Литургията и богослужението на Църквата⁶. Негов последовател е йезуитът архим. Р. Тафт.

Изключително важни за изследванията на Литургията и Анафората на BAS са проучванията на Й. Енгбердинг. Той успява да докаже, че CHR не е редукция на BAS, както традиционно се смята⁷. Тъй като тези анафори принадлежат към различни богослужебни тради-

¹ През 1875 г. част от тази публикация е преведена на руски език под заглавието „Собрание древних литургий, восточных и западных, с переводами на русский язык“ и е отпечатана в някои броеве на списанието „Христианское чтение“: Собрание древних литургий.

² C. Swainson, *The Greek Liturgies Chiefly from Original Authorities*, Cambridge 1884.

³ F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, Oxford 1896.

⁴ П. Τρεμπέλας, *Αἱ τρεῖς λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Αθήναις κώδικας*, Αθήναι 1982.

⁵ A. Baumstark, *Liturgie comparée. Principes et Méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes*. Paris Chevetogne 1953, 22–34, 59–79.

⁶ За развитието на Литургията на Изток в съпоставка със славянските текстове и интерпретации срв. Т. Афанасьева, *Литургии Йоанна Златоуста и Василия Великого в славянской традиции (по служебникам XI–XV вв.)*, Москва 2015, с. 15.

⁷ По въпроса за автентичността на Златоустовата анафора и Василиевата анафора срв. Дякон И. Иванов (Кюмюрджийски), *Евхаристията – Mysterium fidei – Mysterium vitae*, 278–301.

ции и не са свързани помежду си, тази позиция се застъпва от Р. Тафт и от мен. Анафората на *CHR* има сирийски корени, а на *BAS* – кападокийски. Това се отразява и доказва при паралелното текстокритично и литургично изследване на текстовете. За първи път византийската литургия е изследвана подробно от А. Якоб в дисертацията му „Историята на гръцкото последование на Литургията на Йоан Златоуст“¹, която е защитена в Лувен през 1968 г., но остава непубликувана. По материала на над 250 евхология от VIII–XIX в. А. Якоб провежда типологично проучване на преданафоралните и следанафоралните части от *CHR*. Той идентифицира четири основни гръцки редакции на службата и определя хронологичната рамка за разпространението им на територията на Византийската империя: древен константинополски, древен южноиталийски, нов константинополски, нов южноиталийски. Значението на творчеството на Якоб се състои в това, че той въвежда в научното обръщение много неизвестни досега евхологии и разграничава регионални и хронологични типове литургия, което е важно и за идентификация на средновековната Старобългарска литургия (*OBL*)² и свързаните с нея богослужебни последования и особености в епохата на светите братя Кирил и Методий.

Друг голям литургист от началото на големите литургични открития и изследвания е Х. Матеос, който, използвайки метода на А. Баумшарк, предприема историческо и литургично проучване на *CHR*, в което той отделя и описва основните промени в последованията на Литургията на оглашените в древните писмени паметници³. Според Афнасиева Х. Матеос е имал на разположение не чак толкова много ръкописни източници, но работи повече с публикации и вече известни ръкописи. Основната разлика между неговото творчество обаче е анализът на Литургията в контекста на всички християнски версии. Резултатът от изследването му се състоял в реконструкцията на отделни богослужебни елементи от последованието и исторически коментар за части. Негов ученик и последовател е йезуитът

¹ A. Jacob, *Histoire du formulaire grec de la liturgie de saint Jean Chrysostome*, Louvain 1968.

² Старобългарската редакция на Византийските литургии *CHR* и *BAS*.

³ Спв. J. Mateos, „Evolution historique de la liturgie de Saint Jean Chrysostome“, *Proche-Orient Chrétien* № 15 (1965), 333–351; № 16 (1966), 3–18, 133–161; № 20 (1970), 97–122; J. Mateos, *La célébration de la Parole dans la liturgie byzantine*, Roma 1971 (*Orientalia Christiana Analecta*, 191).

йеромонах М. Аранц. Делото на Х. Матеос се продължава и от Р. Тафт, който изучава Литургията на верните по методологията на Х. Матеос. В момента неговите творби, посветени на *CHR*, са сред най-авторитетните изследвания в тази област¹. По-нататъшното развитие на въпроса за видовете евхологии и регионалните разновидности на Литургията принадлежи на италианеца литургист С. Паренти и българската филоложка Е. Велковска. Техните статии обсъждат проблема за изолиране на палестинската богослужебна традиция по ръкописи от Южна Италия. Що се отнася до старобългарската и славянска традиция на Литургията, то И. И. Срезневски е един от първите издатели на *Синайските глаголически преписи*, в чиято първа част се съдържат фрагменти от двете литургии *CHR* и *BAS*². Докато работи над изданието руският учен подрежда преписите в определена последователност и прави сравнение на тези пасажии с някои староруски служебници, като изрежда редица съображения относно езика на Литургията, които според него свидетелстват за предимство на кирилицата пред глаголицата³, мнение, което Афанасиева озадачава изследователите. При публикуването на *Euchologium Sinaiticum* – *Синайския ехологий* от Я. Фрчек, *Синайските преписи* са включени като част от Евхология, но редът на втория и третия лист е променен⁴. В същия ред те са публикувани в изданието на Р. Нахтигал⁵. „В резултат на тези публикации е общоприето мнението, че синайските листове включват само *CHR*. В историческите и литургични изслед-

¹ R. F. Taft, *The Great Entrance: A History of the Transfer of Gifts and other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom*, Roma 1975 (*Orientalia Christiana Analecta*, 200); R. F. Taft, *The Precommunion Rites*, Roma 2000 (*Orientalia Christiana Analecta*, 261); R. F. Taft, „Byzantine Communion Rite II: Letter Formulas and Rubrics in the Ritual of Clergy Communion“, *Orientalia Christiana Periodica* 67 (2001), 275–352.

² И. И. Срезневский. „Отрывки из древнего глаголического служебника“, *Записки Императорской Академии наук*, т. 6, кн. 1 (1863), 22–44.

³ Срв. Т. И. Афанасьева, „К вопросу о порядке следования и составе Синайского глаголического служебника XI в.“, *Palaeobulgarica* 29 (2005), № 3, 17–35; Т. Афанасьева, „Особенности последования литургий Иоанна Златоуста и Василия Великого в древнерусских служебниках XIII–XIV вв.“ – *Ruthenica*. Киев, 2007, т. VI, 208–210.

⁴ J. Frček, *Euchologium Sinaiticum. Texte slave avec sources grecques et traduction française*, Paris 1939 (*Patrologia Orientalis*. T. 25, fasc. 3), 602–611.

⁵ *Euchologium Sinaiticum: Starocerkveno – slovenski glagolski spomenik* (ed. Rajko Nahtigal). T.1. Fotografski posnetek. T.2. Tekst s komentarjem. Ljubljana, 1941–1942.

вания на А. Якоб, М. Аранц, С. Паренти, които се позовават на тази публикация, *Синайските глаголически листове* се считат за фрагмент от Евхология от древен тип, в който на първо място е Литургията на св. Василий Велики, а на второто – Литургията на св. Йоан Златоуст¹. Славянското проследяване на *CHR* е обект на специално изследване на С. Муретов. През 90-те години на XIX в. той публикува редица трудове, в които е положено типологично проучване на *CHR*. Той събира всички известни му славянски служебници и анализира различните варианти от *CHR*². През 1908 г. свещеникът А. Петровски публикува някои преписи на *CHR* в хронологичен ред: Литургията според преписи от XII в., XIII в., XIV в. и т.н., като по този начин се опитва да покаже историческите промени, наложили се в последованието на Литургията през XII–XVI в.³ Според Афанасиева „некритичният метод за работа с източници, както и предатиране на много служебници от съвременните палеографи опровергаха резултатите от тази работа и тя може да се счита за остаряла“⁴. В чешката славистика обаче се повдигна въпроса каква е била древната славянска Литургия⁵. Този въпрос също е обект на моите изследвания.

Византийското и старобългарското, респ. славянското богослужение е плод на много сложен процес на интеграция на ритуалите, езиците и богослужебните книги от IX в.⁶ нататък⁷. Трябва да се отбележи фактът, че Великоморавското богослужение съчетава чертите

¹ Т. И. Афанасьева, *К вопросу о порядке следования...*, 17–35.

² С. Д. Муретов, *Исторический обзор чинопоследования проскомидии до Устава литургии Константинопольского патриарха Филофея. Опыт историко-литургического исследования*, Москва 1895; Муретов, С. Д. *Последование проскомидии, Великого входа и причащения в славяно-русских служебниках XII–XIV вв.*, Москва 1897.

³ А. Petrovskij, „Histoire de la rédaction slave de la liturgie de S. Jean Chrysostome“, *Христотѣмѣка*, Roma 1908, p. 859–928.

⁴ Т. Афанасьева, *Литургии Иоанна Златоуста и Василия Великого*, с. 21.

⁵ Тези проблеми са изследвани главно в работата на: Р. Вечерка, „Письменность Великой Моравии“, *Великая Моравия, ее история и культурное значение*, Москва 1985, 174–195; J. Vašica, „Slavanská liturgie sv. Petra“, *Byzantinoslavica* 8 (1939–1946), 1–54; A. Dostál, „Origine of the Slavonic Liturgy“, *Dumbarton Oaks Papers* 19 (1965), 67–88.

⁶ Срв. М. Йовчева, *Старобългарският служебен миней*, София 2014.

⁷ Срв. А. Пентковский, „Славянское богослужение византийского обряда и корпус славянских богослужебных книг в конце IX – первой половине X веков“, *Словѣне* 5 (2016), 2, 54–120.

на византийската и римската богослужебна практика¹, вследствие на протолитургията, извършвана от Светите братя по време на мисията им в Рим². Присъствието в най-старите източници от X–XI в., според свидетелството на *Киевските листове*, *Синайските глаголически листове*, на фрагменти от различни литургии – римска и византийска, поражда появата на две основни хипотези. Първата е застъпена в изследванията на И. Вашица, а именно, че светите братя Кирил и Методий са превели *Литургията на Св. Петър*; втората, формулирана от А. Достал, е, че Равноапостолите са превели византийските литургии на *CHR* и *BAS*. И двете хипотези са все още недоказани, което е и повод да бъдат разгледани в това изследване и да се потърси разумен довод за тяхното потвърждаване. Според изследователите, за да се отговори на поставените въпроси е необходимо да се проучи ръкописната традиция на тези литургии, което също се прави подробно в предложената тук работа. През 90-те г. интересът на някои руски учени към славянската литургия се подновява и се появяват редица изследвания в тази насока, като такива, посветени на описанието на Литургията и отделните ѝ различни обреди³, както и публикуването от Рубан на древните руски служебници: *ГИМ, Син. 604* и *ГИМ, Син. 605*; описанието и състава на чинопоследованието на Литургията в древните руски служебници до реформата на митрополит Киприан († 1406), направено в публикациите на дякон М. С. Желтов⁴. В сръб-

¹ Повече за тази хипотеза срв. Дякон И. Иванов (Кюмурджийски), „Дипломатическо и литургическо служение на светите братя Кирил и Методий. Мисията в Рим и Моравия – свидетелства и доказателства за богослужебен и дипломатически синкретизъм“, *Благовестие и мисия. Мисионерско и просветителско дело на светите братя Кирил и Методий и свети Климент Охридски*, София 2018, 39–94.

² Дякон И. Иванов, „Мисионерското дело на св. братя Кирил и Методий и на техните ученици според музикалните и химнографски свидетелства. Част I“, *Богословска мисъл*, бр. 1–2 (2005), 93–102; Част II, *Богословска мисъл*, бр. 3–4 (2005), 65–77.

³ Срв. изследванията на А. Слуцкий, „Чинопоследование вечерни литургии Преждеосвященных Даров в славянских служебниках XII–XIV вв.“, *Славяне и их соседи*, вып. 6, Москва 1996, 119–132; А. Слуцкий, „Диалог священнослужителей после Великого входа в славянских служебниках XIII–XIV вв.“, *Христианский восток, новая серия*, т. 2 (VIII) (2001), 242–254; А. Слуцкий, „Византийские литургические чины «Соединения Даров» и «Теплоты». Ранние славянские версии“, *Византийский временник* 65 (90) (2006), 126–145; Рубан, Ю. „Древнейшая русская литургия“, *София* 4 (1998), 11–14.

⁴ М. Желтов, „Чин Божественной литургии в древнейших (XI–XIV вв.) славянских

ските проучвания на характеристиките на някои намерени сръбски преписи на Литургията от XIII в. са изследвани в книгата на В. Вукашинович¹.

Що се отнася до преписите на *BAS* и *CHR* от периода XI–XV в., запазени в последованието и състава на Служебника, за съжаление, оцелелите такива служебници могат да се датират не по-рано от началото на XIII в. В ръкописите от XI в. са представени само от фрагменти – отделни листове с текстове на Литургията. Според Афанасиева „за най-стария период от съществуването на Славянската литургия можем само да изложим хипотези и да направим предположения, но пълни текстове от Литургията от XI – XII в. не са запазени“².

Трисветата песен се открива предимно в богослужебната употреба в последованията на Литургията на Църквата на Изток и на Запад, и по-точно в текстовете и рубриките на византийската Литургия на *CHR*, както и на *BAS*. По изследванията на А. Якоб, направени по текстови материал от повече от 200 ръкописи и печатни издания, те се сравняват с главната редакция на Литургията и вътрешните отношения между редакциите под формата на текстологична система. Най-старото издание на Литургията, наречено А. Якоб: *древна константинополска редакция*, е запазено в Евхологий от РГБ³ от X–XII в., *Севастианов* 474 от X в. и в свързаните с него ръкописи – *Sinai gr.* 958 от X в., *Sinai gr.* 959 от XI в., *Sinai gr.* 961 и *Sinai gr.* 962 от XI–XII в., *Sinai gr.* 1036 от XII–XIII в., *Vat. gr.* 1970 от XII в. Основната характеристика на това издание, макар и кратка, няма начало, но отразява молитвите на антифона, Трисвятое и входа, както и молитвата на Херувимската песен. В Евхологиите *CHR* от този тип следва *BAS*, която започва с молитва за онези, които я четат и няма заглавие. Факт е, че *CHR* започва с молитва за оглашените, свидетелства заглавието: εὐχῆ

служебниках“, *Богословские труды* 41 (2007), 272–359; М. Желтов, „Молитвы во время причащения священнослужителей в древнерусских служебниках XIII–XIV вв.“, *Древняя Русь, Вопросы медиевистики* 1 (35) (2009), 75–92.

¹ В. Вукашиновић, *Српско богослуженье. Студије из литургијске теологије и праксе код Срба*, Врњци-Требиње 2012, 13–63.

² Т. Афанасиева дава подробен опис на ръкописите от XI до началото на XVI в., разпределени хронологично. Срв. Т. Афанасьева, *Литургии Иоанна Златоуста и Василия Великого*, 21–34.

³ РГБ, Москва, Попов (ф. 236) № 101/М.2447.П.134 – 4°, съдържа *CHR*, *BAS*. (ПС 1966: № 750). Срв. Т. Афанасьева, *К вопросу о порядке следования и составе*, 17–35.

κατηχουμένων ἄλλη πρὸ τῆς ἀγίας ἀναφορὰς τοῦ Χρυσοστόμου. Следващият етап в еволюцията на *CHR*, което доказва първоначалната ѝ част, свидетелства и за вмъкване на *молитви на предложението*, кадене, *Трисвятое*, *Входа* и *Херувимската песен*, заимствани от източните литургии – йерусалимската *Литургия на св. апостол Яков* и александрийската *Литургия на св. апостол Марк*. Последования от този тип се срещат в ръкописи от южноиталийски произход от VIII–XI в., включително гръцкия Евхологий *BAR 336*¹ и в *РНБ Гр. 226* от X в.² и гротафератските кодекси *Г.β. IV* от X в., *Г.β. VII* от X в. и *З.δ. II* от 1090 г.³ Според Т. Афанасиева в началото на X–XI в. в Константинопол се прави реформа на *CHR*. Първо, създава се унифициран текст на Анафората – *textus receptus*, като се премахват многобройните варианти, започнали през IX в.; открива се процесът на превес на *CHR*, като основното място във византийското богослужение, и заемането на първостепенното място от страна на *CHR* в сравнение с *BAS*⁴. С. Паренти ясно формулира промените: „Този преход изисква активно заимстване в *CHR* от *BAS*, което води до появата на несъответствия в текста”⁵. Най-ранният евхологий с *textus receptus* на аналога на *CHR* е свитък от Патриархалната библиотека на Йерусалим – *Cod. Stavrou 109* от XI в. И второто – процесът на изграждане на първоначалната част на *CHR* започва със заемане на молитви, трите антифона, *Входа* и *Трисвятое*, както и молитвата на *Херувимската песен* от *BAS*⁶. В *CHR*, която съдържа *textus receptus* и има пълна последователност, първоначалната част е изпълнена с молитви от *BAS*. Всъщност редакцията

¹ *Codex Vaticanus Barberinus Graecus – Barberini, 336* (Евхологий „S. Marco“: Евхологий „S. Marco“ (Firenze): Biblioteca Apostolica Vaticana, Barberini gr. 336 от VIII в) от Велика Гърция (справка *Orientalia Christiana Periodica* 82, с. 295, издание: S. Parenti, E. Velkovska, *L'Eucologio Barberini gr. 336*, Roma 1995 (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, Subsidia 80).

² РНБ, Санкт-Петербург, Глаг. 2 – 8°, 2 л., старобългарски, глаголица, пергамент (СК 1984: № 35). Съдържа края на *CHR* и начало *BAS*. Срв. Т. Афанасьева, *К вопросу о порядке*, 17–35.

³ Срв. Т. Афанасьева, „Особенности последования литургий Иоанна Златоуста и Василия Великого в древнерусских служебниках XIII–XIV вв.“, *Ruthenica* 6 (2007), с. 208.

⁴ Срв. Т. Афанасьева, *Особенности последования литургий*, с. 208.

⁵ S. Parenti, „Osservazioni sul testo dell'Anafora di Giovanni Crisostomo in alcuni eucologi italo-greci (VIII–XI sec.)“, *Ephemerides Liturgicae* 105 (1991), 120–154.

⁶ Срв. Т. Афанасьева, *Особенности последования литургий*, с. 209.

на Литургията и наличието на *Трисветата песен* в нея е развитие на древното Константинополско издание на Евхология (в *BAR*). В своя първоначален вид от XI в. тя е запазена в няколко гръцки източника, главно в свитъците – *Parme 1217/2*, *Borgia gr. 27*, *Munich gr. 607*, кодекси – *Paris gr. 391*, *Vat. gr. 1170*, както и в преводи – в латинския превод на А. Пеларгус (*Worms, 1541*), в грузинския превод, известен по ръкописа *Sinai. georg. 89*¹, и арабския превод, публикуван от К. Бача².

През XII в. новата константинополска редакция на Литургията *CHR* претърпява някои промени, за което свидетелства латинският превод, направен от преводача на имперската служба от Лъв Тосканец през 1174–1178 г. В сравнение с последованията от XI в. Литургията се допълва от много особености: появява се молитва при каденето, която се различава от тази в древното южноиталийски издание. Литургията има кратко описание на Проскомидията, съдържа рубрика за четене на Евангелието, диалог на свещеника и дякона след Великия вход и описание на причастяването. Следващият етап от промените в литургичната форма на *CHR* е свързан с XIV в., когато патриарх Филотей Кокин (1353–1354, 1364–1376) създава устав на Божествената литургия. Под неговото влияние окончателно се утвърждава молитвата преди четенето на Евангелието, в това отношение и мястото на произнасяне на *Трисветата песен*. Това води до формиране на един уникален унифициран текст на *CHR* и в тази форма *CHR* е публикувана за първи път в Рим през 1526 г. От края на XI в. новата константинополска редакция прониква и в периферията на Византийската империя, а в южноиталийски извори се появява от XII в. *CHR* се обогатява с нови заемки от източните литургии (подготвителни молитви преди литургията, молитва пред Евангелието, някои възгласи). А. Якоб забелязва и описва няколко разновидности на южноиталийската литургична форма на *CHR*: отрантска, калабрийска, сицилианска. Създадени през XII в., те се променят малко през следващите векове, а през 1601 г. калабрийският вариант е в ос-

¹ A. Jacob, „Une version géorgienne inédite de la liturgie de Saint Jean Chrysostome“, *Muséon* 77 (1964), 65–119.

² K. Bacha, „Notions générales sur les versions arabes de la liturgie de S. Jean Chrysostome suivies d’une ancienne version inédite“, *Χρισστομικά: Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo: A cura del comitato per il XV° centenario della sua morte, 407-1907*, Roma 1908, 405–473.

новата на печатно издание в Рим. Според Т. Афанасиева „За разлика от формите на Константинопол, които имат много малко рубрики и не се променят много с времето, южноиталианските следи от Литургията съдържат много подробни рубрики и са доста различни един от друг“¹.

Някои особености във византийските литургии на св. Йоан Златоуст, на св. Василий Велики и старобългарската литургия, и мястото на Трисветата песен в тях – факти, анализи и интерпретации

Връзката на Трисветата песен с *Литургията на оглашените*

Основно песенно последование в *Литургията на словото* (*Литургията на оглашените*) е Трисветата песен. Тя се съчетава с изпълнението в тази част на Литургията на антифоните (всекидневни, празнични), които в древност се изпълняват антифонно от народа), и *блажените*, наречени така, защото са прибавени към стиховете на Блаженствата². Важно място в Литургията на оглашените заемат песнопенията и химните. В края на V в. се появява химнографското творчество³. Химнографските творения използват теми от Евангелието и различните събития, свързани с живота на Господ Исус Христос, с делото на светците и мъчениците, както и с историята на Църквата. В това отношение Трисветата песен съпътства Малкия вход – входът на свещенослужителите в олтара, който символизира входа на светиите, затова в този момент Църквата възпява светиите и свързаните с Христос евангелски събития. След него Църквата е определила да се изпълнява *Ангелската песен*⁴, наречена още *Трис-*

¹ Т. Афанасьева, *Особенности последования литургий*, с. 210.

² Повече за блажените срв. А. Пентковский, М. Йовчева. „Праздничные и воскресные блаженны в византийском славянском богослужении VIII–XIII вв.“, *Palaeobulgarica* 25 (2001), № 3, 31–60.

³ Срв. М. Хуан, Р. Тафт. *Развитие Византийской литургии*, Киев 2009, 14–16 (Серия „Lex Orandi“).

⁴ Терминът Ангелска песен се използва за няколко вида песновения, част от богослужебния ритуал на Църквата: Трисветата песен, Херувимската песен, песента „Свят, Свят, Свят“ – *sanctus* в Евхаристията. Тук се отделя внимание на Трисветата песен, като се правят сравнения и паралели и с другите.

вета песен – Трисвятое – Τρισάγιον¹. Песента-молитва Ἅγιος ὁ Θεός, ἅγιος ἰσχυρός (ἅγιος ἄθανατος, ἐλέησον ἡμᾶς възпроизвежда песента на Серафимите във видението на пророк Исаия. Текстът е преработка на пророк Исаия (Ис. 6: 3) „Свят, свят, свят е Господ Саваот!“, допълнена със стихове от Пс. 41: 3: „Душата ми жадува за Бога силний, живий“. Според православната литература, съотнесена към преданието, тази песен е чута от едно дете, възнесено на небето, където пеели ангелите, и след това невредимо било спуснато на земята². Това става по време на покаяните молитви, извършвани по повод земетресението в Константинопол (438–439 г.). С императорски указ (по времето на император Теодосий Младши и Пулхерия, и патр. Прокъл, V в.) тази *песен-молитва* е въведена в богослужебна употреба. Историята разказва, че по време на това чудо там е бил и св. Прокъл Константинополски, който предлага да се извърши *молебен* – усиленна обществена молитва за спиране на природното бедствие. (Точно тогава момчето е издигнато от вихрушката в небесата, а след това, когато пада, отново невредимо, съобщава, че там е чуло една песен, която ангелите са пеели Трисветата песен). Според преданието ангелите казват на момчето, че тази песен трябва да се пее и на земята, ако хората искат да омилиствят Триипостасния Бог. Всички заедно запяват ангелската песен, като добавят и „Помилвай ни!“. И тогава земетресението спира и всички са повярвали в Божията намеса за тяхното спасение. По предание, разказано от Зонара (XII в.), е изпратено послание до Константинополския патриарх Акаким (471–479г.) и други съвременни на него епископи като Халкидонския презвитер Петър Фулон, който иска да вмъкне към тази молитва думите: „Разпнат за нас!“. Тя е приета в Константинопол, който, по предание, заради тази прибавка изтърпява много беди: по време на литийно пеене, заради това „Трисвятое с монофизитска добавка“, върху града се изсипал дъжд от пепел.

Всъщност еретиците наречени теопасхити, начело с антиохийския епископ Петър Гнафевс († 488), през 474 г. прибавят към текста на „Светий Боже“, „Разпнат за нас“, тъй като според тях на Кръста е страдала и божествената природа на Спасителя. С 81-о правило на

¹ М. Хуан, Р. Тафт. *Развитие Византийской литургии*, с. 14.

² Срв. Дякон И. С. Иванов, „Светата Литургия – център на православното богослужение“, *Пътят на човека към Бога*, София 2005, 128–137.

VI Вселенски събор (680 г.) тази прибавка е отхвърлена, но се съхранява в последованията на някои дохалкидонски църкви. Прибавката е била приета в Арменската и в Египетската църкви и за да бъде оправдано това добавяне, се казва, че целият текст се отнася само до Сина Божий, което не отговаря на тринитарния характер на *песнопението-молитва*. Догматическите постановления, вложени в текста на „Светий Боже“, бързо го превръщат в своеобразно изповедание на вярата, насочено не само срещу ереста на арианите, но и срещу тези на евтихианите, монофизитите и др. Едно от първите заседания на IV Вселенски събор (451 г.) започва с изпяването на Трисветата песен. В старобългарските писмени паметници „Светий Боже“ се нарича *Тринѣѣ*. В последованието на Литургията *Трисвятое* има следното съдържание: ἅγιος ὁ Θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς (изпълнява се три пъти). Δόξα Πατρὶ καὶ Υἱῷ καὶ ἀγίῳ Πνεύματι, καὶ νῦν, καὶ ἀεὶ, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν. Παναγία Τριάς, ἐλέησον ἡμᾶς. Κύριε ἰλάσθητι ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν, Δέσποτα, συγχώρησον τὰς ἀνομίας ἡμῶν, ἀγίε ἐπίσκεψαι καὶ ἴασαι τὰς ἀσθαινεῖας ἡμῶν, ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός Σου. Κύριε, ἐλέησον. Κύριε, ἐλέησον. Κύριε, ἐλέησον. Δόξα Πατρὶ καὶ Υἱῷ καὶ ἀγίῳ Πνεύματι, καὶ νῦν, καὶ ἀεὶ, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν; и влиза като антифон заедно с придружаващата го молитва по времето на константинополския архиепископ Прокъл († 446) или на патриарх Мина († 553). Мястото му е било непосредствено след великата ектения. През периода IV–V в. в състава на повечето източни литургии са прибавени нови антифони, а великата ектения е преместена в началото на Литургията на оглашените.

В средновековната литургична, химнографска и музикална традиция се откриват песнопения във връзка с различни събития, природни явления и обществени дейности. Такъв пример, във връзка със земетресението е стихирата от Теолепт Филадельфийски за 26 октомври¹. Според Псевдо-Кодин (XV в.) причина за това земетресение е богохулството на еретици наречени амелекитяни, които след чудото са изгонени от града. Това свидетелство е от времето на император Юстиниан Велики († 565) и е достигнало до нас чрез *Хрониката* на Йоан Малала. Според някои текстът на „Светий Боже“ е бил известен още по времето на св. Василий Велики († 379), а нейно-

¹ Срв. С. Куюмджиева, *Стихирарът на Йоан Кукузел. Формиране на нотирания възкресник*. София 2004, с. 193.

то създаване вероятно е свързано с борбите срещу арианите. В 18-а глава на *Църковна история* Никифор Калист († 1397) споменава, че текстът на песента „Светий Боже“ идва от времето на апостолите. В своя *Шестоднев* Йоан Екзарх го определя като „Царско славословие“.

Богословската интерпретация на Трисветата песен е ясно отражение от свидетелството на Преданието. Това поставя редица изследователски въпроси и хипотези, отнасящи се до автентичността на тази *песен-молитва*. Детското присъствие в разказа още повече засилва мистичния елемент на това средновековно обществено свидетелство и го свързва с историческите събития и конкретни личности от този период в Константинопол. Поради тази причина в началото на изследването вниманието е насочено към историческите факти и литургични анализи на литията, в църковните и урбанистични условия на нейното извършване. Антитезата за *ангелското славословие* – което ангелите високо пеят в небето, и *човешкото моление* – по време на покаяните молитви по случай земетресението в Константинопол 438–439 г., 20 дни преди Пасха в 3 часа през деня, се повтаря и в самата Литургия в *praefatio*, *sanctus* и *post-sanctus* на Анафората на византийските, респ. и *OBL*. Интересен и много важен е момент е т.нар. богословие на ангелската песен, където св. Василий Велики в *praefatio* на неговата Анафора, когато говори за ангелското пеене, използва термина *богословене* (θεολογία) или богословие, за разлика от човешкото *славословие* (δοξολογία), т.е. ангелите богословят непрестанно и вовеки, а човекът славослови в момента на молитвата¹. Тези разлики в *BAS* се откриват предимно в текста на в Евхология *BAR* 336². Това е един текстови пример, някои биха го квалифицира-

¹ Дякон И. А. *История на църковната музика*. М.: Издателство „Алгоритъм“, 2006. С. 181.

² За утвърждаване на литургичния анализ се предлагат следните части на Анафората в антиокийското и александрийското литургическо (ходатайство)

post-sanctus (следангелска песен)

institutio (учредителни слова)

anamnesis (възпоменание)

oblatio (приношение)

epiclesis (призивание)

post-epiclesis (следпризивание)

intercessio (ходатайство)

doxologia (славословие)

sanctus (ангелска песен)

post-sanctus (следангелска песен)

pro-epiclesis (предпризивание)

institution (учредителни слова)

anamnesis (възпоменание)

oblatio (приношение)

epiclesis (призивание)

post-epiclesis (следпризивание)

ли само като поетично разнообразие, но този текст, който разкрива не просто разлика в израза или традиционните термини от периода на формиране на православния Символ на вярата, но е и съществен факт, разкриващ цялото антиохийско-кападокийско богословие по отношение на култовата молитвена практика на Църквата, отразена в молитвите на Евхаристията и в *Трисветата песен*.

Литургичната и по-специално *евхаристийната ангелология* се концентрира в Трисветата песен и нейната феноменална позиция в света на Литургията¹. В тази песен-молитва се прославя Светата Троица: *сѣ́ыйъ бѣ́же, сѣ́ыйъ крѣ́пкій, сѣ́ыйъ безсмертны́й, помѣ́луй насъ*. Според византийската традиция *сѣ́ыйъ бѣ́же* се отнася към Бог Отец, *сѣ́ыйъ крѣ́пкій* – към Бог Син, а *сѣ́ыйъ безсмертны́й* – към Светия Дух². Това подреждане на думите се доближава най-много до древния вид, което характеризира това молитвословие като хвалебствие и молитва, в синхрон с информацията на преданието, че детето е чуло песента на ангелите и то само първата част: *сѣ́ыйъ бѣ́же, сѣ́ыйъ крѣ́пкій, сѣ́ыйъ безсмертны́й*, а народът прибавил: *помѣ́луй насъ*³. По време на Литургията Трисветата песен се изпълнява три пъти⁴, след това се

¹ Дякон И. Иванов (Кюмюрджийски), *Евхаристията – *Mysterium fidei* – *Mysterium vitae**, 414–449.

² Дякон И. С. Иванов, *Между ангелите и човеците*, с. 202.

³ При изследванията на средновековните музикални трактати, при текстовете, използвани за въвеждане в гласовете – интонирането за начало на дадения глас, според византийската песенна система, които в този случай се отнасят на първо място до въведението в учението на Църквата, видно от някои трактати, и второ – до музикално-песенното начало. Срв. Дякон И. С. Иванов, *Между ангелите и човеците*; Deacon I. S. Ivanov, „Byzantine and Slavonic Musical Treatises and the Bulgarian Orthodox Tradition: Rila Monastery Musical Manuscripts“, *Studies on the Liturgies of the Christian East. Selected Papers of the Third International Congress of the Society of Oriental Liturgy*, Volos, May 26–30, 2010, Leuven–Paris–Walpole–MA 2013, 29–48 (Eastern Christian Studies, 18); Дякон И. С. Иванов, „Богословски поглед върху средновековните музикални трактати“, *Българско музикознание*, бр. 3–4 (2007), 125–164; Deacon I. S. Ivanov, „Liturgical Characteristics of the Medieval Musical Treatises – an Image of the Cultural and Ecclesiastical Byzantine-Slavic Region in the XIV–XV Centuries“, *Orientalia et Occidentalia* 6 (2010), 91–129.

⁴ Срв. *Служебник*, Синодално издателство, София 1957, 364–366. По-нататък в те-

въздава слава на трите Лица на Светата Троица: „Слава на Отца и Сина и Светия Дух. И сега и винаги и във вечните векове. Амин!“. Пее се втората половина на Трисветата песен: „Свети Безсмъртни, помилвай ни!“, след което се изпълнява отново цялата песен. Както повелява богослужебната традиция, Трисветата песен се пее не само от певците (народа), но и в олтара. „Йереите и дяконите казват *Тригѣѣ*“¹. Символично Христос, чрез Малкия вход и преминаването на свещенослужителите в олтара, е достигнал „до Стария по дни и се е представил пред Него“², както е казал пророк Даниил: „Гледах нощно време на сън и ето един като Син Човечески идеше с облаците небесни, и стигна до Стария по дни и го възведоха пред Него. И даде се Нему власт, и слава, и царуване, за да Му служат всички народи, и племена и езици: властта е власт вечна, която няма да премине, и царуването Му, което няма да се развали“ (Дан. 7: 13-14) т.е. на Божия Син, Който Се е възнесъл от земята на небето, е дадена такава върховна власт, която Той е имал преди възвечаването Си и за която още като бил на земята, молил Отца си, говорейки: „и сега прославям Те, Отче, в Тебе Самия със славата, която имах в Тебе преди светът да бъде“ (Йоан 17: 5). По тази причина и ангелите, когато Господ се възнасял на небето при Бога Отца, Му пеели същата песен, която и преди това пеели: *сѣѣ, сѣѣ, сѣѣ гдѣ слава, дѣ*. Като подражаваме на ангелите и ние – Божият народ, т. е. Църквата, пеем трисветата песен на Триличния Бог. Това доказва, че ангелите и хората съставляват една Църква, и че Бог еднакво е прославен както от ангелите, така и от хората. Пеенето на *сѣѣѣ вѣѣ, сѣѣѣ крѣпкѣѣ, сѣѣѣ безсмѣртнѣѣ, помни лѣѣ нѣѣѣ* от певците изобразява човешкото славословие, а онова – в олтара – *ангелското богословие*. Така, ангелската песен – най-висшата форма на *богословие*, отговаря на човешкото *славословие* в молитвата, която присъства в сърцето, ума и устата на верните. Всичко това се изяснява в контекста на православната вяра и учението на светите отци, както и в техни богословски и литургични трактати, свързани пряко с богослужебната традиция и с мистическото възприемане и тълкуване на богослужебните – музикални и химнографски творби

кста Служебник – СЛУ Бг и годината на издание.

¹ Архиеп. Венеамин Краснопевков-Румовский, *Новая скрижаль*, Москва 1999, 109–111.

² *Пак там*.

на Църквата¹. С това се показва съгласието и единството на ангелите и хората, защото те заедно със светиите са Една Свята Църква – земната и небесната – основана от Нейния Глава Единия Господ Иисус Христос. На празниците Рождество Христово, Богоявление, Лазарова събота, Възкресение и Петдесетница вместо *сѣ́й ѿ бж҃е*, се пее: *ели́цы во хр҃стѣ кр҃тїи́стеся, во хр҃стѣ о́блекостеся. ѡмладо́ша*². Тази песен се пее за това, че в древност на тези празници са се кръщавали оглашените, които, като стават новопросветени, Църквата вместо с *Триго́бе*, ги приветства с „Всички, които в Христа се кръстихте“. А на 14 септември и на Кръстопоклонна Неделя вместо „Святий Боже“ се пее: *кр҃тѹ твоєму́ покланя́емься, вл҃ко, ꙗ́ко сѣ́бо възкр҃нїе твое́ сла́вимъ*. Трисветата песен е молитва, която поради своята важност в богослужението има постоянно и неотменно присъствие. В своето изследване върху Евхаристията архим. Киприан Керн свидетелства за молитвата на Трисветата песен. Като прави прави малък анализ на молитвата и съответните факти за нейното използване, Керн въвежда научната общност в изследването на литургичните феномени на тази уникална за Църквата *песен-молитва*³.

В беседата си за химна на серафимите св. Йоан Златоуст определя Трисветата песен като заключителна песен към благодарствените молитви след Евхаристията. Днес в Православната църква се употребява и особена молитва: „Пресвета Троице, помилуй ни“, подобна на Иисусовата молитва, употребявана от отците-исихасти. В Откровението на св. ап. Йоан Богослов отново се намират доказателства за песните на ангелското войнство. В едно от своите видения апостолът чува: „Висок глас като от много народ на небето, който казвал: алилуия, спасение и слава, чест и сила на Господа нашия Бог, и от престола излезе глас, който казваше, хвалете нашия Бог, всички негови раби и вие, които му се боите малки и големи, и чух глас като че ли от много народ, глас като че от много води, и глас като че от силни гръмотевици, които казваха: алилуя, защото се възцари Господ, Бог

¹ Повече за *Ангелската песен* и *Евхаристията* срв. четвъртата глава от това изследване. Срв. също литургичните и богословски анализи за ангелското славословие при Дякон И. С. Иванов, *Между ангелите и човеците*, 173–184.

² Часослов, Синадално издателство на БПЦ, София 1982, 69–79. По-нататък в текста Часослов – ЧАС Бг и годината на издание.

³ Архим. К. Керн, *Евхаристия. Из чтений в Православном богословском институте в Париж*, Париж 1947, 172–175.

Вседържител“ (Откр. 19: 1, 3, 4, 5, 6). В богословската литература съществува тълкувание на това видение. Гласът от много народ и много води и от гръмотевици – според *Тълкуванието на Апокалипсиса*¹ от св. Андрей, архиепископ Кесарийски – показва звучността на ангелските песнопения и на всички безчислени сили, включително и стихии, подобно на тълкуванието на безмислените или безсловесни срички, използвани в *териремите* в църковните песнопения през Средновековието по времето на исихазма².

Несъмнено изпяването на Трисветата песен в средновековна Византия, респективно България, е част от императорския, респ. царски церемониал, със съответните богослужебни последования и ритуали.

По отношение на византийската практика, в своето изследване за Евхаристията архим. Киприан Керн свързва молитвата на Трисветата песен с *възгласите* и *акламациите*³, извършвани от свещенослужителите – патриарха и клира – презвитери и дякони, с обръщение към народа: *гдѣ, спасѣ бѣгочестѣвыѣ, ѿ оуслѣши ны*, в храма „Света София“⁴. Според свидетелството на А. Н. Муравъов: „в Константинопол Патриархът сам произнасял тези думи“. Това е доказателство за присъствието на императора и на императорското семейство, и за свързаността на тази част от богослужебния ритуал и песнопенията с присъствието на представителите на светската власт, тъй като думите са насочени към тях. В съвременна литургична практика тези думи се казват само от дякона. По свидетелствата на *Типика* на „Света София“ от IX–X в., както и от ръкопис от Патмос от XI–XII в., и от *Книгата на Церемониите* на Константин VII, която е и един от най-ценните източници на сведения за организацията на хорвете, става ясно, че тези акламации са изпълнявани в чест на императора, семейството му и висшите сановници, като след изпълнението на свещенослужителите, думите са повтаряни и изпълнявани от два хора, а песнопенията в чест на църковните сановници – от други два

¹ Сrv. Св. Андрей архиепископ Кесарийски. *Тълкувание на Апокалипсиса*, Славянобългарски манастир „Св. Вмчк Георги Зограф“, 2010 155–156.

² Сrv. Дякон И. С. Иванов, „Ангелското или сладкогласно пеене на исихастите според църковните певчески сборници“, *Духовна култура*, 8 (2005), 7–17.

³ Сrv. Архим. К. Керн, *Евхаристия*, 172–175.

⁴ *Настольная книга священнослужителя. Указания для священно-церковнослужителей*, Издание Московской патриархии, т. 1, Москва 1877, с. 896.

хора, ръководени от domestik. Тази древна традиция на Византия се е запазила до днес в патриаршеското и архиерейско богослужение. Ясно е, че в оформянето на византийския ритуал голямо влияние оказват церемониите, свързани с императорското присъствие по време на службите, както е и дворцовата практика – т.нар. церемонии, свързани с кратки приветствия – *акламации*, които най-често са съпроводени с пеене. Според някои изследователи „високопоставени представители на Църквата също са били приветствани с подobaваща тържественост, защото възникват песнопения в тяхна чест. Вероятно от тук идва песнопението „владику и свещеноначалника“, както и аklamацията „за много години, владику“, която се е запазила и до днес в Православната църква, при изпращането на архиерея след края на службата“¹.

Прави впечатление наличието на многолетствие, което традиционно се отправя към императора и особено по време на последованието на Литургията и, както сочат изворите, и по време на церемонията за вечеря, когато се представят на императора всички посланици, казвайки му εἰς πολλὰ ἔτη („на многая лета“ – днес се употребява в богослужението при архиерейска служба или тържествено богослужение от частен характер). Тогава влизат певците с пеене на многолетствието (πολυχρόνιον) и кондака Ἦ Παρθένος σήμερον и после отново πολυχρόνιον. На 25 декември след тържествената Литургия императорът сяда на трапезата и при даден знак влизат певците и започват да пеят самогласния на празника Μάγοι Περσῶν βασιλεῖς. Императорът спира да се храни, докато не свърши пеенето. Тогава мажордомът извиква протопсалта, домакина, лампадария и майстора на хора да седнат на императорската вечеря².

За това свидетелства текстът, отразен в *Борилевия синодик*, който показва тази традиция и в старобългарската и славянска литургична, певческа и химнографска практика. Този паметник е изключително важен поради основното му литургическо и каноническо значение, което има в Църквата. *Синодикът на Православието*

¹ Срв. Д. Михайлова, *Балканската източноправославна монодия (XIV–XV в.): Изпълнителски аспекти*. Докторска дисертация. Инст. по изкуствознание, БАН 2005.

² Срв. Дякон И. С. Иванов, „Византийски литургически песнопения в Южна Италия“, *Българско музикознание*, 2 (2004), 111–138.

или на Православната неделя (както често се изписва в изворите)¹ е пряко свързан с празник, честваш триумфа на Православната църква срещу иконоборството, който литургически отразява догматическата доктрина на иконопочитанието. Победата е провъзгласена на събор в 843 г. и за първи път се празнува богослужебно на 19 февруари същата година. В българската книжовна традиция *Синодикът* се свързва със събора против богомилите, свикан в Търново в 1211 г. от цар Борил². Като музикален паметник *Палаузовият препис* на този синодик е най-изследван поради съдържащите се в него четири гръцкоезични невмирани мелодии³. В чест на гореспоменатия празник, като канонико-литургична книга *Синодикът* отразява всяка година благодарност към светите отци на Православието, прокламация на основните догмати на вярата на Православната църква, прокламация на отлъчените от църковно общение и получилите анатема схизматици и еретици⁴. Неговата богослужебна употреба произлиза от по-ранна практика на четене на актове на вселенските събори по време на богослужението.

В историческото съществуване на *Синодика* се разграничават три етапа, назовани съобразно съответната византийска династия: Македонски (867–1056), Комнинов (1081–1186) и Палеологов (1259–1453)⁵. Отличително и за двата преписа на *Бориловия синодик* е отразената в поредица разнообразни указания богата изпълнителска партитура, разкриваща церемониалността на богослужебното му изпълнение. Известно е, че според досегашните изследвания на стигналите до нас извори на *Синодика*, литургическата му употреба налага четенето му от амвона, подобно на Евангелието и проповедта. Предшестван е от възгласа на дякона „Премудрост“, а самото четене е извършвано от *четец-анагност*, в големите катедрални църкви, от

¹ J. Gouillard, *Le Synodikon de l'orthodoxie. Edition et commentaire, Travaux et memoires*, 2, Paris 1967, p. 6; Е. Тончева, „Празникът на православието в България през XIV в.“, *Празници и зрелища в европейската културна традиция през Средновековието и Възраждането*, София 1996, с. 81.

² Е. Тончева, *Празникът на православието*, 81–82.

³ J. B. Thibaut, „Etude de musique byzantine. La notation de St. Jean Damascene ou Hagiopolite“, *Известия Русского Археологического Института в Константинополе* 3 (1898), 138–179.

⁴ Срв. Е. Тончева, *Празникът на православието*, с. 81.

⁵ *Пак там*.

по-високопоставено в църковната йерархия лице като *хартофилак-са*. Неговото място по време на литургийното последование вари-ра, най-често се включва между Трисвято и Евангелието, макар че е било възможно церемонията по изпълнението му да се изнесе извън литургията, след утренията, и да се включи в процесия със светите икони (или да се въведе в самата утрения на мястото на синаксара)¹. „В аспекта на богослужебното изпълнение на синодика българските преписи предлагат ценна словесна транскрипция на изпълнителство, което в по-ранни извори се обозначава чрез т. нар. екфонетична ви-зантийска нотация“².

Текстът на четвъртото песнопение е също традиционен за Ли-тургията на оглашените във Византия и вероятно в средновековна България. Това е последен, „заключителен и обобщаващ в смислово отношение стих в триредно възклицание, принадлежащо към тра-диционните заключителни за Синодика акламации-многолетствия“³. Императорското многолетствие в Синодика е съставено от две по-лихронии, от които едната е анонимна, а втората е номинална, на-речена поименна. Двете полихронии се следват от молитва, която е триредна и гласи: „Боже, пази тяхното (т.е. акламираните императо-ри) царство, Боже, дай мир на тяхното царстване“, в третия ред на молитвата четем: „Небесний Царю, пази ги (тях, земните царе)“⁴. В древната литургична практика по време на влизането на императора в Константинополската катедрала „Света София“ заедно с патриар-ха дяконите са акламирали: *прѣмѣдростѣ, Гдѣ, сплгнѣ бл҃гочестѣбы...* Така според прот. Гошев *Малкият вход*, съобразно с литургичната функция, която изпълнява, е една от интересните и важни състав-ни части на Литургията, както в древност, така и през периода на Средновековна България, понеже обикновено царското семейство със свитите си идва на Литургия винаги в началото на Малкия вход и то така, че малкият вход се превръща също във *вход на малкия, на земния цар*⁵.

¹ J. Gouillard, *Le Synodikon de l'orthodoxie*, 13–14.

² Е. Тончева, *Празникът на православието*, с. 82.

³ Е. Тончева, *Празникът на православието*, с. 87.

⁴ Ὁ Θεὸς φύλαξε τὸ κράτος αὐτῶν; Ὁ Θεὸς τὴν βασιλείαν αὐτῶν εἰρήνευσεν Οὐράνιε Βασιλεῦ.

⁵ Срв. изображението на Малък вход по време на Литургията с участието на имп. Юстиниан Велики и свитата му (мозайка от църквата „Сан Витале“ в Равена, VI в.



Прот. Гошев информира, че през интересуващите ни векове след Малкия вход е имало ектения, каквато сега липсва. *Арсениевият* (от 1002 г.) и *Исидоровият* (от 1041 г.) *литургийни преписи* говорят за такава ектения; ако тази ектения наистина е била всеобщо обичайна, тя вече към XII в. ще е излязла от употреба, защото не я срещаме в по-късните ръкописи. По същото време, т. е. към XII в., се уеднаквяват и молитвите на Малкия вход, които са били различни. Молитвата при *горното място* е четена от първенстваващия служещ духовник, който за целта възлиза на стъпалото на сътронието; това горно място по име се противопоставя на *долното архиерейско място*, което е долу в самия кораб на храма, а по смисъл напомня небесния Божи трон. Тълкувайки възгласите за оглашените, и специално последното приканване – *просеълѹете*, *Псевдогермановият* текст казва, че оглашените са приканвани „да побързат, да дойдат, да се просветят, да се доближат до светата душехранителна трапеза и с чисти сърца и души да зърнат Свещенодействащия“¹; от тези думи, които едва ли може да имат преносен смисъл, сме склонни да заключим, че е имало обичай, оглашените, преди да се отдалечат, да преминат близо край *светите двери*, за да зърнат върху св. трапеза току-що разгърнатата покривка (илитон), върху която е изобразено Тялото Христово, ле-

Цит. по Прот. И. Гошев, „Старобългарската литургия“, *Годишник на СУ – Богословски факултет IX* (1931–1932), с. 38).

¹ PG 98, 417.

жащо на погребален одър¹.

В средновековната българска практика, повлияна от византийската, поменаването на в ектениеите на **кѣнѣзь** или **вѣлнкого кѣнѣзѣ**, в съответствие с гръцката дума βασιλεύς, свидетелства за съответствия в текстовете в древноруското богослужение, в сръбското до 1345 г. – *краля*, в българското след 1345 г. – *царя*. Трябва да се отбележи, че споменаването на княза като владетел на мястото на гръцката βασιλεύς е известно в българската писмена традиция. В старобългарските химнографски ръкописи почитането на царя като владетел се приписва в периода от царуването на цар Симеон, дотогава се използва терминът ѿиіѿѿ, използван и във Велика Моравия². Според Афанасиева „се наблюдават особености в новооткритите части на *Синайския евхологий* (Sin. slav. 1/N), където в молитвите на утренията се използва думата **кѣнѣзѣ** като превод на гръцкото βασιλεύς: „**мнѣ вѣсѣмоу мнроу твоемоу подажди и цѣркѣамъ свѣщеннымъ твоимъ кѣнѣземъ и вѣсѣмъ людемъ твоимъ**“³. „В съвременната практика на извършване на архиерейска Литургия дяконите възгласяят тази прокламация след пеенето на Трисветата песен, насочвайки по този начин вниманието на народа към епископа“⁴.

Според Р. Тафт⁵ това се доказва от императорския ритуал, било то църковен или светски, и особено в книгите на церемониите на императорския двор като например *De ceremoniis aulae Byzantinae* (*Книга на церемониите*), която е компилация от ранни извори от император Константин VII Багренородни (913–920 г., 945–959 г.) и книгата *De officiis* (*Книга за службите*) на Псевдо-Кодин от средата на XIV в.⁶ Императорската процесия към катедралата, както е описана в *Книга на церемониите*, според интерпретацията на Тафт, е една литургийна

¹ Срв. Прот. И. Гошев, *Старобългарската литургия*, 38–39.

² L. Matejko, „Кънязь – краль – цесарь“, *Bibel, Liturgie und Frömmigkeit in der Slavia Byzantina: Festgabe für Hans Rothe zum 80. Geburtstag*, München–Berlin 2009, 267–272.

³ Т. Афанасьева, „Синайский Евхологий на фоне славянской традиции Евхология XIII–XV вв. (по материалам российских рукописных фондов)“, *Σπαράγματα Βυζαντινο-Σλαβικής Κληρονομίας. Χαριστήριος Τόμος στον Καθηγητή Ιωάννη Χρ. Ταρνανίδη*, Αθήνα 2011, 63–83.

⁴ Дякон И. С. Иванов, *Между ангелите и човеците*, 113–114.

⁵ Р. Тафт, Е. Фаруджа, *Теология на литургията*, 1992, с. 32.

⁶ *Пак там*.

процесия, символизираща *микрокосмос*¹, в който участват свещено-служителите и дворцовият състав, влизащи в храма. В литургичен смисъл терминът се употребява от Р. Тафт, според който константинополската катедрала „Света София“ според свидетелствата от VI в. представя небето, което е обиталище на Бога². Този своеобразен ансамбъл на църковен и държавен церемониал съставя обичайна за протоколите на вселенските събори *евфимия*. „Тази заключителна молитва се появява още на IV Вселенски събор, открива се с варианти изменения и в текстовете на VII Вселенски събор, както и в някои други поместни събори“³.

Реално във византийската, старобългарската и славянската литургийна практика в Трисветата песен земното и небесното се обединяват – едновременно с ангелите на небесата и ние членовете на Църквата на земята пеем Трисветата песен на троичния Бог и с това показваме, че ангелите и хората съставляват една Църква, основана от Единия Господ Иисус Христос, и че Бог еднакво бива прославян както на небето, така и на земята. Входът (εἵσοδος) в начало на светата и Божествена Литургия също е израз на тази небесно-земна хармония, изразяваща се в църковно-държавната симфония. В древността, както свидетелства богослужебната практика на Великата църква „Света София“ в Константинопол, по време на антифоните и на пеенето на Трисветата песен се е извършвал входът на патриарха, който в литийно шествие с целия клир и народ преминава през града, съпътства императорското семейство от двореца и след това заедно влизат в катедралата. Императорът оставя своята пурпурна мантия при *Царските двери* (дверите между притвора – *νάρθηξ* и средната част на храма – *ναός*), откъдето патриархът тържествено започва своето влизане в храма за извършване на Литургията (вероятно оттогава при влизането в храма и преди извършването на богослужението епископите обличат мантията си, вземат жезъл и правят *вход в св. олтар*). Един доста ясен и изчерпателен пример от сложния императорски и църковен церемониал в Константинопол,

¹ Пак там, с. 33.

² Вж. разказа от VIII–IX в. в *Anonymi narration de aedificatione templi S. Sophiae* 27, ed. Th. Preger (*Scriptores originum Constantinopolitanarum*), Leipzig 1901, reprint 1989, p. 105. Цит. по Р. Тафт, Е. Фаруджа. *Теология на литургията*, с. 33.

³ Дякон И. С. Иванов, *Между ангелите и човеците*, 113–115.

който доказва тази практика, особено в нейния апогей по времето на имп. Константин Багренородни (ок. 913–959)¹: „От Часовника владетелят прониква през Красивата порта в южното преддверие на нартекса (пропилеите на нартекса)² в храма „Света София“. Там, зад платно, спуснато от свода и определено като *метаторион*³, *препозитиме*⁴ поемат от него короната. Без корона императорът прекрачва прага на нартекса, от другата страна на която го очакват патриархът и църковните служители. Той се покланя на Евангелието, носено от архидиакона, поздравява и целува патриарха, отива с него до Царските двери, които водят направо към централния кораб на църквата⁵, и там всички, със свещ в ръка и с троен поклон до земята, отдават почит Богу. Знаменосците, военачалниците и сановниците от сената минават първи, образуват кортеж по дължината на кораба и на солея. Константиновият кръст се носи от дясната страна. На свой ред патриархът и императорът прекрачват монументалната порта. След второто прекрачване, редом един до друг, земният владетел и главата на Църквата преминават през централния кораб, от Царските двери до Светите двери в олтарната преграда, през които се стига до олтара. Когато през солея императорът стига до овалната плоча от порфирен мрамор, определяна като *омфалион*⁶, патриархът излиза напред. „Влиза сам във вътрешността на решетките“ (зад олтарната преграда) и застава вляво на Светите двери. Императорът прави три земни поклона, влиза на свой ред, покланя се дълбоко на патриарха и отива с него до олтара. Целува олтарната покривка (т.е. броди-

¹ *De cerimoniis aulae byzantinae* на имп. Константин Багренородни (913 – 959). Срв. „De Ceremoniis“, *The Oxford Dictionary of Byzantium*, New York & Oxford 1991.

² Пропилей (πρόπυλον, προπύλαια) е параден вход, оформен с портик и колонада пред входовете на светилища и обществени сгради.

³ Място за почивка или кабинет на императора в рамките на храма.

⁴ Дворцови служители, обслужващи византийския император.

⁵ *Нефа* – кораб (ναός – navis) е издълженото помещение в сгради от типа на базиликите, ограничено от една или от двете си дълги страни с редове от колони или стълбове, отделящи го от съседните помещения.

⁶ *Омфалион* е централният мраморен кръг със заобикалящите го симетрични кръгове в базиликата „Света София“, символизиращ пъпа на Земята и центъра на света. Това място е изградено под централния купол на храма, където се извършват церемониите по коронацията на императорите на Константинопол – Новия Рим. Тронът на императора стои в центъра на централния кръг, а неговите приближени стоят върху малките кръгове, подобно на планетите около слънцето.

раното там изображение на Христа), която патриархът е повдигнал, за да не я докосват ръцете на императора; покланя се пред литургийната утвар и реликвите (потирите, дискосите, даровете, светите Христови плащаници), представени му на масата¹, където той оставя и своите дарове – тежки чували със златни монети или скъпи предмети (олтарни покривки, потири, корони). Следва кратка процесия, която води императора и патриарха в кръговото пространство зад олтара, където те отдават почитта си на голям златен кръст, който през 1200 г. поклонникът Антоний Новгородски вижда да се издига в деня на имп. Константин и имп. Елена. Владетелят прекадява кръста с кадилницата, която му дава патриархът, а после „влиза направо в друг метаторион, много по-внушителен от обикновеното опънато в преддверието платно, тъй като представлява ансамбъл от няколко помещения, уредени в източния край на южния кораб, където императорите се молят и следват развитието на службата, приемат и сменят одеждите си след *Литургията на „входа“*“². По-нататък в Константинополската катедрала „Света София“ се извършвала същинската служба, по време на която се отбелязва, че императорът сменя трикратно мястото си. За освещаването на даровете той „излиза“ от своя метаторион от „дясната страна на църквата“, т.е. откъм южния кораб, отива зад амвона, придружава даровете, минавайки през солеята до Светите двери, но „остава отвън“ заедно с кортежа от знамена; после се връща в метаториона, като минава покрай олтара (*вимата*)³ от дясната страна, но отвън олтарната преграда. По този начин се казва, че не преминава през олтара, където вече се допускат единствено свещеници.

¹ Светата трапеза.

² Великият вход в Константинопол се извършва от свещенослужителите отвън-навътре – от скевофилакиона – в лявата външна част на олтара на базиликата „Света София“ в Константинопол, служещ за съхраняване на богослужебната утвар и мястото за подготовката на даровете за Евхаристията – днешния проскомидийник, към храма, по време на който даровете се принасят в литийно шествие при отваряне на всички врати. За разлика от народа императорът извършва „входа“ вътре, като се движи около св. олтар. Срв. К. Кекелидзе, *Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение*, Тифлис 1908, 6–9.

³ Вима – βῆμα – ἱερατεῖον – най-свещеното място на храма – св. престол (св. трапеза) в св. олтар.

Връзката на Трисветата песен с Литургията на верните

Връзката на Трисветата песен с ангелската песен от Евхаристийния канон, най-важната част от *Литургията на верните*, е основополагаща за изграждането на евхаристийното богословие на Църквата. В своето желание за среща с Бога християните се присъединяват към невидимото участие с ангелите в процеса на преклонение и славословие към Бога – в Литургията и в Евхаристията. Чрез мистично обединение на видимите и невидимите, посредством проявата на Божията святост, какъвто е фактът със славословието – единението между човеците с ангелското войнство в Литургията, се постига онова непрестанно славословие, с непрестанни славословия – „пою́ще, вопію́ще, възыва́юще и глаголю́ще“¹. По този начин наравно с ангелите², участвайки в Евхаристията и тайнствата, човек е покрит и озарен с Божията святост. Тази интерполация на *sanctus* (ангелската песен), в евхаристийната молитва на Църквата, е изключително важна. Тя се потвърждава от връзката на текста на *praefatio*, *sanctus* и *post-sanctus*, хармонично вплетени в един евхаристиен сакраментален химн. Така: Ἁγίος εἰ (сѣѣ ѿи2) (от Литургията на св. ап. Яков) и Μετὰ τούτων τῶν μακαρίων δυνάμεων (ѣѣ ѿиѣи бѣжѣнными ѿиѣи) (от Литургията на св. Василий Велики), или Πλήρης γάρ ἐστιν ὡς ἀληθῶς (нѣпѣлненѣ ѿѣтъ ѣѣкѣ вѣнѣтнинѣ) (от *Литургията на св. ап. Марк*). Влизането в сакраменталната динамика на ангелското славословие е един от най-съществените литургични и богословски проблеми, които са плод на стотици трудно изградени изследвания, поради тайното и невеществено битие на ангелите. „Някога пророк Исаия видял Бог-Саваот на висок престол в небесата, обкръжен от серафими, които летели и пеели: Свят, Свят, Свят е Господ Саваот! Цялата земя е пълна с Неговата слава!“ (Исаия 6:3). Думите „пеят, викат, възгласят и казват“ са различни начини на славословие на Бога. Някои тълкуватели виждат в тези думи славословията на четирите същества – лъв, телец, орел и човек, за които споменават пророк Йезекиил (1:4–10) и св. Йоан Богослов (Откр. 4:6–8). Представените същества са символи

¹ Срв. *Sanctus* във Византийските анафори.

² По въпроса за ангелската природа, творение, служение, чинове и свидетелства срв. Т. Коев, „Светоотеческо разкритие на богооткровеното учение за ангелския свят“, *Вяра и живот. Сборник материали по Патрология, Догматика и Етика*, В. Търново 1994, 28–51.

на четиримата свети евангелисти – Матей (човек), Марко (лъв), Лука (телец) и Йоан (орел). Споменът за ангелското песнопение като че ли ни грабва и ни възнася на небето. Ние мислено ставаме съобщници на ангелите и заедно с тях викаме и казваме: **ѿѿѿ гдѣ славлѣдѣ**. Земята като че става небе. Земната Църква се съединява с небесната. Нашата литургия се слива с небесната, вечната. В ангелското славословие се прославя Божията святост и величие. Светостта като евхаристиен феномен е отражение на едно от основните качества, присъщи на Бога.

Ἄγιος, ἅγιος, ἁγιος, Κύριος Σαβαώθ·
πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς
δόξης σου. Ὡσαννά, ἐν τοῖς ὑψίστοις·
εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι
Κυρίου. Ὡσαννά, ὁ ἐν τοῖς ὑψίστοις¹.

ѿѿѿ, ѿѿѿ, ѿѿѿ гдѣ славлѣдѣ, ѿпѡлнь
нѣо ѿ зѣмлѣ слѣбы твоеѣ, ѡсѡнна
вѣ вѣшннхъ, бл҃гословѣнъ градъ ѡ
имѣ гдѣне, ѡсѡнна вѣ вѣшннхъ².

Божията святост е абсолютна и съвършена, а Божията слава е безпределна и величието Божие – неизмеримо. Божията святост задължава. Не може да се приближи към Бога она, който нравствено е нечист. Бог изисква от нас и ние да бъдем свети (Левит 11:44). Нашата святост не е и не може да бъде абсолютна като Божията. Тя е относителна – тя е святост дотолкова, доколкото ние постъпваме праведно и доколкото Бог по Своето благоволение ни освещава със Своята благодат³. Ангелската песен, изпълнявана и в юдейската религиозна практика, е влязла в състава на евхаристийните канони на Литургията във всички нейни разновидности на Изток и на Запад. Ангелската песен е песента за славата и величието на Царството Божие, в което всеки член на Тялото тук на земята е вече и член на Църквата на небесата².

В някои от древните литургични чинове липсва ангелска песен, а в други липсват Учредителните думи (в *Литургията на Аддай и Марий, Завета на нашия Господ Иисус Христос*³, Миланския молит-

¹ *Τερατικόν*. Ἀποστολική Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ἀθῆναι 1962, р. 177 – BAS, р. 124 – CHR.

² Срв. СЛУ Бг 2957, с. 131 – BAS, с. 90 – CHR.

³ Еп. Николай Макариополски (Кожухаров), *Светата Евхаристийна жертва. Изяснение на Православната литургия*. София, 1968, 162–163.

вослов *Май*¹, *Анафората на Епифаний Саламитски*²), а при други тези слова са дадени непълно или липсва молитвата „Отче наш.“³. За молитва, свързана с Ангелската песен, се откриват свидетелства още в Свещеното Писание на Стария Завет и по-точно в „Слушай Израилю“, в смисъла на нашето „Символ Верую“⁴, който се състои от следните три части от Св. Писание: Второзаконие. 6, 4–9, 11, 13–21, и Числ. 15, 37–41 (на евр. *šemaʿ* – слушай). Така *šemaʿ* започва и завършва със специални молитви. В молитвата *šemaʿ* Бог се прославя за сътворението на света и на ангелите и избирането на Израел, и се съдържа искане Бог да бъде милостив⁵. Там се открива и онази част от молитвата, в която се намира Ангелската песен, песента на серафимите: първа *berākāh*⁶ – хваление преди *šemaʿ* (Слушай, Израилю: Второзаконие 6:4): Благословен *ʾdōnāy* (Господ – *ʾō ʾw* – *ѡѡѡ*), Боже наш, Цар на вселената, Създател на ангелите-служители, които всички заедно възгласят свещенно (*qāḏōš*), благоговейно викат „Свят, Свят, Свят“⁷ *ʾdōnāy – šbaḥt*⁸.

В паралелното изследване на текстовете на Литургията тези свидетелства се откриват и в най-ранната достигнала до нас редакция на *CHR*, която заедно с тази на *BAS* е съхранена в евхология *BAR* 336 от VIII в⁸. „И двете последования съдържат по двадесет молитви, от които седем съвпадат: трите молитви на антифоните; молитвата на жертвеника; молитвата на Херувимската песен; молитвата на възно-

¹ Срв. Дякон И. Иванов (Кюмюрджийски), „Освещаване чрез Ангелската песен: Sanctus – Benedictus – Post-Sanctus (принципи в изследването на евхаристийната ангелология на древните анафори)“, *Българско музикознание* 44 (2020), № 1, 36–56.

² *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, I, 23. V в. Taft, R. F. *Liturgy in Byzantium and Beyond. The interpolation of the Sanctus into Anaphora: When and Where? A review of the Dossier*, part I, 283–297.

³ „Mai“ (380–450) срв. R. F. Taft, *Liturgy in Byzantium and Beyond*, IX, p. 306. За този кодекс по-подробно виж *Scriptum Veterum. Nova Collectio e Vaticanis Codicibus Editata* Ab Angelo Maio, t. V, Romae M.DCCC.XXXI.

⁴ R. F. Taft, *Liturgy in Byzantium and Beyond*, IX, p. 307.

⁵ *Пак там*, 283–297.

⁶ За литургическите извори на юдейската общност и влиянието в раннохристиянските общности срв. М. Арранц, *Евхаристия Востока и Запада*, Рим 1998, 119–123.

⁷ Архим. К. Керн, *Евхаристия*, с. 11.

⁸ В новозаветните текстове термините, които съответстват на юдейската *beraka*, са гръцките причастни форми *εὐλογῆσας* (употребявана за благословение на хляба) и *εὐχαριστήσας* (употребявана за благодарение и благословение над чашата).

шението и молитвата след сугубата ектения. Четири други – молитвата на предложението; молитвата на входа; молитвата на Трисветата песен и задавонната молитва – се различават, но в по-късната практика текстовете им от *BAS* са изместили съответните текстове и от *CHR*. Останалите девет молитви са различни за двете последования. От епохата, в която бил писан Барбериновият евхологий, до наши дни нещата не са се променили особено много. Освен четирите молитви от *BAS*, наложили се и в *CHR*, само една молитва е отпаднала (молитвата на жертвеника), а няколко други общи и за двете последования били прибавени „периферно“, като: молитвата за взимане на време; молитвата преди четенето на Евангелието; молитвите преди и след причастие; някои тропари; няколко дяконски възгласа и най-вече сравнително дългото последование на предложението. Проблемът за първоначалния вид на Литургията, нейната автентичност и оригиналност, засяга изключително периода от IV (времето на нейното написването) до VIII в. (времето, от което до нас е достигнала първата и записана редакция). От една страна, това е период, през който богослужебната литература достига своя най-голям разцвет и който оставя най-ярък отпечатък в литургичното творчество, а от друга – от въпросния период до нас не е стигнал нито един писмен паметник, съдържащ текста на *BAS*. На основата на светоотечески свидетелства и по аналогия с други литургични последования от същия период могат да бъдат отделени по-късно прибавените към нея текстове. Този процес има отношение и към проблема с изясняването на въпроса за авторството на св. Василий Велики¹. През периода IV–VIII в. антифоните не били част от *BAS*. Вероятно въвеждането на трите антифона е направено точно в началото на византийската епоха, по времето на Василий, което се отнася и до Евхаристията, някъде в периода, който е отделял коментарите на преп Максим († 630), и св. Герман († 733)². Според Балдовин първият не я е споменал, защото последованието

¹ За произхода на ангелската песен и нейния характер срв. М. Арранц, *Евхаристия Востока и Запада*; Дякон И. Иванов (Кюмюрджийски), „От началото към безкрая – от първообраз към образ и отобраз – парадигми в изследването на ангелската песен в християнската химнография и пеене“, *Българско музикознание* 43 (2019), № 1, 3–23.

² Разполагаме с текста на този древен евхологий благодарение на едно от най-новите текстокритични издания на S. Parenti, E. Velkovska. *L'Eucologio Barberini gr. 336. Seconda edizione riveduta con traduzione in lingua italiana*, Roma 2000.

на трите антофона е подготвително и като такава не се намира в схемата на евхаристийния обред¹. „Тя започва от входа, станал известен по-късно като Малък вход, или по-вероятно направо от четивата“². Частта, прибавена преди тях, се оформя постепенно, като най-напред е включена Трисветата песен (VI в.), а малко по-късно антифоните (VII в.) и литийният вход³.

Един от важните елементи на византийската Евхаристия, отразен в *CHR* и *BAS*, и използван, както стана ясно, в процесиите на Константинополската стационална литургия, е *Трисвятое*. Тази песен е въведена в Литургията на евхаристията като антифон заедно с придружаващата го молитва някъде около V в.⁴ Както стана ясно по-горе в текста, корените на Трисвятое се намират в процесиите за земетресението от 25 септември 446 г. В средата на V в. вече има сведения за литургичното използване на Събора в Халкидон (451 г.). Така според Болдвин константинополските литийни служби пряко повлияват върху развитието на Входа на византийската Евхаристия в използването на три антифони и Трисвятое.⁵ Тези части на Литургията нямат общо със св. Василий Велики. Херувимската песен, както и свързаният с нея Велик вход, също са включени в състава на последованието след VI в. По-късни прибавки са задамвонната молитва и отпустът.

Освободено от всички по-късно включени елементи, последованието на *BAS* се доближава възможно най-близо до първоначалната му редакция. Тя представя група от девет молитви, органично свързани помежду си, чийто произход можем да отнесем към времето около IV в. Не е изключена възможността от нея да са отпаднали определени, недостигнали до нас молитви, или едни молитви да са заменени с други. Между деветте молитви е налице значително родство от езикова гледна точка, използваните изразни средства и спецификата на изказа. Някои изследователи смятат, че тези молитви са

¹ По въпроса за авторството и автентичността на Златоустовата анафора и Василиевата анафора срв. Дякон И. Иванов (Кюмурджийски), *Евхаристията – *Mysterium fidei* – *Mysterium vitae**, 278–301.

² Архим. Авксентий (Делипапазов), *Литургия*, Пловдив 2005, с. 485.

³ J. Baldovin, *пос. съч.*, р. 216.

⁴ Срв. F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western, vol. I. Eastern Liturgies*, Toronto 1896, 534–539.

⁵ Срв. Архим. Авксентий (Делипапазов), *Литургия*, с. 485.

не повече от седем. „С известна условност се приема“¹, че следните девет молитви са част от най-ранната редакция на BAS: първа молитвата на оглашените: „Господи Боже наш, който живееш на небесата“²; първата молитва на верните: „Ти, Господи си ни показал това велико тайнство на спасението“³; втората молитва на верните: „Боже, който си посетил с милост и снизхождение нашето смирение“⁴; молитвата на приношението след поставянето на даровете върху св. престол: „Господи, Боже наш, Който си ни създал и въвел в тоя живот“⁵; *sanctus* от Анафората: „Вечний Владико, Господи Боже, Отче Вседържителю, Комуто се покланяме“⁶; молитвата след Анафората и преди „Отче наш“: „Боже наш, Боже на спасението, научи ни достойно да Ти благодарим“⁷; главопреклонителната молитва: „Владико Господи, Отче на щедростите и Боже на всяка утеха“⁸; свещеническа молитвата след причастие: „Благодарим Ти, Господи, Боже наш, за причащението със светите, пречисти, безсмъртни и небесни Твои тайни“⁹; молитвата пред проскомидийника: „Изпълни се и се извърши според силите ни, Христе Боже наш, тайнството на Твоя промисъл“⁹. Тези последования са косвено свързани с Трисветата песен, като нейно продължение, предвид тринитарния характер (тоу Патρὸς καὶ тоу Υἱοῦ καὶ тоу Ἀγίου Πνεύματος), и като богословие, изразено в молитвите на цялата Литургия.

Вярно е, че славата и, респективно авторитетът на Литургията на св. Василий Василий в началото е била по-голяма от тази на св. Йоан Златоуст. В древността изглежда, че по-голямо значение се приписва на литургичните произведения на великия литургист на Кесария, отколкото на литургиста от Константинопол, както сочат свидетелствата на литургиите, съставени след апостолските времена. Според някои съвременни руски изследователи обаче различните съмнения за произхода не идват само от неизвестността по онова

¹ Срв. *Пак там*, с. 519.

² Срв. J. Baldovin, *пос. съч.*, р. 219.

³ Срв. Архим. Авксентий (Делипапазов), *Литургика*, с. 489.

⁴ Срв. СЛУ Бг 1985, с. 132.

⁵ Срв. СЛУ Бг 1985, 132–133.

⁶ Срв. СЛУ Бг 1985, с. 133.

⁷ Срв. СЛУ Бг 1985, 136–137.

⁸ Срв. СЛУ Бг 1985, 139–140.

⁹ Срв. СЛУ Бг 1985, 148–149.

време за достойнствата на св. Йоан и приноса му за евхаристийното служение, „но от много тясна връзка на Литургията, събрана от него от Василиевата¹, което може да даде много причини да се погледне на първата като на последната. В същото време от друга страна е достоверно известно, че *CHR* в Източната православна църква скоро получава широка и по-честа употреба в сравнение с *BAS*“².

В текста на *CHR* с течение на времето са станали различни промени, отнасящи се както до чинопоследованието, така и до молитвите и песнопенията, респективно и до Трисветата песен. Това затруднява установяването на първоначалния вид на Византийската и *OBL*. Досега в това отношение, са правени много опити, но еп. Николай Кожухаров споделя, че всеки от тези опити носи малко или много условен, вероятен характер. Той обръща внимание на установените разлики и отстранява онези, за които е сигурно кога и как са въведени в употреба, отнасящи се до: антифонните молитви, които са заимствани от *BAS*, песнопението „Единородий Сине и Слово Божие“³, което, по предание се смята, че е дело на император Юстиниан от VI в.; песента-молитва Трисвятое, въведена в богослужебна употреба при Константинополския патриарх св. Прокъл, в първата половина на V в.; Херувимската песен, въведена при имп. Юстин (565–578) във втората половина на VI в.; Символът на вярата, който е въведен за пръв път в Литургията в 471 г. в Антиохия и в 511 г. в диоцеза на Константинополската църква; „Достойно естъ“ което има по-късен произход – VIII–X в.; някои от ектениите, а също и част от днешния отпуст. Според еп. Н. Кожухаров любопитно е да се отбележи, че в *BAR* от Златоустовата литургия са дадени някои молитви, които не влизат в днешния Златоустов литургиен чин. Такива са, например: молитвите на предложението (заклучителната проскомидийна молитва) „Господи, Боже наш, Който Сам си Се предложил като непорочен Агнец“; молитвата на входа „Благодетеля и Създателя на всичката твар“; на Трисветата песен „Всесветий Боже наш“; молитвата при седалището „Владико Господи Боже на силите“; „Никой не е достоен“; Символът на вярата, а също и ектениите. Като Златоустова

¹ Срв. СЛУ Бг 1985, с. 151.

² Срв. СЛУ Бг 1985, с. 153.

³ Това мнение се поддържа от руските богослови, за разлика от повечето изследователи, които акцентират на абсолютната автентичност на Златоустовата литургия.

е означена само молитвата на предложението¹.

Прот. И. Гошев дава първата подробна информация по отношение на топографията, вида и архитектурните особености на храмовете, в които се е извършвала светата Литургия през IX в. в България. Тези изследвания са важни поради факта, че като научен ресурс са насочени към Литургията и Евхаристията с акцент върху литургичния текст и архитектурните особености на средновековните храмове, съобразени с вида и характера на богослужението. Той прави анализ на някои от типовете византийски базилики, съществуващи на територията на Българската държава, като особено място отделя на храмовото пространство в Плиска и Преслав, свързано с един от най-важните държавни, църковни, културни и просветни центрове в средновековна България. „Тези храмове с целият им инвентар, украса и символика били създадени, за да бъдат сгодна и смислена обстановка на богослужението, а преди всичко на светата Литургия².

На основание на византийските прототипи и изложеното в основната част от текста на *OBL*³, според прот. Гошев достигналите до нас извори не съдържат сведения за пълния византийски вариант на текста. Изследванията върху нея се базират на незначителни части на тази Литургия или косвени свидетелства, достигнали на някои старобългарски литературни паметници⁴. Според архим. Авксентий „като самостоятелен и различен от другите византийски литургии чин не може да се говори, затова употребата и като термин е условна“⁵. По-значимите старобългарски писмени паметници, съдържащи сведения за богослужението през онази епоха, са *Написание на правата вяра*, създадено от св. Константин-Кирил Философ не по-късно от 868 г., *Учително евангелие* на ученика на св. Методий, епископ Константин Преславски, написано между 889 и 894 г., *Шес-*

¹ Срв. А. Пентковский, „Византийское богослужение“, *Православная Энциклопедия*, т. VIII, Москва 2004, с. 386.

² Ὁ μονογενης Υἱὸς καὶ Λόγος τοῦ Θεοῦ, ἀθάνατος ὑπάρχων καὶ καταδεξάμενος διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν, σαρκωθῆναι ἐκ τῆς ἁγίας Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, ἀτρέπτως ἐνανθρωπήσας σταυρωθεὶς τε, Χριστὲ ὁ Θεός, θανάτῳ θάνατον πατήσας, εἰς ὦν τῆς ἁγίας Τριάδος, συνδοξαζόμενος τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι, σῶσον ἡμᾶς.

³ Срв. Еп. Николай Макариополски (Кожухаров), „Св. Йоан Златоуст и неговата литургия“, *Духовна култура*, кн. 1–2, (1971), 6–7.

⁴ Прот. И. Гошев, *Старобългарската литургия*.

⁵ Срв. Прот. И. Гошев, *Старобългарската литургия*, с. 1.

тоднев на Йоан Екзарх, *Синайски глаголически молитвослов*, част от чиито текстове са преведени от св. Климент Охридски, едно поучение против еретиците от Х в. на презвитер Козма и др. В Българската църква били използвани двете византийски литургии, означавани и като *пълни*, и *Литургията на преджеосветените дарове*, която е *непълна*. Във всички писмени паметници на първо място е поставена *BAS*. От едно свидетелство на презвитер Козма става ясно, че Йерусалимската *JCB* в България не е служена. *OBL* била разделена на три части, които не съвпадат с делението на проскомидия, Литургия на оглашените и Литургия на верните, каквито са класическите части. Първата част на *OBL* продължава до четивата, втората – до Символа на вярата, а третата – до края. Това деление ясно е засвидетелствано в старобългарския паметник *Закон за съдене на хората* – правен документ от времето на Първата българска държава.

Литургична и богословска интерпретация на Трисветата песен – още някои рефлексии в старобългарската и славянска традиция

В богослужебните текстове на Литургията в гръцката и в славянската практика Трисвятата песен се предшества от молитвата (еднаква за *BAS* и *CHR*): Ὁ Θεὸς ὁ ἅγιος, ὁ ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενος, ὁ τρισάγιω φωνῇ ὑπὸ τῶν Σεραφίμ ἀνυμνούμενος καὶ ὑπὸ τῶν Χερουβίμ δοξολογούμενος καὶ ὑπὸ πάσης ἐπουρανίου δυνάμεως προσκυνούμενος· ὁ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγαγὼν τὰ σύμπαντα· ὁ κτίσας τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα σὴν καὶ ὁμοίωσιν καὶ παντὶ σου χαρίσματος κατακοσμήσας· ὁ διδούς αἰτοῦντι σοφίαν καὶ σύνεσιν καὶ μὴ παρορῶν ἁμαρτάνοντα, ἀλλὰ θέμενος ἐπὶ σωτηρίᾳ μετάνοιαν· ὁ καταξιώσας ἡμᾶς τοὺς ταπεινοὺς καὶ ἀναξίους δούλους σου καὶ ἐν τῇ ὥρᾳ ταύτῃ στήναι κατενώπιον τῆς δόξης τοῦ ἁγίου σου θυσιαστηρίου καὶ τὴν ὀφειλομένην σοι προσκύνησιν καὶ δοξολογίαν προσάγειν· Αὐτός, Δέσποτα, πρόσδεξαι καὶ ἐκ στόματος ἡμῶν τῶν ἁμαρτωλῶν τὸν τρισάγιον ὕμνον καὶ ἐπίσκεψαι ἡμᾶς ἐν τῇ χρηστότητί σου. Συγχώρησον ἡμῖν πᾶν πλημμέλημα ἐκούσιόν τε καὶ ἀκούσιον· ἅγιον ἡμῶν τὰς ψυχὰς καὶ τὰ σώματα· καὶ δὸς ἡμῖν ἐν ὁσιότητι λατρεῦειν σοι πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς ἡμῶν· πρεσβείαις τῆς ἁγίας Θεοτόκου καὶ πάντων τῶν ἁγίων τῶν ἀπ' αἰῶνός σοι εὐαρεστησάντων³ (Боже светии, Който пребъдваш сред светии и Когото с трисвята песен възпяват херувимите и славословят серафимите и Комуто всички небесни сили се покланят, Ти от нищо си направил всичко, създал си човека

по Твой образ и подобие, и си го украсил с всеки Твой дар. Ти даваш на просеция премъдрост и разум и не презираш съгрешилия, но си отредил покаяние за спасение, Ти си удостоил нас, смирените и недостойни Твои раби, и в тоя час да застанем пред славата на Твоя свят жертвеник и да Ти принесем дължимото поклонение и славословие. Сам, Владико, приеми и от устата на нас грешните трисветата песен и ни посети с Твоята благодат. Прости ни всяко волно и неволно прегрешение, освети душите и телата ни и дай ни да Ти служим в святост през всички дни на живота си, по молитвите на Света Богородица и на всички светии, които от века са Ти благоугоди¹).

И благославение на Трисвятото време, времето на възпяването на Пресветата Троица, със славословието на молитвата: „Защото Си свят, Боже наш и на Тебе, Отца и Сина и Светия Дух, въздаваме слава, сега и винаги, и во веки веков“².

Що се отнася до „молитвата на Трисветия“, както я нарича И. Гошев, „първо – тя към края на старобългарската епоха била изоставена и днес не се изпълнява, нито е позната в църковната практика, и второ – нейните следи в някои от нашите видни старобългарски паметници трябва да се имат предвид при обсъждане въпроса за автентичността им. Тази молитва отразява по един своеобразен начин няколко библейски текста (Иезек. 1:6, 10:14; Откр. 4:8), в които се говори за безплътни сили с четири лица (τέσσαρα πρόσωπα), които нямали почивка и ден и нощ пеели Богу „Свет, Свет, Свет“. Във въпросната молитва, обаче, същите мисли са предадени чрез други изрази: тук четворообразни животни трепетно и с непрестанен глас пеят Богу Трисветата песен – τετραμόρφα ζῶα, τρεμόντων, ἁκταλαύστω φωνή, пеят τὸ τρισάγιον ὕμνον. Същите тези изрази на изчезналата литургийна молитва, които не са заети от Библията, нито от Римската литургия, срещаме само при писатели от към преди XI–XII в., но не и по-късно, когато молитвата била забравена, и затова и изразът „четворообразни животни“ ще да е звучал доста грубо. Тези изрази срещаме през IX и X в. при св. Теодор Студит³ и Псевдо-Герман⁴; срещаме ги и при Йоан Екзарх и св. Климент Охридски. Ето

¹ Архим. Авксентий (Делипапазов). *Литургика*, с. 490.

² Пак там.

³ *Γερατρικόν*, σ. 111 – CHR, σ. 162–163 – BAS.

⁴ СЛУ Бг 1985, с. 73 – CHR, с. 128–129 – BAS.

защо, ако в св. *Климентовото похвално слово за светите Архангели* пише, че „четверообразни“ безплътни сили трепетно предстоят Богу и с „непрестанни гласове Му пеят“ Трисветата песен, това, от една страна, е важен белег за старинността и автентичността на текста, а от друга – свидетелства, че в *OBL* през IX в. още се е чела следната молитва, която в изследването на прот. Гошев за *OBL* е означена с № 16: Εὐχὴ τοῦ τρισαγίου Ἁγίε ἁγίων ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ μόνος ἅγιος καὶ ἐν ἁγίοις ἀναπαύομενος ἅγιος ὑπάρχεις ὁ τὴν ἀνυπέρβλητον δόξαν ἐν αὐτῷ κεκτημένος. ἅγιος ὁ Θεός, ὁ λόγῳ τὰ πάντα συστησάμενος. ὁ ἅγιος ὁ Θεός, ὃν τὰ τετράμορφα ζῶα ἀκαταπαύστῳ φωνῇ δοξάζουσι... [Ὁ Θεός, ὁ ἐν ἁγίοις ἀναπαύομενος, ὁ τρισαγίῳ φωνῇ...]. Ἐκφώνως Ὅτι ἅγιος εἶ...¹

Според прот. И. Гошев песента-молитва „Светий Боже“ е средоточие на редица особени свещени обреди²: „Пеенето на песента „Светий Боже“ предхожда един от най-тържествените литургийни моменти: четенето на словото Божие. Тълкувателите на Литургията често споменават, че при четенето на светото Евангелие като че ли сам Христос се явява и говори в храма. В този момент архиереят моли Бога да погледне долу на земята Своего земно лозе, т. е. Своята Църква. Когато пък ще се почне четенето на св. Евангелие, архиереят сваля от раменете си знака на своето хриstopодражателно звание, т. е. омофорът, и сам слуша Христовия глас. В древност, дори и до към XI в., пред „Светий Боже“ се казвали прошенията на великата ектения. По-късно тази ектения съвсем отпада. Пред „Светий Боже“ дори и до края на XIV в. българските и византийските християнски владетели бивали коронясвани чрез т. н. *коронационна хиротония*. Че коронацията ставала в този момент, т. е. че тя ставала по-рано и от момента на хиротонисването на епископ, личи от думите на къснoвизантийския писатели Кодин, който в съчинението си *За офикиите на Цариградския палат* в гл. 17-та, като разказва как става коронясването на император, казва: „Прочее, както казахме, при отслужването на света Литургия, преди да се изпее „Светий Боже“, като излезе от олтаря, патриархът възлиза на амвона заедно с най-почтените от архонтите на Църквата, облечени в своите свещени одежди...“. Пак преди изпяването на „Светий Боже“ се извършва и приемането на монашеска схима. Ето как *Старобългарският молитвослов*, като ни рисува

¹ СЛУ Бг 1985, с. 74 – CHR, с. 129 – BAS.

² PG 90, 737.

Библейски и светоотечески основания за *Трисветата песен на ангелите*, присъствието им в богослужения живот на Църквата и ангелотворчество като богословски и литургичен феномен

Според св. Василий Велики и св. Йоан Дамаскин светът на безплътните духове или ангелите се намира на горното небе. В Посланието си до колосяни св. ап. Павел под небе и небесен свят разбира ангелите: „Чрез Него е създадено всичко, що е на небесата и що е на земята, видимо и невидимо, било Престоли, било Господства, било Началства, „ободно и различно съществуване чрез мисълта и свободната воля на Твореца. Това е идея, която е в много голяма степен в съответствие с проповядването на Нюман, че ангелите са „истинските причини за движение, светлина и живот“¹. Така също, богословието на св. Франциск, изразено в неговата „Песен на творенията“², е предшествано от бл. Августин на Запад и от онези, които го следват. Въз основа на тази традиция, Буйер прави изумително използването на метафората на музиката, за да опише творението. Той вижда ангелите като единен хор, съставен от огромно хармонично множество от тонални компоненти, всеки тон представител на човек, от който се появява самата физическа вселена. Всички частици на Вселената, всичките ѝ материални енергии, се движат и формират чрез резонансната сила на тези ангелски хорове. Но именно от гледна точка на временната хармония музикалната метафора има своето пряко приложение: чрез фиксиране на бдителните си очи към диригента и

¹ K. Lemna, *пос. съч.*, с. 908.

² *Canticum* или *Laudes Creaturarum*, композирана ок. 1226 г. от св. Франциск от Асизи.

Твореца ангелите запазват времевата мярка и ритъма на Вселената¹. Поради ясното учение на църковните отци именно чрез признаването на присъствието на ангелските като творения за Божията слава, постоянно действащи в космоса, а човекът като творение за Божия слава в историческото му предназначение като „венец“ на земята. С други думи, „само чрез „виждане“ на присъствието на ангелите в сътворението чрез вяра в Божественото Слово, ние можем да разберем целта на нашето съществуване. Следователно реалистичната ангелология е от голямо значение за нашето ежедневие. И кард. Нюман, и Буйер със сигурност са прави да потвърдят патристичното учение в това отношение – и в явно противопоставяне на утилитарното виждане за вселената, притежавана от съвременния човек², разкрити в светлината на християнската Евхаристия.

Във всички посочени литургийни текстове на древната Църква разказът за Небесната литургия е свързан с пеене на Трисветата песен „Свет, Свет, Свет!“³. Според Желтов „Съвременната литургична наука решава нееднозначно въпроса защо тази песен присъства в повечето класически анафори“⁴. Мнозинството западни учени, сред които Р. Тафт,⁴ Дж. Фенуик⁵ и Дж. Каминг⁶, смятат, че Трисветата песен е интерполация от IV в., направена под влияние на юдейската литургична практика (на подобни позиции стои още в началото на XX в. и И. Карабинов⁷). Желтов не се съгласява с някои от тези възгледи и ги отнася към древния откъс от анафора от *Страсбургския папирус*, „който днес, в светлината на неотдавна публикувания Барселонски папирус, вече не може да се интерпретира в полза на това предполо-

¹ Срв. К. Lemna, *пос. съч.*, с. 909.

² L. Bouyer, *пос. съч.*, с. 171.

³ М. Желтов, „Чин Божественной литургии в древнейших (XI–XIV вв.) славянских Служебниках“, *Богословские труды* 41 (2007), 388–403.

⁴ Срв. R. F. Taft, *Liturgy in Byzantium and Beyond*, 83–121; Taft, R. F. „The Synaxarion of Evergetis in the History of Byzantine Liturgy“, *The Theotokos Evergetis and Eleventh-Century Monasticism*, ed. By M. Mullett, A. Kirby, Holywood 1994, p. 285.

⁵ Срв. J. Fenwick, „Fourth Century Anaphoral Construction Techniques“, *Grove Liturgical Study* 45 (1986).

⁶ Срв. G. Cumming, „Four Very Early Anaphoras“, *Worship* 58 (1984), 168–172.

⁷ И. Карабинов, *Евхаристическая молитва (Анафора)*, СПб. 1908, с. 8.

жение”¹. Ч. Джираудо² в своите изследвания върху светата Евхаристия и Ангелското богословие – славословие, изказва по-реалистична позиция относно приемствеността на раннохристиянските литургични форми с тези на междузаветния период – в частност, където за междузаветните молитвени форми³ е характерно включването на разказа за Небесната литургия в състава на молитвите при най-важните случаи. „Това отново ни заставя да се замислим за степента на влияние на апокалиптичната литература и изобщо на есхатологичните представи върху средата, в която са проповядвали Господ Иисус Христос и Неговите апостоли. При все това, в централната молитва на църковното богослужение, анафората, описанието на Небесната литургия се съхранява и до днес в пълна степен. С това се подчертава както неразривната връзка с литургичната традиция на древната Църква, така също и есхатологичното измерение на Божествената света литургия, в която Господ на Силите Се явява и Самият Той Се раздава за храна на верните и чрез която съзерцаваме Небесата и тяхната слава, като наравно с това поменаваме извършените дела заради нас и нашето спасение в Божието домостроителство, както и Деня на идващото Царство“⁴.

Феноменологията на Ангелската песен остава константна в евхаристийното богословие на Църквата и съпътства светостта и славословието на Бога от най-ранна древност до днес. Прилагателното Свят – Ἅγιος, отнесено до Бога и основен пункт в Трисветата песен, винаги е присъствало в християнската, а дори и в юдейската литургична практика. Думата *Свят* има важно богословско значение в текстовете на молитвите, съставени от юдеи и християни. *Ангелската песен* заема основно място в молитвите на Църквата и, както стана ясно, още от дълбока древност чрез изпълняването на този свят химн се открива истинската евхаристийна святост – ангелите на небето непрестанно *богословят* Бога и възпяват Неговата слава, а хората по време на светата Литургия на земята славословят, хва-

¹ М. Желтов, *Чин Божественной литургии*, 240–256.

² Срв. С. Giraudo. *La struttura letteraria della preghiera eucaristica: Saggia sulla genesi letteraria di una forma*. Roma, 1981, 1989.

³ Срв. G. Winkler, *Das Sanctus: Über den Ursprung und die Anfänge des Sanctus und sein Fortwirken*, Rome 2002 (Orientalia Christiana Analecta, 267).

⁴ М. Желтов, *Чин Божественной литургии*, 388–403.

то най-ясно свидетелства св. Василий в текста на своята Анафора¹. Кападокийският светец учи, че Бог е създал ангелския свят в такива извънвремени условия². Като говори за ангелското славословие по време на Утренята „Слава на Бога във висините“, митрополит Филарет Московски изразява характерното за Православната църква учение: „Бог има височайша слава от векове... Славата е откровение, явяване, отражение, одежда на вътрешното съвършенство. Бог Отец е Отец на славата (Ефес. 1:17); Син Божи е сияние на славата Му (Евр. 1:3) и Сам има у Отца Своята слава преди светът да бъде (Йоан 17:5); по същия начин Дух Божи е Дух на славата“ (1 Петр. 4:14)³. Като използва литургичния символизъм, характерен за Александрийската школа, Псевдо-Дионисий Ареопагит отнася ангелите на върха на стълбицата на творенията, като по своята чиста духовна природа те са най-близо до Бога и затова се явяват посредници в откровението между Бога и света, благовестници на Неговата воля и на Неговите тайни. В духовната йерархия те се намират по-високо от човеците. Ангелите са ръководители на старозаветните праведници, чрез ангелите е даден Мойсеевият закон, архангел Гавриил донася тайнственото благовестие на света Богородица и Приснодева Мария, отнасящо се до Боговъплъщението на Сина Божий, ангели благовестят радостната вест за Рождението на Христос, ангели благовестят за Възкръсналия Господ. Псевдо-Дионисий Ареопагит, както и св. Василий, класифицират йерархията на ангелското войнство в девет чина, разделени на три групи⁴. Литургичното преживяване в този смисъл е символният език на душата, който чрез творческия процес на създаване, усвояване и интерпретация се оказва процес на μετανοια (преобразяване) и подпомага изявата на религиозните преживявания на личността. Тоест, в богослужението и участието си в Евхаристията човекът от грешен става свят. Друго доказателство за проява на светостта е и мистичното съзвучие между икона, текст и музика, проявени чрез богослужението, и по-точно в иконографския образ на „Светата Троица“ и песнопенията „Трисвятое“

¹ Дякон И. С. Иванов, *Между ангелите и човеците*, 180–181.

² PG 29, 13.

³ Филарет, митроп. Московски. *Слова и речи*, т. II, 36–37.

⁴ Дионисий Ареопагит. *За небесната йерархия*, 101–105.

и „Свете Тихий“¹. Авторите на литургични съчинения, съобразно с изискванията на църковните събори за принципно следване на *архетипа*, многократно наричан – *традиция*, стриктно следят за изпълнението и интерпретацията на основните християнски култови форми – песнопенията, иконописта, литургичните текстове. В ранния период на формиране на християнското богослужение се налага по отношение на молитвите като носители на закодираната тайна за истинската вяра да се създават текстове с характер на догматическо творение в противовес на еретическите по-близки до човешката сетивност песнопения, от една страна, и от друга – да не се отличават много от традиционно създадения ритуал от времето на Иисус Христос – богослужебния ритуал на юдеите, който служи като основа за изграждането на литургичните – евхаристийни, химнографски и иконографски творения². Според някои изследователи те взаимно се преплитат. Така например, преди Литургията на верните Църквата призовава към литургично съединяване между видимото и невидимото, на вещественото и невещественото, засвидетелствано в „Херувимската песен“³, която в богослужебния порядък на Литургията е вход към принасянето на безкръвната и хвалебна жертва от човеците, които *славословят* и ангелите, които *богословят* пред Олтара на Всевишния.

¹ Diacono I. S. Ivanov, *La musica bizantina*, 19–26.

² Дякон И. С. Иванов, „Теория и праксис – литургия и музика – традиция и съвременност“, *Българско музикознание*, 2009, кн. 2, 2–5.

³ Литургичните проблеми, отнасящи се до Херувимската песен се разглеждат в друго мое изследване.

Павел Павлов

Богословското свидетелство на църковния историк проф. Христо Стоянов¹

Abstract: Pavel Pavlov, *Theological Legacy of a Church Historian: Prof. Hristo Stoyanov*. This article is dedicated to the life and legacy of professor Hristo Stoyanov, as a church theologian, teacher, and researcher of the history of the Church. It addresses the importance of continuity between the generations in the church-theological circles and the difficulties of that in the Bulgarian political conditions. It brings to the forefront the human person and its feat of upholding the Truth and the Christian faith during the totalitarian regime of communism and shows the importance of history and faith, as part of the innermost human and Christian identity.

Keywords: *Hristo Stoyanov, History, Church, Theologian, Faith, Continuity, Bulgaria, Totalitarian Regime*

Има един впечатляващ текст на проф. Николай Глубоковски, посветен на кончината на неговия научен ръководител проф. Алексей Лебедев. Статията, озаглавена „В памет на покойния проф. Алексей Лебедев“, е с подзаглавие „под първите впечатления от тежката загуба“². Този удивителен текст е провокацията и моделът на моите размишления тук, макар и това, което казвам, да не е „под първите впечатления от тежката загуба“, а да е дълго обмисляно. Разбира се, ние помним нашите наставници и ясно съзнаваме дълга си пред учителите и преподавателите, които ни откриха големия свят на богословието и историята. Приемствеността между поколенията в България и особено в църковно-богословските среди е доста сложно нещо, което често се характеризира с диаметрални противоположности. Във връзка с честването днес на 75-годишнината от рождението

¹ Доклад, прочетен на Международната конференция по случай 75-годишнината от рождението на професор Христо Стоянов Христов, проведена на 2 декември 2016 г.

² Текстът е публикуван в сп. *Странник*, бр. 9 (1908), 274–305. Превод на български (Павел Павлов): Н. Глубоковски, „В памет на покойния професор Алексей Петрович Лебедев (под първите впечатления от тежката загуба)“, *Forum Theologicum Sardicense* (Богословска мисъл) XIX/2 (2014), 167–202.

на нашия професор ще се опитам да поговоря за неговите приноси обективно, макар че субективността в случая е очевидна. В моя доклад ми се ще да открия човека, личността на богослова-църковен историк иззад текстовете и архивните документи. Макар и да е твърде кратко времето, ще се опитам да ви разкажа за нашия професор Христо Стоянов преди всичко като църковен богослов, преподавател и изследовател на историята на Църквата. Личните свидетелства са съчетани с конкретните житейски обстоятелства и с богословския му мироглед. През целия си живот той свидетелстваше за Истината, а и други привличаше за това свидетелство със заразителния си пример.

1. Поколението

Поколението, на което принадлежи професорът (това е поколението и на моя баща, който е роден в същата 1941 г.), е първото, прекарало целия си съзнателен живот през комунистическия период, чак до промените през 1989 г. Това е поколение, което, от една страна, не познава войната, както предните две-три български поколения, а от друга, живее в епоха на разделение, когато хората се разделят на „наши“ и „чужди“, на „нови“ и „бивши хора“¹. Налагането на тоталитарния режим в България по съветски модел създава цели групи в страната, които са дамки с определението „народен враг“. Това особено се отнася за тези, които избират пътя на служението в Църквата. Именно там обаче се усеща и най-силно разделението, защото макар и тя да е приемана традиционно за „буржоазна“, в средите ѝ постепенно се появяват „прогресисти“, които се опитват да се нагодят в конкретната ситуация.

Изключително трудно е да си семинарист през 50-те години, когато все още непрекъснато изчезват хора от църковните среди в лагерите и политическите затвори на България. От друга страна обаче, това е и особена привилегия – затворен между два железопътни тунела и два завоя на реката в Искърското дефиле, любознателният младеж има за свои учители невероятни ерудити от „старото поколение“. Разбира се, това лека-полека ще се промени и за нас семинаристите от 80-те години (само 25 г. по-късно) нещата ще изглеждат

¹ Срв. В. Лилков, Хр. Христов, Бивши хора по класификацията на Държавна сигурност, София 2017.

по-различно – други ректори, други учители, възпитатели и т.н. Поколението на семинаристите от късните 50-те даде своите приноси в различни църковни поприща, макар че мнозина не оставаха на служение в Църквата. Причините за това са много – липса на чисто светска перспектива за семинаристите, изолация от връстниците по места, поставянето на семинаристите в групата „утайка на обществото“, но и все по-голямата незаинтересованост от страна на някои църковни фактори, които се опитват да се спасяват поединично, нагаждайки се към създалата се ситуация и т.н.

Христо Стоянов завършва семинарията с пълно отличие през 1960 г. и получава диплома №2149/19.06.1960 г. Трудно е да си пълен отличник в Семинарията. От една страна, в програмата има широка палитра от дисциплини – общообразователни предмети, църковно пеене, класически езици, но и централни богословски дисциплини. Трябва наистина да притежаваш доста умения, за да получаваш отлични оценки по всички предмети. От друга страна обаче, стои изкушението, че не е необходимо толкова да се стараеш, защото няма кой знае каква полза от твоите знания, липсва конкурентна среда, перспектива и т.н. Второто разваля до такава степен средата, че на подобни отличници се гледа като на амбициозни натегачи, като на хора, които на по-следващ етап биха напуснали Църквата, защото тя не може да осигури пространства на подобни амбиции и знания. Нашият професор преодолява всички тези изкушения и остава завинаги в лоното на Църквата със своя избор да бъде богослов и учител на богослови. Може би за това има заслуга и духовният му отец, който десетилетия наред не престава да мотивира – курс след курс и семинарист след семинарист – за безкористно служение на Църквата и Отечеството.

В следване на своите църковни и богословски идеали Христо Стоянов влиза в Духовната Академия „Св. Климент Охридски“ през 1962 г. Записан е под албумен номер 400.¹ Завършва преждевременно своето следване за 3 години, вместо за 4, като последните две години взема за една. Това става възможно с решение на Св. Синод от 2.10.1964, което му препоръчва да завърши ускорено. Общият успех

¹ Данните са от архивните книги на Духовната академия, които се съхраняват в Богословския факултет.

от следването му е 5,93 – има само две петици (по Нравствено богословие и по Тълкувание на Новия Завет). На страницата на Христо Стоянов в книгата за редовни студенти четем бележка от проф. Тодор Събев: „студентът представи много добра работа (теза) при катедрата по Църковна история“. След задграничната му специализация (Швейцария и ФРГ) е приет за аспирант по Църковна история, както се нарича тогава. След защитата на докторската си дисертация той печели конкурс за асистент в същата катедра. Така от 1971 г. до края на живота си през 2000 г. той преподава църковно-историческите дисциплини в Духовната академия / Богословски факултет.

Не знам дали днес си даваме сметка за трагизма на богословското изгнаничество през комунистическия период, особено на честно посветилия се на „академичното“ богословие млад човек, ясно осъзнаващ ограничения, в чисто количествен смисъл, характер на своето лично богословско свидетелство. За него сякаш в най-пълна сила важи възгласа от Св. Литургия „Да стоим добре, да стоим със страх, да внимаваме, за да принесем в мир светото възношение!“ Защото силата на богословския подход в онова време не е само в способността да се усещат съществено важните богословски въпроси и да се предлагат отговори, а в това преди всичко да се очертаят посоките на най-ключовите измерения на богословската проблематика, които ще се превърнат в пътеводител за онези, които могат да слушат, а и да чуват.

2. Специалността

„Като историк се чувствам у дома във всяка епоха“, казва един историк на църквата от XX в.¹ Никой изследовател няма право да си затваря очите за времето. Вредно е да се пренасяме в епохите, когато ги изследваме, напротив трябва да изследваме и оценяваме всяка една епоха според плодовете, които е дала. Трябва да гледаме епохата през нашия прозорец, защото дистанцията е далекоглед или увеличителна лупа, която ни дава възможността по-отчетливо да различаваме релефите. Често пъти неща, които не биха били забелязани от съвременниците, стават видими и различни от увеличителната

¹ Цитат по Э. Блейн, *Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ*, Москва 1993, с. 173.

дистанция на времето. Сякаш времето има характера на изцелител и завършител на започнатите или само загатнати въпроси. Освен това, гледайки от дистанцията на времето, ние гледаме епохата като на филм – динамично, а не като картина – статично. Непрекъснато изникват нови неща, които украсяват или развалят всеки отделен кадър.

Нужно е да погледнем положително и по човешки съдбата на всеки един от примерите на богословско свидетелство през XX в. Единствено посочването на добрите примери ще покаже по убедителен начин и предателите на богословското свидетелство в близкото минало. Антиперсоналистичният XX в. не обича особено положителните герои или обявява за такива само тези с безспорно отрицателни качества. Днес ние желаем да дадем за пример, за образец нашия любим професор.

Макар и да е получил възможно най-доброто за тогавашните условия образование и да е постигнал забележителни общобогословски успехи, все пак пряката научна специалност на нашия професор е Историята на Църквата. А „тя се рисува необикновено трудно дори и в случай, че обектът на изследване би бил достъпен на непосредствено наблюдение. Но, в това е и огромното затруднение, че за това служи твърде нищожна част от бързо преминаващата и едва уловима съвременност, защото главната маса принадлежи на миналото, отдавна потънало в мрака на вековете. До нас са се запазили само отражения на тази отминала история в разнородни паметници, поради това преди всичко е необходим пълен подбор и най-строга оценка на съществените извори за всеки период“, казва проф. Глубоковски¹.

За да се занимава човек с такава обемна дисциплина, са необходими широта на кръгозора, възможности за възпроизвеждане и точност на преценката. Тясната специализация и прекомерното фокусиране много често водят до едностранчивост до такава степен, че се преувеличава и митологизира определен образ. Макар че понякога лекото преувеличение би могло да се използва като начин за съсредоточаването върху определен важен проблем, който иначе не би направил впечатление за слушащите или четящите. Все пак е много важно заради „игличките и клончетата да не изчезне не само

¹ Н. Глубоковски, *цит. съч.*, с. 172.

гората, но и дърветата“¹. За да не се случи това, е необходимо да се изследва и познава колкото е възможно по-голяма част от общата, от голямата история. Освен това е важно изследователят да може да погледне нещата и от всички страни. „Необходимо е навсякъде да се прониква извън външната осезателност, тъй като тя служи само за опорна точка за разкриване на ръководните исторически начала, които дават фундамента на целия процес, одухотворяват го на всички отделни стъпала и всички стадии свързват в сплотени звена за развитие на последователно осъществяваната идея. Принципността, почерпана от потапянето в дълбините на историята, е душата на истинно-научното историческо построение, за да не се превърне то в статистическа хронография на копиране на фактите, където, колкото те са повече, толкова по-безобразна става грамадата от струпани на купчина камъни, защото те в такава масивност просто мачкат, но с нищо не поучават“².

Проф. Стоянов остава верен на тези принципи, които прилага във всички по-тесни научни дисциплини, които му се налага да разработва и преподава. Във всяко конкретно изследване той привлича всички възможни извори, като понякога за целта му се налага да превежда, да анализира и да сравнява до най-голямата прецизност. Използва винаги много авторитетни научни издания – изобщо онова поколение се доверява изключително на авторитетите, което понякога се оказва доста измамно. Днес има безкрайно много възможности и алтернативи, което прави авторитетите доста мимолетни. Друго време, други нрави! Друга забележителност на неговия метод е използването на възможно най-обемна литература при изследването на всяка, дори и най-дребната и маловажна тема. За това му помага широката ерудиция и доброто познаване на немската и руската църковно-историческа литература.

3. Преподавателят

В продължилата почти цели 30 г. преподавателска дейност професорът преподава различни дисциплини: Обща история на Църквата, История на Българската православна църква, История

¹ Пак там, с. 173.

² Пак там.

на Съвременните православни църкви, История на Народна република България. Последната дисциплина е наложена от Комитета по въпросите на БПЦ и религиозните култове към Министерство на външните работи. Веднага след промените, през 1990 г. сам дойде при нас студентите от първи и втори курс с предложението да направим подписка за премахването на тази дисциплина. Така и сторихме.

Седмичната натовареност на асистента, доцента (30.10.1979 г.) и по-късно професор (от 24.06.1985 г.) Стоянов се увеличава значително след заминаването на проф. Събев на работа в централата на Световния съвет на църквите в Женева. В Протокол № 11/15.05. 1979 г.¹ на Академическия съвет четем, че по молба на проф. Събев съветът решава да възложи ръководството на катедрата временно на проф. Цоневски, а преподавателската работа да се поеме от гл. ас. Христо Стоянов, като АС да замоли главния секретар на ССЦ д-р Потър да осигури евентуално възможност на проф. Събев за „едноседмичен курс лекции в Духовната Академия поне през единия учебен семестър“. В протокол №1/29.08.1979 г. на АС четем за отговор от страна на ген.сек. д-р Филип Потър, в което благодари на ДА: „в рамките на възможното и при съчетаване на тамошните задължения на проф. Събев, с регионалните задължения на ССЦ в Източна Европа и Близкия Изток, необходимо е той да продължи и поддържа своята връзка с ДА и другите църковни поделения“. От тази година на нашия професор се налага в рамките на повече от 12 г. (до приемането на хонорувани асистенти през 1992 г., вече в рамките на Университета) сам да чете лекциите и да води упражненията по посочените 4 дисциплини. Средната натовареност на дисциплините през годините е следната: ОИЦ – 3+9, История на БПЦ – 3+6, История на СПЦ – 3, История на НРБ – 2. Или през зимния семестър чете четирите дисциплини в четири дни, с обща натовареност 11 часа лекции. Днес бихме приравнили тези 11 лекции на 22 часа обща натовареност. През летния семестър продължават само първите две дисциплини с 10 лекции и 5 упражнения или обща натовареност от 25 часа. В този случай общата годишна натовареност за редовните студенти възлиза на 330 зимен и 375 летен семестър (общо 705 часа). И още половината за

¹ Протоколите от заседанията на АС се съхраняват в архива на Богословския факултет.

задочниците или 353 часа, което прави общо 1058 часа. Това е учебна натовареност за повече от три университетски щата днес. Всичко това може лесно да бъде открито и днес (30 г. по-късно), когато се отвори материалната книга, в която се изчисляват седмичните часове – професорът има по-голяма натовареност дори от ст. преподаватели, чиито часове се броят като упражнения, т.е. с двойно по-ниска натовареност.

Дисциплините, които преподава професорът, са особено важни в програмата на един богословски факултет: ОИЦ е водеща дисциплина с максимална натовареност, Историята на БПЦ е дисциплина, която създава идентичност на нашия факултет и съществува от самото му създаване, Историята на СПЦ още от времето на проф. Иван Снегаров е богато разработвана дисциплина с огромен курс и е изключително трудна, както за преподаване, така и за вземане на изпита. За четвъртата дисциплина вече стана дума – тя е наложена и е под специалното наблюдение на службите. Всичко това създава допълнително напрежение и усилие при воденето лекциите по тези дисциплини.

За сметка на всичко това пък професорът има любовта на своите студенти. Той беше изключително усмихнат човек, който създаваше жизнерадостно настроение около себе си. Всички го познаваха и го поздравяваха, а той учтиво отвърщаше. Бързаше, но винаги можеше да отдели достатъчно време, за да говори с някой студент. Като лектор бе изключително взискателен, но като изпитващ бе великодушен, затова пък се налагаше на неговите асистенти често да играят ролята на „лоши ченгета“. Мнозина си спомняме как на една от първите окупационни стачки срещу комунистическото управление в края на 1990 г. професорът дойде със съпругата си г-жа Здравка Христова да донесе чай на студентите, докато други преподаватели или се бяха покрили, или се опитваха да провокират студентите, раздразнени от окупацията. Той обичаше и подкрепяше младите хора. Христо Стоянов беше известен със свободолюбивия си характер и това допълнително правеше от него един от най-харесваните преподаватели в нашите студентски години. Беше открит и честен със студентите, което понякога създаваше условия за провокации. Можеше да спори с часове и по най-маловажната тема – истината никога не беше маловажна за него. Лекциите му понякога придобиваха мисти-

чен характер, разбира се за хората, които се интересуваха от богословие и история. Преподавателската му работа имаше характера на особен вид християнско свидетелство и изповедничество.

Той даваше изключителен пример и с църковното си поведение. Редовно присъстваше на богослужението в параклиса и много често участваше в песнопенията. Това правеше силно впечатление на студентите. Той умееше да запали и други с църковното си поведение и да ги убеди, че за богослова е изключително важно да бъде верен син на Православната ни Църква. Никога не криеше църковната си позиция и това му донесе доста лични неприятности във времето на Разкола през 90-те години. Беше много взискателен към студентите-духовници – монаси и свещенници. Беше критичен към голяма част от висшия клир, особено от времето на Разкола. Въпреки това беше особено верен и привързан към БПЦ, към Св. Синод и съзнаваше мястото и ролята на Българската патриаршия в историята и настоящето – на която беше горещ проповедник през целия си живот.

4. Изследователска работа

През целия си живот проф. Христо Стоянов разработва различни теми и периоди от църковно-историческите дисциплини, които преподава. Своята изследователска дейност е подчинил на преподавателската си работа. От текстовете му проличава и още една обща черта – участието му в най-различни чествания, конференции и сборници, в които е трябвало да участва по задължение, независимо дали по поръчение на Св. Синод или на Академическия и Факултетен съвет. Понякога се е налагало да пише и среднощни текстове по поръчка за някое мероприятие в чужбина на някои от архиереите. Това, разбира се, са правили и други преподаватели тогава, както има хора и днес, които вършат подобни услуги.

В началото на неговия научно-изследователски път той започва с тема от областта на Историята на БПЦ, от епохата на късното Възраждане. Това е дисертационното му съчинение „Протестантските мисии в България през XIX век“¹. Идеята насетне е била да се

¹ Издадено в две части: *Протестантските мисии в България през XIX в.* Ч. 1. (Годишник на Духовната академия, т. XXVI (LII), 1976–1977) и *Протестантските мисии в България през XIX в.* Ч. 2. (Годишник на Духовната академия, т. XXVII (LIII),

занимава и с Римокатолическата пропаганда по българските земи в същия период. Това не се осъществява по много причини. Въпреки всичко, основните теми в неговите изследвания са свързани с българското църковно минало и то главно от Възрожденския и След-възрожденския период¹. По теми, свързани с Българското средновековие той работи по-малко и то главно по конкретни въпроси: Покръстването², Епархията на св. Климент³, канонично положение на българската патриаршия и т.н. Главното му съчинение в областта на Обща история на Църквата е студията му за началото на иконоборството⁴. Преместването му в тази област е обусловено от необходимостта да поеме и лекциите по ОИЦ от 1978 г. Другите текстове, свързани с Втория и Шестия вселенски събори, са по повод кръглата годишнина от тях⁵. Най-малък литературен принос професорът има по отношение на Историята на СПЦ, в архива му обаче се намират текстове, които той четеше на лекции, но не са публикувани⁶. Също така, през 80-те години той развива активна обществено-просветна

1977–1978).

¹ „Русия и Освобождението на България“, *Духовна култура*, бр. 3–4 (1968); „Борба за църковна независимост“, *Славяни*, бр. 12 (1969); „Д-р Стоян Чомаков и църковната борба“, *Сто години от учредяването на Българската екзархия*, София 1971; „Васил Левски – Апостол на свободата“, *Духовна култура*, бр. 2 (1973); „Начало и развитие на братските връзки между българи и руси (VII–XIV в.)“, *Църквата и съпротивата на българския народ срещу османското иго. Юбилеен сборник по случай 100 години от Освобождението*, София 198; „Българо-руско братство и сътрудничество в периода на османското иго“, *Църквата и съпротивата на българския народ срещу османското иго. Юбилеен сборник по случай 100 години от Освобождението*, София 1981 (в съавторство с Тодор Събев); „Църкви и манастири – фактори на Българското възраждане“, *Църковен вестник*, бр. 16 (1984); София 1998. По подобни теми има и множество доклади, сказки и беседи, които не са публикувани.

² „Византия и покръстването на българите“, *Известия на ЦИАИ и ЦЦИАМ*, т. II (1984); „Покръстването на княз Борис и българите“, *Християнството през вековете*, София 1998.

³ „Епархията на св. Климент Охридски“, *Известия на ЦИАИ и ЦЦИАМ*, т. II (1984).

⁴ „Из историята на иконоборството: 717–741“, *Годишник на Духовната академия*, т. XXX (LVI) (1980–1981).

⁵ „Втори вселенски събор. (Кратък исторически обзор)“, *Духовна култура*, бр. 1 (1982); „Подготовка и свикване на Шестия вселенски събор. (Кратък исторически обзор)“, *Духовна култура*, бр. 2 (1982).

⁶ Архивът на професора е на разположение на кабинета по История на Църквата, любезно предоставен ни от неговия син Климент Христов.

дейност, за която подготвя множество доклади, които не намират място в тогавашните издания, или пък не са не ги дадени за публикуване от професора заради скрупульозния му перфекционизъм¹.

Проф. Христо Стоянов притежаваше един много цветист език и стил. Това е характерен белег на неговата творческа работилница. Обичаше българския език и го използваше в неговия висок регистър. Понякога е критикуван за „приповдигнатия и цветист стил“ от свои колеги – това четем в рецензии и отзиви за него, особено в годините, когато текат процедурите по научното му изстраване. Този стил обаче често пъти издава неговото участие и в други текстове (ако не друго, то поне редакторско), които не са негово авторство. Отговорното му отношение към родния език е характеристика на неговите текстове. Не обичаше да пише от прима виста, четеше и събираше по възможност всички материали, макар и за най-малкия текст. Когато напишеше нещо, веднага започваше да го препрочита и обикновено не си го харесваше. Затова много често пишеше голяма част от

¹ Напр. „Екзарх Антим и Априлското въстание“. Доклад, изнесен на съвместно (при участието на Духовната академия, БАН и ЦИАИ) проведения симпозиум (27.X.1982 г.) по случай 110 г. от избирането на Видинския митрополит Антим за пръв Български екзарх и в памет на 170-годишнината от рождението на Иларион Макариополски; „Охридската архиепископия и нейното място за опазването на българщината“. Лекция, изнесена в Македонското дружество по повод 215-годишнината от унищожаването ѝ (6.IV.1982 г.); „Възстановената Българска патриаршия – благоуханен плод на свободата“. Доклад по повод 1300 години от основаването на Българската държава (БЗНС, 1981 г.); „Борбата за църковно-национална независимост (причини, характер, движещи сили, цел и задачи)“. Лекция, изнесена в славянското дружество (м. май 1980 г.); „Акад. проф. Иван Снегаров като християнин, преподавател и изследовател“. Доклад, изнесен на тържественото честване на стогодишнината от рождението му (м. ноември 1983 г.); „Ролята и значението на БПЦ в историята на нашия народ – заслугата ѝ за опазването и сплотяването на българската народност през петвековното османско владичество“. (Историческа справка, публикувана на Запад чрез София-прес, 1982 г.); „Покръстването на българите. Доклад за свещенически конференции (1980 г.); „Св. Патриарх Евтимий – просветител, архипастир и народен вожд“ (Радиосказка, 1983 г.); „Св. св. Кирил и Методий и „Filioque“ (Радиосказка, 1985 г.); „БПЦ – грижовна майка за род и Родина“. Публикувана от Славянски комитет в чужбина; „Т.нар. „Македонска“ православна църква на СФРЮ“. Доклад за свещениците, завършили курса по английски език; Сценарий (с проф. Т. Събев) и дикторски текст на филма „В прослава на България“ (1980 г.); Дикторски текст за филма „Тридесет години възстановена Българска патриаршия“ (1983 г.) и др.

текстовете си първо на ръка. След това идваше пишещата машина, компютри нямаше, колкото и чудно да изглежда това за по-младите ни колеги днес.

Професорът ни напусна в разцвета на творческите си сили – само на 59 г. Последните години от неговия живот, особено след смъртта на съпругата му през 1995 г., той се раздаваше без остатък. Преподаваше освен в София и в Търново и в Благоевград. Това допълнително го изтощаваше и създаваше затруднения по отношение на научната му работа. Иначе имаше доста планове и беше започнал доста изследвания. С особен интерес изследваше обновленческия разкол в Съветския съюз след болшевишката революция и правеше съответните аналогии със ситуацията в България.

5. Грижа за наследниците

През близо десетте години, в които имах честта да познавам и да работя с проф. Христо Стоянов, основната му грижа бяха наследниците. Дал е десетки препоръки на студенти и специализанти за продължаващото им обучение в чужбина. Съкровено му желание бе да има трима асистенти, съответно и наследници в трите основни дисциплини, които преподаваше. Същата грижа проявяваше и за университетите в Търново и Благоевград. Макар и сравнително млад тогава (ок. 50 годишен) професорът имаше идеи за развитие на дисциплините с оглед на новата ситуация в България след промените и големия интерес в онова време към специалността богословие. Много от тези неща постепенно бяха осъществени в годините. Днес в Богословския факултет освен старите три дисциплини в бакалавърския план има още една задължителна дисциплина – Въведение в История на Църквата. Освен това има и десетки избираеми дисциплини в сектора по История на Църквата. Отделно в магистърските програми са включени няколко задължителни и много отделни избираеми църковно-исторически дисциплини. В областта преподават един професор, един доцент и един главен асистент - доктор. Във връзка с откриването на новата специалност „Религията в Европа“ от тази година се създават и нови възможности.

С поведението си и като преподавател, и като църковник проф. Христо Стоянов успя да убеди нас, неговите наследници, че вярата

и историята са сред най-важните неща. Учеше ни да помним и да пазим като зеницата на окото си идентичността си като православни християни, и като българи. Научи ни, че историкът-богослов не само информира, а преди всичко намира смисъла, същината, най-важното, и след това го представя така, че да реконструира, да оживотворява личностите във времето. За последното обаче се изисква и специален талант, който той притежаваше като разказвач на историята.

Професорът смяташе, че свободолюбието, което притежаваше, се полага на всеки, затова ни даде възможност в ранните си преподавателски години да се занимаваме с теми от по-широкия богословски кръг, често надхвърляйки рамките на традиционните църковно-исторически дисциплини. За всичко това благодарим на нашия професор и толкова години след неговата кончина той продължава да ни липсва. В началото за нас беше шокиращо ранното му отхождане в по-добрия свят – никой не беше готов. С времето лека-полека се справяме, но ни липсва неговата усмивка и подкрепа, липсва ни радостта от плодотворните разговори и неговото приятелство. Липсва ни и примерът на неговото богословско свидетелство като църковник, като преподавател и като християнин-изследовател на миналото. И най-малката лоялност ни задължава да пазим спомена за него и да споменаваме неговото име пред нашите студенти, особено по отношение на някои от най-важните за него теми. Благодарим ти, професоре, макар че благодарността е възвишен дар, до които трудно достигахме, заради нашите слабости, за което молим за прошка!

Вечна памет!

Библиография на проф. Христо Стоянов

„Русия и Освобождението на България“, *Духовна култура*, бр. 3–4 (1968)

„Борба за църковна независимост“, *Славяни*, бр. 12 (1969)

„Д-р Стоян Чомаков и църковната борба“, *Сто години от учредяването на Българската екзархия*, София 1971

„In memoriam. Patriarch Kyril“, *Christliche Friedenskonferenz* (Zeitschrift), 36 (1971)

„Васил Левски – Апостол на свободата“, *Духовна култура*, бр. 2 (1973)

„Заслугите на св. Василий Велики за мира в Древната църква“, *Духовна култура* бр. 4 (1975)

Протестантските мисии в България през XIX в. Ч. 1. (Годишник на Духовната академия, т. XXVI (LII), 1976–1977).

Протестантските мисии в България през XIX в. Ч. 2. (Годишник на Духовната академия, т. XXVII (LIII), 1977–1978).

„Междущърковно положение“, Българската патриаршия през вековете, София 1980 (в съавторство с Тодор Събев и Николай Кочев).

„Из историята на иконоборството: 717–741“, Годишник на Духовната академия, т. XXX (LVI) (1980–1981)

„Начало и развитие на братските връзки между българи и руси (VII–XIV в.)“, Църквата и съпротивата на българския народ срещу османското иго. Юбилеен сборник по случай 100 години от Освобождението, София 1981

„Българо-руско братство и сътрудничество в периода на османското иго“, Църквата и съпротивата на българския народ срещу османското иго. Юбилеен сборник по случай 100 години от Освобождението, София 1981 (в съавторство с Тодор Събев).

„Втори вселенски събор. (Кратък исторически обзор)“, Духовна култура, бр. 1 (1982)

„Подготовка и свикване на Шестия вселенски събор. (Кратък исторически обзор)“, Духовна култура, бр. 2 (1982)

„Врачанска епархия. Исторически обзор“, Богослужебно последование и житие на св. Софроний Врачански (1739–1813) с исторически очерци за неговата <Врачанска> епархия и за Черепишкия манастир. Юбилеен сборник по случай 170 г. от блажената кончина на светителя, София 1983

„Византия и покръстването на българите“, Известия на ЦИАИ и ЦЦИАМ, т. II (1984)

„Епархията на св. Климент Охридски“, Известия на ЦИАИ и ЦЦИАМ, т. II (1984)

„Приносът на Кирило-Методиевите ученици за българския възход през Средновековието. (1090 г. от избирането на „пръв епископ на българския език“)“, Църковен вестник, бр. 9 (1984),

„Църкви и манастири – фактори на Българското възраждане“, Църковен вестник, бр. 16 (1984), С., 1998,

„Отечество любезно, как хубаво си ти... прославено в историята многолетно!“, Църковен вестник, бр. 7 (1985)

„Екзарх Антим и Априлското въстание“. Доклад, изнесен на съвместно (при участието на Духовната академия, БАН и ЦИАИ) проведения симпозиум (27.X.1982 г.) по случай 110 г. от избирането на Видинския митрополит Антим за пръв Български екзарх и в памет на 170-годишнината от рождението на Иларион Макариополски.

„Охридската архиепископия и нейното място за опазването на бъл-

гарщината“. Лекция, изнесена в Македонското дружество по повод 215-годишнината от унищожаването ѝ (6.IV.1982 г.).

„Възстановената Българска патриаршия – благоуханен плод на свободата“. Доклад по повод 1300 години от основаването на Българската държава (БЗНС, 1981 г.).

„Борбата за църковно-национална независимост (причини, характер, движещи сили, цел и задачи)“. Лекция, изнесена в Славянското дружество (м. май 1980 г.).

„Акад. проф. Иван Снегаров като християнин, преподавател и изследовател“. Доклад, изнесен на тържественото честване стогодишнината от рождението му (м. ноември 1983 г.).

„Ролята и значението на БПЦ в историята на нашия народ – заслугата ѝ за опазването и сплотяването на българската народност през петвековното османско владичество“. (Историческа справка, публикувана на Запад чрез София-прес, 1982 г.).

„Покръстването на българите“. Доклад за свещенически конференции (1980 г.).

„Св. Патриарх Евтимий – просветител, архипастир и народен вожд“ (Радиосказка, 1983 г.).

„Резюме на книгата на Leslie W. Barnard, The Council of Serdica 343 a.d. Sofia 1983.

„Св. св. Кирил и Методий и “Filioque“ (Радиосказка, 1985 г.).

„БПЦ – грижовна майка за род и Родина“. Публикувана от Славянския комитет в чужбина.

„Т.нар. „Македонска“ православна църква на СФРЮ“. Доклад за свещениците, завършили курса по английски език.

Сценарий (с проф. Т. Събев) и дикторски текст на филма „В прослава на България“ (1980 г.).

Дикторски текст за филма „Тридесет години възстановена Българска патриаршия“ (1983 г.).

„Българската православна църква през вековете“, *Сборник материали за кандидат-студенти по богословие*, Велико Търново, 1992

„Покръстването на княз Борис и българите“, *Християнството през вековете*, София 1998

„Книжовното дело на св. Братя Кирил и Методий в основата и развитието на славяно-българската книжнина и култура през „Златния век“ (IX–X в.), *Християнството през вековете*, София 1996

„Охридската архиепископия“, *Християнството през вековете*, София 1998

„Основаване на Христовата Църква“, *Сборник материали за канди-*

дат-студенти по богословие, София 1998

„Покръстване на българите“, *Сборник материали за кандидат-студенти по богословие*, София 1998

„Учредяване на Българската екзархия“, *Сборник материали за кандидат-студенти по богословие*, София 1998

Обновленчество – младенческая болезнь политической перемены, Москва 1995.

„Из историята на БПЦ“, *Християнството през вековете*, София 1998

„Das Bußsakrament: (Eine theologisch-psychologische Analyse)“, *Sonderausgabe des bilateralen theologischen Dialogs der Evangelischen Kirchen in Deutschland und der Bulgarischen Orthodoxen Kirche: (24-30 November 1992 im Stift Reinhardtsbrunn)*, Hannover 1993

„Das Bulgarische Schisma: (Eine Übersicht der gegenwärtigen Lage der Bulgarischen Orthodoxen Kirche)“, *Beiträge der Internationalen wissenschaftlichen Tagung in Heidelberg (24.02.-14.03.1993)*, Heidelberg 1993

Полина Спирова

ДИСТАНЦИОННОТО ОБУЧЕНИЕ

по Религия/Катехизис през годината на пандемията

Abstract: Polina Spirova, *Distance Education in Religion and Catechesis during an Year of Pandemy*. The article shows the results of research into the ways of conducting online education on the subject Religion in middle schools and Sunday schools during the period of March 2020 – March 2021. It outlines the main challenges teachers faced, the solutions they came up with, from whom they received support and how students treat online education in Religion. The study outlines problematic fields, which require greater support for teachers from countries and Christian institutions as well as non-governmental organizations. It describes the opportunities, which distance learning presents in the field of Religion education.

Keywords: *Religious Pedagogy, Catechesis, Primary Education, Religious Education*

Пандемията от Covid-19 прекъсна обичайния хода на живота в целия свят. Изискването за социална дистанция с цел избягване разпространението на заразата промени почти всички сфери на обществения живот. Една от най-засегнатите се оказа образованието. По данни на ЮНЕСКО през изминалата година (март 2020 – март 2021 г.) пандемията и затварянето на училищата са дали отражение върху живота и образованието на 1,6 милиарда ученици в над 190 държави света¹, а една трета от всички деца в училищна възраст – около 463 милиона - не са имали достъп до каквато и да е форма на дистанционно обучение в този период². В България пандемията и затварянето на училищата се отрази върху 700 000 деца в предучилищ-

¹ *One year into COVID-19 education disruption: Where do we stand?* <https://en.unesco.org/news/one-year-covid-19-education-disruption-where-do-we-stand> (сайтът последно е посетен на 29 април 2021).

² Повече за това: *COVID-19 and School Closures* <https://data.unicef.org/covid-19-and-children/> (Сайтът последно е посетен на 29 април 2021).

на и училищна възраст и техните родители.¹

У нас изследвания за въздействието на онлайн обучението върху ученици, учители и родители започнаха да се правят няколко седмици² след началото на затварянето на училищата и мащабното преминаване към дистанционно обучение през март 2020 г., други – на по-късен етап, след края на учебната година, за да се използва повече натрупан опит³.

Първоначално този процес в България беше оценен от МОН като успешно организиран. Проучване на Уницеф-България сред специалисти, работещи в Регионалните управления на образованието (май-юни 2020) показва, че „на практика всички училища са осигурили продължаване на учебния процес в ситуация на пандемия, като най-често това е било чрез комбинация от различни подходи“⁴.

¹ М. Янкова, *Бърза оценка на въздействието на COVID 19 върху образованието: задълбочаване на пропуснатото*. <https://num.to/110-015-587-646> (Сайтът последно е посетен на 29 април 2021).

² Например проект на ФНОИ и ЦОКПС от април 2020 г., озаглавен „Педагогическата комуникация в условията на извънредно положение“ на изследователски екип: доц. д-р Маргарита Бакрачева и проф. д-р Янка Тоцева. По време на пандемията Уницеф-България публикува изследвания за въздействието й върху участниците в образователния процес, които са публикувани на страницата на организацията в интернет: <https://www.unicef.org/bulgaria>. (Сайтът последно е посетен на 29 април 2021).

³ През май 2020 г. беше публикуван доклад на Института за изследване на образованието по поръчка на МОН, озаглавен „Образование от разстояние: готовност на училищата и семействата за учене в онлайн среда“ <https://ire-bg.org/%d0%be%d0%b1%d1%80%d0%b0%d0%b7%d0%be%d0%b2%d0%b0%d0%bd%d0%b8%d0%b5-%d0%be%d1%82-%d1%80%d0%b0%d0%b7%d1%81%d1%82%d0%be%d1%8f%d0%bd%d0%b8%d0%b5/> (Сайтът последно е посетен на 29 април 2021).

През септември 2020 г. беше публикуван доклад на същия институт на тема: „Оценка на въздействието на обучението от разстояние в електронна среда или други неприсъществени форми върху ефективността на училищното образование“ <https://ire-bg.org/%d0%be%d1%86%d0%b5%d0%bd%d0%ba%d0%b0-%d0%bd%d0%b0-%d0%b2%d1%8a%d0%b7%d0%b4%d0%b5%d0%b9%d1%81%d1%82%d0%b2%d0%b8%d0%b5%d1%82%d0%be-%d0%bd%d0%b0-%d0%be%d0%b1%d1%83%d1%87%d0%b5%d0%bd%d0%b8%d0%b5%d1%82/> (Сайтът последно е посетен на 29 април 2021).

⁴ *Въздействия на пандемията COVID-19 върху предучилищното и училищното образование – гледна точка на специалисти, работещи в регионални управления на образованието* https://www.unicef.org/bulgaria/media/8936/file1_c.4 (Сайтът по-

В доклад на Института за изследвания в образованието се цитира отчет на Министерството на образованието и науката, според който „обучението в електронна среда от разстояние е започнало ефективно в много голяма част от училищата, като почти 90% от учениците в страната са обхванати още в първия ден на преминаването към дистанционно онлайн обучение”¹. Тези данни се потвърждават и от изследване на Уницеф-България от юни 2020 г., което сочи, 91,7% от учениците в начален етап са били обхванати и са участвали активно в дистанционно обучение². С времето обаче се натрупва умора и излязат наяве пропуски в организацията и подкрепата за учители и ученици от страна на различни институции. През двете учебни години на пандемията усилията на учители, ученици, родители и образователни институции основно са концентрирани върху обхващане на максимален брой ученици в онлайн обучението, запазване на мотивацията за учене, реструктуриране на учебното съдържание и методите на преподаване, както и адекватната подготовката за НВО на 7. и 12. клас. Следвайки тази логика, най-голямо внимание и ресурси са активирани за учебните предмети, включени в матурите за 7-ми и 12-ти клас.

В тези стресови месеци, изпълнени с напрежение³ заради адап-

следно е посетен на 29 април 2021).

Вж. още по темата: *Педагогическата комуникация в условията на извънредно положение*. Проект на ФНОИ и ЦОКПС, април 2020 г. <http://docplayer.bg/189641894-%D0%BF%D0%B5%D0%B4%D0%B0%D0%B3%D0%BE%D0%B3%D0%B8%D1%87%D0%B5%D1%81%D0%BA%D0%B0%D1%82%D0%B0-%D0%BA%D0%BE%D0%BC%D1%83%D0%BD%D0%B8%D0%BA%D0%B0%D1%86%D0%B8%D1%8F-%D0%B2-%D1%83%D1%81%D0%BB%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D1%8F%D1%82%D0%B0-%D0%BD%D0%B0-%D0%B8%D0%B7%D0%B2%D1%8A%D0%BD%D1%80%D0%B5%D0%B4%D0%BD%D0%BE-%D0%BF%D0%BE%D0%BB%D0%BE%D0%B6%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D0%B5.html> (сайтът последно е посетен на 29 април 2021).

¹ „Образование от разстояние: готовност на училищата и семействата за учене в онлайн среда“, с. 3.

² Изследване “Въздействия на пандемията COVID-19 върху предучилищното и училищното образование – гледна точка на родители на ученици 1-4 клас”, <https://www.unicef.org/bulgaria/media/8906/file> (Сайтът последно е посетен на 29 април 2021).

³ В изследването на екипа от ФНОИ и ЦОКПС (април 2020 г.) се посочва, че в първите няколко седмици след преминаването към дистанционно обучение повече от половината от анкетираните учители (58%) често са се чувствали изнервени и

тиране към необичайния за повечето участници учебен процес, на заден план остана учебният предмет Религия, който не влиза в задължителната подготовка, тъй като е факултативен и се изучава от много малка част от учениците в страната (около 1%)¹. Организацията на заниманията по Религия в училищата среща немалко трудности и преди здравната криза по ред причини², но във фокуса на настоящото изследване са начините за провеждане на религиозно образование в ситуацията на пандемия и локдаун и възможностите за използване на дистанционната форма и обучението в електронна среда.

Дизайн на изследването

Проучването има за цел да изследва условията за провеждане на онлайн обучение по предмета Религия в общообразователните училища и в неделните прицърковни училища през изминалата година: да изведе основните предизвикателства, с които са се срещнали учителите богослови, решенията, които са намерили, от кого са получили подкрепа и как се възприема от учениците дистанционното обучение по Религия и вероучение.

Проучването на условията, в които се провежда (или не се провежда) религиозно обучение онлайн, очертават проблемните зони, в които да се насочат усилията за подкрепа на учителите от страна на държавни и църковни институции, както и на неправителствени организации. В същото време постиженията на учителите бележат възможностите, които се откриват в дистанционното обучение за предмета Религия и за катехизичните занимания към църковните школи.

Задачите, които си поставя изследването са:

1. Да се проучи каква част от учителите по Религия/катехизис

стресирани. *Педагогическата комуникация в условията на извънредно положение*, с. 42.

¹ По данни на МОН от 2018 г. Вж. <https://uchiteli.bg/news/samo-1-ot-uchenicite-izbirat-da-uchat-religiq-v-uchilishte/4565> (Сайтът последно е посетен на 29 април 2021).

² Повече за предизвикателствата в работата на учителите по Религия и преподавателите по вероучение и катехизис в прицърковните школи вж.: П. Спирова, З. Каравълчева, Ц. Антонова. *Стратегически насоки за развитието на религиозното образование*, София, 2018, с. 39.

са имали възможност да организират и провеждат онлайн обучение по време на пандемията (в периода март 2020-март 2021).

2. Да се изведат и опишат основните трудности пред провеждането на дистанционно обучение по Религия/катехизис и да се очертаят възможностите за подкрепа на учителите и учениците от страна на различни институции, ангажирани с този вид образование.

3. Да се определи готовността и мотивацията на учителите да продължат (започнат) усилията си за подобряване на работата си в електронна среда.

4. Да се очертаят перспективите за развитие на дистанционното обучението по Религия/катехизис с цел приобщаване на повече хора към християнската просвета.

Изследователският инструментариум включва разработена за нуждите на проучването анкета с 16 въпроса. Тя беше изпратена до учителите през платформата Google Forms, чрез което се осигурява анонимност на отговорите и се улесняват анкетираните в попълването и изпращането на решенията.

Участници в проучването

В изследването чрез писмо по имейл бяха поканени да участват 78 учители по Религия в общообразователните училища (включително от Центровете за подкрепа и личностно развитие (ОДК) и детски градини, в които има занимания по Религия) и от прицърковните училища от цялата страна.

В анкетата участват учители по Религия, начални учители, които преподават и Религия, учители в прицърковни училища, които работят с деца и възрастни.

Изследователският интерес се фокусира върху трите групи преподаватели, защото често те имат сходни образование и квалификация, както и почти едни и същи условия за педагогическа работа и развитите.

Тъй като няма официална информация и регистър на учителите, ангажирани в преподаването на Религия или работещи в прицърковните училища, изследването няма претенции за представителност. То е опит да се проучи фактическото положение.

От 78 поканени за участие педагози, анкетата е попълнена от 39

човека, което е точно половината от тях (50.0%). Една от вероятните причини за отказа за участие (наред с нежеланието или несигурността от работа с електронни продукти) е, че тези учители не са провеждали дистанционно обучение и не виждат смисъл да се включват в изследването. В подкрепа на това предположение са и резултатите от анкетата. Отговорите на първия въпрос – *Провеждате ли онлайн обучение*, показват, че 87% от участниците са отговорили, положително, а само 13% - отрицателно. Бихме могли да предположим, че в анкетата са се включили основно учителите, които са организирали дистанционно обучение и виждат смисъл в това да споделят опита си.

Обобщавайки казаното по-горе, може да се заключи, че приблизително половината от учителите по Религия/катехизис в страната са успели да продължат работата си в електронна среда, а останалите не провеждат онлайн обучение по една или друга причина.

Вторият въпрос в анкетата изследва основните пречки, които учителите срещнат при организацията и провеждането на онлайн занимания по Религия/катехизис. Посочени са 7 опции, от които анкетираният да избере, както и възможност за отворен отговор: Липса на компютърно оборудване; липса на интернет; недостатъчна информация за образователните платформи; липса на достъп до платени образователни платформи; липса на техническа подкрепа, тъй като сте учител по факултативен предмет; недостиг на подходящи образователни ресурси и материали; липса на подготовка и умения за работа с онлайн базирани образователни платформи; друго.

При анализа на резултатите прави впечатление, че в практиката си учителите са се срещали с всички изброени в анкетата трудности, като част от участниците са дали и допълнителни отговори.

Най-много учители (32%) са посочили като основна пречка при осъществяването на дистанционното обучение *недостига на подходящи образователни ресурси и материали*. Други 16, 7% - *липсата на достатъчна подготовка и умения за работа с онлайн базирани образователни платформи*. За 13% от учителите липсата на достъп до платени образователни платформи¹ е била сериозна трудност, а

¹ Един пример от Софийска епархия. Учителите от прицърковните училища в столицата при търсенето на варианти за провеждане на онлайн обучение и при

10% – изобщо не са имали информация за онлайн платформи.

Това предизвикателство не е специфично само за преподавателите по Религия и катехизис. Изследването на Уницеф-България от май 2020 г. показва, че “Масово училищата в страната не са били подготвени за ситуация на работа дистанционно в онлайн среда. Учителите и учениците не са били запознати и обучени за работа с онлайн образователните платформи... Преподавателите споделят, че в създалата се ситуация всички са се „учили в движение“ и предимно на принципа „проба-грешка“ е бил намиран правилният подход за успешно адаптиране на учебния материал и процес към извънредните условия”¹.

В свободните отговори (извън изброените в анкетата опции) учителите богослови посочват и други трудности, пред които са били изправени: 6% разказват, че въпреки тяхното желание, ръководството на училището не е съдействало за провеждането на онлайн занимания по Религия. Някои учители съобщават, че в тяхното училище изобщо не се провежда дистанционно обучение по факултативните предмети. Въпреки ниския процент подобни отговори, те са включени в резултатите от изследването, защото хвърлят светлина върху причините за това половината от учителите по Религия у нас да не провеждат занятие през пандемията. Други 3% като пречка са описали липсата на подходящи условия за провеждане на онлайн обучение в домовете на децата: невъзможност за използване на микрофон и камера, тъй като „обикновено около тях е шумно и не са сами в помещението“.

Около 6% от педагозите отбелязват, че затрудненията в препо-

липсата на достатъчен финансов ресурс, се насочиха към безплатните платформи – Skype, Viber, Messenger Rooms, Zoom във варианта за срещи до 35 безплатни минути и др. под. Всички те обаче се оказаха неудобни за по-дълги групови срещи и затрудняваха работата. Решението дойде чрез подкрепа от страна на Софийска митрополия, която пое разходите за Zoom акаунти на учителите от прицърковните училища. Тази инициатива на митрополията мотивира някои учители да започнат дистанционно преподаване, тъй като се почувстваха обгрижени и подкрепени от църковната институция.

¹ „Въздействия на пандемията COVID-19 върху предучилищното и училищното образование“, с. 3. <https://www.unicef.org/bulgaria/media/8946/file>. Повече за трудностите и негативните ефекти от дистанционното обучение – пак там, с. 17-19.

даването идват от липсата на пряк контакт с учениците, както и това, че връзката с децата (основно в неделните училища) се осъществява през родителите. За подобен проблем съобщават през свободните отговори и други учители, които посочват, че с въвеждането на ограничителните мерки са загубили контакт с учениците си в неделното училище, защото те са срещали само там. След прекратяването на присъствените занимания, те не са могли да ги организират за обучение от разстояние.

На други места в прицърковните училища учениците и родителите не са били съгласни да участват в онлайн занимания, при които децата е трябвало да стоят отново пред екраните. За тях неделното училище е привлекателно не само заради учебното съдържание, но и заради различната обстановка и подход в обучението, както и заради участието в църковния живот.

Някои от учителите споделят в анкетата, че са решили този проблем по следния начин: “Правим работилнички с благотворителна цел, като материалите ги раздаваме за вкъщи, а готовите творения се излагат в храма”¹.

В последната част на анкетата, където е дадена възможност учителите да споделят допълнителна информация за работата си, те разказват, че пандемията и затварянето на училищата и прицърковните школи ги е поставила в нова ситуация, която е изисквала пълно пренастройване в начина на работа и допълнителна активност за организиране на онлайн обучение, което се е оказало непосилно за тях като физическо и психическо натоварване. Както ще видим от следващите резултати в анкетата, липсата на подкрепа (морална, техническа, организационна), е другата причина част от педагозите да се откажат от дистанционното обучение. Много от тях споделят, че срещат и силна вътрешна съпротива да започнат да използват електронни устройства в педагогическата си работа², вкл. и участие в он-

¹ Храмовете на БПЦ останаха отворени за богослужения и посещения на вярващи по време на пандемията и не бяха затваряни в нито един период, независимо от строгостта на мерките. Но бяха прекратени събиранията в неделните и катехизичните школи.

² Изследванията показват, че отношението на учителите към технологиите, използвани в процеса на обучение, оказва влияние върху ефективността на преподаването и резултатите от ученето. Анализ на Института за изследвания в образова-

лайн изследвания.

Може да се обобщи, че учителите по Религия, подобно на колегите им по другите училищни дисциплини¹, в голямата си част в началото на пандемията са се оказали неподготвени за работа в електронна среда. Те са срещнали затруднения както в техническото осигуряване на дистанционното обучение, така и в организацията, набавянето на дидактични материали и пренастройване на методиката си за работа с учениците. Липсата на умения за работа с електронни устройства и негативната нагласа към използването им в обучението, са лишили много учители богослови от мотивация да организират учебни занятия в електронна среда. Липсата на институционална подкрепа и фактът, че предметът не е задължителен, дава допълнителна свобода да учителя да не прави усилия за промяна на уменията и нагласите си и да остане в пасивна позиция. Положителното в случая е, че все пак половината от учителите по Религия, въпреки че предметът им не е в задължителната подготовка, както и тези по катехизис (вероучение), са положили големи усилия, за да продължат работата си в периода на пандемията. Това говори за висока мотивация, която наред с професионалната компетентност, имат “ключова роля за ефективността на обучението от разстояние”².

Третият въпрос в анкетата проучва *от кого са получили съдействие учителите по Религия/катехизис за провеждането на онлайн обучение*. Резултатите показват, че най-голямо съдействие са срещнали педагозите, които работят в общообразователните училища и детските градини – 33%. За съжаление почти толкова от учителите (27%) съобщават, че не им е оказана подкрепа от никого и е трябвало

нието сочи, че “Колкото по-позитивно настроени са учителите към употребата на информационно комуникационна техника в учебния процес, толкова по-лесно са се адаптирали техните ученици към обучението от разстояние в електронна среда, толкова по-голям интерес, мотивация и ангажираност с учебния процес са проявявали и са усвоявали без затруднения учебния материал”. Вж.: *Оценка на въздействието на обучението от разстояние в електронна среда или други неприсъствени форми върху ефективността на училищното образование*, с. 98.

¹ Изследването на ФНОИ и ЦОКПС от април 2020 г. показва, че в началото на пандемията 66% от учителите не са имали необходимата подготовка за използване на платформи за дистанционно обучение. (с. 11 от доклада).

² *Оценка на въздействието на обучението от разстояние в електронна среда или други неприсъствени форми върху ефективността на училищното образование*, с. 13.

сами да се справят с трудностите. С подобен проблем се сблъскват обаче и учителите по задължителните предмети в училище и педагозите в детските градини. От проучване на Уницеф-България сред учители се вижда, че по време на пандемията 18,8% от тях не са получили подкрепа за справяне със ситуацията¹.

Получените данни за подкрепа от страна на ръководствата на училищата и детските градини за учителите по Религия при преминаването към дистанционна работа са много оптимистични. Те показват, че на много места директорите оценяват важността на предмета и полагат усилия за неговото провеждане в извънредната ситуация. От друга страна, тази институционална подкрепа е значима не само в конкретната педагогическа работа на учителя, но и за неговата мотивация и самочувствието като професионалист.

Значимо съдействие на преподавателите по Религия/катехизис оказва енорията (митрополията) и родителите на учениците (по 15%).

За разлика от педагозите, ангажирани с предмета Религия (в училища или детски градини), учителите в прицърковните училища са положили много усилия - сами и почти без външна подкрепа, за да продължат обучението на курсистите си. Резултатите от анкетата потвърждават и наблюденията от практиката, че основното съдействие за тях идва от страна на членовете на енорията и родителите на децата от неделното училище². Това показва, че на много малко места епархийските ръководства и митрополитските културно-просветни отдели са оказали подкрепа на учителите за провеждане на онлайн обучение, така че работата им да продължи и в периода на пандемията.

Четвъртият въпрос – *каква платформа за обучение са използвали учителите* – е в пряка връзка с предишното запитване и потвърждават резултатите от него. И по-точно: 34% от учителите по

¹ Въздействия на пандемията COVID-19 върху предучилищното и училищното образование – гледна точка на педагогически и непедагогически персонал, с. 13. <https://www.unicef.org/bulgaria/media/8931/file>

² Учителите, които работят с възрастни курсисти в школите по катехизис (напр. Библейски курс в столичния храм „Покров Богородичен“) споделят, че са получили техническо съдействие за провеждане на дистанционно обучение и от самите курсисти, които били запознати с различни образователни платформи и използването им.

Религия използват Microsoft Teams, платформата, която е била препоръчана от МОН на ръководствата на училищата за учителите по всички предмети, включително и на тези по Религия. Друга голяма част от преподавателите богослови – 23% – са предпочели платформата Zoom, която предлага лесен начин за употреба както за ученици, така и за възрастни курсисти от прицърковните школи. Близко 12% са се възползвали от Google Classroom, а останалите – от Skype, Viber, Messenger Rooms и т. н¹.

Последно споменатите платформи служат на учителите по Религия/катехизис не толкова за групови срещи, колкото за комуникация с учениците и за предаване на материали, с които децата да работят асинхронно.

Изследването показва, че половината от учителите (48,5%) използват синхронната форма на обучение по Религия/катехизис и предпочитат да осъществяват пряка жива връзка с учениците си. При 30% от случаите обучението е смесено, а 12% от учителите богослови използват асинхронната форма на работа.

Подобни са и данните от изследването на МОН през 2020 г. Те показват², че 48% от учителите в българските училища са използвали синхронната форма, а 12% – асинхронното преподаване в електронна среда, а 37% – комбинация от двете форми. Проучването на Уницеф България потвърждава³ предпочитанието на педагозите към синхронното преподаване с оглед на максимално близко пресъздаване на реалния учебен процес в присъствена форма. „В същото време обаче то има своите технологични ограничения: всяко дете от дома-

¹ Подобно е съотношението при избора на образователни платформи и при учителите по другите предмети. Сред най-използваните платформи са MS Teams (38% от учителите), Google Classroom (27%), Школо (21%), Уча. се (21%). Близко 17% - Месинджър, самостоятелно или в комбинация с други платформи, а още 13% са използвали Вайбър и Фейсбук групи. За избора на платформи на учителите вж: https://ire-bg.org/wpsite/wp-content/uploads/2020/11/Otsenka-vazdeystviето-na-ORES_IIО.pdf, с. 82.

² Оценка на въздействието на обучението от разстояние в електронна среда или други неприсъствени форми върху ефективността на училищното образование, с. 76. https://ire-bg.org/wpsite/wp-content/uploads/2020/11/Otsenka-vazdeystviето-na-ORES_IIО.pdf.

³ <https://www.unicef.org/bulgaria/media/8946/file>, с. 5. (Сайтът последно е посетен на 29 април 2021).

кичество да има налично лично електронно устройство - персонален компютър, таблет или смарт телефон, наличието на стабилна интернет връзка, която да позволи провеждането на видео разговорите в реално време, както и самостоятелно домашно пространство, където да провежда връзката си с училище¹, се посочва в изследването.

На въпроса кой е направил избора на образователната платформа, на която да се провежда обучението по Религия/катехизис, отговорите най-общо могат да се разделят на две: В 51,4% от случаите това е било решение на училището, при 40% учителите сами са направили този избор. Останалите резултати показват участие на родителите и учениците при определяне на платформата или използване на интернет страницата на енорията като място за срещи и обмяна на учебна информация.

Подобни са резултатите и от проучване сред учителите по задължителните предмети. Те показват¹, че при избора на платформи за онлайн обучението 48% от училищата са се съобразили с препоръката на МОН, по-малко от половината (46%) са взели предвид предпочитанията и възможностите на учениците, а 25% са оставили този избор на учителите.

Освен връзката с учениците, събирането на съмишленици и избора на дадена образователна платформа, друг важен въпрос при организацията на дистанционното обучение е *подборът и подготовката на материалите и ресурсите, които ще бъдат използвани.*

Резултатите от анкетата сочат, че най-голям процент учители богослови – 37% сами са подготвяли материалите, използвани при онлайн обучението, а 26% са се възползвали от електронните варианти на одобрените учебници по Религия, предоставени безплатно в интернет от издателствата. Близо 12% от преподавателите са използвали ресурси, намерени в различни сайтове в интернет, 6% са си обменяли материали със свои колеги.

Изследванията, направени сред учителите по другите предмети показват, че там също голяма част от учителите – 84% са използвали

¹ Оценка на въздействието на обучението от разстояние в електронна среда или други неписъствени форми върху ефективността на училищното образование, с. 56. https://ire-bg.org/wpsite/wp-content/uploads/2020/11/Otsenka-vazdeystviето-na-ORES_IO.pdf. (Сайтът последно е посетен на 29 април 2021).

налични онлайн образователни ресурси, а 66% са създавали собствени¹.

Учителите по Религия/катехизис близо 20 години сами подготвят дидактичните материали, с които работят, тъй като до тази учебна година – 2020/21 - нямаха учебници по предмета Религия, одобрени от МОН, и не разполагаха с достатъчен брой пособия. Затова и преструктурирането на учебното съдържание и адаптирането на материали за работа с учениците не е нещо ново и необичайно в практиката на учителите богослови.

Друг важен въпрос, който изследва анкетата е *финансовата подкрепа за учителите по Религия/катехизис по време на пандемията*. Той е не по-малко значим от моралната подкрепа и осигуряването на технически средства за електронно обучение и дидактически материали. Единици са преподавателите по Религия, както и тези в прицърковните училища, които са назначени на трудов договор. Част от преподаватели съвместяват Религията с други ангажименти в училище – най-често това са начални учители, учители по други предмети, педагогически съветници и т. н². Голям брой от преподаващите Религия и катехизис работят само на хонорар, а други – и на доброволни начала. Анкетата хвърля светлина върху това каква част от учителите по време на пандемията са получавали някакво заплащане за труда си и откъде е идвало то. Става ясно, че 85% от участниците в изследването са имали възнаграждение в периода на пандемията, но други 15% са работили безвъзмездно. От отговорите на въпросите се изяснява, че при 46% от учителите финансовата подкрепа се осигурява от училището (детската градина), а при 13% от Центъра за подкрепа и личностно развитие (ОДК). При 26% на учителите заплащането идва от енорията или митрополията.

60% от учителите получават заплащане само при реално провеждане на обучение, а 20% са финансово подкрепяни, независимо от това дали имат възможност да организират онлайн занимания.

¹ Пак там, с. 83. Вж. също „Педагогическата комуникация в условията на извънредно положение“, изследване на ФНОИ и ЦОКПС, с. 12-17.

² Има различни варианти за подобно съвместяване, включително и на медицинска сестра в столично училище, завършила богословие, която преподава Религия в него.

От анкетата не можем да определим кои структури – общински или църковни – са осигурили подобна финансова защита на учителите си. Има сведения, че някои столични енории са продължили да подкрепят финансово учителите, ангажирани в образователните дейности на храма, и след въвеждането на локдауна, дори, когато те не са провеждали дистанционни занимания. Това са добри примери на християнска грижа и подкрепа за църковните просветители.

Отговорите на 11-я въпрос: *Една година след началото на онлайн обучението чувствате ли по-голяма увереност при работа в електронна среда*, показват, че въпреки трудностите, с които се налага да се справят, повече от 94% от учителите заявяват, че вече имат по-голяма увереност при работа в електронна среда. За 6% от тях обаче тази област остава все още непривична.

Тези резултати показват, че за една година учителите по Религия са постигнали голям напредък в усвояването на дигиталните технологии и прилагането им в педагогическата дейност и това им дава по-голяма увереност в собствените им уменията и възможностите за личностно и професионално развитие. Както беше посочено по-горе тази увереност на учителите е силен мотивиращ фактор и за участието на учениците в образователните процес и за по-високите им постижения.

Следващата част от анкетата проучва мнението на учителите богослови за това *как учениците приемат възможността за онлайн обучение по Религия/катехизис*. Според 68% от педагозите дистанционното религиозно обучение среща одобрение от страна на обучаемите и само 17% считат, че учениците го приемат с неохота. За 3% от учителите важна роля в този процес имат родителите, а други 3% споделят, че децата участват в занятията, но предпочитат те да се провеждат на живо.

На въпроса *каква според тях е причината за нежеланието на учениците да участват в онлайн часовете по Религия/катехизис*, учителите посочват на първо място (56%) претовареността им с други учебни предмети. Изследванията върху цялостния учебен процес по време на пандемията у нас показват, че след първоначалното бързо адаптиране към новата форма на обучение, се наблюдава натрупване на умора. В проведени изследвания и учителите, и учениците, и родителите оценяват дистанционното обучение като „по-интензив-

но и по-натоварващо от присъственото“¹.

В анкетата сред преподавателите по Религия се посочва, че пречка (заявена от малко над 13% от участниците) пред обучението на децата се е оказала липсата на технически възможности за участие в учебния процес: липса на лично пространство, липса на интернет, на техническо оборудване. В същото време 6% от анкетираните са отговорили, че учениците им приемат онлайн обучението със същото желание, както и присъственото.

Два от въпросите в анкетата проучват *желанието на учителите да подобрят уменията си за работа в електронна среда, както и мотивацията им за общуване с колеги за обмяна на опит по въпросите на дистанционното обучение.*

Резултатите показват, че една година след началото на онлайн обучението повече от половината 65% от учителите чувстват необходимост от допълнително обучение. Други 35% обаче нямат такава потребност.

На 15-я въпрос за *общуването и обмяна на опит с колеги*, 82% от анкетираните учители заявяват, че имат необходимост от обмяна на опит и общуване с други учители по Религия/катехизис по въпросите на дистанционното обучение и работа с образователни платформи и ресурси. Като само 18% считат, че това не им е необходимо. От свободните отговори на 15-и въпрос става ясно, че в някои епархии (Пловдивска) и някои енорийски общности (в София) учителите “се подкрепяме и обменяме опит”.

Изследванията показват, че взаимодействието между учителите има много важна роля за подобряване на различни области от работата на педагозите и за постигане на по-добри образователни резултати. Обмяната на опит е важна част от професионалното развитие на учителите. Взаимодействието с колегите се оказва важен фактор в справянето с предизвикателствата на работата в онлайн среда в периода на пандемията². То се отразява върху мотивацията

¹ „Въздействия на пандемията COVID-19 върху предучилищното и училищното образование“, с. 11. <https://www.unicef.org/bulgaria/media/8946/file> (Сайтът последно е посетен на 29 април 2021 г.).

² Проучванията сред учителите по общообразователните предмети, направени през пандемията от различни организации, показват, че споделянето с колегите, обмяната на идеи, опит, материали, са помогнали на учителите не само при реша-

на учителите и цялостното им удовлетворение.

Тези данни отново повдигат въпроса за допълнителната квалификация на учителите по Религия/катехизис, създаването на условия за общуване и обмяна на опита и подкрепата на стремежа им за професионално усъвършенстване. През последната година различни институции, вкл. от неправителствения сектор, организираха онлайн обучения и публикуваха различни дигитални ресурси, с които да помогнат на учителите в справянето с работата в електронна среда¹. За съжаление такива курсове специално за преподавателите богослови все още не са организирани.

При други изследвания за нагласите на учителите по религия² те акцентират върху потребността от срещи и общуване с колеги за обмяна на опит и материали. Учителите по Религия повече от другите педагози изпитват един вид „самота“ в професията си. Обикновено те са „гостуващи“ в училището, защото най-често работят на хоно-рар, пребивават там само за няколко часа, нямат много време и възможност за комуникация с учителите по другите предмети, а в ежедневието си не се срещат със свои колеги богослови. Комуникацията между преподавателите по Религия се осъществява с допълнителни усилия. От друга страна, недостатъчната дидактическа обезпеченост на предмета извежда на преден план нуждата от обмяна на идеи и учебни материали. Резултатите от анкетата показват, че в кризисни ситуации като пандемията, тази необходимост от общуване са уси-ва. Педагозите съобщават, че през различните електронни платформи са комуникирали помежду си и са си споделяли материали и идеи

ване на конкретен проблем, но се е отразило и върху цялостната им мотивация за работа онлайн и в справянето със стресовата среда.

¹ Неподготвеността на учителите за работа с платформи за дистанционно обучение и използването на електронни ресурси в образованието, които проличаха ясно по време на пандемията, повдигна отново въпроса за квалификацията на българските учители в тази област, независимо от предмета, който преподават. Бяха направени препоръки от специалисти да се прецизират квалификационните курсове за педагозите и «те да бъдат «изпреварващи» и адекватни на нуждите, а не формални. Обръща се внимание на „включеността в квалификациите на по-високите възрастови групи». Вж. *Педагогическата комуникация в условията на извънредно положение*, с. 51.

² П. Спирова, З. Каравълчева, Ц. Антонова. *Стратегически насоки за развитието на религиозното образование*, София, 2018, с. 39.

за работа, но имат желание да направят това и в по-организирана форма.

Изводи

Проучването за възможностите и предизвикателствата пред провеждането на дистанционно обучение по Религия/катехизис е първо по рода си, но подобни изследвания предстоят. Резултатите от него показват, че *предметът Религия, както и заниманията в прицърковните школи за деца и възрастни могат да се провеждат в дистанционна форма, както и в онлайн среда*. През изминалата година близо половината от учителите, заети в тази сфера, са провеждали такъв вид обучение в една или друга форма. Анализът на данните показва, че това се осъществява благодарение на а) проактивността на учителите, които полагат значителни усилия, за да продължат връзката си с учениците и след затварянето на училищата, б) на подкрепата на ръководствата на училищата, в) на съдействието на енориите, родителите и самите курсисти, обхванати в занимания към прицърковните школи.

Силно изразената проактивност на дългогодишните учители по Религия не е изненадваща. Те са свикнали да разчитат на собствените си организационни умения и сами да търсят съмишленици.

В същото време от резултатите на анкетата се вижда, че 1/3 от учителите не са получили съдействие от никого за преминаването към дистанционно обучение и са оставени сами да се справят с възникналите предизвикателства на работата в електронна среда.

В същото време изследванията, правени сред учителите по задължителните дисциплини показват, че и там педагозите са се срещнали с немалко предизвикателства и част от тях не се чувстват подкрепени достатъчно от училищното ръководство или от общността в усилията си да организират онлайн обучение. Това до голяма степен е увеличило нивата на стрес и неудовлетвореност по време на пандемията. Но така или иначе, учителите по задължителните предмети са част от образователната система, която в по-голяма или по-малко степен се грижи за организацията и провеждането на учебния процес. Докато учителите по предмета Религия, както и тези от църковните школи, нямат специална институция, към която да се обърнат

за съдействие и която да подпомага тяхната работа. На отделни места донякъде такава роля играят културно-просветните отдели към митрополията, служители към Регионалното управление на образованието или ръководството на ОДК, които лично са ангажирани с каузата на религиозното образование. Но като цяло тези институции решават отделни и регионални проблеми, но няма целенасочена и координирана подкрепа за учителите на национално ниво. Тази дългогодишна тенденция за липса на целенасочена подкрепа на учителите по Религия и особено на преподавателите в прицърковните училища, демотивира много от тях да продължат дейността си. От друга страна, дори и най-малката проява на внимание и съдействие от страна на църковната власт към работата на учителите, ги мотивира допълнително (вж. бел. 3).

Една от причините част от учителите по Религия/катехизис да не губят мотивацията си въпреки трудностите е, че възприемат работата си като призвание и служение на Бога. Нещо повече, пандемичната обстановка със своята необичайност, провокира някои хора да потърсят подкрепа и възможност за осмисляне на ситуацията чрез гледната точка на Църквата. По този начин прицърковните школи и курсове за възрастни на някои места в страната продължиха (или възстановиха след първоначалното затваряне) заниманията си не само благодарение на отдадеността на учителите към работата си, но и по настояване и с подкрепата на курсистите. Някои от учителите споделят, че първоначалната организация на онлайн обучението (избор на платформа, инструктаж за използването ѝ от страна на учителя и курсистите, техническа подкрепа) е била осъществена от курсисти, които са специалисти в дигиталните технологии. По същия начин родители са оказали съдействие на учители в неделните училища за функционирането на онлайн обучението. От тези примери можем да кажем, че предизвикателството на дистанционното обучение разкрива още една страна на църковната общност – че тя може (ако се наложи) да функционира за *определено време* и в електронна среда и по този начин също да обединява хората, да им помага да не губят контактите помежду си и да се подкрепят в кризисни ситуации.

Доказателство за тази теза са примерите за разширяване на курсовете по катехизис за възрастни в две софийски енории (а ве-

роятно има и други) – към храмовете “Покров Богородичен” и “Рождество Христово”. По време на онлайн обучението към енорийските курсове се присъединяват и участници от други градове в страната и дори от емигрантските общности в чужбина. Това показва, че дистанционното обучение по Религия/катехизис дава възможности за разширяване полето на църковната мисия без да не се влияе от териториалните ограничения.

Данните от проведената анкета както и други изследвания показват, че както за учителите по задължителните предмети, така и за тези по Религия/катехизис, дистанционното обучение освен трудности и предизвикателства, носи и несъмнени *ползи*. Сред тях са *повишаване на компютърната грамотност* и дигитални умения на учители и ученици, задейства се активното включване на технологиите в учебния процес, опознати са нови ресурси в интернет, разширяват се използваните от учителите подходи, методи и средства за обучение и др.¹

В същото време учителите споделят, че живият контакт с учениците не може да бъде напълно заменен от работата в електронна среда, особено когато обучението е на по-малки деца. Тези учители приемат дистанционното обучение преди всичко като вариант за продължаване на учебния процес в кризисна ситуация. В коментар към анкетата една от учителките споделя: “Обучението в електронна среда по Религия (както и по останалите предмети) отнема живия контакт с учениците и недостатъчният 20-минутен час предполага по-ниската им активност. Но в същото време, при тази форма биха могли да се ползват много електронни ресурси. Така че един дос-

¹ Вж. “Въздействия на пандемията COVID-19 върху предучилищното и училищното образование”, с. 16-17. <https://www.unicef.org/bulgaria/media/8946/file>.

Също така в общия извод, направен в доклада „Образование от разстояние: готовност на училищата и семействата за учене в онлайн среда“ на Института за изследване на образованието, се посочва че по време на пандемията “Без съмнение, българското училище направи голяма крачка към осъществяване на учебен процес изцяло в електронна среда. Дори беше изразено мнение, че този преход е осигурил най-силния тласък напред в развитието и оптимизацията на учебния процес и е показал огромния потенциал на дистанционната форма на обучение“. Вж.: https://ire-bg.org/wpsite/wp-content/uploads/2020/05/distance_education.pdf (Сайтът последно е посетен на 29 април 2021 г.)

татъчно мотивиран учител би могъл от своя страна да вдъхнови и своите ученици, за да реализира целите на урока, независимо от формата и начина на обучение.”

Други учители разказват, че са използвали интернет пространството, за да споделят с цялото училище постиженията си от занятията по Религия, както и да качат в сайта на училището видеоклипове от Рождественското тържество, направени от учениците.

Данните от анкетата потвърждават и досегашните наблюдения на работата в прицърковните школи¹. Обучението в тях следва да се организира така, че да не копира класно-урочната система на училището. Това отегчава децата и те се чувстват обречени на още един допълнителен ден (събота или неделя) в училище или, съответно - пред екрана. И децата, и възрастните очакват от прицърковната школа повече възможности за общуване, за приобщаване към църковния живот, за участие в благотворителни каузи и практическа изява на вярата. Това е една от причините учителите към храмовете в условията на локдаун да използват повече хибридната форма на работа – със задачи за работа вкъщи и представяне на резултатите в храма. Обобщаването на този опит предстои и в него могат да се открият много примери на педагогическо творчество.

Резултатите от изследването показват, че една година след началото на пандемията и старта на електронното обучение значителна част от анкетираните учители богослови са преодолели първоначалната несигурност и неподготвеност за подобна дейност, което открива нови перспективи пред обучението и квалификацията на преподавателите по Религия и очертава поле за усъвършенстване на тяхната работа.

Тези данни разкриват и един *нов хоризонт за разработки в сферата на онлайн базираните ресурси за преподаване на Религия/катехизис*, както и за подготовката на дистанционни курсове по катехизис, преди всичко за възрастни, у нас и в чужбина. Това до голяма степен ще подпомогне мисионерската дейност в градове, където няма подготвени кадри за катехизаторска работа с възрастни и младежи, както и сред емигрантските общности в чужбина, обособени около българските църковни общини.

¹ П. Спирова, З. Каравълчева, Ц. Антонова, *цит. съч.* с. 56-70.

Затварянето на училищата и прицърковните школи заради пандемията се оказа голямо предизвикателство за учители, ученици, родители и енорийски общности у нас. В същото време то постави всички в условията да търсят нови творчески решения за намиране на възможности за обучение в кризисната ситуация. Както показват изводите от направеното проучване, въпреки трудностите и ограниченията през изминалата година, бяха намерени начини за продължаване на църковната просветна дейност и се разкриха нови перспективи пред религиозното образование: както в областта на теоретичните разработки, така и на практическата дейност, в разширяването на религиозна просвета отвъд териториалните ограничения.

Ик. Стефан (Стойчо) Стайков

НОВАЦИАН, ПРЕЗВИТЕР РИМСКИ И АНТИПАПА (251 – 258)

Abstract: Fr. Stephan Staykov, *Novatian, Presbyter of Rome and Anti-Pope (251 – 258)*. In the middle of third century the Church was forced to relief again the suffering of fraternal division and spiritual destruction of the schism movements which originated and were developed in the territory of West Church. The reason for this occasion was the schism of the Roman Empire caused by her presbyter Novatian. He was born in the beginning of third century and his origin was probably roman. Novatian was famous for his time before all like a church writer, one of the first latin theologians. From his many scriptures only two had reached to us: "For the Trinity" and "For the food of the jews". He professed extreme rigor because of which he fell into schism. He died as a martyr in 258year. His followers survived until the eighth century.

Keywords: *Early Christianity, Roman Empire, Cyprian of Carthage, Novatian, Pope Cornelius, Rome, Carthage, Italy, Africa*

Средата на III в. е времето, когато Църквата била принудена да преживее отново страданието на братското разделение и духовните разрушения от схизматичните движения, възникнали и развили се, на територията на Западната църква. Повод за това станала схизмата в Римската църква, предизвикана от нейния презвитер Новациан.

Съдбата на християните в края на II и началото на III в. изглежда все повече зависила от политиката на държавата и на нейното отношение към изявите на религиозния култ. Ако по времето на имп. Марк Улпий Траян (98 – 117), било достатъчно да се заяви само отричане от християнството и евентуално проклятие към Христос, то сега принасянето жертва на традиционните богове се е използвало вече като тест за религиозна принадлежност¹ и лоялност към импе-

¹J. L. Papandrea, *Novatian of Rome and the Culmination of Pre-Nicene Orthodoxy*. Eugene, 2011, p. 69; G. E. M. De Ste. Croix, "Why Were the Early Christians Persecuted?" *Past and Present* 26, 1963, p. 20.

ратора. Като потвърждение на създадения прецедент дошъл и императорския указ на Марк Аврелий Антонин (161 – 180), който нареждал да се извършва жертвоприношение в знак на лоялност. Този указ не бил насочен пряко към християните, но станал повод и основание да се допълни от имп. Луций Септимий Север (193 – 211) с указ, който специално споменавал християните и забранявал приемането на християнството. Прецедентът, който се получил при този указ била възможността, и позволение, християните да бъдат търсени, каквито са случаите със св. мъченици Перпетуа и Фелицитас, бащата на Ориген в Александрия и св. Иринеи в Лион. За да се допълни картината на политическата обстановка, било необходимо само едно действие, и то било извършено от имп. Каракала (211 – 217), който направил всички жители на империята римски граждани. Този акт на императора вероятно е бил предприет, за да се подобри данъчната система на държавата, с което задължавал цялата провинция по този начин, без право на избор, да изпълнява всеки указ на императора. По този начин той можел лесно да провери както изпълнението на вземанията, така и тяхната лоялност. Тази реформа не довела до по-добро икономическо положение на държавата, само развързала ръцете на следващите императори да се възползват от системата и да приложат по-целенасочени и всеобхватни мерки, най-вече срещу християните. От ситуацията се възползвал имп. Деций Траян (249 – 251), който наследил империята изправена пред икономическа рецесия, продължителна война с персите и концентриран натиск на номадски племена по северната и източната граница. За да излезе от затрудненото положение, той обещал завръщане към златната епоха на империята чрез възраждане на народната преданост към традиционните римски богове. За тази цел издал указ, който изисквал от всички жители на империята да принасят жертва на боговете, в името и честта на императора¹. Така формулиран указът не е бил насочен пряко срещу християните, но както ще видим, те понесли най-много

² За противоположно мнение за едикта, вижте: Geoffrey D. Dunn, *Tertullian. The Early Church Fathers*. London: Routledge, *Eusebius of Caesarea. Ecclesiastical History*. Translated by John E. L. Oulton. Vol. 2. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press. Reprint, 1980, p. 17.

³ J. L. P apandrea, *op.cit.*, p. 70.

¹ *Ibid.*

щети и дали най-много жертви. Вече не било достатъчно да се заяви, че не си християнин или да положиш клетва пред императора, този указ изисквал всеки човек да участва в езическо приношение, за което се издавала разписка наречена *libellus*¹, доказваща принадлежност. След изпълнението на указа, се очаквало всеки, който е участвал да носи тази клетвена декларация (разписка) в себе си и при поискване да докаже своята гражданска лоялност. Изпълнението на указа вече не се оставяло на провинциалните управители, а всеки град създавал съвет, управляван от местен магистрат, който бил пряко отговорен пред властите в Рим. Доказателство за такива съвети може да се намери в оцелелите до сега клетвени листове, на които се виждат подписите на техните членове.

Такава била обстановката в империята, когато започнало служението на Новациан като клирик на Римската църква. По това време градът бил разделен на седем области, като във всяка е имало по един дякон и един иподякон, имало 46 презвитери, обслужващи може би толкова домашни църкви. Еп. Корнелий (251 – 253), свидетелства за тези данни, като допълва, че има още 42 аколуты (послушници), 52 заклинателя, четци и портиери (привратници), повече от 1500 вдовици и инвалиди, които се издържали от Църквата². Все още нямало църковни сгради, специално построени за поклонение, но наличните частни домове и помещения, в които се провеждало богослужението, вече придобивали обособен вътрешен интериор, използван изключително за църковни цели. Извън града традиционно си останали за поклонение, гробищните паркове и катакомбите. Броят на християните в Рим по това време се изчислява на 30 000, което в процентно отношение е ок. 3% от цялото население на Рим, наброяващо ок. 1 000 000 жители.

Презвитер Новациан (*Novatianus*) бил роден в началото на III в. и по произход вероятно е бил римлянин. Има по-късни опити да бъде свързан неговия произход с Фригия на Изток, но тази информация остава непризната и не е надеждна³. Сведенията за неговия

¹ А. В. Каргальцев, "Гонения Деция и Церковь середины III в.: мученики и власть", *Проблемы истории, филологии, культуры* 1 (2016), 155–156.

² Евсевий Памфил. *Църковна история*. VI, 43.

³ Срв. J. L. Parandrea, *op. cit.*, p. 55. В полза на тази хипотеза по мнението на редица

живот и дейност, които са запазени, идват предимно от средите на негови противници и опоненти, затова трябва много внимателно да се приема тяхната достоверност¹. Новациан се отличавал със своята образованост, литературна дарба и начетеност. Явно получил солидно образование, вероятно езическо, което признали дори неговите противници и опоненти². Умението да борава с лекота с философската терминология подсказва за неговите сериозни занимания с риторика и философия преди да приеме кръщение³.

Предполага се, че Новациан е приел св. кръщение неочаквано и случайно. Съобразявайки неговите занимания до кръщението, които са свързани с преподаване и изучаване на любимата му философия, и по традицията на неговото време, много вероятно е планирал да приеме кръщение в напреднала възраст, непосредствено преди да напусне този свят. Но по свидетелството на еп. Корнелий той приел спешно „клинично“ св. кръщение на болничния одър поради страх, че може да умре. Този факт не смущавал никого до момента, когато той оздравял и решил да става духовник. Бдителната християнска общност на столичния град повдигнала въпроса за извършеното кръщение и за това, че то не е довършено. Било е извършено с поръсване, а не с потапяне и най-вече затова, че не е помазан от епископ и по този начин не бил получил Дух Светий⁴. Нямало основание за тази реакция на Римската община, до момента, в който самият Новациан отказал да се довърши тайнството на св. кръщение. Странно решение, при положение, че е бил прекрасно информиран за църковната традиция и практика на Римската църква. Това негово пове-

изследователи е свидетелството на Сократ Схоластик за популярност на идеите на Новациан във Фригия и Памфилия, което оказва за близост с възгледите на монтанистите, като следствие от пръвързаността на Новациан към монтанизма, което от своя страна указва за източен произход на римския презвитер (Сократ. *Църковна история*. IV, 28).

¹ А. В. Каргальцев, „Достоинство исповедников — отлучиться от отступников: церковный раскол Новациана“, Религия. Церковь. Общество. Исследования и публикации по теологии и религии. Учредители: Теологический институт Евангелическо-лютеранской Церкви Ингрии, Колбино, 2017, с. 153.

² Еп. Корнелий нарича Новациан „тълкувател на догматите“ и „шампион на църковната наука“ (Евсевий. *Църковна история*. VI, 43, 7).

³ J. L. Papandrea, *op. cit.*, p. 56.

⁴ Евсевий, *пос. съч.*, VI, 43, 14.

дение щяло да му бъде напомняно постоянно в хода на разразилата се полемика, свързана с по-късните му схизматични действия.

Гонението на имп. Деций заварило Новациан като служител на Римската църква. Отново по свидетелство на еп. Корнелий, той бил ръкоположен за свещеник по настояване на еп. Фабиан (236 – 250), по милост, заради славата му на православен богослов и писател, въпреки възражението на клира и народа¹. Един от първите пострадали при това гонение бил еп. Фабиан², който умрял мъченически на 20 януари 250 г.³ Поради естеството на едикта и неговата категоричност, не било безопасно да се избере нов епископ за Римската катедра. Ето защо повече от година църквата в Рим била без епископско ръководство. В този труден момент Новациан бил избран да води делата на Църквата и да проповядва. Някои погрешно тълкуват тази негова позиция като допускат, че за това е бил въздигнат в епископски сан⁴. Негов помощник е бил презвитер Моисей заедно с други презвитери

¹ Евсевий, *пос. съч.*, VI, 43, 17; Вж. J. L. Papandrea, *op. cit.*, p. 90. Тъй като Новациан бил болен по време на кръщението си („клинично“ кръщение), той очевидно не бил кръстен чрез потапяне, а чрез поливане или изливане. Вж: Евсевий, *Църковна история*. VI, 43. По-късно враговете на Новациан твърдели, че той никога не е бил миропомазан, което било препятствие за ръкополагане. Въпреки това, дори и да е вярно, за Фабиан би било достатъчно лесно да го миропомаже непосредствено преди ръкополагането му, тъй както изглежда, по това време кръщението и конфирмацията вече се били превърнали в отделни ритуали в Рим. Слуховете, че Новациан бил ръкоположен срещу желанието на по-голямата част от Римската църква, бил със сигурност неистински и просто разпространявани от по-късните му врагове, които се опитвали да го дискредитират и да поставят под въпрос валидността на ръкополагането му. Според традицията самият Фабиан е избран за епископ на Рим от божественото провидение, когато гълъб кацнал на главата му, което било възприето от хората като имитация на кръщението на Иисус. Евсевий. *Църковна история*. VI, 29. Във всеки случай, ако Фабиан е бил решил да ръкоположи Новациан, хората със сигурност са щели да приемат решението му. И накрая, Новациан никога нямало да бъде избран да ръководи църквата в Рим след мъченическата смърт на Фабиан, ако е бил ръкоположен срещу желанието на хората и останалите духовници.

² Според Римския мартиролог еп. Фабиан е загинал на 20 януари 250 г. За дискусиата относно датата на смъртта на му може да се сравни: В. А. Федосик, *Киприан и антично християнство*. Минск, 1991. с. 95.

³ D'Alès, A. *Novatien: Étude sur la théologie romaine au milieu du IIIe s.* Paris, 1925, 83–84; J. L. Papandrea, *op. cit.*, p. 57.

⁴ J. L. Papandrea, *op. cit.*, p. 78.

от Римската община. Повечето изследователи смятат почти сигурно, че Новациан е избран на тази позиция заради неговия трактат „За Троицата“ и допускат, че теологията в трактата, се е считала за православна в Римската църква¹.

Новото повсеместно гонение нанесло значителни размествания в приоритетите на Църквата и нейните пострадали членове. За първи път гонението било срещу всички, които се противопоставяли на древните римски богове, имащи за задача да помогнат за въздигането на държавата. Друг е въпросът, че фокусът на страдание бил върху християните, които свидетелствали за Христа и приемали мъченическа смърт. Групата на измъчвани и затворени била голяма, но най-голяма се оказала групата на онези, които принесли жертва на идолите. Много точно и образно представя в своето изследване за тези събития J. L. Papandrea: „Много християни просто се подреждаха, за да принесат жертвата, предполагайки, че с мислено кръстосване на пръсти не причиняват вреда. Те знаеха, че Бог ще познае вярата в сърцата им, и че всъщност не вярват в боговете, за което се преструват, че почитат с клетва и жертва“². Те наистина не подозирали какви противоречия ще предизвикат, когато поискат да се върнат в Църквата. За принесеното жертвоприношение, щели да бъдат наричани отпаднали и отстъпници, които са се отлъчили от Църквата. Мнозина смятали, включително и Новациан, че ако ги приемат обратно в общение, ще обезчестят мъчениците, които са отдали живота си, заради вярата³.

Създада се съвършено нова ситуация в Църквата, за която все още нямало прецедент и ориентир, на който да се опрат при вземане на правилното решение. Множеството отпаднали, пораждали размисли за това доколко могат, и трябва, да понесат мъчение християните, чийто състав бил доста разнороден. Тук не ставало дума за видните членове на общината, които били утвърдени във вярата, които имали натрупан опит от предишните гонения и притежавали сили да защитят вярата си. В този труден момент привържениците на ригоризма в Църквата били малцинство, а болшинството от отпад-

¹ A. D'Alès, *op. cit.*, p. 83–84.

² J. L. Papandrea, *op. cit.*, p. 76.

³ *Ibid.*

налите били неофити, необразовани във вярата, неукрепнали хора, които живеели с вярата си, но едва ли са могли да я защитят, както нея, така и самите себе си.

След края на гонението ситуацията в Западната църква била доста различна. В Александрия посрещнали своя предстоятел св. Дионисий Александрийски, въздавайки слава на Бога, че допуснал чудо при спасението на техния епископ, докато в Картаген, св. Киприян бил посрещнат с упрек, че е изоставил стадото и се е скрил, вместо да подкрепи духовно Църквата. Бързото издигане на св. Киприян до епископското служение, не могло да бъде преодоляно от някои потенциални претенденти. Ето защо в Картаген тлеела схизматична нагласа, която на по-късен етап се проявила в разкола на презвитер Новат и дякон Фелицисим¹.

В Рим, станал възможен изборът на нов епископ на града и бил избран презвитер Корнелий. Възникналият спор относно приемането на отпадналите обратно в Църквата, станал повод за нов разкол начело, на който застанал Новациан. След смъртта на еп. Фабиан и успешното ръководство на Римската община от страна на презвитер Новациан, имало силното очакване той да заеме овакантеното място. Избирането никому неизвестния презвитер Корнелий² за Римски епископ и неговата позиция за по-меко отношение към отпадналите, явно допаднала на повечето епископи, които го подкрепили. Ригористите недоволни от избора застанали зад презвитер Новациан и се отделили в самостоятелна общност.

И двамата избраници потърсили контакти с другите църкви³. Новациан разпратил послания от свое име, като разяснявал учението, което проповядва и каноничния избор на Римската катедра. Надявайки се да измести Корнелий, той го обвинявал, че е получил клетвена разписка по време на гонението, и че е в общение с епископи, които са принасяли жертва⁴. В Картаген той вече имал контакт със св. Киприян, още като управляващ презвитер на Рим. По това

¹ В. В. Болотов, *Лекции по истории Древней Церкви*, Т. II. Москва, 1994, с. 374 – 378

² Пак там, с. 380.

³ Пак там, с. 382.

⁴ Сократ Схоластик. *Църковна история*. IV, 28; Киприан Картагенски. *Писма*, 50, 61, 65.

време е и първия контакт на Римските презвитери със св. Киприан¹.

Първата позиция на епископа относно приемането на отпадналите била отрицателна и твърде строга по отношение на покаянието и връщането в Църквата. Но скоро, след като съобразил действителната ситуация в Църквата, променил своето отношение. Интересна е личността на св. Киприан, още повече, интересна е неговата способност да администрира дори и в най-неблагоприятната ситуация. Крайната позиция заявена относно отпадналите в голяма степен се дължала на реакцията срещу безконтролните действия на изповедниците, които в качеството си на признат авторитет, при отсъствие на епископа, извели неговите прерогативи и наложили една практика на приемане на отпадналите, която много скоро придобила корупционна форма на изкривено милосърдие и крайна икономия. Ситуацията се променила когато за епископ на Рим бил избран Корнелий (251 – 253), който бил привърженик за помирение с отпадналите. В тази ситуация се проявил политическия усет и административен талант на св. Киприан, който приел решенията на Картагенския събор² от 251 г., и заявил своето отношение по въпроса съобразено изцяло със съборните решения, които съвпаднали с тези на Римската църква. Така предстоятелят на Картаген, св. Киприан, и Римския епископ Корнелий проявили единомислие в позициите си относно отпадналите. Възгледите на Новациан в голяма степен се припокривали с тези на св. Киприан, но сега, когато вече имало законно избран от 16 епископа³ Римски предстоятел в лицето на еп. Корнелий, позицията на св. Киприан⁴ претърпяла обрат и съвпаднала с тази на Римския

¹ Киприан, *Писмо* 37.

² Съборът в Картаген от 251 г. на 25 април отлъчил ригористите (схизматици) и се произнесъл по въпроса за отпадналите въз основа на различна степен на тежест. Онези, които са отстъпили, като са принесли действително жертва, се очаква да извъшат пожизнено покаяние, за да бъдат помирени в края на живота си. Тези, които имали само клетвена декларация, могли да се помирят с по-кратки срокове на покаяние.

³ В. В. Болотов, *пос. съч.*, с.380.

⁴ А. В. Каргалцев, *пос. съч.*, с. 156. Важно е да отбележим и една особеност на св. Киприан като епископ: след като нямал лична харизма, базирана на изключителни християнски добродетели, той изцяло се ползвал от авторитета на църковните институции. Не случайно точно във връзка с избора на Корнелий, се родил моделът за трите части на епископския избор (*judicium, testimonium, suffragium*) като

епископ¹. По този начин Новациан получил категоричен отказ и не бил подкрепен в борбата му за Римския престол. Такъв отказ получил и от Александрия².

През лятото на 251 г. еп. Корнелий свикал събор в Рим³ от 60 епископи, на които били изхвърлени от Църквата Новациан и привържениците му, и приели правила за приемане на падналите, които били съобразени с тези от Картагенския събор⁴. Новациан и неговите поддръжници реагирали остро на решенията на събора и изтъкнали, че Църквата се осквернява чрез общение с грешници, а пък Църквата трябва да бъде чиста⁵. Затова и последователите му ги наричали *καθαροί*, т.е. чисти⁶.

Изборът на еп. Корнелий още от самото начало предизвикал разнородни чувства. Неговото отношение и позиция за приемането на отпадналите в Църквата, коренно се противопоставяло на ригористично настроените привърженици на презвитер Новациан. От една страна очакванията на Новациан да бъде той епископа на Рим, и от друга ригористичният уклон на неговото мислене го подтикнали да предприеме твърде предизвикателен ход, като се съгласил да бъде ръкоположен за епископ на Рим от трима епископи от Южна Италия. Запазения в историята на Евсевий разказ, за това ръкоположение, е представен от неговия опонент еп. Корнелий, който звучи

следствие на еклезиологичната доктрина, в основата на която лежи разбирането, че действието на Бог се осъществява чрез правилно организирани институти на Църквата. Срв. А. В. Каргальцев, „Епископские выборы в римской Северной Африке III в. по посланиям Киприана Карфагенского“, *Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира*. Под ред. проф. Э. Д. Фролова. Вып. 10, 2011, с. 403.

¹ А. В. Каргальцев, *Достоинство исповедников...*, с. 156.

² Евсевий. *Пос. съч.*, VII, 8.

³ На този събор приели същите условия за отпадналите, като тези от събора в Картаген през април 251 г. Епископите, които хиротонисали Новациан, били свалени. Исповедниците и много други изоставили Новациан и преминали към Корнелий като легитимен епископ на Рим.

⁴ Киприан. *Писма*. 85, 6; Евсевий. *Пос. съч.*, VI, 43, 2

⁵ М. Поснов, *История на Християнската църква*. Т. 1. София, 1993, с. 180; Киприан. *Писма* 41, 59.

⁶ *Пак там*.

много цветущо и твърде субективно¹. Едва ли събитията са се развили точно така, дори и да има известна доза истина в разказа. Този ход на Новациан бил провокиран в голяма степен от презвитер Новат, който бил напуснал Картаген след осъждането на разколниците там, и пристигнал в Рим. Тук Новат съумял за кратко време да привлече на своя страна голяма част от презвитерите на гр. Рим в това число презвитерите Моисей и Новациан. Странното в цялата ситуация е фактът, че Новат бил привърженик на свободното приемане на отпадналите в Църквата, за което бил осъден на събора в Картаген през 251 г, а Новациан определено бил на страната на ригористите в спора за тяхното приемане. Така или иначе, двамата се съюзили и действали заедно при създалата се схизматична обстановка². Това негово действие го направило водач на схизматична общност, която била осъдена от събора в Рим и отхвърлена от съседните църкви в Александрия и Картаген. Св. Киприан застанал твърдо на страната на еп. Корнелий, като не позволил, както, на Новациан, така и на неговите привърженици да навлязат в Картагенската църква.

Подобна била ситуацията и с Александрийската църква. Дори нещо повече. Св. Дионисий Александрийски писал специално писмо до Новациан, в което посочвал вината му, че „той разделил Църквата и увлякъл някои братя в нечестие и богохулство“³ и го съветвал да се откаже от разкола, а другите епископи съветвал да не застават на страната на Новациан⁴.

Новациан обаче имал и своите защитници. Известен е фактът, че неговото учение намерило добър прием на Изток и по специално във Фригия, а от там и във всички Източни църкви. Именно като негов поддръжник епископът на Антиохия Фабий бил информиран за ситуацията в Рим лично от еп. Корнелий⁵, а неговия събрат св. Дионисий епископ на Александрия му изпратил послание в тази връзка⁶.

Разколът на Новациан бил поддържан от някои авторитетни

¹ Евсевий. *Пос. съч.*, VI, 43.

² В. В. Болотов, *Пос. съч.*, 380.

³ Евсевий. *Пос. съч.*, VII, 8.

⁴ Евсевий. *Пос. съч.*, VI, 45-46.

⁵ Евсевий. *Пос. съч.*, VI, 43, 5.

⁶ *Пак там*, VI, 44, 1.

епископи, които споделяли по-строгото отношение към дисциплината в Църквата и по-строгите правила на Новациановата партия, като се допуска, че може би и от уважение към личния характер на Новациан¹. Ригоризмът на Новациан останал задълго в живота на Църквата, а неговите последователи успели да го пренесат през времето чак до VII – VIII в.

Освен епископи Новациан имал за свои поддръжници и презвитери, към които дори се обръщал с послания. За съжаление няма запазени сведения за тях освен някои запазени имена в съчиненията на св. Киприян и историка Евсевий. Така например, известен е Максим, който бил изпратен в Картаген, за да бъде ръкоположен за епископ на „новацианите“. Може би същия презвитер Максим се върнал по-късно във Рим и преминал на страната на еп. Корнелий. За него св. Киприян свидетелства, че бил едновременно изповедник и мъченик, който осъдил разкола на Новациан. За Максим свидетелства и еп. Корнелий в посланието си до еп. Фабий, като допълва имената на свещениците Урбан, Сидоний и Келерин, носещи славата на изповедници, увлекли се по Новациан и впоследствие след като се разкаляли, се „върнали в Светата Църква“²

Новациан бил известен за времето си преди всичко като църковен писател, един от първите латиноезични теолози. От многото негови писания до нас са достигнали само две: „За Троицата“ и „За храната на евреите“.

През 253 г. еп. Корнелий бил арестуван, заточен и умрял в изгнание. За смъртта на Новациан не се намират данни при християнските писатели, едва в по-късно сведение при Сократ Схоластик, за който се говори, че съчувствал на новацианите, се споменава, че римският презвитер е приел мъченичество по време на гонението от имп. Валериан през 258 г.³

През 1926 г. в Рим на Via Tiburtina били открити катакомби, където при допълнителните изследвания бил открит надпис: NOVATIANO BEATISSIMO MARTYRI GAUDENTIUS DIAC[ONUS]

¹ В. В. Болотов, *Пос. съч.*, с. 382.

² Евсевий. *Пос. съч.*, VI, 43, 6.

³ Сократ, *пос. съч.*, IV, 28.

FEС[IT]¹. В научните среди са изказани две хипотези за неговия произход: едната е, че в катакомбата е погребан младеж пострадал по време на гонението при имп. Диоклециан (284 – 305), споменат в Мартиролога на Иероним на 27 или 29 юни, а втората, че са успели да открият погребението на схизматика Новациан. Единственият аргумент за втората хипотеза е може би факта, че катакомбата е била закрыта в началото на V в., което съвпада с решението на папа Иннокентий I да лиши новацианите от гробище. Противниците на тази хипотеза изтъкват факта, че няма намерен надпис с епископски сан. Изказано е в тази връзка предположение, че ако в последният момент Новациан е решил да се примири с Църквата, то логично е било да се откаже от епископския сан, още повече, че се знае, че той държал повече на учението си отколкото на епископския сан. Така или иначе въпросът остава открит.

Използвана литература

1. Болотов, В. В. Лекции по истории Древней церкви. Т. II. Москва, 1994.
2. Евсевий Памфил. Церковная история. Москва, 1993.
3. Каргальцев, А. В. Гонения Деция и Церковь середины III в.: мученики и власть // Проблемы истории, филологии, культуры. № 1, 2016.
4. Каргальцев, А. В. Достоинство исповедников — отлучиться от отступников: церковный раскол Новациана. // Религия. Церковь. Общество. Исследования и публикации по теологии и религии. Учредители: Теологический институт Евангелическо-лютеранской Церкви Ингрии, Колбино, 2017.
5. Каргальцев, А. В. Епископские выборы в римской Северной Африке III в. по посланиям Киприана Карфагенского // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира / Под ред. проф. Э. Д. Фролова. . Вып. 10, 2011.
6. Киприан Карфагенский. Творения. Письма. Киев, 1879.
7. Поснов, М. История на Християнската църква. Т. 1. София, 1993.
8. Сократ Схоластик. Церковная история. Москва, 1996.
9. Федосик, В. А. Киприан и античное христианство. Минск, 1991.

¹ За откритието и изследването на паметника вж: F. Fornari, S. M. V. Scrinari, *Le catacombe di Novaziano e la necropoli romana*. Roma, 1973; A. Rocco, „La tomba del martire Novaziano“, *Vetera Christianorum* 45 (2008), 149–167.

10. **Rocco, A.** La tomba del martire Novaziano. *Vetera Christianorum*. N 45, 2008.
11. **D'Alès, A.** Novatien: Étude sur la théologie romaine au milieu du IIIe s. Paris, 1925.
12. **De Ste. Croix, G. E. M.** Why Were the Early Christians Persecuted? *Past and Present* 26, 1963.
13. **Dunn, Geoffrey D.** Tertullian. The Early Church Fathers. London: Routledge, Eusebius of Caesarea. Ecclesiastical History. Translated by John E. L. Oulton. Vol. 2. *Loeb Classical Library*. Cambridge, MA: Harvard University Press. Reprint, 1980.
14. **Fornari, F., Scrinari S. M. V.** Le catacombe di Novaziano e la necropoli romana. Roma, 1973.
15. **Papandrea, J. L.** Novatian of Rome and the culmination of pre-Nicene Orthodoxy. *Eugene*, 2011.
16. **Rocco, A.** La tomba del martire Novaziano. *Vetera Christianorum*. N 45, 2008.

Теодор Аврамов

Никифор Крайник: Християнски национализъм?

Abstract: Theodor Avramov, *Nichifor Krainic: Christian Nationalism?* The interpretation of the relationship between nationalism and Christianity is becoming increasingly crucial. Looking at our shared recent past this article aims to juxtapose a two people – Nichifor Krainic and Jaroslav Pelikan. Motivated by a recently published book its goal is to disclose the basic concepts of the former in light of the research of the latter.

Keywords: *Nichifor Krainic, Nationalism, Christian Nationalism, History of Theology*

I. Разглеждането на теми като антисемитизъм, национализъм и фашизъм от православни богослови не е особено популярно занимание, поне не и през последните няколко десетилетия¹. Въпреки това йеромонах Максим (Юлиу-Мариус Морариу) фокусира вниманието си именно върху тях в своята монография², като изследва тези болезнени теми през личността и творчеството на Никифор Крайник, псевдоним на Йон Добре, румънски богослов, философ, поет, легионер³ и държавник. Като парадигматичен образ на „залитанията“ на румънската (и не само) мисъл през първата половина на XX в., Крайник, до голяма степен безизвестен извън Румъния, представлява адекватен пример за проследяването на развитието на подобен тип мислене. От една страна, това се дължи на факта, че самият той е автор със завидна продуктивност: 8 тома поезия, 16 есета, два сборника с есета (публикувани посмъртно) и над 10 книги⁴. Отделно систематично е публикувал и във вестници, два от които под негова

¹ V. Georgiadou, „Greek Orthodoxy and the Politics of Nationalism“, *International Journal of Politics, Culture and Society* 9/2 (1995), p. 296.

² I.-M. Morariu, *The „Christian Nationalism” of Nichifor Crainic Reflected in his work from the 4th decade of the 20th century*, Cluj, 2020.

³ Участник в „Легиона на Архангел Михаил“. По-подробно по-долу.

⁴ I.-M. Morariu, *op. cit.*, p. 20.

редакция¹. От друга страна обаче, неговите трудове свидетелстват за известна непоследователност, а на места – може да се говори и за тенденциозност. Това, както и пространствените ограничения на настоящия текст, изключва цялостно разглеждане и осмисляне на „системата му“ (ако изобщо може да се говори за такава), но позволява да се скицира образ на споменатите вече „залитания“, които, без да се изпада в прекалено циклична представа за времето, биха могли да послужат като предупредителни знаци, достойни да се вземат предвид дори и осемдесет години по-късно.

Още в началото на своето изложение йером. Максим настоява, че „Християнският национализъм е изкуствена конструкция, която в реална ситуация е невъзможна, както и взаимоотношение между християнското учение и национализма ... тъй като всеки опит да се обединят води до погрешни тълкувания като ‘филетизъм’“². Този въпрос, макар и важен, не може да бъде разглеждан цялостно в настоящия текст, а само във връзка с личността и творчеството на Никифор Крайник.

Крайник неслучайно е определен като „винаги адаптивен“³. Той преминава от фашизъм през корпоратизъм, като накрая намира пристан като редактор на официоза на комунистическата партия в Румъния⁴. Това затруднява проследяването на развитието и изследването на неговата „система“, което и обяснява строгите хронологически рамки, които йером. Максим също е поставил на своя труд: 40-те г. на XX в. Изборът на това десетилетие обаче не е случаен. В неговото начало Крайник е член на Легиона на Архангел Михаил, крайно-дясна политическа организация, която, отчасти благодарение на самия Крайник, приема редактирана форма на италианския фашизъм като свое верую. Въпреки краткото съществуване на тази организация в

¹ *Calendarul*, който е и тясно свързан с легионерското движение, както и *Gândirea*, който е по-фокусиран върху изграждането на интелектуален елит и утвърждаването му. Вж. *Пак там*, с. 85.

² *Пак там*, с. 15.

³ Z. Ornea, *Anii treizeci: extrema dreapta ~ roma'neasca*, Bucharest 1995, p. 249. Цит. по R. Clarck, „Nationalism and orthodoxy: Nichifor Crainic and the political culture of the extreme right in 1930s Romania“, *Nationalities Papers: The Journal of Nationalism and Ethnicity* 40/1 (2012), 107–126.

⁴ I.-M. Morariu, *op. cit.*, p. 93.

позиция на власт (септември 1940 г. – януари 1941 г.), Крайник се отчуждава от нея малко след възхода ѝ. По-късно настойчиво се противопоставя на всяко твърдение, че е бил привърженик на легионерите – твърдение, което донякъде може да бъде прието поради гласната му подкрепа на монархията¹. По време на правителството на Антонеску той става Министър на пропагандата² – позиция, заради която е осъден на затвор от комунистическия режим. Петнадесет години по-късно, през 1962 г., е освободен и „убеден от режима в неговата правота“³, започва да публикува пропагандни статии във *Glasul Patriei* („Гласът на държавата“). Това ясно свидетелства за неговата способност да се адаптира, но и го прави недоверчив за държавата, а за оцелелите на Запад легионери – предател⁴. По-любопитни са обаче не цялостният му живот и творчество, а опитът му за синтез на идеология и методите за постигането му.

II. В началото на 30-те г. Крайник публикува статия, в която освен дебат с Михай Ралеа⁵ разглежда и фашизма. Той третира идеологиите, развити в Германия и Италия в този период, като адекватни и единствени (!) варианти за развитието на народа му, но ги дели въз основа на тяхното отношение към религията. Вследствие на това той смята подхода на Хитлер като недостатъчен⁶ и неизбежно затворен в себе си, докато формулирания от Мусолини, когото приема за личен пример, като най-адекватна форма⁷.

¹ N. Crainic, „Rugăciune pentru Rege“, *Gândirea* 18/8 (1939), 425–426. Цит. по I.-M. Morariu, *op. cit.* p. 131.

² D. Solonari, *Purificarea Națiunii. Dislocări Forțate de Populație și Epurări Etnice în România lui Ion Antonescu, 1940–1944*, Iassy 2009, p. 18. Цит. по I.-M. Morariu, *op. cit.*, p. 13.

³ I.-M. Morariu, *op. cit.*, p. 83.

⁴ Пак там, с. 84.

⁵ Михай Димитру Ралеа (Mihai Dumitru Ralea) (1896–1964) е румънски политик и писател. Първоначално фокусиран върху социалистическа дейност, по-късно става част от комунистическата партия, като неин член функционира и като дипломат. Вж. Пак там, с. 92.

⁶ „Това е проблемът на заместването на християнството с неоезическа религия, която като специфичен продукт на немската раса ще служи единствено на нея.“ N. Crainic, „Rasă și Religie“, *Gândirea* 14/2 (1935), p. 61; цит. по I.-M. Morariu, *op. cit.*, p. 64.

⁷ Пак там, с. 70.

Човекът, който вярва в духовния порядък на света, не губи увереността си. Той знае, че безпорядъкът е отминаващ инцидент и че порядъкът бива даван от интимната природа на този свят. Във вековете се унищожава само онази част, която е безполезна – тя няма основа във или извън себе си. Вярващият човек, човекът с убеждения доминира света: той създава времето, историята. Затова съм Ви казвал: не вярвам, както стария човек Мирон Костин, че бедният човек е подчинен на времето; вярвам, заедно с Бенито Мусолини, че силата на човека унищожава онази на чудовищата.¹

Оттук той поставя ясните граници на своите виждания за начина, по който да се осъществи, поне на теоретично равнище, правилният път напред: подчиняване на творението, доминантната роля на човека и синтеза между национално съзнание и вяра във всеки един човек. По-късно той разглежда това като паневропейски феномен:

Новият дух над Европа е едновременно националистически и религиозен, което значи, че иска да вземе предвид както органичните и различни проявление на етническата нация, така и превъзхождащата реалност на религията.²

По-късно обаче Крайник променя своите възгледи и формулира синтез, който до голяма степен е повлиян от основната според него разлика между фашизма и нацизма: подхода към религията. Въз основа на *Quadragesimo anno* и присъщия за Крайник монархизъм той достига до корпоратизма³, но под една редактирана форма, която по-тясно да отразява симпатиите му към Мусолини⁴ – корпоратив-

¹ N. Crainic, „Puncte Cardinale în Haos“, *Gândirea* 11/12, (1931), 469–476; вж. I.-M. Morariu, *op. cit.*, p. 94.

² N. Crainic, *Rasă și Religie*, 57–66, вж. I.-M. Morariu, *op. cit.*, p. 97.

³ I.-M. Morariu, *op. cit.*, p. 107.

⁴ „Фашизмът като тоталитарна форма на живот е синтезът между силата и Духа. Римските цезари представлявали силата; папите, най-добрите от тях, представлявали Духа. Езичество и християнството се смесват и балансират есенциите си в концепция, която възродила Рим и направила Италия произведение на съвре-

на етнокрация¹. Ключов е фактът, че християнският национализъм, формулиран по този начин, е на равнище доктрина². Освен пренасянето на тълкуването от принцип към догматическото предание на Църквата, Крайник прилага и синтетичен тълкувателен подход, използвайки традиционно римокатолически идеи във връзка с нужните действия от страна на народа:

*Героизмът на любовта към народа се вглъбява толкова дълбоко в любовта към нацията, че раните на тази нация се превръщат в раните на националиста. ... В лагера на демокрацията няма наказание за добродетелите, дори и за грешките на демократите. Съществува, без съмнение, Голгота на младото поколение, защото в неговата плът кървят стигмите на цяла една нация.*³

Разглеждано просто като риторичен похват, казаното не би било радикално нововъведение, но позиционирането му в римокатолическата традиция на стигмите превръща осмислянето на задачата в догматическо смешение *par excellence* – Христовите изцелителни рани са заменени с „раните на нацията“, а всеки един човек, вместо да бъде приканван към съзерцание и осмисляне на Христовия Кръст, е всъщност натоварен с „кръста“ на народа си, осмислян през своеобразна месианска концепция за същия⁴, което неизбежно води до изместване на центъра и, в крайна сметка, до „държавопоклонство“⁵.

Подходът на Крайник за оправдаване на тази позиция е главно исторически, в който са привнесени, освен други неща, филологи-

менното държавно изкуство.“ N. Crainic, „Roma Universală“, *Gândirea* 14/4 (1935), 169–175; вж. I.-M. Morariu, *op. cit.*, p. 107.

¹ N. Crainic, „Spiritul Autohton“, *Gândirea* 17/4 (1938), 161–169; вж. I.-M. Morariu, *op. cit.*, p. 143.

² I.-M. Morariu, *op. cit.*, p. 74.

³ N. Crainic, „Omul eroic“, *Gândirea* 15/6 (1936), 265–271; вж. I.-M. Morariu, *op. cit.*, p. 87.

⁴ I.-M. Morariu, *op. cit.*, p. 33.

⁵ Подобни тенденции могат да бъдат открити през същия период и при добросамаряните в България, при които месианският характер на народа също е силно проявен, макар че националистическите наклонности да са по-обрани.

чески национализъм¹ и съмнителен тълкувателен подход². Подобно на тълкувателната схема на марксизма след Октомврийската революция, в която постигнатото от новоодошлите на власт се комбинира с концепцията за месианизъм, както го формулира Бердяев, Крайник прави същата стъпка, но към идеята за неговия народ като за избран народ добавя и ролята на евреите в Разпятието като аргумент за тяхното гонение и премахване³. В този подход най-лесно личи синтезът история – Писание в националистически ключ.

Темата за християнския национализъм, една от важните за Крайник и основен обект на изследване за Йером. Максим, е защитавана и аргументирана⁴, но и директно отричана⁵ като химера, неизбежно водеща, както беше споменато, до „държавопоклонство“⁶. Методът за аргументиране на християнския национализъм при Крайник може да бъде накратко формулиран като радикално объркване на категориите и изолационен филологичен подход.

III. Един от основните начини за предпазване от подобен тип изменения и изкривявания, както в живота на Църквата, така и в съществуването на всяка една общност, колкото и мимолетно на фона на предишната, е преданието. Ярослав Пеликан, един от хората, посветили почти целия си живот именно на преданието на Църквата и осмислянето му, представя интересен „лек“ за подобен тип промени, който може да бъде наречен исторически полиглотизъм. Пеликан разглежда задачата на историка като такъв, разделяйки до голяма степен консервативните виждания на материалистичната функционалност на историята, типична за учителите на неговите учители⁷,

¹ Пак там, с. 38.

² Пак там, с. 39.

³ Пак там, с. 73. Основните други аргументи – монопол върху алкохола и „антина-родно и антиморално поведение“.

⁴ Пак там, с. 14.

⁵ Добър пример е отвореното писмо, подписано от множество богослови и общест-веници, но по-фокусирано върху съвременната ситуация в САЩ. Самото то може да бъде открито на <https://www.commonwealmagazine.org/open-letter-against-new-nationalism> [Достъпно на 05.08.2020].

⁶ I.-M. Morariu, *op. cit.*, p. 50.

⁷ Един от които е и небезизвестният Адолф фон Харнак. Повече за критиката на Пеликан към същия вж. J. Pelikan, „The Predicament of the Christian Historian: A Case Study“, *Reformed Review* 52/3 (1993), с. 196-211

което представлява по-скоро аргумент в полза на метода на историка, отколкото за крайната му цел и задача.

Един от основните методологически проблеми, които Пеликан представя, е бремето на времето и тежестта на собствената позиция при разглеждането на историята. За разлика от наивната и идеализирана идея за неутралния историк, този, който успява изцяло да се освободи от себе си, за да тълкува историята като такава, Пеликан изтъква първата стъпка на историка като майсторско боравене с езици¹. Разбира се той няма предвид просто познаването от страна на историка на езика на неговите извори – което в най-лошия случай е минималното очаквано, но подчертава развиването на сетивност не само към соловите изпълнители, прескачайки от лингвистична към музикална метафора, но и способността да се чуят хорове.

Пеликан прави пет стъпки в неговото кратко осмисляне на задачата на историка. Първата е откриването, доколкото е възможно, на „фундаменталните убеждения“, които се приемат за даденост в съответната епоха. Убеждения, които са дотолкова очевидни за приемашите ги, че да не изискват споменаване или обяснение. Примерът, който поне в сферата на интелектуалната история изглежда много адекватен, е идеята за Логос, споделена между езичници и християни, макар и едните да Го отнасят към свършеното Божие откровение към човека, а другите – като способ за познаването на истинността в природата². В своите *Гифордски* лекции Пеликан отбелязва, че „преданието изисква да се вслушваме в хорове, а не само в соловите изпълнители, нито пък само във виртуозните сред тях“, като също подчертава и крайната нужда от проява на аскетика от страна на историка, що се отнася до гласовете³. Втората стъпка, необходима след идентифицирането на „фундаменталните убеждения“, е насочена към „временно преустановяване на неверието“⁴, което често може да се окаже единствена възможна реакция след изправянето пред убежденията на хора, съществували преди повече от хилядо-

¹ J. Pelikan, „The Historian as Polyglot“, *Proceedings of the American Philosophical Society* 137/4, 250th Anniversary Issue (Dec. 1993), p. 663.

² *Пак там*, с. 663.

³ J. Pelikan, *The Vindication of Tradition, The 1983 Jefferson Lecture in the Humanities*, New Haven 1984, p. 17.

⁴ J. Pelikan, *The Historian as Polyglot*, p. 665.

летие и „убежденията“ на самия историк. Това „преустановяване“ се оказва допускане, че колкото и трудно да изглежда, те действително са вярвали в това, в което са казвали, че вярват. Първите две стъпки позволяват истинските гласове, доколкото са достъпни, да бъдат чути, но това от своя страна налага третата стъпка, която завършва методологичния триптих, тъй като последните две стъпки са отнесени по-скоро към проблемите на образованието. Третата стъпка, синтез и резултат от предишните две, е до голяма степен литературно прозрение, тъй като след първите две се оказва, че действащите лица правят именно това – действат и то по своите убеждения – нещо, което според Пеликан е невъзможно да бъде допуснато от марксистките историци, за които всяка себеотрицателна проява е немислима¹. В крайна сметка в случай, че не се направи третата стъпка, използвайки яркия образ от романа *Felix Holt* на Джордж Елиът, играчът на шах бива победен от собствените си пешки по същия начин, по който авторът-историк бива опроверган от тези, в чието име се предполага, че говори.² Четвъртата стъпка е насочена към образованието на бъдещото поколение, което по време на написването на конкретната статия (1993 г.) е изправено пред същите проблеми, които стоят и пред моето – свръхспециализацията от страна на историците, а и не само, в един строго определен период, а понякога и само в някои елементи от този период, както и липсата на „общ поглед“³. Същото отбелязва и о. Александър Шмеман за богословското образование повече от двадесет години по-рано⁴. За разлика от него обаче Пеликан разглежда това като своеобразен нож с две остриета – общият поглед е важен, но също така е важна и тясната специализация, стига да има начин и подход за преодоляване на фрагментацията⁵. Петата и последна стъпка е насочена към ролята на историята. Докато за ранните рационалисти (Пеликан говори за Томас Джеферсън, Йохан Лоренц фон Мошейм и др.)⁶ историята служи за освобождаване

¹ Пак там.

² Пак там.

³ Пак там, с. 666.

⁴ A. Schmemmann, „Theology and Liturgy“, *The Greek Orthodox Theological Review* 17/1, Spring 1972, p. 94.

⁵ J. Pelikan, *The Historian as Polyglot*, p. 666.

⁶ Пак там, с. 667.

от миналото и освобождаване на миналото, самият той не изключва „освобождаващия характер на историята“¹, но конкретизира освобождаването от какво именно е необходимо. Цитирайки лорд Джон Актън, който твърди, че „историята трябва да бъде избавител не само от незаслуженото влияние на други времена, но и от самото наше, от тиранията на заобикалящото ни и от тежестта на въздуха, който дишаме“², Пеликан се връща обратно към лингвистичната метафора, която лежи в основата на цялата статия. Подобно на начина, по който изучаването на нов език отваря нови перспективи и към родния, така и докосването до „езика на миналото“ позволява „освобождаване“ от „тежестта на въздуха, който дишаме“, а в контекста на преданието на Църквата – позволява истинската свобода и предпазването от „залитания“. Влиянието на о. Георги Флоровски, учител и ментор на Пеликан, е очевидно тук, като се има предвид неговата теза за придобиването на φρόνημα τὸν πατέρων. Крайник, във връзка с по-горе описаното, прави последната стъпка, но подобно на други от неговото поколение не позволява гласовете на преданието да служат като „правило на вярата“.

От една страна, тези стъпки позволяват правилното тълкуване на историята на преданието, а и не само, но от друга, поставят сериозни очаквания върху разглеждането и на самите убеждения, против които в случая са отнесени – тези на Крайник. Действително неговата антисемитска полемика, след преживяното през първата половина на XX в., е меко казано немислима, както и, също благодарение на изживяното през последните два века, заместването на Христовите рани с раните на народа в съзнанието може да бъде видяно като богохулно. Въпреки това идентифицирането на „фундаменталните убеждения“, първата стъпка на Пеликан, позволява и историята, тълкувана от умелия историк-полиглот, да води към „освобождаване от настоящото“, където собствените ни „фундаментални убеждения“ могат да се окажат учудващо близки до тези на Крайник.

¹ Пак там,

² J. Dalberg-Acton, *Lectures on Modern History*, introduced by Hugh Trevor-Roper, New York 1961, p. 44.

Делян Тодев

ОСОБЕНОСТИ НА СТРАСТНАТА СЕДМИЦА СПОРЕД ТИПИКА НА ПРАВОСЛАВНАТА ЦЪРКВА

**и мястото на Утренята в богослужебното последование и
традицията на Българската православна църква (въз основа
на древните свидетелства от историята на богослужението и
съвременната практика)**

Abstract: Delyan Todev, *Peculiarities of Holy Week According to the Typicon of the Orthodox Church and the Place of Orthros in the Liturgical Service and Tradition of the Bulgarian Orthodox Church (Based on Ancient Testimonies from the History of Worship and Modern Practice)*. The following research provides information on the origin of the Great Lent and the Holy Week and the establishment of service rites pertinent to this feast period. In the present work, a consideration is made of the liturgical peculiarities of the Holy Week as per the book of Typicon of the Bulgarian Orthodox Church: peculiarities of Holy Week according to the Typicon of the Orthodox Church and the place of *Orthros* in the liturgical service and tradition of the Bulgarian Orthodox Church, based on ancient testimonies from the history of the development of worship and modern practice. The Great Lent is the time for the salvation of the human soul, and during the Great Week by means of the liturgy Christians engage with the most important moment in the history of Christianity.

Keywords: *Great Lent, Holy Week, Orthros, Bulgarian Orthodox Church, Typicon*

Общо за утренята в литургичната практика на Църквата

Гръцката дума *ὄρθρος*, от която произхожда *утреня*, означава *разсъмване, първа дневна светлина* и е различна от *ἔως* (*зора* или *времето непосредствено преди изгрева на слънцето*). Произходът на ут-

ренята бил свързан с юдейската богослужебна традиция, с утринното богослужение в Йерусалимския храм и с по-късните синагогални утринни служби. Апостолите и по-голямата част от техните ученици са били юдеи и синагогите са първите места, където проповядват новото християнско учение. Първите християни живеят със съзнанието, че са част от Божия народ, наследил не само обещанията, дадени на юдейския народ в Стария Завет, но и продължители на богослужебната му традиция, в т.ч. и на утринното богослужение, поради което част от утринното богослужение, както и вечерното, са резултат на естественото развитие на последованията от синагогалното към християнското, но вече с нови химнографски и песенни форми, които съпътстват молитвите¹. „Съгласно Изх. 29: 38–42 и Числ. 28: 2–8 всяка сутрин в храма, на жертвеника на всесъжението трябвало да бъде принасяно в жертва едно теле. Тази жертва била допълвана и от втора, безкръвна, включваща „хлебен принос“ – една десета ефа пшенично брашно. Съгласно разпоредбите на Мишна (Tamid I–VII) утринната служба продължавала повече от два часа и включвала освен жертва още молитви, псалми и благословение. Псалмите, използвани в това последование, били: Пс. 5: „Глаголы моѧ въшѧ Гдѧ...“, Пс. 21: „Бже, Бже мой, вонми ми...“, Пс. 62: „Бже Бже мой, къ Тебѣ ѡттрению...“, Пс. 148: „Хвалѧте Гда съ нбѧ. Тебѣ подобѧетъ пѣснь Ггѧ...“, Пс. 149: „Воспоѧте Гдѧ въ пѣснь нѡвѧ, хвалѧнѧе Бгѡ въ цркви прѣпѧхъ...“, Пс. 150: „Хвалѧте Гга во стѣхъ Бгѡ, хвалѧте Бгѡ во ѡтѣерждѧнѧи сѧлы Бгѡ...“². Утринното богослужение в храма се отразява и на избора на време за частна молитва на юдеите. Пророк Даниил във Вавилон, отваряйки прозорците на горницата, които гледат към Йерусалим, коленичил се моли „три пъти на ден“ (Дан. 6: 10–11). За утринна молитва се говори и в Пс. 54: 18: „Вечер и сутрин и на пладне ще моля и ще викам...“. За частна утринна молитва, съобразена с утринното боголужение в Йерусалимския храм, споменава и юдейският историк Йосиф Флавий († 100) в IV-а гл. на съчинението си „Юдейски древности“. Изгревът на слънцето е бил час за молитва и за повечето общини на есеите.

От свидетелството на евангелистите става ясно, че и Господ

¹ Срв. М. Скабалланович, *цит. съч.*, 146–150, 152–154, 158.

² Срв. Архим. А. Делипапозов, *Литургика*, ч. I, 316–317.

Иисус Христос се съобразява с особеностите на юдейското утринно богослужение. Св. ев. Лука описва как „Той поучаваше в синагогите...“ (Лук. 4: 15–21). Според св. ев. Марк „А сутринта, като стана в тъмни зори, се отдалечи в самотно място, и там се молеше...“ (Марк. 1: 35). Според ев. Лука изборът на дванадесетте апостоли е бил предшестван от молитва, продължила до сутринта – „и прекара цяла нощ в молитва...“ (Лук. 6: 12). В Марк 12: 29 един книжник отправя въпрос за първата от всички заповеди, а отговорът е част от юдейска утринна молитва: „Слушай, Израилю! Господ, Бог наш, е един Господ“¹.

В останалите новозаветни книги липсват преки свидетелства за утринно обществено богослужение. Съществуват косвени сведения за частна утринна молитва „И постоянствувах и в молитвите...“ (Деян. 2: 42) и „И бяха винаги в храма...“ (Лук. 24: 53). Апостолите Петър и Йоан „възлизаха в храма в деветия молитвен час...“ (Деян. 3: 1), а ап. Петър в дома на Симон се моли в „шестия час“ (Деян. 10: 9). Тази култова практика следва традицията на юдеите и апостолите, продължавали да се молят сутрин, както и да участват в утринното богослужение в Йерусалимския храм. Съгласно най-древна християнската традиция, Сам Господ Иисус Христос и Неговите ученици определят времето за молитва. В 41-а глава на „Първо послание към коринтяни“ св. Климент Римски (†101) свидетелства, че Спасителят и апостолите установяват „време и часове“ за молитва. „Дидахи“ (I–II в.) определя три пъти на ден – сутрин, на обед и вечер, християните да казват молитвата „Отче наш“.

Според мнението на протопр. Б. Чифлянов първото свидетелство за обществено утринно богослужение на християните идва от началото на II в. и е свързано с две писма на проконсула на Витиния Плиний Младши до император Траян (†117). Според него християните се събират в определен ден (неделя), преди изгрева на слънцето и пеят химни на Христос като на Бог. Според Ориген утренията е сред редовните молитвени часове на християните, а Тертулиан за пръв път споменава за обществена утринна молитва. Климент Александрийски (†215) и Ориген (†254) също дават многобройни, макар и несистематизирани сведения за наличието на обществено богослужение в началото на деня. Невинаги е ясно дали говорят за утрин-

¹ Пак там, с. 317.

но богослужение или за Литургия, извършвана след изгрев слънце. Според съчинението на св. Климент „Наставник“ утринното последование съдържа песни, псалми и молитви. В трактата си „За молитвата“ Ориген ясно говори за три утвърдени часа на молитва, един от които е рано сутрин, по примера на пророк Давид, пророк Даниил, ап. Петър и ап. Павел, без да доуточнява дали става въпрос за частна молитва или обществено богослужение. В XXIII-а, XXIV-а и XXV-а гл. на съчинението си „За молитвата“ Тертуриан говори за установено вече обществено утринно богослужение, което включва песни, псалми, текстове от Священото Писание и молитви, на които народът отговаря с „Алилуя“ и „Амин“. В „Апостолското предание“ на св. Иполит Римски († 235) се описва не само частната утринна молитва на християните, но и определен от епископа в началото на деня час, в който в храма за специално последование се събират всички свещенослужители. Повлиян от „Апостолската традиция“, анонимният автор на *Testamentum Domini nostri Jesu Christi* – „Завет на нашия Господ Иисус Христос“ (IV в.) определя три ежедневни частни молитви за епископа, който е бил длъжен всяка сутрин да събира свещенослужителите и християните за утринна молитва, на която са пети още библейските песни на Моисей, Соломон и Даниил и са четени текстове от Священото Писание. Според архим. Авксентий утренията, описана в „Завет на нашия Господ Иисус Христос“ завършва с велико славословие. В него се прави разлика между „епископска“, „дяконска“ утрения и „утрения за вдовици“. В края на „дяконската“ утрения са поместени 22 прошения, превърнали се по-късно в основа на великата ектения. В 25-ти и 27-ми канон св. Иполит свидетелства за събиране на християните¹ „при пеенето на петела“, за което пише и Етерия: „всеки ден преди песента на петлите ...“, „при първи петли...“, „песента на петлите...“².

В произхождащите от IV в. „Апостолски постановления“ се намират сведения за утринно обществено богослужение и две от молитвите на това богослужение. Последованието съдържа „утринни“

¹ Срв. Архим. А. Делипапазов, *цит. съч.*, ч. I, с. 223, 316–318.

² Етерия: XXIV: 1, 8, 9; XXVII: 2, 4; XXX: 1; XXXII: 1; XXXIV; XXXV: 1; XXXVI: 1; XLI; XLIII: 1, 9; XLIV: 1, 2, 3. Срв. Дневникът на Етерия „Peregrinatio ad loca Sancta – Поклонение до Светите земи“.

псалми, дяконски възгласи, сходни с тези от сегашните последования, напускане на оглашените, напускане на каещите се, молитва за верните, главопреклонителна молитва, отпустителна молитва, четена от епископа. Етерия описва утринното богослужение в обикновен седмичен и в неделен ден, извършвано в храма Анастасис в Йерусалим, чийто прототип се използва за развитието на утрения в богослужението на Църквата¹. „Рано в неделната сутрин християните се събирали пред затворените врати на храма и при пропяването на псалм влизали в него, предвождани от епископа, свещениците и дяконите. Свещениците изпявали три псалма, като след всеки един от тях прочитали молитва и кадели храма, след което епископът прочитал възкресно евангелие. Службата продължавала с литийно шествие до Голгота, където отново били изпявани псалми, прочитани молитви, народът бил благославян от епископа, след което следвал отпуст“².

Според архим. Авксентий утрения се превръща в образец, върху чиято основа в следващите периоди от развитието на богослужението са прибавени много нови елементи. Така се оформя богослужението на утрения в различните църкви на Изток и на Запад. В това последование се открояват голям брой псалми (Пс. 62, Пс. 148, Пс. 149, Пс. 150). С прехвърлянето на евхаристийните събрания от вечерта на сутринта, утрения поема функциите, които дотогава изпълнява вечернята, т.е. да подготви присъстващите за участие в евхаристийното събрание. Развитието на утрения допринася за встъпване в подготвителна част на Литургията или Литургията на Словото, което се забелязва още от времето на Етерия и „Завет на нашия Господ Иисус Христос“³.

Общо за Четиридесетницата на Православната църква

Периодът преди Пасха се нарича св. Четиридесетница (във времето на Великия пост) или време от Постния Триод⁴. Под „Велик пост“ се разбира определен богослужебен цикъл от църковната година, който обхваща седем седмици (или 48 дни), подготвящи православните християни чрез пост и молитва за достойно посрещане на

¹ Срв. М. Скабалланович, *цит. съч.*, 152–154.

² Срв. Архим. А. Делипапазов, *Литургика*, ч. I, с. 319.

³ *Пак там*, с. 320

⁴ *Пак там*, с. 230.

празника на празниците – мироспасителното Възкресение Христово – Пасха¹. В състава на Великия пост влизат два древни постни цикъла. Единият е следбогоявленският пост, а другият е предпасхалният пост. Според изследванията на прот. Благой Чифлянов произходът на следбогоявленския пост е египетски. Тамошните аскети (монаси - отшелници) са постили по примера на Господ Иисус Христос четиридесет дена и четиридесет нощи (Мат. 4: 1–2) след Кръщение Господне (Богоявление) – от 7 януари до 15 февруари. Другият древен пост, свидетелства Б. Чифлянов, е наречен предпасхален, който претърпява различно развитие, защото първоначално трае един ден, после – два, а накрая се оформя в цяла седмица, наречена Страстна седмица². Появата на този пост е свързана с института на оглашението. За този пост се споменава за пръв път в Дидахи (*Учението на 12-те апостоли*): „Преди кръщението нека от по-рано пости кръщаващият и, ако могат, и други. А на оня, който се кръщава, заповядай да пости от по-рано един или два дни...”³. Целият предпасхален период може се раздели на три раздела: I. Подготвителни седмици на Великия пост, II. Седмици на св. Четиридесетница и III. Страстна седмица (до Велика събота).

Света Четиридесетница е основният постен период в църковната година⁴. Той се простира върху цели седем седмици (48 дни), предшествващи великия християнски празник Възкресение Христово. Несъответствието между названието и числото на дните се дължи на факта, че този период асимилирал два различни по произход и цели постни цикъла на древната Църква: четиридесетдневния следбогоявленски пост и едноседмичния предпасхален пост⁵. Родината на следбогоявленския четиридесетдневен пост е египетската пустиня. За разлика от този чисто аскетически пост, светите отци и древни канони споменават за предпасхален пост, който първоначално траел един ден, после – два дни, а накрая – една седмица, познати под

¹ Срв. Д. Тодев, *Утренията в съвременната богослужебна практика на БПЦ – традиция и особености*, Магистърска теза, Богословски факултет на СУ „Св. Климент Охридски“, София 2016, с. 68.

² Срв. Протопр. Б. Чифлянов, *Православна литургика*, София 2008, с. 83.

³ Срв. Архим. А. Делипапозов, *Литургика*, ч. 2, Пловдив 2007, с. 210.

⁴ Срв. М. Скабалланович, *Толковый Типикон*, Киев 1910, 123–126.

⁵ Срв. Протопр. Б. Чифлянов, *цит. съч.*, 15–25.

названието Велика седмица. Този пост бил задължителен за всички християни: аскети, клирици и миряни¹. „Древните коптски и мелкитски (православни) документи свидетелстват, че първите опити за свързването на четиридесетдневния пост на египетските аскети с раннохристиянския предпасхален пост са направени от дванадесетия Александрийски патриарх Димитрий (188–230), който в писма до Виктор Римски, Максим Антиохийски и Агапий Йерусалимски настоява за обединяването на двата поста. Отгласът от Рим, Антиохия и Йерусалим е бил положителен, но процесът на това обединяване вероятно продължава доста време, защото от посланията на св. Атанасий Велики се вижда, че дори в началото на IV в. този процес не е приключил навсякъде. В края на краищата четиридесетдневният неподвижен пост е свързан с предпасхалния подвижен пост, а целият постен период е наречен Четиридесетница, защото в съзнанието на християните той остава като паралелен на Господния пост в пустинята. Според системата, възприета от съставителите на Постния триод, Четиридесетницата обхваща шест седмици с пет неделни дни. Тя започва от Чисти понеделник, т.е. от понеделник след Сиропустна неделя, и завършва в петък преди Лазарова събота. Църквата е сметнала за целесъобразно в постните дни на Четиридесетницата, т.е. в дните от понеделник до петък включително, и по енорийските храмове да се извършват всички последования от денонощния кръг, предвидени по манастирския типик². Тук може да се добави, че предвид различията в практиките на поста дори в Православната традиция, наложени поради незнание или някои различия в съвременната дисциплинарна практика на Православната църква, в България е прието, в съответствие и с Устава на БПЦ, да се правят следните пости. „На Велики петък не се полага да се яде нищо. За немощни и престарели хора – само хляб и вода. В понеделник, вторник и сряда на Страстната седмица и първите 5 дни от първата седмица на Великия пост се пази строг пост (растителна храна без мазнина).

¹ Срв. Дякон И. Иванов (Кюмурджийски). „Литургични коментари, анализи и интерпретации на Дневника на Етерия (сравнително изследване с паралели от богослужебната традиция на Църквата)“, *Дневникът на Етерия „Peregrinatio ad loca Sancta – Поклонение до Светите земи“*. Литургичен извор. Текст, коментар, интерпретация, съст. дякон Иван Иванов (Кюмурджийски), София 2019, с. 198.

² Срв. Протопр. Б. Чифлянов, *Православна литургика*, София 2008, с. 83–84.

Също такъв строг пост има и за 5 януари (празникът наречен Водици) и 29 август (Отсичане на главата на св. Йоан Кръстител). В тези 2 дни, когато се случат в събота или неделя, се разрешава елей и вино. През Великия пост (освен първата и последната седмица) и Богородичния пост, както и през първата седмица на Рождественския (Коледния) пост и от 20 до 24 декември включително – постът се състои в ядене само на растителна храна с олио. Това важи и за Кръстовден (14 септември). Безгръбначни животни (охлюви, миди, октоподи и др.) се смятат за постни храни. През останалите дни на Рождественския пост, през Петровите пости и в сряда и петък, когато не са в постния период, се разрешава риба. Риба се разрешава и на празниците Благовещение, Преображение Господне и Връбница. През Сирната седмица постът се състои в това да не се яде месо. Тя и не се нарича постна. Ядат се риба, масло, яйца, сирене и други млечни продукти¹. В енорийските храмове в тези дни сутринта се извършва: полунощница, утрения, I, III, VI, IX часове, изобразителни и вечерня. Както бе изяснено, в сряда и петък и в някои празнични дни, освен на Благовещение, към горните служби се прибавя Преждеосвещена литургия². В събота и неделя богослужението е празнично, както то се извършва в извънпостния църковен период. Празничният характер на тези два дни е осигурен от следните канони: „Ако някой клирик бъде забелязан, че пости в деня Господен (неделята), или в събота, освен едната (Великата) събота, да бъде низвергнат, а ако е мирянин, да бъде отлъчен“ (64-о Апостолско правило); „Не се позволява в Четиридесетницата да се празнуват рождени дни на свети мъченици. Поменуването за тях да става в съботни и неделни дни“ (51-о прав. на Лаодикийски събор) и „През Четиридесетницата не бива да се извършват приношения (литургии), освен само в събота и неделя“ (49-о прав. на Лаодикийски събор)³.

Характерна за предпасхалните богослужения през периода на

¹ Срв. *Типик или църковен устав на БПЦ*, София: Синод. издателство 1980, 511–512.

² Срв. Дякон И. Иванов (Кюмюрджийски). „Литургико-каноничен и духовно-пастирски анализ на Преждеосвещената литургия и практиката на Църквата – препоръки и изяснения“; на адрес <https://mitropolia-sofia.org/index.php/biblioteka/propovedi/69-drugi-poucheniya/3642> (30.5.2020).

³ Срв. Дякон И. Иванов (Кюмюрджийски), *Литургични коментари, анализи и интерпретации*, 192–210.

Четиридесетницата е специфичната подготовка за встъпване в пасхалната радост на Църквата с богослужебни последования, които са представени още в началния период на развитието на богослужението, какъвто се приема и описаният от Етерия в нейния дневник. Така за пръв път в раннохристиянските извори се дава по-точна информация за последованията на денонощния кръг, които макар и в период на оформяне, са част от дневните, нощните и неделни богослужения на йерусалимската християнска община, в които дейно участие вземат епископът, презвитерите, дяконите, монасите, народът¹ – мъже, жени и деца. „Църквата спазва древната традиция на богослужението в разглеждания период на Четиридесетницата, като се съобразява както с монашеския устав, наследен от Йерусалим, Рим и Константинопол, така и с катедралния от споменатите църковни центрове, и поради това е „сметнала за целесъобразно в постните дни на Четиридесетница, т.е. в дните от понеделник до петък включително, и по храмовете да се извършват всички последования на денонощния кръг, предвидени по манастирския типик“². С течение на вековете под влияние на постническите практики сред монасите отпада непостният характер на съботите и неделите, но Църквата в своята литургийна практика сега в събота извършва Златоустова, а в неделя – Василиева литургия³. В българската богослужебна практика вечерта се извършва велико повечерие (от понеделник до четвъртък включително), в петък – малко повечерие, в събота – велика вечерня, а в неделя – умилителна вечерня. През петата седмица в сряда вечер се извършва малко повечерие с целия канон на св. Андрей Критски, който се чете и на части от понеделник до четвъртък на първата седмица на поста, а в петък – *Богородичен акатист*, който се чете на части в първите четири петъчни вечери на поста. Химнографията на

¹ За древната йерусалимска практика вж. *Дневника на Етерия*, по изд. *Дневникът на Етерия „Peregrinatio ad loca Sancta – Поклонение до Светите земи“*; глава XXIV: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 10, 11, 12; XXV: 1, 2, 3, 8; XXVII: 6; XXIX: 4; XXXI: 1, 2, 4; XXXIV; XXXV: 1; XXXVI: 1, 2, 3, 5; XXXVII: 3, 4, 6, 7, 9; XXXVIII: 2; XXXIX: 3, 4; XL: 1, 2; XLI; XLIII: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8; XLIV: 3; XLVI: 1; XLVII: 4.

² Срв. Протопр. Б. Чифлянов. Цит. съч., с. 83.

³ За богослужебните характеристики на Византийските литургии срв. Дякон И. Иванов (Кюмурджийски), *Евхаристията – *Mysterium fidei* – *Mysterium vitae* (литургично изследване на тайнството Евхаристия)*, София 2020, 278–311.

Четиридесетницата не е монолитна. „В нея различаваме няколко слоя – по-древни и по-нови, йерусалимско творчество и константинополски студитски разработки и прибавки. Въпреки тази многоцветна мозайка, създадена от химнографи, живели в почти всички творчески епохи на Източната църква, в нея виждаме обща насока и поразяващо единство, което се дължи на факта, че този период и неговите цели са били определени и оформени твърде рано. Трудно може да се открие съответствие между евангелските четива от литургиите на неделните дни, от една страна, и химнографията на следващите ги седмични дни, от друга, както това се вижда в подготвителните седмици. Тайната на това несъответствие се крие в обстоятелството, че докато нашите съвременни неделни литургийни евангелия са взети от константинополския енорийски типик, химнографията, която е манастирско творчество, развива теми на евангелски четива, които някога са се чели в тези неделни дни по палестинския манастирски типик. Според него в Сиропустна неделя се е чело евангелието за истинския пост (Мат. 6: 16–33), а в първата неделя на Четиридесетницата – евангелието за истинската праведност, за милостинята, за молитвата и за прошката (Мат. 6: 1–15). Затова химнографията от първата и втората седмица на Четиридесетницата развива темата за ползата от поста и за добродетелите, които трябва да го съпровождат. В останалите неделни дни на поста са се чели притчите: за блудния син (II неделя); за митаря и фарисея (III неделя); за добрия самарянин и за лозарите-злодеи (IV неделя); за богаташа и бедния Лазар (V неделя). Затова химнографията в следващите ги седмични дни развива тези теми. Голяма част от тази химнография в Константинопол е прехвърлена в онези седмици на Триода, в които сега се четат някои от горните притчи, например в двете подготвителни седмици, когато се четат притчите за митаря и фарисея и за блудния син. Към древните евангелски теми съвременният триод прибавя химнография на теми от по-нови празници, влезли в календара на Православната църква от VI до XIV в. Тези теми са разработени в Константинопол. В първата събота на поста се чества паметта на св. великомъченик Теодор Тирон, който е предпазил християните от храна, поръсена с идоложертвена кръв по заповед на Юлиан Отстъпник“¹.

¹ Срв. Протопр. Б. Чифлянов, *цит. съч.*, 83–87.

Литургистите дават сравнителна информация по отношение на предпасхалния период, съобразена с наслоенията на различните поместни богослужебни практики и литургични особености на смесения (компилиран) устав, които обуславят и съвременната практика на извършване на службите в този период. Това се отбелязва по отношение на използваните текстове от Свещеното Писание и онези в химнографията. Така, първата неделя на Четиридесетницата в древност се чества паметта само на пророците, вероятно свързана с темата от предната неделя, т.е. с темата за грехопадението на прародителите Адам и Ева. Затова намираме богата химнография, посветена на пророците. Апостолът (Евр. 11: 24–26, 32–40), който ни разказва за борбата на пророците, както и Евангелието (Йоан. 1: 44–52), което повествува за познаването в лицето на Иисуса от Назарет на предречения от пророците Месия, са избрани с оглед на горната тема. Победата над иконоборската ерес и възстановяването на иконите при императрица Теодора през 843 г. дава повод на св. Църква да учреди нов празник, който да възпоменава триумфа на Православието над иконоборската и другите ереси. Този празник е поставен в първата неделя на поста, която е наречена Неделя на православието. Във втората неделя на поста древната Църква е чествала паметта на св. Поликарп Смирненски и блудния син. От 1368 г. започват да честват паметта на великия поборник на Православието св. Григорий Палама, Солунски архиепископ († 1359 г.), вероятно като продължение на празника на Православната неделя. В третата неделя на поста се чества светият и животворящ кръст Господен. Типикът на „Великата църква“ от IX–X в. отразява друга практика: честният кръст Господен се изнася от константинополския дворец и се поставя в храма „Св. София“, където постните дни на четвъртата седмица са определени за поклонението на Кръста. За начално ядро на този празник се сочи празникът Намиране на честния Кръст (6 март). Смята се, че в основата на този празник лежи пренасянето на част от Кръста Господен от Йерусалим в Апамея от св. имп. Елена. Други определят, че този празник е антиципация на празника от Велики петък. В Йерусалим до към VII в. е имало такъв празник на Велики петък. В Константинопол през IX в. на Велики четвъртък и Велики петък се покланят на св. копие. Изнасянето на кръста на Велики петък е установено през 1864 г. „Вероятно празникът е съществувал в ранната

епоха, както показва текстът на 15-и антифон от Последованието на Христовите Страдания на Велики Петък. Сигурното е, че през IX в. все още народът се покланял на св. кръст през четвъртата (средопостна) седмица на Великия пост, както се вижда и от съвременната богослужебна практика. По-късно този празник бил преместен в предната трета неделя. Същото явление наблюдаваме и за празниците на св. Йоан Лествичник (30 март) и на св. Мария Египетска (1 април), които били преместени на четвърта и пета неделя. Това преместване обслужвало пастирските цели на Църквата: Кръстът бил издигнат като пример на саможертва за постещите християни; писателят на „Лествица“ като учител на въздържанието, а св. Мария Египетска като велик пример на покаянието“¹.

Подготвителни седмици на Великия пост

Подготвителните недели на св. Четиридесетница са: Неделя на Митаря и Фарисея, Неделя на Блудния син, Неделя Месопустна и Неделя Сиропустна. Това са три седмици в четири неделни дни, които имат за цел да подготвят постепенно вярващия да навлезе подготвен във Великия пост. Евангелското четиво от първата подготвителна неделя – на митаря и фарисея – учи за облагата от добротата и смиреннието и за щетата като последствие от гордостта (Лука 18: 10 – 14). За втората неделя – на блудния син, Светото Евангелие ни учи за предимството от покаянието и по-скорошното обръщане към Бога (Лука 15: 11–32). Третата неделя е наречена „месопустна“, защото освен дните сряда и петък се яде месо и млечни продукти за последно преди поста. Също така тази неделя е наречена и Неделя на Страшния съд, тъй като Св. Евангелие разказва за Праведния съд, който ще се извърши над цялото човечество (Мат. 25: 31–46). Последната подготвителна седмица е Сиропустна неделя – денят, в който се възпоменава изгонването на Адам и Ева от рая (Адамово изгнание). Този ден се нарича още и „Сирни заговезни“, защото през цялата седмица се разрешава за последно преди Великия пост употребата на млечни продукти. Друго по-важно наименование на този неделен ден е Неделя на Всеопрощението (Неделя прошки) (Мат. 6: 14–15). Това е така, защото според традицията на Православната църква в края на

¹ Срв. Протопр. Б. Чифлянов, *цит. съч.*, с. 85.

вечерното богослужение цялото църковно събрание си взема взаимно прошка по примера на Спасителя: „И прости нам дълговете ни, както и ние прощаваме на длъжниците си...“ (Мат. 6: 12). По време на стиховните стихирни всички свещенослужители и църковнослужители сменят своите одежди от цветни с черни, а така също се сменя и одеянието на св. трапеза, проскомидията и пр.

Седмици на Четиридесетница

Седмиците на св. Четиридесетница са: Неделя Православна, Неделя на св. Григорий Палама, Неделя Кръстопоклонна, Неделя на св. Йоан Лествичник, Неделя на св. Мария Египетска, Неделя Вайя – Вход Господен в Йерусалим.

Първата седмица се отличава с особена строгост, а наред с това и със своята продължителност на богослуженията. В първите четири дни се пее *Великият покаен канон* на св. Андрей Критски, а през всички дни на поста в сряда и петък се отслужва Пржеосвещена св. литургия. В петъчните дни до петата неделя на Великия пост се чете Малко повечерие с *Богородичния акафист*. В първия съботен ден от първата седмица на Великия пост (Тодорова събота) се чества паметта на св. Теодор Тирон. Първоначално през първата седмица на Великия пост се чества паметта на пророците, свързана с темата за Адам и Ева и последвалото грехопадение. През 843 г. след иконоборската ерес Църквата постановила да се отбелязва тържеството на православното учение за почитане на иконите¹. На Неделя Православна след св. Василиева литургия се извършва чинът на произнасяне на анатемите. Този чин осъжда всички еретици, лъжеучители и т.н. и всички техните учения, които противоречат на православната вяра.

Във втората неделя се чества св. Григорий Палама. Установяване на почитта към Солунския светител е продължение на празника на Православна неделя². В третата неделя – Кръстопоклонна, се почита Кръстът Господен. След великото славословие на утринното богослужение се изнася за всеобщо поклонение св. Кръст в наоса³ на храма, подобно както на празника Въздвижение на Честния Кръст

¹ Срв. Протопр. Б. Чифлянов, *цит. съч.*, с. 85.

² Пак там, с. 85.

³ Централната част на храма

Господен. В четвъртия неделен ден на Великия пост се възпоменава паметта на св. Йоан Лествичник, който, както е известно, в своето съчинение „Лествица“ показва стълбицата на спасение, т.е. поредицата от добри дела, които ни водят към Бога. На утрения в четвъртък на петата седмица се чете житието на преп. Мария Египетска, а впоследствие се пее целият канон на св. Андрей Критски (според практиката на Българската православна църква канонът е изместен на Великото повечерие, за да бъде улеснено присъствието на миряните)¹. В петъка на петата седмица се полага четене на целия Акатист към Св. Богородица, затова съботният ден се нарича Акатистна *събота* – Възхвала на Божията майка². В петата неделя на Великия пост се възпоменава преп. Мария Египетска, която дава пример как човек да се покае истински за своите грехове и разбира се, че никога не е късно да се помирим с Бога. Шестата събота е Лазаровден. Това е денят, когато Църквата припомня как Христос е възкресил четиридневния Лазар от гроба, с което Той даде залог за Своето Възкресение и за нашето всеобщо възкресение. В шестия неделен ден на св. Четиридесетница се чества тържественият вход на Иисус Христос в Йерусалим (Йоан 12: 12–15) – събитие, което ни показва как Самият Спасител доброволно върви по пътя на предстоящите Му страдания, бичуване, кръстна смърт и възкресение. Празникът е известен още с името Неделя Вайя или Цветница. Общата особеност на великопостното богослужение е в това, че службата е с по-малка тържественост, песнопенията са по-малко, а преобладаващо е четенето на псалми и молитви³.

Общо за Страстната седмица

Последната седмица преди Пасха е наречена Страстна седмица или Велика седмица, защото в този период св. Църква е отредила да се възпоменават последните събития от земния живот на нашия Спа-

¹ Срв. Архим. А. Делипапазов. *Еортология*, Пловдив 2012, с. 173.

² Това е местен празник в храм „Успение Богородично“ кв. „Горни Воден“ гр. Асеновград, установен според *Синаксара на Ананий Клинис* (игумен на манастира „Св. св. Кирик и Юлита“), който свидетелства за чудото с неплодната жена.

³ За песнопенията и химните в древната християнска традиция, вж. Дякон И. Иванов (Кюмурджийски), *Литургични коментари, анализи и интерпретации*, 240–248.

сител и Господ Иисус Христос. Тя се нарича „страстна“, защото през нея са се случили светите Христови страдания и кръстна смърт, които Той е претърпял за спасението на целия човешки род. Нарича се още Велика седмица, защото събитията, които са извършени, са велики сами по себе си, напр. установяването на Тайнството на тайнствата – св. Евхаристия, на Велики Четвъртък. Характерно за Страстната седмица (Великата седмица) е, че богослужебният ден започва с утринно, а не с вечерно богослужение, както е в другите дни. Архим. Авксентий разяснява това така: „вечер след залез слънце се отслужва утрения, а сутрин – вечерня, която е свързана с Преждеосвещена св. литургия или с литургията на св. Василий Велики. Причината за размяната на богослужебните последования е именно постът. Типикът, който посочва консумирането на постна храна със зехтин или олио за дните от св. Четиридесетница (с изключение на първата седмица), сега предписва пълно въздържание (строг пост) от храна и вода чак до деветия час (около 15 ч.), т.е. през първата и последната седмица на Великия пост се полага строг пост“¹. Богослужебните последования на Великата седмица според архим. Авксентий са отличаващи се от последованията на другите дни през останалия предпасхален и извънпасхален празничен цикъл. Това е така, защото през VIII–IX в. двете господстващи богослужебни традиции – Константинополската и Йерусалимската, се обединяват в оформянето на последованията за Страстната седмица².

В изследването на последованията на Страстната седмица, описани в *Дневника на Етерия*, дякон Иванов споделя, че „последната седмица на Великия пост, наречена Страстна (или седмица на страданията Христови или Велика седмица³), се характеризира с особени богослужебни последования, които отразяват събитията от живота и делото на Господ Иисус Христос, установяването на Тайната и Последна вечеря с апостолите и учениците Му, молитвата в Гетсиманската градина, предателството от Юда и залавянето от фарисеите,

¹ Срв. Архим. А. Делипапозов, *Литургика*, ч. 1, с. 236.

² Срв. същият, *Еортология*, с. 182. За българския контекст вж. Л. Игнатов, "Из историята на богослужебния устав на Българската православна църква. 110 години Цариградски типик на български език", *Църковен вестник*, бр. 24, год. 120, Синодално издателство, 2019.

³ Срв. М. Скабалланович, *цит. съч.*, с. 278, 280–286.

предаването на съд, страданията преди и по време на Голгота, Кръстната смърт, погребението и очакването на Възкресението. Църквата чрез определените последования възпоменава в съзнанието на християните преживените от Христа страдания. Сведения за древното християнско богослужение през Страстната седмица в Йерусалим, и изобщо през Четиридесетницата, се откриват в текста на Етерия. Поклонничката изяснява подробно богослужебния ред през Страстната седмица и отбелязва създадената вече традиция всеки ден от тази седмица да е свързан с отделен момент от страданията на Иисус Христос, да се отива с църковно шествие (лития) на самото място, където е страдал Господ, и там да се прочете съответният Евангелски откъс, да се направи Литургия и причастяване¹. Следователно остатъци от древните обичаи са: изнасянето на кръста на Велики четвъртък, (има хипотези и за плащаницата – на Велики петък) и други подобни последования, които са включени в богослужебната практика на православната Църква и до днес. Вероятно тези последования се утвърждават в богослужението „от Византийско време, по-точно от IX в.“² Те отобразяват събитията по *Via Dolorosa*, но едновременно с това приканват верните да съпреживеят Христовите страдания, отразени в богослужебното последование. В късен за Средновековието период (вероятно от XVI в.) те са били отменени, поради злоупотреба с тези т.нар. мистерии, или прекаленото театрално изпълнение, но след XVIII в. отново влизат в употреба. „Трябва да се отбележи фактът, че началото на Страстната седмица (валидно и за всяка една седмица от календара) започва с неделния ден, който е посветен на Възкресението Христово, но и на тържественото влизане в Йерусалим – Цветница, за което свидетелстват текстовете от Свещеното Писание. Празнуването на Господния ден – неделя – „първия ден на седмицата“, започва осем дни след Христовото Възкресение. На осмия ден Иисус Христос се явява на учениците Си и там присъства и ап. Тома (Иоан. 20: 26–27), което дава названието на тази неделя – Томина. Св. ап. Павел споменава за „първия ден на седмицата“, в който

¹ Срв. Дякон И. Иванов (Кюмюрджийски), *Литургични коментари, анализи и интерпретации*, 192–210.

² Архим. Иона, *Учебник по литургика. Кратко ръководство за изучаване на православното богослужение*, София 1950, 121–122.

да се отделя необходимото за светиите в Йерусалим (срв. 1 Кор. 16: 2). Св. ап. ев. Йоан Богослов го нарича „Господен ден“ – Κυριακή ἡμέρα (Откр. 1: 10). В сирийските църкви се използва названието „първи ден на седмицата“, в гръцките – Κυριακή, в славянските – неделя, воскресение, в латинските – Domingo, Dimanche, Domenica, немско-езичните народи – Sonntag, Sunday, Sonntag (*ден на слънцето*, а вече при християнизирания народи се свързва със Слънцето на Правдата Господ). Това, което се забелязва в латинския текст на *Дневника на Етерия* и в нейния превод на български език, е разликата в отброяването и наименованието на дните, което се дължи на факта, че седмицата започва с първия ден – неделята, а оттам всеки следващ ден се отброява с един напред, както следва: понеделник – „на другия ден – т.е. втория ден на седмицата“, вторник – „на третия ден“, сряда – „на четвъртия ден“, четвъртък – „на петия ден“¹.

„Поради строгостта на поста в този период и покаяния характер на тези три дни, вечерните са свързани с Преждеосвещени литургии, което доказва връзката с древната практика на причастяване в Йерусалим (по храмовете и извън тях за нуждите на болни християни и пустиножители-монаси), както свидителства и Етерия, и се извършват сутринта: „Службата вечерня през тези дни, т.е. Четиридесетница, се случва по-късно, отколкото в другите през годината. На петия ден от седмицата по сходен начин се правят всички неща, както във втория и в третия. На шестия ден обаче всичко се прави като в четвъртия, включително отиването до Сион в деветия час и така и съпровождат епископа оттам с химни до Анастасиса. На шестия ден се бди в Анастасиса от този час, от който се пристигне от Сион с химни до сутринта, т.е. от часа на вечерня, когато влязат в храма, до сутринта на следващия ден, т.е. събота. Прави се Литургия в Анастасиса по-рано, така че службата да стане преди изгрев слънце“. Важно е да се знае, че Етерия познава тази практика на самостоятелно причастяване със Светите Тайни Христови, извън и след Литургията, извършвана в постните дни в Йерусалим²: „Както казах, заради тях

¹ Срв. Дякон И. Иванов (Кюмюрджийски), *Литургични коментари, анализи и интерпретации*, 192–210.

² Дневникът на Етерия *„Peregrinatio ad loca Sancta – Поклонение до Светите земи“*, с. 207–208.

службата се прави по-рано сутринта, но не се причастяват сами, а се причастяват всички, които пожелаят този ден да се причастят в Анастасиса“. Вероятно това е йерусалимската практика, която отразява и св. Григорий Двоеслов в неговата Преждеосвещена литургия – вечерня с причастен момент, което дава повод след пренасянето ѝ на Запад тази литургия да се свързва с неговото име“¹.

Дни от Страстната седмица и особености на богослужението

Тези дни са част от т.нар. покаен характер на предпасхалния богослужебен период на Църквата с акцент върху страданията на Господ Иисус Христос. Според литургистите тези дни са същинската част от Σταυρώσцо Πάσχα – Пасха на Разпятieto или Страданията².

Велики понеделник

В първите три дни на Страстната седмица се отслужва последованието на Жениха. Това богослужение по своя състав представлява утрения, която започва от Неделя Вайя, но след залез слънце. В този ден св. Църква въздига пред нашия поглед живота на Йосиф Прекрасни – любимия син на старозаветния патриарх Яков. Образът на Йосиф е свързан с този на Христос, защото и двамата са осъдени несправедливо и продадени. Йосиф за двадесет (Бит. 37: 28), а Христос за тридесет сребърника (Мат. 26: 15). В този ден се разказва и за смоковницата, която е била прокълната от Христос, защото нямала на себе си плод (Мат. 21: 18); (Лука 13: 6–9), и нейният образ олицетворява книжниците и фарисеите, които не са принесли истинско покаяние³. За това свидетелства и Синаксарът: „Някои под смоковницата в случая виждат еврейската Синагога, в която Христос не намерил достоен плод, а само сянката на Моисеевия закон. Христос обаче и това ѝ отне, като я направи съвсем да изсъхне“⁴. Велики понеделник сутринта се четат I, III, VI, IX „прости“ часове, Изобразителни, вечерня съединена с Преждеосвещена св. Литургия⁵.

¹ Срв. Дякон И. Иванов (Кюмюрджийски), *Литургични коментари, анализи и интерпретации*, с. 208.

² Срв. за предпасхалния период Б. Чифлянов, *цит. съч.*, 81–88.

³ Срв. пак там, с. 86.

⁴ Срв. *Синаксарник (празнични четива от Троида и Пентикостара)*, София: Синодално издателство 2011, с. 49, 51.

⁵ Срв. *Типик или църковен устав на БПЦ*, София: Синодално издателство 1980, 447.

Велики вторник

Според *Синаксара* на *Велики вторник* Църквата възпоменава притчата за десетте девици. Притчата за десетте девици и за талантите, както и разказът за Страшния съд, са теми, които са развити и в химнографията¹. Девиците, за които разказва Христос, са пет разумни и пет неразумни. Разумните дават пример как трябва православният християнин постоянно да бди над себе си за спасение на своята душа, очаквайки идването на Жениха (Христос). Обратно е с неразумните, които нехаят за себе си и не са подготвени за среща с Жениха, Който ще дойде внезапно (Мат. 25: 1–13). Сутринта на Велики Вторник се отслужват същите последования, както на Велики Понеделник².

Велика сряда

Съгласно *Синаксара* на *Велика сряда*³ Църквата възпоменава блудницата, която помазала с миро Исус. Утринно евангелие Йоан 12: 17–50. Литургийно евангелие Мат. 26: 6–16. Те подготвят към предстоящата смърт на Спасителя. Химнографията развива антитезата блудница – Юда. Творението на Касияна, което се пее като слава на стиховните стихирни на утренията и на стихирите на „Господи въззвах“ на вечернята, е кулминация в химнографията за този ден. Особеното е, че утрениите на тези три дни се извършват в предните вечери⁴. В тях се изпяват тропарът „СѢ женихъ грздетъ въ полунощи...“ и ексапостиларият „Черто҃гъ Твоѣй ви҃жду...“ по Мат. 22: 1–14. По тези два химна на трите утрени (Велики Понеделник, Велики Вторник и Велика Сряда) идва и науменованието „Последование на Жениха“ заради Царското последование (частта от Бгословенъ бГъ нашъ до *Шестопсалмието*), което е извършвано първоначално само в манастири, чиито ктитори били царе. Особеността на царското последование е четенето на царските псалми Пс. 19 и Пс. 20, а свещеникът кади храма с ръчна кадилница (ручка). При изпяването на ексапостилария Черто҃гъ Твоѣй ви҃жду се изнася иконата на Господни-

¹ Срв. Протопр. Б. Чифлянов. Цит. съч., с. 86.

² Срв. *Типик или църковен устав на БПЦ*, София: Синодално издателство 1980, 447.

³ Срв. Дякон И. Иванов (Кюмюрджийски), *Литургични коментари, анализи и интерпретации*, 207–208.

⁴ Срв. Протопр. Б. Чифлянов, *цит. съч.*, с. 86.

те страдания (иконата на Жениха), за да може народът да се поклони на нея. На този ден изпъква образът на св. Мария Магдалина, която преди да срещне Спасителя е била блудница, грешна жена. След срещата с Него тя омива със своите сълзи нозете на Христос и Го помазва с миро, а с това помазание Го подготвя за предстоящото Му погребение. Това събитие се случва във Витания, в къщата на Симон Прокажени (Мат. 26: 6–12). Спомня се в този ден и нечестивото обещание на Юда пред първосвещениците, че ще предаде своя Учител – Христос (Мат. 26: 14–16). Сутринта на Велика Сряда се отслужват същите последования, както на Велики Понеделник и Велики Вторник. След пладне се чете малко вечерие¹.

Велики четвъртък

*Велики четвъртък*² е изключително важен ден в литургичен смисъл. Църквата на този ден възпоменава четири събития, свързани с последните дни на Господ: омиването на краката на учениците от Исус Христос³; учредяването на тайнството Евхаристия по време на Тайната и последна вечеря; молението на Господ – за чашата – в Гетсиманската градина; предаването на Господ от Юда в Гетсиманската градина. Едно от най-важните и значими събития в Църквата е, че на този ден Господ Исус Христос е установил Тайнството Евхаристия. Това става по време на Тайната вечеря в Йерусалимската горница. Другите събития, които се честват, са молитвата в Гетсиманската градина и споменът за целувката на Юда, с която той предава Сина Човешки (Лука 22: 47). „Сутринта се извършва утренията, в която евангелското четиво е Лука 22: 1–39, канонът от св. Козма Маюмски, хвалитните и стиховните стихирни развиват горепосочените теми, както и вечернята, свързана с Василиева литургия. Апостолското четиво свидетелства за учредяването на тайнството св. Евхаристия, а Евангелското – за събитията от първите решения на книжниците и първосвещениците да заловят Исус до осъждането Му от синедриона. Тези текстове се свързват и с последованието за *Умиването*

¹ Срв. *Типик или църковен устав на БПЦ*, София: Синодално издателство 1980, 448.

² Срв. Дякон И. Иванов (Кюмюрджийски), *Литургични коментари, анализи и интерпретации*, 208–209.

³ Срв. I. F. Hapgood. *Service Book of the Holy Orthodox-Catholic Apostolic (Greco-Russian) Church*, Boston and New York 1906, с. 208.

на краката, което възпроизвеждало извършеното на Тайната вечеря умиване краката на учениците от страна на Исус. Епископът умивал краката на дванадесет клирици, докато в диалогична форма се четяло Евангелието (Иоан 13: 3–11; 13: 12–17). Във византийско време императорът умивал краката на дванадесет бедняци. Този обичай се извършва досега в Йерусалим, на остров Патмос и на Запад, в Рим. Що се отнася до Литургията, тя се извършвала след обща вечеря, по подобие на извършената на Сионската горница. Този обичай бил отменен с 29-о прав. на Трулския събор (692 г.). В тази Литургия не се давала целувката на мира, която на тоя ден спомняла Иудината целувка. На тоя ден се освещава допълнителен Агнец, който се потапя в честната кръв, надробява се, изсушава се и се пази в дарохранителницата, за да се причастяват при нужда болни и умиращи християни. Когато запасът от св. миро намалее, през време на тази Литургия се освещава мирото. На тоя ден се извършва и общо елеосвещение, преди да започне св. Литургия¹. По време на св. Василиева Литургия вместо „Иже херувимы...“ се казва „Велчери Твоего тайны...“.

Велики петък

На *Велики петък*, известен и като Разпети Петък, св. Църква възпоменава Христовите страдания. Богослужебният ден започва от Велики четвъртък вечерта, когато се четат 12-те евангелия, които говорят за Христовите страдания. А сутринта на Велики Петък се изнася църковната плащеница, която се поставя в центъра на храма. На този ден се възпоменава разпъването на Господ Исус Христос на кръста и последвалите страдания на него². На Разпети Петък е прието православните християни да се въздържат от храна и вода. В този ден Спасителят е слязъл в ада, за да избави всички праведници, които чакали идващия Месия. Пример за това е иконографският сюжет Сошествие во ад, където Христос държи ръцете на мъж и жена, избавяйки ги от ада, а това са първите хора – Адам и Ева. „Този ден е най-тъжният в Християнството. Литургия не се извършва, пасхалното тайнство се прекратява пред великата жертва,

¹ Срв. Протопр. Б. Чифлянов, *цит. съч.*, с. 87.

² Срв. Дякон И. Иванов (Кюмюрджийски), *Литургични коментари, анализи и интерпретации*, 209–210.

принесена на тоя ден веднъж завинаги от Великия Архиерей, Който „принася и се принася“. През първото хилядолетие Православната църква извършва Преждеосвещена литургия. Римокатолиците изпълняват единствената си Преждеосвещена литургия на Велики петък. На утренията, която за удобство се измества в предната вечер, се четат дванадесетте евангелия¹. Особеностите на това богослужение се откриват в утренията, когато след прочитането на текста от петото евангелие, при пеенето на „Дне1съ висилтъ на дре1ве...“ се изнася св. Разпятие от св. Олтар и се поставя сред храма за съзерцание на Божествената жертва и за поклонение. Този обичай, както беше споменато във връзка с Четиридесетницата, е засвидетелстван от древност в практиката на Църквата, но той изчезва след VII в. в Йерусалим. През 1864 г. са изнасяли за поклонение задпрестолния кръст, обичай, който продължава и до днес. Царските часове и вечернята се извършват в петък сутринта. На вечернята, там където това технически е възможно, се извършва последованието за *Свалянето от кръста*. Има някои малки различия в славянската и гръцката практика в това последование. Последованието предвижда от олтара да се изнася плащаницата, върху която е изобразено и която символизира Христовото погребение, и да се поставя на т.нар. кувуклия или на благоукрасена маса. Върху тази маса в съвременното богослужение по време на утренията се отслужва последованието на *Опелото Христово*. Разбира се, и Етерия отделя внимание на този празничен ден в контекста на всички дни от Страстната седмица: „В този първи ден Господен хората се отвеждат в голямата църква, тоест в Мартириума. По същия начин става и в понеделник, и във вторник – но тогава така, че винаги след завършването на Литургията с химни се отива от Мартириума в Анастасиса. В сряда пък хората се отвеждат на Елеонската планина, в четвъртък – в Анастасиса, в петък – на Сион, в събота – пред Кръста, а в Господния ден, тоест в осмия празничен ден – отново в голямата църква, тоест в Мартириума“². Разпети петък е единствения ден в годината, в който не може да се отслужва св. Литургия.

¹ Срв. Протопр. Б. Чифлянов, *цит. съч.*, с. 87.

² Срв. Дякон И. Иванов (Кюмюрджийски), *Литургични коментари, анализи и интерпретации*, с. 210.

Велика Събота

Вечерта на Велики Петък се отслужва утренията с Опело Христово за Велика Събота. Опело Христово се отслужва в центъра на храма пред плащаницата и е разделено на три статии, като всяка една от тях завършва с малка ектения. Като автор на статиите от Опело Христово казва архим. Авксентий е св. Симеон Логотет¹. Велика събота сутринта се отслужва вечерня с Василиева св. Литургия. На този ден свещенослужителите и църковнослужителите слагат за последно черно богослужебно одяние за календарната година. Смяната на одянието става, когато се запее великия прокимен „Воскресни Боже...“. Една от най-важните особености в богослужението на вечернята е песента на Мариам, която днес се пропуска. Друга особеност е броят на паримииите, които следва да се прочетат (16 бр.) и песента на Тримата Отроци. По време на св. Литургия вместо „Иже херувимы...“ се казва „Да молчитъ всѣхъ казъ плотъ чловѣча...“

Заключение

Св. Четиридесетница е време на спасение за всички християни. Това е време, в което Църквата напомня думите на св. Андрей Критски: „Помилуй ме Боже, помилуй ме“. Слова, които приканват човешката душа към покаяние и очистване на греховете. Неделните дни, които са устроени премъдро от св. отци на Църквата, показват правия път на избавление. Именно древно установените неделни празници съдържат в себе си догматичен, литургичен и омилетичен смисъл, като укрепват душевно всеки християнин и го подготвят за духовен подвиг по пътя към Царството небесно. Затова богослужението по времето на св. Велик пост и най-вече през Страстната седмица е най-древно и най-богато и най-въздействащо, защото само през този период се отслужва три пъти „Последование на Жениха“. Това утринно богослужение напомня за идващият Христос, за който никой не знае ни деня, ни часа на Неговото Второ пришествие.

Едно от най-значимите събития през Великата седмица е Велики четвъртък. Денят, в който се възпоменава Тайната вечеря (Установяване на св. Евхаристия – първата св. Литургия), а на Велики

¹ Срв. Архим. А. Делипапозов, *Литургика*, ч. 1, Пловдив 2006, с. 240.

петък се спомня как Христос е разпънат на Кръст, за да понесе греховете на света и да ги изкупи чрез последвалите ги страдания на него. Последният ден на св. Четиридесетницата е Велика събота. Този ден, Църквата отрежда богослужебното одеяние да се сменя окончателно от черно (великопостно) с цветно (пасхално), за да се навлезе тържествено в радостта на празника на празниците – спасителното Възкресение Христово.

Атанас Ваташки

НАСОКИТЕ ЗА ХРИСТИЯНСКАТА АПОЛОГИЯ СПОРЕД ОРИГЕН И основните принципи на съвременната Християнска апологетика

*Ориген е този... който царствено установява стандартите за
християнска апологетика¹*

(Дейвид Б. Харт)

Abstract: Atanas Vatashki, *Strategies of Christian Apologetics according to Origen and the Basic Principles of the Modern Apologetics*. Origen is considered by many scholars to be the greatest Christian apologist. The article aims to trace the main guidelines that Origen's thought gives for Christian apology. This is done both to testify to the value of his thought in this respect and to consider how his guidelines correspond to the basic principles of the theological discipline of Christian apologetics.

Keywords: *Systematic Theology, Apologetics, Origen, Early Christian Theology, Modern Theology*

Ориген е смятан от мнозина изследователи за най-великия християнски апологет и това мнение не е без своите основания. Статията има за цел да проследи основните насоки, които Оригеновата мисъл дава за християнската апология. Това се прави, както за да се свидетелства за ценността на неговата мисъл в това отношение, така и за да се разгледа въпросът по какъв начин неговите насоки кореспондират с основните принципи на богословската дисциплина Християнска апологетика.

¹ Д. Б. Харт, *Святият Ориген*: в: <https://dveri.bg/wc3cc> (03.03.2020).

Именитият църковен писател е роден през 185 г. в Александрия, в християнско семейство. През 202 г. неговият баща Леонид претърпява смърт за Христос по време на управлението на Септимий Север. На 18 г. младият Ориген е назначен от епископа на Александрия Димитрий за ръководител на Александрийското катехизическо училище. Около 228 г. е ръкоположен за презвитер от св. Александър Йерусалимски и Теоктист Кесарийски. Заради конфликт с епископ Димитрий през 231 г. напуска Александрия и отива в Палестина. Там ръководи Кесарийското училище, а негов ученик става св. Григорий Неокесарийски (Чудотворец)¹, когото Ориген обръща в християнството. Самият св. Григорий описва своя учител като „вдъхновен мъж“ и „философски учител“. Християнският богослов загива като изповедник на Християнската църква през 251 или 253 г., в гонението срещу християните при император Деций². Срещу него, бидейки вече в преклонна възраст, са приложени ужасни мъчения. Те обаче не успяват да сломят вярата му. Той е пуснат от затвора, но не успява да се възстанови от преживения ужас и по-късно умира. Така Ориген приключва своя земен път по начина на живот, който толкова високо издига в своите съчинения – мъченичеството, доказвайки, че богословието е израз на неговия живот³.

Ориген е най-великият апологет на Църквата в древността и безспорно един от водещите християнски богослови изобщо. „Нито един от църковните учители от първите три века не е проявил в такава широта богословско знание във всичките му разнообразни отрасли, както това сторил Ориген“⁴ – пише църковният историк Павел

¹ За него вж. И. Цоневски, *Патрология. Живот, съчинения и учение на църковните отци, учители и писатели*, София, Синод.изд. 1986, 166–170.

² За това гонение вж. П. Малицки, *История на християнската църква*, т. 1, София 2007, 76–78.

³ За Ориген и неговата мисъл срв. Евсевий Кесарийски, *История на Църквата*, VI; П. Малицки, *История на християнската църква*, 169–180; И. Цоневски, *Патрология*, 146–157; Н. Crouzel, *Origen. The life and thought of the first great theologian*, New York 1989; J. Quasten, *Patrology*. V. II. *The ante-Nicene literature after Irenaeus*, Notre Dame IN, 1995, 37–10; St. Gregory Thaumaturgus, *Oratio Panegyrica (Похвално и благодарствено слово за Ориген)*, 4–6, 12: <https://www.newadvent.org/fathers/0604.htm> (2020).

⁴ П. Малицки, *История на християнската църква*, с. 173. Еп. Никодим и прот. Цв. Христов също го наричат „най-бележития християнски писател от първите три века“ – срв. Еп. Никодим, прот. Цв. Христов, *Учебник по апологетика (Основно*

Малицки. Поради огромния принос на Ориген някои изследователи твърдят, че богословието може да бъде разделено на два периода: преди и след него¹. За Християнската апологетика Александрийският богослов стои като кулминация на най-плодотворния период в нея – този на древните християнски апологети (II–III в). Около неговата личност все пак има една двойственост, което е довела до това той да бъде наричан „баща на богословието“, но също и на ересите. В своята творба „За началата“ той изказва по различни теми доста спекулативни твърдения, които могат да се смятат и за еретични, макар, че в повечето случаи се отнасят до въпроси, които в неговото време все още не са получили своето официално църковно изяснение.

Ориген е най-плодотворният писател на Изток. За него е казано, че е написал около 6000 съчинения. Някои изследователи смятат, че е възможно да е станала грешка при преписването на ръкописите, съдържащи данните за неговите съчинения, при която е била добавена една нула, и броят им се е увеличил десет пъти². Това е възможно предположение, но също така е вероятно и данните да са точни, ако се отчете, че Ориген започва да пише от ранна възраст и го прави в продължение на около 50 години. Тъй като той има възможност да използва бързописци, наети от неговия меценат Амвросий, вероятността за това се засилва още повече. Една значителна част от тези съчинения със сигурност са проповеди (каквито той е изнасял в голям обем) и писма (каквито са запазени от него).

Най-важното произведение на Ориген за Християнската апологетика е обширният му труд „Против Целз“³. В богословската мисъл се отдава доста повече внимание върху догматическото му произведение „За началата“, а „Против Целз“ остава на заден план. Една от причините за това е големият му обем, който прави по-трудно неговото превеждане, издаване, както и анализиране. Но също така

богословие), София 1943, с. 15.

¹ Срв. А. Цветкова-Глазер, *Патрология. Раннохристиянски автори и произведения*, София 2016, с. 138.

² Срв. П. Малицки, *История на християнската църква*, 173–174.

³ Текстът на „Против Целз“ е използван по най-новия наличен англезичен превод на бележития изследовател Хенри Чадуик: *Origen. Contra Celsum*, trans. H. Chadwick, Cambridge 1953 (препечатан 2003). Сравнения са правени с по-стария превод на Ф. Кромби, *Ante-Nicene Fathers*, vol. 4, trans. F. Crombie, Град 1885.

това съчинение, което е апологетично, не е носител на пораздащите разпалени страсти Оригенови разсъждения, каквито са изразени в „За началата“.

Апологията на Ориген е най-обширният и систематичен апологетичен текст от първите три века на християнската история и е, по думите на църковния историк проф. Хенри Чадуик, кулминация на апологетичното движение от II и III в. Тя е написана по молба на неговия приятел св. Амвросий от Александрия, който иска Ориген да обори съчинението на Целз, озаглавено „Истинно слово“ (Λόγος Ἀληθής), съдържащо лъжливи обвинения срещу християните. Ориген се стреми чрез съчинението си да убеди образованите хора, че в интелектуално отношение християнството заслужава уважение¹. Чрез тази творба „езичниците трябвало да се убедят, че християнството съвсем не е някакво суеверно учение, споделяно от тъмните маси, но че в неговите редове се числят и най-велики умове“².

Важно място в мислите на Ориген по разглежданата тема заема епизодът от Евангелието, свързан с разпита на Иисус при Каяфа (срв. Мат. 26 гл.). Тогава юдейският клир търси лъжливо свидетелство срещу Него и докарва лъжесвидетели, на чиито лъжесвидетелства Господ мълчи. Това е така, защото Иисус Христос е убеден, че „целият Му живот и дела сред евреите са по-убедителни, от която и да е реч, отхвърляща лъжливите свидетелства, и по-възвишени, от които и да е слова, които би могъл да каже като отговор на обвиненията“³. Господ е погрешно обвиняван и сега и това ще се случва винаги, докато има зло в хората. Той обаче мълчи на тези обвинения⁴.

С това Ориген, авторът на блестящото опровержение „Против Целз“, сякаш намеква, че същинското опровержение на атакуваните християнството се състои не в красива, логически построена реч, или писмена творба, опровергаваща рационално възледите им, а в праведния, свят начин на живот на вярващите. И защитата Си Ии-

¹ Срв. Н. Chadwick, *Origen. Contra Celsum* (Introduction), p. IX.

² Никодим, еп., прот. Цв. Христов, *Учебник по апологетика*, с. 15.

³ Срв. Ориген. *Против Целз, Предговор*, 1. Интересно е, че проф. Борис Маринов, за да аргументира нуждата от живот според вярата като ценност за християните, цитира същия стих – срв. Б. Маринов, „Оръжията на апологета на християнството“, *Годишник на Духовната академия* том 27 (1950–1951), с. 14.

⁴ Срв. Ориген. *Против Целз, Предговор*, 2.

сус Христос изразява не чрез Своя глас, а чрез живота на Неговите истински ученици, който „свидетелства за реалните факти и побеждава всички лъжливи обвинения“¹.

Според Борис Маринов праведният живот е характерна и задължителна черта на християнския апологет. По думите му: „Живенето според вярата“ е истинска апология на вярата и лошият живот на вярващите е най-опасният ѝ враг“². В духа на Оригеновия възглед Християнската апологетика приема, че сред рационалните аргументи за съществуването на Бога (наричани и „доказателства“) най-близък до духа на православиято е аргументът на духовния опит³. Макар че тази дисциплина защитава истините на християнството пред съмняващите се, тя признава, че тези истини не са нещо, което само по себе си има нужда от рационална защита⁴.

Произведението на Целз носи заглавието „Истинно слово“ или „Истинно учение“. Според Ориген то не отговаря на своето заглавие, защото не съдържа никакво конкретно учение, а просто критикува християнството и юдаизма⁵. Александрийският богослов няма високо мнение за Целзовата творба. Не просто, защото като християнин не е съгласен с нея, а защото смята, че нейните аргументи са слаби и противоречащи си. Според него вярващите, дори да се запознаят с нея, не би трябвало да ѝ обръщат внимание и да се нуждаят от опровержения⁶. Тя не би могла да разклати вярата на никой истински християнин⁷ и на Ориген му се струва странно да има християни, чиято вяра е разклатена от обвиненията на Целз⁸, който не притежава

¹ Сrv. *Пак там. Предговор*, 2.

² Сrv. Б. Маринов, *Оръжията на апологета на християнството*, 14–16.

³ Така смята преподавателят по Християнска апологетика в Богословския факултет доц. д-р Димо Пенков – мой научен ръководител. Тази позиция възприе и споделя и авторът на тази статия – сrv. А. Ваташки, *Религия и наука – противопоставяне или единение*, Велико Търново 2019, 291–293. Еп. Никодим и прот. Цв. Христов назовават аргумента като „доказателство от живота на светиите“ – сrv. Учебник по апологетика, 88–89.

⁴ Сrv. архим. Евтимий, „Задачите на християнската апологетика“, *Годишник на Софийския университет. Богословски факултет* том? (1931/1932), 4–5.

⁵ Сrv. Ориген. *Против Целз*, IV, 47.

⁶ Сrv. *Пак там, Предговор*, 6.

⁷ Сrv. *Пак там, Предговор*, 3.

⁸ Сrv. *Пак там, Предговор*, 4.

правилно разбиране за християнството¹. И все пак според Ориген потенциално е възможно да се намерят такива хора и тук идва мястото за неговата апология. Затова християнският писател, помолен от приятеля си Амвросий, съставя своето опровержение така, че те да бъдат възстановени във вярата и да бъде изяснена истината². Ориген чрез въздействието на своята апология се надява лъжите, изложени в „Истинно слово“, да бъдат оборени, а ученията на християнството да бъдат категорично доказани, че са истинни³.

Според архим. Евтимий Сапунджиев „Апологетиката става необходима само тогава, когато веровите истини трябва да се преведат на езика на съмняващия се разум“⁴. Тя няма за цел да направи човека вярващ, а да помогне за възстановяване, затвърждаване и задълбочаване на неговата вяра⁵.

В своите отговори на Целз Ориген не цели да превъзнесе християнството, а да „изследва внимателно фактите“⁶; той си поставя за цел (и го прави) да изследва всяко едно възражение на езическия философ, всеки един аргумент, представяйки от своя страна контрааргументи⁷. Християнският богослов се моли Бог, Който е истината, да направи така, че сърцата на читателите му да бъдат озарени от „аргументите, които са способни успешно да опровергават лъжата“. Значението на библейския пасаж „изтреби ги Ти с Твоята истина“ (Пс. 53:7) се отнася именно до ученията, които са противни на истината⁸. Своята мисия да срине аргументите на Целз Ориген се моли да не остане чисто и просто дейност на човешкия ум и разум, но към тях да се прибави Божествено вдъхновение. Също така той проси от Бога християните, за които е написал съчинението си „Против Целз“, както и самият той, да получат ума Христов⁹ (срв. 1 Кор. 2:16). Ориген разглежда християнския апологет като посланик на Иисус Христос,

¹ Срв. *Пак там*, I, 7.

² Срв. *Пак там*, 4; III, 1.

³ Срв. *Пак там*, VIII, 1.

⁴ архим. Евтимий, *Задачите на християнската апологетика*, с. 11.

⁵ Срв. *Пак там*, 2–5.

⁶ Срв. Ориген, *Против Целз*, I, 26.

⁷ Срв. *Пак там*, II, 20; III, 1; IV, 1; VII, 1.

⁸ Срв. *Пак там*, VII, 1.

⁹ Срв. *Пак там*, V, 1.

който призовава хората да се обърнат към Него. Визирайки своята апология, той се моли да е способен да каже заедно със св. ап. Павел: „И тъй, ние изпълняваме службата посланици вместо Христа, като че ли Сам Бог увещава чрез нас“ (2 Кор. 5:20)¹.

Както Ориген изтъква важната роля на молитвата за християнската апология, това прави и проф. Борис Маринов. Според него молитвата е значима част от живота на християнския апологет. Последният трябва да съзнава, че без Бога не може да върши нищо (срв. Йоан 15:5) и трябва да разчита на Неговата подкрепа. Това се отнася както за просенето на смелост, мъдрост и вдъхновение от Бога, така и до това Господ „да отвори сърцето на събеседника и слушателя“². Мислите и на двамата апологети – Борис Маринов и Ориген, в крайна сметка подчертават необходимостта от молитвата в областта на защитата на християнството, както и аргументират нуждата християнският апологет да разчита на Бога, а не само на собствените си човешки сили, не само на своя разум. Важно е да се отбележи, че и за двамата при формирането на тези им идеи библейската аргументация играе значима роля.

Ориген познава възприетия като златен стих на Християнската апологетика библейски пасаж „бъдете всякога готови с кротост и боязън да отговаряте всекиму, който иска от вас сметка за вашата надежда“ (1 Петр. 3:15)³ и го разглежда като апологетичен. Християните, които живеят според Свещ. Писания, които познават този и други стихове, се опитват да обяснят привидни нелепости в Свещ. Писания и да покажат, че в тях не се съдържа нищо лошо, позорно или нечисто (както смята Целз) и че те само изглеждат такива на онези, които не знаят правилния начин да ги разберат⁴.

И както св. ап. Петър ни насърчава да бъдем винаги готови, така е готов и Ориген. Ако Целз е успял да подготви друг трактат срещу християните, както той заявява, че смята да направи, христия-

¹ Срв. *Пак там*, VIII, 1.

² Срв. Б. Маринов, *Орѣжията на апологета на християнството*, с. 16, 18.

³ Срв. архим. Евтимий, *Задачите на християнската апологетика*, с. 15; Б. Маринов, *Орѣжията на апологета на християнството*, с. 3; еп. Никодим, прот. Цв. Христов, *Учебник по апологетика*, с. 4.

⁴ Срв. Ориген, *Против Целз*, VII, 12.

янскийят писател пише на св. Амвросий¹ да потърси съчинението и да му го изпрати, така че той да отхвърли погрешните мнения, налични и в него. От друга страна обаче, Ориген няма намерение да класифицира като погрешно всяко едно твърдение в творбата на идейния си противник. Неговата апологетична дейност се стреми да почива на обективна и съзидателна основа: „Ако някъде той прави истинно заключение, ние ще свидетелстваме, че той е прав в това отношение, без да търсим повод за несъгласие“².

Християнският апологет не се смята за всезнаещ или най-мъдър от всички³. Той не надценява себе си и притежава съзнанието, че е възможно да съществуват аргументи срещу мнения на Целз далеч отвъд неговите мисловни способности; той обаче е направил това, което е могъл⁴.

Въпреки своите разсъждения за примера на Господ, когато Той е лъжливо обвиняван, Ориген написва своята творба. Защото той, макар че не абсолютизира способностите на апологията на вярата⁵, вижда определен смисъл от нея. Наистина един истински християнин няма за какво да се притеснява от съчинението на Целз, но Ориген е реалист и знае, че има хора, за които неговата апология може да

¹ Не трябва да се бърка със св. Амвросий Медиолански, който живее през IV в. Св. Амвросий от Александрия първоначално е гностик, последовател на Валентин. Той е обърнат към православното учение от Ориген, за което свидетелства Евсевий Кесарийски (*История на Църквата*, VI, 18). Проявява се като изповедник на Църквата в гонението при Максимин Трак. Тъй като е богат човек, св. Амвросий дарява значителни суми за богословско-научната работа на Ориген, осигурявайки скъпите за онова време ръкописи, както и заплащането на няколко бързописци, които на смени записват словата на Ориген. Както отбелязва църковният историк Павел Малицки: „Може с увереност да се каже, че ако Ориген нямаше такъв просветен покровител, какъвто бил за него Амвросий, той не би развил така таланти[те] си. При своята бедност той не би могъл да намери нито необходимите ръкописи, нито би създал такава благоприятна обстановка за своята научна дейност“ (П. Малицки, *История на християнската църква*, с. 174; срв. Евсевий Кесарийски, *История на Църквата*, VI, 23).

² Срв. Ориген, *Против Целз*, VIII, 76.

³ Срв. Пак там. *Предговор*, 6.

⁴ Срв. Пак там. VII, 11.

⁵ Тук става дума не за съответния раздел на Християнската апологетика според приетото делене в българската богословска мисъл, а за апология на християнската вяра изобщо.

е полезна. Християнският апологет пише, че неговият читател, изучавайки отговора му, би могъл да разбере, че произведението „изобщо не е написано за истинските християни, но или за тези, които са изцяло без опит във вярата¹ в Христос, или за онези, които апостолът нарича „немощни във вярата“ (срв. Рим. 14:1)².

Авторът на „Против Целз“ се стреми да приложи духовна медицина върху тези, които не са били напълно облечени с „всеоръжието Божие“ (Еф. 6:11), т.е., които нямат силна вяра, за да се излекува раната, нанесена им от стрелите на Целз. Тези християни, които обръщат внимание на Целзовите аргументи, са нездрави във вярата. Задача на Ориген е да „укрепи вярата на човека чрез аргументи и трактати“. Той осъзнава рационалната функция на християнската апология и вижда като нейна цел това, което формулира и архим. Евтимий Сапунджиев – че нейната цел е борбата със съмнението³. Това, което мотивира Александрийският богослов да върши своята апологетична дейност, е да бъде за Бога „достоеен, безукорен работник, който вярно преподава словото на истината“⁴ (2 Тим. 2:15).

От казаното е видно, че за Ориген християнската апология е рационална дейност на мислещия християнин, но също така тя има нужда от Божествена благодатна подкрепа, която озарява човешкия разум. Истинският християнин не би трябвало да има нужда от апология, защото вярата му е силна. У някои обаче вярата е по-слаба и тук идва ролята на рационалната защита на вярата. Тя изследва аргументите на противниците на християнството и им отговаря. Християнската апология не изпада в непрекъснато критикуване, а се стреми към обективност и е склонна да оцени също така и верните изказвания на опонента. Най-добрата апология (и съответно и Апологетика) обаче не е теоретичната, а практичната: тя се състои в чистотата на духовно-нравствения живот на християнина – той дава най-добрия отговор на критиците на християнството.

Мисленето на Ориген, насочена в защита на християнството, има сериозни паралели със съвременната академична апологетика.

¹ Тоест новоначалните, новоповярвалите християни – бел. м.

² Срв. Ориген, *Против Целз. Предговор*, 4, 6.

³ Срв. архим. Евтимий, *Задачите на християнската апологетика*, 2–4.

⁴ Ориген, *Против Целз*, V, 1.

Паралелите не означават задължително заимстване, но го правят възможно. Но след като става дума за християнски, а не светски автор, и след като паралелите се търсят в рамките на обща материя, това е много вероятно. Още по-вероятно става това, ако се замислим, че разгледаните разсъждения на Ориген са изложени в труд, който е най-влиятелното апологетично произведение от църковен писател преди Никейския събор, а може би и доста след това. В такъв случай би било естествено, ако основните принципи на Оригеновата апология на християнството са били възприети от съвременната академична апологетика, за която е логично да се насочи към утвърдени образци, на които да се облегне. В българската апологетична мисъл това едва ли е станало директно от творчеството на Ориген, а по-скоро през посредничеството на немската и руската апологетика, която е високо ценена от основоположниците на тази богословска наука в България. И всъщност дори да не става дума за черпене от мисълта на знаменития християнски апологет, а просто за съвпадение на идеи, това отново би говорило за близостта между неговата мисъл и Християнската апологетика.

Следователно Оригеновото наследство по отношение на основните принципи на християнската апология намира възприемчива почва не само в неговото време, но и в наши дни. Този му принос свидетелства, че е твърде едностранчив подходът в неговата мисъл да се търсят единствено догматически отклонения. Напротив, Ориген е способен също така да бъде и извор на вдъхновение за християните – не само изследователите, но и обикновените вярващи, в тяхната дейност в защита (апология) на християнството.

Русина Торосян

ТВОРЧЕСТВО И НЕОПАТРИСТИЧЕН СИНТЕЗ

в мисловната система на о. Георги Флоровски
(Принстънски вдъхновения)

Abstract: Roussina Torosyan, *Creativity and Neo-Patristic Synthesis in Fr. Georges Florovsky's Thought System (Princeton Insights)*. This article discusses the creative and spiritual perception of life of father George Florovsky. It underlines the role creativity has for understanding his theology and possibly penetrating his system of thought. In that perspective is also addressed his concept of nepotistic synthesis, by showing the connection that exist between creativity and charismatic theology in the dynamic of love. The article suggests that creativity in its graceful meaning, may be the key of decoding his concept and understanding his spiritual message.

Keywords: *Florovsky, Creativity, Neopatristic, Synthesis, Dynamism, Charismatic, Theology, Thought System*

*Не чрез рутинна памет, но чрез творческо
възприятие трябва да се усвоява откровената
истина като закваска а действителното
преображение на търсеция Истината човешки ум.¹*

Статията е опит за навлизане чрез творческото възприятие в мисловната система на о. Георги Флоровски, както и за преосмисляне в същата перспектива на Неопатристичния синтез. Проследяват се някои от свидетелствата, оставени от отца, които показват динамичността на неговото богословие и връзката в неговия идеен свят между благодатното творчество и Неопатристичния синтез.

Дори и до днес съвременното богословие няма ясно изразено становище по въпроса за Неопатристичния синтез. Това е много по-

¹ Г. Флоровски, „Оправдание на знанието“, *Протойерей Георги Флоровски. Философия и богословие*, София 2012, с. 212.

казателно и важно. Показателно е, защото след като неопатристичният синтез все още в същината си не се разбира, той едва ли се и осъществява. От друга страна, съществува реален духовен проблем, след като отецът не бива разбран от поколения богослови. Именно в това „неразбиране“ се крие и проблемът, който самият Неопатристичният синтез има за цел да посочи и разреши. Това „неразбиране“ е и в основата на много човешки и социални проблеми, които в същината си се дължат на *творческата (духовна) лениост* на съвременния човек. Понякога сме изкушени да се запитаме дали наистина има такъв Неопатристичен синтез и възможно ли е въобще неговото изпълнение. Въпреки това, нашето безсилие да осмислим и изпълним призива на отца си остава наше несъвършенство, и това ни най-малко не отнема от харизматичността и истинността на неговото послание. Такъв синтез има и той е осъществим, и доказателство за това са не само словата на отца, но и самият той, неговото богословие и живот. В *себе си* и *за себе си* той го осъществява, и поради това и призовава към него. Ето защо Флоровски е смятан за един от най-големите богослови на двадесети век. Неговото творчество и до днес продължава да вдъхновява и възхищава богословската и християнска мисъл.

Ключът към разгадаването на Неопатристичния синтез е и ключ към разгадаването на мисловната система на отца. Имах щастието да бъда насочена към изучаване на неговото богословие от моя научен ръководител доц. д-р Павел Павлов във връзка с изготвянето на моята магистърска теза. Работих и с неговия архив в края на 2017 г. при посещението ми в Принстънския университет. Върху неговото богословие е и дисертационният ми труд, който в момента изготвям. Творчеството на о. Флоровски наистина трудно се анализира и още по-трудно се синтезира, защото мисълта на отца не е водена от обичайния и общоприет, наложил се дискурс и модел на „научно“ богословие. В случая става въпрос не за естествено богословие, а за *харизматично богословие* и от там според мен идва трудността. Нужна е малко по-различна нагласа от страна на анализиращата мисъл, за да може да се синхронизира идейно с отца и да разбере неговото богословие и послание. За това става въпрос и в Неопатристичния синтез – за една различна нагласа, за един различен подход в богословието, *за един нов творчески тропос и живот в Христос*.

Когато през 2017 г. тръгнах за Принстън, се чувствах неподготвена за работа върху архива на Флоровски. Не познавах добре неговите творби и не бях решила каква ще бъде темата на моята магистърска теза. Чувствах се объркана, със задача многократно надхвърляща моите познания и опит. Но може би именно това ми помогна, липсата на предварителна нагласа за това, което търся и което ще открия, за това кой е отецът и какво е искал да каже той. Принстън наистина ми даде много, защото той ме срещна с о. Флоровски извън книгата, извън богословието, в реалния и непризнаващ никаква условност живот. Не само се докоснах до неговите творби в оригинал, но бях и там, където той е преподавал и творил, където е живял в последните години от своя живот. Тук става въпрос за *опит*, безценен опит, с който бях благословена завинаги. Този опит впоследствие ми помогна много и ме вдъхнови не само в научните ми стремежи, но и в моя живот. Този опит аз отнесох към моето занимание с богословие. Той промени моята нагласа и начин на мислене, даде ми близостта с отца, даде ми любовта. Това промени всичко, оживотвори всичко и богословието стана живот. „Изучаването на живота на определена личност, а не само на неговите текстове е принцип и метод, залегнал дълбоко в традицията на православната църковност.“¹

Не случайно споделям всичко това. То е много важно по отношение на разбиране на Неопатристичния синтез, важно по отношение на харизматичното богословие, защото в същината си то не е знание, а благодатен опит, с който малцина благословени са дарени. Без този опит богословието губи своята любов, губи своята харизматичност и става просто „тема“, „схоластика“ и „наука“. Но посланието на о. Флоровски не може да бъде разбрано без вдъхновението и креативността, защото отецът призовава, не към „буквата“, а към „духа“, който „животвори“. Това, което завинаги ще отнеса с мен като спомен от Принстън не са прекрасните старинни сгради, не са безбройните книги в библиотеката, нито дори и оригиналните ръкописи на отца, до които се докоснах, а тишината, творческата тишина, която там навсякъде цари. Тази тишина се усеща, тя въздига човека

¹ П. Павлов, „Разговор, текст и събитие. Методът „Флоровски“, *Протоиерей Георги Флоровски (1893–1979). In Мемориал. Сборник с доклади от Годишната на Флоровски*, съст. П. Павлов, София 2012, с. 15.

към Бога, въздига човешката мисъл, сърце и душа. Целият университет е като храм. Не случайно Принстън е наречен храм на мисълта. Там са създадени всички условия на човека да мисли, да твори и да живее *креативно*. Сакаш всичко е в обратната перспектива, тоест в правилната. Човекът и неговата духовност са издигнати на пиедестал, и всичко материално сякаш е олекотено с хармония и красота, с природа и тишина, за да не пречи, да не тежи на човека творчески да дързае, да въздига мисълта си и да търси именно този духовен опит, който е изворот на всяка човешка мъдрост и познание.

Всичко това е много важно и е в същината на темата за Неопатристичния синтез. В такава творческа атмосфера е творил и дерзал отецът. Той винаги е писал своето богословие от сърце и душа, с вяра и с духовен устрем, така както са творили и св. Отци. Такова богословие се разбира също със сърце и от душа и в него се навлиза мисловно само с творчески устрем, защото такова богословие е *любов и живот* в Христос. „Понеже светът със *своята* мъдрост не позна Бога в премъдростта Божия, Бог благоволи да спаси вярващите с безумството на проповедта. Защото и иудеите искат личби, и езичниците търсят мъдрост, а ние проповядваме Христа разпнатия, Който за иудеи е съблазън, а за елини безумство, пък за самите призвани, както иудеи, тъй и елини – Божия слава и Божия премъдрост.“ (1 Кор. 1:21–24) Едва ли днешният човек би могъл да намери друг пък към Христос освен чрез любовта. За тази любов към Бога, за този творчески плам на вярата става въпрос, който винаги трябва да е в човешкото сърце, когато то *пристъпва* към Бога. Само в този плам и в тази любов богословите от всяко едно време и епоха ще срещнат св. Отци, защото св. Отци са там, в „Царството на Истината“ и в пълнотата на католичността.

Неопатристичният синтез е духовна задача, която се извършва творчески, т.е. благодатно, с Божията помощ, но от човека зависи да пожелае този дар и да има *творческата нагласа* да го получи. „Не чрез рутинна памет, но чрез творческо възприятие трябва да се усвоява откровената истина като закваска на действителното преображение на търсещата Истината човешки ум.“¹ Отец Флоровски проповядва духовно оживотворяване както в богословието, така и в живота, а

¹ Г. Флоровски, *Оправдание на знанието*, с. 212.

съвременният човек повече от всякога е материално и прагматично ориентиран, *духовно и творчески закърнял*. „Онова, което наистина се мисли и търси, не е сляпото или сервилно подражание или обновяване, но преди всичко по-сетнешно хомогенно *развитие* на светоотеческото богословие. Ние трябва отново да разгорим творчески огъня на св. отци, да обновим у нас светоотеческия дух.“¹

Творчеството и мисловната система на отец Георги Флоровски

Творчеството е ключ както за разбиране на Неопатристичния синтез, така и за навлизане в мисловна система на о. Флоровски. *Като благодатен в Бога живот, то е в основата на светоусещането и светогледа на отца*. Не трябва да се забравя, че неговият баща е бил свещеник и още от малък той израства в храма и е закърмен с красотата, с музиката и благодатния живот, който там цари. Неговото светоусещане е формирано молитвено и евхаристийно, защото от дете е участвал в богослужението и е предвкушал молитвено вечността. Отец Флоровски е придобил творческо възприятие преди да се образова, преди да бъде служител на Църквата и преди дори да стане богослов. „За доброто представяне на една изследвана личност е необходимо максимално да се навлезе в неговия свят.“² Отецът е имал опита на живата вяра и на благодатната любов в Христос. Опит, с който човек може да бъде дарен само в Църквата, под въздействието на Св. Дух, и без който харизматичното богословие е невъзможно. Поради това и богословието на отца е винаги *динамично и христологично*, нещо, което е характерно и за цялото светоотеческо богословие. „Онова, което наистина е важно, не е толкова твърдеството с изговорените думи, колкото действителния континуитет на живота и духа, и *вдъхновението*...“³ Светът на отца е триизмерен, есхатологичен и благодатен. Той винаги чувства онази „дълбочина“, без която съзерцанието е невъзможно. Поради това и в неговата мисловна

¹ Г. Флоровски, „Патристика и съвременно богословие“, *Протойерей Георги Флоровски. Християнство и култура*, София 2006, с. 276.

² П. Павлов, *Богословието като биография. Протойерей Георги Флоровски (1893–1979): Био-библиография*, София 2013, с. 17.

³ Г. Флоровски, *Патристика и съвременно богословие*, с. 276.

система се навлиза *динамично*, на творческата перспектива и честота. Неговото богословие е не толкова тематично и аналитично, колкото харизматично и догматично. Той не винаги излага своята мисъл организирано и синтезирано, а по-скоро *вдъхновено* и словата му имат голям идеен заряд.

Динамичността в творчеството на о. Флоровски се усеща не само в ентузиазма, с който той пише и увлича читателя, но и чрез самата динамика, която цари в неговия идеен свят. Отецът съзерцава винаги нещата в тяхното трансцендентно движение, в благодатното им преображение и осветение, в техния духовен устрем към Бог. Неговият духовен взор винаги изхожда от това, че човекът е Божествено творение и Божествена промисъл и любов. Цялата благодатна динамика има творческа цел. Целта е Христос и поради това и богословието на о. Флоровски е подчертано христологично. В Христос, казва той, се изпълва човешката природа, *пресъздава се, възсъздава се, новотвори се...* Събдва се човешката съдба, изпълва се изначалният и предвечен съвет Божий за устроението на човека¹. Съзерцаваният от него свят има благодатни параметри и сферата на творчеството се определя от противоположността между *естеството и целта*². Творчески осъществяването „аз“, казва Флоровски, не е естественото и емпирическо „аз“, поради това, че *себе* „осъществяването“ е разрыв и скок от насъщната природа в порядъка на благодатта. Всички неща са в Бога по „образ“, *а не по своята природа*. Творческата цел е „естествена“ и свойствена за творението, защото изпълнението на целта в известен смисъл е осъществяване на субекта, на самия *себе-си*³.

Отецът не само съзерцава човека и творението в тяхната благодатна динамичност, но и според тяхната положеност и божествено зададена ентелехия, *по посока на благо и любовта*. Той следва *благодатта*, как Тя в творението се проявява, къде помазва, как помазва и съответно къде в творението е най-висше духовното творчество, къде я има „надприродната свобода“. „Всяка ипостас в нейното

¹ Вж. Г. Флоровски, „За наградата на висшето призвание“, *Протоиерей Георги Флоровски. Богословие и словесност*, София 2015, с. 11.

² Вж. Г. Флоровски, *Творение и тварност*, *Протоиерей Георги Флоровски. Творение и Изкупление*, София 2008, с. 81.

³ *Пак там*.

съществуване е подпечатана със специалния лъч на благоволящата Божия любов.¹ Флоровски е повлиян от богословието на св. Максим и на св. Григорий Палама. Според него съвременната богословска мисъл не отделя нужното значение на учението за нетварните енергии, което е в основата си учение за благодатното творчество на живота. Тъй като именно в благодатния интензитет нещата се разкриват в техните творчески принципи и може да се видят връзките на любовта, на които изконно се държи битието. Нали Бог е *непознаваем по същност*, но *позволява причастност към Своите енергии*. Тази благодатна перспектива, в която отецът вижда творението и битието, е ключът към навлизането в неговата мисловна система. Благодатта е винаги водена от Благата Божествена Промисъл и Воля. Отецът причастява мисълта си към високовибрационните логосни енергии на Трилъчезарния Ерос. Неговата мисъл става динамична и тя „скача“ от тема в тема, от истина в истина, и понякога трудно може да се синтезира и улови. Тя възнася отца високо в трансцендентните пространства, без той догматически да се отклони и изгуби, защото той следва *творческия* принцип на битието и никога не губи своя христологичен фокус.

Ключово за навлизането в неговия идеен свят е също богословието на *личността*, което е в центъра на неговата *логичност*. На човешката личност той се натъква именно в творческия интензитет на тварното битие и я вижда в цялата ѝ благодатна и Христова слава. Той я съзерцава в тропоса на *благо-вечно-битието*, където тя се проявява в своята богообразност и в устрема ѝ към богоподобие. Тъй като о. Флоровски съзерцава битието в благите му и благодатни проявления, той вижда всяко нещо в неговия божествен и логосно зададен облик, неопорочено от самото негово несъвършенство или от несъвършенството на анализиращия човешки ум. Тъй като личността е съзерцавана от него динамично и то благодатно динамично, той обвързва нейната богообразност именно и най-вече с творчеството и потенцицията за творческия живот. „Личността е преди всичко свободен субект, субект на самоопределение, творчески център на сила. В това се заключава първата и принципна черта, която отличава личността

¹ Вж. Г. Флоровски, *Творение и тварност*, с. 80.

от организма.“¹ Динамичният подход в духовното съзерцание разрешава в случая и още един проблем, който и до днес препъва мнозина. Видяна, като „творчески център на сила“, като благодатно помазание на „Аз“-а, личността не се противопоставя на човешката цялост. Напротив, тя е тази, която осъществява целостта на човека, когато личността е в благо и любовта. Отецът открива също връзка между творчество и положеност в творението, като колкото по-висше е творението, толкова по-благодатно е то. В личностното възникване, казва отецът, има вродена форма, която преодолява органическата индивидуалност, възвишавайки се над нея, и именно в това точно е истинската свобода и истинското творчество².

По отношение на времето и историята о. Флоровски също има есхатологичен поглед и самото време винаги при него е осмислено творчески. „Историческото е подвижно“³. Той свързва времето с Божествената Промисъл и Божественото Откровение, а от друга страна, го осмисля като потенциция за придобиване от човека на благодатните блага. Времето е нужно за възходящата промяна от несъвършенство към съвършенство и в такъв смисъл е творчески материал за вечността. От времето и любовта се ражда благият опит, чрез който се придобиват духовните ценности, които са духовна *слава*, нужна за съграждането на трансцендентния „Аз“ човека. „Смисълът не е във времето. Самото време не е смисъл... Осмислен е само изходът от времето. А той винаги е възможен. Нали всеки миг е символ на вечното.“⁴ Отецът често бива определян като богослов историк, но той е *християнски* историк. Има съществена разлика, тъй като християнството предава съвсем различен смисъл на историята. Християнската история е история на Божественото Откровение, Домостроителството на Бога и богочовешката любов. Всъщност именно християнството открива историята, казва отецът, защото единствено християнството утвърждава реалността на света и човека не само в техните идеални и вечни основания, не само в идеята, но и в

¹ Г. Флоровски, „Еволюция и Епигенезис“, *Философия и богословие*, с. 151.

² Пак там.

³ Г. Флоровски, *Еволюция и Епигенезис*, с. 170.

⁴ Пак там.

тяхната емпирична пълнота¹. Емпиричната пълнота обаче е творческа пълнота, осъществяваща се в благодатната динамика на Ероса, според Божествената Промисъл и Блага Воля. „Който не чувства историческия динамизъм, който не вижда последната реалност на историческото време, той не може да бъде християнин.“² Именно този исторически реализъм държи о. Флоровски винаги здраво стъпил на земята в неговото богословие. Има много тясна връзка между християнската история и творчеството, и то духовна, благодатна връзка. „Богословието винаги е построено върху мисионерските задачи на Църквата за спасението на света и човека.“³ Както и има връзка между историята и христологичния фокус в богословието. Пълнотата на Откровението е Христос, а богословът на което и да е време и епоха не търси ли именно Откровението.

В своя текст „Метафизически предпоставки на утопизма“ о. Флоровски пише, че зад всяка мисловна конструкция се усеца нейният творец. И всеки мироглед е автобиографично повествование, разказ и отчет за видяното и чутото – описание на преживяния *опит*. Както вече бе споменато по-горе, за този опит е нужно време и то време, което е одухотворено чрез *оличностено* битие. Опитът се определя от отеча като реален допир, излизане от себе си, среща, общение и съжителство с „другия“. От друга страна, човекът не поражда своя опит и не полага своя свят. Той го намира. Светът се дава и открива на познаващия субект, казва отецът, но не принудително или поробващо, а свободно. Човекът е свободен да откликне на опита според свободната си воля. И в това е творчеството, в свободата на избора, в това как човекът ще одухотвори своето време и какъв духовен плод ще даде. Човешката свобода обаче е по-висша от всяко едно творческо препятствие. Тя е по-висша от вродения характер, от наследствените предположения и от житейската обстановка. „В това първично самоопределение е метафизичният корен на личността, живото съсредоточие на нейното битие“⁴.

¹ Вж. Г. Флоровски, *Еволюция и Епигенезис*, с. 173.

² *Пак там*.

³ П. Павлов, „Новата софиология: естетика срещу история“, *Протоиерей Георги Флоровски (1893–1979): In Memoriam*, с. 249.

⁴ Г. Флоровски, „Метафизически предпоставки на утопизма“, *Протоиерей Георги Флоровски. Църквата: предание или утопия*, София 2011, с. 58.

Трябва да се подчертае още веднъж най-важното за светогледа на о. Флоровски, с което именно и започнах, че за отца няма свят извън Църквата и Благодатта. Неслучайно той нарича една от най-хубавите си творби „Бащин дом“. Всичко за него започва с Църквата Христова и намира своята творческа завършеност и благодатен покой именно там в богочовешката любов. „Църквата е началък на вселенското харизматично преображение на творението, ознаменувано в тайнствения образ на Неизгарящата къпина.“¹ Дори Църквата да има човешко естество и историческа плът, казва о. Флоровски, тя има и божествено. В нея пребивава в прославлената си плът Сам Господ Иисус Христос. В нея действа и се предава неоскъдяващата божествена благодат и даровете на животворящия Дух. „Църквата е преобразеният свят и в това благодатно създаване на творенията се заключава целият смисъл и действително съдържание на историята². Домостроителството на Бога е творчество, защото то цели спасението на човека. Нима Въплъщението не е с творческа цел или пък Възкресението не е най-висше творчество? Всичко в идейния свят на отца е с творческа промисъл и насоченост. Всичко има своята крайна цел и намира своя благодатен покой в Христос. „Божественият план за света е осъществим само чрез творчески уподобяване – тъй като този замисъл не е основа или самоизпълняваща се субстанция, а мярка и венец за създаване на нещо *друго*.“³ На творчеството са посветени едни от най-хубавите творби на отца като „Идеята за сътворението в християнската философия“, „Еволюция и епигенезис“, „Стремейки се към Бога, творението се усъвършенства“, „Творението не е явление, а същност призвана към безсмъртие“ и др. Много важни и съществени са творбите, които о. Флоровски посвещава на Божественото творчество, като „Тварността на света“, „Светът можеше и да не съществува“, „Подбудата към сътворението – Божиата благодат“, „Различие между същност и воля“ и др.

Творчество и Неопатристичен синтез

В тази творческа перспектива би трябвало да се разгледа и Не-

¹ Г. Флоровски, „Бащин Дом“, *Църквата: предание или утопия*, с. 19.

² Пак там.

³ Г. Флоровски, *Творение и Тварност*, с. 82.

опатристичният синтез на о. Флоровски, защото по отношение на богочовешките взаимоотношения неговото богословие става още по-динамично. За него всяка богочовешка близост е винаги *творчество*, защото тя е *благодатна* и обожва човека. Един прекрасен текст на тази тема е „Богословски откъслеци“, както и „Делото (Промисълът) на Св. Дух в Откровението“. В тях о. Флоровски разглежда в най-голяма дълбочина мистичния духовен опит на човека. Отецът призовава за възвръщане към богословието на св. Отци, тъй като то е богословие на благодатното вдъхновение. „Във всеки случай, за историците светоотеческото учение е най-добрият и най-естественият ключ към догмата.“¹ Творчеството може да изглежда някак абстрактно и по научно „несериозно“, като отговор на въпроса за Неопатристичния синтез, но няма нищо по-реално от мистичния опит на боговдъхновението. Плод на този мистичен и благодатен опит е и цялото харизматичното богословие, защото както казва о. Георги, религията е среща на двама и никой не може да се срещне вместо другия. Съвременният човек обаче повече от всякога страда от първородния грях, който се определя от о. Флоровски като *отказ от творчество*, и поради това и призивът към творчество трудно се разбира *в смисъла на своето изпълнение*. Съвременният човек е благодатно изнемощял и закърнял поради своето духовно и евхаристийно отдалечаване от Бога. Съвременната богословска мисъл, за съжаление, не би могла да се разглежда откъснато от този прагматичен и материалистичен контекст. Днес се подхожда към божествените тайни по-скоро научно и интелектуално, а не аскетично и с *вдъхновението* на любовта. „Първата задача за съвременното поколение православни богослови е да обновят у себе си способността за жертвеност, не толкова да развиват своите собствени идеи и възгледи, но да свидетелстват само за безукорната вяра на Майката Църква!“² Отец Флоровски призовава към възвръщане към богословието на св. Отци, тъй като тяхното богословие е богословие на живата вяра. Отците са свидетелствали за това, което са преживели и което се е разкрило пред тяхното умозрение. Призивът към Неопатристичен синтез е призив за творческо оживотворяване на съвременната богословска мисъл, за излизане от

¹ Г. Флоровски, *Патристика и съвременно богословие*, с. 276.

² *Пак там*, с. 276.

този схоластичен модел на търсене и възприемане на истините на православната вяра. Всичко това е много добре обяснено в неговия текст „Патристика и съвременно богословие“. Трябва да се избавим, казва о. Флоровски, от всяко незнание, забрава, малодушие и вкаменено безчувствие, за да дойде в разума неизречимата Божия слава.¹

Не случайно о. Флоровски отделя голямо внимание в своите творби на богочовешкия диалог, на това как човекът чува и възприема Божественото Откровение. Тази детайлност по отношение на тайните на богочовешкото общение е целенасочена и много показателна. Дори и отецът изтъква способността за междуличностна и благодатна комуникативност между Бога и човека, като една от причините за богообразността на човека като творение. Богочовешкият диалог не само е възможен, но и Бог очаква човекът да търси общение с Него. Отец Флоровски е много категоричен по този въпрос. „Бог желае човек не само да слуша Неговите слова, но и да отговори на тях. Бог иска да включи човека в „разговор“.² От една страна, за отца няма богословие без Откровение, от друга страна, той казва, че Откровението е гласът на Бога. Отецът оставя много свидетелства в своето творчество по този въпрос. Макар и разпръснати, ако те се обединят и анализират, биха дали доста добра представа за това как човекът изживява подобни тайнства и какво се случва с неговата мисъл и душа под въздействието на Благодатта. От самия факт, че о. Флоровски се наема с такава, бих казала по принцип невъзможна задача и посвещава голяма част от своето творчество на този въпрос, може да се предполага, че самият той е имал такъв мистичен опит. Как би могъл иначе да пише така уверено за най-интимните преживявания на човешката душа при допира ѝ с Благодатта? Според мен неговият харизматичен опит оживотворява цялото му богословие и поради това той призовава към творчески оживотворено богословие. „В Писанието ние сме удивени преди всичко от тази съкровена близост на Бога до човека и на човека до Бога, и това освещение на целия човешки живот чрез Божието присъствие, това обгръщане на земята с божествена закрила.“³ Неопатристичният синтез в неговото изпъл-

¹ Г. Флоровски, *Оправдание на знанието*, с. 147.

² Г. Флоровски, „Откровение, философия и богословие“, *Творение и Изкупление*, с. 20.

³ *Пак там*, с. 19.

нение е метафизика и благодат, любов, която човекът търси в своя духовен устрем към Бога. Става въпрос за „католично преобразяване на мисълта“, за навлизане в „Царството на Истината“, там, където в пълнотата са всички мъченици и светци на Църквата Христова в безвремието на вечността. *Там са и св. Отци и там, в благодатното единство на вярата, се извърши чрез Христовата любов, синтезът между богословиите на всички времена.* За синтеза е нужен „ум Христов“ (1 Кор. 2:16).

В следните думи на о. Флоровски се вижда много ясно връзката между творчеството и Неопатристичния синтез: „В съборното преображение личността добива сила и мощ да изразява живота и съзнанието на цялостта. И то не като безличен посредник, *но в творческо и геройско действие.*“¹ Разбира се, не всеки в Църквата постига „нивото на съборността“, но всеки е призван да се стреми към него, уточнява отецът. Въпреки всичко Бог е Този, Който избира своите пророци и посланици. Богословието трябва винаги да бъде винаги живо, подчертава отецът. Догматите в същината си са свидетелство и теологичното познание е придобито чрез помазание. В такъв смисъл догматическото богословие е винаги харизматично и то идва винаги *боговдъхновено*. То е дар от Христос, от Премъдростта Божия. Тайната на съзерцанието в богословието е наистина в христологичния фокус. Тя е в събирането на времето и вечността в Личността на Богочовека, в търсенето на Христос. В изживяването на Неговата благодатна близост и любов човекът бива осенен и умъдрен. Тази благодатна близост с Христос се разбира като творчество и за това творческо оживотворяване става въпрос. Поради това и догматът се определя от отеца по-скоро като *интуитивна* истина, а не дискурсивна аксиома, която се поддава на логическо развитие. Става въпрос за усвояване на теологическа благодат, за която говори и св. Максим Исповедник. Ето как висшето богословие, като боговдъхновение, е всъщност духовно творчество. Как тогава съвременният богослов да се стреми към тайните на християнството без творчески и аскетичен в Бога живот? Не става ли въпрос, в такъв смисъл, за пренастройване на човешкия хексис, за синхронизиране на духовната човешка честота с честотата на Благодатта? Св. Максим Исповедник учи,

¹ Г. Флоровски, *Патристика и съвременно богословие*, с. 276.

че хексисите са тези, които задържат благодатните дарове. В крайна сметка нали общението с Бога е възможно само благодатно, а благодатното не е ли енергийно, а енергийното не е ли духовно и нравствено? И ако е духовно и нравствено, то не е ли творческо в *благо* проявление? Нали именно на тази интимна метафизика на любовта, на богочовешката близост и общение посвещава богословието си и св. Григорий Палама. В такъв смисъл, прав е о. Флоровски, като казва, че днес не се отдава нужното внимание и значение на богословието на нетварните енергии.

Придобиването на Духа

При по-дълбинното изучаване и изследване на текстовете на о. Флоровски ще се види, че той дори навлиза в метафизиката на човешкия хексис. Това проличава в неговите разсъждения по отношение на духовната чистота, която той обвързва с върнатата йерархия на ценностите и душевните движения в човешката душа. Когато човешката душа е в творческия и благ хексис, тя може да бъде в благодатно общение с Бога, да придобива Духа и да задържа теологическата благодат. Хексисите са свързани с човешката воля и в такъв смисъл много зависи от отделната човешка личност и нейната *творческа волева решимост*. За да познаем Истината, ние трябва да станем истинна, ни казва о. Флоровски. За достигането на духовните висини е нужен творчески аскетизъм. Ние отиваме при Христос не само, за да се радваме, но и да страдаме с Него, пише отецът. Всичко това изключва всякаква леност от страна на човека, всякакво творческо опростяване на неговия живот. Така осмислен призивът към харизматично богословие, или Неопатристичен синтез, е *лична творческа* задача. Той се извършва в *католичното единство*, а за отца католичността е „свойство или стил, или цел на „личното“ съзнание.“¹ Предварителното аскетично знание дава много повече, отколкото всяка методология, казва отецът. Опитът на философа, осъществен в религиозната практика, се преобразува качествено, тъй като главният догматически опит е Христос, пояснява той. Цялата християнска философия е само умозрително тълкуване на христологичния догмат².

¹ Г. Флоровски, „Откровение и опит“, *Богословие и словесност*, с. 56.

² Вж. Г. Флоровски, „Идеята за (Съ)творението в християнската философия“,

Религиозното преживяване е „личен и интимен акт, реална среща на две личности; и трябва очите да се отворят, за да се видят и сърцата да се очистят, за да се усетят.“¹ Догматическото познание е „метафизично събитие“, което „довежда двама в допир“. Този опит е събитие, защото е Божествен дар, „благодат“, а не само човешко постижение или заслуга на неговото усилие.

Божественото вдъхновение според о. Флоровски предполага определен разрыв в естествения ход на нещата и не се отнася към категориите на автономната наука. Човешкият ум, оставен сам на себе си, не може да възприеме боговдъхновението. При приемането на богословската Благодат, вярата и разумът на човека биват обединени и самият човешки разум е преобразен. Ето как отецът много точно описва това преобразяване: „От двуизмерния свят трябва да се преместим в триизмерния: трябва да чувстваме дълбочината. В това се заключава ядрото на теологичния въпрос за „висша критика“. За да почувстваме диханието на Духа в Св. Писание, трябва „да се стремим към Духа“, трябва да притежаваме духовна интуиция и прозрение.“² Тук трябва да се отбележи, че това „преображение на съзнанието“, за което говори о. Флоровски, може да се извърши само в Църквата, в нейната духовно харизматична съвършеност.

Призивът на о. Флоровски към Неопатристичен синтез е призив към харизматично богословие. Това означава възвръщане в богословието на христологичния фокус, на аскетизма и страдалческия стремеж към придобиването на Духа. Със св. Отци, царство им небесно, не може да има друг синтез освен духовен. Дори и той да е наречен от о. Флоровски „Неопатристичен“, тъй като се извършва по примера на Отците, той е синтез на всяка вярваща душа *в и с* Христос (католичността). Самият отец пояснява, че връщането назад към св. Отци не е „връщане към буквата на старите светоотечески документи“³ и „не е сляпо или сервиално подражание или обновяване“⁴, а преди всичко обновяване в нас на *светоотеческия дух*. А светоотече-

Философия и богословие, 59–60.

¹ Г. Флоровски, „Религиозният опит и философското призвание“, *Философия и богословие*, с. 14.

² Вж. Г. Флоровски, „Делото на Св. Дух в Откровението“, *Богословие и словесност*, с. 69.

³ Г. Флоровски, *Патристика и съвременно богословие*, с. 275.

⁴ *Пак там*, с. 276.

ският дух е духът на съборността, към която всеки вярващ е призван. „Изпитанието чрез съмнение и неверие ще се разреши само в творческо изповядване на истината и правдата. И ще се обнови пътят на благовестящите Христовото знание.“¹

Богословието на о. Флоровски е *христологично* и *евхаристийно*, и той разглежда творението винаги в неговата *благодатна* динамика и в устрема му към Бога. Поради това и *творческата* перспектива позволява *динамично* навлизане в неговата мисловна система. Именно в тази *благодатна* динамика на богочовешките отношения Неопатристичният синтез се осмисля като *лична* творческа задача и духовен подвиг, който стои пред всеки вярващ човек. Св. Отци са пример за дръзновението и любовта, с която трябва да се търси Бог и да се копнее за Него. Поради това и тяхното богословие е пример и норма за всички бъдещи поколения. Трябва да се търси Божественото Откровение, защото входът е достъпен само чрез догматиката, оживотворяваща опита, казва отецът. Католичното преображение се постига само в творческия и аскетичен устрем на човека към Бога, с Божествената *благодатна* подкрепа, и чрез *придобиването на Духа*. Там са светите Отци, където е Бог, където е Христос в католичната пълнотата и безвремието на Любовта.

¹ Г. Флоровски, *Оправдание на знанието*, с. 216.

Forum Theologicum Sardicense

Богословска мисъл

1/2019

*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