

FORUM THEOLOGICUM SARDICENSE

БОГОСЛОВСКА МИСЪЛ

2/2018

annus XXIII



*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
Николай Глубоковский, <i>О канонической значимости т.наз. „права“ ставропигии. По поводу книги епископа Знепольскаго Паисии „Ставропигии от каноническо гледище с огред към храма Св. Александър Невски“ в гр. София, 1924 г.</i>	7
Svetoslav Riboloff, <i>Dogmatic Theology in Bulgaria during the 20th Century</i>	25
Павел Павлов, <i>Православното богословие и университетската наука в България</i>	45
Русина Торосян, <i>Богочовешката близост, комуникация и любов според протойерей Георги Флоровски</i>	61
Атанас Ваташки, <i>Прозрения на природния разум в търсенето на истината (Атинагор Атински и отношението му към античната философия)</i>	75
Nicușor Beldiman, <i>Familia creștină – temă prioritară pentru predicatorii români din secolul XX</i>	83
George Grigoriță, <i>Canonical Provisions Regarding the Administration Right of the Church Properties</i>	95
Здравко Кънев, <i>Разбиране за Словото според християнската и ислямската традиции</i>	115
Николинка Климукова, <i>Изображението „Дванайсетгодишният Иисус Христос беседва с книжниците в храма“ от новата митрополия в Несебър в контекста на олтарната иконографска програма</i>	129
Чавдар Спасов, <i>Чудото на Христовото Възкресение в контекста на съвременните научни достижения</i>	141
Ваня Карчина, <i>Ролята на религиозното образование за възпитание на младите хора в християнските нравствени ценности и добродетели</i>	149

CONTENTS

<i>Foreword</i>	5
Nikolay Glubokovsky, <i>On the Canonical Significance of the Right of Stauropegia. A Response to a Study by the Bishop of Znepol Paisius, Stauropegia in the Church from the Canonical Poiont of View, and in Particular the Status of the Church „St. Alexander Nevsky“ in Sofia, 1924</i>	7
Svetoslav Riboloff, <i>Dogmatic Theology in Bulgaria during the 20th Century</i>	25
Pavel Pavloff, <i>The Orthodox Theology and the University in Bulgaria</i>	45
Rusinna Torosyan, <i>God-Man Intimacy, Communication and Love, according to the Theology of Fr. Georges Florovsky</i>	61
Atanas Vataшки, <i>Insights of the Natural Reason in the Search for Truth (Athenagoras of Athens and His Attitude to Ancient Philosophy)</i>	75
Nicușor Beldiman, <i>Christian Family: A Priority Issue for Romanian Preachers in the 20th Century</i>	83
George Grigoriță, <i>Canonical Provisions Regarding the Administration Right of the Church Properties</i>	95
Zdravko Kunev, <i>Concept of the Word accordinhg to the Christian and the Muslim Tradition</i>	115
Nikolinka Klimukova, <i>The Image Twelve-Years-Old Jesus Christ Talks to the Scribes in the Temple in the New Bishopric of Messembria in the Context of Altar Iconographic Program</i>	129
Chavdar Spasov, <i>The Miracle of Christ's Resurrection in the Context of the Modern Science</i>	141
Vanya Karchina, <i>The Role of Religious Education in the Training of Young People in Christian Moral Values and Virtues</i>	149

ПРЕДГОВОР

В настоящия брой на списанието публикуваме част от архива на приснопамятния професор по Библиистика и забележителен изследовател на църковната история проф. Николай Никанорович Глубоковски, който е и един от пионерите в историята на Богословския факултет при СУ "Св. Климент Охридски". Архивната единица е обработена и преведена на български език от гл. ас. д-р Иван Йовчев. Тя представя важен етап от академична дискусия по въпроса за статута на ставропиигите в Православната църква, провела се през 20-те години на XX в. в България.

В този брой участват със свои публикации върху въпроси от развитието на академичната богословска мисъл в България през XX в. и редакторите на списанието – доц. д-р Павел Павлов и доц. д-р Светослав Риболов. Техният ретроспективен поглед към развитието на богословската наука в академична среда през XX в. е от особено значение за днешните перспективи за разгръщане на съвременни богословски проекти в страната. Без дълбинно осмисляне на преходните постижения и проблеми е трудно, дори невъзможно, да се разгърне автентично православно богословско творчество. В този тематичен кръг е и изследването на докторант Росина Торосян, но обърнато към приноса на големия православен мислител о. Георги Флоровски.

Също така, публикуваме изследвания върху актуална проблематика на съвременната богословска мисъл в Румъния. Това са статиите на Никушор Белдиман и Георге Григорица. Младите изследователи Здравко Кънев, Атанас Ваташки, Николинка Климукова, Чавдар Спасов и Ваня Карчина представят колегията на асистентите и докторантите в Богословския факултет при СУ "Св. Климент Охридски". Техните трудове бяха представени през 2019 г. на докторантските четения по случай *Климентавите дни* – ежегоден форум за дискусии и представяне на съчинения на млади богослови от страната и чужбина.

CP

Николай Глубоковски

О КАНОНИЧЕСКОЙ ЗНАЧИМОСТИ Т. НАЗ. „ПРАВА“ СТАВРОПИГИИ.

По повод на книга епископа Знепольскаго Паисии
„Ставропигиите от каноническо гледище с оглед към
храма „Св. Александър Невски“ в гр. София“¹,
София, 1924 г.

Abstract: N. Glubokovsky, *On the Canonical Significance of the Right of Stauropigia. A Response to a Study by the Bishop of Znepol Paisius, Stauropigia in the Church from the Canonical Point of View, and in Particular the Status of the Church „St. Alexander Nevsky“ in Sofia, 1924*. The article was written in response to a study by the Bishop of Znepol, later Metropolitan of Vratsa, which concerns the *stauropigia* in the Orthodox Church, and in particular the status of the cathedral „St. Alexander Nevsky“ in Sofia. Essentially, these two articles lead to a debate on two views, on the ecclesiastical concept of *stauropigia*.

Keywords: *Stauropigia, Orthodoxy, Canon Law, Theology, Church History*

По отношение на актуалния въпрос за управлението на храм „Св. Александър Невски“ в София трябва да различаваме два аспекта:

- 1) процесуално-юридически;
- 2) същност на проблема.

I. По отношение на първия въпрос аз нямам право, нито желание да влизам в детайли, и ако въобще вземам участие в тези специфични спорове, то е само заради задължението ми и послушанието към

¹ Статията е превод от руски език, направен от Иван Йовчев. Тя е част от малка архивна единица на проф. Глубоковски, намираща се в църковната библиотека при храм „Св. Наум Охридски“ (кв. Дружба 1, гр. София) с председател отец Христо Пудин.

висшите църковни власти, които благосклонно ме приютиха в братската православна страна. Ще се ограничи с кратки бележки.

1. Да допуснем, че последният интерполатор, поставил на обсъждане този въпрос, не винаги е последователен и праволинеен в своите възгледи: това може да се приеме като негова „лична“ слабост и лична отговорност, но в конкретния случай той постъпва в качеството и отговорността на кириарх, който защитава по принцип изконните основи на нормалното епархиално управление изобщо. Това означава, че въпросът не е личен, а принципен, и има голямо обективно значение.

2. Но може би този въпрос е вече окончателно юридически решен? Изнесените вчера документи не ме убедиха в това, защото дори и правителството, което по отношение на казуса изпълнява едва ли не главна роля, намира в него коренни противоречия, а самият Св. Синод от своя страна създава нова комисия, и следователно също не смята въпроса за решен, защото на всички апелации трябва да отговаря с безусловно вето.

3. Дори и да последва такова решение, все пак, докато то не бъде приведено в изпълнение, не трябва да се отхвърля обсъждането на принципните канонико-догматически недоумения, които по-рано не бяха разгледани и разрешени. В противен случай ще бъде даден повод за съмнения и съблазни, които трябва да се избягват по всякакъв начин, когато все още е възможно това. Ето защо ми се струва, че интересуващият ни въпрос напълно позволява допълнително разглеждане, което при създаването се усложнение се явява и необходимо, и справедливо.

II. Всъщност преди всичко аз трябваше да преценя възможността за ставропигиална организация на храм „Св. Александър Невски“, но тази възможност бе обоснована вчера с толкова бляскава ерудираност и обоснованост от проф. протопр. д-р Стефан Цанков, че не се нуждае нито от изменение, нито от допълнение. Същевременно е известно, че *a posse ad esse non valet consequentia*, и ние сме длъжни непременно да поставим и ясно да решим доколко е необходимо и нужно да се осъществява тази теоретична възможност в дадения конкретен случай, като се вземат под внимание всички съществуващи условия.

Именно по този въпрос ми разрешете да предложа на Вашето

снизходително внимание няколко справки, указания и дори просто недоумения, които може би няма да са съвсем излишни при окончателното му решаване. Само при това строго определено значение предоставям по-долу моите съображения според непосредствената задача, определяна не толкова от самия въпрос, колкото от неговата най-нова формулировка от протестиращата страна.

Професор Н. Глубоковски

1924, VII, 5 (18) – петък

***За каноническото значение на т. нар. „право“
на ставропигия***

По повод на книгата на Знеполския епископ Паисий, *Ставропигиите от каноническо гледище с оглед към храма „Св. Александър Невски“*, София 1924 г.

Въпросът за ставропигията в технически смисъл, като екземпционна патриаршеска привилегия (с. 5)¹, не е разработен в каноническата и църковно-историческата наука², и затова авторът ѝ оказва голяма услуга със своето специално изследване, където е събран значителен материал, подложен на цялостен анализ. В това отношение достойнството на труда е безспорно, – и то се разкрива от факта, че този конкретен въпрос е разгледан в широк църковно-канонически спектър, макар че по отношение на най-непосредствената практическа цел това е почти излишно и обременително.

I. Естествено е, че по нови теми – при отсъствието на достатъчни източници и помагала в България, не би било възможно да се направи всичко с максимална задълбоченост. Голяма част от фактологическия материал за нас е неизвестен, а „патриаршеската ставропигия е покрита в по-дебел исторически мрак“ (с. 21). Поради това се изисква особена сдържаност в заключенията, защото новите фактологически сведения лесно могат да се опровергаят или съществено да се изме-

¹ По този начин авторът обозначава цитираните пасажии от книгата на еп. Паисий (Знеполски), по-късно Врачански митрополит (1930–1974 г.): *Ставропигиите от каноническо гледище с оглед към храма „Св. Александър Невски“*, София 1924.

² Както при Ф. (С.) Терновский, *Русская и иностранная библиография по истории Византийской церкви IV–IX в.*, Киев 1885, така и при проф. М. Е. Красножен, *Указатель литературы церковного права до 1910 г.*, Юрьевъ 1911, не е посочен нито един специален труд за ставропигията.

нят. Тук епископ Паисий не спазва необходимата научна съдържаност в централните за него пунктове, на които по натам ще се спрем.

Главен свидетел в полза на ставропигията се явява Теодор Валсамон (XII в.), а нашият автор говори, че до Валсамон „нямаме документиран случай на ставропигия“ (с. 31). Аз не разбирам това твърдение, защото, както сам Преосвещеният Паисий съобщава, за съществуването на ставропигията, а също и за патриаршеското право на ставропигия, категорично се говори в „Епанагогата“, отнасяща се към 80-те г. на IX в. (с. 28–29)¹. Авторът подкопава авторитета на Валсамон, определяйки го в научно-каноническо отношение като младеж в сравнение със Зонара (с. 44), което е некомпетентна и несправедлива преценка (с. 26). Подобно предубедено съждение не съответства на общото становище на учените². Опровергава се и приведената у Валсамон (31-во Апостолско правило) връзка с „дългосрочния църковен неписан обичай“. Подобно на свирепия противник на ставропигията митр. Андрей Шагуна³, епископ Паисий смело утвърждава, че нищо подобно не е съществувало до края на IX в., защото тези неща не се споменават в тогавашните събори (с. 33–34). Но това означава, че последните, които се занимават със специалните въпроси в Църквата и се намират под доминиращото влияние на византийските патриарси, не са имали поводи да разсъждават върху ставропигията, а съществуващата практика не предполага повдигането на толкова болезнени спорове по такива второстепенни явления.

Очевидно е, че Валсамон не лъже, а упреците на нашия автор биват изобличени от „Епанагогата“, която констатира наличието на „право на ставропигия“ за Цариградския йерарх⁴ към 80-те г. на IX в.,

¹ Сборник за изучаване на византийските закони, издаден през 880–885 г. в името на императорите Василий, Лъв и Александър (бел. прев.). [Тук обаче се говори единствено за право на ставропигия, предоставено на Вселенската патриаршия, не и на друга църква — факт, пропуснат и от двамата автори. — Бел. ред.]

² Вж. Н. С. Суворов, *Курс церковного права*, т. I, Ярославль 1889, 288–291; А. С. Павлов, *Курс церковного права*, Сергиев Посад 1902, 94–97; В. А. Нарбеков, *Номоканон константинопольского патриарха Фотия с толкованием Вальсамона*, ч. 1–2, Казань 1899; М. Е. Красножен, *Толкователи канонического кодекса Восточной Церкви: Аристин, Зонара и Вальсамон*, Юрьев 1911, с. 174.

³ Вж. А. Шагуна, *Краткое изложение канонического права единой, святой, соборной и апостольской церкви*, С.-Петербург 1872, 291–298.

⁴ Става дума за Вселенския патриарх, архиепископ на Константинопол, който по

което предполага и по-ранното ѝ съществуване. Съвсем естествено е да допуснем това, имайки предвид, че самите епископи „се стараели да излязат от зависимостта на своя митрополит, за да бъдат в непосредствено отношение с Константинополския патриарх“, стремейки се към получаване на титулярна автокефалия¹. Трябва да помним, че Валсамон е написал специално съчинение за патриаршеските права (Μελέτη ἡγουν ἀπόκρισις χάριν τῶν Πατριαρχικῶν προνομίων в *Σύνταγμα*, IV и в Migne gr. CXXXVIII), и следователно е бил много добре осведомен в тази област. Според мен няма достатъчно основание да се отрича древността на ставропигията като разпростираща своето фактическо съществуване и след края на IX в. и влязла в обичая. И проф. В. В. Болотов пише: „Между манастирите с течение на времето започнали да се появяват и такива, които се наричали ставропигиални. Манастирът, като община от монаси, не може да бъде независим от епископа. На него му е нужно отнякъде братство от презвитери. Ставропигията освобождава определен манастир от подчинение на епископа на дадена област и непосредствено го подчинява на патриарха. Случаи, когато патриарси учредявали манастири в епископии, били чести. Автокефалните епископии представляват нещо подобно на тези ставропигиални манастири“².

За мен съвсем не е безспорно и това, че не са съществували ставропигиални „мирски“ църкви (с. 53 и 58), както обичайно се твърди³. Наистина, указанията по този въпрос не са съвсем ясни и изобилни, но все пак в „Епанагогата“ четем, че „на Цариградския предстоятел се позволява и в епархиите на другите престоли (патриархати) да дава ставропигия за църкви, които не са осветени от местния архиерей“ (с. 28) – без всякакви ограничения. Има и други аналогични намеци. Затова аз не мога да бъда съгласен с категоричността на Преосвещения Паисий, след като такъв научен колос не само в руската църковна история, но и в областта на византийската църковна древност, като академик проф. д-р Е. Е. Голубински свидетелства: „При основа-

времето, когато е писана статията, поради политическа коректност бива описван с подобни изрази, за да се умали пред българската публика значението му в общо-църковните дела. — Бел. ред.

¹ Вж. В. В. Болотов, *Лекции по истории Древней церкви*, т. 3, С.-Петербург 1913, с. 333.

² *Пак там*, 336.

³ Срв. у Ј. Поповић, *Опћа црквена историја*, књ. II, Сремски Карловац 1912, с. 38.

ването на енорийски църкви и манастири местните епископи лично сами или чрез упълномощени презвитери поставяли предварително приготвени дървени кръстове (в средата на бъдещите олтари, с известните надписи на кръста), давайки по този начин разрешение за тяхното построяване и като че посредством видим знак утвърждават и отбелязват своята власт над тях. По този начин правото на патриаршеска ставропигия всъщност означавало правото на патриарсите¹ да поставят свой кръст вместо местния епископ при основаването на нови църкви и манастири във всички предели на техните диоцези и чрез това кръстопоставяне вземали тези манастири и църкви под своя непосредствена власт. Но на практика това право се разпростирало и над вече съществуващи манастири и църкви². Но при това е необходимо да се отбележи, че за мен остава крайно неясно легалното функциониране на такива ставропигиални енорийски църкви, които не са били организирани със строга точност в управлението и действията, редом със ставропигиалните домашни църкви³.

Ставропигиите получили във Византия голямо развитие и даже накрая към Константинополския патриарх наброявали почти сто⁴. Разбира се, че за тях би трябвало да съществуват многобройни материали. Аз вярвам, че откриването, публикуването и разработването на тези материали ще поправят фактическите изводи на преосвещенния автор, у когото и сега не всичко е здраво в тази част.

II. Едновременно с това аз мисля, че даже най-неочакваното преизобилие от нови данни няма да измени радикално по същност каноническо-юридическата природа на обсъждания църковен институт.

Какво представлява той, погледнато от тази страна? Това е бил

¹ Всъщност в цитираните документи се говори само за правото на Вселенския патриарх да поставя ставропигия. Авторът обаче пренася това право върху всички патриарси, без да цитира други канонични или юридически документи. — Бел. ред.

² Е. Е. Голубинский, *История Русской Церкви*, т. I, ч. 1, изд. 2, Москва 1901, 271–273.

³ В.ж патриаршеското разпореждане от януари 1027 г. у еп. Арсений (Ивашенко), *Летопись церковных событий и гражданских, поясняющих церковные, от Рождества Христова до 1879 года*, С.–Петербург 1880, 370–371.

⁴ Р. Груич посочва (Р. М. Груић, *Православна српска црква*, Београд 1920, с. 163) до 90, като това се потвърждава от поставения в руските „Църковни ведомости“ за 1899 г. Поименен списък на ставропигиалните манастири, като към Вселенския престол принадлежат 20 на Атон и 70 в епархиите, и още 5 зависими от него екзархии.

институт, навлязал в практиката и утвърдил се в нея по силата на обичая, но без да има общо-авторитетна (съборна санкция) и затова не притежава задължителна канонична сила нито в неизменното достойнство на закон, нито в качеството на образцов пример за другите църкви и времена. Дори Валсамон, който толкова страстно защитава ставропигията, говори само за дълговременен обичай от незапомнени времена (31-во Апостолско правило), но сам той съзнава неудовлетворителността на тази аргументация, и в „друго тълкувание“ (към 31-во Апостолско правило) се старае да обоснове своята апология с напълно изкуственото споменаване на 6-то и 7-мо правило на Никейския събор и 2-ро и 3-то правило на Втори вселенски събор, все едно съществуващото разпределение на всички области на патриаршески окръзи и споменаването в тях на патриаршеските имена дава право на патриарсите да се разпореждат напълно в митрополията: това е безусловно невярно, защото е практически недопустимо, тъй като би довело до анархична ефимерност на всички епархийски власти и категорична дезорганизация в целия църковен живот.

Сам Валсамон пише, че „дълговременният неписан обичай не действа там, където той противоречи на писания закон, или правило“ (16-то правило на Двукратния събор)¹. Това означава, че достойният за подражаване обичай е длъжен да бъде канонически законообразен и да съответства на жизнените църковни интереси. Само в този смисъл и проф. Болотов изказва следната мисъл: *което е полезно за Църквата, то е и канонично*.

Удоволетворяват ли тези норми ставропигията и налице ли са нужните качества или необходимите заложи за това в нейното историко-фактическо приложение?

Нека разгледаме най-важните страни на този институт!

Относно нейния първоначален произход не ни е известно нищо конкретно, но от „Епанагогата“ и от някои други указания² става ясно, че ставропигията възниква на основата на няколко императорски законоположения, като е подложена на светско държавно влия-

¹ Вж. Никодим (Милаш), священоисповедник. *Правила святых Поместных Соборов с толкованиями*, вып. 2, Москва 1881, с. 861.

² Срв. Т. В. Барсов, *Константинопольский патриарх и его власть над Русскою церковью*, С.-Петербург 1878, с. 200.

ние – при съгласието и участието на Константинополския патриарх. В този случай това би показвало, че сега имаме – според първоизточника, по-скоро гражданско учреждение, което само по себе си няма църковно-историческа задължителност и не може да я придобие в практиката въз основа на обичая, защото по думите на самия Валсамон – „което изначално е недействително, на него няма да му придадат сила и последващите го обстоятелства“ (38-мо правило на св. Василий Велики)¹.

Епископ Паисий допуска в това отношение влияние от католицизма (с. 15, 16, 21, 36, 45), откъдето са били пренесени в Цариград правото и практиката на папската екземпция (с. 17), особено по финансови нужди (с. 82). Ако този генезис е правилен, то ние бихме открили в него най-решителното дискредитиране на тази институция като инородна и чужда на православието. Но ние не виждаме достатъчно оправдание за подобна теория, напротив, все повече пред нас се разкрива, че този институт израства на собствена византийска почва, въпреки че по-късно при своето развитие е могъл да получи косвено въздействие от западно-папистка страна.

Във връзка с това стои и друг въпрос – за субекта на „правото“ на ставропигия. Епископ Паисий е склонен да приема за такъв предимно Константинополския патриарх (с. 28–29, 30, 31, 38, 39, 47), но по този пункт Матей Властар интерпретира наново (с. 38–39, 45) ясните думи на Валсамон, който (в друга интерпретация на 31-во Апостолско правило) категорично говори за патриарсите въобще, затова в този смисъл се изразява понякога и нашият автор (с. 74). Така че не може да бъде предмет на спор, че този ред на ставропигиалността, предимно и в мнозинство – а може би изключително, се употребява от Константинополската първокатедрa.

Но на какво може да се опира тази необикновена привилегия на Константинополския патриарх, който сам дължи издигането си единствено на гражданското положение – в тогавашната държавна столица? Наистина това възвеличаване е било утвърдено на Вселенските събори, но те също така директно гарантират равни права на всички Източни патриарси². От тази гледна точка ставропигията се

¹ Вж. Никодим (Милаш), священоисповедник, *цит. съч.*, с. 284.

² Авторът и тук говори в понятията на политическата коректност, характерни за онази епоха. Всъщност според каноничния порядък всички епископи са с равни

представя като претенция за изключително върховенство в Църквата на Константинополския патриарх и го намира за чисто папистическа узурпация. В тази връзка не само проф. Т. В. Барсов и проф. Ал. Лебедев¹ приемат „византийския папизъм“, но и митр. Антоний (Храповицки) нарича Йоаким III² „велик папа на православието“, проф. Н. С. Суворов счита това за главен фактор за разделението на църквите³. Едва ли е нужно да прибавям, че подобни асоциации не-обходимо и неизбежно подриват каноническата задължителност на ставропигията, като възникнала и развивала се от принципи, които не са санкционирани от вселенското законодателство.

Вярното за един патриарх по отношение на другите ще важи и за всеки от тях в отношенията им към митрополитите и навсякъде ще разколебае каноническото разпространение на „правото на ставропигия“.

Не ги подкрепя и фактическият способ на установяване във всички конкретни случаи. Преосвещеният Паисий мисли, че ставропигията се учредявали по искане на основателите на ставропигиални обекти (с. 31, 38, 49, 50, 51, 52–53, 75), а обратните примери са съмнителни и по изключение (вж. с. 51). Този възглед до голяма степен е в съответствие с наличните източници и отнася целия институт към „ктиторското право“ (с. 26, 31)⁴. Но самото „ктиторско право“ е силно подозрително в принципен смисъл и дори срамно или вредно на практика. Защото за християнската съвест е трудно да разбере, а също така е и невъзможно да се удовлетвори, ако смирената жертва Богу на вярващата душа, извършена заради нейното спасение, се превърне в егоистично „право“ на непокорност към местната църковна власт и в претенция за административно-владетелска незави-

права, не само тези на Изток, а Вселенският патриарх с поредица от канони на Втория и Четвъртия вселенски събори, е натоварен с правото на арбитраж в Църквата и като такъв с времето му се приписват редица задължения по отношение на общоцърковния порядък. — Бел. ред.

¹ Вж. А. Лебедев, *Собрание церковно-исторических сочинений, т. VIII: История Греко-Восточной Церкви под властью турок*, 2-ро изд. С.-Петербург 1903, с. 29 сл.

² Йоаким III (1834–1912) е на два пъти Константинополски патриарх – 1878–1884 г. и 1901–1912 г. — Бел. прев.

³ Вж. Н. С. Суворов, *Учебник церковного права*, 3-е изд, Москва 1908, с. 50.

⁴ Е. Е. Голубинский, *цит. съч.*, т. I, ч. 1, с. 272, 3; т. I, ч. 2, изд. 2, Москва 1904, с. 698 и сл.

симост, ако „киторското право“ не се задоволи със своето нормално положение, а претендира или поражда необичайно предимство на екземпцията.

Що се отнася до практическите резултати, достатъчно е да се спомене, че киторството създавало дори напълно случайни, временни собственици, „харистикарии“ или „посессионери (големи земевладелци, притежатели)“, като се гарантира наследственост в „правото“ на собственост върху веществените доходи на манастирите и власт върху духовния живот на монасите¹. Това, разбира се, е ненормално и е добре илюстрирано от един поучителен пример от древната руска история, когато големите феодали са били китори на всички църкви в областите на държавна собственост и там (според Стоглавия събор)² кандидатите за свещеници са избирани от княжеските икономи³. Съмнителността от подобни последици се разпростира и върху самите причини.

Не е ясен обемът на действие на ставропигиите, както и начинът на тяхното прилагане и изпълнение (вж. с. 30, 31, 35 и 36). Очевидно тази институция дори и в по-късната история не е конкретно разработена и показва постоянна изменчивост, което е невъзможно да се допусне при официално легализирани и канонически нормирани институции. Разбира се, Валсамон казва, че за Константинополската катедра древният обичай на ставропигията е получавал многократно съборно утвърждение (в 12-то правило на Сардикийския събор), но този неясен израз е силно подозрителен, защото непрекъснатите и силни възражения против ставропигиите изискват точни позовавания, а тяхната липса свидетелства, че в краен случай се имат предвид само местни и променливи синодални решения, които не узаконяват строги канонични норми, а само санкционират независеща от тях църковна практика. И „благодарността“ на последната така прекрасно се проследява в това, че тя на практика събужда „възмущението“ на митрополитите и епископите и даже навсякъде

¹ Вж. у Е. Е. Голубинский, *цит. съч.*, т. I, ч. 2, с. 298 и сл.

² „Стоглавият събор“ е поместен събор от голямо значение за Руската църква, състоял се през 1551 г. в Москва. Той е бил открит от стремящия се към централизиране на царската власт Иван IV Грозни и е председателстван от Макарий, митрополит на цяла Русия. Решенията на събора са разделени на сто глави, което е дало и името на събора. — Бел. прев.

³ Е. Е. Голубински, *цит. съч.*, т. II, ч. 2, вып. I, Москва 1917, с. 117.

предизвиква техните „нападки“ против Константинополския патриарх (Валсамон в 31-во Апостолско правило). Дали това е полезно и търпимо в Църквата?

След всичко казано дотук стигам до извода, че ставропигиите нямат каноническа установеност и са лишени от законополагаща църковна задължителност. Затова те, според мен, сами нуждайки се от каноническо утвърждение, са чужди на нормативната повелителност и следователно не могат да придават на други авторитетна каноническа основателност, каквато те нямат в пълна степен по принцип, нито на практика. Още по-малко пък дават основание да се разколебава историко-каноническият факт, че не може (респ. не трябва) да има църкви, които не принадлежат към никоя епархия, и нито една институция (или лице) без специален епархийски окръг няма право да подчинява една енорийска църква, която винаги съществува в рамките на определена епархия, където глава и отговорник за тях е местният архиерей. Това не може да отмени дори и „правото на ставропигия“, тъй като тя се конституира не чрез отстраняване от дадена епархия и довеждането ѝ в извънепархиално състояние, но се извършва само нейното причисляване от местната епархия към патриаршеската. Христос-Спасител връчва всяко паство на неговия пастир, които се познават взаимно и добре, а св. ап. Павел избягвал да се строи на чужди основи...

III. Дотук ние засегнахме всички съществени научни въпроси в книгата на епископ Паисий. По-нататък в нея се съдържат специални приложения, но аз съм длъжен да се въздържа от подробното им разглеждане поради морални съображения, независещи от мен.

Ще се огранича с кратки коментари за данните за Руската църква. По отношение на синодалния период авторът допуска много крайни разсъждения (с. 57), но това не е справедливо от принципна страна, защото подобно устройство е било разрешено от всички източни патриарси, нито е подходящо, защото то е имало и има много сходно и с организацията на Българската православна църква. Междувременно Преосвещеният Паисий съвсем не е запознат с научната литература по този въпрос, като нерядко използва неясни католически слухове (с. 64). На него му е било достатъчно да отбележи, че всяко копие не може да има по-голяма сила от оригинала, като особено изкривено е неговото твърдение за такива „презвитариански“ учреж-

дения като руските управления на придворния и военен протопрезвитер, като на последния по време на „великата война“ са подчинени до 5000 свещеници (в това число и няколко лица с епископски сан на мястото на свободните свещенически места), т.е. неизмеримо повече отколкото са били подчинени на митрополита на Санкт Петербург. Няма смисъл да се разпростирам върху тези аналогии и фактологични приложения, тъй като те не дават каноническо оправдание никому. Трябвало е да се използват други подходящи примери, а такива в Руската църковна история има много.

Несъмнено е, че ставропигиите често възникват и се поддържат от чисто материален интерес, вследствие на материалното затруднение на Константинополската патриаршия¹. Това е мрачната страна от историята на Църквата, която хвърля тъмни сенки върху цялата институция, и по повод на което се казва, че по онова време в Константинопол с пари е можело да се купи всичко². На практика този мотив е бил водещият и е насочвал към Русия тази ставропигиална енергия на Константинополския патриарх – по най-надеждните и законни съображения, той е имал „право на ставропигии в Руската църква“³, а последната е била богата и редовно е изпращала на Византийската патриаршия своя дан, фигуриращ в ежегодния бюджет на руските йерарси под името „константинопольский выход“⁴. Следователно може да се очаква, че у нас, в Русия, ще има много патриаршески ставропигиални манастири. Реално ние нямаме такива манастири с изключение на един единствен пример, когато игуменът на Московския Симоновски манастир по време на престоя му в Цариград през 1384 г. придобива ставропигия за манастира, а за себе си архимандритски сан, но тази ставропигия е получена за пари (симония), и затова вероятно не е просъществувала дълго време⁵.

Така че древната църковна Рус се противопоставя на ставропигиите и не е благосклонна към тях, въпреки че се наблюдават толкова странни явления, като например, през 70-те години на XV в. мона-

¹ Вж. Ал. Лебедев, *цит. съч.*, т. VII: *Исторические очерки состояния Византийско-восточной церкви от конца XI до середины XV века*, 2-е издание, Москва 1902 г., с. 342 и сл.

² Е. Е. Голубинский, *цит. съч.*, т. II, ч. 1, с. 254.

³ Н. Суворов, *Учебник церковного права*, с. 84.

⁴ Е. Е. Голубинский, *цит. съч.*, т. II, ч. 1, с. 132.

⁵ *Пак там*, т. II, ч. 1, с. 253–254; т. II, ч. 2, вып. 1, 15–16.

сите на Кирилово-Белозерския манастир излизат от каноническата юрисдикция на Ростовския архиепископ Васиян, и с участието на тогавашния митрополит Геронтий минават под управлението на княз Михаил Андреевич (Варейско-Белозерски), но тази аномалия много скоро е отменена¹.

Тази древна непередразположеност към ставропигиалните нападения срещу епархийската независимост в своята област е несъмнена и за съвременната православната Русия. Ето един случай след злощастната революция и щастливото възстановяване на патриаршията. През 1917 г. по новомодния, парламентарно-изборен ред, на вакатната Петроградска катедра застава нейният викарии, моят ученик еп. Вениамин (Казанский), след това разстрелян от болшевиките. Те решават, че това е твърде много за младия митрополит, отнемат му и подчиняват на себе си Александро-Невската лавра, изпращайки да я управлява епископ (сега Херсонски) Прокопий (Титов). Разбира се, тази съвременна ставропигия има кратковременно съществуване, въпреки факта, че владиката Вениамин отначало не протестира пряко против нея и фактически сякаш се съгласява с нея. Въпреки това, той принципно не я признава, а цялата епархия решително въстана и апелира към патриаршеския съд за своите поругани права, поради което Александро-Невската лавра е върната към по-ранния порядък на непосредствено подчинение на Петроградския митрополит като неин свещеноархимандрит.

Въз основа на тези примери не е чудно, че в Русия ставропигиите по принцип не се практикуват в случаите, аналогични на този, който е причина за създаването на разглежданата работа на еп. Паисий.

У нас има немалко т. нар. „оброчни храмове“, построени по повод на особени събития при голямо усърдие на енорияшите и даже на всички граждани на определен град (напр. храмът на Спасителя в моя роден град Вологда). Има и същински храм-паметници от общонароден и държавен произход и значение. В ново време такива са храмът „Христос Спасител“ в Москва в памет на спасението на Русия в Отечествената война 1812 г. и Владимировският събор в Киев по случай хилядолетието от покръстването на Русия и в спомен на това. Въпреки всичко никога и никой не е повдигал дори въпроса за ставропигиалност или автономност на тези всенародни държавни храм-паметници, които винаги са се намирали в пряка епархиална

¹ Пак там, т. II, ч. 1, 555–556.

зависимост в качеството си на катедрални събори.

Мисля, че за разглеждания спорен въпрос тези живи примери са по-поучителни и по-канонически внушителни, отколкото многобройните примери от синодалния период на вторични руски копия или преработки от толкова краткотрайните византийски ставропигии, които не се ползват с непременно общоцърковна каноническа задължителност.

**Професор към Софийския университет,
Николай Глубоковски**

София, 1924, IV, 27 (V,10) – събота, преди Томина неделя

Като допълнение към моите бележки „относно каноническата значимост на т.нар. право на ставропигия“ моля за позволение да представя само някои оправдателни разяснения.

1. Аз никога не съм мислил и никъде не съм твърдял, че ставропигията е непременно антиканоническо учреждение, а напротив, казал съм, че признавам теоретичната възможност на ставропигиалната организация, но за дадения конкретен случай е необходимо да се приемат като задължително съображение думите на Апостола: „Всичко ми е позволено, но не всичко е полезно; всичко ми е позволено, но аз няма да допусна нищо да ме завладее“ (1 Кор. 6:12); „Всичко ми е позволено, но не всичко е полезно; всичко ми е позволено, но не всичко служи за съзидание“ (1 Кор. 10:23). Оттук се вижда, че аз ни най-малко не отхвърлям църковния обичай, който за своето съществуване има опора в апостолската заповед (1 Кор. 11:16; 2 Сол. 2:15), макар че последната строго различава неблагоприятни или подозрителни обичаи (Евр. 10:25), изисквайки да ги оценяваме по вътрешното им достойнство. Затова аз се съмнявам в допустимостта на господството в църковно-каноническата област на обичая *contra legem*, а когато виждам точно узаконен нормален ред, то съвсем се затруднявам да призная дисхармонизиращата му отмяна само заради наличието на обичая. Факти от този род аз знам и приемам, но сами по себе си, особено при колизии, те абсолютно нищо не решават, и аз се старая да оправдая принципната им сила с положителното законодателство. И ето за ставропигията у мен възниква каноническата необходимост отчетливо и напълно обективно да изясня на какво се базира нейната екземпционна енергия за нормалния църковен строй.

2. Още Теодор Валсамон посочва дълбоката древност на ставропигиалния обичай, но се ограничава с мъгляви фрази и не привежда никакви приблизителни данни. Аналогията със западните „привилегии“ намирам за необоснована, а посочването на Африканската църква е нерешително, защото: а) на нас не ни е известно за собствени „права на ставропигията“ в тази църква, б) тя има изцяло оригинално устройство, различно от Източните патриаршии и митрополии, в) тя няма близки и влиятелни връзки с православния Изток, оказвайки се понякога разединена с него даже по осведомеността в църковно-каноническото законодателство, и затова г) едва ли е могла да влияе на възникващите там специфични църковни институции, и д) сама за много неща се подчинява на Рим и го следва, бидейки по своята структура повече западна, отколкото източна. При съществуващите наши сведения аз продължавам да клоня към мнението, че ставропигиите имат на Изток по-скоро местен произход и са в известна връзка с издигащата се Константинополска катедра и нейните йерархични претенции за върховенство, а това още не ги осигурява трайно до каноническа екземпционност.

3. С последната не съответстват и другите теории за произхода и употребата на ставропигията, уж тя е възниквала заради злоупотреби на местната църковна власт и се е използвала за отслабване на нейния упадък и в интерес на най-доброто преуспяване на експлоатираните от нея институции (манастири и църкви). Допускам подобни факти, но все пак недоумявам, защо не е отстранена тази вредна власт и не е заменена с нова, а е оставена да действа с пълна сила в цялата епархия или митрополия, и защо ставропигията не се е прекратявала при появата на други епархиални управници. Аз категорично се боя да повярвам, че това е бил изключителният или поне главен фактор за появата на ставропигиите, тъй като тогава се получават прекалено страшни изводи. Във владение на Константинополската патриаршия, освен двадесетте Атонски е имало и седемдесет ставропигиални манастири в тридесет различни църковни области на гръцката континентална част, в Мала Азия и на островите. Нима трябва да мислим, че цялата тази огромна територия, която е под патриаршеско влияние, навсякъде е била в безнадежно, плачевно състояние на първородния грях, щом тя продължава цели векове и не намалява с естествената смяна на местните йерарси, като не всич-

ки все пак са били лоши, както и едва ли всички Константинополски предстоятели се отличават с разнообразни достойнства? Аз съвсем не мога да се съглася с това и съм принуден да приема, че главният стимул в развитието на ставропигията не са местните нужди и ползи, а собствената поглъщаща енергия на центъра. Допускам, че тя (енергията) се е опирала понякога на местни изисквания, но ги е удовлетворявала екстралегално, при достъпността на законни пътища и начини. Разбира се, привнасянето на „криторското право“ все още не компроментира ставропигията, обаче то не може да ѝ дава някаква екземпционна сила, тъй като самото то се крепи на подчинението на местната епархиална власт и се превръща в злоупотреба, когато отстранява тази власт по различни начини в полза на централната.

4. Следователно, последната не намира адекватно каноническо оправдание за своите екземпционни инвазии. Тази основа понякога се посочва в синодалните определения. Но източниците повече говорят за патриарх, който, разбира се, действа в този и всички други случаи с помощта на принадлежащите му учреждения по този начин, винаги оставайки субект на всички актове (действия). Навсякъде патриархът постъпва като патриарх. А що се отнася до поместните Константинополски събори, то те само узаконяват ставропигиялното изземване за всеки отделен случай по различни конкретни поводи, но сами съвсем не създават и не прилагат общозадължителни канонически норми, както това е било необходимо да се очаква по отношение на безусловността на решението.

Ставропигиите се разпространяват на Изток несъвсем мирно, не по волята или желанието на местните църковни власти и при тяхната рязка и неотслабваща опозиция, достигаща до „възмущение“ и даже до „нападение“. Нима е мислимо нещо подобно при съществуването на общозадължителни канонически норми? Нали митрополитите и епископите признават властта на патриарха и не биха му се противили в дадения случай, ако освен тук не са виждали незаконно превишаване на правата му, което личи от факта, че въпреки всички потребности за него, Теодор Валсамон не назовава пряко нито един събор, а се ограничава с теоретични и неубедителни претълкувания на някои правила от Първия и Втория вселенски събори.

По такъв начин ми се струва, че ставропигиите нямат такава све-

щено-авторитетна древност, нито толкова задължително съборна санкция, че в случай на колизии и без най-крайна църковна нужда са в състояние и в право да нарушават несъмнената канонизирана и нормална църковна организация.

5. Но можем да си представим, че тази последната няма да съответства на достойнството на храма-паметник, който, ставайки енорийски, се е превърнал със своите местни служби и треби в някакъв пазар. Пред този аргумент аз отстъпвам в мълчание, тъй като мисля, че само тогава всеки храм бива истински храм Божи, когато той е изпълнен със служения към Господ и религиозно удовлетворява всички изисквания на вярващата душа във всяко положение на нашето земно странстване. Само при това условие той ще бъде за всички убежище и утешение, в противен случай ще бъде пуст, студен, безжизнен. Това вече е храм-изложба или храм-музей, който с любопитство ще разглеждат и на когото ще се любуват при различни тържествени случаи, но където малко ще се молят и по-малко ще поучават. Именно такова впечатление и действие има върху мен великолепият и скъпоценен храм Възкресение Христово „Спаса на крови“ в Петроград на мястото на мъченичеството на Цар-Освободител император Александър II – там не ти се иска да бъдеш за сърдечна молитва, за душевно умиление и вътрешно успокоение, които не можеш да откриеш с възхитени очи. Няма мистика и няма благодатно помазание...

Но все пак, ако пълното енорийско устройство кой знае защо е неудобно, можем да приемем синодалното, когато цялото енорийско служение и присъствие се ограничава само в изключителни случаи и то с особено решение, както това е било в руските епархиални катедрални храмове „Христос Спасител“ и „Исакиевския събор“. Тогава затруднението от декоративното неудобство ще изчезне и ще остане, както и преди, един единствен въпрос – за църковното съподчинение, за което на мен съвсем не ми изглежда задължителна или полезна синодалната ставропигия.

Н. Глубоковски

1924, VII, 6 (19) – събота

Svetoslav Riboloff

DOGMATIC THEOLOGY IN BULGARIA DURING THE 20TH CENTURY

Abstract: The author makes a short review of the researches in Dogmatic theology in Bulgaria since the last years of the 19th century until the first years of the 21st century. He represents all the scholars in this scientific field and their most representative research programs. The author also tries to fix the main features of the Orthodox Dogmatic researches in Bulgaria in this period related to the specific historical circumstances. Without giving a complete picture of the subject he proposes explanations of the most complicated questions for the Bulgarian researches in the field of Dogmatics and tries to depict a possible solution for the revival of this science in Bulgaria.

Keywords: *Dogmatic Theology, Systematic Theology, Bulgarian Theology*

Building a National Church

Bulgarian Exarchate was founded in 1870. The basic principle of its emergence as an independent church was ethnic and not a local one. This situation was a serious challenge for the Ecumenical Patriarchate and two years later the Bulgarian Exarchate was condemned as schismatic by the local council of Constantinople in 1872 (16th of September). This specific process started developing in the 60s of the 19th century when the results of the influence of European developments and especially of Russian Pan Slavism in Bulgaria became already visible. At that time Bulgaria was part of the Ottoman Empire and under the ecclesiastical jurisdiction of the Ecumenical Patriarchate. During the development of these events there is an important historical fact that plays a crucial role. There was a long term program for conquering the Bosphorus and the Dardanelles, Constantinople and the Balkan Peninsula by the Russian kings that has been taking place since the time of Empress Ekaterina the Great. This influence, based on the common Orthodox Christian tradition, started growing amongst the Bulgarians in the beginning of 19th century when it was strongly forced by the wave of Pan Slavism (in this period Pan Slavism was a very popular

idea in Russia and in the Eastern provinces of Austro-Hungarian Empire).

As a result of this intellectual movement in Russia emerged the idea of a specific “Slavonic church model” – the Ecclesiological model of Alexey Chomyakov. I do not know if there was a direct dependence of the Bulgarian schism on Chomyakov’s Ecclesiology but it was a clear sign of the common spirit of the epoch.

Unfortunately both sides in this situation – the Bulgarian leaders in the capital of the Ottoman Empire and the high clergy of the Ecumenical Patriarchate¹ – refused to make a step towards a compromise and this kind of ethnically-driven ecclesiastical practice (so called National church) was defined as Ethno-Phyletism – Bulgarian Exarchate became a schismatic church for a long time.

In spite of the conciliar decision from 1872 the same ecclesiastical practice remained a serious problem for the entire Orthodox Church in 20th century and, I would say, especially for the local Orthodox churches in South-Eastern Europe. This ecclesiological problem was born in a milieu of a much delayed forming of the nations in this region. According to an orthodox scholar, archimandrite Gregorius Papathomas, this is the most serious ecclesiological problem for the Orthodox Church in an age of Post-Ecclesiality².

This ecclesiological situation in Bulgaria has gradually influenced the theological education. The first generation of teachers in the new-founded seminaries and the high clergy of the Bulgarian Exarchate were graduates of the famous School of Chalki in Constantinople and other educational institutions of the Ecumenical Patriarchate. Their manner of teaching was very similar to the system in these schools. I shall skip out the teaching of Dogmatics in the church seminaries in the early years of 20th century because in those years there was not a very strict system of learning Dogmatics and the students used to learn their tradition mainly from the Divine Liturgy. These years the only non-Greek book in Dogmatics was translated from Russian – the five tomes of Bishop Silvester *Orthodox Dogmatic The-*

¹ It is a quite intriguing fact that the extreme circles amongst the Bulgarian elite were a minority but achieved success in these developments in the 60s and the 70s of the 19th century thanks to the Russian diplomacy and the interference of the Ottoman government that in this period had an interest to divide the Christians in the empire.

² See Gr. Papathomas, *In the age of the Post-Ecclesiality (The emergence of post-ecclesiological modernity)*. In <http://www.orthodoxa.org/GB/orthodoxy/theology/Post-Ecclesiality.pdf> (31.03.2009)

ology with a Historic Research of the Dogmas (Kiev, 1884-97)¹. Until now this is the only book in Dogmatics that has the sanction of the Holy Synod of Bulgarian church.

Dogmatic Theology in the Beginning of the 20th century

The Faculty of Theology at Sofia University was founded in 1923 after the World War I. The first professors were Alexander Rozhdestvenky, Nikolay Glubokovsky, Michel Posnoff, archim. Euthymius Sapundjieff, Ivan Snegaroff, archpriest Stephan Zankoff etc. Here we can find famous scientists in Bible Studies, Church History and Canon Law but no dogmatists at all. The first research in dogmatic theology that was made by Christo Gyauroff, a professor in the Faculty of Theology at Sofia University: *Dogmatic foundations in the epistles of St. Ignatius Theophorus, Bishop of Antioch* (Sofia, 1924). Gyauroff was a specialist in New Testament Studies, but in the early years after the founding of the Faculty he taught also Dogmatics. Together with Prof. Nikolay Glubokovsky he would become one of the most important persons in Bible Studies in Bulgaria during the next few decades².

The professor who succeeded Gyauroff in teaching Dogmatics was Dimitâr Dyulgeroff. He graduated in Russia but soon after the Communist Revolution he left Russia to spend two years in Rome continuing his studies and, after that, one year in Wien. Influenced by his socialist ideas, he was very active in organizing youth Christian movements all over the country. His works are mainly in the field of Missiology and far apart from any serious research in dogmatics. Some of his important works are: *The Pope of Rome under the Judgment of the Church History* (1924), *The Theosophical Society* (1925)³, *The Meaning of Dogma* (1927)⁴, *Jesus Christ – New*

¹ See Bishop Silvester, *Orthodox Dogmatic Theology with Historical Research of the Dogmas*. T. I-III, Sofia, 1912 (in Bulgarian transl.). For original titles see the Bibliography on the end of the text.

² See Ivan Dimitroff, "Chair of New Testament Holy Scripture (since it's founding until nowadays)". *Duchovna Kultura* 5 (2000), 1-8 (in Bulgarian).

³ With a strong influence from H. W. Schomerus, "Der Seelenwanderungsgedanke im Glauben der Völker". In *Zeitschrift für Systematische Theologie* 6 Jahrgang, 2 Vierteljahr-sheft.

⁴ In *Annual of Theological Faculty at the Sofia University "St. Clement of Ochrid"*, 4 (1924), 1-22 (in Bulgarian).

Testament Archpriest and Redeemer (1928)¹, *The Mystery of Baptism – Essence and Meaning* (1943)², *Essay on Sophia – The Wisdom of God* (1936)³, *A Course in Missiology* (1937), *The Unity of the Church of Christ* (1947)⁴, *Ascension of the Virgin Mary* (1948)⁵, *Orthodox Dogmatic Theology* (1937, sec. ed. 1948), *The Adventism* (1945, 1951)⁶.

All of these works were strongly criticized by archim. Euthymius Sapundjieff, prof. Michael Posnoff, metropolitan Symeon of Varna and many others in Bulgaria⁷. They accused him of too big dependence on the 19th century Russian theologians and German protestant authors. For instance, the *Orthodox Dogmatic Theology* (1937) written by him in collaboration with his assistant Iliya Zonevsky, was strongly influenced by the Russian textbook of Ivan Nikolin – *Essay on Dogmatic Theology* (1911)⁸. Even Nikolin's textbook is too far from the Orthodox Dogmatic tradition – we do not see any word about such central themes for the Orthodox Theology as οὐσία and ἐνέργεια of God, or κτιστόν and ἄκτιστον. The whole content is classified after the manner of the textbooks of Systematic Theology in conservative Protestantism. In this methodology the formulas of the Ecumenical councils are something like philosophic abstractions and have not so much to do with Dogmatics. All the “Dogmas” are based on quoting verses from the Holy Scripture, usually out of context. The Palamitic thought is absolutely missing.

We see also a very strong protestant influence in Dyulgeroff's books *A Textbook of Missiology* (1937) and *Ascension of the Virgin Mary* (1948). For example, in the last work the author used the Orthodox liturgical tradition in such a selective way that, naturally, his conclusions sounded much more acceptable to a Protestant but not for to an Orthodox Christian. Dyulgeroff briefly explains the position of the Roman Catholics on

¹ In *Ibid.*, 5 (1928), 1-83.

² In *Ibid.*, 22 (1943), 3-73.

³ In *Ibid.*, 18 (1936).

⁴ In *Ibid.*, 24 (1947).

⁵ In *Ibid.*, 25 (1949).

⁶ In *Ibid.*, 23 (1946) and 26 (1951).

⁷ See critical articles and reviews of all these authors in Archim Euthymius Sapundjieff (edr.), *Our Modern Dogmatic Science*. Sofia, 1934 (in Bulgarian).

⁸ This text is published in the Russian periodic *Dushepoleznie chtenia* 1911 (March-November) – in Russian.

this theme¹ but provides a fragmentary image of the liturgical evidences of the belief of the Orthodox Church in the Ascension of the Holy Mother². In conclusion he says: "The Ascension of the Holy Mother can not be declared as a dogma, because for this purpose it must be a clearly established fact and not just a statement of faith (?!), i.e. it means to be established as the historical truth... In order to establish it as a historical fact, we need proofs. But they do not exist nor in the Holy Scripture of the New Testament, neither in the Holy Tradition (?!)"³. Here as well as in the entirety of his works we are under the impression that a Dogma is something postulated somewhere in some personal mind and has anything to do with the actual liturgical life of the Church.

In a time when Orthodox theologians started seriously engaging in the discussion of Ecclesiology and in the dialogue with the other Christians, the dogmatic theology in the isolated schismatic Bulgarian Church started closing itself. A small work of Prof. D. Dyulgeroff - *The Unity of the Church of Christ* (1947), is a symptom for this process. His work is based on the Russian scholastic research studies from the 19th century. In this work Prof. Dyulgeroff points out that the lack of organizational and confessional unity amongst Christians results in the impotence of Christianity in front of the external enemies of the faith⁴. The main problems for the entire Christianity, points out the author, are coming from the contradictions amongst the different denominations. And the falling away from the Church is comprehended by Dyulgeroff only as a falling away from the right confession without mentioning at all the catholicity of the Church. The author concentrates his work on the polemic with the encyclical *Mortalium animos* of Pius XI⁵ and tries to "unmask the ambitions of the Roman Pope" in achieving a Union with the Orthodox Church but preserv-

¹ D. Dyulgeroff, "Ascension of the Virgin Mary". In *Annual of Theological Faculty at the Sofia University "St. Clement of Ochrid"*, 25 (1949), 4-22 (in Bulgarian).

² *Ibid.*, 23-32.

³ *Ibid.*, 34. We could leave aside the non orthodox separation between Scripture and Tradition but we should point out that in Bulgarian Orthodox Dogmatics there is an obvious tendency to comprehend the Revelation as a reality manifested in these two forms. No one of the Bulgarian dogmatists of the 20th century did not consider Scripture as a natural part of the common Christian Tradition preserving the integrity of Divine Revelation.

⁴ D. Dyulgeroff, "The Unity of the Church of Christ". In *Annual of Theological Faculty at the Sofia University "St. Clement of Ochrid"*, 24 (1947), 3-5 (in Bulgarian).

⁵ *Ibid.*, 6 sq.

ing the Primacy of the Roman Bishop¹. In this context he makes a review of the Ecumenical movement in the 20s and in the 30s. This work shows the signs of an extreme lack of information about what is happening out of the country at orthodox theological forums and in the Orthodox world as a whole.

In this period the idea of ecclesiastical pan-Slavism of Alexey Chomyakov (from the 1860s) is still modern in Bulgaria. The closest collaborator of Prof. Dimitâr Dyulgeroff – Iliya Zonevsky, defended his PhD thesis (titled *Ecclesiology of Alexey Chomyakov*) at the University of Marburg in 1940, but unfortunately he never published this text. In the next years he developed a very active position in the Ecumenical movement (preserving an active interest towards Ecclesiology), but as an academic scholar he started working in Patristics. Eventually, he never published anything interesting in Ecclesiology.

Prof. Archimandrite Euthymius and metropolitan Symeon of Varna were the most emblematic figures in Bulgarian Church at that time. It should be pointed that their critical voices are the first alarms against the process of profanation of the church Dogma and its study at the University in the late 20s and 30s. According to them the work of Dimitâr Dyulgeroff (and respectively of his collaborator Zonevsky) was much more a mission of a left oriented preacher than of a teacher of the Church².

In this respect it is quite interesting to realize that an ecclesiological problem at the late years of the 19th century has its results in the 20s of the 20th century and after, as a lack of ecclesiastical consciousness even in people who teach theology. A serious ecclesiastical problem such as Ethno-Phyletism leads to the secularization of spiritual life. Church and Dogma have a very different role in such kind of secular society. The Dogma in this situation is part of some other system but not of the Mystical Body of Christ in the Eucharist. The Church plays the role of a nationalistic party and the Dogma is part of its internal charter. It has nothing to do with the spiritual life in the Church of Christ. In such ecclesiastical reality there is no need of serious research in Dogmatics. Such research usually needs

¹ *Ibid.*, 29-33.

² See Fr. E. Popyordanov, "About the Writing of D. Dyulgeroff: Christian Brotherhood or Church?" In Archim. Euthymius Sapundjieff, *op. cit.* 58-67; "An Appeal of His Eminence Metropolitan Symeon toward the Academic Council of Sofia Univerity". In Archim Euthymius Sapundjieff, *op. cit.* 73-75 (in Bulgarian).

an ecclesiastical fundament based on catholicity. The lack of catholicity cannot produce an original and fruitful dogmatic theological thought. We can not think Dogma without the Church and a shifted Church reality can produce a shifted Dogmatic science.

In addition, there was also an obvious problem with the understanding of salvation. This problem in Bulgarian theological thought in this period (as well as in the Greek one) before the World War II is not very well studied and comprehended¹.

First, most of the theologians had an idealistic approach embracing the common opposition in this period between *spirit* and *matter*. The theme of Salvation was usually related to the very close idea that the earthly life is just a road of temptations and the life after death is a free flight of the soul undressed from the body. This approach puts aside the theme for the Second Coming of Christ and the Orthodox teaching for the eschatological recapitulation of the whole of creation. Spiritual life is restricted to individual piety and salvation and starts looking as an individual co-existence of the undressed souls somewhere around an abstract God. The images of Christ in the icons of the temple start looking as a metaphor and not as an image of the Reality².

Second, a further enhancement of the problem was provoked by another work of Dimitâr Dyulgeroff – *Jesus Christ – New Testament Archpriest and Redeemer* (1926)³. This text exercised an extraordinary influence on all dogmatic (and not only) research studies that had something to do with the soteriological theme in Bulgaria during the 20th century⁴. Since the time of the appearance of this text we can observe in Bulgarian theological research a very stable tendency of distinguishing between Redemption as an “objective potentiality” for human being and Salvation as a subjective process dependent on the personal responsibility of the

¹ See A. N. Papathanasiou, “Some key themes and figures in Greek theological thought”. In *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, Cambridge University Press, 2008 (Offprint), 219-220.

² Cf. *Ibid.*

³ In *Ibid.*, 5 (1928), 1-83.

⁴ See the works D. Kiroff, *Dimensions of Man (A Study in Christian Anthropology)*. Sofia, 1998; K. Stamatova, *An Introduction in the Orthodox Dogmatic Theology*. Sofia, 2007; idem, *A Supplement to the Introduction to Orthodox Dogmatic Theology*. Sofia, 2007; idem, *If I have not love...* Sofia, 2005; idem, *The Church: A Community of Love*. Sofia, 2008 and many others.

faithful¹. Dyulgeroff provides the following formula of “the dogma of salvation”: “The soul of a Christian is an living altar. On this altar has to burn the fire of love; this fire burns the sin and lawlessness and gives peace, joy, salvation. Salvation is an internal process in which a Christian through creative suffering, and due to the Redemption and the graceful help of Christ, releases himself from evil and sin. Justification is given by God and salvation is an achievement of the human being with the help of God. Suffering pursues the good; striving for the release from sins is fulfilled through suffering. Howsoever this should not disturb a Christian but has to make him rejoice. God send him temptations and suffering according his strength”².

This “internal process” that is taking place in a common Christian, has its parallel in Christ’s archpriest sacrifice. Based on the epistle of St. Paul to the Hebrews, Dyulgeroff points out that Christ has an intermediary role as a New Testament archpriest through His earthly life. Salvation is an exchange of His life for ours. And this exchange is concentrated on the event of Christ’s death on the Cross. The Meaning of Christ’s sacrifice is *a satisfaction for our sins*³ – an understanding for salvation characteristic for Anselm of Canterbury, which is articulated in detail during the controversies after the Council of Trident. It is a consequence of the conception of *contemplatio Dei*. In the Orthodox Tradition we have a concept of μέθεξις Θεοῦ, in which is absolutely impossible to have such categories as subjective and objective salvation.

It is a significant fact that the whole text criticizes the “protestant rational conception” for salvation, as well as “the juridical spirit” of the Roman-Catholic scholastics. Despite these declarations we do not see it the text any remnants of traditional Orthodox eschatology – for instance any mentioning of the Christ’s descendance in hell – a central moment in the Eastern Orthodox conception of salvation.

Under the Atheistic Regime

The only adequate works on the question about the Church in that period are the ones by Fr. Stefan Zankoff, professor in Canon Law, includ-

¹ D. Dyulgeroff, *Jesus Christ – New Testament Arch-Priest and Redeemer*. Sofia, 1926, 19 sq.

² *Ibid.* 18.

³ *Ibid.* 20, 79 sq.

ing: *Unity and Catholicity of the Church* (1951)¹; *The Unity of the Church* (1959)² and *The Search for Unity in the Orthodox churches with other Christian churches. The Orthodox Church and Ecumenism* (1960)³. He is the only Bulgarian theologian who is well accepted in the West (especially before the World War II). He teaches for a while in the University of Berlin and often is a guest lecturer in different European Universities. In fact Prof. Fr. Stefan Zankoff is very well aware of the Orthodox tradition and during these years keeps in touch with a lot of Orthodox thinkers in Western Europe, Greece and Romania. But since the late 40s it was already difficult for him (like for everybody in Bulgaria) to travel outside of the country because of the Soviet occupation of Bulgaria and the new pro-Soviet Communist government confessing an extreme atheism and hostility towards the Church. Even since the academic 1948-1949 year the Faculty of Theology is separated from the University and continues functioning as the Theological Academy "St. Clement of Ochrid" until 1991. In this climate of hostility of the academic circles toward the Church Bulgarian theology found itself in a full isolation from the rest of the scientific and academic circles even inside of the country.

The first of above mentioned works of Fr. Zankoff is actually a result of his correspondence with Fr. George Florovsky and of the tension between him and Prof. Dimitâr Dyulgeroff. Here he concentrated his reflection on the dialogue between Western and Eastern Christianity. He makes a short historical survey of the compromises made by the Russian Church in the understanding of the sacraments of the Roman Church and also makes an overview of opinions of theologians from all over the Orthodox World on this subject⁴ - something that is absolutely missing from the works of Prof. Dyulgeroff.

Also he reflects on the problem of the Catholicity (Conciliarity) in the West – in both Roman-Catholics and Protestants. He thinks that the Orthodox Church has much more vibrant sensibility for the Catholicity

¹ In *Annual of Theological Academy "St. Clement of Ochrid"*, 2 (1951-1952), 231-256 (in Bulgarian).

² In *ibid.*, 8 (1958-1959), 247-267 (in Bulgarian).

³ In *ibid.*, 9 (1959-1960), 259-306 (in Bulgarian). However the last work is already influenced by the official course of the Bulgarian state and its reflection on the Church.

⁴ St. Zankow, "Unity and Catholicity of the Church". In *Annual of Theological Academy "St. Clement of Ochrid"*, 2 (1951-1952), 231-240 (in Bulgarian).

than the Western Church¹. He pointed out also that in the last few decades (then) the relationships amongst the Orthodox local churches started intensifying and considered this again as a witness for the conciliar character of the Orthodox Church². In this context he can not escape from the local problems of the Bulgarian reality (including the deep dependence on the Russian church). On the basis of the Christocentric character of the Church he criticizes the idea that the Ecumenical Patriarchate should be considered as an over national institution³. As Christocentric organism the Church can be found *par excellence* in the sacrament of the divine Eucharist – the center of whole Church reality. He also puts an emphasis on a sentiment towards “the early flourishing of the Church”⁴.

The other two works of Fr. Stefan Zankoff that were mentioned above (*The Unity of the Church*, 1959⁵ and *The Search for Unity in the Orthodox churches with other Christian churches. The Orthodox Church and Ecumenism*, 1960)⁶ concentrated on the problems of the Ecumenical movement. From them we can make a general conclusion that Fr. Stefan Zankoff accepts (with some reservation) the Roman-Catholics and Protestants as being part of the Church and as having place “inside of the borders of the Church”. This statement shows a dependence on the general course of the Bulgarian Orthodox Church towards the Ecumenical movement in this specific period.

Archim. Seraphim Alexieff is another professor related to dogmatic theology in Bulgaria. He worked since 1962 to 1969 in the Department of Dogmatic theology and Missiology of the Theological Academy “St. Clement of Ochrid”. His works are in the field of polemical dogmatic re-

¹ *Ibid.*, 240-250.

² *Ibid.*, 250.

³ *Ibid.*, 252. We may suppose that this critic against the Ecumenical Patriarchate (not very typical for Fr. Zankoff) is a result of the political moment. In this period the Ecumenical Patriarchate was in very close relationships with the state administration of USA and the frontline between the Soviet Camp and the Western World started dividing also the Orthodox local churches according the political orientation of their regimes.

⁴ *Ibid.*, 253.

⁵ In *Annual of Theological Academy “St. Clement of Ochrid”*, 8 (1958-1959), 247-267 (in Bulgarian).

⁶ In *Annual of Theological Academy “St. Clement of Ochrid”*, 9 (1959-1960), 259-306 (in Bulgarian). However the last work is already influenced by the official course of the Bulgarian state and its reflection in the Church.

search¹. His central subject is the “apostasy of the Western Christianity” and somehow he does not feel very comfortable as a Professor of Dogmatics in an epoch when the Bulgarian Church joins the Ecumenical movement (in 1961)². On the other hand, being a graduate of the University of Bern where he studied Old Catholic theology³ he had not enough strong Orthodox theological arguments in his critics against the Roman Catholics, especially in the concept of Salvation.

Eventually, Archim. Seraphim Alexiaff left the Department of Dogmatic theology and Missiology in 1969 because of disagreement with the official course of the Church. In all cases, he is an interesting person: he wrote a lot of popular theological works⁴ and had a lot of spiritual children in Sofia. Unfortunately he and his collaborator Sergius Yazadzieff (former professor of New Testament) became very important figures in the Old Calendar schism in Bulgarian Church in the early 90s. Until now our Church did not overcome this long-term schism. From his texts and homilies we can conclude that he put an emphasis on the right confession

¹ See the most important of his texts: “Two Extreme Views of the Western Denominations on Holy Mother”. In *Annual of Theological Academy “St. Clement of Ochrid”*, 12 (1962-1963); “The Condition of Man before and after the Fall according to the Orthodox Christianity, the Roman Catholics and the Protestants”. In *Annual of Theological Academy “St. Clement of Ochrid”*, 12) 1962-1963; “The Redemption as a deed of God’s Love and God’s Righteousness”. In *Annual of Theological Academy “St. Clement of Ochrid”*, 13 (1963-1964); “Franz von Bader – an Roman Catholic Philosopher and Theologian in Search of Orthodoxy and its Catholicity”. In *Annual of Theological Academy “St. Clement of Ochrid”*, 14 (1964-1965); “The Heresy of the Bogomils from the point of view of the Orthodox Dogmatic basis of Presbyter Kosmas”. In *Annual of Theological Academy “St. Clement of Ochrid”*, 15 (1965-1966); “The Union of the Two Natures in Christ according to the Orthodoxy and the Non-Caledonian churches”. In *Annual of Theological Academy “St. Clement of Ochrid”*, 17 (1967-1968); (together with Archim. Sergius Yazadzieff) *The Orthodox View on the New and the Old Style of the Calendar*, Sofia, 1972; *Orthodoxy and Ecumenism. Why we can not be ecumenists?* Sofia 1992 (all in Bulgarian).

² See Iv. Latkovsky, “The Theological Heritage of Prof. Archimandrite Seraphim Alexieff”. *Bogoslovska Missal* 1-2 (2003), 114 sq. (in Bulgarian).

³ *Ibid.* We have to point out that the author of this text about archim. Seraphim was between 2000 and 2004 Assist. Prof. of Dogmatic Theology and Patristic at the Faculty of Theology of Sofia University. Being maybe dependent on the thought of archim. Seraphim and old Calendar movement in Bulgaria he left Bulgarian Orthodox Church and joined an Old calendar schismatic communion in 2003. In 2004 he left also the Faculty of Theology.

⁴ It is interesting that some of them are translated in Romanian.

as central in defining the identity of the Church, so that he never overcame his Old Catholic influence due to his theological education in Bern.

Prof. Totyu Koeff joins the Department of Dogmatic Theology and Missiology in the late 60s. He works mainly in the field of the Ecumenical Councils and this is not occasional. In 1948 the Bulgarian Church overcame the schism and the question of the catholic (conciliar) essence of the Orthodox Church is again in the centre of the theological research. His dissertation, defended in 1955 is on theme *The Dogmatic formulas of the first four Ecumenical councils* (published in 1968) and his habilitation is *The Origin of the Dogmatic Formula of the Council of Chalcedon* (1971). His interests are also concentrated on the Ecumenical movement where he takes part almost in every initiative since the late 60s. He is also one of the well accepted scientists among the socialistic intellectuals in the late 70s and 80s. Being a person of compromise in these circles he had very good achievements in times when any other theologian could not have a chance. He is maybe the most fruitful Bulgarian theologian during the Communist period¹.

¹ See just the most important of his works: T. Koev, *The Dogmatic Formulas of the First Fourth Councils*. Sofia, 1968; *Orthodox Catechesis and the epistle of the Eastern Patriarchs*, Sofia 1991; *An Introduction to the Christianity* (together with Prof. G. Bakalov). Sofia, 1992; *A Christian manual* (together with Prof. G. Bakalov). Sofia, 2001; "The Origin of the Dogmatic Formula of Chalcedon". In *Annual of Theological Academy "St. Clement of Ochrid"*, 21 (1971-1972). Sofia, 1973; "The Trinitarian Dogma". In *Annual of Orthodox Faculty of Theology of Tyrnovo University*, t. I (1991-1992), V.-Tyrnovo, 1994; "Exposition of the Orthodox Faith" of St. Constantine-Cyril the Philosopher (Dogmatic analysis)". In *Annual of Orthodox Faculty of Theology of Tyrnovo University*, t. I (1992-1993), V.-Tyrnovo, 1998; "Bulgarian and Armenian churches during the centuries". In *Bulgarians and Armenians during the centuries*. Sofia, 2001; "Bulgarian Church in the Middle Centuries". In *History of the Bulgarians*, t. I, Sofia, 2003; "The Veneration of the Holy Icons in the context of the Incarnation". *Duchovna Kultura*, 3, 1974; "Dogmatic activity of 6th Ecumenical Council". *Duchovna Kultura*, 2, 1982; "The Sacrament of Baptism according to the Orthodox Church". *Duchovna Kultura*, 4, 1985 (all in Bulgarian); "Die Entwicklung des theologischen Denkens in Bulgarien - Hervorragende bulgarische Theologen". In: *Im Dialog der Liebe. Neunzehn PRO-ORIENTE - Symposien 1971 bis 1981*. Wien, 1986; "The Sacrament of Priesthood - an Orthodox Dogmatic elucidation". *Duchovna Kultura*, 2, 1987; "The Formulas of 7th Ecumenical Council". *Duchovna Kultura*, 11, 1987 (all in Bulgarian); "Religiose Sprache und sakrale Symbole in der Gegenwartsgesellschaft Bulgariens". In: *Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen. Auf dem Weg in das dritte Jahrtausend*. Gottingen, 1991; "Das romische Dokument uber den Ausgang des Heiligen Geistes aus bulgarisch-orthodoxer Sicht". In: *Pro Oriente*, Bd. XXII, Tyrolia-Verlag,

In this period Bulgarian representatives at the Ecumenical movement do not take part in discussions on basic doctrinal themes because of the lack of serious dogmatic background. In the early period of the participation of the Bulgarian Church in the Ecumenical movement Prof. T. Koeff is just an assistant professor, so he does not take part in those discussions. The only one principal position expressed on a doctrinal question at the meeting in Århus (Denmark) in 1964 is the text of Prof. Archimandrite Seraphim Alexieff *The Union of the two natures of Christ according the Orthodoxy and the non-chalcedonians* (1968)¹. It is interesting that Archim. Seraphim did not take part in the forum, he was not allowed by the Communist regime to leave the country. The text was represented by Ilia Zonevsky, at that time professor of Patristics.

Being aware of the great responsibility in taking part in the Ecumenical movement and the lack of potential for serious doctrinal discussions, Prof. Totyu Koeff was much more moderate unlike other representatives of the Orthodox Church in the movement. The reason for this fact is that he had a good sense for the specific doctrinal obstacles in this process. Actually, he was much more a diplomatic representative with secular (state) engagements than an active member of the movement for union between the churches. His activity in the Ecumenical movement was concentrated on the representation of the Bulgarian church history and spiritual heritage in the West. He also made very important personal contacts for our academic community in the West and also with Greek professors and clerics in a period when the Greek regime of the colonels and the Bulgarian totalitarian pro-Soviet regime were in not very good relationships. It should be pointed out that he is one of the most important persons for breaking through the isolation after the schism especially in the academic circles.

The Wind of Changes in 1990s and Last Developments

After the changes in of 1989 the Bulgarian Church changed its attitude towards Ecumenism. Its former compromise was dictated by the

Insbrug-Wien, 1998; "Der Beitrag der bulgarisch-orthodoxen Kirche zur Ökumenischen Bewegung". In: *Russland und Österreich. Pro Oriente*, Bd. XXIII, Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien, 1999; "Auferstehung oder Auferweckung". In: *Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West*. Frankfurt am Main, 2002; "An Outlook over Activity of the Council of Sardice". In: *Symposium in honor of 60-years of Prof. Georgy Bakalov*. Sofia. 2003 (in Bulgarian).

¹ In *Annual of the Theological Academy "St. Clement of Ochrid"*, 17 (1967-1968), 313-356 (in Bulgarian).

Communist regime which wanted to represent a better picture of the religious rights in the country. But now the Church, having the deep feeling of incompetence and of lack of Dogmatic potential for taking part in this process, left WCC in 1998. It was an immune reaction after a long-term period of compromises with the faith because of the official state policy. A few years earlier at the Faculty of Theology in Sofia many students had organized a protest against the teaching “History of the Ecumenical Movement” in the framework of Orthodox Dogmatics. So, in a few weeks this course was left out of the curriculum of the Faculty. By leaving the WCC the Church just answered an expectation of the ordinary faithful people. On the other hand, it is not an advantage that, since then, this course has become a taboo in our curriculum. And also, until nowadays Bulgarian Church does not take part in any initiatives related to the dialog with the western Church.

In the academic sphere Prof. T. Koeff left a very important heritage after the changes. He was the first Dean and Founder of the Second Faculty of Theology in the city of Veliko Tirnovo (Northern Bulgaria).

In the early 90s started forming a new-old wave of Neopatristic approach in Bulgarian theology. In the late 90s there were already two visibly co-existing tendencies in the academic field of Dogmatic Theology. Form one hand, we can count the successor of Prof. T. Koeff in Tyrnovo University - Prof. Maryan Stoyadinoff, who is seriously engaged in the patristic roots of the Orthodox tradition. He defended his PhD in 1998 on theme *The Grace of God* (publ. 2006), based on the Palamitic tradition¹. He also contributed to the articulation of the understanding of Salvation in Bulgarian Dogmatic Theology². As a scientist Mr. Stuyadinov has very active relationships with colleagues and clerics all over in the Orthodox world. He spent the period 2001-2002 at the Monastery Pendely in Athens and also in Thessalonika where he attended lectures at the Faculty of Theology of AUTH. He is a translator and an editor of Greek and Serbian theological literature. His interests in Orthodox Dogmatics are concentrated in 14th

¹ See also M. Stoyadinov, «Η ακρίβεια και ύπομονή στο άσκητικό πρόγραμμα του Γέροντα Ίωσήφ». In: *IM Βατοπεδίου, 2007* (Conference dedicated to elder Joseph Hesychast, Cyprus, October 2005).

² See M. Stoyadinov, «Τò παράδοξο τής Θείας ένσαρκώσεως». *Διάβαση*, τ. 40, 2002; “Soteriological Basis of the Dogmatic Works of the Church”. In: *International Symposium in Honor of Prof. Totyu Koev*. Veliko Tyrnovo, 2005 (in Bulgarian).

century controversies and the reception of the late Byzantine theology in 15th-17th centuries including the influence of western theology on the different tendencies of the Orthodox Dogmatic Theology¹.

M. Stoyadinoff also tries to emphasize the ecclesiological foundation of Triadological and Christological thought in the modern epoch, i.e. to reflect on the reasons for the current “retreat – he says – from this truth of the Church”². This is an attempt to consider the ecclesiological themes through the prism of the concept of person. A few of his latest publications are in the field of iconology. In them he tries to decode the Orthodox theology of image as a “visualization” of the hypostatic principle³.

From other hand, at the Faculty of Theology in Sofia is the other successor of Prof. T. Koeff – Lyubomir Tenekedzieff. For the last few years he has been trying to overcome the influence of neo-scholastic methodology and the specific approach towards Dogmatics of Prof. D. Dyulgeroff. He defended a PhD thesis on “*The Teaching of St. John of Damascus about the Icons*” (1988). He also published two important works for the present Bulgarian milieu: *Confirmation of the Apostles’ Tradition in 2nd century* (2008) and *The Teaching of the Church in Theological Thought until the middle of 3rd century* (2008). Here we see an attempt to overcome the fragmentation of Dogmatic exposé and to situate it in specific periods of Patristic literature. He has also published his habilitation on *The Mystery of Marriage* (2009). In this work he is trying to analyze the Orthodox conception of Marriage in the framework of the relational dimensions of the person in

¹ See “The Services in the Church and the Challenges of Modern World”. In: *Orthodox Theological Symposium “Church and Modern Society”*. Rousse-Sofia, 2005; “Physical knowledge and knowledge of God in the Palamitic tradition”. In: *Ars and Scientia in the Middle Centuries*. Veliko Tyrnovo-Vratsa, 2006; “The Orthodox view on Filioque in the Context of the Council in Ferarre-Florence 1438-1439”. In: *Readings in honor of 600-years from the Dormition of St. Cyprian of Moscow*. Veliko Tyrnovo, 2008; “Disintegration of the Community as an Ecclesiological Problem”. In: *International Symposium “The Church and the Expectations of Modern Society”* (University of Tyrnovo, 6-9. 11. 2006), Sofia, 2009; *The Right Faith in the Interpretation of Ecumenical patriarch Hieremias II in His Answer to the Augsburg’s Confession, 1576. Some ecclesiological aspects*. Veliko Tyrnovo, 2009 (all in Bulgarian).

² “Soteriological Basis of the Dogmatic Works of the Church”. In: *International Symposium in honor of Prof. Totyu Koev*. Veliko Tyrnovo, 2005 (in Bulgarian).

³ See “The Light in the Orthodox icon”. In: *Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur*, Heft XIII, Sofia-Munich, 2007; “Dogmatic Meaning of the Icon”. In: *ibid.*, Heft XIV, 2007 (in Bulgarian).

the Orthodox tradition. I have included these works in the review of the 20th century because all of these researches were completed in the late 90s but get published in the early 21st century.

* * *

We see how the years in isolation not only in schism but also during the Communist period provoked a lot of problems in the Church and its theological education. Its heavy inheritance is most obvious in Dogmatic Theology perhaps because it is the heart of our Orthodox theological education. Bible Studies in Bulgaria are very well represented by a good number of academic researchers who had enough active contacts with their colleagues abroad. Researchers in Church History, as an interdisciplinary field, always keep in touch with colleagues from different sectors of academic community both in Bulgaria and abroad. All of them had always the chance to be part of scientific discussions and working groups. But our Dogmatic Theology was in deep isolation for many years and not only during the Communism¹. We can hardly expect a living dogmatic work in a situation where there is not much discussion about hot doctrinal problems and about the real dimensions of Dogma in the real world.

After the normalization of the ecclesiastical practice in Bulgaria and in the atmosphere of religious freedom we can expect a new revival of creativeness in the field of Dogmatic Theology. In this respect the works of T. Koev were a very important step forward. Valuable interactions with other local Orthodox Churches and respectively Theological Institutions were also the source of the medicine for treatment of the old wounds. For the local churches that were under pressure in the last century and passed through the persecutions of the atheistic regimes the exchange of spiritual experience, it is the right tool for overcoming all these problems. Dogmatic Theology in Bulgaria is a witness for this fact. In this respect real communion and catholicity (conciliarity) of the Church are the most important principles providing a guarantee for the authenticity of the Orthodox Doctrine.

¹ See interesting observations of the theological discussions in the country in Traychev, Emil, "Tendencies and Perspectives in the Modern Orthodox Theology and in the Theology in Bulgaria". In: Zidarova, V., Pavel Pavlov (eds.), *Bulgarian Orthodox Church – Traditions and Present*. Sofia, 2009, 188-194 (in Bulgarian).

SELECTED BIBLIOGRAPHY

- Алексиев, архим. Серафим, „Два крайни възгледа на западните вероизповедания относно Пресвета Богородица”. *Годишник на Духовната Академия „Св. Климент Охридски”*, т. 12 (1962-1963).
- Алексиев, архим. Серафим, „Изкуплението като дело на Божията любов и Божията правда”. *Годишник на Духовната Академия „Св. Климент Охридски”*, т. 13 (1963-1964).
- Алексиев, архим. Серафим, „Богомилската ерес от гледище на православните догматически устои на презвитер Козма и на православната догматика изобщо”. *Годишник на Духовната Академия „Св. Климент Охридски”*, т. 15 (1965-1966).
- Алексиев, архим. Серафим, „Съединението на двете природи в Христа според Православието и нехалкидонските църкви”. *Годишник на Духовната Академия „Св. Климент Охридски”*, т. 17 (1967-1968).
- Алексиев, архим. Серафим, Богомилската ерес от гледище на православните догматически устои на презвитер Козма и на православната догматика изобщо). *Годишник на Духовната Академия „Св. Климент Охридски”*, т. 15 (1965-1966).
- Алексиев, архим. Серафим, *Православният възглед върху стария и новия стил на календара*. София, 1972.
- Алексиев, архим. Серафим – архим. Сергей Язаджиев, *Православие и икуменизъм. Защо не можем да бъдем икументисти*. София, 1992.
- Алексиев, архим. Серафим, „Франц фон Бадер - един римокатолически философ и богослов в търсеж на Православието и неговата съборност”. *Годишник на Духовната Академия „Св. Климент Охридски”*, т. 14 (1964-1965).
- Алексиев, архим. Серафим, „Състоянието на човека до и след грехопадението от православно, римо-католическо и протестантско гледище”. *Годишник на Духовната Академия „Св. Климент Охридски”*, т. 12 (1962-1963).
- Гяуровъ, Хр. *Догматически основоположения във посланията на св. Игнатия Богоносца, антиохисийски епископъ*. София: Едисонъ 1924.
- Димитров, Ив. „Катедрата по Свещено Писание на Новия Завет от нейното основаване до днес”. *Сп. Духовна култура* 5 (2000), 1-8.
- Дюлгероу, Д. *Римският папа пред съда на църковната история*. София 1924.
- Дюлгероу, Д. „Размисъл върху Sophia, премъдрост Божия”. *Годишник на Богословския Факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски”*, т. 18 (1936).
- Дюлгероу, Д. „Значение на Догмата”. *Годишник на Богословския Факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски”*, т. 4 (1924), 1-22.
- Дюлгероу, Д. „Иисус Христос – новозаветен първосвещеник и изкупител”. *Годишник на Богословския Факултет на Софийския университет „Св.*

- Климент Охридски”, т. 5 (1928), 1-83.
- Дюлгеров, Д. „Тайнство Кръщение (същина и значение)”. *Годишник на Богословския Факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски”*, т. 22 (1943), 3-73.
- Дюлгеров, Д. „Единството на Църквата Христова”. *Годишник на Богословския Факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски”*, т. 24 (1947).
- Дюлгеров, Д. „Възнесение на Св. Дева Мария”. *Годишник на Богословския Факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски”*, т. 25 (1949).
- Дюлгеров, Д. „Адвентизъм, ч. I”. *Годишник на Богословския Факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски”*, т. 23 (1946) и т. 26 (1951).
- Латковски, Ив. „Богословското наследство на доц. д-р архимандрит Серафим Алексиев”. *Сп. Богословска мисъл*, 1-2 (2003), 114 сл.
- Коев, Т. *Догматическите формулировки на първите четири вселенски събора*, София, 1968.
- Коев, Т. *Православен катехизис и Послание на източните патриарси за православната вяра*, София 1991.
- Коев, Т., Г. Бакалов, *Въведение в християнството*. София, 1992.
- Коев, Т. *Християнски справочник /съавтор с проф. д-р Г. Бакалов/*, София, 2001.
- Коев, Т. „Произход на Халкедонското вероопределение”. *Годишник на Духовната Академия „Св. Климент Охридски”*, т. 21, 1971-1972, София, 1973.
- Коев, Т. „Догматът за Св. Троица /Съдържание и значение/”. *Годишник на Православния богословски факултет*, т. I, 1991-1992, В. Търново, 1994.
- Коев, Т. „Написание о правой вере“ на св. Кирил-Константин Философ /Богословско-догматически анализ на части от текста/. *Годишник на Православния богословски факултет*, т. II, 1992-1993, В. Търново, 1998.
- Коев, Т. „Българската и Арменската църква през вековете”. В: „Българи и арменци заедно през вековете“. Книга 21 от библиотека „Българска вечност“, София, 2001.
- Коев, Т. „Българската църква през Средновековието”. В: *История на българите*, т. I, София, 2003.
- Коев, Т. „Иконопочитанието в светлината на Боговъплъщението”. *Сп. Духовна култура* (ДК), кн. 3, 1974.
- Коев, Т. „Догматическата дейност на Шестия вселенски събор”. *Сп. Духовна култура* (ДК), кн. 2, 1982. /Също в Сборник „Вяра и живот“, В. Търново, 1994/.
- Коев, Т. „Тайнството Кръщение според учението на Православната църква”. *Сп. Духовна култура* (ДК), кн. 4, 1985. /Също в: Сборник „Вяра и живот“, В. Търново, 1994/.
- Koev, T. „Die Entwicklung des theologischen Denkens in Bulgarien - Hervorragende bulgarische Theologen”. In: *Im Dialog der Liebe. Neunzehn PRO-ORIENTE*

- *Symposien 1971 bis 1981*. Wien, 1986.
- Коев, Т. „Тайнството Свещенство в православно-догматическо осветление”. *Сп. Духовна култура* (ДК), кн. 2, 1987. /Също в: Сборник „Вяра и живот“, В. Търново, 1994/.
- Коев, Т. „Вероопределението на Седмия вселенски събор /Съдържание и значение/”. *Сп. Духовна култура* (ДК), кн. 11, 1987. /Също в: Сборник „Вяра и живот“, В. Търново, 1994/.
- Koev, T. „Religiose Sprache und sakrale Symbole in der Gegenwartsgesellschaft Bulgariens”. In: *Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen. Auf dem Weg in das dritte Jahrtausend*. Göttingen, 1991.
- Koev, T. „Das römische Dokument über den Ausgang des Heiligen Geistes aus bulgarisch-orthodoxer Sicht”. In: *Pro Oriente*, Bd. XXII, Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien, 1998.
- Koev, T. „Der Beitrag der bulgarisch-orthodoxen Kirche zur Ökumenischen Bewegung”. In: *Russland und Österreich. Pro Oriente*, Bd. XXIII, Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien, 1999.
- Koev, T. „Auferstehung oder Auferweckung”. In: *Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West*. Frankfurt am Main, 2002.
- Коев, Т. „Поглед върху дейността на Сердикийския събор (343 г.)”. В: *Сборник в чест на 60-годишнината на проф. д-р Георги П. Бакалов*, София, 2003.
- Сапунджиев, архим. Евтимий (изд.), *Нашата модерна догматическа наука*. София, 1934.
- Stoyadinov, Marian, Ἡ ἀκριβεία καὶ ὑπομονὴ στὸ ἀσκητικὸ πρόγραμμα τοῦ Γέροντα Ἰωσήφ // *IM Βατοπεδίου*, 2007 (Conference dedicated to elder Joseph Hesychast, Cyprus, October 2005).
- Stoyadinov, M. Το παράδοξο τῆς Θείας ἐνσαρκώσεως // *Διάβαση*, т. 40, 2002.
- Стоядинов, М. „Сотириологични основания в догматическото творчество на Църквата”. В: *Международна конференция в чест на проф. д-р Тотю Коев*. Велико Търново, 2005.
- Стоядинов, М. „Служенията в Църквата и предизвикателствата на съвременния свят”. Сборник: *Църквата и съвременното общество. Православна богословска конференция. Сборник с доклади и дискусии*. Русе–София, 2005.
- Стоядинов, М. „Естествено познание и богопознание в паламитското богословие”. В: *Ars et Scientia в Средновековието*. Велико Търново–Враца, 2006.
- Стоядинов, М. „Православният възглед за Filioque в контекста на Фераро-флорентинския събор (1438-1439 г.)”. В: *Киприанови четения, 600 години от Успението на св. Киприан, митрополит Московски*. Велико Търново, 2008.
- Стоядинов, М. „Разпадът на общността като еклисиологичен проблем”. В: *Сборник с доклади от научна конференция с международно участие „Църквата и обществените очаквания”* (ВТУ, 6-9. 11. 2006), София 2009.

- Стоядинов, М. *Правилната вяра в интерпретацията на Вселенския патриарх Йеремия II в неговия Отговор на Аугсбургското изповедание (1576). Някои еклисиологични аспекти*. Велико Търново 2009.
- Стоядинов, М. „Сотириологични основания в догматическото творчество на Църквата”. В: *Международна конференция в чест на проф. д-р Тотю Коев*. Велико Търново, 2005.
- Стоядинов, М. „Светлината в православната икона”. Архив за средновековна философия и култура, Т. XIII, Sofia-Münich, 2007.
- Стоядинов, М. „Догматическото значение на иконата”. В: Архив за средновековна философия и култура, Т. XIV. Sofia-Münich, 2008.
- Тенекеджиев, Л. *Утвърждаване на апостолското предание през II век. Богословската мисъл през първите три века, т. I*. София: Добротолюбие, 2008.
- Тенекеджиев, Л. *Учението на Църквата в богословието от края на II до средата на III век. Богословската мисъл на първите три века, т. II*. София: Добротолюбие 2008.
- Тенекеджиев, Л. *Тайнството брак*. София: Добротолюбие, 2009.
- Трайчев, Ем. „Тенденции и перспективи в съвременното православно богословие и богословието в България (размисли върху някои страни на въпроса)”. В: Зидарова, Л., П. Павлов, *Българската Православна Църква – Традиции и настояще*. София: ИГ „Гутенберг”, 2009, 188-194.
- Цанков, протопр. Стефан, „Единството и католичността (съборността) на Църквата. Годишник на Духовната Академия „Св. Климент Охридски”, т. 2 (1951-1952), 231-256.
- Цанков, протопр. Стефан, „Единителните стремления у православните църкви с други християнски църкви. Православната църква и икуменизмът.” *Годишник на Духовната Академия „Св. Климент Охридски”*, т. 9 (1959-1960), 259-306.
- Цанков, протопр. Стефан, „Единството на Църквата.” *Годишник на Духовната Академия „Св. Климент Охридски”*, т. 8 (1958-1959), 247-267.

Павел Павлов

ПРАВОСЛАВНО БОГОСЛОВИЕ И УНИВЕРСИТЕТСКА НАУКА В БЪЛГАРИЯ

(история и методология)¹

Abstract: Pavel Pavloff, *Orthodox Theology and University in Bulgaria (History and Methodology)*. The report is dedicated to the establishment of the higher theological school in Bulgaria in 1923 within the Sofia University „St. Kliment Ohridski“ and the place the school finds among the other sciences. The text examines how theological knowledge fits into the system of university knowledge. Some Orthodox theologians dealing with the subject of Theology and Science are also mentioned. There is also a section related to contemporary challenges on the topics - theology and ecology, theology and society, etc. The chronological framework of the report covers the period from 1923–2017.

Keywords: *Orthodox Theology, University, Academic Education, Bulgarian Theology, Church History, Orthodox Church*

Поради краткостта на времето ще изтъкна само няколко съображения, като ще поговоря за мястото на богословието сред науките и ще се спра на българския пример през XX в., както и на днешните предизвикателства по темата Богословие и наука съвсем накратко само на тези три пункта.

Въведение

Преди да започна своя доклад, искам да направя няколко уточнения:

- Първо, аз съм православен богослов, който се занимава и преподава преди всичко История на Църквата, История на християнството и История на православното богословие и ще говоря именно от тази гледна точка – на православния богослов, и то като такъв, който знае, че в историята на богословието има само трима богосло-

¹ Доклад, прочетен на Софийската среща „Наука и православие“ на 21 март 2018 г.

ви – св. Йоан Богослов, св. Григорий Богослов и св. Симеон Нови Богослов, а всички днес сме само богословстващи и не сме достигнали дори до подножието на нозете на тези трима.

- Второ, като преподавател в два факултета (Богословски и Исторически) познавам силата и възможностите на креативното съчетаване на някоя от научните методологии с православното богословие. Необходимостта от това днес е очевидна, поне за мен;

- Трето, осъзната е необходимостта от срещата, разговора, диалога между религия и наука, православие и наука, богословие и наука, различните науки. Това разбиране породило усилия в нашите среди, които създадоха няколко интересни образователни програми, главно в магистърската степен, няколко дисциплини, съчетаващи определена наука и богословие, а също и няколко интересни интердисциплинарни проекта;

- Четвърто, отдалечаването и рязкото разграничение между наука и религия, в най-общ смисъл, води до отрицанието помежду им – от една страна до атеизъм, както и до суеверие от друга страна. В сферата собствено на християнството смятам за особено продуктивна срещата между наука и богословие и като класически пример бих посочил Кападокийския синтез през 4 век и резултатите от него за цялата християнска цивилизация, а защо не и за елинистическата и римската такива.

Богословието

Православие и наука? Какво е православие – култура, цивилизация, идеология?¹ Православие е християнство, християнство като Църква, а нима има християнство без Църква, или пък Църква без Христос? Едва ли. Богословието обаче е същината на това църковно християнство. Само по себе си то е гласът на Църквата, благовестието на Църквата. Дотолкова е важна тази връзка, че един съвременен православен богослов директно заявява: „няма Църква без богословие и богословие без Църква“².

¹ Срв. Н. Глубоковски, „Същността на православие и особено рецензията на младия Георги Флоровски на този текст“, вж. П. Павлов, *Богословието като биография*, София 2013, 278–286.

² От словото на Пергамския митрополит Йоан (Зизиулас) при откриването на Шестия конгрес на православните школи, проведен в София през 2004 г. Срв. *Правос-*

Освен това веднага трябва да кажем, че България в тази връзка е своеобразен, особен случай¹. Тук църковното богословие е в основата на цялата духовна, културна, мироследна и интелектуална традиция. Църковното, православно богословие тук изгражда същината, тъканта на християнската идентичност на българите. Нека само да припомним някои събития от преди дванадесет века – приемането на християнството за официална религия на България (865 г.), „покръстването“ на българските закони, бит и култура, особено създаването на специален християнски език, който да се използва както за богослужение, така и за образование, наука и т.н. Език, който по същество е създаден за благовестие, за да предаде, да обясни разбираемо православно-християнския светоглед и си остава православно-богословски език в по-голяма степен от всички останали езици.

Богословието е едновременно наука и не е наука. То по-скоро е завършек, средоточие, венец на науките. За илюстрация на това разбиране ще цитирам част от концепцията на организираната от нас (с колежата Стоян Танев) конференция „Православното богословие и науките“ през април 2011 г. „Би могло да се каже, че конференцията започна предварително, още преди една година с избора на името на конференцията, което по Халкидонски разграничава, без да разделя Православното богословие от науките за света и човека. Името на конференцията набляга на особената роля на Православното богословие, не просто като една от многото науки, които са израз и резултат на човешки усилия в изучаването на сътвореното, а като науката на св. църковни отци, в която:

а) знанието не е за нещо или за някой, а е личностно познаване на Някой;

б) знанието не е придобито, а е Богооткровено и сочи към Спасителя, Господ Исус Христос, като единствен Път за спасение, Истина и Живот;

в) знанието не води към земна слава, а към вечен живот;

лавиято и светът днес. Шест конгрес на висшите православни училища по теология, София, 5–10 октомври 2004 г./ Orthodoxy and the World Today. Sixth Congress of the Higher Orthodox Schools of Theology, Sofia, 5–10 October 2004, София 2006, с. 9.

¹ Спомням си въведителната част в книгата на Алексей Нестерюк, озаглавена „Православие и наука: особеността на опита“, Ал. Нестерюк, *Логос и Космос: богословие, наука и православие*, Москва 2003.

г) знанието се постига по метода на любовта и истината не може да се отдели от любовта; истината се явява като въплътена любов;

д) пълнотата на знанието включва границата между видимото и невидимото, между тварното и нетварното;

е) познанието се базира не на предварителна подготовка на обекта на познанието, а на предварителната подготовка на неговия субект;

ж) разликата между обект и субект на познанието започва да губи смисъл.

Името на конференцията набляга на Православното богословие, а не на религията. Това е богословието, което след Христовото Въплъщение търси думите на Св. Дух в сърцата ни, думите на Духа, който ни помага да наречем Бога „Отче“. Това е богословието на двамата Христови ученици по пътя за Емаус, които след разтварянето на Писанията и разчупването на хляба разпознават Христос в неговото изчезване, и които отиват да споделят преживяното с останалите ученици. Това е богословието на рибарите, а не това на Аристотел. Това е богословието, което, опирайки се на Священото Писание, подчертава, че ние можем да познаем Твореца чрез нещата, които Той е сътворил, че Бог е едновременно и Творец на вселената, и Автор на нашето богословие, че именно единството на божественото авторство прави съвременната наука нещо, което не бива да плаши богословите, а по-скоро да я преобрази в един интригуващ и увлекателен принос към интегритета на нашето познание.¹

Богословието сред науките

Много интересна е дискусията по този въпрос, която започва още от средата и втората половина на XIX в., като реакция на ширещия се след Френската революция просвещенски секуларизъм.

¹ Част от приветствието на организаторите при откриването на Международната богословско-научна конференция „Православното богословие и науките“ (26-30 април 2011 г.), организирана по инициатива на Богословския факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски“ и на Инженерния факултет на южния Датски университет, съвместно със Столична община. Конференцията включва 22 лектори, 12 от които са от чужбина, включително от САЩ, Канада, Франция, Англия, Дания, Русия и Гърция. Българските лектори са от Софийския, Пловдивския и Търновския университет.

По принцип позитивистите отричат възможността богословието да претендира, че е църковна наука, която освен всичко друго води и до спасение.

Един от впечатляващите текстове от този период е „Идеята за университета“ на Джон Хенри Нюман¹. Ако трябва с две думи да определим неговото схващане – ново модерно образование (неохуманистично), в нови исторически условия, но опиращо се на древната, християнско вкоренена традиция на образованието; едновременно съвременен и при това по класически консервативен университет. Неговата концепция е именно отговор на десетилетната дискусия за бъдещето на английските университети по това време (стремеж за прагматизиране, тясно профилиране, свързване с бизнеса, за сметка на „безползното“ общо образование – та нима и днес не сме в подобна ситуация?). В тези дискусии особено място заема въпросът за мястото на религията и по-конкретно, на богословието в светското образование. Нюмън утвърждава: „да се извади теологията от училището, от университета – означава да се наруши пълнотата на знанието и да се лиши от ефективност основата на доверието към всичко, на което всъщност в тях се учи“². Нюман определя разбирането за „интелектуална култура“, формираща джентълмени в противовес на частното знание, произвеждащо специалисти или профилирани учени³. Все пак коректно е да кажем, че Нюмановият университет е преди всичко преподавателски, макар той да не е против науката в университета, но приоритетът е в обучението, докато Хумболтовият университет например е главно изследователски, както и различни

¹ За фокусирането върху кардинал Нюман съм благодарен на текстовете на о. Георги Флоровски. Джон Хенри Нюман е оксфордски възпитаник и за кратко преподавател там, англиканин, който по-късно приема римокатолицизма и става кардинал. Един от водачите на Оксфордското трактарианско движение. По-ново издание: Frank M. Turner (ed.), *The Idea of a University. John Henry Newman* (New Haven & London: Yale University Press, 1996. По тази тема по-обемно вж. у Д. Сапрыкин, „Концепция образования и науки в „Идее университета“ Джона Генри Ньюмана“, *История науки в философском контексте*, Санкт Петербург 2007.

² Дж. Г. Ньомен, *Идея университета*. Минск, 2006, с. 73.

³ Особено в: *Християнството и научните изследвания*. Лекция за студентите от факултета по естествени науки (*Christianity and Scientific Investigation. A Lecture for the School of Science*, 1855). Лекцията е включена като отделна глава във втората част на сборника „Идеята за университета“.

те видове Академии, които имат за цел да разширяват знанието и да развиват науката и изкуствата. Изобщо Нюман иска да защити цялостния, универсалния характер на Университета, в противовес на нарастващия деструктивен процес на хиперспециализация и технизация на знанието¹. В обобщение може да кажем, че политехниката не е университет, а науката не е религия (или пък идеята за цех за производство и практически занимания или пазар, търговски щанд, където се купуват курсове и лекции, а политикономията заменя етиката и дори теологията).

Подобни на Нюмановите идеи има и в Православния Изток. В Русия подобни неща има у прот. проф. Павел Светлов², и особено у проф. Николай Глубоковски³, който между другото е един от отците-основатели на нашия богословски факултет, но за това ще стане дума по-долу. През 1906–1907 г. в Русия се свиква специална комисия, която трябва да реформира богословското образование. Ако трябва съвсем накратко да обобщим – от Академия към Богословски факултет⁴. Богословието е самостоятелна област на знанието и същевременно е „цялостно знание“, „органично свързана система от науки“, имащи единна библейска основа. То обаче не може да бъде сведено

¹ Уникални са бележките на Нюман за свободното и полезното / професионалното образование, за това, че знаещ или информиран човек не означава задължително образован, за Университета като общност или среда и т.н. Добре е да се погледне и Ф. Хайек, *Контрреволюция науки. Етюди о злоупотреблениях разумом*, Москва 2003. На български език вж. R. Scruton, „Идеята за университета“, *Български философски преглед* 4 (2014), 7–18.

² П. Светлов, *О месте богословия в семье университетских наук*, Киев 1897; „Образованное общество и современное богословие (В ответ на ст. А. Т. Виноградова „Чего ждут образованные люди от современного богословия?““, *Богословский вестник* 12 (1901), № 3, 724–772; *О необходимости богословских факультетов в университетах*, Киев 1906; *О реформе духовного образования в России*, Санкт-Петербург 1906; *Что читать по богословию?*, Киев 1907.

³ След работата си в комисията проф. Глубоковски посвещава на своя учител и научен ръководител проф. А. Лебедев с благодарност специален текст, вж. Н. Глубоковский, *По вопросам духовной школы (средней и высшей) и об учебном комитете при Святейшем Синоде*, Санкт-Петербург 1907.

⁴ Н. Емельянов, „Богословие в системе научного знания (по материалам дискуссии о высшем духовном образовании в 1905–1906 гг.)“, *Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви* 2 (45) (2012), 7–19.

до сбор от свързани научни дисциплини. Освен това, „бидейки наука богословието се нуждае от научна свобода и научна независимост“¹.

Факултет или Академия

В България поставянето на подобни въпроси се свързва с опитите да се създаде висше богословско училище. Тези усилия започват още преди Освобождението, веднага след създаването на Българската екзархия. През 1875 г., по много причини, но най-вече заради наложената схизма от 1872 г. и отказ от обучение за българските духовници в Халкинското богословско училище и в другите духовни училища на Цариградската патриаршия, се създава първото богословско училище от търновския митрополит Иларион Макариополски в Лясковския манастир „Св. св. Петър и Павел“. Преди това е направен опит да се създаде български университет в Цариград, с Богословски факултет в него, но тази идея не се реализира. Така още преди Освобождението Българската екзархия се сдобива с доста солидно духовно училище, което по-късно (1885 г.) ще бъде преместено в Самоков, където става „Богословско училище“ (през 1895 г.), а накрая се пренася в София (1903 г.), където ще се разгърне и ще функционира и до днес като пълна Духовна семинария.

По-горе говорихме за дискусиите, които съпътстват XIX и началото на XX в. – за мястото на висшето богословие, дали отделно в Академия или заедно с другите науки в универсума на знанието – Университета. Когато в България се поставя сериозно въпросът за Висше богословско училище и образование, то отговорът се търси преди всичко в рамките на Университета, при другите образователни и научни специалности, а не в рамките на едно отделено чисто църковно училище. Моделите, които българските богослови към онова време опитно познават, са най-различни: от руските духовни училища, които са извън университетите и са изцяло към Църквата – Семинарии и Академии (главно в Одеса, Киев, Москва и Санкт Петербург); през Халкинското духовно училище в Османската империя, което отново е църковно, а не държавно или обществено; до богословския факултет в гр. Черновиц, който е част от университета в рамките на Австро-Унгарската империя; Атинският богословски

¹ Н. Глубоковский, *По вопросам духовной школы (средней и высшей) и об учебном комитете при Святейшем Синоде*, Санкт-Петербург 1907, с. 4.

факултет, който е част от университета в Гърция; факултети от Европа, главно в Германия или Швейцария, където завършват или специализират някои български духовници и богослови. Още с първия закон за Университета от 1894 г. се предвижда скорошно откриване „според нуждите на богословски и медицински факултет“¹. Но такива не се откриват². През 1906 г. се образува в София „богословско-академична група“, която си поставя като основна точка в програмата създаването на „Богословски факултет при Университета“. Едва през 1908 г. обаче се взема окончателното решение да се открие Богословски факултет към Софийския университет „Св. Климент Охридски“. Инициативата пак е от страна на Св. Синод, който със специално писмо (№ 2295/24.06.1908) до министъра на изповеданията настоява да се открие Богословски факултет към Университета за подготовка на висши кадри за Църквата. Както се изразява протопрезвитер проф. Стефан Цанков по отношение на синодалните архиереи, „всички бяха образовани и ученолюбиви архиереи, които гледаха със загриженост и трезвост на църковните и народните дела, у които нямаше нито тесен клерикализъм, нито секуларистична църковност, които подеха това дело с ясното съзнание висшия богословски институт да бъде не „Духовна академия“, а факултет при Университета, развиващ се и работещ вътре в нуждите и вълненията на българската университетска младеж и в тясна връзка с водачите и ковачите на българската научна и културна мисъл“³. Министерството на Просвещението, начело с Н. Мушанов обаче пропуска Богословския факултет в новия закон за Университета от 1909 г. Това не само, че не обезкуражава Св. Синод, но той още по-упорито настоява и започва да събира средства за построяването на сграда като паметник на Българската екзархия, която да послужи и за Висше богословско училище. Това начинание е подкрепено и с постановление (28.04.1911 г.) на следващото правителство начело с Ив. Ев. Гешов, който е и министър на изповеданията. Войните забавят стартирането на занятията в Богословския фа-

¹ Ил. Цоневски, „Тридесет години Духовна академия (Богословски факултет)“, *Годишник на Духовната академия* 5 (31) (1955-1956), с. 481.

² Както казва протопр. проф. Стефан Цанков: „но такава нужда за откриване на БФ правителството не почувствало“. Срв. Ст. Цанков, „Богословският факултет у нас (1923–1933)“, *ГСУ БФ* 11 (1933–1934), с. 90.

³ Пак там, 56.

култет, а сградата в това време се използва за лазарет. Факултетът се открива фактически на 10 март 1923 г. със съдействието на министъра на народното просвещение Стоян Омарчевски, в правителството на Александър Стамболийски. Първите трима избрани професори са архимандрит Евтимий Сапунджиев, протопрезвитер Стефан Цанков и протойерей Александър Рождественски, който на следващата година е заменен от проф. Н. Глубоковски, същият, който 20-на години по-рано участва активно от името на Санктпетербургската духовна академия в Комисията по реформирането на висшето богословско образование в Русия. Макар че вече е свършена огромна работа по създаването на учебните планове, програми и правилници, именно проф. Глубоковски е човекът, който придава световен авторитет и блясък на българското богословие в неговото поставяне на висока научна основа. Именно той става образец на академична и богословска научност за всички поколения български богослови¹.

В първите години, а и по-късно Богословският факултет е подкрепян безрезервно от Академичния съвет на Софийския университет и от всички останали факултети, както кадрово, така и институционално при тежкото положение, в което често изпада факултетът, което е провокирано от безбожнически, главно с комунистическа идеология, политически групи. При една от първите кризи през 1932 г., когато са съкратени средствата за Университета, Богословският факултет като най-нов и още неукрепнал е пред закриване. Тогава Академичният съвет твърдо заявява: „Закриването на БФ е едно посягане върху целостта на Университета, а също и върху общото национално културно предназначение на нашата Alma Mater. Богословският факултет (съставна част на университетите от древно време до днес) е една държавна и национална необходимост, която отговаря на културните и нравствените нужди на народа ни, особено днес, когато тоя народ е застрашен от национално разкъсване и морална разруха“².

За съжаление при една от следващите кризи през 1950 г. Богословският факултет е отделен с държавен указ (веднага след Меди-

¹ Срв. П. Павлов, „Богословски аскетизъм и научно смирение: академичните завети на проф. Н.Н. Глубоковски“, *Богословска мисъл* 2 (2014), 266–281.

² Ст. Цанков, *Пос. свч.* с. 48. Виж и Ив. Денев, „Седемдесет години Богословски факултет“, *ГСУ БФ* 3, нова серия (1996), с. 25.

цинския факултет) от Софийския университет и обособен като Духовна академия към Св. Синод на Българската православна църква. Това положение се запазва чак до 1992 г., когато след демократичните промени факултетът е възстановен отново в Университета, сред останалите научни специалности.

В този смисъл, в България битката за Богословския факултет е битка за интегрирано в другите науки богословие, за развиване на богословието в диалог с другите научни специалности. Богословите в България ясно чувстват необходимостта от съжителството на православно богословие с науката, защото това е в тъканта на нашето историческо съществуване. В годините на изолация, когато е прекъсната тази връзка, положението се приема като липса, недостиг и си спомням как нашите стари професори пазеха университетския дух и жадуваха за възстановяването на факултета. В периода на Духовната академия те осъзнаваха, че това е временно и се опитваха по всякакъв начин да удържат най-високите за България научни стандарти¹.

Теми и автори²

Без да претендираме за изчерпателност, ще споменем само някои от по-важните теми и автори и то от ранния период на факултета – преди 1950 г. Професорите-богослови, особено от първите две поколения, са особено ерудирани, с по няколко доктората в различни области, имат интердисциплинарен подход, верни са на традицията и са заредени с апологетичен плам. Освен като богослови те са ценени и като юристи, историци, философи, филолози, изкуствоведи и т.н. От първото поколение особено впечатление правят с интердисциплинарните си занимания по наука и религия професорите арх. Евтимий Сапунджиев (Вяра и познание, вяра и разум), Пашев (Науката за морала), Цанков (Правото и Църквата), Дюлгеров (Религия и наука). Както вече споменахме, проф. Глаголковски е доайенът

¹ Например по отношение на аспирантурата и докторантурата в Духовната академия са запазени високите класически стандарти с много изпити и форма, наподобяваща на едва сега създаваните от Софийския университет докторантски училища.

² Дължа особена благодарност за този поглед към темата на проф. Нина Димитрова, която подготви подробен доклад по въпроса, прочетен в Атина през 2017 г. на срещата „Православие и наука“.

и теоретикът в областта на научното богословие, на богословието, поставено на интердисциплинарни научни основи. Той по един балансиран начин съчетава историческа методология с библеистични теми и личности на основата на филология сакра.

Особено място в това поколение по разглежданата тема заема проф. архим. д-р Евтимий Сапунджиев, на когото тази година ще посветим специална конференция в началото на ноември по случай 75-годишнината от неговата кончина и 95 г. от основаването на БФ. С цялата си научна дейност арх. Евтимий се опитва да хармонизира знанието с вярата (съответно, науката с религия), което той поставя като основна задача на цялото богословие като наука. Проблемът за отношението на православието към науката представлява специален интерес за него; той е предмет и на множеството му публични лекции и сказки, както и тема на различни статии. „Религия и наука, тези два духовни института, предназначени да водят човечеството напред, от няколко века насам не се намират в нужната за общата им цел близост и хармония помежду си”¹ – с това изказване можем да изразим разбирането на българските богослови най-общо за отношението между религия и наука като отношение на хармония между тях, на перихорезис, съществуване между двете области на знание.

Библеистът проф. Иван Марковски се занимава сериозно с темата за Библията и естествознанието. Според него библейският разказ не измества научния разказ. Библейският разказ за сътворението е грандиозна конструкция с поетичен, художествен характер. Ако не бъде приет буквално, той може да бъде хармонизиран с модерните изследвания на естествознанието². Противоречията с науката според него се дължат на недоразумения и неправилно тълкуване на текста.

Тези идеи за непротиворечивостта между точните науки и старозаветната ктисеология се споделят и от Борис Маринов, който припомня, че повествованието за творението има нравствено-религиозна цел, то не се „състезава” с научното тълкуване на света. Изучаването му има различен смисъл. Библията не е сборник или

¹ Архим. Евтимий Сапунджиев, „Елементи на вярата в основите на нашето познание“, ГСУ БФ 1 (1924), 1.

² Вж. Ив. Марковски, *Библейският разказ за творението (С оглед към най-новите археологически разкопки, научни изследвания и литература по въпроса)*, София 1924, с. 83.

компендиум на цялото знание и не е авторитет по всички въпроси; такова мнение би било пагубно не само за науката, но и за религията: „Трябва винаги и твърдо да помним, че Библията не е учебник по астрономия, геология, палеонтология, биология, физика, химия и т.н.“¹. Недоразуменията между учени и богослови възникват поради забравянето на истината, че те разглеждат нещата от различни страни – т.е. различният изследователски поглед дава различни резултати.

Библиотечна база

Богословският факултет има най-голямата специализирана филиална библиотека както в Софийския университет, така и в цяла България. От 20 г. факултетът разполага и със специализирана библейска библиотека, единствената в Югоизточна Европа. Тя е на разположение на всички, както българи така и чужденци. Разполага с няколко хиляди тома най-нова специализирана литература в областта на библейските науки.

В последните години библиотеката на Богословски факултет при СУ „Св. Климент Охридски“ получи ценна придобивка – комплект от 224 чуждоезични монографии и сборници по темата „Религия и наука“. Това постъпление е част от библиотечния проект на „Международното общество за религия и наука“ (ISSR, Университета в Кеймбридж, Англия) със спонсорството на Фондация „Джон Темпълтън“. Грантът за Богословския факултет е отпуснат на конкурсни начала по проект, разработен от доц. И. Христов със съдействието на служителите от библиотеката. Придобиването на тази ценна колекция дава възможност за разгръщане на изследователската работа и преподаването по темата. Книгите са на разположение за всички заинтересовани.

Съвременни предизвикателства

Както стана ясно от историческия преглед, от самото си начало висшето богословие в България се развива на високо научно ниво, от една страна, и в диалог с постиженията на отделните науки, от друга. Днес особени предизвикателствата, освен традиционните: Библия и

¹ Б. Маринов, „Из методологията на християнската апологетика във връзка с темата „Библия и наука“, ГСУ БФ 23 (1946), с. 9.

наука / естествознание, космология и ктисеология, време и вечност, богословие и история, християнство и култура, богословие и философия, представят и темите, свързани с методологията на компаративното богословие (ние и другите), както и връзката с нови интердисциплинарни полета: Библия / богословие и екология (творението като евхаристия), богословие и политика, Църква и общество, Църква и икономика (предприемаческият дух на християнската цивилизация), православно богословие и съвременна физика, богословие и технологии, богословие и медицина, православие и поклонничество / религиозен туризъм. В тази връзка специално в БФ са създадени нови специализирани програми на бакалавърско и особено на магистърско ниво: „Религията в Европа“, „Религия и общество“, „Съвременни аспекти на богословието“, „Вяра и живот“, „Християнско поклонничество“, „Църковен мениджмънт“ и др. На тази основа се обособиха нови научни дисциплини.

Най-важна, пресечна точка на съвременните предизвикателства между православие и наука обаче е връзката между православното богословие и антропологията във всичките ѝ измерения. Човешкостта на Христос като образец на всяка човешкост, богообразността на човека, уникалността на всеки човек, равноценността на хората, ценности, добродетели и т.н. В науката има актуален дебат за това до каква степен може да се говори за съществуването на антропен принцип в устройството на вселената – твърдението, че уникалността на вселената се състои в това, че тя позволява или предполага съществуването на човека. Много учени космолози твърдят, че в това твърдение няма нищо учудващо, защото човекът си задава тези въпроси, бидейки част от вселената, и бидейки част от нея, тя няма как да е била друга освен благоприятна за съществуването му¹. Ние обаче мислим по богословски и за нас съществуването на вселената и на човека в нея не е въпрос на действието на някакъв абстрактен космологичен принцип или израз на изначално зададени красота и порядък (да не забравяме, че думата космология има връзка с думата козметика, т.е. има връзка с разбирането за красотата). За нас космологията, или по-вярно богословски ктисеологията, е учение за Бо-

¹ За разясняването на тези въпроси съм особено благодарен за безбройните разговори с колегата д-р Стоян Танев, който от години работи по гранични теми между физиката и богословието.

жието творение и за Божията любов. За нас антропологията е учение за Боговъплъщението, за богоподобие, и за двойното Христово единосъщие – единосъщие с нас човеците по отношение човешката Му природа, и единосъщие с Бог Отец по отношение на божествената Му природа. За нас есхатологията не е учение за края на света, а учение за действителното присъствие на бъдещото Божие царство в сегашния ни живот. Т.е., за нас антропният принцип е Христологичен въпрос – вселената е уникална с това, че тя е била създадена, за да създаде условия за това, че Един от Троицата да се въплъти в даден момент от историята на човечеството като един от нас, в човешка форма. И това е радикална промяна в развитието на човечеството, което е развитие, зададено отвън, до-сътворяване, което ни донася Възкресението. Затова именно автентичността на всяка човешка личност и на човека като цяло не може да се разглежда откъснато от личността на Богочовека Христос. Това е предизвикателството, което Християнството поставя пред науките и те просто няма как да му отговорят. Но обговарянето на тези разлики е част от диалога между богословието и науките.

Ненапразно в момента работим по проект, в който се изследва приложението на компаративния богословски подход за проучване на различието и приликите между богословието и науката. Още преди няколко години ние предприехме промени в програмите, които включват изследването на паралелите между Православното богословие и съвременната физика, а по-късно и космологията и учението за сътворението. Оказва се, че в момента в САЩ Американската богословска асоциация спонсорира проекти с подобен замисъл. Не това е въпросът обаче. В момента работим по проект, в който искаме да съединим основите идеи на богословието с паралелни теми в съвременната наука и да използваме компаративния подход за едно действено обучение по богословие, което да създава граждани със солидно критично мислене и адекватна социална ангажираност.

Заклучение

В личен план най-голямата провокация по темата за богословието и науката беше и си остава заниманието ми през последните 20-на години с богословското наследство на о. Георги Флоровски, който е истинският двигател на раздвижването в православните

богословски среди през XX в. на подобна проблематика. Излизайки извън характерния апологетичен плам на православните богослови, той се опитва, възползвайки се от академичните дискусии на своето време, да даде светоотечески отговори на повдигнатите въпроси. В тази връзка се появява придобилият известност „неопатристичен синтез“ на о. Флоровски. Особено предизвикателство беше работата ми с текста *Творение и тварност*¹, която породи запознанства, текстове, дисертация (на колегата Стоян Танев), нови учебни дисциплини и няколко интересни проекта: „Година на о. Георги Флоровски“ (2009), „София-Премъдрост Божия“ (2010), „Православното богословие и науките“ (2011, подкрепен от фондацията Темпълтън), „Богословие и общество“ (2012), откъдето след това последваха няколко неща, свързани с областта на Църква и политика и т.н.

¹ Г. Флоровски, *„Творение и тварност“*, в: същия, *Творение и Изкупление*, София 2008, 41–86.

Русина Торосян

БОГОЧОВЕШКАТА БЛИЗОСТ, КОМУНИКАЦИЯ И ЛЮБОВ

според протойерей Георги Флоровски

Abstract: Rusinna Torosyan, *God-Man Intimacy, Communication and Love, according to the Theology of Fr. Georges Florovsky*. This article aims to highlight some of the testimonies found in the theology of Fr. G. Florovsky regarding the God-man intimacy and communication. Also it wants to emphasize the importance God-man closeness has for the wellbeing of man and for theology in general. An eschatological analysis of modernity is made, pointing out the negative consequences from the human distancing from God. The call for creativity and creative life is at the heart of the father's message, as a way to acquire the Spirit and return to spirituality, and also to solve many personal and social problems.

Keywords: *Orthodox Theology, Church History, Modern Theology, Florovsky*

„Любовта към Бога е преди всичко стремеж към Бога,
жажда за Богообщение, потребност от него“¹

Логично и основателно е съвременното богословие да се вълнува от въпроса за днешната богочовешка близост и комуникация. Смело и рисковано е да се пише научна статия по този въпрос, тъй като темата е прекалено философска и трудна. Въпросът за богочовешката близост и общение е от изключително важно значение за богословието на всяко едно време и епоха, тъй като в основата на високото богословие е мистичният опит, опитът на Откровението и на богочовешката любов. Защо се спрях на тази тема? От една страна, тя е много важна, а от друга, о. Георги Флоровски оставя много свидетелства в своето творчество по този въпрос. Нещо повече, именно неговото богословие по въпросите на духовния опит го представя

¹ Г. Флоровски, „За наградата на висшето призвание“, *Богословие и словесност*, София 2015, с. 16.

като един от най-големите християнски мислители на XX в. Увереността и точността, с която той описва богочовешкия диалог, говори за това, че може би самият той е имал такъв харизматичен и творчески опит. Неговите слова трябва да стигнат до съвременния човек, за да може да вижда и разбира нещата в по-голяма духовна дълбочина, което би било целително както за самия него, така и за обществото. Според отца основната цел на богословието е именно да направи непроменливата истина на догмата напълно достъпна и разбираема в определена историческа среда, да изрази и обясни откровенията истина при определени обстоятелства, за определено време или определено поколение. Нима в съвременна България човекът няма нужда от духовно просвещение и прозрение, за да открие пътя към истината и вечността?

Тази тема бе засегната от мен в моята магистърска теза, и то най-вече по отношение на християнското харизматично творчество и творческия подвиг на личността. В тази статия обаче се цели както излагането на най-важните свидетелства, които се откриват в творчеството на о. Флоровски по отношение на богочовешката комуникация, така и есхатологична преоценка на духа на нашето време, критичен анализ по отношение на творческия живот на днешния човек и неговия духовен стремеж към Бога. Разглеждането на тези въпроси е изключително важно както в богословски, така и в чисто човешки и социален план, тъй като в тях се откриват благодатните основи, на които се държи животът. Съответно на места се разкрива и липсата на такива, на което се дължи и разрухата на съвременния човек и на съвременното общество. В основата на битието е Божествената любов към човека и от това как човекът откликва на тази любов се определя цялото му битие.

Неведнъж о. Флоровски набляга на това, че няма богословие без Откровение. Най-висшето познание не е знание, а опит, благодатен опит и даже „среща на двама“. Дори той да е определян и възприеман най-вече като богослов историк, о. Флоровски е последовател и привърженик на мистическата светоотеческа линия и традиция. Богословието е познание за истините на християнската вяра, които се дават благодатно и като дар на човека чрез Божественото Откровение. И колкото повече човешката мисъл иска да го принизи, да го анализира и систематизира „научно“, да го „натъкми“ на своите параметри и логичност, толкова повече богословието губи своята хари-

зматичност. Но о. Флоровски никога не гледа на богословието чисто схоластично, а напротив, той го разбира като богочовешка близост и любов. За него в същината на богословието е именно този харизматичен и мистичен опит, с който малцина призвани са дарени, и чрез чието свидетелство се заквасва богословската мисъл на всяко едно време и епоха. Именно в този контекст може да се разбере и неопатристичният синтез на отца. Възвръщането към св. отци и към тяхното богословие би означавало възвръщане към молитвеното богословие, възвръщане към евхаристийното богословие, към богословието на исихазма и на богочовешкия диалог. В основата на това богословие е именно богочовешката близост и любов. Поради това о. Флоровски пише в своя текст *Патристика и съвременно богословие*, че светоотеческите текстове се пазят и предават, но светоотеческият дух често напълно се губи или забравя. Призивът към неопатристичен синтез е призив към човека за духовен и творчески живот, за живот в Христос, за стремеж за придобиването на Духа. Именно в това придобиване на Духа е творческият подвиг и там, в Духа, се случва и неопатристичният синтез. Самият отец пише по-нататък в същия текст, че неговият „призив“ за възвръщане назад към отците може да не бъде правилно разбран. И той като че ли все още правилно не се разбира, след като в богословието няма още единно мнение по това в какво наистина се състои неговият неопатристичен синтез. Интересното е, че той го е казал, той му е дал своето определение, и аз ще цитирам тези негови думи. Но и те не се разбират или приемат за определение, а защо не се разбират – именно тук е същината на темата на тази статия. В същината е отдалечаването на днешния човек от Бога, неговата загуба на усет и вяра за мистицизъм и творческо вдъхновение. Този призив „назад към св. отци“ лесно може да се разтълкува погрешно. Той не означава връщане към *буквата* на старите светоотечески документи. Да се следват стъпките на отците не означава „*jurare in verba magistri*.“ Онова, което наистина се мисли и търси, не е сляпото подражание или сервилно подражаване 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

¹ Г. Флоровски, „Патристика и съвременно богословие“, *протоiereй Георги Флоровски. Християнство и култура*, София 2006, с. 275-276.

Според о. Флоровски епохата на Божественото Откровение не е отминала и всяко време и епоха е призвано да търси Божествената близост и любов. Не само че съвременният човек може да се надява на Божественото Откровение, но и от него се очаква такъв творчески стремеж, чрез който той да търси Любавта. Наистина всичко това звучи нереално, особено днес, в този материален свят на безверие, на глобализация и електронизация, но именно в това е и проблемът на днешния човек – в неговото отдалечаване от Бога, в безчувствеността му към благодатта и духовна леност. „Действителната причина за модерната трагедия не е във факта, че хората са загубили своите убеждения, но в това, че са изоставили Христа.“¹ Тези думи на отеца са много показателни и дълбоки. На пръв поглед като че ли той иска само да каже, че модерната трагедия е в обезверяването на човека. Това е вярно, разбира се, но не в това е същината на посланието. Има и нещо много повече. Хората са изоставили Христос, те са изгубили *личното си отношение към Него* като от личност към личност. Така, както вярата е винаги в молитвата – дълбоко лична, диалогична и действена. И именно в тази съкровена *динамичност* на забвението в *любовта* е и *близостта*, която сякаш е загубил съвременният човек. Това изкушение го има и в самото богословие днес – да се опростяват творчески нещата. Опасността е в изстудяването на човека, в загубата на интуиция и то в една „наука“, в основата на която са духовната интуиция, сърцето и любовта. Богословието трябва винаги да бъде живо и интуитивно, са думите на о. Флоровски. То трябва да се откърми от опита на вярата и не трябва да се разпада на отделни диалектически концепции, казва той.

Отдалечаването от Бога е в същността си безлюбие както в личен, така и в социален план. Последствията от материализма и духовното обедняване са пагубни по отношение на формирането на личността и миогледа на съвременния човек. Всички социални и обществени проблеми в същината си се дължат на боледуването на личността, която е най-малката градивна частица на едно общество. Човекът, отдалечен от Бога, според о. Флоровски неизменно боледува, тъй като той въвлича себе си „във външното космично течение.“²

¹ Г. Флоровски, „Вяра и култура“, *Християнство и култура*, София 2006, с. 15.

² Г. Флоровски, „Мракът на нощта“, *протойерей Георги Флоровски. Творение и изкупление*, София 2008, с. 91.

Това явление отецът нарича „деспиритуализиране на човешкото същество“¹. От тук идват и кризите на безлюбието, пред които е изправено съвременното общество, тъй като се късат „връзките на мира“ (Ефес. 4:3). Отдалечаването на човека от Бога, загубата на интимност и диалог с Него са в основата на разрухата на обществото. Цивилизацията пропада тогава, казва о. Флоровски, когато творческият подтик, който я е създал, загуби своята сила и спонтанност. Днешният човек е невеж по най-важните въпроси – по отношение на себе си и собственото си битие. От там той няма правилно разбиране за нещата и губи своята правилна преценка. Пример за това е духовната привилегия на Свободата, която тъй често човекът нито разбира, нито *о-ползо-творя-ва* правилно. Това е така, тъй като човекът се *само-изживява* извън Божествената истина и любов, не осъзнавайки, че те са всъщност неговата единствена изконна истина и любов. По отношение на тези въпроси о. Флоровски цитира св. Атанасий в своя текст „Мракът на нощта“. Св. Атанасий пише, че човешкото падение се състои именно във факта, че човекът се ограничава само до самия себе си, че така да се каже, човекът се влюбва в себе си².

Темата за богочовешката комуникация е творческа, защото всеки досег на човека и неговата душа с Благодатта е *сврѣх-творчески* за самия него, тъй като го променя и освещава благодатно завинаги. Според о. Флоровски човекът е създаден по образ и подобие на Бога, за да може да бъде в любовта и да може да комуникира с Бога. Тайната на личността, включва в себе си и словесността, която е присъща единствено на човека от цялото творение. При по-задълбочен анализ на творбите на отеца се вижда, че личността като благодатно явление и сила има своето начало при Бога, т.е. тя е Божествена слава и красота, която се открива при човека разбира се само „по образ“ и „по подобие“. Това благодатно помазание, с което човекът е надарен като най-висша проява на Божествената любов към него, прави човека способен на духовен и творчески живот, прави го комуникативен и достоен да получава, чува и разбира Божественото Откровение. Според о. Флоровски всеки човек е призван да търси Божествената благодатна близост и да жадува Откровението, макар че не всеки човек през живота си бива удостоен с този мистичен опит. При по-за-

¹ Пак там.

² Пак там.

дълбоченото опознаване на богословието на личността, което се открива в творчеството на о. Георги Флоровски, се вижда значението, което той отдава на човешката личност, като „творчески център на сила“¹. В такъв смисъл словесността на човека е една от благодатните сили, които му се дават, за да може да води духовен и творчески живот. Творчеството в същността си е любов (ерос) и ако човешката личност е ословесена, за да може да бъде в любовта, то тя е най-вече ословесена, за да бъде в любовта на Бога, тъй като именно в Тази Любов са битието и творческият завършек на човека. Затова духовното отдалечаване на човека от Бога се смята от отеца за отказ от творчество и творчески живот, т.е. отказ от любов. С това той свързва и първородния грях, с отказа от творческо дръзновение и от действително самоопределение. Отецът определя греха на нашите праотци като „съблазън на хилавата и немощна воля“ по думите на руския мислител В. И. Несмелов. Тъй като те възжелали техният живот да се определя не от тях самите, а от външните материални причини. Това звучи доста актуално днес, нали? Това е и съблазънта на днешната човешка хилава воля. И днешният човек сякаш се е отказал от дръзновение и творческо самоопределение. Той се стимулира повече от материалното, отколкото от духовното, и не винаги търси вечните ценности, онези, които няма да бъдат отменени и в „бъдещия век“. Днешният човек в безверието си отказва да „преобразява“ и „освещава света“, а това е не само грях, но и дързост пред Бога, казва Флоровски.

„Бог създал човека по Свой образ и подобие, така че човекът да чува Неговия глас и слово, да внимава за тях, и нещо повече, да се грижи да ги пази.“² Богочовешките отношения са междуличностни отношения. Отецът неведнъж подчертава, че *християнството е религия на личността*. Всичко това е в основата на въпроса за богочовешката близост и комуникация. Това, звучи наистина „фантастично“ в този материален свят на безверие и суета. Свят, който е отдалечил човека от човека, и човека от Бога. Нещо повече, за човешката личност днес се мисли според нейното несъвършенство, а

¹ Г. Флоровски, „Еволюция и епигенезис“, *протоiereй Георги Флоровски. Философия и богословие*, София 2012, с. 151.

² Вж. Г. Флоровски, „Делото (Промисълът) на Св. Дух в Откровението“, *протоiereй Георги Флоровски. Богословие и словесност*, София 2015, с. 64.

не според нейната изконна слава, като дар и помазание на любовта. Свободата, която така усилено търси днешният човек, не започва от самия него, а започва от Бога, тъй като свободата е благодат. Криворазбраната свобода винаги е била затвор за обезверената и болна душа. Днес много се говори за свобода на словото, но за свободата не винаги се говори в контекста на благото, а свободата е духовна сила на любовта. Опасността, която днешният човек трябва да вижда в съвременната тенденция за глобализация, е в обезличаването на човека, в загубата на усет за личност и идентичност, за харизматичност и неповторимост. Глобализацията не трябва да се бърка със съборността, тъй като съборността е в името на Бога, а глобализацията има други цели. Духът, който движи и обединява двете явления, е различен. „Също така съществува и едно засилено обезценяване на човека в съвременната самоувереност на човешката „нищожност“, на същностната безнадеждност и несигурност на човешкото съществуване, както физическо, така и духовно.“¹ Именно отстъплението от християнството лежи в основата на нашата съвременна криза, пише в своята творба „Вяра и култура“ о. Флоровски. Нашата епоха, казва той е преди всичко *епоха на неверие* и по тази причина това е епоха на несигурност, смут и отчаяние. А несигурността, смутът и отчаянието нямат нищо общо с творческото дръзновение за живот, което е дадено на човека от Бога.

Създаването на човека „по образ Божий“ (Бит 1:26-27), показва неговото призвание и неговата способност към богоподобие, към живот в Бога, пише о. Флоровски в своя текст „За наградата на висшето призвание“. И поради това, пояснява той, греховният и падналият човек, който е извън Бога, не може да проявява в себе си „образа Божий“, тъй като и Божият лик не може да се отразява в неговата душа. Тук се вижда важността, която има богочовешката благодатна близост по отношение на *благо-вечно-битието* на човека, тъй като човекът е оживотворен. И това оживотворяване е дадено до висотата на любовта, до висотата на творческото самоосъзнаване като личност, до възможността за самооткровение и то в Божествената любов. Човекът е способен на комуникативен и благодатен живот в Бога като на личност с Личност, като общение в ероса (динамиката) на любовта. „Бог се открива пред нас не само като Господ и Вседър-

¹ Г. Флоровски, *Вяра и култура*, с. 21.

жител, но още и като отец. И най-висшето Божие Откровение е любовта, т.е. близостта.¹ Флоровски посвещава голяма част от своето богословие на интимната близост, която има между Бога и човека. „Стремейки се към Бога творението се усъвършенства“, наименоува той една от най-хубавите си творби. Самият факт, че днес не се говори много за богочовешката комуникация, е показателен за загубата на вдъхновение и сякаш „охлаждане“ на богочовешките отношения. Флоровски дори казва, че „Бог очаква човека да събеседва с Него“². Това е равносилно на това Бог да очаква човешката любов. Съвременният вярващ човек може съвсем ревниво да се запита дали има тази най-съкровена близост и любов в своя живот. Сякаш духът на днешния ден прави „налудничави“ тези въпроси, прави ги да звучат някак несериозно, освен ако не са поставени в чисто философски и богословски план. Но нали епохата на Откровението не е отминала, а и както казва отецът, Бог очаква човекът да събеседва с Него. Духовните явления, като „католичното преобразяване на човешката мисъл“, като „навлизане в царството на Истината“, като боговдъхновението могат да се случат толкова днес, колкото и винаги, по Божията милост и воля. Според о. Флоровски познанието вече влиза в състава на християнското самоосъществяване на всеки човек. Дори и не на всеки да се вменява дълг за богословски размисъл, всеки е призван към богопомазание и молитвено общение с Бога³. Не трябва да се вменява на човека, че е грешно да се търси Божествената близост. Това е по-скоро безверие и безлюбие към Бога. Във връзка с тази тема о. Флоровски цитира в своята творба „Оправдание на знанието“ св. Филарет Московски, който много точно обяснява това явление на „лъжовна предпазливост“: „Ако, напротив, ви каже, че стремежът към съвършенство е мечтателство, че любовта към мъдростта е дръзко мъдруване, че размишлението за вярата, поучението в закон Божий, четенето на Словото Божие не е нужно или е опасно; вслушайте се внимателно, прилича ли ви това на глас Ангелски, на учение духовно, на проповед небесна? Сравнете с него истинския глас на Пророка: „Блажен е оня човек, който в закона на Господа е

¹ Г. Флоровски, „Богословски откъслеци“, *Богословие и словесност*, София 2015, 43.

² Пак там, с. 42.

³ Вж. Г. Флоровски, „Оправдание на знанието“, *Философия и богословие*, София 2012, с. 215.

волята му, и върху Неговия закон той размишлява денем и нощем.“ (Пс. 1:1-2)¹ Заради тази лъжовна предпазливост не трябва да се затваря съкровищницата на Откровението, казва отецът, и мисълта да се храни със случайни впечатления, странстващи мисли и произволни догадки.²

Божественото Откровение е в същината на въпроса за богочовешката комуникация и човекословието, тъй като благодатният диалог се инициира свише. Религиозното познание според о. Флоровски има две страни – Откровение и опит. Под Откровение отецът разбира гласа на Бога, Който говори на човека. „И човекът слуша този глас, внимава на него, приема и разбира Божественото слово. Бог затова и говори, за да може човекът да го чуе. Бог затова и създал човека по Свой образ, за да може той да слуша и да чува Неговия глас и слово...“³ Под Откровение според о. Флоровски се разбира именно това чуто слово Божие. По този начин и старозаветните пророци са чували гласа на Йахве. Св. Писание предава и съхранява словото на Бога така, както то е било чуто и е прозвучало във възприемащата го човешка душа, много точно пояснява отецът⁴. Бог говори на човека на езика на човека. Според отца именно в това е тайната на Библията, че тя съдържа словото Божие на човешки език. Словото Божие може да бъде точно и стриктно изразено на езика на човека. Това, че то е изразено на човешки език, също така ни най-малко не отслабя абсолютността на Откровението и не ограничава силата на Божественото слово⁵. Освен това отецът подчертава, че Господ предпочита да говори на човешки език, именно поради това, че чрез Божественото Откровение и чрез диханието на Духа за въздесъщност и мъдрост трябва да бъде завършено човешкото естество. Антропоморфизмът на Откровението не е само акомодация, подчертава той. Под въздействието на Благодатта човешката реч сякаш се „пресъществува“. Човешката любов към Бога също може да въздейства на човешката реч, тъй като мисълта в любовта има най-голямата си и висша сила.

¹ Пак там.

² Пак там.

³ Г. Флоровски, „За наградата на висшето призвание“, *протоиерей Георги Флоровски. Богословие и словесност*, София 2015, с.13.

⁴ Вж. Г. Флоровски, *Богословски откъслечи*, с. 41.

⁵ Пак там, с. 42.

Колкото повече Бог се слова на един език, толкова повече езикът се изпълва с мъдрост и красота. Българският език е харизматичен, но съвременната българска реч сякаш е изгубила част от своята идейна красота. Много от думите са забравени и ненужни, тъй като духът на днешния ден няма нужда от тяхната възвишеност и красота. Глобализацията променя речта на народите, но неизменна част от духовната идентичност на един човек е именно неговата народност. В такъв смисъл човекът трябва да тачи своя роден език и да не спира да комуникира на него, защото по този начин той пази своята духовна изконна положеност и цялост.

Отец Флоровски анализира в голяма метафизична дълбочина човешкото боговдъхновение. Според него става въпрос за „разрив в естествения ход на нещата“¹ и такива състояния са съпроводени от физическо неразположение. Човешкият ум, оставен сам на себе си, не може да възприеме Божественото Откровение, тъй като висшето знание не се отнася към категориите на автономната наука. Поради това той смята, че при боговдъхновението под влиянието на нетварното върху тварното има разрив в естествения ред на нещата. В „Богословски откъслеци“ Флоровски пише, че от двуизмерния свят човешкият разум трябва да бъде трансформиран в триизмерния. Човекът трябва да почувства „дълбочина“ в мисленето и светоусещането, и в тази дълбочина се заключава ядрото на теологичния въпрос за „висшата критика“. „За да почувстваме диханието на Духа в Свещ. Писание, трябва „да се стремим към Духа“, трябва да притежаваме духовна интуиция и прозрение.“² Оставен сам на себе си, човешкият ум не може да приеме вдъхновението и поради това е нужно боговдъхновението, въз основа на което се влиза в благодатна перихореза между Св. Дух и човешкия дух. Истините, които се откриват пред човешкото умозрение, също така не са задължителни за разума и нито трябва да са убедителни за него. Вярата възраства чрез творческото осъзнаване на това, което е било видяно и чуто в допира с Христос³. Става въпрос за „духовно преживяване“, в което само Откровението става разбираемо за човека. „Откровението се ражда в тишината на вярата, в тишината на размишленията – в това мълчание започва

¹ Г. Флоровски, *Богословски откъслеци*, с. 43.

² Пак там, с. 69.

³ Пак там, с. 71.

богословието. В тази предразполагаща размишлението тишина е дадена и се съдържа цялата пълнота на Истината.¹

Божественото слово трябва да стане очевидно в реалността на човешката мисъл, казва о. Флоровски. Божественото слово трябва да *ражда* човешката мисъл и истината трябва да бъде изразена и провъзгласена, тъй като човекът е призван към благовестие. Той е призван не само внимателно да възприема Истината, но също и да свидетелства за нея, защото с мълчаливия мистицизъм не се изчерпва творческата задача на човека. Той е призван към възцърковяване на света. Благодатта, бидейки творческа Любов, е силно динамична и високовибрационна, затова Флоровски говори за една „приповдигнатост“, която се усеща от човека в такива състояния на безвремие. Тази „приповдигнатост“ може да продължи дни, месеци или години, толкова, колкото е нужно на Откровението да се роди. В тайнството на боговдъхновението душата получава „ускорение“ и в нея словото Божие звънти и се чува, свидетелства отецът. Истината се разкрива благодатно пред човешкото умозрение в „логически образи“ и „концепции“, свидетелства, които преобразяват не само мислите, но и неговата реч. Човекът започва да говори на езика на харизматичното богословие. Когато Божествената истина е изразена на езика на човека, самите слова стават осветени. Те са възникнали, за да бъдат вечни и неизменни думи. С езика на харизматичното богословие се произнасят и догматите. Това е езикът, с който са говорили и всички пророци и евангелисти на Църквата, за който са характерни символиката и алегорията, църковната поезия и химнологията. Под въздействието на Благодатта човешката реч придобива твърдост. Тя става по-динамична и образна. Любовта, която е духовно в човека, благодатно насища неговото слово с живост и красота. Така човешкото слово става способно да свидетелства за Истината, Която се разкрива пред неговото умозрение. Догматите не се произнасят от произволното желание на човека, ни казва отецът, а от вдъхновението на Духа. И така се случва обикновено на Вселенските събори, но и не само. Отецът говори за „ecclesia sparsa“ (Църква в разсеяние).

Съвременният човек не се замисля достатъчно за силата, която има неговото слово, и за отговорността, която чрез него той носи. Словото е част от духовния опит на човека и в такъв смисъл е част от

¹ Пак там, с. 73.

самия него. В такава връзка може да се каже, че словесната палитра в родината ни днес е много разнообразна – петдесет нюанса сиво. Не за красотата е нужно словото днес, не за възхвалата на Бога, а за обвинението, за разрушението и за човешкия съд над човека. Нищо чудно, че не се чува „шепотът“ на Благодатта. Според учението на Св. Отци, Бог никога не би се разкрил на сърце, което не е изпълнено с милосърдие и любов. Тайната на богочовешката комуникация е в любовта, защото тя се случва чрез Любовта (Благодатта), тъй като тя е тайна на междуличностните отношения. Поради това и о. Флоровски отдава голямо значение на метафизическите промени, които настъпват с човека под въздействието на любовта. Той навлиза в анатомията на човека чрез любовта и съзерцава духовните движения под въздействието на ероса (благодатта). Принципите на живота, които в същината си са благодатна премъдрост, са благи, тъй като са зададени от Любовта. Най-висшата потенция човешкото слово има в боговдъхновението, тъй като човешката любов е най-силна в Божествената любов. Колкото по-силна е любовта, толкова е по-силно и свободно словото. В духовността е неговата красота, поради това и богословието на св. Отци е наречено богословие на красотата. Днес в България се говори много, че няма свобода на словото. Но първо няма благо, няма любов, затова няма и свобода. Свободно, но не благо, словото е разрушително за обществото и човека. Колко ли много би се пречистил светът, ако той целият за един ден замлъкне. Поради това и светите мъже на Църквата Христова често са пребивавали и то за дълго в мълчание. В България трябва първо да дойде духовната промяна към добро, преди да дойде истинската свобода на словото, тъй като само в любовта и истината може да бъде свободен човекът.

Откровението се определя от о. Флоровски като път в историята, тъй като истината никога не се разкрива в цялост пред човешкото умозрение. Въпреки това Откровението *във времето* се е проявило в Своята пълнота чрез Въплъщението и Възкресението. Доколко човекът ще разбере това Откровение и ще го направи действено за себе си и своя живот, зависи от самия него. Пълнотата на Откровението е Христос, тъй като пълнотата е в Личността, т.е. в Любовта. От друга страна истините, които се разкриват пред човешкото умозрение, о. Флоровски нарича „живи“, и те трябва да са приложими и действени в човешкия живот. Богочовешката комуникация не е спряла и диалогът на любовта между Бога и човека продължава. Съвременното бо-

гословие трябва да е будно и готово за такъв диалог, защото именно в свидетелството на Откровението е неговата „живост“, казва о. Флоровски. Особено във времена на безславие като днешните идва на помощ Любовта, за да възвърне на човека оживотворяващата сила и слава. Съвременният човек може да е изоставил Христос, но Христос няма никога да изостави човека. „Аз съм с вас през всичките дни до свършека на света.“ (Мат. 28:20) Откровението е „среща на двама“. От човека се иска вяра, *отношение* и любов. Само в тази мяра, в която човекът пребивава в Духа, той може да чуе и разбере гласа на Бога, казва Флоровски. От тази благодатна близост има нужда повече от всякога днешният човек. Без нея той се обезличава, духовно закърнява и не може да разгърне благодатния си творчески потенциал. Завръщането към богословието на отците е завръщане към „живото“ богословие на творческия подвиг. В търсенето на Духа, в молитвата за даруването на Духа е пътят за прославянето на Бога, най-съкровено споделя нашият отец.

Атанас Ваташки

ПРОЗРЕНИЯ НА ПРИРОДНИЯ РАЗУМ В ТЪРСЕНЕТО НА ИСТИНАТА

(Атинагор Атински и отношението му към античната философия)

Abstract: Atanas Vatashki, *Insights of the Natural Reason in the Search for Truth (Athenagoras of Athens and His Attitude to Ancient Philosophy)*. The proposed study discusses the insights of the early Christian apologist Athenagoras on the rational foundations of theological knowledge. The author offers an original solution to the question of the relationship between faith and knowledge in the context of the early Christian writer.

Keywords: *Faith and Reason, Orthodox Christian Apologetics, Christian Philosophy, Systematic Theology*

За Атинагор Атински († II в.)¹, както и за голяма част от другите древни християнски апологети, богословската наука има малко сведения. Единственото известие, съдържащо информация за неговия живот, е на църковния историк Филип Сидет. От него, а и въз основа на сравнението с други данни, може да се приеме, че Атинагор прър-

¹ За Атинагор срв. И. Цоневски, „Древните християнски апологети и гръцката философия“, *Годишник на Духовната академия VII* (1957/1958), София 1958, 228–237; Ю. Великов, *Знание, взаимност и философия в ранните свети отци и църковни писатели*, [Русе] 2019, 123–143; (Стефанов), йером. Павел. „Атинагор – християнски апологет от II в.“, *Духовна култура* 8 (1993), 10–17; И. Реверсов, *Апологеты: защитники христианства*, Санкт-Петербург 2007, 88–111; L. Barnard, *Athenagoras. A study in second century Christian apologetic*, Paris 1972. Произведенията на Атинагор „Застъпничество за християните“ и „За възкресението“ са цитирани по: J. Crehan, *Athenagoras. Embassy for the christians. The resurrection of the dead* (Ancient christian writers, 23), New York–Ramsey, N.J. 1955. Също така са правени сравнения с изданието на Ph. Schaff, *Ante-Nicene fathers: Volume II. Fathers of second century: Tatian, Theophilus of Antioch, Athenagoras of Athens, Clement of Alexandria*, Columbia, SC, 2017. Във връзка с библиографията трябва да се уточни, че защитената в Богословския факултет към СУ дипломна работа на архим. Павел Стефанов е посветена на Атинагор, но за съжаление не успяхме да я намерим.

воначално е философ от платоническата школа на академиците; че след приемане на християнството продължава да носи философска мантия и да смята себе си за философ; както и че е автор на апология, отправена до императорите Марк Аврелий и Комод. Също така е възможно да е бил първи ръководител на Александрийското катехизическо училище. Неговата памет се отбелязва от Православна църква в Гърция на 24 юли¹.

От християнския автор са достигнали до нас две съчинения. Най-известна е неговата апология „Застъпничество за християните“², отправена до императорите Марк Аврелий Антонин и Луций Аврелий Комод, написана около 176 г. Тя има за цел да отхвърли три основни обвинения срещу християнството – в атеизъм, канибализъм и разврат, както и да свидетелства за разумните основи на християнската вяра. Другото съчинение е „За възкресението“. То се явява естествено продължение на *Апологията* му, нейна втора част. В това съчинение християнският апологет се стреми да обоснове своите твърдения по пътя на разума, чрез представяне на философски аргументи.

Едно от най-често отправяните обвинения към ранните християни е това в атеизъм, т.е., че те не почитат боговете, които държавата и народът почитат. Това е означавало не само религиозно неверие, но и държавно и социално неподчинение. Християнският апологет се стреми да го отхвърли, разяснявайки монотеистичната същност на християнската вяра. За това той търси подкрепата на античните философи и автори – личности, които говорят на езика на тогавашното езическо общество и което би ги разпознало и възприело като авторитети. Атинагор е създател на първия в древната християнска литература опит за философска (т.е. по пътя на разума) обосновка на монотеизма³. Паралелно с това той подлага на критика древногръцкия политеизъм.

Важен способ от аргументацията на християнския философ е,

¹ Връзка към църковния каледар на Архиепископията в Гърция: <https://www.amvonas.gr/>

² В наименоването на произведението следва Светослав Риболов, според когото посоченото представлява по-точен превод на оригиналното заглавие от представеното от Илия Цоневски.

³ Срв. И. Цоневски, *Древните християнски апологети*, 233–234; Атинагор. *Застъпничество за християните*, 8.

че той разсъждава не по-различно от философите¹. Атинагор намира подкрепа в учението на Платон, според когото познаваемата чрез ума несътворена действителност няма начало, докато познаваемата чрез сетивата (която всъщност не представлява истинска действителност) има начало и край на своето съществуване². Елинските божества обаче не са несътворени, те имат начало. Значи всъщност не са никакви богове и спадат към сетивното. След като произходът на боговете е от водата, те са направени от материя. Според него не е разумно да се приема, че материята е по-древна от Бога. Напротив, причинителят трябва да съществува преди това, което е причинено от него³.

Обсъжданият ред Бог → материя е обърнат в елинската религия, където боговете се раждат от материята. Тя е несътвореното, а те са сътворените. Атинагор, разглеждайки въпроса за произхода им (според митологията), показва, че те не са съществували винаги, а са възникнали от някакъв вид материя, конкретно – от водата⁴ (както някои, като Ферекид интерпретират хаоса). Но ако не са съществували винаги, те не са богове, защото Бог е несътворен. „Или нещо е неродено (т.е. несътворено – бел. м.) и следователно безсмъртно, или е родено и следователно смъртно“⁵. Елинските богове не изпълняват критериите на разума за това каква е истинската божественост.

Разглеждайки въпроса за елинското идолопоклонство и оракулите, Атинагор го поставя в отношение с този за непълноценното използване на рационалната способност. Свързаните с идолопоклонството заблуди се създават у човека вследствие на неразумното движение на душата му, изпълнено с фантазия, при което тя се вижда не в небесата и техния Създател, а в земните неща. Тогава в ума се пораждат заблуди, провокирани от демоните, които желаят да го вкарат в тях. По този начин човек в крайна сметка се привързва към идолите. Това може да се случи в една душа, която е слаба и подат-

¹ За неговия възглед за философията вж. по-спец. L. Barnard, *Athenagoras*, 37–51.

² Срв. *Тимей*, 27d–28c („Тимей“ е преведен на български – вж. Платон. *Диалози*, т. IV. София 1990). Все пак трябва да бъде уточнено, че Платон, макар че приема, че Бог е несътворен, отрежда същото качество и на първоначалната материя (от която пък се смята, че произхождат боговете), която за него е съвечна на Бога.

³ Срв. Атинагор. *Застъпничество за християните*, 19.

⁴ Срв. пак там, 18, 19.

⁵ Срв. пак там, 18, 19.

лива, която е „необучена и неопитна в здравите начини на мислене, неспособна да види истината, и непознаваща Отецът, Който е Творец на всичко“¹ – т.е. в една душа, която не е станала християнка. Респективно – душата на християнина трябва да има тези характеристики.

Атинагор Атински познава истината, че Бог е непознаваем в Своята същност², без да отрича и тази, че все пак, в определена степен, Той може да бъде познаван. Според него дори необлагодатеният, т. нар. „природен разум“, би могъл да достигне до познанието³ на определени истини за Бога и древногръцките философи (Платон) са пример в това отношение⁴. Платон е разбрал, че Бог е несътворен, Вечен Ум, Който може да бъде познат чрез разума⁵. На същото мнение е и Атинагор. Бог е несътворен, невидим, непознаваем и неограничен, но същевременно може да бъде разбираан / съзерцаван единствено чрез разсъждение и чрез разума или ума⁶. Той Самият дори може да бъде наречен „разум“⁷.

Материята е нещо различно от Бога – тя е сътворена, видима (т.е. доловима сетивно) и подлежаща на тление (т.е. на разрушение и развала). И трите Лица на Света Троица участват в сътворението. Бог създава материята посредством Словото, Което произхожда от Него, и я поддържа в съществуване чрез Своя Дух⁸. Отец, Син и Светият Дух са Бог и същевременно Бог е един. Отец винаги има Сина в Себе Си и е едно с Него. Синът е „Ум, Слово или Мъдрост на Отец“, а Светият Дух е блясък на Отца. Това предникейско учение за Пресвета Троица се използва като аргумент срещу обвинението към

¹ Срв. пак там, 26, 27.

² Атинагор не познава учението на св. Григорий Палама за разликата между същност и енергия у Бога, но у него се намират идеи, които навеждат на мисълта, че притежава сходни виждания.

³ Относно възгледа на Атинагор за познанието вж. съдържателните разяснения на L. Barnard, *Athenagoras*, 135–140.

⁴ За искрите на истинското богопознание у древногръцките философи, вж. Д. Пенков, *Античната теология на Сократ, Платон и Аристотел като форма на богопознание*, София 2008.

⁵ Срв. Атинагор. *Застъпничество за християните*, 23, 10.

⁶ Срв. пак там, 4, 10, 22, 23. Това Атинагорово твърдение вероятно трябва да опонира на сетивния елемент в древногръцката религия, притежаващ греховен характер, а именно – идолите.

⁷ Атинагор. *Застъпничество за християните*, 16.

⁸ Срв. пак там, 4, 6.

християните в атеизъм¹.

Атинагор обаче не се задоволява само с разяснения за християнската вяра. Той също така се опитва и да покаже, че убеждението за съществуване на един Бог има свои привърженици в античната мисъл. Сред тях са древногръцкият поет Еврипид, драматургът Софокъл, както и питагореецът Филолай². Главна роля обаче играе позоваването на авторитета на Платон чрез често привеждания от апологетите цитат от „Тимей“: „Но да се намери творецът и бащата на тази вселена е тежка задача и ако го намерим, не е възможно да го разкажем на всички“³. Според Атинагор, макар че Платон е наричал с наименованието „богове“ и други (правейки го вероятно по силата на традицията), той е смятал, че те са родени (т.е. създадени)⁴, а „нероденият и невидим Бог е един“. По този начин монотеистичната тенденция във все още политеистичния мироглед на Платон, която не е била квалифицирана като атеизъм⁵, обосновава факта, че и християните, които вярват в един Бог, не трябва да бъдат смятани за атеисти⁶. И след като монотеистите сред гърците не са били преследвани заради тези си убеждения, същото не трябва да се прави и срещу християните.

Без да поставя знак за равенство между теологията на християнството и стоицизма, Атинагор търси допирни точки и между тях. Дори техният пантеистичен политеизъм в своята същност съдържа

¹ Срв. пак там, 10, 24.

² Някои от приведените от него цитати не са запазени, а други са със спорна автентичност. Възможно е авторът да е познавал съчинения, които не са достигнали до нас, както и по негово време въпросът за автентичността да не е бил изяснен. Атинагор вероятно използва някакъв тогавашен философски наръчник – срв. L. Barnard, *Athenagoras*, p. 40.

³ *Тимей*, 28с.

⁴ За обосновка на този аргумент следва друг цитат от Платон: „Богове, синове на боговете, чийто творец съм аз и съм баща на творенията, чрез мен сте сътворени и сте неразрушими, докато не го пожелае“ (*Тимей*, 41а). Атинагор го цитира малко по-различно, вж. глава 6 от неговата Апология.

⁵ Заслужава да се отбележи наблюдението, че макар и Атинагор да цитира Платон в подкрепа на християнското учение за един Бог, той все пак не го нарича „християнин преди Христос“, нито предполага, че е изучавал Священото Писание при пътуването си до Египет (както смята св. Юстин Философ и Мъченик) – срв. L. Barnard, *Athenagoras*, p. 41.

⁶ Срв. Атинагор. *Застъпничество за християните*, 5–7; L. Barnard, *Athenagoras*, 46.

известен монотеизъм. Защото, макар и стоиците да смятат, че съществуват много богове, те приемат също, че бог е творчески огън, който създава вселената и я прониква изцяло. Според Атинагор стоиците всъщност вярват в един Бог, но го наричат с различни имена в зависимост от това коя част от материята той прониква¹.

Съществуват два вида истина – небесна, т.е. Божествена, и земна, т.е. човешка. Първата Атинагор свързва със самата истина, а втората – с вероятността, правдоподобността. Частични истини се откриват у някои древногръцки поети и философи. Тези истини са проява на мъдрост, но земна такава. Тя достига по умствен път до някаква правдоподобност. Но по-високо от земната мъдрост стои небесната, към която Атинагор отнася писанията на светите пророци².

Процесът на достигане до истината за Бога като един у древните поети и философи се движи по пътя на създаване на мисловни догадки, които обаче по някакъв начин изразяват насоченост към Бога. Тези догадки обаче, като базираци се на собственото умствено търсене, а не на пряко Откровение от Бога, носят несъвършен и непълен характер. Затова и се наблюдават съществени отлики по различни въпроси между представителите на отделните философски школи. За разлика от тях учението на християните има Богооткровен характер. За християнското учение свидетелства гласът на светите пророци, които са говорили за Бога и Божиите неща под Божествено вдъхновение. Атинагор приема, че Бог е движил устните им подобно на музикални инструменти. От което може да се заключи, че според древния апологет пророците са казали това, което Бог е искал да кажат, докато вярванията на поетите и философи, макар и изразяващи стремеж към истината и достигнали до част от нея, си остават човешки вярвания. Според християнският апологет би било изключително неразумно християните да се вслушват в човешки вярвания, изоставяйки вярата си в Светия Дух, Който е вдъхновил пророците³.

Занимавайки се с темата за предназначението на човека, хрис-

¹ Срв. Атинагор. *Застъпничество за християните*, 6; A-Ch. Jacobsen, „Athenagoras“, *In defence of christianity: early christian apologists* (Early christianity in the context of antiquity, 15), Frankfurt 2014, p. 91.

² Срв. Атинагор. *Застъпничество за християните*, 24.

³ Срв. *пак там*, 7.

тиянският автор приема, че вложената в него цел не може да е унищожението, а вечното съществуване, и по-конкретно възкресението – за да може и двата елемента на човека, душата и тялото, да продължат да съществуват по начина, характерен за неговата природа. Такъв живот, който е свързан с прекратяване на съществуването им, е отреден според Атинагор за всички нерационални същества, т.е. животните, но не и за човека, който носи в себе си Божия образ, притежава безсмъртна душа, надарен е с ум и възможност да извършва рационална преценка¹. Ако той познава своя Творец и следва волята Му, би могъл да стане причастен на едно непрекъсващо съществуване².

След края на човешкия живот – който е живян по такъв начин, че в него се проявява разбиране и рационална преценка, за хората започва нов живот, при който те са във „вечно и неразделимо общение с онези същности, към които природният им разум е главно и преди всичко приспособен“. Този живот представлява непрекъснато и ликуващо съзерцание на Бога³. За разлика от платонизма обаче вечният живот не е свързан с безсмъртието на душата, нито с нейното преселение (прераждане), а с учението за възкресението, за което в „За възкресението“ Атинагор привежда редица аргументи.

Един от аргументите на Атинския апологет в полза на възкресението е, че ако такова няма, излиза, че напразно душата и тялото са били приспособени едни към други, напразно на човека му е даден ум, напразно е дори практикуването на добродетелите⁴. Всичко стойностно у човека ще бъде напразно без възкресението. Самият човешки разум по принцип е сигурен водач по пътя към истината, а конкретно относно учението за възкресението той дава надеждна основа за вяра в него⁵.

Известно е, че учението за възкресението е християнско такова. То не е известно на древната философия. То би било и в противоре-

¹ Срв. Атинагор. *За възкресението*, 12, 15, 24.

² Срв. *пак там*, 12, 24.

³ Срв. *пак там*, 25.

⁴ Срв. *пак там*, 15.

⁵ Срв. *пак там*, 17. Според изследователя Лесли Барнард чрез тази си мисъл Атинагор търси вниманието на императора-философ Марк Аврелий, който в творбата си „Към себе си“ смята, че не трябва да се съсредоточава върху нищо друго, освен върху разума (Към себе си, I. 8) – L. Barnard, *Athenagoras*, p. 64.

чие с духа на платонизма и неговата склонност към омаловажаване, дори отвращение от телесността. Това не означава обаче, че в рамките на философията липсват концепции, които биха могли косвено да подкрепят тази вяра на християните. Атинагор вижда такава подкрепа в ученията на Платон и Питагор, или, ако не подкрепа, то поне липса на несъвместимост¹. Той не уточнява конкретно за кои техни учения става дума, но с голяма степен на сигурност може да се приеме, че става дума за учението за прераждането². Атинагор определено няма за цел да постави знак за равенство между възкресението и прераждането, но желае да наблегне на сходната черта между учението на философите и това на християните: че след смъртта и разпада на нашето тяло това не е краят на човешкото съществуване; има вечен живот и той предстои за хората след тяхната смърт.

Атинагор е един от най-изявените християнски умове от II в., за които знаем. Той е свидетелство, че християнството, независимо че притежава пълната истина, би могло да се вгледа наоколо и да оцени стойностните елементи във външните на него сфери. Конструктивният подход на християнския апологет демонстрира, че античната мисъл би могла да се използва в служба на християнството, без това да води до компрометиране на християнската идентичност на автора. Атинагор имплицитно приема някои проблясъци на античната философия като *praeparatio evangelica*³ и полага основа за развитието на този възглед в рамките на Александрийското катехизическо училище, върху който по-късно ще надграждат други, по-късни негови ръководители – големите църковни учители Климент Александрийски и Ориген.

¹ Срв. Атинагор. *Застъпничество за християните*, 36.

² Срв. G. Clarke, *The Octavius of Marcus Minucius Felix* (Ancient Christian Writers, 39), New York–Ramsey, N.J. 1974, p. 351 (n. 371).

³ Срв. L. Barnard, *Athenagoras*, p. 50-51.

Nicușor Beldiman

FAMILIA CREȘTINĂ – temă prioritară pentru predicatorii români din secolul XX

Abstract: *Christian Family: A Priority Issue for Romanian Preachers in the 20th Century.* Problems faced by the Christian family today are both an expression of increasing current secularization of contemporary society, and the consequence of the atheist education under the communist regime. The factors that weaken and affect family life are many and complex. The most common is selfishness, or excessive concern with oneself, that causes the family members to fail to do their duty to their family. For this reason, most sermons attach great importance to family, which is a permanent matter for consideration. Sheperds of souls, and preachers of God's word have acknowledged, described and valued the role of family life, outlining its religious and moral principles, rooted in the divine revelation.

Keywords: *Christian Family, School, Marriage, Religious and Moral education, Orthodox Theology*

Familia a ocupat întotdeauna un loc central în învățătura creștină despre viață, fiind înțeleasă drept comunitatea de bază a umanității, de care depind dezvoltarea, stabilitatea și, mai ales, existența întregii omeniri. Dacă de-a lungul istoriei, familia a avut un rol fundamental în viața omenirii, trebuie să observăm că astăzi familia se confruntă cu noi și multiple realități și situații care-i amenință unitatea și șubrelesc relațiile soți-părinți, părinți-copii etc. Amenințările reale ce pândesc familia ne explică de ce astăzi lumea este preocupată de soarta familiei, și mai ales de soluțiile concrete ce se pot da pentru a se păstra acest sanctuar al vieții și sfințeniei cu scopul pentru care a fost creat de Însuși Dumnezeu. Familia a fost binecuvântată de Dumnezeu când a fost creat omul, bărbat și femeie, și este expresia iubirii lui Dumnezeu față de oameni, adevăr care a fost întărit prin participarea Mântuitorului la nunta din Cana Galileii, unde El a săvârșit, la cererea Maicii Sale, schimbarea apei în vin, în favoarea unei familii nou întemeiate.

Astăzi, familia creștină este confruntată cu multe probleme îngrijorătoare, atât pe plan social, cât și în plan spiritual. Din această cauză,

majoritatea predicatorilor îi acordă o importanță deosebită, constituind preocuparea permanentă a activității lor. În cultura Bisericii Ortodoxe Române, precum și în literatura română de la începuturile ei și până astăzi, predica a reprezentat și reprezintă un gen și, respectiv, o modalitate importantă de manifestare a Cuvântului lui Dumnezeu, ca temelie și suport al credinței „lucrătoare prin iubire”. Predica sau omilia este nu numai o nobilă datorie a preotului de a sădi cuvântul lui Dumnezeu, prin îndemnuri și învățături transmise credincioșilor, ci și o misiune plină de har, de a spori, prin cuvântul sfânt, bogăția de idei și de simțăminte a literaturii religioase, parte integrantă și de mare preț a culturii române din toate veacurile. Păstori de suflete și propovăduitori ai Cuvântului lui Dumnezeu, au cunoscut, descris și prețuit înaltele rosturi ale vieții de familie, stabilindu-i principii religioase și morale, ale căror origini izvorăsc din revelația divină.

1. Cea mai veche și cea mai importantă. Preotul Ștefan Slevoacă consideră familia creștină autentică „cea mai veche din toate așezămintele omenеști. Nicio instituție nu are un rol atât de hotărâtor pentru om și societate ca instituția familiei... Dacă într-o societate familia este așezată pe idei sănătoase întregul trup social progresează. În caz contrar, toate se clatină și se prăbușesc”¹. Apoi, îi îndeamnă pe soți, uniți prin Taina Cununii, să păstreze egalitatea stabilită între ei de Dumnezeu și să se ajute reciproc, deoarece omul nu este deplin decât prin căsătorie. Bărbatul este puternic, curajos, întreprinzător, destoinic în lucrurile cele din afară ale căminului familial. Dar el este neîndemânatic în treburile mărunte ale casei. Femeia este mai răbdătoare, mai simțitoare, dar e lipsită de putere fizică. Unul are trebuință de sprijinul celuilalt.

Prin căsătorie, amândoi alcătuiesc *un trup*, adică se completează unul pe altul, se ajută, se desăvârșesc... Bogăția ca și sărăcia, succesul ca și înfrîstarea, starea de sănătate, ca și de boală, trebuie primite și suportate cu puteri unite, într-un duh de devotament reciproc și de jertfă, izvorâte din iubire².

În strânsă legătură cu familia, predicatorii români acordă o atenție sporită *educației copiilor*. În acest sens, preotul Slevoacă exprimă adevărul că *părinții sunt chemați să fie hrănitorii, ocrotitorii și educatorii tinerelor vlăstare*. Instinctul lor de mamă și de tată, dragostea lor comună

¹ Pr. Ștefan Slevoacă, *Predici pentru toate duminicile și sărbătorile anului bisericesc*, București, 1979, p. 198.

² *Ibid.*, p. 202.

pentru ființa plăpândă venită pe lume, arată că ei sunt chemați să împlinească lucrarea atât de anevoioasă și de importantă a dezvoltării fizice și morale a copilului¹. Necesitatea educației creștine, bazată pe principiile religioase și morale, se impune cu atât mai mult, cu cât, în afară de familie, este cu neputință a forma oameni adevărați.

• **Familia reprezintă cea dintâi și cea mai importantă școală a moralității.** Când această școală lipsește sau este rău înțeleasă, urmările sunt dezastruoase pentru indivizi și societate și adesea sunt de nereparat. Sunt amintite, apoi, cauzele distrugătoare ale familiei: desfrâul, concubinajul, divorțul, împotrivirea de a naște prunci, dar mai ales setea prea mare după libertate rău înțeleasă. Omul de astăzi – notează preotul Slevoacă – „nu vrea să suporte nicio mărginare în plăcerile sale, în satisfacerea poftelor sale. Orice disciplină, orice răspundere, deci și cele legate de viața de familie, apar ca o povară, ca un jug. Vine apoi părerea falsă că actul căsătoriei este un contract, un lucru omenesc, care poate fi anulat oricând, după bunul plac. Altă cauză, care distruge viața de familie, este lipsa de seriozitate cu care tinerii pășesc astăzi pe drumul căsniciei. Pentru o unire pașnică și durabilă se cere o credință tare, sentimente sincere și curate, caractere potrivite”². Apărarea familiei este una dintre datoriile noastre sfinte. Întâi de toate apărăm familia susținând-o în sânul nostru. Dumnezeu a creat viață, iar femeia devine mamă și dă naștere la viață. Din păcate, multe tinere renunță la acest dar pentru a face carieră, iar mulți bărbați renunță la căsătorie din același motiv. Ei simt apoi nevoia de afecțiune și de comunicare, pentru că oamenii au nevoie de dragostea celor de lângă ei. Tinerii trebuie să știe că Dumnezeu le-a scos în cale viitorul soț sau viitoarea soție și de aceea trebuie să-și stabilească de la început un program de viitor. Chiar dacă nu vor putea împlini toate, pornesc la drum cu putere, pentru că dragostea dintre cei doi este o forță din care se vor naște prunci închinăți lui Dumnezeu. Așa cum ne creăm ambianța în familie, în așa fel ne vor crește și copiii. Știința a dovedit că nu se nasc trăsături deja formate, ci doar predispoziții, care pot fi antrenate, dezvoltate sau pot fi anihilate. Copilul crescut într-o familie creștină învață să trăiască creștinește. Familia este singura șansă de perpetuare a neamului nostru³.

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 203.

³ Î.P.S. Mitrop. Laurențiu Streza, *Așa cum ne creăm ambianța în familie, în așa fel ne vor crește și copiii*, <http://www.mitropolia-ardealului.ro/ips-laurentiu-asa-cum-ne-cream>

2. Necesitatea educației religioase a copiilor în familie. Cu unele excepții, toți oamenii sunt preocupați de sănătatea copiilor lor. Toți se îngrijorează și se neliniștesc când o boală le necăjește odraslele. Se frământă, n-au somn, aleargă la medic, cheltuiesc până la cel din urmă ban numai să vadă iarăși înflorind sănătatea pe obrajii celor ce sunt bucuria și nădejdea lor. Conștient de această stare de lucruri, părintele Ștefan Slevoacă demonstrează faptul că a se îngriji de bunăstarea trupeză a copiilor este o mare datorie a celor ce le-au dat viață, dar o datorie mult mai mare, mult mai sfântă este creșterea sufletească a copiilor. Această sublimă concepție o exprimă cu multă claritate astfel: „Omul este în viață ceea ce l-au făcut părinții. Ceea ce deprinde și învață copilul în casa părintească, aceea este temelia viitorului său întreg. Zestrea lui adevărată este creșterea care a primit-o, cum se zice, <<în cei șapte ani de acasă>>. Și dacă această temelie e șubredă, dacă această zestre e săracă, nimic nu poate face mai târziu, sau aproape nimic. Școala dă știința de carte, armata învață disciplina, meseria învață cum să-ți câștigi pâinea, dar casa părintească formează sufletul omului, sufletul din care iese binele sau răul, dragostea sau cruzimea, omnia sau bestialitatea”¹.

Amintind de trista situație din antichitate, când în Grecia și la Roma, copiii încă de mici erau luați din familie și încredințați Statului, care le făcea creșterea și educația în lagăre, iar pe cei bolnavi, pentru a nu le mai purta de grijă, îi omora, părintele Vasile Vasilache arată că ***părinții reprezintă buciul vieții, prin cele două mâini care le-au unit în fața Sfântului Altar, ei sunt ca două împărății, care s-au făcut una puternică, pentru a asigura nașterea și buna creștere a copiilor***. Familia – spune autorul – este o orânduire dumnezeiască. Ea e cel mai vechi așezământ omenesc. Încă de la creație, Dumnezeu a făcut bărbat și femeie pentru a trăi împreună”².

Cu toate greutățile și necazurile prin care trece o familie, există totuși o bucurie care nu poate fi umbrită: bucuria copilăriei nevinovate, căci „într-o astfel de binecuvântată familie, fiecare din noi a văzut lumina aces-tei vieți. În sânul familiei ne-am născut și am crescut. În ea ne-am format. Aici ne-am îndulcit din fericirea acestei vieți. Și ca niște păsări, sub călăuza părinților, am început să ne deprindem a ne lua zborul în viață. Mama și

ambienta-in-familie-in-asa-fel-ne-vor-creste-si-copiii/

¹ *Ibid.*, p. 105.

² Vasile Vasilache, *Pe căile Domnului. Predici rostite la radio*, București, 1942, p. 88.

tata ne-au învățat să vorbim. Și tot ei, ne-au arătat ce e bine și ce e rău. Și așa, pânza sufletelor noastre e țesută cu gândurile și simțămintele părinților. Iar bunicii ne-au legănat cu basme în albia tradițiilor noastre sfinte de credință și de naționalitate...”¹.

3. Importanța prezenței și ajutorului lui Dumnezeu în cadrul familiei creștine.

Părintele Vasilache exemplifică acest adevăr prin minunea vindecării copilului lunatic, când tatăl, îndurerat de boala fiului său, nu-l omoară, ci caută ca să aibă viață, aducându-l la Hristos, Doctorul sufletelor și al trupurilor. „O minunată treime: Dumnezeu, un părinte de familie, și un fiu!, exclamă predicatorul nostru. Unite, toate acestea aduc viață, izbăvire de orice durere și fericire. Altfel, numai copilul lăsat singur, plătând cum e, și vânat de primejdii oricând, în orice clipă poate să sfârșească în chip dureros. De asemenea, apoi, numai părinții și copiii lor nici când nu pot fi în putere de a alunga toate primejdiile și a îndepărta orice suferință... E nevoie ca vieții omenеști să i se adauge și cea de-a treia parte a cununii sale pentru deplina izbândire și fericire. Dumnezeu este acel care încununează viața. Cu El, părinții și copiii, pot totul: vindecare de orice suferință, bogăție sufletească și pământească chiar, fericirea aici și în veci”².

Preotul Scriban subliniază necesitatea educației copiilor, apelând la un exemplu simplu, accesibil oricui: „Vedeți cloșca cum aleargă pentru puii săi mai ceva decât cea mai bună mamă. Ea nimănui n-are să dea seamă cum i-a crescut, dar firea o îndeamnă la asta; Dumnezeu a așezat ca așa să fie”³. Se înșală cei ce cred că trebuie să se îngrijească numai pentru întărirea trupului copiilor. Tocmai de aceea autorul spune că părinții au o grijă și mai mare pentru copii, și anume, grija pentru sufletul lor, deoarece când copilul începe să vorbească și să priceapă, atunci „trebuie să începi a-i pune dinainte pilde bune. În acest timp grija pentru trup și cea pentru suflet trebuie să meargă mână în mână. Vorbe bune, pilde frumoase și îndemnuri neîncetate să nu lipsească. Când omul nevoiaș vine și-ți cere să-l ajuți, dă copilului să-i dee, căci în chipul acesta și pe dânsul îl deprinzi cu milostenia. Cum îl vei deprinde de mic, așa va fi mare”⁴.

¹ *Ibid.*, p. 89.

² *Ibid.*, p. 88.

³ Arhim. Iuliu Scriban, *Predici pentru popor*, Ediția a IV-a, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1944, p. 261.

⁴ *Ibid.*, p. 263.

În *Predica la Duminica a IV-a după Rusalii*, preotul I. Scriban face un călduros apel către părinți, zicând: „Ceea ce vi se cere vouă nu e să le dați multă învățătură, că nu toți pot asta, dar este altceva mai de preț: să nașteți într-înșii pornirile bune. A-i face blânzi și binevoitori cu toată lumea, săritori, dreپți, iubitori de adevăr, miloși; acestea trebuiesc mai înainte și mai presus de orice... Bunele porniri ale sufletului sunt podoabele omului. Pe acestea trebuie să vă siliți a le sădi în sufletele copiilor. Nimeni nu are să vă întrebe ce avere le-ați lăsat, căci nu acestea au preț în fața Dreptului Judecător, ci ce comoară pentru suflet le-ați lăsat”¹. Dar, pentru ca ei să beneficieze de educație corespunzătoare, mai întâi, părinții sunt datori să-și conformeze viața principiilor moralei creștine, deoarece „cum îl vei deprinde de mic, așa va fi mare. Te îngreunezi să-l crești cât e de mic, îți va fi spre rușine, când va ajunge mare. După cum pomul trebuie să-l muncești, să-l sapi, să-l cureți de omizi, de uscături ca să capeți roadă, așa trebuie să te muncești și cu copilul”².

• ***Părinții sunt colaboratori cu Dumnezeu la opera creației neamului omenesc, sunt auxiliarii Lui.*** Profesorul Teodor M. Popescu susține că aceștia trebuie să facă din copii oameni după voia lui Dumnezeu. În această nobilă misiune ei se pot mântui sau osândi prin copiii lor, potrivit râvnei cu care s-au ostenit în educația acestora, povățuindu-i, nu numai pentru bunăstare, ci pentru viața veșnică. Bunele mame creștine au fost, de regulă, bune educatoare. În baza acestui adevăr, autorul subliniază că „pedagogia lor venea din credința și din învățătura lor creștină. Ea nu se baza atât pe manuale și pe lecții de școală, cât pe învățătura Sfintei Scripturi, această carte a vieții care cuprinde, în principii dumnezeiești și în sfaturi și experiențe de profeți și de apostoli, cea mai înaltă știință a creșterii oamenilor, aceea care îi face mai buni, mai dreپți, curați, sinceri, corecți, oameni de caracter, virtuoși întru totul”³.

Pentru părintele Mihail Bulacu ***educația copiilor*** în familia creștină ***este o obligație fundamentală a părinților***. Pentru realizarea acestui dezerat, părinții sunt datori să se comporte cu adevărat creștinește, deoarece mediul înconjurător de cele mai multe ori este dăunător, începând în unele cazuri nefericite, chiar cu familia propriilor părinți. De aceea, autorul

¹ *Ibid.*, p. 266.

² *Ibid.*, p. 263.

³ Teodor M. Popescu, *Meditații teologice*, vol. II, Editura Sfintei Arhiepiscopii a Bucureștilor, București, 2003, vol. I, p. 280.

subliniază că „în Sfânta Scriptură sunt atâtea locuri în care tatăl și mama sunt îndrumați cum trebuie să-și crească copiii, să-i iubească ca pe un dar al lui Dumnezeu, să-i învețe legea dumnezeiască, să-i crească în frica de Dumnezeu, să-i învețe bine, să le dea povești folositoare și să le facă tot ce este necesar pentru ca la rândul lor să creadă și să săvârșească ce e plăcut lui Dumnezeu”¹.

Necesitatea educației religioase a copilului este arătată de preotul Bulacu astfel: „Dacă prin îngrijirea sănătății copiilor le venim în ajutor, de a putea fi oameni care să-și agonisească prin propria lor muncă existența vieții zilnice, prin îndrumarea lor sufletească îi ajutam cu adevărat să fie fericiți, nu în bogății și în atâtea bunuri materiale, ci în noblețea sufletească a bunului creștin... Cei mai mari educatori ai lumii au scris îndemnând părinții, pe dascăli și educatori să apropie sufletul copiilor de învățătura Domnului Hristos”².

• Școala continuă educația începută în familie. Părintele Bulacu precizează că educația creștină începută în familie, trebuie să fie continuată și în școală, unde se completează prin contribuția Bisericii, deoarece „cea mai fericită epocă în istoria educației, a fost aceea când educatorul a fost cu adevărat creștin convins și practicant. Iar în epoca când părinții copiilor în familie, profesorii noștri în școală, precum și preoții Bisericii noastre au fost devotați acestei taine, de a plămădi în mod fericit sufletul copiilor și al tineretului cu aluatul învățaturii creștine, s-a ajuns la cele mai fericite rezultate și pentru restul educației”³. De aceea, pentru împlinirea acestui deziderat, pentru buna creștere a copiilor, avem nevoie, în primul rând, de buna înțelegere a părinților și mai ales a mamelor copiilor, arată autorul, căci „atunci când poporul nostru va avea mame bune creștine și cu dragoste de bună educație a copiilor, atunci vom avea și școlari buni și mai târziu chiar educatori buni. Pasajul biblic al Domnului Hristos, supremul învățător și educator, înconjurat odinioară, de ucenici, mame și copii, ne rămâne marea destăinuire a tainei celei mari a educației. Copilul, mama, educatorul, trebuie să țină continuu legătura sufletească cu Domnul Hristos”⁴.

¹ Pr. Mihail Bulacu, *Cuvinte din Evanghelie pentru suflet românesc*, vol. I, Tipografia Curții Regale, București, 1944, p. 99.

² *Ibid.*, p. 101.

³ *Ibid.*, p. 186.

⁴ *Ibid.*, p. 190.

În *Predica la Sfânta Muceniță Varvara*, arhimandritul Vasile Vasilache tratează despre datoria părinților de a călăuzi la mântuire sufletele copiilor lor, invocând în acest sens o veche tradiție a poporului nostru, strâns legată de prăznuirea Sfintei Varvara: „Părinții însemnează pe frunte și pe față pe copiii lor, cu semnul Sfintei Cruci, având degetul muiat în miere. Ce creștinească și simbolică însemnare are această sfântă tradiție! Ce taină minunată plină de înțelepciune creștină se cuprinde în acest strămoșesc obicei! În el se poate vedea râvna poporului român de a trăi și de a împlini voia lui Dumnezeu, iar nu pe aceea a păgânului tată al Sfintei Varvara. Părinții noștri făcând semnul Sfintei Cruci pe fețele copiilor, le arată că dorința lor e ca ei să fie creștini. Și crucea făcând-o cu miere, mărturisesc ei acum prin aceasta copiilor lor, dulceața învățaturii lui Hristos. Iar prin degetul lor înmuiat în miere, se vădește bunăstarea credinței creștine care ne vine prin părinții noștri”¹.

4. Cine se căsătorește trebuie să aducă pe lume vârstare noi, după cum cel ce se încorporează în oștire trebuie să învețe mânăuirea armelor. Tot în legătură cu familia creștină stă și nașterea de copii, temă deosebit de actuală, întrucât rostul școlii este de a împărtăși știința de carte, cel al tribunalelor de a împărți dreptatea, iar rostul căsătoriei este de a zidi viața nouă prin nașterea de prunci. Există anumite situații, în care, prin voia divină, familiile sunt lipsite de copii. Cei care cred în Dumnezeu și în purtarea Lui de grijă, trebuie să primească cu toată resemnarea această încercare, stăpânindu-și întristarea prin înfierea de copii orfani și prin faptele îndurării creștine față de cei lipsiți și părăsiți. Sunt nenumărate cazuri, când soții nu voiesc să fie părinți. Ei împlinesc actul legiuit născător de viață, dar nu permit urmarea lui firească. Gustă plăcerea, dar se feresc de îndatoriri. Unii nu vor să aibă nici un copil. Se căsătoresc pentru tot felul de motive: plăcerea, slava deșartă, dorința de îmbogățire, dorința de a uni două moșteniri, gândul de a beneficia de un nume sau de o pensie la bătrânețe.

Cu privire la acest aspect, preotul Slevoacă, în *Predica la Duminica a XXX-a după Rusalii*, consemnează: „Cauzele nerodniciei voite sunt mai multe. Este întâi goana după plăceri a omului modern. Nașterea și creșterea copiilor cer multe sacrificii, îl obligă pe om să se lipsească de multe. Odihna e tulburată, somnul părinților stingherit. Pentru a hrăni mai multe

¹ Arhim. Vasile Vasilache, *Prietenii lui Dumnezeu: Sfinții. Predici*, București, 1947, p. 200.

guri flămânde se cere o muncă mai intensă, pentru a te îngriji de acoperirea atâtor trupuri, trebuie să te îmbraci tu, părintele, mai modest. Oamenii vor să se distreze, să petreacă, să plece în excursii, să facă lux de îmbrăcăminte”¹. Apoi, părintele autor condamnă această atitudine prin următoarele cuvinte: „Dumnezeu a împrumutat oamenilor scânteia vieții, dar candelabrele refuză să se aprindă. Dumnezeu a poruncit: <<Creșteți!>>, iar proorocii mincinoși de azi zic: să descreștem... Cum va putea să stea un bărbat în fața Creatorului când el a refuzat să colaboreze cu El în actul dătător de viață? Cum se va putea împărtăși în slava lui Dumnezeu ca Tată, femeia care n-a primit să fie mamă?”².

5. Atitudinea copiilor față de părinți. Recunoscând familia ca temelie a întregii orânduiri sociale, porunca a V-a a Decalogului precizează cea mai însemnată datorie a copiilor în sânul familiei: cinstirea părinților, de la care au primit nu numai viața, ci și creșterea și educația. Raportul copiilor față de părinți este asemănător raportului dintre oameni și Dumnezeu, Părintele întregului neam omenesc. De aceea, datoriile copiilor față de părinți sunt o consecință a datoriilor oamenilor față de Dumnezeu.

Într-o predică ce tratează tema respectivă, preotul Ștefan Slevoacă face o descriere a acestui raport, punctând necesitatea atașamentului și a ascultării copiilor față de cei ce i-au adus în viață: „Atât nașterea de copii, cât și educația lor în căminul părintesc sunt învredniciri acordate de Dumnezeu, Stăpânul și izvorul vieții. Aceste răspunderi sunt un fel de mandate sfinte primite din partea Aceluia care consacră orice autoritate. Părinții sunt un fel de ambasadori ai cerului pentru cei mici... Buni sau răi, drepti sau păcătoși, bogați sau săraci, învățați sau analfabeți, tatăl și mama trebuie respectați în măsura cea mai înaltă”³. Pentru a reflecta această idee, preotul Slevoacă recurge la cuvintele lui Shakespeare: *glasul părinților este glasul lui Dumnezeu*, recomandând următoarele: „Copiii sunt îndatorați să facă voia părinților și să nu desconsidere sfatul lor. Aceștia din urmă sunt datori să se îngrijească de educația celor ce i-au născut, să-i învețe tot ce este curat, drept, de cinste. Copiii, pentru slăbiciunea minții și lipsa lor de experiență, trebuie să asculte”⁴. Mai mult decât ascultarea, prețuiește iubi-

¹ Pr. Ștefan Slevoacă, *Predici pentru toate...*, p. 220.

² *Ibid.*, p. 221.

³ Idem, *Făclii pentru dreapta credință. Predici*, Editura Episcopiei Buzăului, Buzău, 1985, p. 114.

⁴ *Ibid.*

rea copiilor față de părinți, deoarece aceștia sunt cei mai mari binefăcători ai noștri. „Răsplata, spune părintele Slevoacă, va fi dragostea pe care se cuvine să le-o arăți, atenția cu care trebuie să-i bucuri, ajutorul și darurile pe care să le oferi, mângâierile când sunt triști, bolnavi sau singuri. Să-l ai sub ocrotirea ta pe cel ce te-a păzit de apă și de foc, să-l ții sub acoperișul tău pe cel ce nu mai poate munci, să cauți doctorii cei mai buni pentru măicuța bătrână, acestea sunt datorii sfinte ale copiilor de inimă și de suflet”¹.

Cunoscând situația concretă a timpului său, arhimandritul Scriban constată cu durere că mulți copii stau într-o totală nepăsare față de nevoile părinților lor. Apoi se întreabă „Și cine sunt acești fii? De multe ori poate cei mai răi, cei care au adus părinților mai mult chin și amar. Cam așa sunt firile cele stricate: când e vorba de luat, ești dator să-i dai, când însă îi vine rândul și lui la dat, nu e dator la nimic”². Amintind de faptul că numai la sânul părinților se găsește duioșia și primirea cea cu toată inima, predicatorul autor subliniază că **cinstirea lor nu trebuie să aibă margini**, fiindcă „departe s-au întins și grijile părinților. Dragoste ne-au dat, dragoste trebuie să le dăm în schimb. Să luăm aminte la cuvintele lor, pentru că din iubire adevărată sunt pornite. Să-i ajutăm la nevoie, pentru că ei nu numai ne-au dat ființa, ci au îngrijit să ne înălțăm trupește și sufletește, cu ostenele nesfârșite cârmuindu-ne și crescându-ne. Putem ajunge departe, putem avea multe, să nu uităm, însă, că începuturile de la părinți le avem, lor le datorăm”³. Referitor la acest aspect, autorul explică fragmentul liturgic – *rugăciunile părinților întăresc temeliile caselor copiilor* – din rugăciunea a doua de la Taina Nunții, astfel: „Se înțelege că întărește numai casele acelor fii, care cinstesc pe părinții lor după cuviință. Fiul înțelept știe ce înseamnă chinul părinților în creșterea copiilor, știe îngrijirea de care nu l-au lipsit niciodată și pentru aceasta îi prețuiește ca cel mai scump odor din lume”⁴.

• **Cinstirea părinților nu trebuie să înceteze niciodată.** Chiar dacă găsim la părinți unele lipsuri, nu trebuie să încetăm a-i cinsti, neuitând recunoștința ce le-o datorăm. O idee deosebită pe care arhimandritul Scriban o valorifică, legată de această temă, este aceea că **numai prin dragostea față de părinți neamul și legea noastră au ajuns nevătămate până astăzi**, deoarece „tot ce era de la părinți, legea și neamul și graiul, erau păstrate

¹ *Ibid.*, p. 115.

² Arhim. Iuliu Scriban, *Predici pentru popor...*, p. 421.

³ *Ibid.*, p. 422.

⁴ *Ibid.*

cu sfințenie. Această închinare față de moștenirile părintești a adus până la noi zestrea scumpă a strămoșilor. Așa trebuie să facem și noi, să păstrăm zestrea strămoșilor și s-o lăsăm fiilor, ca și ei s-o ducă mai departe”¹. Prin urmare „iubind pe părinți, iubești și moștenirea lor, și în chipul acesta se păstrează. Fără cinstire și dragoste de părinți, așezămintele se strică și se risipesc. Și cum veți cere de la fiii voștri dragoste și cinstire, când voi nu le aveți față de părinți? Cea mai bună învățătură de dat fiilor este pilda voastră de a cinsti pe cei ce s-au ostenit cu creșterea voastră”².

Concluzii

Având în vedere aspectele surprinse în acest mic excurs în literatura omiletică a secolului al XX-lea, reținem în chip deosebit chemarea eclezială a familiei, care se manifestă plenar în sfântul locaș, dar se prelungește haric și în „biserica de acasă”. Însușirile Bisericii (una, sfântă, sobornicească și apostolească), trebuie să devină însușiri de bază ale familiei creștine, din care derivă, apoi, toate virtuțile care întăresc familia, spre fericire, liniște și prosperitate: iubirea jertfelnică, fidelitatea, viața cumpătată, munca cinstită, altruismul etc., virtuți care pot fi socotite, pe bună dreptate, prieteni (prietene) ale vieții conjugale și care dovedesc din partea membrilor acelei familii responsabilitate înaintea lui Dumnezeu și a oamenilor. În contrast, atragem atenția că familia are și dușmani, de care trebuie să se ferească: ateismul și credințele deșarte, viața dezordonată, lenea, parazitismul, infidelitatea și divorțul, ura și egoismul etc.³. Sfințenia căsătoriei, solidaritatea în familie și între familii, demnitatea maternității și a paternității, a filiației și a fraternității, sunt daruri ale iubirii lui Dumnezeu ce trebuie cultivate și afirmate în societatea contemporană. Trebuie înțeleasă și mai profund și cultivată și mai mult, legătura sfântă care există între taina familiei și taina Bisericii, între taina copilului și taina persoanei. Niciodată, familia nu poate fi redusă la aspectul ei biologic, juridic, psihologic, sociologic sau cultural. Ea este mai mult decât toate acestea laolaltă și le transcende, pentru că are vocația de a fi în lume, icoana iubirii divine veșnice, purtând în ea taina mântuirii și a vieții veșnice⁴.

¹ *Ibid.*, p. 424.

² *Ibid.*

³ Pr. Vasile Gordon, *Principii de viață în familia creștină*, în vol. *Bucuria nunții binecuvântate. Cateheze pentru familia creștină*, Editura Cuvântul Vieții, București, 2011, p. 123.

⁴ † Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Familia creștină – speranța României*, în vol. *Familia și viața la începutul unui nou mileniu creștin*, București, 2001, p. 35.

George Grigoriță

CANONICAL PROVISIONS REGARDING THE ADMINISTRATION RIGHT OF THE CHURCH PROPERTIES

Abstract: From its beginning as historical existence, the Church – asked to follow our Lord Jesus Christ, who being rich has become poor so that we humans become rich in His poverty (II Cor 8, 9) – has justified its appeal to temporary goods only to the extent that they were absolutely necessary for the life of the communion, especially to help the poor (Matthew 6, 19-21; 19, 23-24; Mark 4, 19; 10, 23-25; Luke 6, 24; 12, 16-21; 12, 33; 16, 19-31; 18, 24-25; I Timothy 6, 7-19; Revelation 18, 9-19). Thus, ever since its beginning the Church has confirmed its right to own goods and has entrusted to the ecclesial authority the right to manage them in order to maintain the Christian communities and to help those in need. In order to emphasize the quasi – exclusive purpose of administering the Church's assets the priest Julianus Pomerius defined them as „*vota fidelium, pretia peccatorum et patrimonia pauperum*” (Julianus Pomerius, *De vita contemplativa*, II, cap. 9 (PL 59, col. 454), and Saint Ambrose of Mediolan mentioned that „*aurum Ecclesia habet non ut servet, sed ut eroget, ut subveniat in necessitatibus*” (Ambrosius Mediolanensis, *De officiis ministrorum*, II, cap. 28 (PL 16, col. 140).

Keywords: *Orthodox Canon Law, Systematic Theology, Orthodox Church, Church Property*

Across the history, the way of exercising the right of administering the Church's assets has evolved in accordance with the development of the Christian communities and with the legal regime they could have in the states in which they were organized and worked. For a good understanding of the right of administering the Church's assets and the way of applying this right we need to briefly present its historical evolution followed by an analysis of its canonical provisions¹.

¹ Y. Congar, «Les biens temporels de l'Eglise d'après sa tradition théologique et canonique», G.

1. Right of administration of the Church assets

In the first three centuries the right of administration of the Church's assets fluctuated in relation to the way the imperial authorities have reported themselves to the new Christian communities. As long as the Roman authority did not set any restrictions to Christians, the Church had the opportunity to choose the way of administration of its goods¹. After the persecutions have begun, the Church had to hide its corporate existence and did not have the possibility to administrate its own legal goods. In this time of persecutions from the Roman authorities, the Church could not exercise its property right over its goods and implicitly the right of administration of them since Christianity was declared *religio illicita* in the empire and the Christian communities were considered to be *collegia illicita*².

In the beginning of the IV century by the *Edict of Sardinia* in the year 311, emperor Galerius returned to the Christians from the empire the common goods from the persecution time of Diocletian³. After the Edict in the year 313, the Church experienced a new reality where the imperial authority was very generous to the Christians and recognized their legal right to own goods and to legally administrate them⁴. In this period of time the forms of acquisition of Church's goods multiply along with the way of administration of them, mostly taken from the Roman right in force in the era⁵. By the promulgation of the *Edict of Thessalonica* in the year 380, emperor Theodosius the Great decided that Christianity became the only religion legally recognized and that the Church's clerks were the only ones who could administrate the Church's properties⁶.

Cottier (ed.), *Eglise et pauvreté*, Paris, 1965, p. 235.

¹ Cf. M. Roberti, «Le associazioni funerarie cristiane e la proprietà ecclesiastica nei primi tre secoli», *Studi dedicati alla memoria di Pier Paolo Zanzucchi*, Milano, 1927, pp. 89-113.

² G. Bovini, *La proprietà ecclesiastica e la condizione giuridica della Chiesa in età precostantiniana*, Milano, 1949.

³ A. Baraznò (ed.), *Il cristianesimo nelle leggi di Roma imperiale*, Milano, 1996, p. 149.

⁴ For details concerning on this change of status of the Church in the Roman empire, see: A. Cardinale- A. Verdelli, *Il cristianesimo da culto proibito a religione dell'impero romano. La nascita del potere della Chiesa nel IV secolo d. C.*, Roma, 2010.

⁵ Cf. A. Bucci, *La vicenda giuridica dei beni ecclesiastici della Chiesa*, Cerro del Volturno, 2012, pp. 33-44.

⁶ D. Boicu, «Theodosius cel Mare și Edictul de la Tesalonic (28 februarie 380). Circumstanțe, comentariu, receptare», *Revista Teologică* 94 (2012), nr. 2, pp. 186-207. See also: G.L. Falchi, «Legislazione e politica ecclesiastica nell'Impero romano dal 380 d.C. al Codice Teodosiano»,

Therefore, starting with the IV century the Church establishes rules of acquisition and administration of Church's properties materialized both in *canons* of synods or holy parents and in some *imperial laws*. The general principle of these canonical and juridical regulation was that the Church had the right to administrate its own properties or the goods the State entrusted to it to administrate and that the administrators (the bishop, priest, deacon and the *oeconomos*) of the Church's goods could assimilate from the Church income only the necessary amount to maintain themselves and the places of worship and the surplus income left after ensuring the administration of the Church had to be reserved for social activities (educational, medical, philanthropic). In order to avoid any abuse in the administration of Church's goods, the bishop received also the right to supervise and to control the administration of all churchly goods from his diocese together with the *oeconomos* of the diocese while the synod of bishops the right to supervise and to control over the administration of the churchly properties of an autocephalous Church¹.

Starting with the IXth century, the administration right of churchly goods has developed within the Byzantine Empire where the patriarchs of Constantinople based on the churchly tradition and the custom of Law, legitimated the patriarchal stauropegial rights, namely, the right of the Ecumenical Patriarch to have and administer stauropegials, meaning monasteries exempted from the authority of the bishop of the diocese they belonged and which were under direct authority of the patriarch². Later this patriarchal right has experienced succesive extensions, thus, at the end of the Xth century the patriarchs of Constantinople granted the administration right of some monasteries or monastic social centers event to laymen called „*charisticari*”³.

in *Atti della Accademia Pontaniana* VI (1986), pp. 179-212.

¹ I. Ivan, *Bunurile bisericesti în primele şase secole. Situaţia lor juridică şi canonică*, Bucharest, 2014, pp. 220-260.

² Cf. E. Bîrdaş, «Stavropighia în dreptul bisericesc», *Glasul Bisericii* 14 (1955), pp. 168-198; S.W. Becket, «The Stauropegial Monastery», *Orientalia Christiana Periodica* 66 (2000), pp. 147-167.

³ Cf. A. Varnalidis, *Ὁ θεσµὸς τῆς χαριστικῆς (δωρεᾶς) τῶν μοναστηριῶν εἰς τοὺς Βυζαντινοὺς*, Tesalonic, 1985; H. Ahrweiler, «Charisticariat et autres formes d'attribution de fondations pieuses au X^e et XI^e siècles», in *Recueil des travaux de l'Institut d'études byzantines* 10 (1967), pp. 1-27; J. Darrouzès, «Dossier sur le charisticariat», in P. Wirth (ed.), *Polychronion. Festschrift für Franz Dölger zum 75. Geburtstag*, Heidelberg 1966, pp. 150-165; M. Païzi – Apostolopoulou, «Du charisticariat et des droits patriarchaux à l'exarchie patriarcale. Survivances et transformations des institutions byzantines», *Ἐπετηρὶς τοῦ Κέντρου τῆς Ἱστορίας τοῦ Ἑλληνικοῦ Δικαίου* 37 (2003), pp. 113-120.

Four century later, this right has extended so much that the Patriarch of Constantinople had under his authority not only monasteries but also goods, villages and even patriarchal castles situated outside its diocese in the entire Byzantine Empire¹. Summarizing, we can say that in this period of time the Ecumenical Patriarchate through a sustained centralization activity of the churchly administration from the East and by imposing its authority to other bishop positions in difficulty, has managed to become the quasi – unique centre of the Eastern Church and the Ecumenical Patriarchate the exclusive image of the Church authority².

After the Ottoman conquest on May 29th 1453, the authority of the Patriarchate of Constantinople reached the highest point since the Ecumenical Patriarchate became in the Ottoman Empire *millet bashi*³ or *etnarhos*⁴, meaning the absolute chief – from a civil and implicitly religious point of view – of

¹ Cf. V. Parlato, «La politica di accentramento effettuata dal Patriarcato di Costantinopoli e conseguente lesione dell'autonomia degli altri patriarcati orientali nel IX secolo», in *Kanon* 5 (1981), pp. 79-84.

² Even though the Orthodox Church was defined as a communion of autocephalous or autonomous Orthodox Churches, at that time most of the autocephalous Orthodox Churches were subject to the authority of the Church of Constantinople. The autocephalous churches that remained, more or less, outside the authority of the Church of Constantinople were the Patriarchate of Ohrid (autocephalus since 927) and the Patriarchy of Pec (autocephalus since 1219). Cf. H. Gelzer, *Der Patriarchat von Achrida: Geschichte und Urkunden*, Leipzig 1902; V. Laurent, «L'archevêque de Peç et le titre de patriarche après l'Union de 1375», *Balkanica* 7 (1944), pp. 303-310; S. Anuichi, «Raporturile dintre Patriarhia Sîrbă de Ypek și Patriarhia Greco-Bulgară din Ohrida în secolele XIV-XVIII», *Studii Teologice* 12 (1960), nr. 9-10, pp. 570-581.

³ The term *millet* (Turkish form of Arab *milla*) means *religion, religious community* or *nation* and designates a legally protected religious minority in the Ottoman Empire (cf. M.O.H. Ursinus, «Millet», in C.E. Bosworth – E. Van Donzel – W.P. Heinrichs – C. Pellat, *Encyclopedie de l'Islam*, vol. VII, Leiden-New York, 1993, pp. 60-64).

⁴ The term *ethnarch* – ἔθναρχης is the Greek translation of the Turkish expression *millet bashi* (ἔθνος – millet – nation, and ἄρχων – bashi – chief, head). The first to take on this responsibility in the Ottoman Empire was Ghenadie Scolarius, who on January 6, 1454, was named the Patriarch of Constantinople and therefore the ethnarch of Rum Millet by Sultan Mehmed II. For details, see: R. Clogg, «Greek Millet in the Ottoman Empire», in B. Braude – B. Lewis (ed.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The functioning of a Plural Society*, New York-London, 1982, pp. 185-207; S. Runciman «Rum Milleti: the Orthodox Communities under the Ottoman Sultans», in J.J. Yiannias (ed.), *The Byzantine Tradition after the fall of Constantinople*, Charlottesville, 1991, pp. 1-15; I. Rămureanu, «Ghenadie al II-lea Scholarios, primul patriarh ecumenic sub turci», in *Ortodoxia* 8 (1956), nr. 1, pp. 72-109.

all Christians from the Ottoman Empire¹. Actually, the *millet* was the practical application of a control system through the religion of the non Muslim population conquered whose leaders were directly named, controlled and distributed by the Ottoman power. This legal system allowed those religious minorities to administrate its own problems in accordance with specific laws and customs under the authority of the religious leader. Thus the religious leader had the status of civil servant of the civil administration and was the only official representative in the eyes of the Ottoman power who recognize him as *millet bashi* (*etnarh*), meaning „the chief” of the *millet* (*the nation*). For this period of time, the right of the Patriarchal Synod and the bishops in the Empire to administrate the Church's properties was not acknowledged anymore, the hole responsibility being focused exclusively in the person of the Ecumenical Patriarchate as Senior Civil Servant of the Ottoman Empire, the only responsible for managing all orthodox Christian communities in the Empire².

During this long period of Ottoman conquest (1453-1923)³, the Ecumenical Patriarchate has continued its action on administrative centralization of Orthodoxy, suppressing the autocephalous of the Orthodox Churches that were under the authority of the Ottoman Empire⁴ and thus decreasing or even cancelling their right to administrate their own goods. From the testimonies of the time, it appears that in the Ottoman Empire the non Greek orthodox communities felt more suppressed: politically by the Turkish peo-

¹ For details on the privileges of the patriarch of Constantinople as a *millet bashi*, see: C.G. Papadopoulos, *Les privilèges du Patriarcat œcuménique dans l'Empire ottoman*, Paris 1924; J. Meyendorff, «From the Middle Ages to Modern Times: Development of the Orthodox Church Structures», *Orthodoxes Forum* 7 (1993), pp. 13-16.

² Cf. F. Van Den Steen De Jehay, *De la situation légale des sujets ottomans non-musulmans*, Bruxelles 1906, pp. 146-172. Voir aussi S. Stefanov, «Millet system in the Ottoman Empire – example for oppression or for tolerance ?», *Bulgarian Historical Review – Revue bulgare d'Histoire* 25 (1997), pp. 138-142.

³ For a brief historical presentation of the Orthodox Church during this period, see: J. Meyendorff, «From the Middle Ages to Modern Times», pp. 5-22. See also: S. Runciman, *The Great Church in Captivity. A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek Wars of Independence*, Cambridge, 1968.

⁴ The Autocephaly of the Patriarchate of Peć (Serbian Orthodox Church) was abolished on September 11, 1766, and that of the Archdiocese of Ohrid (Bulgarian Orthodox Church) on January 16, 1767. The two Churches were fully incorporated into the Patriarchate of Constantinople. Cf. J. Darrouzès, *Notitiae episcopatuuum ecclesiae Constantinopolitanae. Texte critique, introduction et notes*, Paris 1981, pp. 197-198, 419-421.

ple and churchly by the Phanariot Greeks from Constantinople¹. Thus, many times the Ecumenical Patriarchate taking advantage of his administrative position of *etnarh* in the Ottoman Empire nominated bishops and Greek priests for the orthodox Christian communities of another ethnicity or he took under his authority or the authority of some diocese or Greek monastic centres churches and monasteries or their goods (the so-called „*dependent churches or monasteries*)².

After the disappearance of the Ottoman Empire (1922), the administration right of churchly goods has seen a new stage when every Orthodox Autocephalous Church adapted to the legal system of the State where it was organized and functioned. Thus, the Autocephalous Churches have adopted their own rules (status of organization and operation and subsequent regulations) that said of the fundamental canonical principles regarding the administration of churchly goods in correlation with the specific civil legislation in force in that State. This practice has been transmitted in the contemporary period where the right to administrate the churchly goods fluctuates depending in the political pattern adopted by the States, being directly touched by the evolution of the political and legal systems, even reaching the case where in some States in certain periods of extreme political leadership (especially in communism), the Church is being totally deprived of its possessions and implicitly of the right to administer them. More specifically, according to specialists, nowadays the relationship between the State and the Church can be legally classified into three types of systems: close collaboration, neutrality and total separation³.

2. Canonical provisions regarding the administration right of churchly properties

In the first four centuries the Christian communities were formed

¹ Cf. J. Dalègre, *Greks et Ottomans. 1453-1923. De la chute de Constantinople à la disparition de l'Empire ottoman*, Paris, 2002; V. Roudometof, «From Rum Millet to Greek Nation: Enlightenment, Secularisation and National Identity in Ottoman Balkan Society», in *Journal of Modern Greek Studies* 16 (1998), pp. 11-48; D.G. Apostolopoulos, «Vivre sous deux ordre juridiques: l'expérience des chrétiens de l'Empire ottoman», *Επετηρίς τοῦ Κέντρου τῆς Ἱστορίας τοῦ Ἑλληνικοῦ Δικαίου* 37 (2003), pp. 133-140.

² M. Popescu-Spineni, *Procesul mănăstirilor închinat. Contribuție la istoria socială românească*, Bucharest, 1934, pp. 11-35. See also: I. Brezoianu, *Mănăstirile închinat și călugării străini*, Bucharest, 1861.

³ S. Berlingò, «La condizione delle Chiese in Europa», *Il Diritto ecclesiastico* 112 (2002), p. 1318.

around bishops and the administration right of the community goods belonged exclusively to the bishop who pastored the community. Followers of the neo-testamentary writings¹, the bishops focused their activity mainly on the preaching of the Gospel and on the liturgical ministry, empowering to the deacons their right to administrate the Church's goods².

From the beginning of the IV century the notions of „Church's goods” (*res Ecclesiae*) or „churchly good” (*res* or *bona ecclesiastica*)³ appear from a legal and canonical point of view and the Christian communities develop and organize in parishes and monasteries with own moral personality which were pastored by priests who had the advantage of having and administrating own goods (parochial or monastical), the bishop holding in these cases a preventive role in the administration of these goods⁴.

In order to regulate the status of its goods, the Church had to follow both the evangelical teaching and the provisions of the Roman law on property and administration that were in force at that time. Due to this double obligation, new *pastoral rules* were established (*canons*) through which the Church regulated the status of its goods and the way they were administrated⁵.

In defining pastoral rules related to the administration of its goods, The

¹ Cf. F.Ap. 6, 1-6. For details, see also: C. Preda, *Credința și viața Bisericii primare. O analiză a Faptelor Apostolilor*, Bucharest, 2002; I. Mircea, «Organizarea Bisericii și viața primilor creștini după Faptele Apostolilor», *Studii Teologice* 7 (1955), nr. 1-2, pp. 64-92.

² Cf. A. Perlasca, *Il concetto di bene ecclesiastico*, Roma, 1997, pp. 15-34; I. Cozma, «Patrimoniul bisericesc în perioada apostolică și până la Constantin cel Mare», în *Altarul Reîntregirii* 2013, pp. 103-120.

³ A. Bucci, «Le radici storiche della formazione giuridica del concetto di bene ecclesiastico», *Appollinaris* 77 (2004), pp. 357-414.

⁴ Cf. P. Fourneret, *Les biens d'Eglise après les édits de pacifications: ressources dont l'Eglise disposa pour reconstituer son patrimoine*, Paris, 1902; J.M. Piñero Carrión, «El transito del regimen centralizado al regimen benefical, desde el punto de vista economico», *Ius Canonicum* 2 (1962), pp. 481-497. See also: V. Bo, *Storia della parrocchia. I secoli delle origini (sec. IV-V)*, Roma, 1988.

⁵ Regarding the mutual influence between Roman law and pastoral rules of the Church, see: M. Troplong, *De l'influence du Christianisme sur le droit civil des romains*, Paris, 1943; A. Alivizatos, «Les rapports de la législation ecclésiastique de Justinien avec les canons de l'Eglise», in *Atti del Congresso Internazionale di Diritto Romano (Bologna e Roma XVII-XXVII aprile MCMXXXIII)*, vol. II, Pavia, 1935, pp. 79-87; O. Bucci, «La genesi della struttura del diritto della Chiesa Latina e del diritto delle Chiese Cristiane Orientali in rapporto allo svolgimento storico del diritto romano e del diritto bizantino», in *Appollinaris* 65 (1992), pp. 93-135; L. De Giovanni, *Chiesa e Stato nel codice Teodosiano. Alle origini della codificazione nei rapporti Chiesa-Stato*, Napoli, 2001.

Church assimilated the valid legal principles adapting them to their own specific needs. Thus, following the prescriptions of the Roman Law, the Church has stated that the administration right of its goods derive directly from its property right over its goods. Since the premise of birth, existence and exercising the administration right of goods is itself the property right, it results that the administration right represents a real main right derived from the property right. Consequently, the administration right of goods is a real main right and not a dismemberment of the property right because has an existence in itself and its holders exercise it in its own name in the legal relations with other subjects of law. For this reason, the responsibility of the acts or facts of the holder of the administration right in civil law is a personal, individual responsibility¹. Also, the Roman Law in case of assimilating by itself a right of a person brings the help of the judiciary authority within the reach of those entitled and stops them from doing their own justice².

Deriving from the property right, the administration right can be established and assigned only by the owner of the property right. Therefore, between the owners of the two rights there are subordination relations created by individual administrative documents which is actually the basis of the right of administration. For this reason, the owner of the property right may, in some cases, withdraw or revoke the right of administration to the person who entrusted it. In such a situation, the person whose right of administration was withdrawn or revoked may contest this measure if he considers it to be unjustified.

All these principles of Roman Law regarding the right of administration of goods have been taken over in the practice of the Church and adapted accordingly to the ecclesial needs. Regarding the owner of the property right of the Church's goods, the Orthodox canonical doctrine has always state that the Church organized canonically in local communities legally recognized has the right of property over its own goods and that the right of administration of the Church's goods belongs to the Church authority³. Therefore, the subject of property of Church's goods is always a morally recognized person,

¹ L. Capogrossi Colognesi, *Proprietà e diritti reali. Usi e tutela della proprietà fondiaria nel diritto romano*, Roma, 1999.

² D. Trăilă, *Acțiuni civile în materie succesorală*, Bucharest, 2015, p. 3.

³ I. Ivan, *Bunurile bisericesti în primele șase secole*, pp. 141-171, 220-260; I.N. Floca, *Drept canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească*, vol. I, Bucharest, 1990, pp. 469-489.

not a natural person¹.

The nature and the way of establishing the Church's authority as well as the way of transmitting it differs essentially from the nature of the profane or civil authority, from its way of being established and transmitted and even in terms of precise functions it performs. Thus, the churchly authority is not a purely human authority established only by the human will – the way the civil authority is established – but it is essentially a divine authority, meaning that its main point, the power factor on which it is based and developed is not derived from the human will or established by these, but it is an element with which Jesus Christ Himself endowed His Church (Matei 10.40; Luca 10, 16; Ioan 13, 20; Rom. 1, 16; I Cor. 1, 24; 3, 9; 15, 10; II Cor. 2, 17; 5, 20; 6, 1; 10, 8; 13, 10). According to Orthodox ecclesiology, *the authority* within the Church is represented by bishop at the eparchy level², by the Metropolitan Synod at the level of the Metropolitan Church³, by the *Patriarchal Synod* at the level of the Patriarchy⁴, and by the Ecumenical *Synod* at the level of the Church around the world⁵. In the parishes and monasteries from a diocese the bishop can entrust canonical the right of exercising the church authority to some priests from the diocese in case⁶. Hence, the right to administrate the Church's goods belongs *to the bishop or to the Synod of bishops* according to canon law and in the diocese this right can be entrusted by the bishop to a priest to be exercised in a parish or a monastery.

In accordance with the apostolic canons 34, 38 and 41, within his diocese, the bishop is responsible for the administration of eparchial goods and has the duty to present to the synod of bishops their situation. By canons 24 and 25 of the Synod of Antioch (341) it was specified the duty of the bishop to make the distinction between personal goods and the goods of the community he pastors, meaning the goods of the Church and to manage these goods transparently, informing the clergy within his diocese and the prohibition to entrust to his relatives or his friends the administration of the Church's

¹ I. Cozma, «Persoanele private titulare ale dreptului de proprietate ecleziastică în legislația canonică și civilă a primului mileniu», *Altarul Reîntregirii* 2008, nr. 3, pp. 269-284.

² Cf. can. 38, 39 și 41 ap., 8 IV ecum., 31 trulan, 24 și 25 Antiohia.

³ Cf. can. 34, 37 ap., 5 I ecum., 19 IV ecum., 8 trulan, 6 VII ecum., 9 și 20 Antiohia, 33 și 95 Cartagina, 40 Laodiceea.

⁴ Cf. can. 34, 37 ap., 9 Antiohia, 95 Cartagina.

⁵ Cf. can. 8 III ecum., 1 IV ecum., 1 trulan, 1 VII ecum.

⁶ Cf. 39, 42, 58 ap., 4 și 8 IV ecum., 17 VII ecum., 80 Cartagina, 1 I-II Constantinopol. See also: I. N. Floca, *Drept canonic ortodox*, vol. I, pp. 483-489.

goods; otherwise, the bishop must be sent to the Synod trial. Also, through canon 33 of the Synod of Carthage (419) it was reiterated the clergy's ban on alienating the Church's goods and the duty of the bishop as administrator of the Church's goods to inventory and enroll them in a registry.

More, in the IV century a new responsibility in Church appears for the administration of churchly goods, namely the responsibility of the *oeconomus* who was elected between the clerics of the diocese or between the members of the parish or of the monastery and worked along those who had the right to administer the churchly goods.

Thus, the canons 7 and 8 of the Synod of Gangra talk about the person charged with the administration of the churchly goods without using the term *oeconomus* and without mentioning if the person is a clergyman or a layman. Canon 10 of Saint Theophilus of Alexandria specifies that in a diocese the *oeconomus* must be designated by the decision of all clergymen in the diocese and the consent of the Chiriarch and that the goods of the Church must be administrated „with usefulness”.

Canon 26 of the IV Ecumenical Synod imposed the compulsoriness for each bishop to designate an *oeconomus* from his clergymen who under his guidance would administrate the Church's goods. When the bishop position was vacant, canon 25 of the IV Ecumenical Synod mentions that the right of administration of Church's goods belongs to the *oeconomus* who can only do current activities of administration. For the case when the bishop is accused of mismanagement of the goods of the Church, canons 25 of the Synod of Antioch, 52 of the Synod of Carthage and 11 of the VII Ecumenical Synod foresee that the proto-hierarch (πρῶτος – *primus*) of the Church to call upon that bishop in front of the Synod to respond to accusation and to designate an *oeconomus* for the diocese of the accused bishop.

For clergymen, the canons, following the provisions of the New Testament⁷ mentions that they have the right to ensure a decent living from the

⁷ For the maintenance of Church servants, the following are specified in the New Testament: „Make well those who are ill, give life to the dead, make lepers clean, send evil spirits out of men; freely it has been given to you, freely give. Take no gold or silver or copper in your pockets. Take no bag for your journey and do not take two coats or shoes or a stick: for the workman has a right to his food.” (Matthew 10,8-10) „Who ever goes to war without looking to someone to be responsible for his payment? who puts in vines and does not take the fruit of them? or who takes care of sheep without drinking of their milk?” (1 Cor. 9, 7). „Do you not realise that the ministers in the Temple get their food from the Temple, and those who serve at the altar can claim their share from the altar? In the same way, the Lord gave the instruction that those who preach the

proceeds of Church's goods management and that the rest of the income must be dedicated to the maintenance of places of worship and to the social activities of the Church. Commenting on the call of Apostle Paul as those who serve at the altar to live from the income of the Church, Saint Jerome underlines the duty of decency for the life of clergy saying that „*permittitur tibi, o sacerdos, ut vivas de altari, non ut luxurieris*”¹.

Thus, the apostolic canon 41 foresees that the bishop takes care of the income distribution to maintain the clergy and to help the Christians in need. The apostolic canon 59 sets the duty of the bishops, priests and deacons to help the clergy in need establishing that otherwise the guilty clergy to be punished by being stopped from ministry service and in the case of relapse, to be defrocked² „as one who has murdered his brother”. In case the bishop has relatives in need, the apostolic canon 38 forbids favoring them and sets that they shall be helped the same as other Christians in need³.

Clergymen have the right to have and to administrate also personal goods that must be separated from the goods of the Church (can. 24 Synod of Antioch, can. 32 Synod of Carthage) and that must be written in will (can. 81 Synod of Carthage). Still, by canons 22 and 81 of the Synod of Carthage the clergymen (bishops, priests and deacon) were forbidden to leave their personal goods as inheritance to the heterodox even if they were relatives informing that in case of non – compliance they would be excommunicated. So the act of leaving the clergymen's personal goods as inheritance to heterodox is therefore regarded as apostasy. Canon 32 of the Synod of Carthage decided

gospel should get their living from the gospel.” (I Cor. 9, 13-14).

¹ Hieronymus, *Commentariorum in Michaeam Prophetam*, I, cap. III, n. 472 (PL 25, col. 1184).

² According to the Orthodox canonical doctrine, deposition (καθαίρεσις) represents the total and final exclusion of a clergyman from the clergy. Thus, the deposited cleric irrevocably loses the right to commit any sacramental act, as well as the right to learn and to lead in the Church (cf. Can. 27 of the Council of Carthage, canon 8 of St. Nicholas of Constantinople, can 21 of the Trullan Synod). In addition, the Apostolic Canon 28 states that „if any bishop or elder or deacon rightly despised, for the guilty (obvious) guilt he would dare to touch upon the service entrusted to him for some time, to be definitively excluded from the Church „. For details on deposition, see: S. Căndea, *Pedeapsa depunerii din cler*, Sibiu, 1934; G. D. Katziapostolou [Γ. Δ. Χατζηαποστόλου], *Ἡ καθαίρεσις τῶν κληρικῶν*, Atena, 1965; N. Dură, «Precizări privind unele noțiuni ale dreptului canonic (depunere, caterisire, excomunicare, afurisire și anatema) în lumina învățăturii ortodoxe. Studiu canonic», în *Ortodoxia* 39 (1987), pp. 84-135, 105-143; I. N. Floca, «Caterisirea în dreptul canonic ortodox», *Studii Teologice* 39 (1987), 83-90 [republicat *Revista Teologică* 86 (2004), pp. 123-133].

³ For details, see: G. Soare, *Biserica și asistența socială în primele șase secole*, Bucharest, 1949.

that those clergymen who did not have personal belongings on their promotion day and who during their ministry service acquired properties on their name shall be considered „as if they assimilated God's belongings if they did not return the goods to the Church when they were scolded.

As to the goods of the Church, the holy canons forbid to those who manage them to alienate them, saying that „only in case of great need” the Church's goods can be alienated and only with the approval of the Bishop Synod¹. Also, the holy canons accuse those who dare to assimilate the goods of the Church, saying that they must be punished by being restrained to take the Eucharist if they are laymen or by being defrocked if they are clergy and to return the Church's goods they have assimilated².

Therefore, in accordance with the holy canons in the Church the administration right of the Church's goods belongs to the churchly authority, meaning to *the Bishop and to the Synod of Bishops*. These bodies of authority exercise their churchly authority to manage the goods of the Church directly or indirectly according to the responsibilities received. Thus, The Synod of Bishops has both the role to prevent and control the management of Church's assets and the role of court for the bishops accused of mismanagement while the bishops are from their designation (official appointment) responsible for a transparent management of the goods of the Church within the diocese always together with a *oeconomus* elected from the clergy of that diocese.

The fact that the bishop has the canonical obligation to manage the goods of the Church transparently, by informing the diocese clergy he pastors with an *oeconomus* does not represent a decrease of his authority but a practical manifestation of ecclesial communion at an eparchial level and a real form of exercising the responsibility of the entire clergy within the diocese with regard to the right of administration of the goods of the Church.

Since the IV century together with the development of the Church organization, the *parishes and monasteries* are recognized as independent moral person and the *priests* become directly responsible of the management of the goods of the parish or monastery and by similarity with the bishops they must exercise this right together with an *oeconomus* elected from the laymen or the clergymen within the monastery³.

¹ Can. 26 și 33 of the Synod of Carthage.

² Can. 72 and 73 apostolic, 11 of St. Theophilus of Alexandria, 10 of the First and Second Synod of Constantinople.

³ N. Milaș, *Dreptul bisericesc oriental*, Bucharest, 1915, p. 331, nota 2.

Later, with the development of church organization, mainly the social activities and institutions, the churchly authority has entrusted the management of the goods of some churchly institutions even to some laymen. So, the effective right to administer the goods of the Church is exercised by *the bishop, the priests and the oekonomos*.

The Bishop – *the administrator of the goods of the Church*

The Church has always said that the bishop has the full competence over the goods of his diocese and has the obligation to manage them according to the necessity of the Church. The Apostle Paul portrays the one who wants to become a bishop, describing his as being „a good administrator of his home”, „not loving the silver” and „non-acquiring bad earning” (I Tim. 3, 3-4).

Regarding the administration of the goods of the Church, the apostolic canon 38 establishes that:

The bishop shall take care of all the churchly goods and manage them as if God Himself would watch over him; but he shall not assimilate them for himself or for his close relatives; and if the relatives are poor he shall give them as to the other people in need but he shall not sell what belonged to the Church because of the relatives (under the excuse of helping them).¹

Moreover, the canons foresee that without the agreement of the bishop or of the person uncharged of administration, no administration action of churchly goods is allowed², and the apostolic canon 41 foresees that only the priests and deacons can collaborate with the bishop in order to manage these goods. More exactly, the canon 26 of the Ecumenical Synod IV has formulated the requirement that:

Every Church that has a bishop shall have an *oekonomos* too from its own clergy (of the diocese) to manage the churchly ones according to the bishop so that Church's administration shall not be without witnesses and thus for this reason its belongings to be vanished and the priesthood to be crushed (stigmatized) with defamation. And if the bishop shall not do that, he shall be under the holy canons.³

¹ Cf. also to the 15 and 16 apostolic canons, 16 of the First Ecumenical Council, 20 of the Ecumenical Synod, 17 and 18 of the Trullan Synod, 3 of the Synod of Antioch, 13 of the Synod of Sardis, 54, 80 and 94 of the Council of Carthage.

² Cf. apostolic canons 38, 39, 40 and 41, 7 and 8 of the Synod of Gangra, 24 and 25 of the Synod of Antioch, 26 IV Ecumenical, 12 VII Ecumenical, 2 St. Cyril of Alexandria.

³ G. A. Ralli – M. Potli [Γ. Α. Ραλλή – Μ. Ποτλή], *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, Athens, 1852, t. II, pp. 276-277; P. Ioannou, *Discipline générale antique*, Grottaferrata-Roma,

So it is clear that every bishop shall administrate the goods of his diocese by an oekonomos designated from his clergy. When the bishop does not follow this, canon 11 of the Ecumenical Synod VII gives to the Metropolitan the right to suspend the administration right from the accused bishop, to bring him in front of the Synod of bishops to answer the accusations and to designate an oekonomos for that diocese. Based on this canonical prescription, the Orthodox canonical doctrine gave this right to each of the leaders of a local Church (Archbishop, Metropolitan, Patriarch or Catholicos).

In other words, the Orthodox Church acknowledges for each leader of each local Church the right to interfere when a bishop does not comply with its obligations of administering goods due to abuse or carelessness. This right which belongs exclusively to the leader of the local Church was called „the right of devolution”¹, even if this expression is not found in the body of the holy canons². Moreover, it must be underlined the fact that within the Orthodox Church the right of devolution is considerate necessary and auxiliary to *synodality*³. In practice, this right of devolution consists in the fact that when a bishop is accused of financial fraud, the leader of that Church can call that bishop in front of the Synod to respond to accusations. Also, the leader of the Church must designate an oekonomos for the diocese of the accused bishop⁴.

1962, t. I-1, pp. 89-90.

¹ The word „devolution” means - from a legal point of view - the passage of a right, a good or an ensemble of assets constituting a patrimony to one or more patrimony. Thus, in law, there is talk of the „devolution of succession”. In the Orthodox Church, this word is understood especially in an extensive sense, because Orthodox canonists use it only to indicate the outcome of a transfer of skills. In fact, they claim that the „right of devolution” is the right of brotherly supervision and guidance *ex officio* exercised by the head of a local church when one of the bishops of this Church, through negligence or abuse, fails to observe his obligations to the holy canons. In addition, it is stated that this right can only be applied to administrative problems.

² The Orthodox canonists admit that „the right of devolution”, even if it has been applied since ancient times in the Church, is not the Church’s own, but has been borrowed from Roman law. For details, see: C. Pirvu, «Dreptul de devoluțiune», in *Studii Teologice* 6 (1954), pp. 386-398; V. Șesan, «Dreptul de devoluțiune al Patriarhilor și Mitropoliților (în baza canonului 11 al sinodului 7 ecumenic)», in *Candela* 47 (1936), pp. 71-85.

³ C. Pirvu, «Dreptul de devoluțiune», p. 388. By synodality (συνδικοτης), a word derived from the Greek word σύνδοος (composed of the combined preposition σύν – together and ἡ ὁδός – way, road), Orthodox theology understands any ecclesiastical leadership following the synodal model, „the authentic form of church leadership desired by Christ and implemented since the apostolic era „ (N. Dură, *Le régime de la synodalité*, p. 266).

⁴ G. I. Soare, «Sistemul mitropolitan», pp. 114-115.

However, the right to trial that accused bishop belongs always to the Synod of his Church¹.

a. *The Priest – administrator of the goods of the Church*

Starting with the century IV, the priest has received the right to administer the goods of the acknowledged Christian communities as independent moral person, namely the parish and the monastery. Therefore, the priest who has the responsibility to administer a parish has received the title of parish priest and the priest who had the responsibility of administering a monastery has received the title of *archimandrite* (ἀρχιμανδριτης).

By analogy with the canonical provisions on the bishop's right to administer the goods of the diocese the rules regarding the right of the parish priest and of the archimandrite were established in order to administer the parish or the monastery goods. Thus, these must make a difference between their personal belongings and the goods of the community, having the obligation to draw up an inventory for the goods of the community. The archimandrites or the parish priests receive the right to manage the goods of the parish or of the monastery from the moment of their designation and they exercise this right transparently, under the watch of the bishop by notifying the community and together with an oekonomos elected from the community. The bishop's supervisory activity over the way of administration of the goods of the parish or over the monastic community does not reduce the right of the parish priest right or the archimandrite right to administer the goods of the community, but a practical manifestation of the hierarchical communion of the Church and also a practical way of exercising the clerical responsibilities within the Church.

However, it must be said that this canonical responsibility of the bishop to oversee how the goods of the parishes or monasteries in a diocese are handled does not reduce or cancel the right of the parish priest or of the archimandrite to administer the goods of the community since they benefit of this right as a derivate of the right of property of the parishes or monasteries as distinct legal entities. In this regard, in his doctoral thesis, professor Iorgu Ivan (1899-2001) said: „the control and supervision of the bishop exercise on parishes, monasteries and on religious establishments within the eparchy shall not be seen as a right of administration of the bishop over the goods of these institutions. Since, the Bishops Synod exercises a right of control over

¹ Cf. the 74th Apostolic Canon and 14 of the Synod of Antioch.

the bishop to see closely how the asset of the diocese is administrated – being able to sanction the bishop for mismanagement – without interpreting this control as a right of administration of the Synod over the assets of the diocese, so the control and supervision of the bishop over the asset of the parish and of the religious establishments within the eparchy must not be understood as a right the bishop of administration over the property assets of these institutions. The administration right being tightly bound to property right it is understood that lacking the right to administrate, the right to ownership is also missing.”¹

This report between the bishop and the priest as administrators of Church's goods lead to establishing the tradition of collecting contributions from monastic and parish communities to the bishop. The Church did not agree with this at the beginning, condemning it even as a simony. Later, this practice has become generalized, being sanctioned even by the imperial law by *Novela 123.3* of Emperor Justinian when efforts are made to ensure fair contributions from the bishop to the leader of the Synod and from the clergymen to their Diocesan Bishop. Although there are no canonical provisions regarding these material contributions, the churchly tradition has preserved this custom justifying it as a real way of helping the ecclesial communities.

In case a parish priest or an abbot is accused of mismanagement of community goods they must respond in front of their bishop who according to the gravity of the accusation may directly sanction them or following the proposal of the Eparchial Consistory. If the sanctioned clergyman considers the punishment to be incorrect, he can challenge it by calling the Bishops Synod.

b. *Oeconomus – administrator of the goods of the Church*

As written above, in order to exercise the administration right *the bishop and the priest* must be helped by an *oeconomus* designated from the clergymen within the diocese or from the Christian community. Historically speaking the churchly *oeconomus* appears at the beginning of the century IV, more exactly after the year 313 and in the century V it was already a generalized practice.

Following the examples of the Apostles who think they cannot neglect the preaching of The Word of God to serve at the tables, they have requested the Christians to elect seven people „with a good name, full of Holy Spirit

¹ I. Ivan, *Bunurile bisericesti în primele şase secole*, pp. 232-233.

and wisdom” who they have put in this ministry by putting their hands (Acts VI, 1-6), and the bishops witnessing the growth of the Church’s assets and the acquisition and administration way and the difficulty of fulfilling the spiritual duties and the administration of Church’s goods by themselves, started to elect people from their clergy who would be responsible of the administration of the ecclesiastical heritage. These people were called *oeconomos* and their number and responsibilities differ according to the goods of the Church. The *oeconomos* from dioceses is mentioned for the first time by Theophilus of Alexandria in canon 10 saying that an *oeconomos* shall be designated by the bishop with the consent of all the clergymen in the diocese so that the income from the administration of the goods of the Church to be use according to the needs.

Canon 2 of the Ecumenical Synod IV blame the unfair promotion in the responsibility of *oeconomos* of a diocese and canon 26 of the same Synod requires the presence of the *oeconomos* in each diocese, mentioning clearly his responsibility of administrating all the Church’s movable and immovable assets. Although generally the *oiconomoi* were elected from the clergy of the diocese, sometimes the designation of some laymen as *oeconomos* was required since some of them, especially those with specialized studies would know better the practical issues and would better serve the interests of the Church (can 87, Synod of Carthage). Moreover, it was mentioned from the beginning that the bishop cannot designate an *oeconomos* from his relatives or from his residential people (can. 25, Antioch). These restrictions of the bishop must be seen as a pastoral care of the Church to protect the hierarchy and to avoid some problematic aspects.

The *oeconomos* of a churchly administrative unit, clergyman or layman must always depend canonically to his bishop and administrate the Church’s goods under the supervision of the bishop (can.26, Ecumenical Synod IV) and if due to negligence or dishonesty the *oeconomos* causes damage to the Church, Novella 123 of the Emperor Justinian says that he answers with his own goods, as follows:

Oeconomus autem et xenodochos et nosocomos et ptochotrophos et aliorum venerabilium locorum gubernatores et alios omnes clericos iubemus pro creditis sibi gubernationibus apud proprium episcopum cui subiacent conveniri et rationem suae gubernationis facere, et exigi quod ex ipsis debentes ostendantur, illi venerabili reddendum domui, ex cuius ordinatione

debitum apparuerit¹.

After the parishes and the monasteries appeared, by analogy, the institution of *oeconomos* has become mandatory for those too. Thus, it has appeared in parishes the obligation for the parish priest to elect from the members of his community an *oeconomos* who would administrate the goods of the parish. Probably to distinguish them from the *oiconomoi* in the diocese those from the parishes have later been identified with the word *administrator* (ἐπίτροπος – administrator)². The obligation of the abbot to elect an *oeconomos* from the people of the monastery has been imposed in monasteries too.

Conclusions

From the analysis of the holy canons mentioned with regard to the administration of churchly goods and of the nomocanonical provisions it results the following fundamental principles in exercising the right of administration for the goods of the Church:

- The Church has both, *the right to own property* and *the right to administrate its own property and the goods that are put to its use*
- *The right to administrate the goods of the Church* is a right derived from the right of property of the Church;
- The Church uses its body of authority (the bishop and the bishop's synod) to administrate its own goods and the ones that have been given to it to use;
- *The Bishops Synod* has the role of control and prevent within the administration of the Church's goods and in case of mismanagement it has the role of court for the accused bishop;
- *The head or proto-hierarchy of the Bishops Synod* has the role of supervising the proper management of the goods of the Church and in case of mismanagement it has the right to designate an *oeconomos* in that diocese and to call that bishop to give explanations to the Bishops Synod;
- In the diocese *the bishop* is the only person responsible of the goods of the Church he has to manage „*as if God would watch over him*”;
- The bishop must manage transparently the goods of his diocese and always with the help of an *oeconomos* elected from the clergy of his diocese;
- With the bishop entrustment, the parish priests and the abbot have

¹ Justinianus, *Novella* 123, cap. 23.

² E. Roussous, *Λεξιλόγιον ἐκκλησιαστικοῦ δικαίου τρίγλωσσον. Βυζαντινὸν δίκαιον*, Ἀθήναι, 1948, p. 205.

the right to administrate the goods of the parishes or of the monasteries, always with the help of an oeconomos elected from the community;

- With the bishop entrustment, some laymen have the right to administrate as oeconomos the goods of some churchly institutions (associations and foundations) that function with the Church blessing.

- In case the administrators of the Church's goods would cause damage, due to lack of attention or bad will, they are canonical-disciplinary and administrative-ecclesiastical liable towards the churchly authority (the bishop or the synod of bishops) and is legally liable to civil and criminal courts, based on the legislation in force.

All these principles must be applied in the Church always by corroboration and not separately, of course taking into account the other fundamental canonical principles for the organization and functioning of the Church.

Здравко Кънев

РАЗБИРАНЕ ЗА СЛОВОТО СПОРЕД ХРИСТИЯНСКАТА И ИСЛЯМСКАТА ТРАДИЦИИ

Abstract: Zdravko Kunev, *Concept of the Word according to the Christian and the Muslim Tradition*. The article examines the understanding of the word in the three monotheistic religions - Judaism, Christianity and Islam. The emphasis is on the differences in the interpretation of the word as sacred words of God and as a human word through which it communicates. The fundamental difference in the understanding of the word in Christianity and Islam is also considered. For Christianity - the Lord Jesus Christ, the incarnate word and understanding in Islam of Isa (Al-Masih), as a word of Allah, and on the other hand of the book of Islam - the Qur'an, accepted according to Islamic tradition as a word sent down from heaven to Allah.

Keywords: *God's Word, Jesus Christ, Theological Language, Allah, Koran, Holy Gospel, Tradition, Judaism, Orthodox Church, Islam*

*„Със словото си поучи езичниците
на Божията вяра” (из тропара)*

Надсловът на тазгодишните докторантски четения¹ отправя мисълта ни, с признание и благодарност, към св. Климент Охридски, който успя със „словото си да наставлява човеците“ и така, на разбираем език, да бъде прославлено истинското Слово, чрез Коего всичко е станало (Йн 1:2).

Настоящата статия е опит накратко да се открие какво е разбирането за словото в трите монотеистични религии (наричани също и Авраамични) – юдаизма, християнството и исляма. Също накратко ще маркираме и осмислянето на словото в юдейската религия, която ги предхожда и, в която, както е видно още от първите редове на ТАНАХА², то (Словото) има изключително място и значение.

¹ Докторантските четения са проведени през 2019 г. в Богословския факултет.

² ТАНАХ – това е главната свещена книга на юдаизма, съдържаща в себе си осно-

Макар предложената статия да има въвеждащ за проблематиката характер, тя цели да изведе и подчертае базисните семантични разлики между трите монотеистичните религии относно разбирането за словото, от една страна, а от втора – да проследи разбирането за логоса на древните философски школи, тъй като те значително влияят върху последващото развитие и осмисляне на това понятие, а именно – като слово с живително действие.

Още повече, че ако в исляма словото се възприема като две константи – калима Аллах (Иса ал-Масих) и Коранът (като низпослано слово от Аллах), то в християнството – Словото Божие е Господ Иисус Христос – Второто Лице на Светата Троица, чрез Когото всичко е станало и нищо от онова, което е станало, не е без Неговата сила и творческо действие. Свещеното Писание се нарича – Божие Слово, то е дадено чрез боговдъхновени мъже; Духът Господен е говорил чрез тях (Старият Завет), а в новозаветното време¹ – Словото оживя и благовести в личността на Богочовека Иисус Христос.

Разбирането на юдаизма – словото като творчески акт на Бога

В начало беше Словото – за всеки читател на евангелието спо-

вите на вярата и принципите на религиозния живот. Тя включва три свода текстове – тези на Тора (Закон), Невиим (Пророците) и К(Х)етувим (Писанията). Думата „танах“ се образува от началните букви на тези названия (бел.ав.). Богатата литература на юдаизма е свързана с непрестанното изпълнение на принципа за паралелно придържане към Тората и устната традиция и тяхното тълкуване. Вж. у И. Найденов. *Равинатът и Писанието*. – В: *Класически и модерни измерения на религиозното откровение. Сборник с материали от конференции на тема: Библия и класическа древност. (Религия и контекст)*, С., 2009, с. 63, където авторът пише, че „..... до 70 г. сл. Хр. опазването и предаването на сборника със свещена литература е преди всичко задача на храмовото духовенство. След разрушаването на Йерусалимския храм отговорността се приема и продължава от юдейския равинат“.

¹ Времето между Ездра и Неемия (V в. пр. Хр.) и времето на Иисус Христос е с продължителност над 400 години и в рамките между тези граници се разполага междузаветната епоха. Предвид че междузаветните данни обичайно се използват като историческа рамка във връзка с Новия Завет, то характерна практика е епохата да се разгръща до края на I в. Вж. повече у Е. Трайчев. *Юдаизмът между двата Библейски завета (история, книжнина, значения)*. – В: *Вяра и знание: Юбилеен сборник в чест на 60-годишнината на проф. Ангел Кръстев и 20-годишнината от създаването на специалност теология в Шуменския университет*. Шумен, 2013, с. 84.

ред св. евангелист Йоан Богослов е безспорна смисловата връзка на това *в начало* с другото *в началото* от първа глава на кн. Битие и изобщо от целия библейски корпус: *В начало Бог сътвори небето и земята*. Битиеписателят ни казва именно как Бог е сътворил битието от небитие – чрез Словото Си. „Рече Бог: да бъде светлина. И биде светлина” (Бит.1:3). Творецът извежда творението Си в битие, обръщайки се към нещата и те започвали да съществуват¹, Бог по думите на отец Йоан Майендорф, е „не само изначалният двигател и цел на сътворението, но и крайният смисъл...”². Юдаизмът и християнството използват семантичното разбиране за словото не просто като *действаща причина*, според аристотелистко-схоластическата терминология, но и като функционална причина – времево начало на световния процес, а също така е и „формална”, и „целева” причина на съществуващото.

Когато говорим за Слово Божие, религията, която първа получава и разпространява това слово, е юдаизмът. Разбирането за словото в Древен Израил е, че то, като слово от Господа, поражда живително действие, защото е „изпълнено със сила и могъщество, и изречено веднъж, то така сигурно ще се сбъдне, че сякаш събитието вече се е състояло”³. Тук се откроява представата, че изреченото слово, поражда и съответно действие; разбиране, което е не само по отношение на Божиите слова, но и по отношение на човешкото слово, което изречено веднъж, е като обет пред Бога (Яхве), който трябва да се спази. Интересно за юдейската религия е, че, често словото се отнася не само към случващото се в Израил, но и до бъдещите събития, които предсказват и известяват идването на обещания Месия.⁴

¹ С. Аверинцев, *Слово Божие и човешко слово*. <https://dveri.bg/component/content/Itemid,100522> (09.07.2020 г.; 12:30 ч.)

² Й. Майендорф. *Византийско богословие. Исторически насоки и догматически теми*. С., 1995, с. 171.

³ А. Маринова. *Поглед върху значението на понятието „слово Божие“ в Священото Писание на Стария Завет*. Сборник: *Библия-Култура-Диалог*, т.5, С., 2013, с. 12.

⁴ Месианската идея е най-ярко застъпена и пълно изразена в Священите Писания на Древния Израил. Най-цялостно образът на Месия е обрисован в пророческите книги, където, според проф. Сл. Вълчанов, „месианските времена се представят като епоха на вътрешни преобразования за целия човешки род”. Сп. Духовна култура, кн. 4/1973, с. 22. Сведения относно месианската идея сред културните народи пр. Хр. Вж. у Ив. Панчовски. *Най-прекрасният: духовният образ на Иисус Христос*.

Древноегипетското разбиране за словото е, че поражда творческо действие, но, за разлика от разбирането в юдаизма, то тук, освен творческа способност, се наблюдава магическа сила и природа, като по този начин се явява еманация на божеството. Следователно разбирането е, *„че съответното божество, което изрича словото, има отчасти магично, натуралистично и до някаква степен пантеистично отношение към света“*.¹

Според юдейското разбиране Божието слово не само твори, но също и изцелява, избавя човека от пагуба, извършва чудеса, възкресява и избавя всички, които му се уповават и, които се вслушват в него. Словото на Господ (Яхве) не се разбира само като посредник на Божието творческо слово, а, че самото то твори (*Бит. 1:3; Бит. 1:26-27; Бит. 2:7* и др.).

В екзегетическата мисъл, когато се набляга върху смисъла на творческото Божие слово, множеството тълкуватели от равинската традиция, а също така и на светоотеческата православна традиция, отправят поглед към обещанието за идването на Месията, Който ще спаси света от греха и ще помири творението с Твореца. *„Следователно Словото Божие се очаква и на него човек изцяло се уповава“*. Тук се разбира словото като откровение, а смисълът е отправен пророчески към възплъщението на Бог Слово и Неговите благодатни слова (Лк. 4:22).²

Възприемането на Словото Божие според Стария Завет е като за живително творческо слово, което има силата да твори. Чрез верността към словата Господни религията на праотците Авраам, Исаак и Иаков е насочена към Онзи, Който в последните дни се облече в благодат и истина в лицето на обещания Спасител на света: Иисус Христос Господ, Който е възплътеното Слово Божие, Откровението на Отца и Второто лице на Единосъщната Троица, *„Чрез Когото всичко е станало“* (Йн 1:2).

Словото според ислямската традиция (калима)

На въпроса какво – представлява това Откровение, това Слово на Бога – юдаизмът и ислямът ще отговорят еднозначно: Откровението е текст, книга на книгите, съответно *Тора* (и *Танах* като цяло)

София, 1992, с. 10-20.

¹ Ан. Маринова. *Цит.съч.*, с. 13.

² *Пак там*, с. 16.

и *Коран*.

Коранът е свещената книга на мюсюлманите, която, според ислямската традиция, съдържа низпосланото от Аллах Откровение (Коран 2:23). Словото на Корана е получено само от Мохамед в продължение на около – двадесет и три години (от тях десет в Медина и тринадесет в Мека)¹. Мохамед само приема словото на Аллах и го изразява в проповедите си, което означава, че *„от една страна, неповторимостта на Корана заема централно място в доказателствата на средновековните ислямски екзегети за чудото на пророчеството и неговата безспорна правдивост, а от друга се явява главно свидетелство за пророческия статут на Мохамед“*.²

Повечето сури (глави) на Корана са дадени чрез посредничеството на архангел Джибрил (Гавриил), а някои – направо от Аллах. Сподвижниците на Мохамед учат кораничното слово наизуст и го препредават устно, което е неизменно правило за изповядващите исляма, като в ново време за наизустяването на кораничния текст се дава специална титла – хафъз. При разпространение на кораничния свод първоначално са правени записи върху палмови листа и каменни плочи. Още по времето на Абу-Бакр, който е имам след Мохамед, негов сподвижник, а по-късно и халиф, текстовете са обединени и този първоначален вид на Корана, не се различава много от сегашния. Унифициран текст на Корана се установява окончателно по времето на третия халиф Осман (управлявал през 644-656 год.), като всички прочити, които не съответстват на установената по реда и формата си книга, са унищожени.³

Коранът, който е наричан още *„книга на книгите“*, съдържа 114

¹ *Свещеният Коран*. http://religiology.org/religions/islam/holy_quran (25.05.2020 г., 21:00)

² Кл. Стаматова. *Мюсюлманката между традицията и модерността*. С., 2004, с. 15.

³ Й. Пеев. *Ислямът: доктринално единство и разнообразие*. С., 1982, с. 39; Според Р. Блашел, при изработването на кораничния канон могат да се различават три етапа: през първия (612-632), когато сам Мохамед проповядва, огласените му послания остават изцяло поверени на живата памет и се предават устно; през втория, започнал след смъртта на Мохамед (632 г.), се налага идеята за налагане на единен корпус, който да обединява индивидуално запазените послания; през третия – окончателно сформирание на кораничния канон през X век с установяването на седем от прочитите за канонически. Вж. Р. Блашел. *Коранът*. Враца, 2000, с. 17-22.

сури.¹ Сура означава «редица, ред» (като в градежа на здание) и не се употребява за назоваване на глави в други книги – така се подчертава уникалността на Корана. Словото е материализирано в текста, вместиено е в него от първата до последната буква. Не е случайно, че в еврейската религиозна традиция, която, заедно с християнството, предхожда новопоявилата се религия – ислям, толкова много се изчисляват буквите на Писанието, размишлява се над свойствата на буквите им и главно над техните числови значения (*особено застъпено в кабализма*). За юдаизма също не е чужда идеята за докосмическото предсъществуване на Писанието, която е окончателно разгърнатата в богословската рефлексия на исляма. Оригиналът, *архетипът* на Коран е съществувал и до сътворението на света; Мохамед е само посредник на книгата, която стои вечно при „престола“ на Аллах. Догматът за неповторимостта на Корана е гръбнакът на официалната ислямска доктрина за чудото². Ислямското учение определя Корана като основно и вековечно чудо – доказателство за пророческия статут на Мохамед, а оттук – и за истинността на неговото послание: *„Представата за чудото на Корана, от една страна, а от друга – представата за човешката природа на Мохамед, изграждат функционална двойка, като двете представи се обуславят една от друга, а разделянето им застрашава доктриналното ядро на исляма“*.³ Твърдението за неподражаемостта на Корана е базисно доказателство, с което мюсюлманското теоретично богословие (калам) бори както при потвърждаване истинността на вярата пред мюсюлманите, така и в полемиките си с представителите на другите религии.⁴

В ислямската религия, както в юдаизма, се загатва, а в християнството в пълнота се изпълва, че Иисус Христос е слово, и е Онзи, чрез Когото е сътворено всичко и че Бог действа живително единствено чрез Него. Въпреки че в Корана Иисус Христос се нарича Слово (kalima) от Бога, Той е Божие творение и, за да изясни това, Коранът споменава Адам: *„Примерът с Иса пред Аллах е като при-*

¹ С. Евстатиєв. *Ислямът. Кратък справочник*. С., 2007, с. 113.

² Повече у П. Павлович. *Представата за чудото в ислямската религия*. – В: *История и култура на древна Арабия. Студии*. С., 2001, с. 181-235.

³ К. Стаматова. *Ислямската представа за Иисус Христос*. С., 2011, с. 85.

⁴ Според А. Корбен, каламът е схоластиката на исляма, една рационална диалектика действаща върху теологични понятия. Срв. А. Корбен. *История на ислямската философия*. С., 2000. С. 146.

мера с Адам. Сътвори го Той от пръст, после му рече: „Бъди!“ И той стана” (Коран 3:59). Коранът сравнява създаването на Иисус Христос с това на Адам, който също **е сътворен** от Бога без баща и дори без майка. Макар Иисус да бъде наричан Слово на Аллах, в това се влага съвсем различен смисъл.

На няколко места в Корана Иисус Христос (Иса ал-Масих) е наречен Слово – при раждането на св. Йоан Кръстител (Яхия) – (Сура 3:39 – Родът на Имран), по-нататък в същата сура (Сура 3:45), където Аллах благославя Мариам за Слово от Него, с името Иса Месията. В Сура 4:171 (Жените), където се упрекват хората на писанието¹, отново се напомня, че Иисус е словото на Аллах, и се подчертава, че синът на Мариам е само пратеник на Аллах (расул), а и Негово Слово.²

Радко Попов отбелязва, че в Сура 19:34 (Мариам) е упоменато, че Синът на Мариам е словото на истината, а различните коментатори на Корана, дават няколко тълкувания относно определянето му като Слово на Аллах:

Иисус се нарича Слово, защото е роден по Божия заповед без баща и затова наподобявал останалата част от творението;

Иисус Христос е Божие Слово и Слово от него, защото съществува в резултат на божие слово и заповед (*имр*);

Иисус е Слово, защото е „пророчество“ и в един определен момент се отъждествява с послание, т.е от наби, той става расул Аллах.³

В ислямската коранична традиция се утвърждава мнението, че Иисус Христос е като другите Божии творения, извикан за живот чрез Божията заповед (кун). Словото „бъди“ най-често се среща във връзка с Христос и веднъж във връзка с киямата⁴, т.е. Възкресението и съдния ден. Според ислямската традиция Иса е един от големите пророци, той е възвестител на волята на Аллах, чрез разпространяването на Инджил (евангелието), разбирано не като новозаветно писание, а като предаване на цялостното писание, като естествено допълнение на Тората.

¹ Имат се предвид религиите, които предхождат исляма, и които са включени в Корана, като такива, които са изпратени от небето в определено време и към определен народ – юдеи и християни.

² Р. Попов. *Иисус Христос в Корана*. С., 2008, с. 112.

³ *Пак там*, с. 113-114.

⁴ Киямата е четвъртият от петте основни догмати (усул ад-дийн), които изграждат ислямската религия. Срв. Сура 75.

И така, макар да определя Иса ал-Масих като Слово Божие (на Аллах), в Корана се влага съвсем друг смисъл. Ако в юдаизма се наблюдава определянето на словото като животворно и като такова, което произлиза от Бога като творческа сила, то, според исляма, единственият, който твори, е Аллах. Коранът е единственото негово слово, което е низпослано на земята, за да направлява падналият и объркан човек. Определението, което се дава на Иисус Христос като Божие слово (калима Аллах), се отнася само до неговото значение в исляма като велик пророк и като този, който е получил небесна книга (Инджил - евангелието) и я разпространява сред хората.

Наред с различното разбиране за словото в исляма, се наблюдава и сакрализиране на арабския език, т.е. на езика, на който, според ислямската традиция, е низпослан Коранът. Това напомня древноезическото възприятие за словото като еманация на божеството. Основно задължение на правоверния мюсюлманин е да чете и наизустява Корана на оригиналния арабски език, защото преводът му води след себе си и омаловажаване на писанието. Както уточнява православният богослов Клара Тонева – Ислямската религия „признава свещеното достойнство на другите религии, но като автентичен определя само Коранът“¹. В Корана се подчертава богооткровеният характер и на юдаизма, и на християнството: „И дадохме на Муса Писанието, и подир него изпратихме един след друг пратениците, и дадохме на Иса, сина на Мариам, ясните знаци, и го подкрепяхме със Светия Дух...“ (Коран 2:87). От своя страна пък, най-ранното християнско изследване на исляма, се свързва с личността на св. Йоан Дамаскин, за когото съществен елемент от диспута с исляма е въпросът – доколко ислямското откровение е достоверно.² „След като твърдите, пише св. Йоан Дамаскин, че Христос е Слово Божие и Дух, защо ни порицавате като другарстващи? Защото Словото и Духът са неразделни от Тоя, в който са по природа. Та, ако в Бога е Неговото Слово, то ясно е, че то е Бог. Ако пък То е извън Бога, то според вас е безсловесен и лишен от Дух“.³

¹ К. Стаматова. *Защо ислямът не приема Иисус за Син Божи и Спасител?* Сп. Богословска мисъл, 3-4/2003, VIII, С. 2005, с. 93.

² Вж. повече у Св. Риболов. *Мястото на исляма в творчеството на св. Йоан Дамаскин*. Сп. „Ориенталия“, 1/2007.

³ Св. Йоан Дамаскин. *За Ересите. Ерес 101: Измаилтяни*. Превод: Светослав Риболов.

Разбиране за словото според християнството

На вярата на юдейските книжници в буквата на текста на *Тората* се противопоставят думите на ап. Павел: „Буквата убива, а духът животвори” (2 Кор. 3:6).

Срещу ислямското вярване в предсъществуването на Корана, т. е. на текста, стои християнската вяра в предсъществуването на Иисус Христос, т. е. на Второто лице на Светата Троица. Иисус Христос се е обръщал към хората с живо, устно звучащо слово, спрямо което записките на евангелистите са вторични. Църквата вече я е имало преди оформянето на новозаветния канон, а написването на Корана предшества израждането на ислямската община.

Писанието е вътре в Преданието, в Църквата, а не обратното, което означава, че крайният, пределният отговор на въпроса – какво за християнина е Откровението – е: Самото Лице на Иисус Христос, на възплътеното Слово, изговорило, както казват отците на Църквата, тайната на безмълвието на Отца; явен „образ на невидимия Бог” (2 Кор. 4:4; Кол. 1:15), при това напълно истинен, защото е *единосъщен* с изобразяваното¹.

Кое е специфичното в християнското разбиране за Откровението в сравнение с юдаизма и исляма?

1. На християнството му е изначално чужда идеята за особен, „сакрален” език, докато за юдаизма такъв е еврейският, а за исляма – арабският, като и според двете религии, особено според исляма, преводът на писанието не е съвсем позволено дело.

Обратно, от самото начало евангелието възниква като прехвърляне на преданията за Иисус Христос от арамейски на гръцки език, като плод на преводаческа работа в широкия смисъл на думата. Христос е говорил на арамейски – според преданието, първоначалната версия на евангелието според Матей е написана също на арамейски, но запазеното от Църквата Четириевангелие е изцяло на гръцки – на езика, на който то е могло да бъде четено и разбирано от максимален брой поданици на Римската империя.²

лов. Сп. „Ориенталия“, 1/2007, с. 36.

¹ С. Аверинцев. Слово Божие и човешко слово.....(09.07.2020 г.; 20:30 ч.)

² В римокатолическата традиция дълго време е поддържан статутът на латинския като сакрален, а руската православна традиция все още си присвоява този статут чрез църковнославянския език, но това са вторични явления с по-скоро

2. Само християнството е в състояние да постави земната природа на езика, на който ни говори Откровението, в осмисления контекст на догмата за Боговъплъщението и Божия кеносис. Човешката реч, в която облича Себе си Словото Божие, също е част от кенотичното снизхождане на Логоса поради любовта Му към нас. Християнството утвърждава, че във физически ограничена човешка личност „... телесно обитава всичката пълнота на Божеството” (Кол. 2:9).

Когато разглеждаме разбирането на Логоса (Словото), е необходимо да подчертаем разбирането на евангелист Йоан, който нарича Иисус Христос *λογος* (Слово). Това понятие е широко употребявано във философските школи, които влагат различен смисъл в него. При Хераклит например заема основно място, а сравнението между разбирането за логоса у Хераклит и това при евангелист Йоан, се откроява следното:

- Логосът е предсъществуващ;
- Макар философът никъде директно да не нарича логоса божествен, от някои фрагменти може да се заключи, че му се приписват подобни черти.¹

В учението на стоиците логосът е сила, която приниква цялото творение, без него не може да съществува нищо. При учението на стоиците е немислимо логосът да се въплъти или да има изкупително действие.

Юдейският учен Филон Александрийски определя от философска гледна точка логоса като божествена енергия на света.² Чрез Логоса Бог създава света и човека по Свой образ (Бит. 1:26-27; 2:7)³. Логосът е една от основните мисли в творенията му, която в много случаи се разбира по-скоро като „посредник“ между Бог и творението, който (Логос) е сътворен веднага след самото творение, за да има посредник с Него.⁴ Логосът при Филон е синоним на премъдростта, която е първородна и начало на всичко, така е и логосът. Логосът е по-стар от всичко сътворено, явява се като светлина и образ на Бога, той е божествен, но не е Бог. Логосът слиза при хората, които са до-

културноисторическо, отколкото богословско значение.

¹ Ан. Маринова. *Цит. съч.*, с. 16.

² Р. Попов. *Цит. съч.*, с. 115.

³ Бит. 1:26-27; 2:7.

⁴ В. Лера. *Филон Александрийски*. <https://www.pravoslavie.bg/> (25.05.2020 г., 22:00 ч.)

бродетелни, а на богопротивните се противи.

В Священото Писание на Новия завет ясно се посочват деянията, които описват Христос като Слово Божие и като Второто лице на Светата Троица. Божието Слово като Священо Писание е отправено към всеки един човек, особено към онзи, който се е отдал на греха и няма покаяние.

Словото Божие е откровение, обещание, свидетелство и уверение, че всеки може да се изцери и възкреси от греховната бездна чрез вярата в Господ Иисус Христос. Той може да ни направи слушатели, последователи и проповедници на Своето Слово, което е единственият гарант за истинността на Бог Слово, Господ Иисус Христос.

Никога до днес правомощността на човешкото слово не е била толкова явно, така видимо, толкова фундаментално обвързана от вярата в Словото, било в началото у Бога, в победата на Божието да бъде! над битието. Словото Божие е Богочовешко слово, защото извира от самото Слово и води към Него.

Днешният XXI век е време на различно осмисляне и разбиране за словото: широко се злоупотребява с него и все по-често човекът се бори за „свободата“ - му, която той самият е затворил и в пълнота е отнел значението ѝ, а сетне я довежда до състояние на логорея. Все по-често сме свидетели на отчуждение и затруднен диалог между хората, който в голяма степен е невъзможен, поради принципа: *„аз му говоря, той ми приказва“*.

Високата оценка на словото, неговото правилно и отговорно използване е и проява на култура, затова именно Божият призив към Авраам: *„излез от своята земя, от своя род и от дома на баща си“* (Бит. 12:1), означава и културна промяна¹.

Когато разглеждаме словото, от една страна, като Писание на трите монотеистични религии, а от друга – като Откровение на Твореца, а от друга – според християнското разбиране за Въплътеното Слово Божие – Второто лице на Св. Троица Иисус Христос, при сравнение на трите религии, особено между християнството и исляма, можем да изведем следното: в някои аяти² Иса е наречен Слово (калима), а един от случаите е, когато се оповестява раждането на Яхия (св.

¹Е.Трайчев. *Преобразяващата сила на евангелското слово*. [https://www.pravoslavie.bg](https://www.pravoslavie.bg;); (09.07.2020г.; 23:00 ч.)

² Знамения (ар.) – Стиховете на Корана.

Йоан Предтеча) (Срв. Коран 3:39). Словото на Аллах „бъди“ се среща 8 пъти в кораничния текст, като използването му е обвързано или с Иса, или с предстоящото възкресение от мъртвите в Съдния ден. В Корана обаче Иса ал-Масих не е Божие Слово в смисъла, в който се употребява в пролога на евангелието според св.ев. Йоан.

Калима е най-точният еквивалент на „Логос“, а на български език – слово. На еврейски думата е **давар**, на гръцки – логос, която на арабски се превръща в калима. Текстът на Корана на арабски език се смята за предвечен, абсолютно съвършен и **низпослан през VII в. Ислямската постановка напомня учението за божественото Слово (Логоса), което произхожда от Филон Александрийски, и според което логосът е предсъществуващ преди писаното слово (във вид на Писание на монотеистичните религии).**

Относно отношението между Словото и Бог Отец, според проф. Н.Н. Глубоковски, разбирането на християнството за въплътеното слово Божие се разкрива именно в личността на Господ Иисус Христос, Който в отношението Си към Бог Отец проявява синовна теофания (Богоявленост) във времето, когато проявява Своя кеносис към човечеството.

Словото служи за изразяване на разума и е неделимо от Него.¹ Понятието *λογος* у Божия Син отбелязва вечност, личност и божествена същност, а всичко това ясно подчертава Божествеността на Иисус Христос, чийто думи са вечен живот (*Йн* 6:68), и които и след свършека на *небето и земята, ще пребъдват во веки (Мт* 24:35).

За християнството, което в пълнота осъзнава смисъла и целта на живото слово, думите Христови са потвърждение за изключителната стойност на изреченото слово. Думи, чрез които и за които в съдния ден, ще бъдем съдени. Да ни удостои Господ да бъдем при онези от дясно, които ще кажат: да бъде Господи, волята ти, а не при онези, от ляво, на които Господ ще каже: да бъде според волята ви.

¹ Н.Н. Глубоковски. *Бог-Слово. Екзегетичен ескиз на „предговора“ на Йоановото евангелие (1:1-18)*. Сп. Богословска мисъл, п.2/2004, ап. XIX, С. 2016, с. 204;206.

ИЗПОЛЗВАНА ЛИТЕРАТУРА

- Аверинцев, С. Слово Божие и човешко слово. <https://dveri.bg>;
- Архим. доц. д-р Павел Стефанов. Някои наблюдения върху ислямската религия. <https://www.pravoslavie.bg/>;
- Блашер, Р. Коранът. Враца, 2000.
- Глубоковски. Н.Н. Бог-Слово. Екзегетичен ескиз на „предговора“ на Йоановото евангелие (1:1-18). Сп. Богословска мисъл, п.2/2004, ап. XIX, С. 2016.
- Евстатиев, С. Ислямът. Кратък справочник. С., 2007.
- Корбен, А. История на ислямската философия. С., 2000.
- Майендорф, Й. Византийско богословие. Исторически насоки и догматически теми. С., 1995.
- Маринова, Ан. Поглед върху значението на понятието „слово Божие“ в Священото Писание на Стария Завет. Сборник: Библия-Култура-Диалог, т.5, С., 2013.
- Найденев, И. Равинатът и Писанието. – В: Класически и модерни измерения на религиозното откровение. Сборник с материали от конференции на тема: Библия и класическа древност. (Религия и контекст), С., 2009.
- Павлович, П. Представата за чудото в ислямската религия. – В: История и култура на древна Арабия. Студии. С., 2001.
- Панчовски, Ив. Най-прекрасният: духовният образ на Иисус Христос. С., 1992.
- Пеев, Й. Съвременният ислям. УИ, 1999.
- Попов, Р. Иисус Христос в Корана. С., 2008.
- Риболов, Св. Мястото на исляма в творчеството на св. Йоан Дамаскин. Сп. „Ориенталия“, 1/2007.
- Св. Йоан Дамаскин. За Ересите. Ерес 101: Измаилтяни. Превод: Светослав Риболов. Сп. „Ориенталия“, 1/2007.
- Свещен Коран. Прев. Проф. Цв. Теофанов., С., 2008.
- Вълчанов, Сл. Сп. Духовна култура, кн. 4/1973
- Стаматова, К. Мюсюлманката между традицията и модерността. С., 2004
- Стаматова, К. Защо ислямът не приема Иисус за Син Божи и Спасител? Сп. Богословска мисъл, 3-4/2003, VIII, С. 2005.
- Стаматова, К. Ислямската представа за Иисус Христос. С., 2011.
- Трайчев, Е. Преобразяващата сила на евангелското слово. <https://www.pravoslavie.bg>;
- Трайчев, Е. Юдаизмът между двата Библейски завета (история, книжнина, значения). – В: Вярa и знание: Юбилеен сборник в чест на 60-годишнината на проф. Ангел Кръстев и 20-годишнината от създаването на специалност теология в Шуменския университет. Шумен, 2013.

Николинка Климукова

ИЗОБРАЖЕНИЕТО „ДВАНАЙСЕТГОДИШНИЯТ ИИСУС ХРИСТОС БЕСЕДВА С КНИЖНИЦИТЕ В ХРАМА“ ОТ НОВАТА МИТРОПОЛИЯ В НЕСЕБЪР В КОНТЕКСТА НА ОЛТАРНАТА ИКОНОГРАФСКА ПРОГРАМА

Abstract: Nikolinka Klimukova, *The Image Twelve-Years-Old Jesus Christ Talks to the Scribes in the Temple in the New Bishopric of Messmbria in the Context of Altar Iconographic Program.* The word of God is preached in the Church through images, text and chanting. The scene the twelve-years-old Jesus Christ with the teachers in the temple occupies a special place among murals of the church of St. Stephanus (the New Metropolis) in Nessebar/Messembria and that is why it is located at the altar. It depicts Jesus Christ preaching in the church exactly in the way in which bishops preach to the people from the “upper place or the episcopal throne,” and this is the specific choice of the church donor Bishop Christopher. In such a manner the Christian concept of continuity of time is presented. Divine Liturgy is performed on a continuous basis – in the past, present and future, in Heaven and on Earth, simultaneously.

Keywords: *Nessebar, Messembria, the Church of St. Stephen, 16th century Mural, the Twelve-Year-Old Jesus Christ in the Temple*

Словото Божие се проповядва в храма чрез образ, текст и песнопение. Сцената Дванайсетгодишният Иисус Христос с учителите в храма заема особено място в зографията на църквата „Св. Стефан“ (Новата митрополия) в Несебър и затова тя е разположена в олтар – в бемата на южната апсида. Нейният избор е обусловен от митрополитския характер на храма и олицетворява богослужебната и проповедническа дейност на архиерея.

Църквата е трикорабна, триапсидна базилика, изградена през X – XI в., разширена и преизписана през XVI в. Тя се намира в южната

част на Несебърския полуостров¹ и е разположена недалеч от Старата митрополия „Св. София“. Първоначално е посветена на „Пресвета Богородица Живоносен източник“ – тематичен център на зографията в олтара и в наоса, която е изписана в периода 1598 – 1599 г., засвидетелствано от запазен ктиторски надпис². Този сложен и богат стенописен ансамбъл от епохата на късното Средновековие, намиращ се в Новата митрополия, за разлика от много други е достигнал в цялостен запазен вид.³ Църквата е единствена от несебърските храмове с почти изцяло запазена зография. Причината за това е, че тя е била почти през цялото време действаща. В града е имало непрекъснат духовен живот.⁴ През периода след падането под османска власт тя става седалище на митрополита, приемственица на тази предишна функция на храма „Св. София“ (Старата Митрополия). През 2009 г. е била преосветена, но понастоящем в олтара има огромна по размер климатична система⁵, която е заела цялото сакрално пространство и затруднява заснемането и изследването на храма. Възпрепятствано е и визуалното възприятие на стенописите, особено в южната и северните абсиди на олтара.

За иконографията на църквата са писани много изследвания в статии и книги. Такива са напр. съчиненията на Асен Василиев, Бисерка Пенкова, Георги Геров, Иванка Гергова, Боян Купузов, Велда Марди-Бабинова и др.⁶, но програмата на олтара не е проучвана ця-

¹ Вж: Георги Геров. "Класицизиращо направление на балканското изкуство от XVI век". *Проблеми на изкуството*, 2, 1991, с. 21 – 29. (всъщност тогава той е бил остров и едва в ново време е свързан със сушата посредством път. – Бел. ред.)

² Вж: Асен Василиев. "Изследвания в църквата „Св. Стефан“ в Несебър". *Музеи и паметници на културата*, 4, 1967, с. 22.

³ Вж: Г. Геров. *Класицизиращо...*, с. 26.

⁴ Георги Тодоров. "Разпадналият се образ. Несебър, храмовете, иконите, самоличността". *Архив за средновековна философия и култура*, XIV, 2008, с. 63.

⁵ Светла Граданска. "Актуално състояние на църквите в Несебър". Доклад изнесен на 13.10.2018 на Национална конференция. Форум реставрация 2018.

⁶ Асен Василиев. "Изследвания в църквата „Св. Стефан“ в Несебър". *Музеи и паметници на културата*, 4, 1967; Бисерка Пенкова. "Стенописите в църквата „Св. Петка Самарджийска“ в контекста на балканските стенописи от XVI век". *Проблеми на изкуството*, 3, 1991; Г. Геров. *Класицизиращо...*, с. 24 – 29; вж също: Г. Геров. "Нова митрополия (црква Светог Стефана) у Несебару. Резултати недавних истраживања". – В: *Новгородский государственный музей-заповедник, Великий Новгород*, 2012, с.75; същ. "Един „Locus sanctus“ – Апокалипсисът на св. Йоан Богослов от

лостно във връзка с литургичното ѝ предназначение и в частност не е засегнато значението на сцената Дванайсетгодишният Иисус Христос беседва с книжниците в храма. Затова в настоящото кратко изследване ще се обърне внимание на нейната стенописна украса във връзка с християнското богослужение, и то главно в южната ѝ апсида, където е ситуирано въпросното изображение.

Известно е, че зографията на храма е живо богословие. Тя е част от литургията и е неин визуален еквивалент. Символиката на Църквата може да бъде успешно изучавана само вътре в богослужението, защото е литургична. Иначе губи смисъл и се превръща в безплодни абстракции¹. Византийската иконография, която е в основата на източноправославната до днес, има за цел да направи осезаемо божественото Откровение. В светия олтар се изписват литургически сцени. В конхата на олтарната апсида, която съединява свода с по-ниските архитектурни обеми, се изобразява пресв. Богородица, която става небесна стълба и е мост между Бога и човека. Тя държи Младенеца, с което се изобразява догмата на Боговъплъщението. В литургическия цикъл са включени теми, свързани с авторите на евхаристийни и други молитви. Изобразени са св. Василий Велики, св. Кирил Александрийски, св. Григорий Богослов и св. Йоан Златоуст. Под пресв. Богородица се изобразява причастието на св. апостоли и Богомладенеца в диска като жертва (Мелисмос)². В Новата митрополия са представени тези задължителните сцени, но и други, специфични само за тук.

Зографията на храма обикновено се започва от апсидата на олтарното пространство и е най-строга регламентирана. В нейната визма се изобразява иконографската схема молеща се Богородица или Пресв. Богородица на трон с Младенеца, както е в Несебър – другият

Новата митрополия в Несебър". *Проблеми на изкуството. Извънреден брой*, София, 1998; Иванка Гергова, Елена Генова, Н. Клисуров. *Корпус на стенописите в България от XVIII век*. София, 2006; Боян Кузупов. „Св. Стефан“ – Новата митрополия в Несебър". *Паметници. Реставрация. Музеи*, бр. 5–6, София, 2005; Велда Марди-Бабикова. „Църквата Свети Стефан. Несебър. Възстановени паметници на културата“, София, 1974.

¹ Срв. Леонид Успенски. Из книгата „Богословие на иконата“, ИК Омофор, Превод: Владимир Генов. – В: <https://www.pravoslavie.bg/> Символика/Символизмът-на-Църквата. [електронен ресурс към февруари 2020].

² Ставр. ик. Благой Чифлянов. *Литургия*. София, Университетско изд., 1996, с. 68.

иконографски тип, заимстван от момента след раждането на Иисус Христос – Поклонението на влъхвите¹.

Пространството в олтара на Новата митрополия е триабсидно и е разчленено на три части чрез две напречни стени с арки, завършващи на запад с две зидани колони. По този начин отделните апсиди, от една страна, са отделени и обособени като специфично литургично пространство, а от друга, са съобщени помежду си посредством споменатите по-горе арковидни преходи. Едновременно се създава повече пространство за стенописна украса. В конхата на южната апсида е сцената Дванайсетгодишният Иисус Христос проповядва в храма. А в конхата на северната апсида е Поклонението на влъхвите (Мт 2: 11), които се покланят на Иисус Христос и Богородица. Стенописите в олтара представят вечността и неизменяемостта на литургичното време и едновременното протичане на земно-небесното богослужение, на единството на земната и небесната Църква, което е показано и с изографисването в олтара на светци, пророци, йерарси, старозаветни и новозаветни сцени. Представени са теми, които утвърждават учението на Църквата в различни аспекти: отделено е място на важната тема за борбата с ересите за утвърждаване на православните догмати чрез сцената Видението на св. Петър Александрийски, която визира Първия вселенски събор и осъждането на Арий. Изгонването на търговците от храма насочва към спасението чрез Църквата от земните грижи и бичува стремежите за забогатяване. В олтара, наред с литургичната тематика, са представени важни сцени от другите иконографски цикли, които са широко разгърнати в наоса на храма. От цикъла с Христовите чудеса тук в олтара виждаме: Христос изцелява бесноватите и изпраща бесовете в стадо със свине: Мт. 8:28–34; Христос заповядва на вятъра и вълните (Мт. 8:18 – 27; Мк 4:35-41; Лк 8:22 – 25); Христос изцелява кръвоточивата жена. (Мк 5:24 – 34; Мт 9:18 – 26; Лк 8:43 – 48); Христос призовава учениците си по време на ловене на риба (Лк 5:1 – 11); Иисус Христос изцелява разслабения при Овчи порти (Витезда)² (Ин 5:1 9); Възкресението на Лазар в две отделни сцени според библейския текст (Ин 11:1 – 46) – освен традиционната със самото чудо на Възкресението е включена и сцената,

¹ Никодим Кондаков. *Иконография Богоматери*, Т. I, Санкт Петербург, 1914, 47 – 50.

² В Иерусалим при овчи порти се намира къпалня, по еврейски наричана Витезда (Дом на милосърдие) – Йоан 5:2.

която го предшества – Марта и Мария молят Исус Христос.

Христовата Църква се оприличава на кораб, който плува в бурните води на житейското море и спасява вярващите от съблазните на света. Единствено с помощта на този кораб – Църквата – можем да достигнем спасителното пристанище – Царството небесно.¹ И Бог е Водител в този наш труден път. Затова спомага и зографията в Църквата. Иконографската програма дава възможност християните да актуализират своята вяра посредством разбираеми и ключови за тях образи. Макар зографията в Новата митрополия да изглежда разбъркана и хаотична², тя следва логика, определена от няколко критерия, главният от които е литургичната същност на храма и понятието време от християнска гледна точка. Ктиторът на храма митрополит Христофор, който е бил богословски високообразован, вероятно е бил идеен идеолог на иконографската програма на храма, може би в съавторство със зографите, които според Георги Гергов са били трима критски зографи.³ Подобно необичайно разположение на стенописните сцени има в друг храм, също посветен на Божията майка – църквата „Успение Богородично“ в Зерват, Албания. Според неговата изследователка Мария Колушева и тук има идейни маркери на подбрани изображения от циклите на Богородичните, Великите празници, на чудесата, породени от богословската ерудираност на поръчителя⁴.

Темата Дванайсетгодишният Христос, беседващ с книжниците в храма е акцентирана на южната апсида на храма – най-горе във вимата, заради нейната важност и поради това е необходимо да ѝ се обърне повече внимание. Запазен е надпис на гръцки език: Ὁ Χριστὸς διδάσκων, в превод: „Христос преподаващ“.

В *Ерминията* на йеромонах Дионисий от Фурна е наречена Дванайсетгодишният Христос сред учителите⁵ и е препоръчано да

¹ Иван Рашков. "Храмът – архитектура, символика и значението му за религиозният живот на вярващия". *Църковен вестник*, бр. 34, 1992, с. 16.

² Г. Гергов. *Класицизиращо...*, с. 27.

³ Пак там, с. 28.

⁴ Срв. М. Колушева. "Църквата „Успение Богородично“ в Зерват, Албания". *Проблеми на изкуството*, 2018, кн. 1, с. 59 – 68.

⁵ Наименованието е според ерминията на йеромонах Дионисий от Фурна. В научната литература се използват различни названия на изображението, които са ползвани в текста.

се изографисва по следния начин: „В храма Христос стои на високо седалище и с едната ръка държи неразтворен свитък, а другата е протегнал. И от двете Му страни стоят книжници и фарисеи, и гледайки един на друг и недоумяват. Зад седалището стоят Йосиф и Богородица. Тя му показва Христос“¹. Изображението отговаря на Лк 2: 40 – 50. В Библейския първоизточник се повествува за събитието: „Когато свършиха всичко според закона Господен, върнаха се в Галилея, в своя град Назарет“ (Лк 2: 39). По-нататък: „Всяка година родители-те Му ходеха в Иерусалим на празника Пасха. И когато Той стана на дванайсет години, те отидоха в Иерусалим по обичая на празника; и като се връщаха, след свършване на празничните дни, Отрокът Иисус остана в Иерусалим; не забелязаха това Йосиф и майка Му.“ (Лк 2: 41 – 43). „И като Го не намериха, върнаха се в Иерусалим и Го търсеха.“ И „Го намериха в храма да седи между учителите, да ги слуша и запитва;“ (Лк 2: 45 – 46). „И Му рече майка Му: Чедо, защо ни направи тъй? Ето, баща Ти и аз твърде много се измъчихме да Те търсим. Той им рече: защо сте Ме търсили? Не знаехте ли, че Аз трябва да съм в онова, що принадлежи на Отца Ми?“ (Лука 2: 48 – 49). „Иисус пак преуспяваше в мъдрост и възраст и в любов пред Бога и човеците“ (Лк: 2, 52).

Текстът и изображението по него показват, че Господ трябва да пребивава в храма, където се пеят химни в слава на Бога, където се четат вечните слова на Неговия закон, където се извършват обредите, чрез които се разясняват и укрепват в душите на хората истините на вярата и нравствеността. За това Той беседва с учителите на закона, със свещениците, които били пазителите и тълкувателите на свещените книги и обреди².

Композицията е построена спрямо фигурата на Христос, който се явява своеобразна ос на симетрия. Иисус Христос е изобразен като момче, облечен в хитон³ и химатий, седнал върху полукръгъл

¹ Дионисий, *Ерминия или наставление в живописним изкуство, составленное иеромонахом и живописцем Дионисием Фурноаргафиотом*. Изд. Свято-Владимирского Братства, Москва, 1983, с. 95.

² А. Георгиевски. *Зацърковния обряд*. – В: https://budiveren.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1358:za-tzarkovniya-obryad&catid=90&Itemid=273 [електронен ресурс за февруари 2020]

³ Гръцко название на върхна дреха – дълга риза, ушита от едно парче плат с широки ръкави – задължителен атрибут на всички библейски и евангелски персонажи.

синтрон под киворий. Отзад отдясно са Богородица и св. Йосиф, а от двете му страни са групата на книжниците или фарисеите, с които беседва Бог. Задният план е зает от ниска стена и две невисоки сгради, показващи историческата обстановка на библейското събитие – Иерусалим. Единствено в евангелието на Лука намираме текстовото основание на изображението. То се чете само на празника Обреза-ние Христово (1 януари) и според Бисерка Пенкова бележи края на детството Му и началото на Неговото служение¹. Св. Йосиф и пресв. Богородица виждат Иисус, как „всички, които Го слушаха, чудеца се на разума и отговорите Му“ (Лк. 2, 47). Често се смесва тази сцена с другата, представяща празника Преполовление².

В този библейски момент Христос изявява Своята божествена същност и за първи път се явява като Бог Син³ – в потвърждение на догмата за триединната същност на Бога⁴. Евангелският разказ за намирането на дванадесетгодишния Иисус Христос на третия ден в Иерусалимския храм е събитие с евхаристийно и сотирологично значение и представлява препратка⁵ към тридневното пребиваване на Христос в гроба и светлото Му Възкресение⁶.

– Вж: Виктор Филатов. *Словарь изографа*, Москва, 1997, с. 241.

¹ Бисерка Пенкова. "Дванадесетгодишният Христос сред книжниците в храма". – В: *Списание за библиотечни и информационни науки, книгознание и литературна история година XXII (LXI)*, кн. 6, 2015, с. 58 – 68.

² Гордана Бабић. "О Преполовљењу празника". *Зограф*, 1977, 7, с. 23 – 27.

³ Бисерка Пенкова изтъква като основание за важността на сцената юдейската традиция, според която тринадесетата година е граница в живота на еврейското момче – то преминава от детството към света на възрастните. То трябва да бъде представено от баща си в синагогата и тогава момчето става пълноправен член на общността, носещ отговорност за постъпките си, става син на Закона (Бар-Мицва) – срв. Б. Пенкова. *Дванадесетгодишният...*, с. 59.

⁴ Според Бисерка Пенкова доказателство за догматичния смисъл на сюжета, се явява илюстрацията на събитието в сборника със слова на св. Григорий Богослов във византийски ръкопис Par. gr. 510, датиран от 80-те години на IX в.; също в Leslie Brubaker. *Vision and Meaning in Ninth-century Byzantium: Image as Exegesis in the Homilies of Gregory of Nazianzus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, с. 83–93. – Срв: Б. Пенкова. *Дванадесетгодишният Христос...*, с. 59.

⁵ Срв. Б. Пенкова. Цит. съч., с. 60; Rossitza Schroeder. Transformative Narratives and Shifting Identities in the Narthex of the Boiana Church. – В: *Dumbarton Oaks Papers*, 64, 2010, с. 115.

⁶ Според Димитриос Палас сцената е свързана с Премъдростта Божия: Срв.: Δημήτριος Παλλάς. "Ο Χριστός ως η Θεία Σοφία. Η εικονογραφική περιπέτεια μιας θεολογί-

Зографията е рядка във византийското изкуство. Нейната иконография¹ на пръв поглед може да се сбърка с Преполовение на празника, защото изобразителната схема е същата – Иисус Христос е в центъра и около него са групирани група мъже. Двете сцени се различават освен по надписа, ако е запазен, и по присъствието на Дева Мария и св. Йосиф и типажа на Иисус Христос. В Преполовение на празника родителите Му не се представят². Сцената Дванайсет-годишният Иисус Христос беседва с книжниците в храма виждаме в първия запазен пример, по мнението на Пенкова, в зографията на Боянската църква от 1259 г. и от следващите десетилетия на XIII в. във фреските на „Света София“ в Трапезунд, в манастира „Сопочани“ и в триптих от синайския манастир „Св. Екатерина“³. Но в Бояна и в „Света София“ в Трапезунд сцената е изографисана в притвора на храмовете, а в Сопотчани е в наоса. Елка Бакалова подчертава, че е очевиден константинополският произход на иконографията⁴. Сцената се среща рядко, прави впечатление, че тя най-често има самостоятелно място в стенописната програма; разполага се в притвора или в близост до вход. В иконографско отношение сцените си приличат, основните елементи на разказа присъстват във всяка една от тях, като неминуемо идейният акцент е фигурата на Христос, подчертана композиционно. Другият важен момент е представянето на Йерусалимския храм, където се развива действието. Чрез кивория – знак за Светая светих – се отъждествява олтарът на християнския храм и по този начин се визуализира Божествената същност на Иисус Христос, която именно в този момент се проявява и в догматичен аспект насочва към догмата за двете Му природи.⁵

В Трапезунд, подобно на Новата митрополия, книжниците са подредени от двете страни на Иисус Христос, докато в другите

κῆς ἐννοίας". *Δελτίον Χριστιανικῆς Αρχαιολογικῆς Εταιρείας*, 15, 1989–1990, Περίοδος Δ', Αθήνα, 1991, с. 119 – 144.

¹ Б. Пенкова. Цит. съч., с. 60; Николай Покровский. *Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно византийских и русских*, Санкт Петербург: Типография Департамента Уделов, 1892, с. 245–248.

² Срв. Б. Пенкова, *цит. съч.*, с. 60 – 62.

³ Срв. Пак там, 62.

⁴ Елка Бакалова. "За константинополските модели в Боянската църква". *Пробле на изкуството*, 1995, № 1, с. 19.

⁵ Б. Пенкова, *цит. съч.*, с. 63 – 64.

разгледани по-горе паметници на християнското изкуство те са от едната му страна, а от другата са Богородица и св. Йосиф. Но това е породено от спецификите на всеки паметник на православното изкуство. Иконографията от Несебър най-много следва описанието от ерминията на Дионисий, като това се обяснява и от тяхната времева близост.

Друга специфика на олтарната програма на Новата митрополия е, че в най-горната част на южната апсида от двете страни на дванайсетгодишния Исус Христос с книжниците в храма е представен Богородичният цикъл, който също е рядкост в иконографията на олтара. Специфичният избор на тематиката изхожда от посвещението на Новата митрополия на Пресв. Богородица – Живоносен източник. Богородичният цикъл е зографисан слято в общо изобразително поле, разделено отляво и дясно. На южна стена на южната апсида са: първосвещениците благославят Богородица, Молитва на св. Захарий, Предаване на Богородица на Йосиф. На северната стена на южната апсида са: Поднасяне на даровете на св. Йоаким и св. Ана в Йерусалимския храм, Отхвърляне даровете на св. Йоаким и св. Ана, Благовещението на св. Йоаким с овчарите и Благовещението на св. Анна. Източникът на този Богородичен цикъл е апокрифен текст – *Протоевангелието на Яков*¹.

Като основание за подбора на изографисаната иконографска програма можем да приемем предположението, че храмът е епископски и отговаря на изискванията на митрополит Христофор. Той влиза за богослужение през страничния вход на храма, над който е патронното изображение на Богородица – Живоносен източник. Минава край своя стенописен автопортрет, в който е представен да се моли и покланя на Богородица, и когато влиза в олтара в конхата на централната апсида – символ на Царството Божие, е Богородица с Младенеца – стълба между небето и земята, под нея е Земната и Небесната литургия. Низходящо следва зографията на Христос – Велик Архиерей в средата на олтара над синрона и над поставената в центъра му каменна седалка точно на мястото, където сядат митро-

¹ Донка Петканова. "Повест на архиепископ Яков Йерусалимски за рождението на Преславната наша Владичица Богородица и вечно дева Мария". *Старата българска литература. Апокрифи*. <http://macedonia.kroraina.com/> [електронен ресурс към октомври 2020].

политът, подобно на владишкия трон, на който се поставя същото изображение. Митрополитът извършва богослужбата по подобие на Иисус Христос. А влизайки в дяконикона – южната апсида, където свещенослужителите се обличат и съхраняват богослужебните одежди¹, в конхата ѝ най-горе е Иисус Христос проповядва в храма, както архиереите проповядват на народа от „горното място или епископския трон в най-източната част на олтара, непосредствено зад св. трапеза“². По този начин е представено християнското понятие за непрекъснатост на времето. Божествената литургия се извършва постоянно преди, сега и в бъдещето, едновременно на небето и на земята.

В заключение: Изображението на сцената Дванайсетгодишният Иисус Христос с книжниците в храма е една иконографска рядкост за олтарната програма на средновековния храм. Тя показва специфичния избор за този митрополитски храм на ктитора Христофор за зография със сложни богословски замисли, близки до православното мислене и традиции.



Сцената Дванайсетгодишният Иисус Христос беседва с книжниците в храма в бемата на южната апсида на църквата „Св. Стефан“ в Несебър.

¹ Арх. Авксентий. *Литургика*. Пловдив, 2005, с. 100.

² Пак там, с. 100 – 101.

Използвана литература

1. Авксентий, арх. Литургика. Пловдив, 2005.
2. Бакалова, Елка. За константинополските модели в Боянската църква. – В: Проблеми на изкуството, № 1, 1995.
3. Бабић, Гордана. О Преполовљењу празника. – В: Зограф, кн. 7, Белград, 1977, с. 23 – 27.
4. Геров, Георги. Класицизиращо направление на балканското изкуство от XIV век. – В: Проблеми на изкуството, кн. 2, 1991, с. 21 – 29.
5. Геров, Георги. Един „Locus sanctus“ – Апокалипсисът на св. Йоан Богослов от Новата митрополия в Несебър. – В: Проблеми на изкуството. Извънреден брой, София, 1998.
6. Геров, Георги. Нова митрополия (црква Светог Стефана) у Несебару. Резултати недавних истраживања Новгородский государственный музей-заповедник, Великий Новгород, 2012.
7. Гергова, Иванка, Генова Елена, Клисуров Н. Корпус на стенописите в България от XVIII век, София, 2006
8. Граданска, Светла. Актуално състояние на църквите в Несебър. Доклад изнесен на 13.10.2018 на Национална конференция. Форум реставрация 2018
9. Василиев, Асен. Изследвания в църквата „Св. Стефан“ в Несебър. – В: Музеи и паметници на културата, 4. София, 1967
10. Дионисий, Ерминия или наставление в живописним искустве, составленное иеромонахом и живописцем Дионисием Фурноаргафиотом. Изд. Свято-Владимирского Братства, Москва, 1983.
11. Колушева, Мария. Църквата „Успение Богородично“ в Зерват, Албания. – В: Проблеми на изкуството, кн. 1. София, 2018, с. 59-68.
12. Кондаков, Никодим. Иконография Богоматери. Т. I, Санкт Петербург, 1914.
13. Кузупов, Боян. „Св. Стефан“ – Новата митрополия в Несебър. Паметници. Реставрация. Музеи, бр. 5 – 6, София, 2005.
14. Марди-Бабикова, Велда. „Църквата Свети Стефан. Несебър. Възстановени паметници на културата“, София, 1974.
15. Пенкова, Бисерка. Стенописите в църквата „Св. Петка Самарджийска“ в контекста на балканските стенописи от XVI век – Проблеми на изкуството, 3, 1991
16. Пенкова, Бисерка. Дванадесетгодишният Христос сред книжниците в храма – В: Списание за библиотечни и информационни науки, книгознание и литературна история година XXII (LXI), кн. 6, 2015, с. 58 – 68.
7. Покровский, Николай. Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно византийских и русских. 2 изд. Санкт Петербург: Типография Департамента Уделов, 1892, с. 245–248.
18. Тодоров, Георги. Разпадалият се образ. Несебър, храмовете, иконите, самоличността. Архив за средновековна философия и култура. Свитък XIV. Изд. Алтера, София, 2008, с. 61 – 67.
19. Чифлянов, Благой, ставр. ик. Литургика. София, Университетско изд., 1996.

20. Schroeder, Rossitza. Transformative Narratives and Shifting Identities in the Narthex of the Boiana Church. – В: *Dumbarton Oaks Papers*, 64, 2010, p. 112 – 117.
21. Παλλας, Δημήτριος. Ο Χριστός ως η Θεία Σοφία. Η εικονογραφική περιπέτεια μιας θεολογικής έννοιας. – В: *Δελτίον Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας*, 15, 1989 – 1990, Περίοδος Δ', Σελ. Αθηνά, 1991, с. 119–144.
22. Църквата „Св. Стефан“ в Несебър отново е действаща. – В: *Дневник* https://www.dnevnik.bg/morski/2009/05/12/717603_curkvata_sv_stefan_v_nesebur_otnovo_e_deistvashta [електронен ресурс за февруари 2020].
23. Георгиевски, Алексей. За църковния обряд. – В: https://budiveren.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1358:za-tzarkovniya-obryad&catid=90&Itemid=273 [електронен ресурс за февруари 2020].
24. Петканова, Донка. Повест на архиепископ Яков Йерусалимски за рождението на Преславната наша Владичица Богородица и вечно дева Мария. В: *Старата българска литература. Апокрифи*. <http://macedonia.kroraina.com/> [електронен ресурс към октомври 2020].
25. Успенски, Леонид. Из книгата „Богословие на иконата“, ИК Омофор, Превод: Владимир Генов. – В: <https://www.pravoslavie.bg/Символика/Символизъмът-на-Църквата>. [електронен ресурс към февруари 2020 г.].

Чавдар Спасов

ЧУДОТО НА ХРИСТОВОТО ВЪЗКРЕСЕНИЕ В КОНТЕКСТА НА СЪВРЕМЕННИТЕ НАУЧНИ ДОСТИЖЕНИЯ

Abstract: Chavdar Spasov, *The Miracle of Christ's Resurrection in the Context of the Modern Science*. The main of this article is to contribute to the realization of the ever closer in our time interconnection of faith in God with various fields of science. In this case, the emphasis is on physics, as it is a fundamental natural science in its importance, and more precisely it is about the latest discoveries in the field of quantum physics. Based on successfully conducted scientific experiments, quantum physicists today are able to give a scientific explanation of a number of so-called „inexplicable phenomena“ or „miracles,“ among which many include Christ's Resurrection. It has been suggested that not only quantum physics but also the modern „holographic idea of the universe“ does not contradict theological knowledge, and therefore faith in God.

Keywords: Faith, Science, Physics, Miracles, Resurrection, Pedagogy

Първо, бих искал да започна с това, че с този доклад не си поставям за цел да направя преглед на многообразието от аспекти, интерпретиращи от научна гледна точка Христовото Възкресение нито в исторически, нито в сравнителен план. Второ, не си поставям за цел и да осветля проблема през призмата на богословието като специфична област на научното познание, както и да подложам на критика различните, периодично появяващи се наукообразни теории, яростно отричащи факта на Възкресението. Задача ми е съвсем скромна – да представя още една гледна точка относно въпроса за Христовото Възкресение в контекста на съвременните научни достижения, най-вече от областта на физиката.

Едва ли някой би оспорил констатацията, че няма атеист, който да не отрича Христовото Възкресение. И това е не само в наши дни, но и преди 20 века, когато Христовите ученици са проповядвали сло-

вото Божие: „Като чува за възкресение на мъртви, едни се присми- ваха, а други думаха: друг път щем те послуша за това” (Деян. 17:32). *Ако Възкресението обаче не е факт, то щеше да е просто един от многото примери на саможертва в името на доброто и стремежа към свобода на вероизповеданията.* Тези, които отричат истинността му, знаят много добре това. Така те всъщност твърдят, че целият Нов Завет се гради на лъжа, т.е. учениците на Исус Христос и свидетелите на Възкресението или са излъгали, или самите те са се лъгали. Според атеистите, за да бъде нещо вярно, трябва да съответства на природните закони, а те имат предвид единствено тези от природонаучната област – традиционната физика, химия, биология и т.н. Само че всеки може сам да си отговори на въпросите: дали в наше време човечеството има пълното познание на всички закони, които действат във Вселената, и какво ни дава правото да игнорираме възможността за уникални събития.

Това, че повтаряемостта на едно явление във времето се е превърнало в единствен критерий за истинност, *е доказателство единствено за неправилната насока на нашето мислене.* В повечето науки, сред които и литературоведските, не можем да говорим за повтаряемост в истинския смисъл на думата. Означава ли това, че литературознанието, например, не е наука? Ако липсва повтаряемост, това е чудо, а според мнозина в природата чудеса не стават.

Всеки вярващ християнин многократно се е сблъсквал с нежеланието на отречките се от Бога да се вслушат в какъвто и да е факт в подкрепа на Христовото Възкресение. В днешно време много хора считат, че ако вярваш в чудеса, то ти си невеж, набожен, т.е. суеверен, нямаш научен подход и миросглед, не познаваш природните закони и си напълно заблуден. Още в Стария Завет обаче откриваме редица събития от необикновен характер, които може да се квалифицират като чудо. Разсъждавайки върху Книга на пророк Йона и описаните в нея необикновени събития, доц. Ивайло Найденов отбелязва: „В пророческите разкази от книгите на ранните пророци (...) чудесата са неразделна част от повествованието и се извършват както всички други събития – някак закономерно”¹. След което констатира, че „в съвременния рационалистичен свят на християните става все по-трудно да вярват в събития, които са в противоречие с природни-

¹ Ив. Найденов. *Библейският Йона*, София, 2008, с. 47.

те закони и научните постановки”¹. Ако приемем обаче за чудо това да укротяваш морска буря, да ходиш по вода, да възкресиш човек от мъртвите, то чудо ли е да лекуваш болни хора със силата на вярата? Всеки съвременен човек, който е учил психология, ще каже, че е напълно нормално, но в годините, когато Иисус Христос е вършил това, хората са го възприемали като чудо.

На въпросите какво да разбираме под чудо и на какви природни закони се подчинява, традиционният научен подход не е способен да даде отговор. Популярното схващане е, че чудо е всичко онова, което хората не могат да си обяснят по „научен” начин. *За вярващия чудото е отблясък от творческата енергия на Бога*. Мнозина продължават да смятат, че чудеса няма и не могат да съществуват. Това твърдение щеше да бъде вярно само ако имаме цялото познание за света. „В Свещеното Писание се говори за чудеса, за сбъднати пророчества, за богооткровения и др. – всичко това обаче за атеиста, за невярващия в съществуването на Бога е празна вяра. Той предварително си е поставил очилата на неверието и чете Библията с предварително настроение и предварително убеждение.”² За християните дори „съществуването на света е чудо на Божията любов и милосърдие”⁴.

Иисус Христос е разпънат на кръст по времето на Ирод Антипа и както много точно отбелязва Ем. Трайчев: „Ирод Антипа (4 г. пр. Хр – 39 г. сл. Хр.) е единственият Иродов син, който доказва, че е способен държавник и ръководител”². След това допълва, че управителят на Галилея „заема позиция против Пилат Понтий (26-36 г.) в защита на юдеите”³. Това обаче е двойствена игра, плод на егоистични интереси, поради което „Иисус Христос го нарича „лисица” (срв. Лук.13:32), защото наистина се касае за хитър и славолюбив човек, точно копие на (баща си-бел. моя) Ирод Велики”⁴.

Приковаването на кръст като екзекуция е било добре познато по тези земи, включително и в Йерусалим. За да са сигурни, че Иисус Христос ще бъде убит и погребан така, че никой впоследствие да не

¹ Същият. *Из историята на старозаветния библейски канон*, София, 2011, с. 89.

² Ив. Марковски. *Частно въведение във Св. Писание на Вехтия завет*, София, 1957, с. 333

³ Прот. Георги Флоровски. *Философия и богословие*, София, 2012, с. 61.

⁴ Ем. Трайчев. *История на епохата на Новия Завет*, София, 2012, с. 280.

може да твърди, че е възкръснал, Го разпъват на кръст – най-жестоката екзекуция тогава. Тялото Му е погребано в каменна гробница, като входът на гроба е затворен с огромен камък, който човек не може да отмести, а гробът е пазен от римски войници (срв. Мат. 27:60). След три дни както евреите, така и римляните потвърждават, че гробът е празен, а камъкът е отместен от входа на гробницата (срв. Марк. 16:4). Безсилни пред фактите, на еврейските равини не им остава нищо друго освен да изфабрикуват твърдението, че Христовите ученици са откраднали тялото (срв. Мат. 28:13).

Възможни ли са обаче чудесата в природата и свръхестествените способности на някои хора според теоретичните принципи и практическите резултати от многобройните научни експерименти, проведени досега в областта на квантовата физика? Въпросът е реторичен в същността си, защото отговорът е повече от категоричен: „Наличието на т.нар. противоестествени състояния (от класическа гледна точка) в заобикалящия ни свят и тяхното обективно съществуване са потвърдени от физическите експерименти и този факт е пряко следствие от един от фундаменталните принципи в квантовата механика – принципа на суперпозицията на състоянията”¹.

Именно успешно осъществените физически експерименти² водят до извода, че „квантовата теория съществено разшири пространството на възможните състояния, в които може да се намира една система и се оказва, че съществуват такива състояния на обектите, които от гледна точка на традиционните представи за реалността не се вписват в никакви рамки. Такива са нелокалните сплетени състояния, които за класическата физика са направо мистика. Оттук идват и различните опити да се ликвидира тази „мистика” и да се влезе обратно в сферата на традиционните представи за реалността”³. Ето защо няма как да не си зададем логичния въпрос: не се ли случва това от векове наред с описаните чудеса в Свещеното Писание, включително и Христовото Възкресение.

От казаното дотук можем да стигнем и до следното обобщение: „(...) цялата класическа физика с всичките и закони за макроскопичните тела и физически полета е частен случай на квантовата

¹ Пак там, с. 281.

² Пак там.

³ С. Доронин. *Квантовата магия*, Б.М. 2011, с. 108.

теория”¹. Следва и изводът, че „(...) светът, който ни заобикаля изобщо не е физическата основа на реалността и освен него има нещо много по-обемно и всеобхватно, от което предметните тела на нашия традиционен свят само се генерират като проекция”². Следва и още един извод: само нашето човешко тяло като материален еквивалент на света, в който живеем, е подчинено на физическите закони, действащи на планетата Земя, но не и нашата безсмъртна душа. В кое ниво ще попадне тя – в ада или в Рая? От друга страна, този неспирен ламтеж към материалното, към властта и богатството и т.н. са само заблуда, защото след смъртта на тялото няма как да ги пренесем в другата реалност, за което и Спасителят ни предупреждава: „не си събирайте съкровища на земята, дето ги яде молец и ръжда, и дето крадци подкопават и крадат; но събирайте си съкровища на небето, дето ни молец, ни ръжда ги яде, и дето крадци не подкопават и не крадат” (Мат. 6:19-20).

Базирайки изводите си на реално проведени „физични експерименти”, по думите на С. Доронин, *квантовата физика е в състояние да обясни редица от т. нар. „необясними” досега от природните науки явления*. По такъв начин и чудесата, описани в Свещеното Писание, намират своето научно обяснение. Така например, библейският текст за сътворението се съгласува много добре с откритията на квантовата физика. В книга Битие четем как Бог сътворил кожени дрехи и облякъл първите хора: „И направи Господ Бог на Адама и на жена му кожени дрехи, с които ги облече” (Бит. 3:21). Според св. Йоан Дамаскин³ 4 тези кожени дрехи символизируют нашата груба плът, която едва след грехопадението е получила плътност. Съгласувано с квантовата теория, именно тук се осъществява процесът на декохеренция, след което хората получават сегашната си плътна форма на тялото. Така различните чудеса и необясними явления, за които четем в четем в Свещеното Писание, вече звучат по различен начин.

Един по-различен поглед ни представя и така наречената „холографска идея за Вселената”, формулирана от квантовия физик от

¹ Вж. по-подробно: с. 77-78 от цит. съч., където С. Доронин привежда пример на успешно осъществена квантова телепортация от екипа на проф. А. Цайлингер.

² *Пак там*, с. 98.

³ Срв.: св. Йоан Дамаскин, *Точно изложение на правата вяра*, 3, 1.

Лондонския университет Дейвид Бом и неврофизиологът от Станфордския университет Карл Прибрам на базата на редица проучвания и експерименти, проведени, и то забележете, независимо един от друг. Според тази теория светът, в който живеем, а оттук и Вселената като цяло, наподобяват гигантска по своята същност холограма. Ако класическата физика разглежда целостта като резултат от взаимодействието на нейните части, то квантовият подход е категоричен във възгледа си, че целостта определя какво ще бъде поведението на всяка една от частите му, което твърдение е експериментално доказано чрез взаимодействието на елементарните частици. Този извод вече навежда на мисълта за наличието на изначално Съзнание. Самият Бом отбелязва, че това единство при функционирането на отделните части по-скоро напомня на дейността на човешкия организъм с наличието на човешкото съзнание, отколкото на дейността на отделните части от един механизъм, както обичайно го представя традиционната наука: „(...) квантовата цялостност на дейността е по-близо до организираното единство при функционирането на частите на живо същество, отколкото до вида единство, който се постига чрез сглобяване на частите на една машина”¹. На нас ни е трудно да възприемем подобно твърдение, защото не сме външни наблюдатели, т.е. не гледаме отстрани на този холографски образ, а сме неразделна част от тази холограма. Може би единствено Съзнанието, сътворило Вселената, може да я погледне отстрани, но как Бог „вижда” своето творение, ние няма как да знаем. Ако приемем, че заобикалящият ни свят е част от огромна холографска Вселена, тогава и всеки един от нас е свързан с всички останали хора на Земята по един или друг начин. Това предположение обяснява и как ние пренастройваме сетивата си, за да се свържем с наш близък човек. Тези взаимовръзки се осъществяват дори когато не ги осъзнаваме. Един от изводите е, че и тази теория подчертава наличието на един изначален Творец, като отхвърля каквато и да е случайност на всяко едно ниво във Вселената. В същото време холографският модел „(...) неочаквано придава смисъл на широк кръг явления, които до такава степен се изплъзват от всякакви възможни модели за обяснение, че биват категоризирани като излизащи извън сферата на научното разбиране”². Обяс-

¹ М. Толбот. *Холографската Вселена*, София, 2008, с. 70.

² *Пак там*, с. 12.

нение получават и редица от т.нар. „паранормални явления“, сред които са и телепатията, психокинезата и прекогницията. В същото време холографският модел по никакъв начин не влиза в каквото и да е противоречие с експериментално доказаните открития в квантовата физика.

Като заключение мога да кажа, че не само възникването на Вселената, но и природните закони в нея, известните и все още неизвестните за човечеството, са доказателство, че *зад това невероятно съвършенство в заобикалящия ни свят, стои Творец*. От друга страна, ако всичко е случайност, то и сътворението на Вселената и възникването на живота нямат никакъв смисъл. Никой човек обаче не иска животът му да е лишен от цели и смисъл. Това, че не можем да си представим Твореца, не би трябвало да ни превръща в безбожници, които вярват единствено на онова, което е достъпно за сетивата им. Няма как Вселената да е произлязла от нищото, „произлязла е от всичко, което е Бог“¹, т.е. нейният Творец Създател е именно Бог.

Човек е съчетание на материално и духовно и също е проява на всемогъществото на Твореца. Ето защо, ако човекът е наистина творение на Бога и е създаден по Негово подобие, то в такъв случай както Божието съзнание е сътворило света, така и *човешкото съзнание е способно да създава реалности*. До откритията на съвременната физика, най-вече в областта на квантовите корелации, подобно твърдение е звучало абсурдно, но днес никой не подлага на съмнение този факт. Същите тези открития са и доказателства, че Бог ни е дал право на самостоятелен избор, защото ни е създал със свободна воля.

Когато Иисус Христос се обръща към Своите ученици, а всъщност и към всички нас, с думите: „Вие сте солта на земята“ (Мат.5:13) и „Вие сте светлината на света“ (Мат.5:14), няма съмнение, че Той визира нашата духовна същност, която е истинското „чудо“ на Сътворението, защото е искрица от тази на Създателя. Затова, носейки Божият промисъл в себе си, *ние трябва да се стремим да хармонизираме живота си с посланията, които Иисус Христос ни завеща*.

¹ Б. Хейш. *Вселена с промисъл*, София, 2014, с. 178.

Ваня Карчина

РОЛЯТА НА РЕЛИГИОЗНОТО ОБРАЗОВАНИЕ ЗА ВЪЗПИТАНИЕ НА МЛАДИТЕ ХОРА В ХРИСТИЯНСКИТЕ ПРАВСТВЕНИ ЦЕННОСТИ И ДОБРОДЕТЕЛИ

Abstract: Vanya Karchina, *The Role of Religious Education in the Training of Young People in Christian Moral Values and Virtues*. The secular education has excluded religious education and can not achieve a wholistic process of both education and upbringing. The consequences of great religious ignorance are staggering, with moral deficits manifested in unnatural behavior – such as cruelty, violence, aggression, lack of respect, self-criticism and self-control. Religious education does not consist only in the teaching of religious knowledge, but in something more: in spiritual and moral education. It introduces to Christian morality, values and virtues and it helps young people to build moral persons. As such, it helps the right function of the modern society, family and school.

Keywords: *Orthodox Church, Religious Education, Theology, Youth*

„Да говоря всички езици човешки и дори ангелски, щом любов нямам, ще бъда мед, що звънти, или кимвал, що звека... Да имам пълно знание за всички неща и такава силна вяра, че да мога и планини да преместям, - щом любов нямам, нищо не съм.”

(I Кор. 13:1-2)

Днес живеем в един суетен, материален и объркан свят и човекът е загубил много от човешките си качества и дарования, загубил е много от своята духовност. Светът, който изгражда този плътски човек съвсем не е прекрасен, защото сам се е лишил от даровете на Божията благодат. В секуларния свят доброто се измества от злото, правдата от неправдата, започват да царуват безчестието и пороците,

себелюбието и егоизма, ползата и печалбата. Човекът сам си е наднагал оковите на едно съществуване, робувайки на своите страсти и плътски влечения; прекрасната човешка природа е станала извратена и грозна. Суета, гордост, самолюбие, безчестие, лъжи, корупция, алчност, отчуждаване, безразличие, омраза, насилие и т.н., това са пороците, страстите и чувствата, които днес управляват човека и неговия живот, това са движещите сили на съвременното секуларно общество. Общество, което е загърбило Бога и Божията спасителна любов, истината и доброто.

В този свят, който всички ние изграждаме, с този пример, растат и се възпитават младите членове на обществото ни, възпитават се как да постигнат успех и материално благополучие, къде да търсят щастieto и радостта, какво да ценят и към какво да се стремят. Но нещо липсва в това възпитание, защото обществото ни не се променя към по-добро, а напротив става все повече порочно и грозно. Това, което липсва, е нравственото възпитание и образование, възпитание в християнските нравствени ценности и добродетели, защото само с тяхното познаване и притежаване човекът от безлично лице израства в личност, от плътски става духовен.

1. Съвременното секуларно образование и отражението му в духовно-нравственото развитие на младите хора

Днес много се говори за подобряване на грижите за отглеждането, образованието и развитието на децата, но какво се прави за най-важното – духовното развитие и нравственото възпитание и образование? Образователната система уж се развива и усъвършенствува, издават се нови наредби, пишат се нови учебници, добавят се нови знания, но очакваната промяна не настъпва. Образованието е единен цялостен процес на обучение и възпитание, придобиване на съвкупни знания, умения, ценности, социални убеждения и навици, но възпитание и придобиване на ценности в съвременното секуларно образование няма. Приоритет има обучението, но не и възпитанието, то е сведено до минимум, има придобиване на знания (и то непълни), но не и на нравствени ценности и добродетели, защото секуларното общество, което е загърбило Бога и изключило религиозното образование, не може да постигне единен цялостен процес и на образование и възпитание. Светското образование, което е под

контрола на държавата, не трябва задължително да е атеистическо, и трябва да се знае, че „религиозното обучение не представлява средство за разпространяване на православната вяра, а даване на познания за православната вяра и живот”¹. Не трябва да се забравя, че човекът е духовно-нравствено същество, а „нравствеността произтича от християнските норми и те може и да не са свързани с религиозност, (т.е. с изповядване на религията), но са в основата на обществения и индивидуалния живот”². Резултатът от образование, възпитание и живот без нравствени норми е безнравственост, и това се вижда ясно днес – едно объркано и духовно бедно общество, без стойностна ценностна система, с криза на личния и обществения морал, общество изпълнено със зло вместо с любов. Нравствените ценности се изопачават и подменят със светска „псевдоценност”. Християнските добродетели на невежите им изглеждат остарели и ненужни, и лесно ги подменят, като вярата не е насочена към Бога, а към човека, любовта към Бога и ближния се превръща в себелюбие и светолюбие. Нравствените чувства като страх Божий, състрадание и срам, без които човек не може да се изгради като пълноценна духовно-нравствена личност или са непознати, или се приемат за израз на слабост. Без духовна просвета няма и духовно-нравствено развитие, а без него няма и личност.

Голяма част от хората днес са духовно объркани и като не намират отговори на въпросите, които ги вълнуват търсят помощта на врачки, екстрасенси, хороскопи и изпълняват и робуват на всякакви суеверия. Последиците от огромното религиозно невежество днес са потресаващи и всички страдаме от тях, но най-потърпевши са децата, защото „религиозната неграмотност е истинският проблем и на младите хора и на цялата ни нация”³.

С безпокойство можем да кажем, че и семейството днес, като институция преживява нравствен колапс. Вече голяма част от мла-

¹ Йоани Комулис. "Мястото на предмета „Религия” в основното и средното образование на Гърция". – В: *Международен Религиозно-Педагогически Симпозиум в България*. СУ, БФ, С., 2004, стр. 89.

² В. Кожухаров. "Религия, образование, национални приоритети". – В: *Сборник материали*, ВТ, 1996г.

³ Дякон Кирил Синев. „Обучението по религия в българските училища: Проблеми и перспективи” – В: <https://dveri.bg/whx> (2020).

дите хора не разбират същността на семейството като благословен от Бога съюз на двама души – мъж и жена, съюз на любовта, в който мъжа и жената стават едно цяло, който подкрепян от Божията благодат живее в любов. Семейството вече не е християнско и „за много от младите хора на 21 в. семейството отдавна е отживелица, ретроградна категория. За тях то е част от оковите, които отнемат усещането за „свобода”¹. И това е така, защото днес за мнозина истинският смисъл на любовта е непознат и неразбран. Когато любовта няма нравствена основа и не е насочена в правилната посока – първо към Бога, към ближния и после към себе си, когато с любовта искаме само да получаваме, но не и да даваме, тогава тя е себична и суетна. Смисълът, който се влага днес в любовта е консуматорски и това определя и отношенията ни, и облика на обществото ни.

И като естествена последица от този нравствен „хаос” в обществото и в семейството, идва нравственият дефицит при децата и младите хора. Все по-често се обсъжда и осъжда тяхното поведение, ежедневно се изнасят тревожни факти за неестествено поведение, за жестокост, насилие и агресия. Цялото ни общество днес се пита на какво се дължи тази почти всекидневна агресия между учениците, тази враждебност и нарастващо насилие в отношенията помежду им, но и към възрастните. Липсата на уважение към учителите и околните, липсата на човеколюбие, липсата на всякакви граници и бариери в поведението, липсата на разбиране на същността на извършеното, липсата на съзнание за самокритичност и контрол. Младите хора днес растат със съзнанието за една криво разбрана свобода и пълна безнаказаност, като смятат, че всичко им е позволено, но св. ап. Павел ни учи, че „всичко ми е позволено, ала не всичко е полезно” (1 Кор. 6:12). „Самите понятия като авторитет и послушание, приличие и вежливост, поведение в обществото и в личния живот, са се обърнали наопаки”². Те са объркани в своите чувства и желания и когато в душата на младия човек не процъфтява радост, благодат и мир, се настанява униние, леност, и завист, когато няма кротост, въздържание и милосърдие, се изявява самолюбие, егоизъм, невъздържаност

¹ Ловч. митр. Гавриил. "Въззвание за обучението по Религия-Православие на българските деца и ученици". – В: <https://old.bg-patriarshia.bg/m/news.php?id=259120> (01.01.2020).

² Отец Серафим Роуз. *Православен светоглед*. Пловдив, 1995, с. 4.

и агресия. Празнотата в душата се запълва много бързо от псевдо ценности и псевдо добродетели. Младите хора днес нямат нравствен образец, когото да следват и от когото да се поучат, нямат идеал, към който да се стремят. Подобно на голяма част от възрастните членове на днешното общество, младите хора се лутат в тъмнината, търсейки пътя към светлината, към истината за смисъла и целта на човешкия живот, истината за своето съществуване, поведение, цели и ценности. Лутат се, търсейки достоен пример за подражание, и като не го намират около себе си, много от тях го заместват с различни пороци и изпадат в различни зависимости, проявяват неадекватно поведение.

2. Важната роля на религиозното образование за възпитанието на младите хора в християнските нравствени ценности и добродетели

Думата „просвета“ означава „просвещение“, „просветление“¹ и главната ѝ цел е да усъвършенства човека. Истинската светлина, която просвещава и освещава човека, безначална и вечна, е нашият Спасител Господ Иисус Христос. „Той е идеалният човек, Когото човешката просвета търси като своя цел, като свой смисъл, като свой идеал, и в Него ние имаме образец на идеално съвършен и завършен човек.“² Истинска духовна просвета, такава, която дава правилни познания за сътворението на света и човека, за смисъла и целта на човешкия живот, за Бога и Божиите промислителни действия в света, за създаването на Църквата и ролята ѝ в живота на християните, за нашият Спасител Господ Иисус Христос и Неговото евангелско учение, за нравствеността, като основа на живота, може да даде само християнското богооткровено учение, което съдържа отговорите на всички човешки въпроси и търсения, на всички човешки стремежи, на всичко което е необходимо за развитието, възрастването и усъвършенстването на човека.

Религиозното образование не се състои само в преподаване и научаване на определени религиозни знания, а в нещо много повече – в духовно-нравствено възпитание, „то е преподаване на познание

¹ Вж. по-подр. у преп. Иустин Попович. *Православието като философия на живота*. Света Гора, Атон. 2008, с. 113.

² *Пак там*, с. 111.

с голямо значение, придобиване на етични умения, просвещаване и израстване в една определяща живота идентичност¹. То ни запознава с християнската нравственост, ценности и добродетели, то е светлина за ума и ни просвещава духовно. Религиозното образование запознава младите хора с основните нравствени категории добро и зло, учи ги да правят нравствена оценка на желанията и постъпките си, учи ги какво е грях и какви са последиците от него, понякога обхващащи целия живот. Разкрива и важното значение на съвестта, „чрез която човек осъзнава нравствените ценности като задължителни норми за поведението си“², този нравствен закон, с който Бог е дарил всеки от нас, но не всеки се съобразява с него. Днес съвестта на много хора е доста притъпена и приспана, като така по-лесно оправдават безнравственото си поведение и правенето на зло, вместо на добро. Разкрива истинското съдържание на смирението, благоразумието, целомъдрието и въздържанието, и благото на тяхното притежание, добродетели, които съвременния свят не разбира и изопачава. Разкрива истинското съдържание на основните християнски добродетели – вяра, надежда, любов към Бога и към ближния, добродетели без които човек „потъва в блатото на плътските страсти и пороци“³, добродетели подменени днес с неверие, егоизъм и самолюбие. Защото липсата на любов води до цялостно преобразяване и покваряване на човешкия живот, на обществото, на семейството, на децата ни.

Затова е необходимо религиозното образование и то би могло да бъде тази промяна в нашето образование, която толкова дълго търсим. Защото именно то ще спомогне за изграждането на пълноценни нравствени личности, ще спомогне да се развие и укрепне морала в обществото ни, в семейството, да придобием култура на човешките отношения, и да намалее и спре враждебността, насилието и агресията във взаимоотношенията на децата ни, в училището, в семейството, на улицата. Ще ни научи на любов и милосърдие.

Всички ние имаме отговорност към нашите деца, като родители, като учители, като духовници, като общественици и просветни служители. И за да изпълним тази отговорност трябва да се стремим преди всичко да нахраним душите им, като им дадем правилно нрав-

¹ Енг. Грос. Кл. Кьониг. Божидар Андонов. *Религиозна педагогика*. С., 2003, с. 14.

² Иван Панчовски. *Християнска етика*, т 1: *Философия на морала*, С, 1996, с.353.

³ Иван Панчовски. "Модерният човек и Евангелието". *ДК*, кн.7, 1938, с. 196.

ствено възпитание и образование и се погрижим да им дадем пример за подражание. Днес в този предимно материален свят забравяме, че човек е преди всичко духовно-нравствена личност, а след това всичко останало – адвокат, чиновник, специалист. Забравяме, че душата е по-важна от тялото и от всичко материално и отнемаме толкова време и усилия на децата ни, записвайки ги на всевъзможни курсове и уроци, мислейки си, че така ще израстнат като всестранно развити личности, а забравяме за най-важното – духовното и нравственото развитие. И после се учудваме, че децата ни страдат от духовен и нравствен дефицит.

Всеки родител възпитава детето си, но го прави според собствения си мироглед, разбирания и приоритети, възпитава го в своята ценностна система. Всеки родител иска добър живот за детето си, но въпросът е какво влага в определението „добър живот”? Защото самите родители не са получили религиозно възпитание и образование, самите те са религиозно невежи. Днес не само децата и младите хора, но и родителите, а и цялото ни общество се нуждае от религиозна просвета – нуждаем се всеки човек да се запознае с основните истини на православната вяра, с християнските нравствени ценности, добродетели, с християнският живот, и после, вече просветено да направи своя избор – дали да се стреми да живее с Бога или да води живот далеч от Него. Дали да направи най-важното за своето дете – да го възпитава в любов към Бога, или да му попречи да иде в царството Божие – и това вече напълно съзнателно и отговорно, защото Господ ни казва: „Оставете децата да дохождат при Мене и не им пречете, защото на такива е царството Божие” (срв. Лук. 18:16). А днес с нашето бездействие не само че не спомагаме, но всъщност пречим на тяхното спасение. Защото изгубихме вече 30 години в дебати и колебания, години на бездуховност и безотговорност към нашите деца, към целия български народ, години без духовна просвета, без религиозно обучение и възпитание. Години, в които вярата постепенно намаля и изчезна, а с нея изчезна и любовта, изгубиха се добродетелите и се подмениха ценностите. Години, в които постепенно забравихме кой е нашият ближен, станахме бездушни и отчуждени, неспособни на човеколюбие и милосърдие. Затова на днешното суетно и покварено общество особено му прилягат думите на св. Паисий Хилендарски „О неразумне и юроде”!

Forum Theologicum Sardicense

Богословска мисъл

2/2018

*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