

FORUM THEOLOGICUM SARDICENSE

prius

БОГОСЛОВСКА МИСЪЛ

1/2015

annus XX



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

РЕДАКЦИОННА КОЛЕГИЯ

Главни редактори:

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

Членове:

*о. проф. д-р Порфириос (Джеорджи), проф. д-р Георгиос Панагопулос, проф.
д-р Мария Йовчева, доц. д-р Йон Мариан Кройтору, доц. д-р Илиас
Евангелу, гл. ас. д-р Иво Янев, гл. ас. д-р Татяна Илиева*

COLLEGIUM EDITORUM

Svet. Riboloff & Pavel Pavloff

*Fr. Porphyrius Georgi (University of Balamand), Georgius Panagopoulos
(Ecclesiastical University of Ioannina), Maria Yovtcheva (University of Sofia St
Clement of Ochrid), Ion Marian Croitoru (University of Valachia, Targoviste),
Ilias Evangelou (Aristotle University of Thessaloniki), Ivo Yanev (University of
Sofia St Clement of Ochrid), Tatyana Ilieva (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
О. Стефан Цанков, <i>Принципните трудности при провеждането на вселенски събор</i>	7
Adrian Ivan, <i>Christian Education in the Context of the New Paradigms of Education and in the Romanian Education System</i>	28
Иво Янев, <i>Пастирско-психологически аспекти в творенията на св. Трима светители</i>	42
Атанас Атанасов, „Философски глави“ от св. Йоан Дамаскин – поглед върху структурата на съчинението	57
Fr. Petăr P. Simeonov, <i>L' office des Prophètes dans l' Église Ancienne d'après les sources du I^{er} et du début du II^{ème} siècles</i>	67
Емануил Николов, <i>Трансцеденталната медитация – провокация към човеишкото его</i>	75
Дякон Николай (Петров), <i>Библейски основания на тайнството свещенство</i>	90
Андрей Касабов, <i>Музикалното творчество на йеромонах Неофит Рилски</i>	97
Магдалена Крайчева, <i>Статусът на жената в съвременния юдаизъм</i>	109
Георги Боев, <i>За мястото на написване на затворническите послания на св. ап. Павел</i>	118
Любомир Трайков, <i>Смисъл и съдържание на изобразителния цикъл „Митарствата на душата“</i>	126

CONTENTS

<i>Foreword</i>	5
Stefan Cankov, <i>The Principal Difficulties in Conducting Ecumenical Council</i>	7
Adrian Ivan, <i>Christian Education in the Context of the New Paradigms of Education and in the Romanian Education System</i>	28
Ivo Yanev, <i>Pastoral and Psychological Aspects in the Works of Three Hierarchs</i>	42
Atanas Atanasov, <i>“Philosophy Chapters” of St. John of Damascus: an Overview on the Structure</i>	57
Fr. Petar Simeonov, <i>The Prophets’ Service in the Ancient Church in the Sources of the 1st and the early 2nd Century</i>	67
Emmanuel Nikolov, <i>Transcendental Meditation: a Provocation against the Human Ego</i>	75
D. Nikolay (Petrov), <i>Biblical Background of Sacrament of Priesthood</i>	90
Andrey Kasabov, <i>Musical Works of Hieromonk Neophytus of Rila</i>	97
Magdalena Kraycheva, <i>Status of Woman in Contemporary Judaism</i>	109
Georgi Boev, <i>Prison Letters of St. Ap. Paul: Theories about the Place of Writing</i>	118
Lyubomir Traykov, <i>Meaning and Content of Figurative Cycle „Ordeals of Soul“</i>	126

ПРЕДГОВОР

Настоящият брой на списанието изпълнява своя ангажимент към докторантите на Богословския факултет, като съдържа преди всичко текстове, писани и четени от тях по повод Св. Климентовите докторантски четения. Специално място в броя е отделено на класическия текст на о. Стефан Цанков „Принципните трудности при провеждането на Вселенски събор“, четен на Първия конгрес на Вишките православни школи в Атина през 1936 г. Досега този текст, макар и известен, беше трудно достъпен и се четеше само на немски език. След почти 70 години ние предлагаме негов превод с критични бележки. Тази студия е писана в началото на дебата за свикването на един нов Всеправославен (Вселенски) събор, а тук ние предлагаме неговия превод в периода на окончателното финализиране на тази тема, във връзка със събора в Крит.

Останалите материали в мнозинството си са дело на младата колегия на Богословския факултет при СУ „Св. Климент Охридски“ и представляват разработки на актуални проблеми на православното богословие.

От редакторите.

о. Стефан Цанков

ПРИНЦИПНИТЕ ТРУДНОСТИ ПРИ ПРОВЕЖДАНЕТО НА ВСЕЛЕНСКИ СЪБОР¹

Abstract: Stefan Cankov, *The Principal Difficulties in Conducting Ecumenical Council*

In his article "The principal difficulties in conducting Ecumenical council" Fr. Stefan Tsankov substantiated exposed his position on this current issue for the Orthodox Church. Very precisely outlines the various aspects related to the problem and shares the opinions of the other theological writers worked on this issue. Prophetic are the words spoken by him at the end of the proposed study, where he share opinion that it is prudent to seek not so much to convening and holding of Ecumenical council, but for the common Orthodox (Pan-Orthodox) council. An event, that should happen in this (2016) year and where decisions should be taken on a number of pressing theological questions. Thanks to the research of prof. archpriest Stefan Tsankov Bulgarian theological science has its fundamental contribution to the exposed church issues.

Keyword: *Ecumenical Council, Conciliarity, Ecclesiology, Orthodox Church*

С настоящата статия се опитвам да обърна внимание на проблематиката за принципните трудности в провеждането на Вселенски събор.

¹ Това е доклад, изнесен на Първия конгрес на православните богословски школи в Атина през 1936 г. Първа публикация: Cankow, St. *Die prinzipiellen Schwierigkeiten der Abhaltung eines Ökumenischen Konzils*. – In: H. S. Alivisatos (ed.) *Proces-verbaux du premier Congres de Theologie Orthodoxe a Athenes (29 Novembre – 6 Decembre 1936)*, Athènes: Pyrsos, 1939, 269-282. На конгреса протопрезвитер Стефан Цанков изнася още един доклад, който също е публикуван в този сборник: *Kirche und Staat (Thesen des Referates)*. Върху този превод бяха направени много допълнителни бележки и сверки, които частично са отразени в самите бележки на автора. В оригиналното издание посочките не са в бележки под черта, а се намират в скоби в самия текст. Там, където не са открити посочваните автори и литература, бележките на автора си остават в скоби в самия текст. Преводът е извършен от Иван Йовчев (бел. ред.).

I

По въпроса за понятието и белезите на вселенския събор

Поради липсата на общоцърковно установено учение за това, какво точно е вселенският събор във формално и материално отношение според понятието и белезите, то като метод за изследване на този въпрос ни остава само да се придържаме към отразеното в практиката или към историческия подход.

1. От самото общоприето название на този събор – *вселенски* – би било правилно да заключим, че вселенски събор е *събор на Вселенската църква*. *Вселенски* обаче не е толкова църковен израз, а светски такъв, сурогат¹, водещ своето начало от съществуването на Римската империя, затова „вселенски“ означава по-скоро „имперски събор“. Тъй като тази дума е заместител на църковния израз „съборен“, би било по-правилно под „вселенски събор“ да разбираме събор на съборната църква.

Тук обаче възниква въпросът коя днес е *съборната Църква*? Най-простият отговор, който се дава на този въпрос в миналото, а и днес в православния свят, е: Православната църква. Но дали изключително и само Православната църква? Тук се натъкваме на въпроса не принадлежат ли към съборната църква въобще останалите християнски църкви от разделянето и на първо място Римокатолическата църква? Какво е било разделено през 1054 г. и по-късно: Христовата църква ли? И възможно ли е това, дори и по принцип? Или е нещо друго, и ако да – то какво е? Дали външното канонично разцепление е отпадане от съборната Христова църква²? Дори отделената Римокатолическа църква, поне по отношение на Православната църква,

¹ Письма В. В. Болотова А. А. Курееву / Д. Н. Якшич, прот., изд., предисл. и примеч. Сремски Карловци, 1931, 31; Schulte, J. Fr. *Die Stellung der Concilien, Päpste und Bischöfe vom historischen und canonistischen Standpunkte und die päpstliche Constitution vom 18. Juli 1870*, Prag, 1871, 27, 30; Sohm, R. *Kirchenrecht*, I, Leipzig, 1892, 328 ff.

² Филарет, митр. Московский. *Разговоры между испытующим и уверенным о православии восточной греко-российской церкви*, Москва, 1833, 27 и сл.; Флоровский, Г. „О границах Церкви“, *Путь*, № 44, Париж, 1934, 15-26 (Този текст на о. Георги Флоровски е публикуван първо на английски: „The limits of the Church“, *Church Quarterly Review* 117, № 233, October 1933, 117-131. Превод на български в: *Църковен вестник*, декември, 2001; *Християнство и култура*, 2002, № 3 (бел. ред.).

не дава толкова прост отговор (както е известно, тя покани на своя последен, наречен „вселенски“ събор във Ватикана и православните архиепископи). По този важен въпрос, както знаем, няма единство в православните както йерархически, така и богословски кръгове, особено в нашите дни на икуменическото движение за църковно обединяване¹. Затова възниква въпросът какво значение следва да се отреди на искането (на някои православни, дори йерарси, напр. на руския архиепиеей Методий)², че най-напред трябва да се стремим към възсъединяване на църквите и едва след това да се свика или проведе Всееленски събор?

2. Въпреки опитите на някои богослови (напр. Michaud³, Schulte⁴, Frommann⁵, Лапин⁶ и др.) да установят *белезите* на вселенски събор или да подразделят същите на формални и вътрешни, съществени и несъществени, за да могат да решат проблема, този въпрос остава да стои открит и всъщност ирационален пред анализа на богословската наука. Някои богослови твърдят на базата на това, че разликата между поместни и вселенски събори била само относителна и неопределена, особено що се отнася до броя на членовете и вида на цър-

¹ Вж. напр. разсъжденията в сборниците: *Християнское возсоединение. Экуменическая проблема в православном сознании*, Париж, 1933 (в този сборник участва и о. Стефан Цанков с текста *Церковное единство в современном мире*, бел. ред.); напр. Киреев и Свитлов, вж. Лапин, П. *Собор как высший орган церковной власти (историко-канонический очерк)*, Казань: Центральная типография, 1909, с. 201, 184; Bolotov, V. „Thesen über das «Filioque». Von einem russischen Theologen“, *Revue internationale de Théologie* (Internationale theologische Zeitschrift) 24, 1898, 681-712.

² Методий (†1931), Харбински, митрополит. *К вопросу о созыве так называемого вселенского собора*, Харбин, 1926, 10 и сл. (бел. пр.)

³ Michaud, E. *Discussion sur les sept conciles oecuméniques: étudiés au point de vue traditionnel et libéral*, Berne, 1878. (Бел. ред.)

⁴ Schulte, J. *Die Stellung der Konzilien, Päpste und Bischöfe vom historischen und kanonischen Standpunkte und die päpstliche Konstitution vom 18. Juli 1870*. Mit den Quellenbelegen. Prag, 1871. (Бел. ред.)

⁵ Frommann, T. *Geschichte und Kritik des Vaticanischen Konzils von 1866 und 1870*, Gotha, 1872; вж. също: Frommann, T. *Kritische Beiträge Zur Geschichte Der Florentiner Kircheneinigung...*, Halle, 1872 (бел. ред.).

⁶ Лапин, П. *Цит съч.* (бел. ред.).

ковните представители¹. И В. Болотов² пише за това³: „Ако се изсипят в един чувал седемте Вс. събора заедно с Поместните, то науката никога не би могла да открие Вселенските, защото прави заключението си съгласно следното:

Сардикийски събор, 343 г.⁴ (поместен), е:

- а) вселенски, според замисъла;
- б) вселенски, според състава;
- в) заключението (решението) – просто – в съгласие с Никеийския събор (т.е. съгласно с Никеийския символ).

Константинополски събор, 381 г.⁵:

- а) поместен, според замисъла;
- б) поместен, според състава;
- в) заключението (решението) – просто, т.е. съгласно с Никеийския събор.

Константинополски събор, 553 г.⁶

- а) вселенски, според замисъла;
- б) поместен, според състава;
- в) заключението (решението) – по-добре да се мълчи за това⁷.

¹ Вж. Доброклонски, А. „Васељенски Сабори (нѣихова структура)“, *Богословѣ*, 2, 1936, с. 164.

² Василий Васильевич Болотов (1853-1900), виден руски православен историк на Църквата, член-кореспондент на Императорската академия на науките (бел. ред.).

³ *Письма В. В. Болотова А. А. Кирееву*, с. 31 и сл.

⁴ Тримитунтски, св. Трифилий Ледърски и др. По-подробно за него вж. Bernard, L. *The Council of Serdica 343 A.D.*, Sofia, 1983. Независимо, че свиканият като вселенски събор в Сердика поради отделянето на арианите и организирането от тях на друг събор във Филипопол не влиза в църковните анали като вселенски, неговото значение за форматиране на рамката на църковното право е огромен. Вж. по-подробно: Hess, H. *The Early development of Canon law and the Council of Serdica*, Oxford, 2002 (бел. ред.).

⁵ Става въпрос за Втория вселенски събор, проведен в Константинопол през 381 г. По-подробно за него вж. Meyendorff, J. *Catholicity and the Church*, Crestwood, New York, 1983 (бел. ред.).

⁶ Пети вселенски събор (Втори Константинополски), по-подробно за него вж. Price, R. *The Acts of the Council of Constantinople of 553: With Related Texts on the Three Chapters Controversy. Vol. 1 and 2*, Liverpool, 2009 (бел. ред.).

⁷ Трябва да се спомене, че V-ят вселенски събор не е бил свикан по повод на нови догматически спорове, и именно поради това той не изработил ново догматическо

Константинополски събор, 681 г.¹

а) трудно би се определило според замисъла (т.е. едва ли е поместен по замисъла си), но според провеждането му е вселенски – *ex tempore, ex promptu*.

б) поместен, според състава;

в) решението: максимално значимо (наистина съборно) от догматична гледна точка. Със своя славен ореол (църковното единство е отново възстановено) раздухва гъстата мъгла на V-ят вселенски събор, заради който Западната църква прекъсва общението си с Източната църква, което е възстановено отново, когато се стига до VI Вс. събор, където Западната църква се убеждава, че през 553 г. Източната не е изпаднала в ерес“.

Много именити източни и западни богослови имат подобни изводи за относителността и неопределеността на белезите на вселенския събор от ранните времена². Дали това положение на проблема представлява облекчаващ или утежняващ момент по въпроса за свикването и валидността на вселенския събор в наши дни?

II

По въпроса за състава на Вселенския събор

1. Почти във всички учебници на православните преподаватели по църковно право и още повече от епископата се приема без уго-

определение. Повече по въпроса у Коев, Т. *Догматическите формулировки на седемте Вселенски събора*, София, 2011, 232-238.

¹ Шести вселенски събор (Трети Константинополски), по-подробно вж. *Creeds of the Churches: A Reader in Christian Doctrine, from the Bible to the present* (ed. J. Leith), Louisville, Kentucky, 1982 (бел. ред.).

² Милаш, Н. „Осми Васељенски Сабор“, *Хришћански живот*, VIII, 1925, с. 102; Доброклонски, А. *Пак там*; Гидулянов, П. *Восточные патриархи в период четырех первых Вселенских Соборов*, Ярославль, 1908, с. 65 и сл.; Sohm, R. *Kirchenrecht*, I, с. 333 сл. (вж. също изследванията по въпроса за Вселенските събори, които по една или друга причина проф. Цанков не е използвал, както и тези от по-ново време: Percival, H. and H. Wice, *The Seven Ecumenical Councils of The undivided Church: Their Canons and Dogmatic Decrees together with the Canons of all the local synods which have received Ecumenical acceptance. Edited with notes gathered from the writings of the greatest scholars*, Garsington, 2011 (първо издание: 1900); Davis, L. *The First Seven Ecumenical Councils (325-787): Their History and Theology*, Collegeville, Minnesota, 1983, бел. ред.)

ворка, че членове на вселенския събор са били епископите, и не навлизат в повече подробности по този въпрос. Понякога между другото се отбелязва: Всички епископи, „по възможност“¹. Едно точно изследване на проблема ни води междувременно до въпросите:

Ако всички епископи биха били „по възможност“ членове на вселенски събор, и тъй като в ранната Църква (в периода на седемте Вс. събора) е имало само епископи със собствени епархии, то и ново въведените в нашето съвремие в Православната църква епископи без епархии (като викарни епископи) ли ще бъдат легитимни членове на един бъдещ вселенски събор? При решаването на този въпрос възниква още и принципният въпрос: В какво си качество епископите са редовни членове на вселенски събор? Дали те са такива по силата на тяхното посвещаване в сан (тяхната благодат) или по силата на техния пост (по силата на тяхната юрисдикция), или само като представители на тяхната църква (епархия)? В първия случай всички епископи щяха да бъдат *правомерно* членове на вселенски събор. Във втория и третия случай ние просто щяхме да дадем *способността* на всички днешни епископи да бъдат членове на вселенския събор, но само епархиалните епископи (управляващите епископи) щяха да имат това право.

2. Не само в западното богословие (главно в старокатолическото), но и в православното ние сме застъпвали твърдението, че на (вселенския) събор епископите не представляват своята личност, а (съгласно тяхната апостолска приемственост, *successio apostolica*) техните църкви (вярата и традицията на тяхната църква)².

Този принцип е тясно свързан с три други принципа, които

¹ Милаш, Н. *Православно црквено право*, 2 поправ. изд., Београд, 1902, с. 307 (на бълг. ез. *Православно църковно право*, София, 1904, бел. ред.); Бердников, И. *Краткий курс церковного права православной церкви*, Вып. 1, 2-е изд., перераб. и доп., Казань: Типо-лит. Имп. ун-та, 1903, с. 22; Горчаков, М. *Церковное право*, Санкт Петербург: типография И. Флейтмана, 1909, с. 42; Бобчев, С. *Церковно право*, София, 1927, с. 43.

² Павлов, А. *Курс церковного права*, Москва, 1902, с. 279; Милаш, Н. *Православно црквено право*, с. 308; Бобчев, С. *Цит. съч.*, с. 167; и т.н. Същото е специално изложено на Запад у Schulte, J. Fr. *Op. cit.*, 77 ff., 246 ff.; Michaud, E. *Discussion sur les sept conciles oecuméniques*, Berne: Jent et Reinert, 1878, p. 7; също Sohm, R. *Op. cit.*, p. 52, 227 ff., 300.

потвърждават това, а именно: първо – с принципа за представянето на епископите от духовници без епископска степен, второ – с принципа за погрешимостта на епископите (няма *charisma veritatis*), и трето – с принципа за възприемането (на решенията на Вс. събор от страна на цялата Църква – на всички църкви, духовенството и т.н.), принципи, които разглеждаме специално по-долу и поради връзката им с нашия сегашен въпрос.

3. Принципът на представителството обаче има и други важни страни. Напълно ясно е, че в съборите (още повече във Вселенските) не могат да участват всички епископи. Независимо от това днес е безспорно ясно и установено тъкмо от историята на първите седем събора, че на тях не са били поканвани всички епархиални епископи, а също така не им е била предоставена възможността да присъстват на тези форуми¹. Най-логично би било тогава да се предположи, че те са били представлявани от присъстващите. Но дали наистина е било така? Съвсем не. Създава се впечатление, че императорите са свиквали онези епископи, които намирали за добри². Ясно е обаче, че днес нито един император или крал не може да свика епископските членове на вселенски събор. Онова, което ни остава като единствено правилно и възможно, е днес да се придържаме към принципа на легитимното представителство. Много историци изследователи и преподаватели по църковно право (въз основа на запазените оскъдни документи от седемте вселенски събора) изтъкват, че на тези събори императорите всъщност са свиквали митрополитите (сами или с някои от техните епископи, които са намирали за добри)³. Но дори и да бяхме приели това, то едва ли щеше да ни помогне днес (да намерим правилното решение на въпроса за епископското представителство), защото днес почти никъде нямаме нито стария (каноничен) устав на митрополиите, нито синодите на митрополиите, при които

¹ Scheeben, J. *Kirchenlexikon Wetzer und Welte's*, III, p. 787 ff.

² Hefele, K. J. *Conciliengeschichte* (1869), 2, I, 7 (<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Conciliengeschic02hefe.pdf>); Доброклонски, А. *Цит. съч.*, с. 168 и сл.; Гидулянов, П. *Цит. съч.*, 80-83.

³ Michaud, E. *Op. cit.*, p. 112, 154; Hefele, K. *Op. cit.*, I, p. 16; Schulte, J. *Op. cit.*, p. 69; Суворов, Н. *Курс по Църковно право*, I, с. 61; Заозерский, Н. *Историческое обозрение источников права Православной церкви*, Москва, 1891, I, с. 170, 173.

епископите се съвещават по въпросите на вселенски събор, и където освен че се установяват решения, но и се дават инструкции на делегати (митрополити и т.н.). Ако обаче (следвайки примера на ранната църковна практика на Запада представителство на римския епископ от легати на вселенски събор), бихме приели да уредим представителството по отделни църкви на страните, то пак възниква въпросът дали това представителство трябва да бъде уредено по отношение на броя на епископите, без да се съобразяваме (както в ранната епоха) или като се съобразяваме с една справедлива пропорция, както днес сме по-склонни да приемем). Тук пак възниква един нов въпрос. Дали тази пропорционалност трябва да зависи от броя на епископите или от числеността на духовенството и на вярващия народ на всяка една църква на страните? Защото по различни причини броят на епископите на отделните църкви на страните не е в пропорционална зависимост от числеността на духовенството и на вярващия народ в сравнение с тези от църквите в другите страни¹.

Това изтъкване на принципа на *справедливото* разпределение на (епископските) представители на един бъдещ вселенски събор от своя страна е тясно свързано с принципа на рецепцията (възприемането).

4. Друг важен въпрос във връзка с бъдещия вселенски събор е и този дали в миналото членове на събора са били само епископи? И трябва ли това да е така в близкото бъдеще? В някои области и среди на Православната църква се отговаря положително, като че ли това се разбира от само себе си. В други обаче на него се гледа като на много сериозен въпрос и се държи много настойчиво в бъдещия вселенски събор да участват като членове и *духовници* (не епископи) и *миряни*.

В това отношение се обръща внимание на следните моменти: както е установила науката, и като оставим настрана Апостолския събор, в съборите през II и III в., а също така и по-късно, са взели участие много презвитери и дякони, като например в Мала Азия в спора за Павел Самосатски, в Арабия заради Берил и хипнопсихи-

¹ Вж. Лапин, П. *Цит. съч.*, с. 71; Вж. Μπαλανού, Δ. *Είναι αναγκαία και σκόπιμος η σύγκληση οικουμενικής συνόδου*, Αθήναι, 1925, р. 10 ff.

тите, на Запад (в Елвира, Арл, Толедо, в Африка по времето на св. Киприян, в Египет заради Ориген, в Александрия и т.н.) и то не само просто като представители на техния епископ¹. Такива духовници виждаме обаче и да се изказват на вселенски събори, като например на Първия вселенски събор дякон Атанасий от Александрия и презвитер Александър от Константинопол; и на Шестия, особено обаче на Седмия вселенски събор – монаси (сред които е имало и духовници). На други събори участвали архимандрити – като на Константинополския събор през 448 г. начело с Флавиан, при свалянето на Евтихий (23 архимандрита); така също и в „разбойническият събор“². Не говорим за това, че за съборите (и за Вселенските) са били привлечени духовници като секретари, нотариуси и други подобни³. Участие са взимали обаче и *миряни*, по-специално в гореспоменатите и в други поместни събори през II, III, IV в., но и през по-късните столетия и на Изток, и на Запад⁴. В тази връзка трябва да се подчертае и следното: в каноните не намираме разрешение, но и забрана за това, че в съборите могат да участват други духовници (освен епископите) и миряни. Днешните отношения в църквите, в християнската общност и изобщо в обществото, но особено тези за схващането на държавата и нейните отношения с Църквата, не само са се променили много в сравнение с тези в ранната Църква, но показват все повече подчертаващото църковно значение на активното участие на цялата Църква (духовници и миряни) в църковния живот изобщо, а оттук и в съборите. Ние констатираме също, че не само през XIX в., но и днес в много големи църкви като в Русия, Румъния, България, в големите (национално-църковни) събори в страните са участвали и участват също и духовници (не с епископска степен) и миряни. Поради тези и подобни причини възниква въпросът дали на един бъдещ вселенски събор не би било целесъобразно, справедливо и необходимо да се до-

¹ Вж. Hefele, K. *Op. cit.*, I, p. 18 ff.; Sohm, R. *Op. cit.*, p. 266 ff., 300 и сл.; Гидулянов, П. *Цит. съч.*, с. 67 и сл. и т.н.

² Вж. Гидулянов, Н. *Цит. съч.*, с. 67 и 129; Sohm, R. *Op. cit.*, p. 328 ff.; Hefele, K. *Op. cit.*, I, p. 294 ff.; Доброклонски, А. *Цит. съч.*, III, с. 280; и т.н.

³ Hefele, K. *Op. cit.*, I, p. 26 und ff.

⁴ Schulte, J. *Op. cit.*, p. 85; Hefele, K. *Op. cit.*, I, p. 18, 25; Sohm, R. *Op. cit.*, p. 258 ff., 296 ff. und 329; Гидулянов, П. *Митрополиты в первые три века христианства*, Москва, 1905, с. 166; М. Поснов. – *ГБФ*, София, т. V, 246 и сл. и т.н.

пусне някакво участие на духовници и миряни. За такова едно участие настояват тъкмо във връзка със свикването на вселенски събор не само много богослови, но и някои йерарси (напр. митр. Методий Харбински)¹. Тук не трябва да се забравя, че и този въпрос е тясно свързан с учението за възприемането, и че освен това той е от голямо практическо значение за вътрешното единство и мира в Църквата.

Друг е въпросът какъв *правен статус* могат да имат в един бъдещ вселенски събор участващите духовници (без епископска степен) и миряните като представители на техните Църкви. Преобладаващото мнение отговаря на този въпрос в посока, че както по време на ранната Църква, така и днес управляващите епископи трябва да имат решаващия глас (*votum decisivum*) на събора, а останалите духовници и миряни – съвещателен глас (*votum consultivum*)².

5. Тук няма да се спирам на въпроса за участието на *представителите на държавата* (император, крал, държавни комисари и т.н.), чието присъствие на вселенски събор не се оспорва от нито една страна в науката, като си запазвам правото да кажа по-късно няколко думи за техния правен статус по отношение на вселенски събор.

III

По въпроса за правото на свикване

По въпроса за правото на свикване (също и на отлагане, закриване) на вселенски събор днес е безспорно, че първите седем събора са били свикани от императорите, макар че в историческата литература има големи спорове относно това в какво си качество са правели това ранните християнски императори³. С право днес като определящо се

¹ Методий (†1931) Харбински, митрополит, *Цит. съч.*, с. 10 и сл.

² Вж. Hefele, K. *Op. cit.*, I, 15-29; Sohm, R. *Op. cit.*, I, p. 25 ff., 301 und ff. und 329; Ritschel, A. *Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche. Eine kirchengeschichtliche und kirchenrechtliche Untersuchung*, Göttingen, 1885, p. 155; Loening, E. *Geschichte der Kirchenrecht*, I, p. 374; Милаш, Н. *Православно црквено право*, с. 311; Павлов, А. *Цит. съч.*, с. 280 и сл.; Заозерский, Н. *Цит. съч.*, с. 129 и сл.; Лебедев, А. *Духовенство Древней Вселенской Церкви*, Москва, 1905, с. 196; Поснов, М. *Цит. съч.*, I, с. 247 и сл.; Бобчев, С. *Цит. съч.*, с. 166 и сл. и т.н.

³ Вж. Hefele, K. *Op. cit.*, I, p. 7 und ff.; Болотов, В. *Лекции по истории Древней Церкви*: Посмертн. изд. /Под ред. [и с предисл.] проф. А. Бриллиантова. Санкт Петербург:

приема, че въз основа на променените отношения между държавата и Църквата (по-добре държавите и църквите), инициативата и решението за свикване на вселенски събор могат да се намират само в ръцете на Църквата. Трудността, която тук се крие, е следната: всяка ли (само Православна?) църква и на първо място Константинополската патриаршия (или дори самият Папа) може да подеме инициативата? Как обаче ще трябва да бъде взето решението за това? *С мнозинство* на църквите ли? Или със съгласието на всички църкви? Всяко едно от тези две решения си има своите теоретически и практически предимства и недостатъци или трудности. В древността императорът е взимал решението със или без консултиране или съгласие на църквите, а днес? Би било целесъобразно да се постигне единодушие. И макар възприемането да си остава за всеки случай последно, не би било разумно при днешните отношения всичко да се оставя на него, защото това ще бъде съпроводено от разногласия, спорове и може би от разцепления, което би могло да застраши мира и единството на Църквата.

IV

По въпроса за компетентността и програмата на Вс. събор

1. В литературата се приема почти единодушно, че към компетенциите на вселенски събор спадат на първо място въпросите на вярата или по точно на догматиката¹. Съгласно практиката на ранните вселенски събори тези компетенции са насочени преди всичко към възникналите и станали опасни ереси и появилите се в резултат на това спорове или разцепления². Задачата на събора тук е да засвидетелства истинското учение на Църквата, а после да формулира точно това учение и да прецени – респективно осъди еретичното

Тип. Меркушева, 1907, IV, с. 30 и сл.; Лапин, П. *Цит. съч.*, с. 111 и сл.; Суворов, Н. *Цит. съч.*, I, с. 61; Доброклонски, А. *Цит. съч.*, с. 168; Гидулянов, П. *Восточнее патриархи*, с. 82 и сл.; Афанасьев, Н. „Вселенские соборы (по поводу „Обращения к православным богословам“)“, *Путь*, 1930, № 25, с. 83 и т.н.

¹ Милаш, Н. *Православно црквено право*, с. 309 и сл; Павлов, А. *Цит. съч.*, с. 380; Бердников, И. *Цит. съч.*, с. 280; Заозерский, Н. *Цит. съч.*, с. 128 и сл.; Доброклонски, А. *Цит. съч.*, II, с. 163; Н. Афанасьев, *Цит. съч.*, 87; и т.н.

² Вж. Nefele, K. *Op. cit.*, I, p. 5.

гледнище¹. Спадат ли след това към компетенциите на бъдещия Вс. събор въпросите на голямото разделение (през XI в.) между Изтока и Запада и разцепленията вследствие на Реформацията и след нея? Теоретично погледнато, да. Друг въпрос: спадат ли тук и важните въпроси (за които няма Вселенско решение, а съществуват достатъчно спорове в богословието и в практиката) за традицията (апостолска или света, църковна и т.н.); за така наречените символични книги, чийто вселенски авторитет и значение напоследък направо се отричат от изтъкнати богослови²; за разликата и значението на догмата, теологумена и личното мнение; за броя на тайнствата; за римокатолическата теория на трансубстанцията; за съществените въпроси на еклисиологията (единство и съборност на Църквата, на църквите); в последно време още и за християнската антропология? Всички тези и подобни верски въпроси спадат очевидно към компетенциите на Вс. събор. Дали и под каква форма те ще бъдат включени в програмата на Събора или ще бъдат отложени, е само въпрос на целесъобразност, на църковна икономия и т.н.

Също толкова единодушно се приема и че *паралелно* (наред с догматичните въпроси) към компетенциите на вселенски събор спадат и други въпроси от общ църковен характер или значение. Тук се числят и заявяват от много страни за вселенски събор въпросите за *литургичния ред* и за *църковния обичай*, като напр., въпросите на ревизията на различните видове литургичен ред, книги, време (въпроси относно календара, Пасхалния празник), одежди и утвар, музиката, постите и други от този род; по-нататък, *църковно-правните* въпроси, като напр., за цялостната ревизия и кодификация на канона; видове, състав, компетенции и т.н. на съборите, каноническо оформление на основните конституционни форми, обем, видове и начин на постигане – не по пътя на вселенски събор – взаимно разбирателство на църквите по общоцърковни и неотложни въпроси, вътрешноцърковна административна единна структура, брака на духовниците

¹ Вж. Schulte, J. Fr. *Op. cit.*, p. 22; Афанасьев, Н. *Цит. съч.*, с. 87.

² Болотов, В. *Цит. съч.*, с. 33; Флоровский, Г. „Православное исповедание“ [s.v. Новые книги], *Путь*, 11, 1928, 120-124. (Флоровски, Г. „Ново издание на „Православное Исповедание“ (прев. П. Павлов), *Философия и Богословие*, т. 6, София, 2012, 94-98. (бел. ред.)

(женени епископи, втори брак на духовниците и т.н.), реформа на видовете и задачите на монашеството и манастирите, отношенията с народа и държавата; както и въпросите от *социално-етичен* и общо-църковен характер (брак, семейство, труд, възпитание, международен живот, война и т.н.).

2. Разбира се, че програмата на вселенския събор може да бъде определена само по пътя на предварително постигнатото съгласие на църквите. Но се поставя и въпросът дали мнозинството на църквите ще е решаващо в случай, че не може да се стигне до единодушие за това. В подобен случай може би би било правилно решението по спорните въпроси на заложената програма да бъде предоставено на самия събор.

V

По въпроса за времето и мястото на провеждане на Вс. събор

За ранните, определяни от императора Вс. събори може да бъде отбелязано, че при днешните църковни и политически отношения, макар този въпрос да е чисто църковен, фактически могат да се предполагат и политически влияния и интереси, които биха могли да доведат до затруднения. Важното в решаването на въпроса е гаранцията за спокойното и свободно протичане на събора. Правото да вземе решение по този въпрос принадлежи на Църквата, т.е. на църквите. Но ако не бъде постигнато единодушие? Най-малкото, което тогава следва да се очаква, е мнозинството на гласовете, като се вземат особено предвид големите църкви.

VI

По въпросите за правилника (процедурата)

1. *Въпросът за управлението на събора.* Новите отношения и връзки между държавата и Църквата (между държавите и църквите) ни освобождават с оглед на бъдещия вселенски събор от въпроса дали и доколко императорът, кралят или държавните комисари би трябвало или биха могли да ръководят външния президиум на

събора, както е било в ранната епоха¹. Председателството на събора ще бъде определено очевидно от най-старшия или най-старшите по сан предстоятели на църквите, или както самият събор прецени. От съответната държава следва в тази връзка да се очаква и изисква да осигури отвън спокойствието и свободата на събора и да няма външни смутители, както е било още в ранната епоха².

2. *Относно гласуването* в църковната литературата има големи различия, особено по отношение на догматичните въпроси. И ние ще се спрем най-вече на тях. Макар и римокатолиците да говорят за „морално единодушие“, в края на краищата те приемат принципа на мнозинството на гласовете. За „морално единодушие“ говорят и някои православни богослови, без обаче да навлизат в подробности какво разбират под това³. Старокатолическите изтъкнати богослови (като Дьолингер, Шулте и др.) защитават принципа на единодушието⁴. И наистина както принципно, така и исторически погледнато, веровите истини не могат да бъдат решавани с обикновено мнозинство или по броя на хората. Но проблемът действително е труден и сложен и изглежда, така да се каже, ирационален. Вярно е, че религиозната истина не може да бъде мажоритизирана (както всички ние добре знаем това и по-надолу ще бъде казано още нещо с оглед на въпроса за авторитета на вселенски събор). Св. Атанасий Велики и много други сами или като малка група са се изправяли срещу подтискащото число на стотици епископи на различни събори и въпреки това са доказвали пред Бог и Църквата, че гласът на първите е бил гласът на истинското учение на Църквата. Принципът на единодушието на събора, от друга страна, също така не е абсолютна сигурност за истината. Освен това принципът на единодушието води до големи за-

¹ Вж. Hefele, K. *Op. cit.*, I, 29-44; Fr. Schulte, J. *Op. cit.*, p. 90 ff.; Sohm, *Op. cit.*, p. 441 ff.; Суворов, Н. *Цит. съч.*, I, с. 62 и сл.; Заозерский, Н. *Цит. съч.*, с. 174 и сл.; Гидулянов, П. *Восточные патриархи*, с. 75; Доброклонски, А. *Цит. съч.*, III, с. 282; Афанасьев, Н. *Цит. съч.*, с. 82 и сл.; Zhishmann, J. *Die Synoden*, p. 29 ff, 36 ff.

² Вж. Доброклонски, А. *Цит. съч.*, III, с. 284; Афанасьев, Н. *Цит. съч.*, с. 87 и сл.; Заосерский, Н. *Цит. съч.*, с. 185; Остроумов, Н. *Очерк православного церковного права. Ч. I. Введение*, Харьков : Тип. Губ. правления, 1893, с. 205.

³ Доброклонски, А. *Цит. съч.*, III, с. 285.

⁴ Frommann, T. *Geschichte und Kritik des Vaticanischen Konzils von 1866 und 1870*, Gotha, 1872, p. 315.

труднения, тъй като винаги ще бъде лесно да се осуетят решенията на събора (малцинства е имало и винаги ще има). Шесто правило на I-ви вселенски събор и 12-то правило на събора в Антиохия определят принципа на мнозинството на гласовете. Но тези канони имат предвид административен въпрос (изборът на епископ). Дори и вселенските събори говорят за тяхното единогласие при взимането на техните решения¹ и император Маркиан², и император Константин Погонат³ питат епископите на съборите дали са съгласни да... и т.н.⁴. Всичко това е важно и предупреждаващо, че по веровите въпроси не трябва сляпо да се придържаме към принципа на мнозинството на гласовете, т.е. да не ги решаваме безцеремонно, набързо и по броя на хората, а да проявяваме много спокойствие, търпение, доверие и любов.

VII

По въпроса за утвърждаване на решенията на вселенския събор

Напълно променените днес отношения и връзки между държавата (държавите) и Църквата (църквите) ни освобождават и по отношение на този въпрос – да изследваме какъв характер по времето на седемте Вс. събора е имало утвърждаването на решенията на съборите от страна на императора⁵. Тези решения наистина не се нуждаят да бъдат утвърждавани от държавата (или държавите), за да получат вътрешноцърковна валидност. Друг въпрос обаче е прилагането на някои от тези решения, които са в пряка връзка с някои закони на държавите, където са разположени териториите на отделните църкви.

От гледна точка на Православната църква и на седемте събора, въпросът за утвърждаването на решенията на един нов вселенски събор от страна на Римския папа е безпредметен⁶.

¹ Вж. *Die Akten der ökumenischen Konzilien* (руски превод), II, р. 16; IV, р. 110, р. 399; V, р. 325; VI р. 488, 495; VII, р. 610, 615

² Император Маркиан, *Mansi*, VII, р. 169.

³ Император Константин Погонат, *Mansi*, XI, р. 656.

⁴ Вж. Афанасьев, Н. *Цит съч.*, с. 88.

⁵ Вж. цезаропаписткия възглед на Суворов, Н. *Цит съч.*, I, с. 63, 224; Вж. Заозерский, Н. *Цит. съч.*, с. 191 и сл.; също Милаш, Н. *Православно црквено право*, с. 313.

⁶ Вж. Schulte, J. *Op. cit.*, р. 98 ff.; Hefele, K. *Op. cit.*, I, р. 44 und ff.; Липин, П. *Цит съч.*,

VIII

По въпроса за авторитета на Вселенския събор

Все още в православното богословие има много възгледи, интерпретации и разногласия за това, дали и доколко вселенският събор е най-върховният и външен авторитет в Църквата? Влиянията на римокатолическата доктрина върху този въпрос, принципът, че Св. Дух ръководи Църквата и я предпазва от грешки, и лекомисленото идентифициране на Църквата със събор, който външно заседава като вселенски и разглежда себе си като изпълнител в Църквата, както и изказванията на вселенските събори, че те са действали с подкрепата на Св. Дух, води все още някои хора до твърдението, че вселенските събори (сами по себе си) са върховният и то непогрешим авторитет на Църквата. Към това твърдение някои добавят и тезата, че непогрешимостта на Вс. събори се дължала на непогрешимостта на епископите, която те имали по силата на посвещаването им в *charisma veritatis*.

Но дори простото разсъждение, че първо на вселенските събори епископите са пратили като техни пълноправни представители презвитери и дякони и са били приети и признати като такива от тези Събори, и второ, че мнозина епископи са грешали по въпроси на вярата, че са били ересиарси и че велики събори със стотици епископи (които по външните си белези изглеждали и се разглеждали като вселенски) в края на краищата обаче били разпознати от Църквата като еретични и се оказали такива, ни показва ясно погрешимостта не само на тезата за *charisma veritatis* на епископите, но и следователно възможността за погрешимост на техните събори, а накрая и неправилността на възгледа, че вселенският събор е само върховният външен, дори непогрешим авторитет на Църквата.

Ал. Хомяков обосновава в руската богословска литература кратко, но блестящо принципа, че в Православната църква няма външен върховен (непогрешим) авторитет извън цялата Църква (в която няма *pars pro toto*, а само *pars in toto*)¹. По-късно други изтъкнати руски богослови изследват въпроса още по-отблизо и потвържда-

с. 53 и сл.

¹ Цанков, С. „Православното християнство“, ГСУ-Бф, 19, София, 1942, с. 85.

ват тезата на Хомяков, особено Болотов (Писма, 33), който показва също, че *ecclesia dispersa* е *substantia*, както и *oecumenica concilia* е *aberaccidentia*¹. Да се постави първата под хегемонията на другите (т.е. на вселенски събори), би означавало да се създаде оригинална *transsubstantia*. Същият принцип се приема до наши дни (макар и предимно в руското богословие). „Църквата като цяло е непогрешима; нито една отделна личност; нито група или институция или част от църковното цяло са непогрешими... Църквата не познава непогрешимостта на епископата или на духовенството, а непогрешимост на цялото тяло на Църквата“². И митрополит Антоний Храповицки казва в българското списание „Православен мисионер“ следното: „Непогрешимостта на папата е нечиста и безсмислена лъжа. Познаването на Божията истина се дава на благочестието, праведността, а не на сана“³.

В заключение можем да кажем, че вселенският събор е върховният външен и дори непогрешим авторитет в Църквата, но правилно разбран: не вселенски събор сам по себе си, като такъв, а само онова, което в целия църковно-исторически процес цялата Църква е познала и признала като действително истинско. Цялата Църква е тази, която само дава на даден събор ореола на Вселенството (*Ökumenizität*) и го скрепява с непогрешимостта на неговите решения.⁴ Затова съборите

¹ Беляев, Н. *О католицизме: Критические заметки по поводу загранично-русской апологии папства: О церкви*. Berlin, 1888, Казань, 1889, с. 203 и сл.; също у архим. Владимир (Гете) – *Вера и знание* (руско списание), 1886, I, 1, с. 815 и сл.

² Булгаков, С. „Очерки учения о Церкви“, *Путь*, II, 47 и 56 и в сръбското списание *Хришћански живот*, 1925, IV; Флоровский, Г. „Богословские отрывки“, *Путь*, 1931, № 31, 23 и сл. (Флоровски, Г. „Богословски откъслечи“, *Богословие и словесност*, т. 7, София, 2015, с. 41-61); Арсениев, Н. *Църквата*, 50.

³ В римското богословие се срещат следните гласове: „Помощта на Св. Дух е само за запазването и по-нататъшното разпространение и приложение на християнската истина в живота на човечеството“. – Bellarmin, *Disputatio de verbo Dei*, lib. IV, 9; Kuhn, J. *Einleitung in die katholische Dogmatik*, Tübingen, 1859, p. 12 и Wierzinski, F. in: *Stimme der Zeit*, 1928, p. 343 „Дарът на непогрешимостта в християнското учение и опазването на последното се крие не в йерархията като такава, а в светостта, в праведността на Църквата, която е отредена само на малцина в Църквата“.

⁴ По този повод о. Георги Флоровски много точно отбелязва: „Учителният авторитет на Вселенските Събори се основава на непогрешимостта на Църквата. Върховният ‘авторитет’ принадлежи на Църквата, която завинаги е ‘стълб и крепило на истината.’“ Срв. Флоровски, Г. „Авторитет на древните събори и преданието на

или техните решения са непогрешими, доколкото свидетелството им за вярата на Църквата е било непогрешимо. А това в крайна сметка решава или удостоверява самата Църква, цялата Църква и само тя. По този начин стигаме до въпроса за рецепцията (възприемането).

IX

Принципът на възприемането на даден събор като вселенски и на неговите верови определения като правилни почива най-напред на общото учение на Църквата, че съборите не създават ново догматично учение, а свидетелстват за разкритото в Църквата от Христос и предаденото от Неговите апостоли на Църквата учение или истина.

За доказване на току-що казаното служи общоизвестният принцип на св. Викентий Лерински за истината на догмата на вярата: *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*¹. Дали един събор съгласно този критерий е бил изразител на универсалността и перпетуитета (вечността) и правдиво, и вярно е доказал учението на Църквата, не решава никой друг (нито някой по-късен събор, намиращ се под същия критерий), а самата Църква, цялата Църква в хода на историческия процес, въз основа на почиващото в нея учение, на живеещото в нея вярно съзнание на учението, с участието и под ръководството на Св. Дух. Така че по отношение на двата горни критерия – универсалност и вечност, се добавя и третият белег – съгласието на цялата Църква.

Правилността на този принцип се потвърждава освен това от фактите от историята на Църквата, а именно, че само чрез последвалото възприемане от цялата Църква (така, както и при канона на Свещ. Писание) се установява вселенството на определени събори и правдивостта на техните верови решения, както и че много от съборите, които по външните си белези са били вселенски, а техните решения за учението са били разглеждани или са се представяли като

св. Отци“, *Библия, Църква, Предание. Православно гледище*, София, 2003, с. 136. Вж. също и мнението на митр. Иларион Алфеев, че „Вселенският събор не трябва да се разглежда като най-високия авторитет на Църквата“. Alfeyev, H. bishop of Podolsk, „The reception of the Ecumenical councils in the early Church“, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 47, 3–4, 2003, p. 413 (бел. ред.).

¹ „В което навсякъде, в което винаги и в което от всички се е вярвало“.

истински, са били отхвърлени като фалшиви.

Няма нужда в подкрепа на това да се привеждат доказателства (достатъчно е само да напомним за „разбойническият“ събор¹ и за Фераро-Флорентинската уния и събор²). В съвременното православно богословие намираме този принцип издигнат и обоснован от някои автори³. Например, при Н. Афанасиев⁴ (въпреки че той не иска много да прави разлика между император и църковен народ), Н. Милаш⁵, П. Лапин⁶, който говори за задължителната сила на решенията на вселенските събори, явно разбирайки под това решенията с административен характер, или като не взима под внимание догматичните.

Същият принцип защитават разбира се още Ал. Хомяков, С. Булгаков, Н. Арсениев (срв. цитатите горе в параграф VIII) и други. В западното богословие намираме този принцип още при Хефеле и подробно у Шулте, Дьолингер, Фроман, Зом и други⁷.

Нека накрая припомним още и думите на Източните патриарси в тяхното Окръжно послание от 1848 г., че „пазителят на благочести-

¹ Този събор е проведен в Ефес през 449 г. На него православните епископи са подложени на побой и заплахи и принудени да подпишат бели листове, на които еретиците после написали своето зловерно изповедание. Жертва на еретическата злоба тогава станал константинополският патриарх Флавиан, твърд защитник на православната вяра. Четири дни след нанесения му от еретиците жесток побой, той се поминал. Така, с открито насилие лъжесъборът провъзгласил монофизитското учение за православно (бел. пр.).

² Фераро-Флорентинската уния е сключена между папа Евгений IV и византийският император Йоан VIII Палеолог през 1437-1439 г. Наречена е така по името на градовете, в които са проведени преговорите – първо във Ферара, а после и във Флоренция. С нея византийският император цели папата да успее да организира кръстоносен поход срещу османските турци, който да спаси Византия от гибел. В замяна той щял да признае папата за духовен водач на държавата си. Папата успява да накара унгаро-полския крал Владислав III Ягело и Янош Хуняди да организират кръстоносен поход, но те претърпяват поражение край Варна (бел. пр.).

³ Вж. Болотов, В. *Цит. съч.*, с. 30 и сл.; *Лекции по истории Древней Церкви*, т. 3, Санкт Петербург, 1913, с. 320 и сл.; Н. Беляев, *О католицизме*, с. 220 и сл.; Остроумов, В. *Цит. съч.*, с. 206; Гидулянов, П. *Восточные патриархи*, с. 87; Доброклонски, А. *Цит. съч.*, II, 165; III, с. 279.

⁴ Афанасьев, Н. *Цит. съч.*, с. 89.

⁵ Милаш, Н. *Православно црквено право*, с. 307.

⁶ Лапин, П. *Цит. съч.*, с. 78.

⁷ Hefele, K. *Op. cit.*, I, pp. 2, 3, 48; Schulte, J. *Op. cit.*, p. 41 ff., p. 63, 106 и 217; Frommann, T. *Op. cit.*, p. 304 и сл.; Sohm, R. *Op. cit.*, p. 52 ff., 227 ff., 300 ff., 304 ff.

ето при нас е тялото на Църквата, т.е. самият народ¹, както и думите на Свещ. Писание, че „Стълб и крепило на истината е Църквата“ (1Тим. 3:15).

X

След като обърнахме внимание на горе посочените принципни трудности, то сега ще обърнем внимание особено на трудностите по състава, гласуването, авторитета и възприемането на един (бъдещ) Вс. събор. Това се прави, защото специално тези последни четири са в тясна връзка с някои *практически трудности* по свикването и провеждането на един бъдещ Вс. събор, които не трябва да останат пренебрегнати и върху които в последно време се обръща по-сериозно внимание.

Основните от тях са:

Първо, секуларистичният дух изобщо и авторитарните настоящи държавни стремления по отношение на Църквата.

Второ, крайният национализъм или шовинизъм, който подтиска или дори повлиява на немалко членове и служители на Църквата.

И трето, че изобщо не сме подготвени за един вселенски събор, най-напред що се отнася до характера и значението на самия Събор, а също и до въпросите на неговата програма. Без подобаваща подготовка съществуват много и сериозни рискове не само за събора, но и за цялата Църква, но най-вече за църковния мир и единството на Църквата.

XI

Какво да се прави занаяпред?

Въз основа на горните разсъждения ние смятаме, че би било правилно и разумно:

1) Да се стремим не толкова към свикването и провеждането на Вселенски (наистина съборен) събор, а към общ православен (Всеpravославен) събор.

¹ Текстът на цялото послание Източните патриарси е публикуван в: *Απάντηση των Ορθοδόξων Πατριαρχών της Ανατολής προς τον Πάπα Πίο Θ' (1848)*. – Καρμίρης, Ι. *Τα δογματικά και συμβολικά μνημεία της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας*, т. В', Αθήνα, 1953, 902–925 (бел. ред.).

2) Програмата на този Събор трябва да се състои преди всичко от въпроси, които пряко се отнасят до вътрешните и неотложни общи въпроси на Поместните православни църкви (като напр. литургичните и социално-етични въпроси), които сами по себе си са толкова много и от такова значение за живота на ППЦ, че биха били повече от достатъчни за един такъв голям Събор на Православните църкви.

3) Подготовката на този общ Православен събор трябва да бъде организирана и систематично водена, влагайки всички (йерархични, богословски и др. подобни) сили на всички ППЦ.

Благородната задача и голямата отговорност на обединените сили на всички православни богословски факултети, и изобщо на православната богословска наука, е вярно и неуморно да работи за това.

Adrian Ivan

CHRISTIAN EDUCATION

in the Context of the New Paradigms of Education and in the Romanian Education System

Abstract: Christian concept of education is distinguished in the area of new education paradigms in particular by manner in which they relate to the last human reality, at the essence of his spiritual experience. Ideatic view of human life as a whole, as well as the specific of religious teaching methods, they do not oppose to the individual vocational development process and social inclusion, but, on the contrary, they support the educated person to a level of guidance in the landscape of values still unclear of the society. The Romanian education system, as well as other European education systems, is open to all that means postmodernist language „tradition of the new”, but it also has the ability receive value requirements in respect of the European Christian tradition, a tradition dedicated in promoting perennial values of humanity, beyond any limiting or ethnic, religious, cultural discrepancy. Christian education defines their priorities in relation to the interaction with other models or paradigm of education, without thereby to deny their positive contribution. So, the school has the chance to become an unmistakable axiological landmark of the society and a decanting value space, the most entitled institution to give us the image of our future.

Keywords: *Christian Education, Humanism, Postmodernism, Axiology*

The principles and priorities of religious education are becoming more and more known and widely debated lately, not only in the school environment, but also in the whole social space, debate driven by the mass media. The attention paid to the religion class shows that religious education is an important aspect for Romanian education system and must be treated as such. Very interesting seems to be the diversity of pro and negative arguments, arguments which belong to the interception of religion class in society, the distribution of the Christian message, but less by the place of the religious concept of education in the education system of Romania.

School is a favorable environment to promote values in society, by default of Christian values, so the point of view of specialists in education brings additional value in public debates, which did not happen unfortunately in the last time. One thing is sure, that the society is very careful and agrees to the fact that religious education is a priority of the Romanian education. On the other hand, Christian values, regardless of the fact that they subsist in objective forms of religious manifestation or in other forms in spiritual life of the citizens, cannot be separated by the cultural act, teaching staff in particular, particularly complex and the only model which may promote sustainable models of the religious, ethnic, national alter ego. If religious education is receiving overwhelming majority support, and we refer in particular to parent authority, then there is a need to improve the organization of their priorities and rules of operation.

It is our intention to put in the light the marks of interaction between Christian education principles and some paradigms of education which are coming in the spotlight with maximum determination in relation to these principles in the Romanian education system.

For a religion professor and the person who teaches Christian religion, there are two large imperatives in the conceptualism and development of religious education:

1. Identification and preservation of elements of continuity and authenticity in the transmission of Church's doctrine;
2. Optimization of theoretical and practical frame of curricula insertions of Christian education in the Romanian education system.

Therefore, the attention of religion professor is heading in equal measure both toward the teaching content as well as toward the organization and flow of the education process. Lack of a common terminology and specific strategies in the methodological approaches regarding Christian education leads to an increasing trends from the curriculum elaborators to borrow and adapt the content, the Christian message or the methodological instrumentation of new educational patterns. These educational models or "Educational paradigms"¹ "are an answer to the new politics in

¹ The term *Paradigm* comes from gr. παράδειγμα, for example, model; Vb. παραδείκνυμι means show close, indicate with precision, he gave the example or compare. Educational

education, general trend being of conformation to what, in postmodernist language, means “tradition of the new” (H. Rosenberg, to see E. Paun, 2002, p. 13).

Educational Paradigms respond to social-cultural realities and are subject to them. In fact, social politics lead to a specific approach in the theory and educational practice (Paun, 2002, p. 15), which causes Christian education to respond in his own manner, and to adapt itself to these stipulations. In practice, this entails an enlargement of the religion professor area of concern and of the person who teaches religion towards:

- The new forms of approach of the educational act, from the point of view of environmental requirements or social factors;
- Pluricultural, interdisciplinary character and keeping the integrator concept of education;
- The questionable existential question of the human being.

To discover other areas of research does not mean a deterioration of the Christian education content, but on the contrary an acclimation to the new realities. The highlighting of the informational content, moral, civic, which involves the religion class means an implementation in the light of the education objectives and goals of the Christian message. „The educational value is that best adequate report, between the mean (shape, conditions) of achieving the education and its aims (target) – shaping the individual for humanity“ (Cucos, 1995, p. 62).

Religious education is by the nature of its promoted values a propitious environment to human value interaction, but also proposes transcendent marks of cultural investment, axiological. For a Christian, culture does not produce values for culture, but perennial values of humanity in the sacral space of the Church. But the Church is the genuine universe of human values and this fact has been proved in the course of time. If religion would significantly deplete on the level of cultural values, would become itself a cultural product, human in essence, means of interpersonal valorization. The unalterable religious background is not due to cultural product, but the Divine transcendental, if by we do not understand an abstract refer-

Paradigms affects the education system to structural and functional level, in particular the students' role in the knowledge process and in the very thoughtless use of scientific truth.

ence to an unspecified ideal, philosophical, but to a fact, and a personal presence of God through Its unfinished works. On the other hand, God is tripled in person and the Church appeared in particular as that universe of human intercommunion, according to the Divine model.

In this context we invoke and affirm the human pluralism in the unity of faith, but also cultural diversity as national, ethnic, community specific of the cultural space. Recourse to cultural, religious, confessional plurality is far from being a sophism in Church's life, the Church is the only institution which has remained consistent to its principles in this respect from the beginning. The Holy Words of apostle Pavel are: „There is neither Jew nor Greek, there is neither bond nor free, there is neither male nor female: for ye are all one in Christ Jesus.” (Galatians 3, 28), with the mentioning that, in the Church, the distinct reason of those listed does not destroy, but it discovers the upper reasons unit of all in God. For this reason, the person I emphasizes that these differences which, until the Redeemer's coming were radical, they become circumstances of the unit in diversity, but only in the reality – human divine of the son incarnated to God.

As compared with other modes of religion reception, at least in the school environment, some assumptions might be proposed:

- The religion hour to be dealt with all the other disciplines, without being conceptually isolated;
- The diachronic and profoundly human character must not ignore the actual historical environment and church life and at the same time to be integrated in the general-purpose of education (N. Ματσούκα, 1981, p. 307).

It is to be mentioned the fact that the professor of religion has done and still does considerable efforts to integrate this discipline in the curricula area, at conceptual level. If religion is associated with other disciplines within the area of socio-human, it cannot be disassociated, but also it cannot be confused with other disciplines, because what it stands out and approaches it also is its purpose or finality. Unfortunately, in Romania the problem of the religion hour has never been brought to its finality, but it was analyzed sequentially and under the pressure of social rules aspects which aimed its functionality in the education system or in the society.

As a general rule, disciplines are competing for a ground of knowledge well structured that has a benefic interaction, in support of a conjoint

education, but religion proposes a system of values which are always at the level of the person's decisional forum. Some opinions of specialists in pedagogics stop at the functional, utilitarian character of religious morality (see Mircescu, 2003, p. 51), without taking into consideration that the faithful person is not only a moral person or who answers positive to ethical rules, but also a person open to an effective and permanent interaction between God and man. A person with true faith will never be passive to the condition of the other persons existence, but will always be disposed to have a valuable interaction with him, within the meaning of the Holy Apostle Paul: „Brethren, if a man be overtaken in a fault, ye which are spiritual, restore such an one in the spirit of meekness; considering thyself, lest thou also be tempted. Bear ye one another's burdens, and so fulfil the law of Christ” (Galatians 6, 1-2).

The Person of Christ, the Messiah, appears as a basis of human interaction, but He is also the model of Christian education, not within the meaning of the singularity, but in the sense of its finality. For this reason, one of the aspects which had been pointed out by professor Ματσούκας at the conference dedicated to the finality of religious education in Greece, it emphasizes that Christian education has a diachronic character, i.e. claims that Christian models of education are not committed to perishability, as it actually happens with educational content. However, he insists on updating and adapting historical cultural, civic, from all points of view.

Socio-human disciplines are deeply marked by the dynamic of education models, they are optimally open to social interaction and are preparing the educated one to assume his status or social role. „Social system is a configuration of cultural models, which provides individuals group life techniques, of interaction and social integration, in accordance with the expectations or requirements essential for cohabitation in the society. How a person reacts in a given situation, depends on the education he has received, habits formed that helps it to play a social role”. (I. Albulescu, M. Albulescu, 2000, p. 16)

The process of conceptualism to which is often subject the Christian doctrine also involves certain risks which are the cause for subjective judgment in addressing to religious mentality, characterized in particular by:

- *Omission* (For example, omission of the character revealed by Christian teachings)

- *Superficiality and indifference*
- *The globalization trend*
- *Inadequacy to the investigated field* (Which excludes the scientific character of the research).

There were always different positions in the Christian's message approach, the content faith teachings, but today it is very much in question the scientific character of the overall catechumen procedure. Joseph Moinght observed: „Modern developments of the science has integrated Christianity of general science or history of religion, to put under-privileged the claim of being founded on a historical supernatural and exclusive revelation” (Moinght&Troeltsch, 2000, p. 186). The Christian message does not eclipses that man is able to find knowledge by its own means, but the manner which he relates to the truth of knowledge may not always be the same, whereas science, in all of its forms, it tends to limit the truth of knowledge from its objective condition.

Without doubt, some causes are related to the incorrect reception of the Christian message. Among these, professor Κογκούλης identifies:

- Gross ignorance of the modern man for the sacred contemporary amenities, which leads to his removal from the life and traditions of the Church.
- Indifference, who determines man to have an alienated life style, without exit and indefinitely perpetuated;
- Negative disposal of man's rejection towards institution's and work of the Church (Κογκούλης, 2000, p. 36).

Due to the fact that any educational paradigm involves a logic of scientific founding, epistemology, but there is also a specific ideological discourse, it is necessary to examine in what conditions Christian education can integrate or not to such paradigms. In accordance with the conditions in which Christian education has not its ontological, epistemological and axiological foundation in research, we can speak of a Christian paradigm of education and not only humanistic, as a dimension of socio cultural existentialist paradigm, such it is stated in the pedagogy recent studies (see Paun, 2002, p. 14.)

Postmodernism represents an opening intended towards human problematics, as a reaction to the modern paradigm of education much

too rigid, of instrumentalism and based exclusively on the cognitive-informative dimension, of the educational training process, that is the objectiveness. A re-orientation toward the subject to be educated can be from the Christian perspective a new challenge, a common universe that can serve as starting point but also a foundation for numerous common values (Gordon, 2003, p. 156). Although the Church teaching is sufficiently substantiated and approved on a persons development, it is not sufficiently structured and applied to the realities on which subscribes the Romanian educational system and the new trends in education.

There is a common discussion in nowadays on the postmodernism and its implications in social science. Here are a few implications of postmodernism in the field of education.

- Support for those educational paradigms centered on humanistic existential-valorization.
- Redefining interhuman relations by re-establishing dialog between a person and society (socialization), subjective and objective, rational and emotional, determinism and indeterminism.
- Customizing educational act according to the subjective stipulation of the educated one and depending on their dynamic in the educational process.
- Emphasize of the transposition didactic role through which the teacher redevelops the formal curriculum by adjusting it and re-phasing it to the concrete conditions of teaching.
- Bring back to the plane of debates the variables of curricular developments such as: professional habitus, preparing the professor for its educational career etc (see Paun, 2002, p. 22).

Postmodernism remains a concept quite general when applied to pedagogy as science of education, and that is why it is substantially redefined by the prism of other educational paradigms as well as the humanist-educational or constructivist paradigm. These two paradigms come into the proximal determination of Christian education by the accession of new premises in theory and in the practice of learning. As a matter of fact the body of these new educational paradigms is positioned in particular by contrast carried out against modernistic paradigm which he succeeds. Postmodernist supporters even talk about a reconstruction of educational

sciences.

As regards the humanism and the humanistic paradigm, as an ideology, they are not a novelty, however, they distinguish themselves through some desideratum that Christian education has it fully noticed:

- The discovery of sacrament human existence, whom he does not deny its revealing character, from which the human re-edification of values.

- Spiritual Resizing of the cultural and educational phenomenon.

- Educational-humanistic paradigm proposes a pedagogy of cultural models through the observation of which is carried out individual ways to assume a higher value of educational, judgement (from the humanistic point of view).

- Subjective involvement professor, development relationships are affections and trust between it and high school students.

- Advances its orientation hypothesis towards its own human being in the values space with idea of formation making an image on himself equally authentic, which approaches current humanism to the psycho-analytic pedagogy. Also from the psycho-analytic pedagogy, educational paradigm-proposes:

- ✓ Maximize the experience and individual adventure.

- ✓ An open and informal pedagogy.

- ✓ Setting up personal beliefs of the subject as a basis of world knowledge.

- Support empathy as a way of genuine interhuman knowledge and promotes positive, empathetic thinking.

- It relies on personalism, spiritual theories emphasizing the internal dynamics of the personality and transcendental relationship between human being and the universe (Barlogeanu, 2002, pp. 27-35).

It can be easily found similarities between humanistic educational paradigm and the constructivist one, having regard that they both belong to the postmodernist current from which they are originary, and especially for the fact that they are based on a philosophy of knowledge linked to the existentialist subjectivism. We will not insist on development of these theories, but we will remember that, in the light of those theories, knowledge of reality is strictly linked to the internalness of human subject, the truth of knowledge being confined only to what the self or conscience can

collect, what they can integrate at the level of previous experiences, previous convictions (see Siebert, 2001, p. 66).

Here is how explains Detlef Horster¹ the constructivist position towards the Christian morality: "In the Christian community, both the simple peasant, as well as prince or king they could find in the Bible guidance for everyday moral decisions. There is a common sense of justice for all the statuses and one of identification with the community. Today, this situation has changed irrevocably. Now you can't impose a universal moral, it must be justified and this justification should be understood by each individual. Moral is no longer a undeniable and understood good, as in Christian community. Now, in order to justify it means that you can show why all men, without exception, should relate to it, to consider it right and rational and to follow it as well as God imperatives. It can be achieved only if justification is understandable for each, so as to be able to ask for listening/obedience. These are the reasons why I call it the moral of acceptance and mutual respect as being analogous post Christian epiphany and morals. On the other hand, obviously, from the normative point of view, it can be reported to the Christian principle of equality, and the New Testament after Matthew²." (Siebert, 2001, pp. 68-69)

Pedagogy constructivist supporters go further and claim the deconstruction of any truth of knowledge, so that the whole structure of knowledge to be the product exclusively of the subject, without anything that does not pass through the filter of reason of his consciousness. In fact, constructivism does not support anything other than that reality is not other than their own self construction. For some advocates of this theory there are no proven principles or rules which require axiomatic, but only constructs.

It is very important the type of relationship values on which an educational paradigm proposes to Christian education because, objectively, Christian virtues, as well as fundamental values of human existence, shall not be exhausted intelligible or individually, they are participation of the person to a human-divine reality. Theological speaking, our very existence is by participation, and the man has nothing outside its participation

¹ Professor of philosophy at the University of Hannover.

² They are considering the verse: *All the things that you would want other people do for you, you should also make for them, for that this is the law and prophecy*, Matthew 7,12.

to God, more precisely, beside God's gift. „God, that who is the existence, kindness and wisdom itself, more true speaking even above all of these, has nothing antithetical in it. But the creatures, whom exist by participation and grace, and, those who are rational and mental, and hold the ability of goodness and wisdom, have something antithetical in them. Namely, to their existence opposes the non-existence, and to the goodness and wisdom ability, the malignancy and the ignorance” (Marturisorul, 2008, p. 112). Human existence is an act of his rational' participation in God's uncreated work, by sharing of his gifts, his kindness. This is the first condition of the pedagogical act, of its definition, which is why the existence of an absolute ontological and axiological fact of life. If in the relationship between teacher and student there is indicative of a axiological transfer, formative and final, as far as the relationship between God and man, the act of existence, not only of education, is transposed into a superior plan. „Rational creature and mental shall communicate with God the Holy, that is, at his kindness and wisdom, by this very fact that it exists and by its ability to be happy, and by accomplishing as if for his eternal lasting grace. Through this he finds God. And he experiences the things made by Him, such as it was told, through collection of artistic wisdom contemplated in creatures, which is simple and without his own hypostasis; it was only in his mind” (Marturisorul, 2008, p. 111).

From the Christian point of view moral is not justified exclusively through its normative character, not even under the conditions much too idealistic of acceptance by all, but it is justified by saying that it leads to its end. Nothing more, because the man does not cease to be moral when it finds morals purpose, better said its true finality. On the other hand, a moral or ethics whose substance is by definition a rule or a law, then is unachieved because it always means the existence of lawlessness, of the one who breaches the law, and therefore of the law which convicts the wrongdoing. Or, the objective transfer of moral standard toward the internalness or subjectiveness of personal, acceptance, does only points out what cannot be aimed or to render the individual only as far as he can intelligible include the moral standard or better said the effect of moral standard. Subjectiveness plays an entirely different role in relation to divine revelation and by default with the moral law. Subjectiveness does not opposes to the objectivity of God's existence, nor does not oppose to objectivity of moral law, but they discover them, relieves them, and this only

under the conditions in which it enables access to God's revealed knowledge and it receives freely. Religious theories, scientific, or philosophical are not redemptive, they do not have such a purpose and, therefore, they not mediate faith (Opris, 2013, pp. 8-9), therefore religion is nothing more than the theory or philosophy of education.

On the other hand, in order to assume from the axiological point of view the Christian education priorities, they must materialize themselves at the level of educational objectives, not only in the plan of theory, but also on the level of skills and of education ideal. There are some points of contact between theoretical-philosophical content of education paradigms recalled and the faith teaching of the Church, the Christian model of education, which concern some specialists in education:

- Ontological education,
- Epistemological education,
- The axiology of the education.

Under ontological view, education can only be a move from the ontic point of view, „guaranty of the educational fact of life“ (Cucuș, 1995, pp. 8-9), it is included to ontological exigencies and as finality it cannot ignore what belongs to the human nature. From this point of view, religiosity is an educational imperative. The Holy apostle Pavel said that even „the pagans, which do not have laws, by nature they abide to the law ... which shows that the law deed is written in their hearts“ (Romans 2, 14-15). Christian Education is included to the ontological reality of the man, as a human's being created by God, hypostatic, rational, and as a finality the resemblance to God, reaching to him. Christian concept of education is included to the human ontological reality, without this might be interpreted in the sense of a limited opportunity to grow, whereas the man's ontological reality open endless possibilities to submit to God.

Epistemological education is focused on knowledge possibilities and limitations, the use of knowledge as a truth principle for training and human development, which shows that education is a cognitive journey, but also a discovery of the truth not only the scientific one, but also of the hypostatic truth and rationality of creation. An education without the last mark of the world rationality would become an education in the materialistic spirit, utilitarian, non-finalist. Regarding the role of mind in the

knowledge human realities, Church teaching shows that human intelligence tends to exceed the insufficient materiality of creation and will remain always open over the supra-reality transcendental, personal, of God. To the undefined of human mind it corresponds the infinity of God (I. Calist Xanthopol, 1979, p. 163, n. 351). Therefore, religion emphasizes the size of epistemological of education in perspective of exceeding the knowledge limits, but also of rational creation. When the knowledge horizon is defined to the laws of nature, to the limits of human reason, education loses its purpose by the fact that man is a spiritual creature, capable not only to know the reasons of things, but also to climb into the unit of this knowledge in God.

Finally, the axiology of the education raise the problem of value orientation of training young people in school and in society. For this purpose, the school is not only a receptive space of cultural values, but is the institution empowered to clarify and formulate axiological standards in the society. School is opened to socio-cultural paradigms and in the opinion of some specialists these paradigms at the origin of axiological orientation in education. Such a report is indicated in the sociological studies. „Modernity and post-modernity may be associated in the educational space with the existence of paradigms whose configures pedagogy as an dynamic and complex domain. In a work of reference, Y. Bertand and P. Valois¹ Identifies and analyzes five educational paradigms: rational, technological, humanistic, interference and inventive. They constitute the aim in educational plan of “socio-cultural paradigms”. A socio-cultural paradigm describes the relationship and influence of society development on social practices, on the functioning and organization of social institutions. Educational, it describes the relationship between education and society, educational models that society formulates, it proposes or enforces... as a last resort, a socio-cultural paradigm contains – in an express or implied manner – a theory on which it is based the educational practice in a society” (Paun, 2002, p. 14).

The debate on the acceptance of religion class in schools, as a mandatory discipline in the curricula plan, offered possibility of formulating very different some points of view. We will not enunciate them, but we take note that the increased interest towards the faith of the young people in school

¹ *Fondements éducatifs pour une nouvelle société*, ed. Nouvelles, Montréal, 1999.

shows that the place of religion is in the public education institutions and not elsewhere. The support for the religion class begins by discovering its shaping valence, its training, the implications of invoking religious values in the context of spreading other cultural values, scientific, ethnic, etc.

Unfortunately, Christian paradigm of education is perceived in the other theories only to its traditional, historic dimension or, liturgical at the most. Elements of Christian morals are somehow relativized or interpreted individually, losing themselves in their unitary character, ecclesiastic, although they subsist only in this way. In other words, school can approach educational prospects in partnership with various social institutions, but regarding the religion class, relativization of religious education priorities represents not only an act free of responsibility, but also an attempt to cultural identity of a nation.

Before the fall of communism, the education system has been demonstrated a form of immunity more ideological in relation to other European models of education in virtue of the fact that the communist countries were isolated in a communist bloc. After completion of this phenomenon, the communism society develops rather difficult appetite toward an efficient value cleaning in the education system, in consideration of the fact that we are passed to more than a quarter of a century ago, and education policies are deprived of congruence and predictability.

Outside the current educational political space, the concept of Christian education shall be presented in the form historical, adjustments, cultural continuity both on the Romanian territory, but also in the Eastern Orthodox space, which ensures new possibilities of systemic approach. It remains to be seen whether the authority of the state in the field supports or gives credibility to a Christian paradigm of education which has confirmed its status in the course of time.

Bibliography

ALBULESCU, I., ALBULESCU, M. *Predarea și învățarea disciplinelor socio-umane. Elemente de didactică aplicată*, Editura Polirom, Iași, 2000.

BERTAND, Y. & VALOIS P. *Fondements éducatifs pour une nouvelle société*, Editions Nouvelles, Montréal, 1999.

BÂRLOGEANU, L. „Paradigma educațional umanistă în contextul postmodernității”, *Pedagogie. Fundamentări teoretice și demersuri aplicative*. Emil Păun și Dan Potolea, Polirom, Iași, 2002.

- CALIST, XANTHOPOL, I. *Metoda sau cele 100 capete*, trad. și note de Pr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1979.
- CUCOȘ, C. *Pedagogie și axiologie*, editura Didactică și Pedagogică, R.A., București, 1995.
- GORDON, Pr. V. *Biserica și Școala. Analize omiletice, catehetice și pastorale*, ed. Christiana, București, 2003.
- MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capete despre dragoste*, Filocalia, vol. 2, EIBMBO, București, 2008.
- MIRCESCU, M. *Fundamente ale pedagogiei*, Fundația culturală Libra, București, 2003.
- MOINGHT, J.&TROELTSCH, E. „Science des religions ou théologie”, *Recherches de science religieuse*, 88/2 2000.
- OPRIȘ, D., *Didactica religiei. Suport de curs*, București, Matrix Rom, București, 2013.
- PĂUN, E. „O „lectură” a educației prin grila postmodernității, în vol. Pedagogie. Fundamentări teoretice și demersuri aplicative”, Emil Păun și Dan Potolea, *Polirom*, Iași, 2002.
- SIEBERT, H. *Pedagogie constructivistă*, trad. Anca Lazăr, Ed. Institutul European, Iași, 2001.
- Κογκούλης, Ιω. *Κατηχητική και Χριστιανική Παιδαγωγική*, έκδοση Β', Εκδοτικός Οίκος Αδελφών Κυριακίδη α.ε., Θεσσαλονίκη, 2000.
- Ματσούκας, Ν. „Θεολογική Θεώρηση των σκοπών του θρησκευτικού μαθήματος”, *Κοινωνία*, iulie-septembrie 1981.

Иво Янев

ПАСТИРСКО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИ АСПЕКТИ в творенията на св. Трима светители

Abstract: Ivo Yanev, *Pastoral and Psychological Aspects in the Works of Three Hierarchs*

The goal of this paper is to show the place, role and importance of St. Fathers of the Church and especially St. Three Saints - St. Basil the Great, St. Gregory the Theologian and St. John Chrysostom, in the modern today Pastoral psychology and psychotherapy, or rather to prove that this psychology has always been part of the infirmity of the Orthodox Church.

Keywords: *Pastoral Theology; Pastoral Psychology; Church Fathers; Psychology; Psychiatric Diseases*

Пътешествайки по пътя на живота, след грехопадението човечеството приема върху себе си низ от духовни белези, телесни болести и духовни разстройства. Заради това преди и след времето на Спасителя, до наши дни ние хората винаги сме страдали и страдаме от множество духовни, психически и физически проблеми. Затова през вековете Църквата Христова се е старала да подпомага това проблемно човешко съществуване, като нейни видни йерарси са предоставяли методите и начините за предпазване и лекуване на духовните болести, които често стават причина за физически и ментални такива. Целта на този текст е да покаже мястото, ролята и значението на св. отци на Църквата и особено на днес честваните св. Три светители – св. Василий Велики (+379), св. Григорий Богослов (+390) и св. Йоан Златоуст (+407), в обособилата се в последните няколко десетилетия пастирска психология и психотерапия, или по-скоро да докаже, че тази психология е била винаги част от лечебницата на Църквата.

В Свещеното Писание многократно се споменава че „Роден от жена човек е кратковременен и преситен с тъги“ (Йов 14:1), „защото тленното тяло тежее на душата, и тая земна хижа притиска на многогрижния ум“ (Прем. 9:15), защото „Много трудове са отредени за всеки човек, и тежко е игото на синовете Адамови, от деня на из-

лизане из утробата на майка им до деня на връщане при майката на всички. Мисълта за очакваното и денят на смъртта произвеждат у тях размишления и страх в сърцето. От седещия върху славен престола и до поваления на земята и в праха... всеки си има гняв и завист, смущение и безпокойство, и страх от смърт, омраза и разпра, и, кога почива на легло, нощният сън разстройва ума му... Това ако и да се случва с всяка плът... но у грешниците е седем пъти повече“ (Сир. 40:1-8).

Тези извадки от Свещеното Писание доказват, че вследствие от навлизането на греха в човешкото битие, всички негативни духовни и душевни аспекти от живота на човека оказват отрицателно физическо и психическо влияние, което от своя страна води до редица разстройства и заболявания. Всички тези въздействия дават своето отражение върху физическия и духовния живот на човека. По силата на психо-физичната връзка в човека страданията на тялото оказват влияние върху душата и обратното¹.

1. Направления в духовноориентираната психологията в наши дни

Какво е реалното състояние на съвременната психология и психотерапия? От една страна, светската психология е разделена на различни теории и школи, които често си противоречат една на друга. Всяка от тях се състезава с другата, като се опитва да я обори и да се представи като единствената и общовалидна за съвременното ни общество. От друга страна, учението на Църквата и на св. отци за духовните проблеми на човека е забравено или даже съзнателно изхвърлено и обявено за назадничаво или суеверно от страна на съвременните специалисти психолози и психотерапевти. Въпреки това, особено в последните десетилетия, все по-често представители на съвременната психология се опитват да се завърнат към светоотеческото предание на Църквата и да почерпят от нейната лечебна сила и опит, като например Владета Йеротич, Дмитрий Авдеев, игумен Анатолий Берестов, психотерапевта Игор Карузо и много др. Съвременен много съвременни богослови се опитват да покажат опита

¹ Срв. Димитров, Хр. „Душепастирът и душевнострадащите“, ГДА, 6, 1956-1957, с. 283-284.

на Църквата и да го представят пред останалия свят, като например митр. Йеротей Влахос, архиеп. Хризостом, изследователя Жан-Клод Ларше и др. Всичко това доказва за пореден път, че лечебната сила на Църквата, чрез предадените ни от св. отци слова, е действена, както по тяхно време, така и в наши дни.

2. Светототеческият възглед за менталните болести

За разлика от повечето съвременни изследователи в областта на психологията, християнската мисъл в лицето на св. отци и аскети е развила сложна даже и за нашето време, концепция за менталните болести, която сочи три основни причини за техния произход – органическа (физична), демонична и духовна, като същественото е, че и трите посочени етиологии¹ предполагат и изискват специфични терапевтични подходи. Затова споменатият изследовател Ж.-К. Ларше оспорва напълно погрешното твърдение, разпространено сред историците и специалистите по история на медицината и в частност на психологията, че според християнството единствената причина за менталните разстройства и болести е демоничната обсебеност.

Много важно е да отбележим, че св. отци взимат под внимание трите измерения на човешкото същество – телесно, душевно и духовно, и полагат своята терапия на основата на тези три величини. Чрез своя благодатен опит отците осмислят феномена на лудостта, който е насочен към дълбините и най-съществените ценности на човека, и никога не пропускат да го разгледат в светлината на връзката на човека с Бога и на цялостното призвание на човешкото същество – да се обожии. Разбира се, духовното измерение стои на централно място в тяхното учение за менталните проблеми и точно то е свързващото звено във възгледите им. От тази гледна точка може да заключим, че идеята, че византийското общество има само откъслечни представи за лудостта и не е познавало никаква обществена терапевтична система, е напълно опровержима².

¹ Етиология (от гр. αἰτία – причина и λόγος – наука) е медицинска наука, която изучава причините за възникване на болестите.

² Срв. Ларше, Ж.-К. *Терапия на менталните болести. Опитът на християнския Изток от първите векове*, София, 2013, с. 16.

Естествено св. отци отнасят някои форми на ментални болести към органическите причини и допускат за тях лечение според съвременната им медицина. По този начин лесно може да опровергаем предразсъдъците на атеистическите и някои други „съвременни“ историци и изследователи на психологията и медицината, които твърдят в своите тълкувания на изворите от времето на отците на Църквата, че според християните всички болести се коренят само и единствено в духовната същност на човека и оттам допускат свръхестествено демонично влияние върху него¹.

От друга страна, йерарсите на Църквата признават възможността за демонично влияние като причина за някои ментални болести, което влияние пряко засяга психиката на човека или прави тялото посредник на демоничните действия. Съвременният човек не би погледнал с добро око тези думи на отците, но те са истинска реалност. Разбира се, техните мисли нямат нищо общо със средновековната история, в която има редица случаи на търсене и убиване на вещици или обсебени от дявола от страна на представители на Римокатолическата църква в Европа и на някои протестантски общности скоро след съвременното заселване на Северна Америка. За разлика от тях отците приемат обсебения не за съучастник на дявола, а за жертва, боледуваща личност, която трябва да бъде лекувана, на която да бъде обърнато сериозно внимание и да бъде подпомогнато нейното лечение².

В своите творения отците възприемат възможността за духовен произход на менталните болести поради развитието на една или друга страст. Тази етиология е важна, защото се отнася до повечето неврози на съвременната нозография³, както и на някои форми на психоза⁴. Така например т. нар. „надценяване“ или „хипертрофия на аз-а“, което често съпровожда параноидната психоза и в по-малка степен истеричната невроза, които са симптом на повечето неврози, съответства на страстта на гордостта. Тревожността и безпокойството, така разпространени в нашето забързано и напрегнато ежедневие, могат да

¹ Срв. Dols, M. "Insanity in Byzantine and Islamic Medicine." In Scarborough, J. (ed.). *Symposium on Byzantine Medicine* (Dumbarton Oaks Papers, 38), 1984, p. 137.

² Срв. Ларше, Ж.-К. *Цит. съч.*, с. 17

³ *Пак там*, 17-18.

⁴ Нозография (от гр. νόσος – болест и γράφω – пиша) – описание на болестите.

бъдат съотнесени до страстите на страха и тъгата. Агресията, която се открива при повечето неврози¹ и някои психози и също е характерна за съвременния начин на живот, и възпитание от най-ранна детска възраст, може да бъде отнесена към страстта на гнева в широкия смисъл, който му придават отците. Астенията², синдром на повечето ментални заболявания, съответства много точно на страстта на унинието. Можем да забележим също така конкретна връзка между фобийните неврози, традиционно определяни като „страхови неврози“ и страстта на страха и т.н.³

Духовната терапия на св. отци до днес пази опита на стотици духовни подвижници и учители на Църквата, които, от една страна, са осъзнали и познали човешката душа в най-големите ѝ дълбини и са достигнали до изключително тънко задълбочено познание за нея, а от друга страна, през целия си земен живот са се стремели да я покоряват и преобразяват до обожения образ на истинския християнин. Затова придобитият от тях опит в това отношение е уникален и е в употреба сред духовниците в Православната църква и до наши дни⁴.

Много важен момент в светоотеческите творения е, че те разглеждат човека в цялата сложност на неговата природа, като вземат под внимание отделните и различни измерения на неговата същност, проблемите, пред които го изправя самото му съществуване на земята, общата му съдба и връзката му с Бога, а също и значението на тези фактори в етиологията и терапията на психическите болести⁵. В последните десетилетия тези идеи и методи бяха преоткрити от т. нар. екзистенциална психотерапия⁶.

¹ Психозата (от гръцки: ψυχή- за ум/душа, и -ωσις, за абнормално състояние или умопомрачение) е тежка психична болест, която се характеризира със загуба на контакт с реалността и дълбоко нарушаване на връзките с другите хора, което е причина за социалната дезадаптация на субекта.

² Неврозата е група от функционални психични разстройства, които включват стресови състояния, и при които поведението не е извън социално приетите норми.

³ Ἀσθένεια – обща слабост, безсилие, повишена уморяемост. Често срещан симптом при напреднали физически и психически заболявания. Дължи се на изтощение на организма.

⁴ Срв. Ларше, Ж.-К. *Цит. съч.*, 21-22.

⁵ Пак там, с. 22.

⁶ Пак там.

3. Основни понятия в пастирската психология според св. отци

Както знаем разбирането за отделните понятия в различните психологически системи и школи, невинаги е еднакво. Затова е необходимо да се направи кратък анализ на различните основни понятия в пастирската психология, т.е. как светите отци са ги разбирали и изразявали в своите творения.

Разбира се, основни понятия в психологията са *душата* и *тялото*. Св. отци пишат, че душата и тялото тук, на земята са неделима съвкупност. Признавайки равното достойнство на тялото с душата, те отказват да приемат схващането, че тялото е просто възплъщение на душата, видим израз на нейното падение, или, още повече, сътворено от Сатаната според дуалистическите схващания на някои ереси. Един от основните аргументи е фактът, че Спасителят се е възплъттил в човешко тяло, родил се е от св. Богородица и е живял на земята в плът, затова е и Богочовек¹. Още св. Ириней Лионски (ок. 130 – ок. 202) пише в съчинението си „Против ересите“: „Сътворената плът сама по себе си не е завършен човек... И душата сама по себе си не е повече от човек...“²

Отците винаги повтарят, че човекът има двусъставна природа. Един от тримата светители св. Йоан Златоуст казва, че човекът е разумно същество, което се състои от две природи – духовна душа и материално тяло³. Според св. Максим Исповедник (ок. 580 – 662) частите на едно нещо са едновременно необходими, за да съставят пълния вид, който представлява човешкото същество⁴. От друга страна, св. отци различават в човека три сили: дух, душа и тяло. Тялото е физическата част на човека, тя е неговото физическо проявление в света. По думите на св. Йоан Дамаскин († ок. 750) душата е второто равни-

¹ За екзистенциалната психотерапия виж по-подробно Schneider, K., O. Krug. *Existential-Humanistic Therapy*, Washington, 2010.

² Срв. Хризостом, архиеп. *Ръководство по православна психотерапия. Отвъд науката, богословието и духовната практика във възможните им клинични приложения*, София, 2009, с. 61.

³ Irenaeus, *Against Heresies*, in Alexander Roberts (Ed.). *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 1. *The Apostolic Fathers, Justin Martyr, Irenaeus*, Peabody, Massachusetts, 1995, p. 378.

⁴ „Св. Иоанна Златоуста XIV беседа на книгу Бития“, в: *Творения святаго отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольскаго*, Т. 4, кн. 1, Санкт Петербург, 1898, с. 116.

ще и тя според отците е обща за хората и животните, но при човека тя се контролира от третото равнище – духа или ума, който е в основата на съзнанието и оттам и основа на свободата¹. Умът е същността на всички разсъдителни функции: на първо място – интуитивният ум, на способността за съзерцание и източник на всяко познание; на второ място – разумът и всичко, което произхожда от ума, мисълта, разсъждението, преценката и вложеното слово, от което произхождат езикът и паметта². Според отците чрез ума човекът е привързан към Бога, чрез ума човек се стреми към Него и се съединява с Него³. Умът е основа на физическото единство на човешкото същество, основа на неговото духовно единство и средство за неговото единение с Бога. Св. Григорий Богослов допълва, че със своята разумна душа човекът е владетел на действията и поведението си, защото умът е едновременно основа на неговата мисловна дейност и на човешката свободна воля⁴.

Въпреки че душата е носена от тялото и зависима от него в своите проявления и действия тук на земята, в същността си все пак тя е самостоятелна. Много от йерарсите и аскетите в своите съчинения доказват, че докато тялото не може да живее без душата, душата може да съществува без тялото и това виждаме ясно след смъртта, когато тялото се разпада, а душата продължава да живее. Именно затова св. Григорий Синаит (1260/68 – 1310/40) пише че, душата ръководи и обладава цялото тяло и всички негови части, затова и Църквата учи, че Бог управлява света лично, без тварни посредници, а със Своята нетварна енергия, така и душата задейства и задвижва всеки член на тялото със свойственото му действие⁵.

Вследствие на нашата отдаденост на греха, смъртта на душата често се е случила преди смъртта на тялото, тя е изгубила нетварната

¹Срв. Sherwood, P. "The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor", *Studia Anselmiana*, fasc. 36. Romae, 1955, 21-29.

²Срв. Св. Йоан Дамаскин, *Точно изложение на православната вяра*, София, 1996, 104-105.

³Пак там, 110-111; а също и Хризостом, архиеп. *Цит. съч.*, с. 65.

⁴Срв. Св. Йоан Дамаскин, *цит. съч.*, с. 102.

⁵Срв. Gregory Nazianzen, "Oratio XL. The Oration on Holy Baptism", in *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. Cyril of Jerusalem, Gregory Nazianzen*. Vol. VII, Grand Rapids, Michigan, 2005, p. 371.

благодат на Бога, умът вече нямам връзка с Бога и потъмнял. Болестта, зависимостта, нечистотата и смъртността на душата са великолепно описани в светотеческите текстове. Всеки грях според тях е повторение на греха на Адам и с всеки грях ние затъмняваме и умъртвяваме падналата наша душа. Според св. Максим нечиста е онази душа, която е пълна с лоши помисли, похот и омраза, в която няма любов към ближния и Бога¹. „Така и душата, ако няма нищо здраво, макар и да се струва жива, е мъртва“ казва св. Йоан Златоуст².

Как обаче се лекува душата, каква терапия извършват св. отци? Според тях здравето на душата се състои в безстрастието. Съвършенна и безгрешна е душата, придържаща се към добродетелите. Църковните йерарси посочват и пътищата, по които се съживява и лекува душата. Тъгата по Бога, т.е. покаянието, премахва похотта и води до възкресение на душата докато е още тук на земята, затова св. Антоний Велики (250/1–356) казва, че трябва да очистим мисленето си, за да спасим душата си. Важно е да помним и думите на св. Григорий Палама (1296–1359), че душата се лекува, когато се скъсат връзките със злото и се прилепи чрез любовта към доброто³. Св. Максим Изповедник ни учи: „Гневното в душата обуздавай с любов; желателното умъртвявай с въздържание, мислителното възкресявай с молитва; тогава светлината на ума никога няма да помръкне в теб“⁴.

Основна роля за болестта на душата и нейното лечение имат разумът и помислите. Според отците на Църквата с ума и разума си ние познаваме Бога. Разсъдъчната енергия на душата се свързва с умствената енергия. Умът е окоето на душата, което някои отци наричат сърце. Разумът изразява опита и живота на ума и това става в духа. Обикновено се казва, че човек е разумно същество, в смисъл че има разум и може да мисли. Но за светоотеческото богословие разумен не е онзи, който просто има разум, а онзи, който чрез разума търси да

¹ Сrv. св. Григорий Синаит, „Глави за заповедите и догматите“, в *Добролюбие*, т. 5, Св. Гора, Атон, 2000, 198-200.

² Сrv. св. Максим Изповедник, „Четиристотин глави за любовта“, в *Добролюбие*, т. 3, Св. Гора, Атон, 2000, с. 162.

³ Св. Йоан Златоуст, *Тълкувание на второто послание на св. ап. Павел до коринтяните*. (Беседа 1-20), София, 1940, с. 193.

⁴ Сrv. Йеротей, митр. на Навпакт и св. Власий, *Православна психотерапия. Светоотечески терапевтичен курс*, В. Търново, 2009, с. 117.

намери Бога и да се съедини с Него. Преди грехопадението разумът е функционирал правилно, умът е чувствал Бога, а разумът е изразявал опита на ума. Затова св. Максим казва, че чистият ум гледа и преценява правилно. След грехопадението обаче душата била умъртвена, в резултат на което целият ѝ вътрешен свят загубил способността да функционира нормално. Така разумността се извисила по-високо от ума и затова властва в човека. Гордостта и егоизмът взели връх в душата и оттам навлезли всички други похоти и страсти¹.

В разсъдъчната част на душата действат т. нар помисли, които възбуждат желателната склонност и се опитват да подчинят ума на човека, за да тръгне по пътя на греха. Според св. Максим помислите са обикновени и сложни, първите са безстрастни, а вторите са свързани със страстите. Страстните помисли или пробуждат желателната сила в душата, или подбуждат гневната, или помрачават разсъдъчната сила. Помислите се лекуват посредством трезвението, вниманието, безмълвието и отсичането на лошите помисли, отбягването на причините за помислите, труда и аскетичния начин на живот.

4. Пастирско-психологически аспекти в творенията на св. три светители

Много от идеите по отношение на психологията и психотерапията, които в последните десетилетия се поставят в центъра на различните направления в психологията и особено в т.нар. екзистенциална психология, намираме и в творенията на св. три светители, които настойчиво говорят за важноста на човека и неговата душа, и то за всеки един човек, независимо от общественото му положение, от неговото физическо и психическо състояние.

Св. Григорий твърди, че човек е създаден изначално свободен и самовластен, не е бил подчинен на греха и на неговото негативно влияние, от което след Грехопадението произлизат физическите и психическите проблеми².

Възможно е някой да каже, че във времето на тримата светители Църквата е цъфтяла и че човекът не е имал днешните проблеми. Напротив, и тримата са живели в епоха, белязана с дълбоки противо-

¹ Св. Максим Изповедник, *цит. съч.*, с. 219.

² Срв. Йеротей, митр. *Цит. съч.*, 212-213.

речия, общественно-политически и духовни промени. Тяхното време е твърде аналогично с нашето съвремие. По думите на видния изследовател Анастасий Янулатос, архиеп. на Тирана и Албания, св. три светители с последователност, мъжество и разум посрещат предизвикателствата на своето време и анализират коректно противоречията в човешкото битие, което се развива в диалектическо напрежение между логичното и алогичното, между вярата и знанието, между падението и възхода на човешкото общество и личност. Но тези трима йерарси са изпълнени с оптимизъм в бъдещето на християнина. Според тях всеки може да има надежда в себе си независимо от своето положение в обществото. Независимо от това какви физически и духовни проблеми има, всеки има възможност за покаяние, за обръщане и повторно връщане в „първоначалната красота“ на Божието творение¹.

По своята природа човекът е с променливо и нетрайно битие, често податливо на най-различни трансформации. И след неговото най-голямо падение винаги неизменно следва път за поправяне и промяна към доброто. Християнството не поддържа статичността и неподвижността, а призовава за непрекъснато творческо и позитивно обновяване. Призивът към обновление на човека от страна на Църквата не е само към тези, които са съгрешили в своя житейски път, но и много често към онези, които не са се отклонили към грешната посока. Св. Григорий Богослов съветва: „Ако съгрешиш, върни се в правия път, а ако вървиш в правилната посока, продължавай още по-упорито“².

Оптимизмът на тримата светители извира от факта, че те винаги разглеждат тайната на човека като зависима от Божията благодат. Всички знаем, че злото няма ипостас, не съществува само по себе си, както Бог съществува. Злото е лишено от същност и е отклонение, продукт на егоцентричната, себична употреба на свободата от страна на човека. Тук виждаме феномен, който може да бъде премахнат само чрез синергия с Божеството. Изразът „по природа“ означава всичко онова, което е божествено у нас, оная божествена искрица, която бе

¹ Срв. Анастасий, архиеп. (Янулатос), *Православието и глобализацията*, Силистра, 2005, с. 153.

² Пак там, с. 156.

дадена на първия Адам. Изразът „противно на природата“ означава действието на дадената ни от Бога свобода, но самата тя отчуждена от Него. „Отчуждаването от Бога е грях“ пише св. Григорий. Но според него доброто връщане е възможно и многожелано. Независимо от дълбокото отчуждение и падение, човешката природа според тримата светители не е престанала да бъде носител на човешкия образ, а това означава и на своето изначално добро¹.

Този оптимизъм обаче не се основава на личната сила на човека сам по себе си. Тримата светители нямат такова доверие в достатъчността на човешкия ум. Техният оптимизъм се основава на факта, че един нов човек, един нов Адам, е приел цялата човешка природа върху себе си, извел е човешката свобода на пътя на негоистичната любов, извършил е обрат към доброто, дал е нов ориентир на заблудения човешки род². „Въчеловечаването на Христос е моето второ създание“, казва св. Григорий³. А св. Василий Велики твърди, че с въчеловечаването Си Спасителят е превел разделената на хиляди части човешка природа ... в Своята и в Бога⁴. Според св. Василий Месията е осъществил срещата на човешката природа със Своята природа и в Самия Себе Си и отново я е призовал в предходното едемско единство на общност и любов. Победата вече се е състояла⁵.

С Възкресението на Спасителя всичко вече е обновено. Пред всеки човек сега стои въпросът за участието в тази благодатна и реална обнова. В християнството това става чрез „покаянието“, което св. Григорий нарича „обръщане към доброто“. В динамиката на Пасха и св. Евхаристия като център на богослужебния живот, той призовава за промяна, която твори новото: „Погледни сега колко си обновен, различен, изцяло променен“⁶.

¹ Сrv. св. Григория Богослова, „Слово 43, надгробное слово Василию, архиепископа Кесария Кападокийския“, в *Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольскаго*, т. 3, Санкт Петербург, б.г., 604-605.

² Сrv. Анастасий, архиеп., *цит. съч.*, с. 156.

³ *Пак там*, 156-157.

⁴ St. Gregory, *Theological and ethical discussions*, Thessaloniki, 1995, 141.

⁵ Сrv. св. Василия Великаго, „Подвижническия уставы подвижающимся в общежитии и в отшельничестве“, в *Творения иже во святых отца нашего Василия Великаго, архиепископа Кесарии Кападокийския*, т. I, Санкт Петербург, 1911, с. 483.

⁶ *Пак там*.

Според тримата светители промяната започва и черпи сили от Божието действие и благодат, „с което се изправя всичко у човека”¹. Всички призови на тези трима архиереи за покаяние изхождат от факта на възприемането на човешката природа от Спасителя и Неговата връзка с всяка човешка личност на земята. Промяната към добро не е само индивидуален проблем на човека. Актът на покаяние и метаноя, промяната и очистването на Божия образ у християнина се извършват в живота на цялата Христова Църква, който продължава спасителното дело на Христос тук, на земята. Църквата не е народ от безгрешни, а от каещи се и променящи се към добро хора².

Доверието, което прозира от творенията на тези трима йерарси, е пълно с огромно търпение. Според тях преобразението и промяната у човека трябва да се извършват без насилие върху човешката личност, а в рамките на свободната човешка воля и истинската свобода³.

Според тримата велики учители на Църквата въздушните планове и повърхностните построения на ума не са достатъчни, защото егоизмът и страстите много често затрудняват дейността на разума. Катарзисът трябва да започне от дълбочината на човешкото съществуване, там, където се е извършила деформацията на егото и където то се е превърнало в идол. Отците приемат за по-важна вътрешната чистота, доброто разположение на духа, а според тях справедливостта без лична почтеност и чистота е невъзможна. Заради това св. Василий казва: „Това е нещо, което трудно може да се постигне, защото на някои не достига благоразумието да предоставят на всички равен дял, а други прикриват онова, което е справедливо, защото са водени от човешки страсти”⁴. Никой не може да бъде справедлив и въобще праведен, ако справедливостта не почива отпреди в неговата душа. Такъв човек е „корумпиран от желание за богатство или клони, или

¹ Св. Григория Богослова, „Слово 44, На неделя новою, на весну и на память мученика Маманта“, в *Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольскаго*, т. 3, Санкт Петербург, б.г., 659-660.

² Св. Анастасий, архиеп. *Цит. съч.*, 156-157.

³ Св. Иоанна Златоуста, „Слово к жившим вместе с девственицами“, в *Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольскаго*, т. 1, кн. 1, Санкт Петербург, 1898, 260-261 и 265.

⁴ Св. Анастасий, архиеп. *Цит. съч.*, с. 158.

към приятелство с някои или към омраза към други“¹. В обновата и освещаването на човешката личност се крият тайната, гаранцията и динамиката на тази същностна промяна. Вниманието на християнина трябва да се посвети на същността на нещата в нашия живот, а не на техния външен изглед. „До вчера си обръщал внимание на външността, днес се посвети на същината“ говори св. Григорий².

И тримата светители се опитват да пробудят в човека тлеещата в него потребност от обръщане към себе си, за да се усили божествената искра, която се намира в него. Те изискват от нас християните да очистваме живота си, или по-скоро да го направим „очистващ се“, както казва св. Григорий³. Това вътрешно напрежение е постоянно себенадмогване: затова св. Василий ни подтиква винаги отвъд собствените си сили нашата душа да се стреми към Божията воля, като Неговата слава да бъдат нейна цел и желание⁴. Познавайки се на вътрешната дисциплина и будност, която гарантира вътрешната свобода на човека, св. Григорий препоръчва „Ако малко извърнеш мисълта, събери се преди съвсем да изпаднеш навън и да се предадеш на смъртта; стани нов вместо стар и отпразнувай преосвещаването на душата си“⁵.

Известно е, че и тримата велики учители на Църквата са прекарвали определено време в подвижническа подготовка за освобождаване на душата и тялото от човешките страсти. През целия си останал живот те остават аскети и живеят в постоянно подвижничество. Техният аскетичен живот никога не е бил антропоцентричен, той не е упражнение на разума и волята, напротив тяхното подвижничество е било винаги в Църквата Христова, сред Божия народ и винаги е

¹ Св. Василия Великаго, „Толкование на пророка Исаию“, в *Творения иже во святых отца нашего Василия Великаго, архиепископа Кесарии Кападокийския*, т. I, Санкт Петербург, 1911, с. 223.

² Св. Василия Великаго, „Беседа на псалом тридцат третий“, в *Творения иже во святых отца нашего Василия Великаго, архиепископа Кесарии Кападокийския*, т. I, Санкт Петербург, 1911, с. 160.

³ Св. Григория Богослова, *Слово 44, На неделю новою*, 656-657.

⁴ Срв. св. Григория Богослова, „Слово 15, говоренное в присутвии отца, каторы безмолствовал от скорби, после того, как град опустошил поля“, в *Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольскаго*, т. 3, Санкт Петербург, б.г., с. 235, 239.

⁵ Срв. св. Василия Великаго, *Подвижническия уставы*, 482-485.

насочено към великата Божия милост¹.

Верни на на Божието откровение, светите трима светители отказват да сведат човека до неговите чисто физични измерения, и техните мисли най-ясно са изразени от думите на св. Григорий Богослов, че нашата цел „е да се приближим до Бога, доколкото е достъпно за човешката природа, и да се съединим с най-чистата светлина“². За тези велики светители всички на тази земя са „боголики“, носители на Божия образ, всички са „вместими в Бога“ и по думите на св. Григорий „ние всички се стремим към пречистване, към възвисяване и към онова, което лежи пред нас“³. Въпреки това пътят на всеки християнин е различен, според заложените таланти и дарби от Бога в него, както и според осъзнаването на дадената от Създателя свободна човешка воля и осъществяването ѝ в нашия живот⁴.

Но тези видни йерарси посочват, че целия наш живот се подчинява на една цел – да се обожим, да се богоуподобим, да развием дадения ни от Бога талант. Всичко това обаче може да стане само, ако поставим Спасителя за наш водач по тежкия път на живота ни. Нашето преобръщане и уподобяване не е еднократна промяна, а непрекъснат възход към доброто, възхождащо развитие от катарзис към катарзис, от покаяние в покаяние, от добродетел в добродетел, от познание към познание, в динамично движение за уподобяване в Св. Дух⁵.

В заключение можем да кажем, че св. отци на Църквата и в частност св. трима светители, са изключително актуални в нашето така забързано и пълно с духовни проблеми време. Потвърждавайки дос-

¹ Сrv. Анастасий, архиеп. *Цит. съч.*, с. 161.

² Св. Григория Богослова, „Слово 21, похвалное Атанасию Великому, архиепископу Александрийском“, в *Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского*, т. 3, Санкт Петербург, б.г., с. 306.

³ Св. Григория Богослова, „Первое обличительное слово императора Юлиана“, в *Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского*, т. 3, Санкт Петербург, б.г., 68-70.

⁴ Сrv. св. Григория Богослова, „Слово 32, О соблюдении доброго порядка в собеседовании, и о том, что не всякий человек и не всякое время может разсуждать о Боге“, в *Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского*, т. 3, Санкт Петербург, б.г., с. 469, с. 480.

⁵ Сrv. св. Григория Богослова, *Первое обличительное слово императора Юлиана*, 68-70.

товерно чрез своята мисъл и авторитетен свят живот, че човекът, въпреки ежедневните проблеми, въпреки податливостта си на греха и злото, е призван към тази божествена метаноя, към тази промяна, която се извършва не само във външното му проявление в обществото, но и онтологично в неговото духовно преображение на неговата душа чрез нетварните енергии, чрез участието в благодатния живот, който ни дава тайнството на тайнствата – божествената Евхаристия, и чрез нашата воля и усилия ни довежда до единствената възможна цел за християнина – обожението и вечния живот в Царството Божие.

Атанас Атанасов

„ФИЛОСОФСКИ ГЛАВИ“ ОТ СВЕТИ ЙОАН ДАМАСКИН

– поглед върху структурата на съчинението

Abstract: Atanas Atanasov, “*Philosophy chapters*” of St. John of Damascus: *an Overview on the Structure*.

The work “Philosophy chapters”, known as well as *Dialectica*, develops in detail a peculiar idea that can be found as an outline in the treatise “Elementary introduction into dogmas.” It excels *Introduction* not only in volume but also in its conception, consisting in the presumption that through the separation of the material and its distribution within the *Philosophical chapters* and *Exposition*, which according to the history of the tradition of the text forms a whole, a differentiation of philosophy and dogmatic is to be achieved, which determines the actual building of the dogmatic as science. The author actually compiles a greater part of the material of the work from sources that cannot be verified by modern research but he does this in order to systematize the dogmatic teachings and with firm conviction concerning the importance of logical definitions in this regard. His dialectical activities are the result of the consideration of dogmas. More detailed elaboration of logic, which in this respect resembles the comments of school-philosophy, allows of a more speculative consideration of the dogmatic teachings themselves, what we see in the small dogmatic treatises of St. John of Damascus.

Keywords: *St. John of Damascus, Christian Philosophy, Logics, Philosophical Commentary*

С каква цел св. Йоан Дамаскин поставя логическо съчинение на чело на главния си труд „Извор на знанието“? Дали това е просто традиция – да се обсъждат философски категории като пропедевтика към теологически изложения, или напротив Дамаскин се занимава сериозно с философски въпроси с оглед нуждите на теологическата наука? Или, казано по друг начин, съзнава ли Дамаскин ролята на философията за обосноваването и систематизирането на църковното

учение, или се е придържа непреднамерено към една установена традиция философските знания или ἐλληνική παιδεία да се унаследяват заедно с църковното учение? По-нататък какво е мястото на Аристотеловата философия в творчеството на св. Йоан Дамаскин и, можем ли изобщо да му приписваме определени философски възгледи? Да получим в някаква степен задоволителен отговор на тези въпроси, е целта на настоящата статия.

Κεφάλαια φιλοσοφικά (Философски глави) не са първото философско съчинение на св. Йоан Дамаскин. Още неговите трактати „Против отхвърлящите светите икони“ (Πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας) съдържат философски положения. В тях той пояснява различието между образ и първообраз и същевременно тяхната свързаност. Последната обуславя мисълта за възможността и необходимостта на познанието за духовните неща посредством видимите. Това положение въвежда в определена мисловна схема, която има философски характер. Тази „философия“ обаче се движи изцяло в сферата на представи, които спадат към теологията на отците. В Εἰσαγωγή δογμάτων στοιχειώδης (Елементарно въведение към догмите) Дамаскин се насочва към поясняване на понятия, които наистина принадлежат изцяло към словесната употреба на отците, но са предимно от формално естество и са тясно свързани с понятия от Аристотеловата и Неоплатоническата логика и психология. Тук се дискутира върху понятията οὐσία, φύσις и ὑπόστασις – една дискусия, започнала с монофизитските спорове, възобновена от монотелитските и с преобладаващо присъствие в съвременната на Йоан Дамаскин литература. Своеобразие на Εἰσαγωγή е връзката между логически понятийни определения и психологически пояснения.

Със съчинението Κεφάλαια φιλοσοφικά, известно най-вече като *Dialectica*, св. Йоан Дамаскин развива детайлно една идея, която намираме като очерк в Εἰσαγωγή δογμάτων στοιχειώδης. Според Richter¹ тези философски глави съответстват на намерението на автора да бъдат въведение в догматиката, отиват обаче по поетия път по-далеч, тъй като съставят едва само първата книга от Πηγὴ γνώσεως, следователно, както свидетелства и историята на традицията на текста, според тяхната структура те образуват с'Εκδοσις, т.е. с догма-

¹ Richter, G. *Die Dialektik des Johannes von Damaskus*, Ettal 1964, p. 53.

тиката едно цяло и това, което в Εἰσαγωγή е още обединено, се явява разпределено между *Диалектиката* и *Изложението*. Ако сравним Εἰσαγωγή и Κεφάλαια φιλοσοφικά, ще установим, че много глави от по-малкото съчинение са възпроизведени мисловно в по-голямото. Κεφάλαια φιλοσοφικά обаче превъзхождат Εἰσαγωγή не само по обем, но се занимават с понятията по съвсем различен начин и добавят преди всичко нов материал. Главен предмет на съчинението е Аристотеловата логика, както я намираме изложена в *Категориите*, заедно с *Въведението* на Порфирий. Освен това в нея са включени и елементи с чисто църковен характер, както и части от други философски произведения. Постигната е цялостност благодарение на това, че тук материалът на психологическите глави, който *Въведението* представя в главите 8-10, са отстъпени на *Изложението*.

Съчинението е съхранено в две редакции: първоначална кратка, *recensio brevior*, състояща се от 50 глави, и дълга, *recensio fusior*, състояща се от 68 глави, *по-късна преработка* на първоначалната. Редакциите се различават не само по броя на главите, но и по разделението на текста по глави и по порядъка на тяхното следване. И двете трябва да се разглеждат като произведение на Йоан Дамаскин¹. Richter обръща особено внимание на съпринадлежността на *Философските глави* към *Изложението*. Тя намира израз както в новото подразделяне на материала, така и в ясно изразеното намерение на автора да създаде едно произведение от няколко части. Ръкописната традиция на текста² показва, че двете произведения (кратката версия на *Философските глави* и *Изложението* със слята номерация на главите) са били разпространявани заедно. Това двойно произведение е предшествано от писмо-посвещение, адресирано до осиновения брат на св. Йоан Дамаскин св. Козма, епископ Маюмски, в което авторът обявява едно произведение, в което възнамерява да изложи, *първо*, „най-хубавото от елинските мъдреци“, т.е. ученията на философите, *второ*, „пустословията на богоненавистните ереси“, и *трето*, истината, която сякаш като корона над цялото се издига над заблудението и лъжата. С това следователно не се съгласува нито

¹ Спв. Kotter, B. *Institutio elementaris. Capita philosophica (Dialectica)*, Tübingen, 1969, p. 30 и Richter, G. *Op. cit.*, p. 233 ff., 274 ff.

² Спв. Kotter, B. *Op. cit.*, p. 30 ff.

традиционното единство, нито също разпространението на текста. Понеже, където срещаме историята на ересите, тя стои в ръкописа на трето място, а съгласно последователността на посвещението, която следват Lequien и Migne в своите издания, би трябвало да я поставим между *Философските глави* и *Изложението*. Освен това в ръкописната традиция се срещат смесени варианти, но преобладава съединяването на *Философските глави* с *Изложението*. Тази несъгласуваност остава необяснена от досегашните изследвания. Richter¹ обаче клони към възгледа, че Дамаскин изоставя своя първоначален план, който той указва в посвещението, може би, за да не набъбне твърде много компактното произведение. Впоследствие той добавя историята на ересите и преработва *Философските глави* в по-дългата форма. Макар така възникналото по-голямо произведение никога не се разпространява като едно цяло, сега обаче то действително съдържа един обзор на философското и теологическото познание. Ето защо по-късните издатели осъществяват плана според замисъла и поставяли историята на ересите на второ място.

Структурата на *Философските глави* напомня философските коментари. В началото стои двойно въведение. Неговата първа част представлява увод в общите философски въпроси, втората съдържа специален предговор към τὰς πέντε φωνάς (*петте огласявания*) на Порфирий. Основната част на коментара съдържа разглеждането на тези предикабилии или предикати (κατηγορούμενα) и категориите или също предикаменти (κατηγορίαι) на Аристотел. В дългата редакция на *Философските глави* Йоан Дамаскин предлага очерк на философски коментар²:

1. глави 1-8 *Въведителни глави*
2. глави 9-14 *Логическите понятия на Порфирий (предикабилии)*
глави 18-28 *Общност и различие при петте огласявания*
3. глави 31-38, 46-62 *Категориите на Аристотел*
31-38 *Антепредикаменти*
46-56 *Предикаменти*
57-62 *Постпредикаменти*.

¹ Richter, G. *Op. cit.* p. 54.

² Срв. Richter, G. *Op. cit.*, p. 55.

Даденото тук опростено подразделяне не взема под внимание, че в реда на предикабилиите и категориите са вмъкнати нови понятия в собствени глави. Такива са главите 11, 33, 34, 48 и 58. Главите 15-17, 29, 30, 39-45 трябва да се схващат като вид увод към категориите. Те се занимават с теологически понятия или с църковната езикова практика. Като цяло те издават теологически интерес и клонят да излязат извън рамките на една философска логика. Освен това съществуват някои повторения, а някои глави могат да бъдат разпределени и съгласно друг ред. *Въведителните глави* на първата част, независимо от приликата, не се покриват с тези на коментарите. Наистина философите също излагат в осем глави въведителни въпроси, обаче фактът, че при Йоан Дамаскин те са тъкмо толкова, изглежда е случаен, тъй като освен класическия въведителен материал той разглежда и други понятия. В предговора на своето издание Lequien¹ обявява, че дългата редакция е първоначалната. Кратката е съкратена версия на дългата или е възникнала самостоятелно при преработката на произведението. Това свое допускане той не потвърждава, нито го съгласува с ръкописната традиция. А изхожда само от факта, че кратката редакция е засвидетелствана в повече преписи. Studer² допуска също първоначалността на дългата редакция, изтъквайки в полза на това, че тя по-силно се придържа към коментарите и че писмото-посвещение на двойното произведение (*Философски глави + Изложение*) съдържателно е могло да замести първите две глави на дългата. С нови съображения Kotter идва до противоположния възглед, че кратката форма е по-старата редакция. Gordillo³ развива нова хипотеза, приемайки три преработки на целия материал. Подробно за това при Richter⁴, който от своя страна се присъединява към мнението на Kotter и дава съответните свои съображения. Въпросът за първоначалността според Richter е важен затова, защото от последователността на работите може да се отчете и същинското намерение на автора. Последователността *Въведението – Кратката редакция + Изложението – Дългата редакция* (със или без *Изложението*) по-

¹ MPG 94, Dial. 519/520.

² Studer, B. *Theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus*, Ettal, 1956, p. 18.

³ Gordillo, M. "Damascenica", OCP 8, 2, Rom, 1926, p. 170.

⁴ Richter, B. *Op. cit.*, p. 57 f.

казва, че авторът е възнамерявал най-напред да построи философско-догматическо произведение, след това обаче отива отвъд това и пожелава да посвети на философията книга според равнището на неговото време. Същевременно обаче се залавя с историческата трета част, за да създаде всеобхватен компендиум на философско-теологическото знание.

Според Richter¹ историята на редакцията на *Философските глави* може да се реконструира по следния начин. Към първоначалния текст се отнасят главите 4, 10-14, 29, 30, 39-45, 48, 66, или според номерацията на *recensio brevior* 1-6, 10, 11, 23-29, 32, 50. Този текст, който лежи в основата и на другия трактат на Йоан Дамаскин, *Елементарно въведение в догмите*, се състои от четири части, различаващи се по произход и тематика: 1) глава 4; 2) глави 10-14; 3) глави 30, 39-41, 43, 48; 4) глави 29, 42, 44, 45, 66. Richter датира възникването на този сборник към края на VII – началото на VIII в. В него са събрани концепти, заимствани от *Въведението* на Порфирий, представени без особено философско обсъждане. По-късно Дамаскин прави добавки към този първоначален материал с главите 7-9, 12-14, 20-22, 30, 31, 33-49, 15-19, възхождащи към *Категориите* на Аристотел и съдържащи понякога философско обсъждане на по-високо равнище. Съставеният така текст се разпространява като кратка версия на *Философски глави* в качеството и на въведение към *Изложението*. Впоследствие Дамаскин се връща още веднъж към този текст и внася ред изменения и допълнения, предимно в първата част на трактата (до глава 29). Предложената от Richter реконструкция показва, че Йоан Дамаскин работи над *Философски глави* изключително като компилатор. Единствените глави, които могат да му се припишат като на автор, са въвеждащите 1 и 2 глава заедно с писмото-посвещение. Относно философските възгледи на Дамаскин Richter заявява: „Старият въпрос за философската принадлежност на Дамаскин към Аристотел или неоплатонизма съгласно нашите резултати трябва напълно да отпадне, не само затова, защото той е задължен както на единия, така и на другия, но защото е поставен по принцип неправилно. Ако преди всичко двете философски течения представят определена метафизика, то във философските изложения на Йоан Дамаскин не трябва

¹ Richter, G. *Op. cit.*, pp. 222-235.

да очакваме и следа от такава. Доколкото изложенията по логика могат да се изведат изобщо от философската традиция, те се основават върху неоплатоническата александрийска школа и времево могат да се отнесат към Елий и Давид. Вероятно в тях се долавя и влиянието на Стефан Александрийски и следователно те са могли да възникнат не преди средата или края на VII в. По отношение на логиката обаче това означава, че в нейните резултати едва ли съществуват повече разлики между Аристотел и платониците, освен в извеждането и обосноваването...“¹

Съществува допускане, че *Философски глави* се явяват продължение на традицията на християнски учебник по логика², тъй като в епохата на Йоан Дамаскин догматическите произведения понякога се предхождали от философски глави. Като пример за такъв учебник Kotter³ публикува като приложение към изданието на *Диалектика* част⁴ от един ръкопис, съдържащ философски глави. Останалата част от този ръкопис, който ние ще обозначаваме като *Оксфордски ръкопис*, съдържа първите 41 глави на произведение, известно като *Doctrina patrum*, обширен патристичен флорилегий, разделен на глави, посветени предимно на аспекти от христологията. *Doctrina patrum*⁵ се датира между VII и VIII в. и по всяка вероятност е съставено по-рано от произведението на Дамаскин. Този ръкопис е предшественик на комбинацията *Философски глави* + *Изложение*, която се разпространява под названието „150 глави“. Изследването на използваните източниците показва, че между *Оксфордския ръкопис* и

¹ Richter, G. *Op. cit.*, p. 236

² Roueche, M. “Middle Byzantine Handbook of Logic Terminology”, *JÖB* 1980, Bd. 29, pp. 78-98. Mossman Roueche открива и публикува през 70-те години на XX в. няколко ръкописа предимно от VII в., съдържащи компилации на философски дефиниции, подобни на дефинициите в *Doctrina patrum*. Той защитава тезата, че тези или подобни сборници са били на разположение на Дамаскин. Richter също възприема тази позиция. Двамата автори стигат до извода, че съществува генетична връзка между тези текстове и *Прологомената* на Елий и Давид. Срв. Markov, S. *Die metaphysische Synthese des Johannes von Damaskus*, Brill/Leiden, Boston, p. 20 f.

³ Kotter, B. *Op. cit.*, pp. 147-151 ff. – Cod. Oxon. Bodl. Auct. t.1. 6.

⁴ Kotter включва в своето издание само онези глави, които имат общо с двете редакции на съчинението на Дамаскин. По-подробно за този ръкопис при Richter, G. *Op. cit.*, pp. 23-39.

⁵ *Doctrina patrum de Incarnatione Verbi*, ed., Fr. Diekamp, Münster/W. 1907.

Философски глави има много общи материи, а фрагментите, цитирани в *Doctrina patrum*, са заимствани от съчинения от същия кръг, на който се опира и Дамаскин в своето *Изложение*. Baumstark също публикува фрагменти от логически компендии, както и един диалог от XII в., който е превод на *Коментара върху категориите* от Стефан Александрийски¹.

Ако се замислим обаче върху интереса, който Дамаскин е проявява при своите занимания с логически въпроси, изхождайки от посочената реконструкцията на текста, има малка вероятност той да е целял съставянето на учебник по логика. По-скоро трябва да допуснем, че при неговата работа по систематизирането на догматичните учения той стига до убеждението за важността на логическите определения, особено след като има пример за връзката между логика, философия и догматика в лицето на св. Григорий Назиански, Леонтий Византийски, св. Анастасий Синаитски и Теодор Раитски². Неговите диалектически занимания са резултат от разглеждането на догмите. *Въведение към догмите*, което е най-ранното от наличните логически произведения на нашия автор, показва най-ясно в какво се заключава неговият интерес. Тук разглежданите понятия имат непосредствено отношение към догматическите учения. В този трактат той обобщава основните понятия, придобили вече християнска употреба. Впоследствие обаче той вероятно установява, че тяхното прецизно и последователно разглеждане е възможно само в целокупността на логическите понятия. Ето защо по-нататъшното развитие, което наблюдаваме от *Въведението* през кратката към дългата редакция на

¹ Baumstark, A. *Syrisch-arabische Biographien des Aristoteles. Syrische Kommentare zur Eisagoge des Porphyrios*, Leipzig, 1900.

² При цитираните автори става въпрос за християнски изградени философски съчинения, в които логическите знания са привлечени в полемичен контекст и служат за излагането на позиции на вярата. При тях не е уместно да говорим за платоническа или Аристотелова философия, така както и за философията на онова време това би било неправилно. Тя се е наричала *неопитагорейска* и *неоплатоническа*, но също толкова можем да я наречем и *неоаристотелова*. Наред с Платон философите са разработвали и ценели също и Аристотел. Така че при християнските писатели разлика се наблюдава само с оглед на преобладаването на едни компоненти спрямо други. Ако по отношение на Дамаскин говорим за приложение на аристотеловата логика в областта на догматиката, това съвсем не значи че той се е освободил от неоплатонически елементи тук.

Философските глави, показва постоянното нарастване на логическия материал, който вече излиза отвъд нуждите на догматиката. Сега обаче по-детайлното разработване на логиката, която в това отношение се доближава до коментарите на школната философия, позволява по-спекулативно разглеждане на самите догматически учения, каквото наблюдаваме в малките догматически трактати на Йоан Дамаскин, където логическата спекулация доминира над догматическия материал. Тази догматична обусловеност на логиката при него се потвърждава от факта, че логически най-прецизно са разгледани от него онези учения на Църквата, които са актуални по негово време. Такива са ученията за двете природи и за двете воли и действия в Христос. В тях той е по-самостоятелен, посвещава им и отделни произведения, докато в останалите учения той следва и възпроизвежда повече своите предшественици.

Структурата на съчинението издава силната склонност на Йоан Дамаскин към сбито изложение, в което липсват подробни пояснения и нагледни примери. Още *Въведението* подготвя пътя в тази насока. На тази склонност съответства чувството за систематична форма, която се разпознава в ясното подразделение на главите. Тази систематика е чужда както на *Doctrina patrum*, която не е нищо повече от натрупване на отделни теми без всякаква вътрешна връзка, така и на *Оксфордския ръкопис*. Не по-различно стоят нещата и със съвременните нему съчинения на църковните писатели, доколкото имат отношение към философски въпроси. *Въведението*, но в още по-голяма степен *Философските глави* показват забележителен прогрес спрямо работите на по-ранните отци. Те използват наистина в своите теологически трактати основни философски понятия, обаче като правило с ясното намерение да ги приложат непосредствено в догматическите въпроси. По този начин тяхната употреба е свързана всякога с някаква проблематика. Дамаскин установява не само съгласуваност с отците, но прави и решителна крачка напред, като се отказва да прави догматически изводи от приложените теологически понятия и ги разглежда сами по себе си. Съчинението е свободно от всякаква полемика. Тук не се спори нито с теологически, нито с философски противници. Всичко изглежда просто и ясно, сякаш поставя пълен консенсус с отците.

Чрез разделението на материала и неговото разпределяне между

Философските глави и Изложението се постига по принцип разделянето на философията от догматиката. Това е първа крачка към чиста философия също и върху църковна почва. Предметното разделение на философските понятия от догматическия анализ е не само прогрес, но в действителност едва то прави възможно изграждането на една завършена догматика.

Fr. Petăr P. Simeonov

L'OFFICE DES PROPHÈTES DANS L'ÉGLISE ANCIENNE

D'APRÈS LES SOURCES DU I^{er} ET DU DÉBUT DU II^{ème} SIÈCLES

Abstract: Petar Simeonov, *The Prophets' Service in the Ancient Church in the Sources of the 1st and the early 2nd Century*. The present research deals with the mystical experience of the Prophetic service in the Ancient Church from historical and canonical point of view.

Keywords: *Prophecy, Ancient Christianity, Late Antiquity, Ecclesiastical History*

Les problèmes qui se rapportent à l'Église de l'époque apostolique et postapostolique sont liés surtout à la transmission de l'office et de la grâce apostoliques par les apôtres eux-mêmes à leurs successeurs (jusqu'au début du II^{ème} siècle: la "période apostolique" ainsi nommée) et à la naissance des Églises locales avec une hiérarchie que nous connaissons même à nos jours, et notamment: évêque-prêtre-diacre. Il est particulièrement intéressant de suivre le développement de l'ordre prophétique dans l'Église tel qu'il nous est présenté dans les sources datant de cette époque-là (milieu du I^{er}-début du II^{ème} s.) sur laquelle portent les pages suivantes.¹

1. Rôle des prophètes dans l'Église ancienne selon le Nouveau Testament

À quelques endroits du Nouveau Testament nous trouvons des témoignages sur le caractère de l'office prophétique au I^{er} siècle, ainsi que la hié-

¹ Je me permettrai d'exposer ma thèse à la manière proposée par le professeur Vlassios Phidas dans son *Histoire de l'Église* que j'utilise comme ouvrage de base sur ce thème, et j'accepte sa structuration: Βλ. Φειδᾶ, Ιω. Ἐκκλησιαστική Ἱστορία, Α', Ἀθήνα, 1992. Voir encore: Ehrhardt, A. *The Apostolic Succession in the First Two Centuries of the Christ*, London, 1953; Lemaire, A. *Les ministères aux origines de l'Église*, Paris, 1971; Παναγόπουλου, Ιω. Ἡ Ἐκκλησία τῶν προφητῶν. Το προφηρικόν χάρισμα ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ τῶν δύο πρώτων αἰώνων, Ἀθήνα, 1979; Βλ. Φειδᾶ, Ιω. Το πολίτευμα τῆς Ἐκκλησίας καὶ ἡ τάξις τῶν Προφητῶν, Ἀθήνα, 1984.

rarchie: évêque–prêtre–diacre. Je m’arrêterai en détail sur l’office charismatique évoqué dans la Première épître aux Corinthiens (XII, 28-31), où Saint Paul parle, premièrement, d’apôtres, deuxièmement, de prophètes, et troisièmement, de docteurs. Apparemment, il s’agit là d’un type charismatique particulier qui avait sa place dans l’Église ancienne. Il serait difficile de déterminer la place exacte que les prophètes y avaient occupée, mais de toute façon, nous les associons au rang des apôtres qui ont pleinement accepté l’office, et non pas à celui de l’Église locale. Leur nom – “prophètes” – nous fait nécessairement penser à la terminologie de l’Ancien Testament, mais leur office n’est pas tautologique avec celui de l’Ancien Testament. Leur différence par rapport aux apôtres du Nouveau Testament consistait en ce que les apôtres étaient élus personnellement par le Christ pour prêcher l’Évangile sur les quatre points cardinaux de l’Univers et occupaient une place exclusive dans l’Église ancienne, tandis que les prophètes étaient élus par le Saint Esprit pour prêcher l’Évangile. C’est ce qu’attestent les Actes des Apôtres au sujet de l’ordre prophétique dans l’Église d’Antioche, lors de l’élection des apôtres Paul et Barnabé pour servir la cause de l’Évangile. Ils prêchaient à Chypre et en Asie Mineure (premier voyage de Saint Paul), baptisant ceux qui avaient cru et leur transmettant le Saint Esprit. À ces mêmes endroits ils ont formé des Églises locales et ordonné des prêtres pour qu’ils y officient par la suite (*Actes*, XIV, 23).

Néanmoins l’office prophétique dans l’Église d’Antioche n’était pas un phénomène de l’époque apostolique, comme l’attestent les épîtres de Saint Paul aux Corinthiens et aux Éphésiens. Sans doute, cet ordre existait-il aussi dans l’Église de Jérusalem. Lors du Concile qui s’est tenu là-bas en 49 après J.-C., les apôtres et les prêtres de l’Église de Jérusalem qui y avaient pris part, ont élu Jude, surnommé Barsabbas, et Silas – hommes considérés parmi les (comme des?) frères – qui ont été envoyés à Antioche avec Paul et Barnabé pour interpréter les décisions du concile devant l’Église locale (*Actes*, XV, 22). Par analogie, cela peut être associé à l’ordre prophétique dans l’Église d’Antioche; c’est pourquoi on se sert, dans le livre, de la conjonction “et” (*καί*), et l’ordre prophétique dans l’Église de Jérusalem correspondait à celui dans l’Église d’Antioche, dont Paul et Barnabé faisaient partie. La citation nous permet de comprendre que c’était un ordre particulier et déterminé de prophètes encore à l’époque des apôtres; que ceux qui y appartenaient avaient la possibilité d’agir à l’exemple des apôtres

non seulement dans une Église concrète, fût-elle celle d'Antioche ou de Jérusalem, mais dans une plus large mesure, et que sur l'ordre des apôtres ils prêchaient l'Évangile et ordonnaient des prêtres dans les Églises locales. L'exemple nous en est donné par le dialogue entre Paul et Barnabé où ceux-ci décident de soutenir leurs frères dans toutes les villes où ils avaient prêché le Verbe de Dieu (*Actes*, XV, 36) durant leur premier voyage. Ici les prophètes apparaissent comme les premiers compagnons des apôtres pour prêcher l'Évangile et comme leurs envoyés pour effectuer l'œuvre apostolique. Voilà pourquoi, dans les épîtres de Paul (la première aux Corinthiens et aux Éphésiens), les prophètes sont placés juste après les apôtres.

Là il faudrait distinguer entre ces prophètes-ci (à l'échelle œcuménique) et ceux des Églises locales, porteurs de la grâce libre qui accomplissaient un tout autre office et des fonctions différentes. Ce qu'ils avaient en commun, c'était le fait qu'ils étaient élus par le Saint Esprit. À l'ordre prophétique appartenaient sans doute les disciples et les compagnons des saints apôtres qui avaient le droit de prêcher l'Évangile comme eux (*Actes*, XIII) et d'ordonner des prêtres (*Actes*, XIV, 23) ainsi que d'instruire les Églises locales et de leur communiquer les décisions apostoliques (*Actes*, XV, 22-23). C'est ce lien étroit entre les prophètes et les disciples des apôtres que Saint Paul laisse entendre dans tous les cas où il parle de l'ordination de son disciple et collaborateur Timothée, qu'il le laisse à Éphèse pour lutter contre ceux qui prêchaient une autre doctrine (*1 Tim.*, I, 6). L'imposition des mains, dont parle Saint Paul et qui était effectuée par lui-même (*2 Tim.*, I, 6), était directement liée au don divin (*χάρισμα τοῦ Θεοῦ*) de participer à l'œuvre apostolique, d'insister, d'instruire et d'être responsable de la préservation de la pure foi (*1 Tim.*, IV, 13), c'est-à-dire tout ce qu'englobe la notion de *λειτουργία τῆς ἐπισκοπῆς*. On peut conclure de ce qui précède que la grâce était donnée par prophétie (*διὰ προφητείας*) au moment de l'imposition des mains par Saint Paul (*1 Tim.*, IV, 14) et transmise "en accord avec les prophéties jadis prononcées sur lui" (*κατὰ τὰς προαγοῦσας ἐπὶ σέ προφητείας*) (*1 Tim.*, I, 18). Cela peut s'associer à l'élection de Paul et de Barnabé par le Saint Esprit pour l'œuvre d'évangélisation (*Actes*, XIII, 2), ainsi que par leur ordination (*Actes*, XIII, 4). Cela place Timothée à un grade supérieur à celui des prêtres locaux, juste derrière les apôtres, c'est-à-dire parmi les prophètes élus par le Saint Esprit. De cette façon, dans l'ordre prophétique pouvaient entrer les autres disciples et collaborateurs

des apôtres, mais seuls les plus expérimentés (*οἱ δοκιμότεροι*) et éprouvés de longue date (*οἱ ἐπὶ μακρόν δεδοκιμασμένοι*). Telle est la recommandation de Saint Paul à Timothée: de ne pas ordonner les convertis de fraîche date (1 *Tim.* III, 6).

Les prophètes portaient ce nom jusqu'à la fin de l'époque apostolique, et après la mort des apôtres, on les a appelés "apôtres" car ils continuaient leur œuvre à leur recommandation. Tels sont les conseils de Saint Paul à Timothée qu'il appelait serviteur (*διάκονος*) (1 *Tim.* IV, 6), ouvrier (*ἐργάτης*) (2 *Tim.* II, 15) et prédicateur de l'Évangile (*εὐαγγελιστής*) (2 *Tim.* IV, 5): de garder le commandement sans tache et sans reproche, jusqu'à l'Apparition de notre Seigneur Jésus-Christ (1 *Tim.*, VI, 14). Ce commandement fut sans doute reçu par les autres disciples de Saint Paul, voilà pourquoi ils peuvent être considérés, eux aussi, comme héritiers de l'office apostolique et continuateurs de l'Évangile.

Analogique à l'office de l'apôtre Timothée fut celui de Tite qui opérait à Crète, soutenant les Églises et établissant dans chaque ville des presbytres (*κατὰ πόλεις πρεσβυτέρους*) (Tite, I, 5) et en Dalmatie (2 *Tim.*, IV, 10). De même, les autres apôtres ont été envoyés comme suit: Tychique à Éphèse (2 *Tim.*, IV, 12), Crescens à Galatie (2 *Tim.*, IV, 10), Artémas à Crète (Tite III, 12), Éraste à Corinthe (2 *Tim.*, IV, 20). Pareillement aux apôtres, ils avaient l'obligation de répandre l'Évangile, et ils continuaient à exécuter le commandement donné par le Christ aux apôtres: aller instruire tous les peuples, en les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit, et en leur apprenant à garder tout ce qu'Il avait ordonné (*Matth.*, XXVIII, 19-20).

2. L'ordre des prophètes dans la "Didaché"

La "Didaché" (source de la fin du I^{er}-début du II^e s.) contient aussi des informations importantes sur la continuation de la filiation apostolique et sur la place des prophètes dans l'Église ancienne. On y voit aussi le caractère "circulaire" de l'office prophétique: il n'était pas lié à une Église locale concrète et les prophètes ne furent pas de simples porteurs du libre don prophétique, mais aussi des hommes qui avaient la manière du Seigneur (*τούς τρόπους Κυρίου*), qui étaient égaux aux apôtres (*Didaché*, XI, 3) et qui étaient accueillis partout comme le Seigneur (*ὡς Κύριος*) (*Didaché*, XI, 3). Ils pouvaient rester dans une des Églises locales, mais pas plus de deux

ou trois jours (*Didaché*, XII, 3), et s'ils voulaient rester plus longtemps, ils devaient trouver un moyen d'assurer leur subsistance en travaillant (*Didaché*, XII, 4). Ils avaient le pouvoir d'effectuer le sacrement de la Sainte Eucharistie dans n'importe quelle Église locale, et les chrétiens ne pouvaient s'y opposer (*Didaché*, X, 7). Quand ils interrompaient leur activité et s'installaient dans une Église locale, ils devenaient ses hauts dignitaires (*ἀρχιερείς*), donnant une plénitude à l'office, et ils ordonnaient des évêques (*ἐπισκόπους*) et des diacres (*διακόνους*) (*Didaché*, XV, 1) qui accomplissaient leur office également, mais évidemment pas de cette manière-là. À l'exemple des apôtres et de leurs élèves, ils prêchaient l'Évangile dans une région géographique définie jusqu'à leur installation dans une Église locale (Saint Jean le Théologien reste sur l'île de Patmos), ce qui provoquait vraisemblablement la réaction de la hiérarchie locale à laquelle se rapporte l'avertissement du chapitre XV, vers 2 de la *Didaché*. Cela posait problème aux autres Églises locales qui se trouvaient à proximité et qui n'avaient pas de prophètes auprès d'elles qui ordonnaient des successeurs de l'autorité et de l'office apostoliques, et continuaient *τό ἔργο τῆς ἐπισκοπῆς*. Presque partout dans la *Didaché*, les apôtres et les prophètes sont évoqués ensemble et sont mis dans une même catégorie (*Didaché*, XI, 3-5), et le fait que leur office fût réputé, se voit clairement par l'avertissement contre le danger des faux prophètes qui apparemment n'étaient pas rares à cette époque-là. On donnait aussi des conseils et des indices, grâce auxquels on pouvait démasquer les faux prophètes (*Didaché*, XI), vénérer les vrais et déterminer leur rôle au sein de l'Église locale (*Didaché*, XII).

3. Indices de l'office prophétique dans la Première épître de Saint Clément de Rome aux Corinthiens

Une autre source de cette époque est la Première épître de Saint Clément de Rome aux Corinthiens (environ 96 après J.-C.). Saint Clément était le disciple de Saint Paul et il exerçait aussi une activité apostolique "supra-locale" (c'est ce qu'atteste le *Pasteur* d'Hermas) à caractère plus large et dans une périphérie plus grande (*εἰς τὰς ἔξω πόλεις*).

Il fut l'assistant (*συνεργός*) des apôtres, et pas seulement l'évêque de Rome, comme on l'indique souvent. Le thème essentiel pour lui était la continuation historique de l'office apostolique dans l'Église et la transmission – des apôtres à leurs successeurs – du pouvoir procédant du Père à

travers le Christ. Dans son épître, Clément ne nomme pas directement les prophètes en tant que tels, comme le fait la Didaché. Cependant, par les termes de *δεδοκιμασμένοι ἄνδρες* et *ἐλλόγιμοι ἄνδρες*, il sous-entend les successeurs des saints apôtres et leurs assistants (les deux termes se rapportant aux mêmes personnes à l'époque postapostolique). Apollos, qui, comme nous le savons, était appelé *δεδοκιμασμένος* par Clément, avait reçu l'ordination par Saint Paul (*δια της προφητείας*) tout comme Timothée. Les deux parcouraient les pays et prêchaient l'Évangile comme prophètes et apôtres. Ils n'étaient liés à aucune hiérarchie locale ou c'est du moins ce que Clément savait. Il y avait une différence considérable entre l'office apostolique des successeurs directs des apôtres et celui des évêques et des diacres ordonnés par eux dans les Églises locales qui exerçaient l'office épiscopal (*λειτουργία τῆς ἐπισκοπῆς*) seulement au sein de celles-ci et ne pouvaient se renouveler eux-mêmes (c'est-à-dire s'ordonner les uns les autres), ce que faisaient les apôtres et leurs successeurs. Leur tâche principale était l'office de la Sainte Eucharistie et la prédication dont témoignent la Didaché et l'épître de Clément où les expressions *ἐλλόγιμοι ἄνδρες* et *δεδοκιμασμένοι ἄνδρες* se rapportent aux disciples des apôtres élus par le Saint Esprit pour continuer l'œuvre apostolique.

4. Le passage de l'office des prophètes aux évêques dans la littérature postapostolique

Il serait difficile de suivre avec précision où et comment s'est effectué le passage total de l'office apostolique vers la hiérarchie que nous connaissons de nos jours: évêque-prêtre-diacre, c'est-à-dire entièrement vers l'Église locale. Les sources de cette période ne sont pas nombreuses, et leur terminologie est très variée. Nous savons cependant, comme nous l'avons indiqué plus haut, que jusqu'à l'installation des prophètes dans une Église locale, l'office s'effectuait par les évêques et les diacres, et ensuite, par le prophète et l'apôtre qui s'y étaient installés et qui y accomplissaient la Sainte Eucharistie, devenant pratiquement les évêques de ces Églises locales. Leur nom a cessé de jouer un rôle si important. Il suffisait de ne mentionner que le nom. Ainsi Ignace et Polycarpe, en parlant d'eux-mêmes dans leurs épîtres, s'appellent *Ignace, évêque de Syrie* (*ἐπίσκοπος Συρίας*) tandis qu'en même temps il était lié à l'Église d'Antioche, et Polycarpe, *évêque de l'Église de Smyrne* (*ἐπίσκοπος ἐκκλησιᾶς Σμυρναίων*). Le Pasteur d'Hermas

n' évoque que le nom de Clément, sans y ajouter aucune caractéristique ou titre. Durant cette période était bien visible le lien entre la hiérarchie locale et la *λειτουργία τῆς ἐπισκοπῆς* ainsi nommée, et tandis qu'au I^{er} siècle cet office n'appartenait qu'aux apôtres et aux évêques, plus tard ceux-ci se nommaient – et ils l'étaient réellement – des évêques (*ἐπίσκοποι*).

Ce fait pourrait être constaté dans les épîtres de Clément et d'Ignace. Le *Pasteur* d'Hermas, qui date de la même époque, évoque les apôtres et leurs disciples dans l'ordre donné par Saint Paul, mais à la place des prophètes, apparaissent les évêques devenus leurs successeurs au sein de l'Église locale. Polycarpe lui aussi était évoqué par Irénée comme *ἐν τῇ ἐν Σμύρνῃ ἐκκλησίᾳ ἐπίσκοπος* (*Contre les hérésies*, III, 3,4). Il a été ordonné par les apôtres en Asie Mineure et son siège se trouvait à Smyrne. À l'exemple de son maître – l'apôtre et évangéliste Jean qui, installé à Éphèse, a développé une activité apostolique en Asie Mineure – Polycarpe lui a succédé après sa mort et a continué à prêcher l'Évangile, car il avait été ordonné par lui à cette fin. C'est pourquoi il a été surnommé "maître et père des chrétiens en Asie" (*ὁ τῆς Ἀσίας διδάσκαλος, ὁ πατήρ τῶν χριστιανῶν*) (*Martyre de Saint Polycarpe*, XVI, 2). Se liant étroitement à sa fonction dans un lieu géographique donné et dans une Église locale concrète, les successeurs des apôtres ont continué à servir et à observer les Églises locales dans une plus large mesure, accomplissant de cette manière la fonction apostolique (*λειτουργία τῆς ἐπισκοπῆς*).

***5. Tenant compte de ce qui a été dit jusqu'ici,
on peut tirer les conclusions suivantes:***

Le terme de *prophète* (*προφήτης*), lié à un contenu concret, a acquis son sens propre au sein de l'Église apostolique et a été utilisé surtout pour désigner l'ordre d'après la génération des apôtres avec la signification d'universalité de leur mission. Cet ordre, qui s'est développé parallèlement à celui des apôtres, était composé des disciples des apôtres mêmes, et tandis que le terme d'*apôtre* (*ἀπόστολος*) était utilisé pour nommer ceux qui étaient élus par le Christ lui-même, le terme de *prophète* (*προφήτης*) servait à désigner ceux qui étaient élus par le Saint Esprit pour continuer l'œuvre apostolique. Les prophètes agissaient sur l'ordre des apôtres sur un territoire géographique défini et après la mort de ceux-ci, ils commençaient à agir indépendamment dans la périphérie qui leur était attribuée

et à se nommer *apôtres* (ἀπόστολοι). Les prophètes, eux aussi, étaient ordonnés par les apôtres après leur élection et interrogés par le Saint Esprit (δεδοκιμασμένοι ἐν Πνεύματι ἁγίῳ). Ils ordonnaient aussi des membres des Églises locales, les dotant de leur propre hiérarchie. Ils portaient l'autorité épiscopale dans une plus large périphérie, et après leur installation dans une Église locale, ils ordonnaient leurs successeurs dans les autres Églises locales. Cela a abouti à l'achèvement complet de l'office (λειτουργία τῆς ἐπισκοπῆς) et le terme d'évêque a commencé à désigner leurs successeurs.

Емануил Николов

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛНАТА МЕДИТАЦИЯ

– провокация към човешкото *ego*

Abstract: Emmanuel Nikolov, *Transcendental Meditation: a Provocation against the Human Ego*.

The present research deals with aspects of the religious phenomenon of Transcendental Meditation. It promotes an attempt of Orthodox Christian approach to the specific problematics of pulling back from the personalistic undersanding of the Euroepan Christian culture.

Keywords: *Transcendental Mediation, New Age, Spirituality, Orthodox Christianity, Personalism, Mysticism*

Чукай на всяка врата.
Кажи на всеки, че е божествен.
Свами Вивекананда (1863-1902)

Аз, който съм прах и пепел...
Авраам (2000 г. пр. Р. Хр.)

Текстът, който предлагам, има за цел да анализира популярността на трансценденталната медитация (за нейното обозначение в последствие ще използвам „ТМ“) в България и нейното въздействие върху различните слоеве на обществото. Правя уговорката, че няма да анализирам произхода, развитието и значението на ТМ, тъй като това вече е сторено от редица автори¹. Акцентът ще бъде върху ней-

¹ Раджниш, Б. *Медитация. Изкуството на екстаза*, София, 2013; Рама, С. *Медитация*, София, 2003; Роуз, С. *Православието и религията на бъдещето*, б. м., 1997, 93-99; Рот, Р. *Трансценденталната медитация на Махариши Махеш Йоги*, София, 1997; Стоилова, Я. „Трансценденталната медитация като предизвикателство пред будизма“, *Динамика на световните религии и значение на ортодоксалността*, София, 2011, с. 145-148; Махеш-йоги, М. *Трансцендентална медитация*, Москва, 1991; Forem, J. *Transcendental Meditation: the Essential Teachings of Maharishi Mahesh Yogi. Revised and updated for the 21st Century*, Carlsbad, 2012; Khan, B. *Transcendental Meditation*. Glenedale, California, 2014; Lewis, G. *What Everyone Should Know about Transcendental Meditation*, Glendale, California, 1975; Miller, J. *A Wave on the Ocean*:

ната привлекателност и методиката, с които е реализирана.

Какво привлича интелигенцията и младото поколение, какво открива обикновеният човек в ТМ? Отговорът на тези въпроси е провокиран от необходимостта за адекватна позиция относно деструктивните култове на новото време, които все повече изместват Църквата от центъра на нашия живот. В страна, която традиционно е православна, това е проблем, който заслужава внимание поради опасността, която се крие зад спорната привлекателност на ТМ. От друга страна, причината за това не би могла да бъде единствено в даденото религиозно направление поради факта на свободната човешка воля.

Духовното състояние на модерния българин като предпоставка за среща с ТМ

Стремешът на българина към комфорт и прогрес са основни движещи сили в неговото битие. Мястото в обществото, статусът на живот и доброто образование са факторите, които определят смисъла. Наблюдаваме развитие във всички сфери на светското, постижения на технологиите и подобряване на условията за съществуване. Човекът умее да се усъвършенства и да изгражда, това е неговата основна цел, която той постига в една или друга степен. Въпросът е какво и за сметка на кое. Няма съмнение, че по своята същност „днешният човек е светски“¹. Секуларизацията присъства във всички сфери на обществото, като целенасоченото търсене на още и още неизменно носи своите негативи. Факт е, че хоризонталата на земното не е единствената цел в живота. И веднага щом зададем въпроса за смисъла на нашето съществуване, откриваме проблем.

Игнорирането на вертикалата на нашето битие през последните десетилетия обърна прогреса на човека срещу самия него именно поради жертвоготовността, с която той дава своята духовност за сметка на привлекателната модерност². Човекът не може да служи на двама господари (срв. Мат. 6:24) и поради тази причина светското винаги е било за сметка на духовното. Това изгражда една консума-

Maharishi Mahesh Yogi, Transcendental Meditation, Morrisville, NC, 2007

¹ Бигович, Р. *Църква и общество*, София, 2003, с. 184.

² Вж. Стаматова, Кл. *Ако любов нямам...* София, 2006, с. 245.

торска нагласа у българина, която се проявява и в неговия религиозен стремеж – последица от осветкостяването, което отнема предаността към традиционната му религия и автоматично го прави уязвим за други религиозни традиции, неприсъщи и чужди за неговата изконно православна духовност. Стремежът към бърза резултатност при решаване на проблемите конфронтира българина с тесния и стръмен път (срв. Мат. 7:14) към победата над греха и нему се струват неадекватни призивите към смирение, послушание, обич към врага, себеотрицание и много други понятия, даващи правото на човека в православно християнство да претендира за обожение¹.

Резултатите са налице, защото в процеса на 'хоризонталното изравняване' и дефицит на адекватно духовно ръководство българинът загуби своята осъзнатост за грех, личността си и заживя в глобализацията на индивидуалността. „Индивидуализмът е присъщ на обществата, в които няма близко отношение между индивидите“². Това отчуждение от ближния е провокатор на редица проблеми като „нарастване на антисоциалното поведение, престъпността, употребата на наркотици и най-общо насилието; упадък на семейството, включително увеличената честота на разводите, извънбрачните деца, бременността на малолетните и самотните родители;...общото снижаване на трудовата етика и издигане в култ на личната задоволеност“³. Точно този стремеж към задоволяване на собственото „аз“ е един от факторите, допринесли за моралния упадък на нашето общество, който от своя страна подготвя почвата за настъпването на религиозни секти като ТМ. Накратко това определя духовното състояние на много от хората, живеещи в България, като по-важното в случая не е изброяването на проблемите, а техните реални последици за човешката душа.

Не можем да пренебрегнем факта, че липсата на реална и истинна духовност прави човека уязвим. Нещо повече – отказът от лично общение с Бога, от стремеж към обожение ни превръща в „биоло-

¹ Повече за теосис виж в: Живов, В. *Светостта*, София, 2002, 65-67; Каприев, Г. *Византийска философия. Второ допълнено издание*, София, 2011, 151-153; Лоски, В. *Боговидение*, София, 2010, с. 65.

² Стаматова, К. *Подходът на вербуващите към учащите*, Под печат, с. 2.

³ Хофстеде, Х. *Софтуер на ума. Международното сътрудничество и значението му за оцеляването*, София, 2001, с. 441-442.

гична ипостас“¹, което ни подчинява на природната необходимост – смъртта². Необходимо е едно сътресение в живота ни, една гранична ситуация³, за да осъзнаем, че благоденствието на физическото не е фактор за градация в духовен аспект и човекът се изправя пред онази празнина, която е предназначена единствено за Бога⁴. Въпреки че е съгрешил, човекът не може да разруши напълно връзката си с Бога. Той е свързан с Бога. И тази връзка не може да бъде отхвърлена едностранно, защото е битийна и духовно-екзистенциална. Естеството на човешкия дух е такова, че не може да съществува без Бога⁵. Рано или късно човекът се изправя пред един нестихващ порив, който го кара да търси решение на проблемите си по пътя на вертикалата. Така се поставя началото на религиозното търсене, пред което българинът застава с размити представи за това кое е добро и кое – зло.

Защо е привлекателна трансценденталната медитация?

Индуизмът е „социокултурна и религиозна матрица“⁶ с характерната единствено за него способност да абсорбира останалите религиозни системи, като им придава своя отпечатък. В тази религия не съществува понятието „ерес“ така, както го разбираме в България. Поради тази причина ТМ се променя според предпочитанията на гуруто и на този, който я практикува, без да бъде обвинена във ‘вероотстъпничество’.

ТМ цели да обнови света и да създаде нов ред в него. Движението на Махариши използва масмедиите, като разработва своя програма, която обхваща всички сфери на живота – както личния, така и обществения. Според него трябва да има единно световно правителство, което да контролира националните правителства и да им дава

¹ Зизилуас, Й. „От маска до личността“, *Изтокът и Западът за личността и обществото*, Велико Търново, 2001, с. 50-53.

² Иванова, М. *Архетипът Месия. Психоаналитичната теория на Карл Г. Юнг в християнска перспектива*, София, 2010, с. 89.

³ Гранична ситуация в смисъл на неизбежни катарзисни ситуации, позитивни или негативни. Вж. Хайнрих, Ш., Г. Шишков, *Философски речник*, София, 1997, с. 134.

⁴ Пенков, Д. *Екзистенциални измерения на вярата в творчеството на Ф. М. Достоевски*, София, 2009, с. 49.

⁵ Срв. Пенков, Д. *Цит съч.*, с. 48.

⁶ Стоилов, Ж. „Адвайта веданта“, *Йога за всички*. Бр. 8, София, 2013, с. 31.

точни указания за управлението на общественно-политическия живот (тук в съзнанието ми неволно изниква паралел с несбъдната мечта на Адолф Хитлер 1889-1945). Самата медитация се представя като научно обоснована и полезна практика за преодоляване на стреса и за развиване на физическите, психическите и духовните възможности на човека.

ТМ се позовава на теорията на физиката за единното поле, което се представя като поле на неограничена енергия, съзидателност и разум. Източникът на мисълта в човека е тъждествен с това поле, следователно той може да го активизира. В личен план на хората се обещава медитацията да осигури уникално състояние на почивка и релаксация. Ако се прилага два пъти на ден, се преодоляват стресът и умората, постига се лечебен ефект и се стига до физическо подмладяване. За разлика от йога¹ или дзен, ТМ не изисква толкова време и усилие, което насърчава практикуващите. Йога „идва от санскритския глаголен корен юдж, означаващ „съединявам“ (също и контролирам м. ск.) – в смисъл на съединяване на едно нещо с друго“². Медитацията при йога изисква дълга и поетапна подготовка, която цели да унищожи индивидуалността, като преустанови дейностите на съзнанието и по този начин да се постигне единение на Атман с Брахман, самадхи или мокша³. При дзен фокусът пада върху осъзнаването на текущия момент, като се цели прозрение за същността на нещата чрез собствения опит. С други думи, целта при дзен е чрез медитация човек да проникне в своя собствен ум и да превъплъти постигнатото разбиране в ежедневието си⁴.

Това, което различава ТМ от йога и дзен, е произволният и логи-

¹ Вж. Николов, Е. „Значението на знанието според индийската философско-религиозна система йога“, *Forum Theologicum Sardicense* 1, 2013, с. 7-34.

² Хамилтън, Сю. *Индийска философия*, София, 2006, с. 197.

³ Повече за мокша виж в: Братоева, М. *Светлина – видение – просветление: митология, ритуали и религиозно-философски идеи във Ведите*, София, 2012, с. 23, 154; Елиаде, М. *История на религиозните идеи и вярвания*, т. II. С., 2009, 50; Радхакришнан, С. *Индийска философия*, т. II, Москва, 1957, с. 575–584; Сухотра, С. *Измеренията на доброто и злото*, София, 2010, с. 370; Хамилтън, С. *Цит. съч.*, с. 62; Прабхупада, Свами Шри Шримад А.Ч. *Бхактиведанта. Бхагават – гита, такава каквато е*, София, 1990, с. 783.

⁴ Cleary, T. *Classics of Buddhism and Zen*. Shambala Publications, Vol. 1, Boston, MA, 2005, p. 250.

чески необоснован опит на Махариши да съчетае отвличена философия с физика¹, като създава еkleктично индуистко направление, което „постига“ целта на йога и дзен за двадесет минути дневно. Целта е човек да реализира себеотнасящо се съзнание, което му позволява да контролира енергийното поле на неограничената енергия. Тук е мястото да отбележим, че Махариши Махеш Йоги (с истинско име Махеш Прасад Варма) по рождение принадлежи към кастата Каяйстха и по всички правила на индийското общество няма право да се подвизава в кастата на брамините (жреците) – правило, което той безцеремонно нарушава. В Индия той би бил един обикновен човек. Затова през 1950 г. заминава за Щатите, където се представя за легитимен индуистки духовен водач и така сформира общност от нищо неподозиращи последователи.

В България ТМ се концентрира върху няколко нови методи, с които вербува своите бъдещи и настоящи последователи.

1. Трансформация на личностното съзнание.

ТМ е неутрална форма на „ментална терапия“², чиято цел е промяна на онтологичните представи за света и възможностите на човека. Необходимо условие за успех в началото е „човек изобщо да не разсъждава“³, а просто да се отдаде на медитацията. Махариши определя ефекта от медитацията като „състояние над всичко виждано, чувано, докосвано, осезавано и вкусовано – над всички мисли и чувства“⁴. За модерния българин молитвата и обредите в Църквата са нещо ‘закостеняло’ и остаряло. Той търси нещо друго – усещане, което да провокира неговата значимост и да представи пред него един нов свят на неограничените възможности. Това е напълно достатъчно за промяна във възгледите и възприятията, това вече е съзнание, което е водено от друга цел. Повярвал в своите способности, човек

¹ Махариши Махеш-йоги завършва физика в Индия и се занимава с научна дейност по темата до 1947 г. когато започва да практикува медитация при гуру Дев. Опитът му да обоснове медитацията си с недоказани научни доказателства говори за слаб и некритичен подход, като обезценява религията, която е за сърцето, а не за разума.

² Роуз, йером. С. *Цит. съч.*, с. 94.

³ Роуз, йером. С. *Цит. съч.*, с. 95.

⁴ Цит. по Роуз, йером. С. *Цит. съч.*, с. 97.

тръгва към следваща стъпка по пътя на ТМ.

2. Себереализация.

На този етап акцентът е върху въпроса за възможностите. Когато действието на ТМ е налице, започва стремежът към духовно и материално израстване и реализиране на собственото самотно аз. След като човек е постигнал „трансценденталното състояние на съществуване“¹, е необходимо да медитира по два пъти на ден, като това не предполага никакъв вид промяна в ежедневието или аскетически усилия, както е в Индия. Просто трябва да се набляга на стремежа към осъществяване на персоналните желания, да се провокира съзнанието, че можеш да контролираш всичко, стига да си постигнал състояние на духа, което да е в съответствие с изискванията на ТМ.

3. Прагматизъм.

Изброените два етапа не са възможни без философската конструкция на ТМ, която се подпомага от практически религиозни инструкции, които човек получава от своя гуру. Тези практически умения насърчават да се провери достоверността на ТМ чрез собствен опит. Индийската практика обобщава огромно количество езотерични знания, които изместват необходимостта от вяра. Насърчението е сам човек да се убеди в тяхната резултатност. И голяма част от ритуалите наистина оказват реално и непознато досега влияние върху човека. Съчетанието *прагматизъм – наука* е това, на което западният мироглед не може да устои².

4. Позитивно мислене.

Интересен е подходът, с който ТМ заменя вярата с позитивното мислене, което от своя страна великолепно се съчетава с прагматизма, като следствието вече не е вяра в слабостта на човека, а вяра в неограничената еволюция. Лекотата, с която ТМ се представя като една методика за по-добър живот, способства на този, който я практикува, да я възприеме с доверие и предразположеност. Това допринася за отдаденост към ТМ, без да съществува усещането, че човек

¹ Роуз, йером. С. *Цит. съч.*, с. 98.

² Срв. Роуз, йером. С. *Цит. съч.*, 46-49.

променя своята религия.

5. Визуализация и сила на мантрата.

Според проф. Милена Братоева „мантрите са пъпната връв, по която ведическата култура захранва и поддържа духовната традиция“. В ТМ мантрите са неизменна част от практиката, защото при тежават „трансформативен и зареждащ потенциал“¹. Ян Гонда определя мантрата като дума или изречение със свръхчовешки произход, които са получени от вдъхновени пророци, за да призват божествената сила и най-вече да се използват като средство за осъществяване на преднамерена и ефективна мисъл за контакт с божественото, чиято същност присъства в мантрата². Практикуващите ТМ сами се уверяват в действието на мантрата, тъй като непрестанното ѝ повтаряне води до психическо състояние, което спомага за навлизането в извънempiричното, като по този начин се постига визуализация на трансцендентното. Тази визуализация предизвиква зависимост и стремеж към повторно осъществяване. На този етап човешката психика изживява катарзис, който сега няма да категоризирам, но ще си позволя да го нарека необратим.

От изброеното дотук можем да обобщим няколко извода. С обръщането към ТМ модерният българин се сблъсква с няколко аспекта, които привлекателността на ТМ е направила възможни и вече реални. Това са: игнориране на проблематиката за греха; представяне на обещаваща методика за просветление, която е съобразена с изискванията на светското (себереализация, трансформация на личността); представяне на нов тип духовност, който не е обвързан с покаяние и Църква (там, където не съществува грехът като проблем, не са необходими средства за неговото изкореняване); провокиране на егото и гордостта с внушение, че можеш всичко; умело използване на масмедии, интернет пространство и видни личности за популяризиране на учението на ТМ; представянето на ТМ като метод за по-добър живот, а не като религия – каквато всъщност е.

¹ Братоева, М. *Цит. съч.*, с. 262.

² Gonda, J. „The indian mantra“, *Oriens* 16 (Dec. 31, 1963), p. 244-297.

Православнобогословски анализ.

Западният човек остава зашеметен от културния и религиозен шок, който преживява, когато се запознае с мистичните индуистки учения и практики на Изтока, за които 'гладува'¹, и българинът не прави изключение. Уникалното при сектите в индуизма е тяхната способност да представят като цел това, което за православното християнство е проблем. Изясняването на причината за това следва да се търси в извода от сравнението на православното християнство и ТМ. Така ще се очертаят границите на фактора, който провокира интереса към ТМ и същевременно отдалечава от Църквата. Православното християнство има своя догматика, която има за основа Св. Писание, Св. Предание, вселенските събори, светите отци и църковни писатели. Всеки православен християнин води живот, съобразен с тази догматика. Следователно обръщането към Бога от страна на човека е обвързано с духовно усилие и напрежение, изисква съсредоточеност, непрестанна борба със страстите и греха, преодоляване на гордостта и стремеж към Богоуподобяване (срв. Бит. 1:26; 5:1; Пс. 81:6; Мат. 5:48).

Секуларизираният ум е неспособен да приеме, че трябва да се съобрази с нещо, което е в рязко противоречие с нуждите на съвременния век. Св. ап. Павел много точно определя това с думите: *в членовете си виждам друг закон, който воюва против закона на моя ум и ме прави пленник на греховния закон* (Рим. 7:23). Раждането на новия човек е обвързано с умъртвяването на стария (срв. Кол. 3: 9-10). Трансформацията на нашия живот зависи от решимостта, с която разкъсваме връзката си с природните страсти. Тук искам да направя едно разграничение между хората, които, бидейки православно кръстени, са приели ТМ като алтернатива на християнството, и тези, за които ТМ е първи религиозен опит.

Най-често към ТМ се обръщат невъцърковени хора, за които религиозното усилие и светите Тайнства представляват проблем именно поради техния призив за умъртвяване на стария човек, към който те са силно привързани. Този човек е пречка поради това, че е

¹ Вж. Du Pertuis, L. „How People Recognize Charisma: The Case of Darshan in Radhasoami and Divine Light Mission“, *Sociological Analysis* 47 (2), 1986, p. 114.

носител на греха, който ни лишава от благодатния вечен живот, като ни подчинява на смъртта¹. Неспособността на модерния българин да осъзнае необходимостта от борба със самия себе си се обуславя от факта на неговата обич към преходното и помрачената от греха способност да търси истинния Бог. Колкото по-чист от грях е стремежът към Бога, толкова повече човек усеща необходимостта и зависимостта си от Него². Липсата на този стремеж е логична последица от греховността.

От друга страна, индивидуалистичното възприятие на битието е в разрез с основното изискване за общност в християнството. „Никой не може да бъде истински християнин като изолирано и усамотено битие“³. Любовта към ближния и чуждия е сърцевината на умението да обичаме Бога и да му отдадем живота си. За Исус Христос любовта към Бога не би била истинска, ако тя не премине през горнилото на човешките отношения, т.е. ако тя не бъде проверена чрез любовта към себеподобните. Защото създаденият по образ и по подобие Божие човек не може да каже: обичам Бога, а мразя брата си. Това е в противоречие с постулатите на ТМ, които насочват своето внимание конкретно към личността, като ѝ създават впечатление, че е самодостатъчна. Тук човек е оставен сам на себе си и най-лошото е, че я няма общността, няма я Църквата, която може да освободи съвестта от греха. Това изправя хората пред моралната дилема какви трябва да бъдат. В тях говори подобие Божие, което обаче индивидуализмът заглушава малко по малко.

Трансформацията на личностното съзнание е първият обект, на който ТМ отделя внимание. Това съвсем не е случайно. Според митрополит Йеротей Влахос „първата битка на дявола е срещу ума“⁴. За негативния изход от тази конфронтация основна роля изиграват гордостта и тщеславието, които задвижват ума по пътя на прелъстяването⁵. Тогава стремежът към себerealизация без нуждата от Бог се

¹ Срв. Тенекеджиев, Л. *Утвърждаване на Апостолското предание през II век*, т. I, София, 2008, с. 48; Майендорф, Й. *Византийско богословие*, София, 1995, с. 185; Мандзаридис, Г. *Християнска етика*, т. I, София, 2011, с. 97.

² Срв. арх. Серафим, *Нашата любов*, София, 1993, 9-13.

³ Прот. Флоровски, Г. *Християнство и култура*, София, 2006, с. 153.

⁴ Влахос, Й. *Православна психотерапия*, Велико Търново, 2004, с. 135.

⁵ Срв. Синайски, св. Нил, *Добротолюбие*, т. 2, Света Гора, Атон, 2000, с. 229.

превръща в една извратена индивидуалност. Защото обещанието на ТМ за блаженство и по-добър живот без наличието на праведност е една чиста лъжа, която съвсем не е лишена от оптимизъм. Праведността е понятие, чието осъществяване е дълбоко обвързано с термина „покаяние“. „Всички потомци на Адама приемат от него природата, а заедно с нея и следствията от греха“¹.

Освен смъртта и невъзможността на човека преди Христа да победи греха сам, друга последица от грехопадението е нарушаването на връзката Бог – човек. Взаимодействието между тях се осъществява от любовта, а не от стремежа да достигнем и бъдем като Бога. Християнското учение е пропито от любовта към Твореца и ближния. Св. ев. Йоан свидетелства за това с думите „възлюбени, нека любим един другия...*, защото Бог е любов*“ (1 Йоан 4:7-8). „Евангелието учи, че човек достига духовно съвършенство при съединяването с Бог“². Това определя целта на човека, която е възстановяване на разрушената връзка с Бога, а не чрез себerealизация да Го „прави равен на себе си“. Обожествяването на човека е грях срещу Боговъплъщението и отричане на кръстните страдания и смърт на Възкръсналия Иисус Христос.

Друг е въпросът доколко съвременният българин е запознат с това и дали Църквата извършва въцърковяването. Защото народ, който не познава своята религия и култура, неминуемо се обръща към други такива. Това е една от причините да няма достатъчно хора в Църквата – нейното непознаване. Също така не може да се премълчи фактът, че има хора, изпитали разочарование от храма или действията на дадени духовници. В немалко случай именно в храма, човек не припознава онази духовност, към която го тласка неговото сърце. Това е тежка проблематика, в която най-лесното е да осъдим. В България съществуват институции като МВР, съдебна власт, здравеопазване, медии, образование и т. н. Не би било нормално поради некадърността на един или повече служители, принадлежащи към тези институции, да се игнорира тяхната необходимост като цяло. В Църквата човек не е заради хора, а заради Бога, и тя предлага ре-

¹ Каприев, Г. *Византийска философия*, София, 2011, с. 138.

² Буфис, Н. *Кришнаизъм и международното общество за кришна съзнание*, Б. м., б. г., с. 28.

шение, но то е обвързано с нейните тайнства, себеотричане, борба с греха и страстите. Това е нещо, което не е по вкуса на днешния човек. Той веднага излага доводи за това колко лоши са свещениците и какви проблеми има в храмовете. Главният проблем е в нашата гордост и неспособност да осъзнаем едно много важно нещо, че в **християнството ти се променяш за Бога а не Той за тебе**.

Липсата на това осъзнаване се явява основният проблем, който води до обръщането към ТМ. Тук проличава нейната ловкост. Проблемът за християнството и Църквата е решение за ТМ. При хората, които нямат религиозен опит, се сблъскват човекът, свикнал на комфорт, и християнството, което постулира отричане от себе си и борба с греха, „...не аз живея, а Христос живее в мене“ (Гал. 2:20). Последиците от този сблъсък могат да бъдат две. Осъзнаване на преходността на днешното и стремеж към вечното – път по вертикала, който започва от православния храм. Или неспособност на човека да бъде беден духом, гонен заради правдата, чист по сърце (Вж. Мат. 5, 7 глави и Лука 6.), борещ се с греха и отричащ земното – път по хоризонтала, който започва от гордостта.

Именно гордостта провокира стремежа у човека да избере пътя на ТМ, който илюзорно и лъжовно му обещава да постигне неограниченост в материалното и духовното едновременно. Но дори да пожелае да практикува ТМ или друго източно религиозно-философско направление, българинът неминуемо ще се сблъска с проблематика, на която Карл Густав Юнг (1875-1961) е посветил немалка част от живота си. В своята книга „Психологията на кундалини йога“ Юнг споделя, че съществува проблем при прилагането на източен модел за спасение върху западната психика. Той се пита дали не е грешка и опасност, когато заради собствения начин на спасение западните хора започват да се борят с йога¹. Опасността става реална, когато западният човек се окаже в един психичен пласт, който само източният ум може да доведе до крайност. Преди грехопадението човекът е бил способен да вижда духовния свят и да общува с него, с падението се променят и душата и тялото, като тази промяна е и смърт за тях². Тогава питаме, след като отричат грехопадението и не използ-

¹ Вж. Юнг, К. *Психологията на кундалини-йога*, София, 2012, с. 65.

² Елисеев, иерей, В. *Православният път към спасението и източните и окултните*

ват покаянието, с кои духове общуват последователите на ТМ. Какво виждат, при положение, че нямат духовно зрение? *Ако не е добро, какво е другото?*

ТМ води хората така, както даденият гуру прецени за добре. Нима той не може да сбърка, бидейки просто човек, който няма отпавна точка? Нима не е подвластен на греха и смъртта? Когато човек греша против Бога и ближния, греша и против себе си, като с този акт помрачава душата си. Но след изкупителното дело му е дадена възможност да противостои на греха със своята воля, любов и вяра, като придобие съкрушено сърце, което Бог няма да презре (срв. Пс. 50:19). Уви, в „никоя медитация няма съкрушено сърце, което е основата на православната молитва“¹ и първата стъпка към покаянието. Тези понятия не са препоръчвани от гурутата на ТМ поради тяхната духовна слепота, а както знаем, слепец не може да води друг слепец, защото изходът от една такава ситуация ще бъде печален и за двамата (срв. Лука 6:39). Този извод е следствие на последиците от практикуването на ТМ, които я категоризират като вредна за човека. Рано или късно на българина, който практикува ТМ, му предстои среща с нейната друга страна, с нейните реални последици, които ще разделя на няколко основни процеса.

1. Личностни изменения, които включват развитие на самомнение, тщеславие, гордост, егоизъм, студенина, безразличие, цинизъм, душевна опустошеност, усещане за вътрешна обърканост.

2. Изброените „качества“ могат да се развият до състояние на крайно душевно и умствено разстройство, да доведат до обсебване от бесове, за които вътрешната обърканост и несигурност, пораждани от запознанството с многобройните окултни системи, противоречащи една на друга, са най-подходящо състояние. Освен това резултат от окултните занятия може да бъде усещането за вътрешна пустота, униние, отчаяние, довеждащо до самоубийство.

3. Физиологически изменения: разстройства на организма, поява на болести с неизвестна природа, изкривяване на възприятията, развитие на видения, постепенно придобиващи кошмарни и тягост-

мистически учения. Б. м., б. г., с. 8.

¹ Стаматова, Кл. Цит. съч., с. 31.

ни свойства, уязвимост спрямо нападенията от невидимия свят.

4. Загуба на социалните контакти и връзки, разпадане на семействата, понижение на социалния статус на личността и безвъзвратно усещане за отчаяние и безсмислие¹.

Вследствие на изброеното душата става тъмна и хладна, умът е помрачен и една от най-тежките последици е размиването на представата за добро и зло. Накратко, практикуващият ТМ търпи поражение на всички равнища от своето съществуване.

1. „Психологически – мъка, мрак, безплодие.

2. Морално – самота, липса на любов, злоба. От богословска гледна точка – смърт на душата, която предхожда телесната смърт, теена още приживе.

3. Гносеологически – солипсизъм.

4. Физиологически и патологически – нервно и душевно заболяване“².

Това е крайният резултат от обръщането към всяко източно окултно учение, каквато е ТМ. За съжаление на този етап човешката същност е повредена по начин, който прави възстановяването ѝ почти невъзможно. За Бога обаче няма невъзможни неща и това дава искра надежда. Нямам нито духовния, нито психологически опит, който би ми позволил да разсъждавам какво е лечението на една такава болна душа. Това би сторило едно духовно лице, което има благодатната, богословска и психологическа подготовка за двубой с това, което е обратно на доброто. Духовно лице, което няма автоматично да препоръча „киприанки“³ всеки ден, както често правят духовници, които направиха така, че думата *поп* да замени понятието *свещеник*.

Бих искал да насоча **извода** от тази тема към времето, когато обръщането е възможно и последиците от окултното все още не са на лице. Не мога да приема факта, че понякога усилия се полагат едва

¹ Елисеев, иерей, В. *Цит. съч.*, с. 64.

² Елисеев, иерей, В. *Цит. съч.*, 80-81.

³ Специални молитви, които се четат само при определени случаи на обладаване от бесове. Молитвите изискват подготовка и дълбочинно запознаване с проблематиката на страдащия. Това изисква адекватно богословско, духовно и психологическо образование.

при наличието на патология. В България съществуват духовници, които на дело показват какво представлява умението *да превърнеш чуждата мъка в своя собствена*. Затова няма оправдание за тези, които твърдят, че няма, не бива, не може, трудни времена са и т. н. Затова усилията биха могли да са насочени към въцърковяването или поне запознаването на хората с Църквата, а не с окултните секти и вероизповедания.¹ Като това важи не само за духовниците, а и за всеки човек, който има публичност и власт. Изборът да сътрудничиш на добро или зло, е персонален, следователно в един момент подлежи на санкция.

Като човек, който в някаква малка степен се е занимавал с религия, винаги съм си задавал въпроса какво е значението на думата „религия“ в нейния истински смисъл. Прочел съм различни определения, сентенции и тълкувания, които в много страници определят етимологията, произхода и развитието на тази дума. Но това не ми даваше отговор, докато не се запознах с творчеството на Жорж Дюмезил, който на фона на томовете, изписани за религията, представя на читателя едно изречение за религията, а именно – **религията е място за среща**. Която първа реализира тази среща в дълбочина, Църквата или ТМ, тя ще спечели душата на човека.

¹ Към днешна дата на територията на Република България има различни религиозно-философски движения, за които хиндуизмът е отправна точка в различна степен. Това са: Международно общество за Кришна съзнание; Трансцендентална медитация; Сахаджа йога; Мисия на божествената светлина; Общество за себerealизация; Българска йога асоциация; Окултно движение; Ню ейдж; Общество бяло братство. Част от тях не са официално регистрирани. Въпреки това те се трансформират под различни наименования и създават организации, чиито практики са с хиндуистки корен. Резултатът е наличието на 124 центъра (асоциации, клубове) за практикуване на йога, медитация, себerealизация, изкуството да живееш и други. Стаматова, К. *Цит. съч.*, с. 42; *Йога за всички* 37, София, 2014, 48-71.

Дякон Николай (Петров)

БИБЛЕЙСКИ ОСНОВАНИЯ НА ТАЙНСТВОТО СВЕЩЕНСТВО

Abstract: Deacon Nikolay (Petrov), *Biblical Background of Sacrament of Priesthood.*

The present research deals with the Orthodox Christian understanding of Priesthood on the basis of Scriptural texts. It reflects not only on the New Testament but also on the Old Testament concept of Priesthood and explains the mystical meaning of the Sacrament through the spirit of the Church Fathers in a dynamic Christological perspective.

Keywords: *Priesthood, Sacrament, Scripture, Bible, Church, Orthodoxy*

В православните катехизиси свещенството обикновено се определя като тайнство, в което чрез светителско ръкоположение на правилно избран човек низхожда Светият Дух и го поставя да извършва тайнствата и да пасе стадото Христово. Може ли да се каже, че в това определение има библейски основания? Що се отнася до Стария Завет, то Г. Уйлер Робинсон определя еврейския свещеник в ритуален смисъл като „свят“ човек, чрез когото в съответствие с Божествените предписания хората се приближават до Бога. Обратно на това, пророкът се явява като човек, който е свят в нравствено отношение и посредством когото Бог се приближава до хората¹. Подобно определение дават и Л. Хьорст и Дж. Грин: „Предназначението на свещеническия чин е да представлява народа пред Бога посредством култовите действия в скинията и принасяне на жертви в храма“².

В някои юдейски тълкувания Адам се разглежда като идеалния

¹ Robinson, H. W. *The Religious Ideas of Old Testament*, London, 1938.

² Hurst, L. D., J. B. Green. “Priest, Priesthood”, Green J., McKnight S.(ed.) *Dictionary of Jesus and the Synoptic Gospels*, Leicester, 1992, p. 633.

човек, изпълняващ свещеническо служение за цялото творение¹.

Библейските корени на тайнството като такова снизхождат към времената на ветхозаветните патриарси². Макар и през този период да не е имало официално свещенство, все пак може да се каже, че е имало действия, които по същността си са свещенически. Главата на семейството, т.е. бащата (Ной, Авраам, Исаак или Иаков) е въздигал олтар и е принасял жертви, представлявайки своето семейство пред Бога. Тази традиция е продължавала дори след времената на Изхода (Иzx. 12:21-27). Интересно е, че Филон Александрийски, който пише по време, когато йерусалимското свещенство се асоциира с жертвоприношенията, разглежда всички споменавани глави на еврейски семейства като свещеници, изхождайки именно от това разбиране (Pfilo. De vita Mos. 2 (3). 224)³.

Бащите предавали своите задължения на първородните си синове. Самата идея за „посвещаване“ на Бога на най-доброто от каквото и да е – първороден син, първоберките от плодовете, първородното на животните – е в основата на идеята за свещенството, а именно някой да се посвети в служение на Бога. Оттук произлиза и идеята за светостта като нещо, посветено и служещо само на Бога. Традиционните юдейски тълкувания, както и екзегезите на някои раннохристиянски автори (Eutych. Annales, PG, 111, 917-918; виж генеалогията на Мелхиседек: col. 923B.)⁴ обясняват по този начин свещенството на Мелхиседек, считайки го за потомък на Сим – най-големия син на Ной.

Официалното ветхозаветно свещенство възниква в пряка връзка с божественото Откровение, дадено чрез Моисей на Израилския народ⁵. Едва тогава се появява понятието за светилището и особена-

¹ Jerome, F. J. *Das geschichtliche Melchisedek-Bild und seine Bedeutung im Hebraerbriefe*: Diss., Strassburg, 1920.

² За историята на ветхозаветното свещенство виж Cody, A. A. *A History of Old Testament Priesthood*, Routledge, 1969.

³ Виж Cody, A. *Op. cit.*, p. 12; Р. де Во смята, че старата практика е преобладавала дори след периода на плена, дори до разрушаването на втория храм: главите на семействата са продължавали да принасят жертви, а като задължение на свещениците са оставали тези части от ритуала, свързани с олтара (De Vaux, R. *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, 1964, p. 29 f. (Cahiers de la Revue Biblique 1.)).

⁴ Виж Bardy, G. „Melchisedech dans la tradition patristique”, *Revue Biblique* 35, 1926, p. 496 ff.; 36, 1927, p. 25 ff.

⁵ Виж Cody, A. *Op. cit.*, p. 39 ff.

та класа на свещениците, което на практика е израз на динамичната връзка между Бога и народа и на завета между тях. Идеята за Израил като народ, неразривно свързан с понятието за свещенството, е отразена в кн. Изход: „И вие ще Ми бъдете царство от свещеници и народ свет“ (Изх. 19:6). По този начин самото избиране на Израилския народ е било акт на посвещение в свещенство, т.е. избиране измежду всички народи и посвещаване на Бога. Описанието на жрческото служение и възлагането му на Аарон и синовете му естествено следва след описанието на скинията и олтара (Изх. 39). Да служат на този олтар са могли само свещениците – специално назначени, облечени в особени одежди, с определени знаци и посвещение. Това именно свято свещенство е представлявало народа пред Бога. Това представителство достига своето най-пълно изражение в лицето на първосвещеника. Той носел на гърдите си имената на дванадесетте колена Израилеви, когато влизал в светилището, за да свещенодейства пред Яхве (Лев. 4:3; срв. Зах. 3). На свещениците от Аароновия род се подчинявали левитите, които имали помощни функции. В допленическият период между свещениците и левитите не се е правела особена разлика, като двете думи били синонимни. В книга Второзаконие те често се използват за един и същи човек. Левитите принадлежали на същото коляно, от което произлизали и свещениците – наследници на Аарон, но имали отделни функции. Представата за левитите като за свещеническо коляно в Израил също така разкрива идеята за представителния характер на свещеническото служение, тъй като те заместват всички първородни от израилския народ, принадлежащи на Яхве. В идеалния смисъл в Израил свещеници са първородните – бащи и глави на семейства, но след отстъплението – поклонението на златния телец, докато Моисей пребивава на Синайската планина – свещениците трябвало да бъдат избирани само от потомците на Левий. Верността и светостта на левитите в този случай са станали причина и критерий за избраността им за това служение¹.

При пророк Йезекиил ние срещаме свидетелство за това, че така наричаните садокеи или йерусалимски свещеници били отделени от другите свещеници, които извършвали служение в местни светили-

¹ Виж Gunnenweg, A. *Leviten und Priester: Hauptlinien der Traditionsbildung und Geschichte des israelitisch-jüdischen Kultpersonals*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965, p. 35 ff.

ща и не са получили статута на свещеници. Ако в допленническия период, както единодушно смятат учените, главната задача на свещениците била да дават компетентни съвети по въпросите за култа и вярата и да тълкуват Божествените пророчества, то след възстановяването на храма ролята на свещениците се е свела само до изпълняване на култовите задължения като такива¹. Напълно уместно е да определим същността на ветхозаветното свещеническо служение, като изхождаме от различните типове жертвоприношения². Виждаме съществуването на различни типове жертви. Някои от тях са определяни като „мирни жертви“ (zabach). Кръвта и част от тлъстината на жертвеното животно са предназначени за Бога, а останалата част е била за хората (Изх. 2:11; 4:18; Втор. 15:3)³. Друга форма на жертвоприношението е „всесъжението“ (kalil). Тук всички части от жертвата без остатък са се изгаряли като принос на Бога (3 Царств. 7:9), на Когото свещеникът е благодарял от името на целия народ. В основата на този обред е предаването всичко на Бога посредством огъня, който превръща жертвата в дим, издигащ се нагоре. Другите два вида жертва са жертвата за вина (asham) (Лев. 19:21) и жертвата за грях (chattat) (Лев. 4:24-26)⁴. Смятало се, че поръсването с жертвената кръв очисти греховете на народа. Свещеникът е изразител в случая не на радостта пред празничната трапеза, а на покаяното смирение пред Яхве на целия народ.

Всички тези жертвоприношения ни помагат да разберем старозаветното свещенство, което е предобраз на новозаветното, явено в съвършенство от Христос, който обладава в Себе Си: 1) предстоянието; 2) благодарението; и 3) изкуплението от греховете, посредством жертвата на любовта. Свещенството се явява израз на служението, на общението на човека с Бога.

В Новия Завет, там, където се говори за свещенството, се разкри-

¹ По-подробно виж Cody, A. *Op. cit.*, p. 182 ff.

² Тази тема са обсъждали: De Vaux, P. *Ibid.*; Anderson, G. A. *Sacrifices and Offerings in Ancient Israel: Studies in Their Social and Political Importance*, Atlanta (Georgia), 1987; Janzen, D. *The Social Meanings of Sacrifice in the Hebrew Bible: A Study of Four Writings*, Berlin: de Gruyter, 2004; Klawans, J. *Purity, Sacrifice, and the Temple: Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism*, Oxford, 2006.

³ Виж Koehler, L. *Old Testament Theology*, London, 1957, p. 182.

⁴ *Op. cit.*, p. 186.

ва дълбочината и същността на ветхозаветното свещенство. Става ясно, че в Христовата Църква то е изпълнено в пълнота, разкрит е неговият смисъл. Църквата като невеста Христова и оглавявана от самия Него е носител на всички старозаветни пророчества, тълкува ги и ги изпълнява, живеейки в благодатта на Св. Дух¹. Църквата е новият Израил – царство от свещеници, което е било обещано на Древния Израил (Изх. 19:5-6). Св. ап. Петър пише: „Вие *сте* род избран, царствено свещенство, народ свет, люде придобити“ (1 Петр. 2:9). В определен смисъл всички християни притежават този свещенически дар. В книга Откровение четем, че Христос е направил вярващите „царе и свещеници“ пред Бога и Своя Отец (Откр. 1:6). В Евангелието от Йоан Господ казва, че общуването с Бога е възможно за всеки, който се покланя на Отца с дух и истина (Йоан. 4:23). У Матей потвърждението за настъпването на новата реалност се явява в това, че завесата на храма се раздира на две (Мат. 27:5). Христос, който открива новия път през тази завеса (Евр. 10:19-20), въвежда новия Израил в Светия Светих, т.е. в пряко общение с Бога. В същото време не можем да се съгласим с Р. Бултман, както и с други протестанстващи, че „общината (т.е. Църквата) не се нуждае от особен род хора, т.е. свещеници, които се явяват посредници между общината и Бога“.²

Прокарвайки идеята за свещенството на всички вярващи³, особено в посланието на ап. Павел до Евреите, Новият завет в същото време насочва вниманието ни и към институцията на ръкоположението на свещеници (макар и да няма пълно описание). С това се разкрива загрижеността на ранната Църква за състоянието на общините, предпазвайки ги от харизматичния хаос. Даденото на всички свещенство се разкрива в образа на определените и избрани за това

¹ За свещенството в Новия Завет виж Mohler, J. *The Origin and Evolution of the Priesthood*, New York, 1970; Vanhoye, A. *Presbiteres anciens, presbiteres nouveaux selon le Nouveau Testament*, Paris, 1980; Bulley, C. *The Priesthood of Some Believers: Developments from the General to the Special Priesthood*, Carlisle, 2000; Timiadis, E. *The Orthodox Understanding of the Ministry*, Joensuu, 1990; John Zizioulas, metr. *Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop During the First Three Centuries*, Brookline (MA), 2001.

² Bultmann, R. *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 1958, p. 117; 153 f., 461 f.

³ Това е бил главният аргумент на Реформацията; за протестантското разбиране на тази идея виж Eastwood, C. *The Royal Priesthood of the Faithful*, London, 1963.

хора, издигнати и посветени да служат само на Бога. Така всъщност се повтаря идеята на старозаветното свещенство за отделеност и избраничество, за посветеност и ревност в това служение.

За избирането и ръкоположението (т.е. възлагането на ръце) най-много говори св. ап. Павел в своите послания. Разбира се, и в Евангелието също имаме примери за това, че Господ сам избира своите апостоли и ги изпраща да благовестят (Мат. 4:18-22; 9:9; 10:1-8; Марк. 1:16; 3:14-19; Лука 9:1-2). Апостолите, водени от Светия Дух, също избират своите заместници – свещенослужителите (дяконите¹, презвитерите² и епископите³), като с това поставят начало на традиция, продължаваща и до наши дни. Клириците са основната структура на Църквата. Те са примерът за подражание, те са онези, които учат другите във вярата и извършват Божествените тайнства. Това служение обаче е различно от другите харизматични дарове, които са свързани с особеностите на личния духовен живот. Християнското свещенство е най-непосредственият приемник на старозаветното свещенство, отделено като него от харизматичното пророческо служение.

Практиката за възлагане на ръцете върху главата на избрания за служение се корени във ветхозаветната традиция и произхожда от времената на патриарсите. Бащата е благославял своя най-голям син, призовавайки върху него Божественото благословение (Бит. 48:14). Този жест се явява начин за показване на обекта на молитвата и е присъствал също така в ритуалите, свързани с жертвоприношенията, и особено в поставянето на духовните водачи и служители с особени назначения. Пример за това е издигането от Моисей на Исус Навин за водач на израилския народ (Втор. 34:9; Числа 27:18-20), а също така и при посвещаването на левитите за служение на Бога (Числа

¹ Гръцката дума *διάκονος*, която на български звучи „дякон“, първоначално на старогръцки е означавала „служител“, но при апостолските мъже (*Didache*. 15; *Ign. Trall.* 2.3; *Magn.* 6.13) и в новозаветните послания тя вече означава служител в Църквата (Рим. 16:1; 1 Кор. 3:5; Еф. 6:21; Фил. 1:1; 1 Сол. 3:2; срв. Деян. 6).

² Думата презвитер (*πρεσβύτερος*) на старогръцки означава „старец“, като се използва в пряк и преносен смисъл за старец като възрастен човек и като служител на Църквата.

³ Думата „епископ“ (*ἐπίσκοπος*) означава пазител. Епископът ръководи Църквата и отговаря за реда и спазването на традициите.

8:10). Тези действия са предобраз на ръкоположенията в Христовата Църква. В новозаветните времена те се свързват и с изцеленията и благословието (Мат. 19:13-15; Марк 1:41; Деян. 28:8, и др.). Посвещения посредством възлагане на ръце се описват в книга Деяния на светите апостоли, където Павел и Варнава са посветени за служение (Деян. 13:2-3), в случая с избирането на седемте дякона (Деян. 6:2-6), както и при поставянето на презвитери от ап. Павел и Варнава за новоучредените църкви (Деян. 14). За тази практика се говори и в пастирските послания на св. ап. Павел. В първото и второто си послание до Тимотей, освен че дава практически напътствия, той говори и за ръкоположението. От всички известни примери се разбира, че ръкоположението се състои от молитва и ръковъзлагане – нещо, което се изпълнява в Църквата и до днес.

Като заключение можем да кажем, че основанията за тайнството свещенство се коренят дълбоко в текстовете на Священото Писание. Негов естествен образ, основател и съвършен изпълнител е Христос, както като предобраз в Стария завет, така и като новозаветен основател на Църквата. Всички текстове, които ни говорят за свещенството, ясно показват връзката му със служението на Бога като особен вид избраничество и посветеност.

Андрей Касабов

МУЗИКАЛНОТО ТВОРЧЕСТВО НА ЙЕРОМОНАХ НЕОФИТ РИЛСКИ

Abstract: Andrey Kasabov, *Musical Works of Hieromonk Neophytus of Rila.*

The present article retraces the life and work of the eminent figure of the Bulgarian Revival – monk Neophytus of Rila. The facts are classified according to the studies of researchers known since the late 19th century, as well as according to some of the personal writings of father Neophytus. The basic guidelines of his musical creativity are described. Special emphasis is placed on the musical work of the famous Bulgarian in the school of the Rila Monastery and the Patriarchal School of Theology at monastery of the Holy Trinity on the island of Halki. His personal compositions and translated musical works are presented according to MSS collections in the library of the Rila Monastery.

Keywords: *Church Music, Liturgy, Byzantine Chant, Bulgarian History, Ottoman Epoch*

За Рилската църковнопевческа и химнографска школа намираме редица сведения още през XV в. Тя е продължител на традициите на Търновската книжовна и химнографска школа от XIV в. Един от значимите музикални паметници от XV в., намерени в Рилския манастир, са така наречените рилски музикални бележки/приписки. Те са писани по Рилски глаголически пергаментен лист от XI в., намерен в подвързията на сборника „Андрианти“ на Владислав Граматик, датиран от 1473 г. Той се приема за един от най-талантливите книжовници от XV в. и вероятен писач на рилските музикални бележки. Към това трябва да се добави, че в Рилския манастир през XV в. се създават редица произведения по случай пренасянето на мощите на св. Йоан Рилски, като например уникален цикъл от канони за светеца на всички осем гласа¹. Разцветът на Рилската школа е в края

¹ Подробно за това вж. Куюмджиева, С. „Българската музика през XV–XVII в. по българските земи“, в „И даде земята им за наследство...“, София, 2014, 224–231.

на XVIII в., а дейността ѝ основно се е развила през XIX в. Според информацията на отец Неофит Рилски, през 1790 г. бил повикан от рилската манастирска управа от Св. Гора – Атон, прочутият светогорски певец Йоасаф Рилски Първи, който остава в манастира като преподавател до 1795 г.¹ Той е „много искусен и совершен учител на старата псалтика, която беше учил много години у Света гора“, т. е. тази до Новата метода². След него преподавател става ученикът му йеромонах Иларион или „даскал Иларион“³. През 1802 г. в Св. Гора е изпратен рилският духовник Йоасаф Втори, за да се усъвършенства в църковнопевческото изкуство. Там той прекарва десет години – до 1812 г. Завърнал се в Рилския манастир като „много искусен и совершен учител на старата псалтика“, т. е. до-Хурмузиевата, той оглавява певческата школа в Рилския манастир⁴. Йоасаф подготвя към двадесет ученика. Предполага се, че между тях е и Неофит Рилски. По-късно Йоасаф заминава за Цариград, където се запознава със самия Хурмузий Хартофилак и в продължение на шест месеца изучава Новата Хурмузиева метода. Завърнал се повторно в Рилския манастир, той започва да я преподава по закупените от него книги, съдържащи теория и практика⁵. След тази величава фигура – Йоасаф Втори, продължител на делото на Рилската певческа школа е йеромонах Неофит Рилски (около 1793-1881) – един от ръководителите и организаторите на музикалната дейност в манастира, свързана с усвояването на Новата метода и адаптирането ѝ към църковнославянските богослужебни текстове.

Според Румяна Радкова йеромонах Неофит Рилски е роден през 1793 г. в Банско⁶, където и получава първоначалното си образование в килийното училище, основано от баща му – поп Петър, и в кое-

¹ Описание болгарского священнаго монастыря Рильскаго. Составил йеромонах Неофит Рилски, София, 1879, с. 109.

² Пак там.

³ Атанасов, А., С. Куюмджиева, В. Велинова, Е. Узунова, Е. Мусакова, *Славянски музикални ръкописи в Рилския манастир*, София, 2012, с. 9.

⁴ Куюмджиева, С. *Ранновъзрожденска българска музика – паметници и певчески репертоар. Йоасаф Рилски*, София, 2003, с. 109.

⁵ Атанасов, А. С. Куюмджиева, В. Велинова, Е. Узунова, Е. Мусакова, *цит. съч.*, с. 10.

⁶ За мястото и годината на неговото раждане вж. Румяна Радкова, *Неофит Рилски и новобългарската култура*, София, 1983, 9-11.

то по-късно преподава. Подготвян за иконописец, със светско име Никола п. Петров Бенин, пристига в Рилския манастир като чирак на прочутия основател на Банската иконописна школа – Тома Вишанов–Молера¹. Тук е завладян от духовното обаяние на монашеския живот в манастира. Запленен от благодатния монашески живот на йеромонах Иеротей, предполагаем брат на тачения от всички рилски подвижници Добробосански митрополит Серафим², младият Никола става негов послушник и ученик. През 1811 г., без знанието на баща си, е постриган в монашеска схима и приема името Неофит³.

В следващите години на своя живот младият монах се отдава на усърдно учение и подготовка, за да може по-скоро да осъществи пастирския си и преди всичко учителския си дълг. Затова той отделя много време за четене и усвояване на преподаденото му в манастирското училище знание. Тук о. Неофит изучава гръцки и църковнославянски език, както и църковно пеене. За да усъвършенства познанията си по гръцки, през 1821 г. о. Неофит заминава за Мелник и остава тук за около пет години – до 1826 г. В местното училище му преподава даскал Адам Цапек – Мецовлията (родом от гр. Мецово, Гърция). В това училище о. Неофит намира мнозина приятели от средите на „гръцкото просвещение“⁴.

През 1826 г. о. Неофит се завръща в Рилския манастир и става учител в тамошното училище. Успоредно с това се изявява като проповедник и певец в храма. Харесван е от своите ученици и от събратята си заради пастирските му грижи, които проявява към тях. И още нещо, те изпитват дори наслада от ораторското му майсторство и красивия му глас, който чуват по време на божествената Литургия.

Славата на о. Неофит бързо се разнася и Самоковският митро-

¹ Подробно за това вж. Василиев, А. *Тома Вишанов – Молера*, София, 1969.

² За това вж. Върбаков, Б. *Ктиторите на Пчелинската църква*, София, 2009, 13-33. За йером. Йеротей – *цит. съч.*, 27-28, бел. 18.

³ Според Неврокопския митрополит Пимен йером. Неофит Рилски е приел монашеска схима през 1811 г. срв. Пимен, Неврокопски митрополит. *Отец йеромонах Неофит Рилски*, София, 1984, с. 17, а според Вера Бойчева монашеското пострижение на йером. Неофит Рилски е станало през 1813 или 1814 г., вж. Бойчева, В. *Неофит Рилски създател на българското народно училище*, София, 2006, с. 36.

⁴ Снегаров, Ив. *Принос към биографията на о. Неофит Рилски (гръцки писма до него)*, София, 1951, с. 41, 54, 226, 227, 229, 270 и др.

полит Игнатий го кани на служение при него като дякон, а също и да учителства, като наравно с това му бъде и писар (секретар) в митрополията. Така към края на 1826 г. или в началото на 1827 г. той заминава за Самоков. Училището, което той създава тук, е за напреднали в образованието ученици¹, което и нарича „славяно-греческо“. За четири години в него се обучават бъдещи видни възрожденци като Захарий Зограф, Захарий Икономович-Круша и още редица други.

След опустошителния пожар през август 1833 г. в Рилския манастир о. Неофит е изпратен като таксидиот и духовник в Казанлък. Положителни са били и отзивите на тогавашния Търновски митрополит Иларион Критски, чиято благословия рилският монах получава за своята дейност в Казанлък².

От края на януари до 20 ноември 1834 г. о. Неофит живее в Букурец. Изпратен е с благословията на митрополит Иларион и с издръжката на братя Мустакови.

Благодарение на проявената активна подготовка, продължила няколко месеца, от страна на родолюбците Васил Априлов, братята Димитър и Христо Мустакови и Николай Палаузов, „Първото българско народно училище“ отваря врати в Габрово на 2 януари 1835 г. О. Неофит е единодушно обявен за първия българския народен учител. Там преподава до 23 март 1837 г.

В Габрово о. Неофит не забравя, разбира се, и своя пастирски дълг. Редовно отслужва св. Литургии и проповядва. Тук за две години (1835-1837) осъществява по-голямата част на своя превод на Новия Завет на новобългарски език. По искане на игумена на Рилския манастир Йосиф, пак в Габрово, преработва „Службы с житием преподобнаго и богоноснаго отца нашего Йоанна Рылскаго Чудотворца, прилежно оубо исправленная от древнихъ рукописей Неофитом Йеромонахом“, която бива отпечатана в Белград през 1836 г.³ Тази служ-

¹ За това вж. Радкова, Р. *Цит. съч.*, 28-29.

² Снегаров, Ив. *Цит. съч.*, с. 53. Според Ив. Снегаров митр. Иларион не е оценил качествата на о. Неофит и затова го е приел като един от обикалящите монаси за набиране на дарения от неговата епархия. Що се отнася до изпращането му по-късно за Влашко, Снегаров застъпва идеята, че това се дължи на намеса от други лица, срв. Снегаров, Ив. *Цит. съч.*, 9-10. Според митр. Пимен това са братята Мустакови, срв. Пимен, Неврокопски митрополит. *Цит. съч.*, 22-23.

³ За това вж. Стоянов, М. *Българска възрожденска книжнина. Аналитичен реперто-*

ба започва да се употребява не само в богослужебната практика на Рилския манастир, но и в други манастири и църкви по нашите земи.

О. Неофит напуска Габрово на 27 март 1836 г. Научили за напускането му, няколко града го канят за техен главен учител. Предложението има от Казанлък, Кюстендил и Пловдив. Следва и още една покана през май 1836 г. – този път от страна на сръбския княз Милош Обренович, но о. Неофит я отклонява¹.

На 21 август 1837 г., след посещение в Св. Гора – Атон, о. Неофит пристига в Копривщица, където бива назначен за „главен учител“. Училището е открито от Пловдивския митрополит Никифор на 24 септември същата година с тържествен водосвет². Там завършва окончателно превода на Новия Завет и отпечатването му се реализира с благословията на Търновския митрополит Иларион. Излиза от печат през 1840 г. в Смирна и претърпява 6 преиздания³. В Копривщица о. Неофит остава до края на 1839 г.

Рилското братство призовава йеромонах Неофит да се завърне в манастира и да продължи тук просветно-учителската си дейност. През 1839 г. той се завръща в Рилския манастир. Славата му на бележит „дидаскал“ кара настоятелствата от различни градове да го канят за свой главен учител.

В Рилския манастир о. Неофит открива ново училище, в което постъпват единадесет ученика, всички вече с някакво образование „возрастны и разумны и прогимнасанны“⁴. Новото училище се обединява заедно с по-рано съществувалото килийно школо и става двустепенно. В него по право учат безплатно децата на жителите на околните селища. Нямаме точни данни, по кой метод се е водило обучението, но се предполага, че по примера на ръководеното от о. Неофит училище в Габрово, и тук е въведен взаимоучителният метод⁵. Разполагаме със сведения, че о. Неофит е имал желание да съз-

ар на българските книги и периодични издания 1806-1878, т. I, София, 1957, с. 263.

¹ Пимен, Неврокопски митр. *Цит. съч.*, 75-76.

² Пимен, Неврокопски митр. *Цит. съч.*, с. 34.

³ За това вж. Стоянов, М. *Цит. съч.*, с. 263.

⁴ Писмо на Райно Попович от 19 януари 1840 г., вж. Шишманов, Ив., В. Е. Априлов, *Неофит Рилски и Неофит Бозвели. Нови студии из областта на българското възрождение*, т. I, София, 1926, 222-223.

⁵ Терзийска, М. *Книжовно-просветната дейност на Рилския манастир (от X в. до*

даде духовно училище или семинария в Рилския манастир. Но заради противопоставянето на манастирското братство и отказа на неговите приятели в Сърбия да финансират това начинание, плановете му не се осъществяват. Той остава главен учител на манастирското училище чак до 1848 г. Със собствени средства построява две сгради до постницата „Св. Лука“, като според Марко Балабанов там е искал да изгради духовно училище за подготовка на монаси и свещеници¹. По време на престоя си в манастира, на два пъти е увещаван да стане архиерей. През пролетта на 1840 г. от жителите на Търново е предложен да оглави тяхната митрополитска катедра – да стане търновски митрополит. През март 1842 г. за свой владика го искат и жителите на Пазарджик и Панагюрище като Агатоникийски епископ със седалище Пазарджик. Разбира се, скромен и носещ в сърцето си грижата за просвета за българския народ, о. Неофит отказва².

От 1848 до 1852 г., по препоръка на бившия Софийски митрополит Мелетий, о. Неофит преподава църковнославянски език в Патриаршеското висше богословско училище при манастира „Св. Троица“ на о. Халки³. Тук взема участие в съставянето на църковнославянска граматика (издадена на гръцки през 1850 г. в Цариград), използвайки опита от съставителството на своята „Българска граматика“ през 1835 г. През 1852 г., отново в Цариград, издава „Христоматия славянскаго языка“⁴.

На 27 септември 1852 г. о. Неофит се прибира окончателно в Рилския манастир. В началото на 1860 и през 1874 г. е канен за ректор на запланиваната да се построи в Търново духовна семинария. Вече в напреднала възраст и в лошо здравословно състояние той отклонява предлагания му пост. След смъртта на игумена Йосиф на 16 октомври 1860 г. е избран за игумен на Рилския манастир. Под всеотдайните му грижи манастирската просветителска дейност укрепва. След като се оттегля на 24 ноември 1864 г. от игуменство, е обявен от събратята си за „общ съборен старец“⁵ и изповедник. Йеромонах Неофит умира

Освобождението), София, 2009, с. 148.

¹ Бойчева, В. *Цит. съч.*, с. 93.

² Бойчева, В. *Цит. съч.*, с. 99.

³ Дилевски, Н. „Неофит Рилски – книжовник и педагог“, *Духовна култура* 5 (1993), с. 2.

⁴ Дилевски, Н. *Цит. съч.*, с. 3.

⁵ Доросиев, Л. *Цит. съч.*, с. 103.

на 88-годишна възраст в манастира на 4 януари 1881 г. Погребан е до южната стена на съборната църква „Рождество Богородично“¹.

Делото на йеромонах Неофит Рилски е величаво и всеки изследовател, занимаващ се с процесите и явленията в културния живот у нас през XIX в., неизменно се изправя пред внушителното енциклопедично дело на „патриарха на българските писатели и педагози“ (по думите на К. Иречек) – Неофит Рилски. Неговата музикална дейност допълва с още една страна многостранните културни изяви на рилския йеромонах².

Проучването на творбите на йеромонах Неофит Рилски и неговите съратници дава представа за равнището на авторската личност тогава. Стилът изцяло се подчинява на законите и спецификата на жанра при използване на характерните композиционно-структурни елементи³. Рилските дейци прилагат творчески Хурмузиевата реформа към църковнославянските текстове. О. Неофит Рилски например пише на игумена на Зографската св. обител (в писмо от 20 ноември 1858 г.), че „поради несъгласуване на слоговете в думите и най-вече в гласоударенията“ срещнал големи затруднения в превода и трябвало да отстъпи от „музикалните правила“, които „никак“ не можел да следва⁴.

Музикалното творчество на йеромонах Неофит Рилски е значимо. Творбите му, лични и преводни, са главно в областта на пространните мелизматични жанрове. Голяма популярност получават полиелеите на осемте гласа, стихирата „Тебе одеющагося“, първият стасис от Великата вечерня „Блажен муж“, „Достойно есть“ на различни гласове, кондакът „Возбранной воеводе“ на глас 8-и, „Ныне силы“ на същия глас, Велико славословие на глас 6-и и др.⁵ От прево-

¹ Автобиографията на йеромонах Неофит Рилски със съкращения се цитира според Янев, И. „Пастирско-педагогическата дейност на йеромонах Неофит Рилски“, в: *Наследството на отец Неофит Рилски: изкуствоведски, богословски и филологически аспекти*, София, 2012, 160-168.

² Атанасов, А. „За авторските песнопения на Неофит Рилски“, *Българско музикознание* 1 (1988), с. 74.

³ Куюмджиева, С. „Рилската певческа школа: Йоасаф Рилски и Неофит Рилски“, в: *„И даде земята им за наследство...“* София, 2014, с. 292.

⁴ Цит. по Петров, С., Хр. Кодов. *Старобългарски музикални паметници*, София, 1973, с. 39.

⁵ Куюмджиева, С. *Рилската певческа школа...*, с. 294.

дите му в ръкописите се преписват „Слово благо“ от Хурмузий, „Возсия благодат“ от Яков Протопсалт, „Ныне силы“ от Петър Лампадарий, „Вкусите и видите“ от Йоан Клада и Георги Критски и др.¹ Освен отделни песнопения о. Неофит превежда и цели чинопоследования като Великопостния евангелски чин, Преждеосвещената литургия на Теодор Фокейски, Великите прокимени за Светлата седица и др.²

През 1946 г. известният наш музиколог, композитор и богослов Петър Динев пръв попада на част от непознатите дотогава музикални ръкописи в библиотеката на Рилския манастир и ги прави обществено достояние³. Той пише конкретно за личния музикален ръкопис на йером. Неофит Рилски, че е заведен в манастирската библиотека с инвентарен № 2856 и съдържа 306 страници (без празните листове). Форматът на книгата е обикновен, а подвързията – стара⁴.

След Петър Динев Светлана Куюмджиева открива (по време, когато всички ръкописи са били извадени от хранилището за обработка и пресигниране), че броят на невмираните извори в манастирската библиотека е значително по-голям. През 1976 г. (съвместно с Елена Тончева) те правят начален опис на изворите с Хрисантово-Хурмузиева нотация и отделят специално внимание на йеромонах Неофит Рилски като композитор, без да си поставят за задача да изследва специално проблема за цялостния обхват и съдържание на авторското музикалнотворческо дело на о. Неофит Рилски⁵.

Авторското музикалнотворческо дело на йером. Неофит Рилски бива изведено през 1988 г. от Асен Атанасов върху основата на изворови данни, и най-вече от ръкопис НР 115 (стар инв. № 2856)⁶. Ученият взима под внимание и преводните песнопения на йеромонах Неофит Рилски, които съставят важен и твърде обхванат дял от неговата музикална дейност. А. Атанасов уточнява както броя на преводните песнопения на о. Неофит Рилски, така и жанровия им обхват, при което извлича данни от църковнославянските певчески

¹ Пак там.

² Пак там.

³ Динев, П. „Неофит Рилски като музиколог“, *Изкуство* 3 (1947), 257-264.

⁴ Динев, П. „Рилската църковно-певческа школа в началото на XIX в. и нейните представители“, *Известия на Института за музика* 4 (1957), 10-15.

⁵ Атанасов, А. *Цит. съч.*, с. 75.

⁶ Пак там.

ръкописи, съхранявани в библиотеката на Рилския манастир¹.

В музикалнопреводаческата си дейност йеромонах Неофит Рилски включва и редица преводи на пападически песнопения, но по обем много по-малка е преводаческата му работа в стихирарическия му репертоар².

Наскоро бе публикуван опис на славянските музикални ръкописи в Рилския манастир по въведения от Цариградската църква т. нар. „Нов метод“. Трудът представя цялостна картина на съхраненото славянско книжовно наследство в Рилския манастир, като се изтъква, че досега подобен опис не е правен и той изобщо е първият опис на славянски православни музикални ръкописи, произхождащи от Балканите³. Авторският екип обръща специално внимание на музикалното творчество на йеромонах Неофит Рилски и го определя безспорно като един от ръководителите на музикалноорганизираната дейност в манастира.

Музикалнокнижовното богатство, създадено в Рилския манастир, не се ограничава само с ръкописите, съхранени в неговата библиотека. Рилски музикални ръкописи се откриват в редица други библиотеки като библиотеките на Бачковския и Троянския манастир, на Църковно-историческия и архивен институт при Българската патриаршия, Националната библиотека „Св. св. Кирил и Методий“, Пловдивската и Врачанската народна библиотека, Центъра за славяно-византийски проучвания „Проф. Иван Дуйчев“ към СУ „Св. Климент Охридски“, Научния архив на БАН и др. В тези музикални ръкописи неотменно стои и името на йеромонах Неофит Рилски като автор или преводач. По тези ръкописи се е преподавало в многобройните метоси на Рилския манастир из страната и в откриващите се новобългарски училища от 30-те години на XIX в. насам, в които църковното пеене става един от задължителните учебни предмети⁴.

Днес от дистанцията на времето и при обогатените ни знания можем обективно да оценим музикалната дейност на о. Неофит Рилски. Тази дейност, както подчертава Куюмджиева, не е по-маловажна

¹ Атанасов, А. „Преводните песнопения на Неофит Рилски“, *Българско музикознание* 2 (1988), с. 110.

² Атанасов, А. *Преводните песнопения*, 110-111.

³ Атанасов, А., Св. Куюмджиева, В. Велинова, Е. Узунова, Е. Мусакова, *цит. съч.*, с. 28.

⁴ Атанасов, А., Св. Куюмджиева, В. Велинова, Е. Узунова, Е. Мусакова, *цит. съч.*, с. 22.

от дейността му в другите области на книжовния и духовния живот, тъй като тя фокусира основни задачи, стоящи пред цялата българска нация за преустройство на културно-просветния живот в страната през първата половина на XIX в., а именно, усвояване на „съвременни най-модерни образци“ и създаване на единна книжовна култура¹. Тези задачи в областта на музиката о. Неофит осъществява блестящо. С неговото най-активно участие църковнопевческото изкуство достига голяма висота. Създава се български певчески репертоар, който служи на интересите на формиращата се нация. Рилската певческа школа израства като една от най-големите и значими певчески школи на Балканите.

¹ Куюмджиева, С. *Рилската певческа школа...*, с. 298. Вж. същата, „Отец Неофит Рилски и неговата музикална дейност“, в: *Наследството на...*, с. 40.

Магдалена Крайчева

СТАТУСЪТ НА ЖЕНАТА В СЪВРЕМЕННИЯ ЮДАИЗЪМ

Abstract: Magdalena Kraycheva, *Status of Woman in Contemporary Judaism*.

Women in contemporary Judaism suffers changes unthinkable before. During the ages the Jewish woman has been passed through periods of upsurge and advancement of her worth, but there were periods of oppression of her worth and violation of her value as woman. The task of this article will be to perform in outline about occurred in the last century changes in the status of woman in contemporary Judaism (compared with the traditional one), mainly under the influence of the feminist movement in Judaism.

Keywords: *Status of Women; Contemporary Judaism; Feminist Movement*

За състоянието на дадено общество или общност, та било и религиозна, обичайно се съди по отношението към по-слабите. Жената в съвременния юдаизъм преживява промени, които преди са били немислими за нея. През вековете юдейката е минавала през периоди на възход и издигане на личното ѝ достойнство, но и през периоди на потискане на това достойнство, до потъпкване на нейната ценност като жена, дори до, както пише Иван Панчовски, „робско обезправяване“¹. Задачата на тази статия се свежда до схематично представяне на настъпилите през последното столетие изменения на статуса на жената в съвременния юдаизъм (в сравнение с традиционния), главно под влиянието на феминисткото движение в юдаизма.

1. Статусът на жената в традиционния равински юдаизъм

Равинският юдаизъм² е господстващ в еврейския живот до края

¹ Панчовски, И. „Жената в юдейството“, ЦВ, бр. 7, 1976, с. 2.

² Равинският юдаизъм е светоглед и начин на живот, прилаган към еврейската нация от равините. Може да бъде наречен Талмудически, а също класически или нормативен. Той набляга на Тората и може да бъде дефиниран чрез три елемента:

на XVIII в. Систематизиран във Вавилонския Талмуд и с растящите си законови и етически равински предписания, той постановява строги разграничения между мъжките и женските роли. Мъжете трябвало да действат в обществените сфери на синагогата, училищата и управлението на общността, а жените са били заети с домашните грижи по отглеждането и възпитанието на децата, което позволявало на техните съпрузи и синове да изпълняват обществените си задължения¹.

а) *Жените и Тора*. Сърцето на юдаизма е Тора, Законът, а отличаващият се статус на мъжете и жените е отразен точно тук, и то по доста категоричен начин². През времето след разрушаването на Храма (70 г. сл. Хр.) без съмнение централният елемент в еврейския живот става изучаването на Тора, Закона, устен и писмен. Но дори в предшестващите векове изучаването на Закона стои поне на второ място след богослужението в Храма. През формиращите векове на юдаизма, непосредствено преди и след началото на новата ера, жените не изучават Тора. Това е така не защото има точна забранителна заповед, а защото съществуват определени изказвания и твърдения, които са били близо до такава заповед и почти са играели такава роля³. Заповедите за изучаването на Тора се прилагат само към мъжете. Жените са били освободени от четенето на Тора, доколкото то е в основата си част от заповедите за изучаването на Закона.

Повечето *авторитети на Закона* (халаха) според Талмуда са склонни да подреждат нещата по следния начин: по причина на това, че четенето на Тора е времево ограничена заповед, водеща началото си от Ездра и свързана с изучаването на Тора (и като такава е прерогатив на мъжете), то жените са освободени също от задължението да

святая вяра, свят човек, свят начин на живот... (Eliade, M. *The Encyclopedia of Religion*, vol. 12, NY, 1993, p. 186).

¹ Baskin, J. R. "The changing role of the woman," in: *Modern Judaism: An Oxford Guide*, ed. N. de Lange, M. Freud-Kandel, New York: OUP Oxford, 2005, p. 389.

² Swidler, L. *Women in Judaism: the Status of Women in Formative Judaism*, Metuchen, N.J.: The Scarecrow Press, Inc., 1976, p. 83.

³ Swidler, L. *Op. cit.*, p. 93. Например през I в. равин Елиезер, който твърдял за себе си, че се е учил само от това, което са му предавали неговите учители, е казал: „Ако някой мъж учи своята дъщеря на Тора, това е същото като че той я учи на разврат“ (Цит. по Swidler, L. *Ibid.*).

слушат четенето на Тора. Разбираемо е, че тогава те не са задължени и да четат Тора на глас, и със сигурност биха били изключени от четенето на Тора от името на конгрегацията. Оттук следва логичното заключение относно образованието на жени при древния юдаизъм: ако жените не са изучавали Тора, може да се заключи, че те естествено не са получавали формално образование, тъй като тогава то било ограничено предимно до изучаването на Тора¹.

б) *Жените и mitzvoṯ*². Животът на всеки традиционен евреин, мъж или жена, е ръководен, дори диктуван от *митцвот*, заповедите, които обхващат почти всички възможни сфери на човешката дейност. Чрез забрани и предписания те оформят до най-малкия детайл частния и публичен живот на евреина, като има заповеди, общи за мъжете и жените, такива, които се отнасят или само до мъжете, или само до жените, а също така някои от заповедите са времево ограничени, а други – не³. (Обичайно положителните и времево ограничени заповеди са предназначени за мъжете.) Някои от заповедите, за разлика от други, се отнасят до биологическите характеристики: например свещенството в юдаизма е било изключително предназначено за мъже, което е по-скоро резултат на предразположение към мъжкия пол, отколкото по биологични причини, тъй като в някои древни религии жените са били свещеници⁴. Анализът на главните заповеди, от които жените са освободени, като молитвата, четенето и изучаването на Тора, показва, че общата нишка, която ги свързва, е, че те са задължения извън семейната роля на жената. Те са основни задължения на публичния религиозен живот, който е фокусиран върху мъжете⁵.

в) *Жените и молитвата*. Молитвата е централна част от живота на всеки религиозен юдей и изискването за молитва е както към мъжете, така и към жените. Що се отнася до публичността на молитвата обаче, възникват големи разлики. В традиционния юдаизъм жените се молят предимно частно и сами, а мъжете – в определено

¹ Swidler, L. *Op. cit.*, p. 114.

² Евр. „Заповедите“.

³ Biale, R. *Women and Jewish Law*, New York: Schocken books Inc., 1995, p. 10.

⁴ Biale, R. *Op. cit.*, p. 11.

⁵ Biale, R. *Op. cit.*, p. 17.

време и преобладаващо публично. Публичната молитва изисква кворум, *minyuan*, от десет възрастни членове мъже, като тя обикновено се извършва в синагогата, въпреки че законът не го регламентира непременно. В по-ранните халахически източници няма информация под формата на постановления относно въпроса дали жени могат да участват в *minyuan* или не, това е по-скоро съвременен проблем, който се поставя в литературата. По тази тема има доста спорове, които се поставят от феминисткото движение в юдаизма.

г) *Брак и развод; сексуалност в брака и извън него*. Интересен е фактът, че всички библейски споменавания за брака се характеризират с отсъствие на изрични закони по въпроса как да се встъпи в брак. Информация за това получаваме най-вече от лични истории: например за брака на Исаак с Ребека, на Яков с Лия и Рахил¹. От друга страна, повечето споменавания за брака в Библията имат две общи черти помежду си, а именно – използването на термина „да взема“ (*la-kahat*) за обозначаване на брака и автоматичната асоциация на брака (вземането) и сексуалните отношения. Вторият елемент става проблематичен при навлизането в талмудическите дискусии². Още в първия параграф на трактата *Kiddushin* (който е централният текст от Халаха върху брака) се съдържат накратко основните закони на брака, заедно с усложненията и проблемите, които възникват от тях³.

Според Талмуда жената се взема за съпруга или чрез пари, или чрез документ, или чрез сексуална връзка, а възстановява свободата си чрез писмо за развод или при смъртта на съпруга. В древните дни разводът е бил частен, едностранен и произволен акт от страна на съпруга и е ставал чрез изгонването на съпругата от дома му. На по-късен етап от съпруга се изисква да предостави разведен документ на съпругата си при нейното изгонване. Цялата церемония по даването на писмена заповед за развод на съпругата е правена частно, пред двама свидетели, чак до ранния равински период. Разводът с „лоша съпруга“ е бил смятан за задължителен, но разводът с „лош

¹ Относно „Бракът у юдеите според предписанията на Стария Завет“ вж. у Николчев, Д. *Брак, развод и последващ брак в Православната църква – канонично изследване*, София, 2006, 30-37.

² Biale, R. *Op. cit.*, p. 45.

³ Biale, R. *Op. cit.*, p. 46.

съпруг" не бил възможен¹.

Законите в традиционния юдаизъм, които регулират сексуалността, са предимно адресирани към мъжете. На тях е заповядано да се женят, да създават потомство и да изпълняват редовно съпружеските си задължения². Дисбалансът в сексуалните задължения между мъжете и жените се дължи на различния поглед към мъжката и женската сексуалност в равинските източници. Мъжката сексуалност е описвана от равините като най-голямата заплаха за семейната и социалната структура. Тя е активна и егоцентрична и трябва да бъде обуздана чрез контрола на брака, задълженията по създаването на потомство, отговорността към жената и силно табу върху мъжката хомосексуалност и сексуалното самозадоволяване. На женската сексуалност се гледа различно: жените са определяни като сексуално интровертни и пасивни, което контрастира с мъжкия сексуален инстинкт³.

Еврейският закон приема за нормална единствено сексуалността в брака, а всички останали сексуални връзки са отклонения. Кръвосмешението и изневярата се приемат за грях. Други, като сексът между неженени и лесбийството, са ограничени чрез забрани, но не се считат за сексуален грях. Левит 18 глава дава най-подробен списък на сексуални забрани, които са представени като зли обичаи на египтяните и ханаанците, а израилтяните са предупредени да се пазят от обичаите на съседните езически народи⁴.

д) *Жени равини*. Традиционният равински юдаизъм не познава служението на жени като равини. Едва през 1935 г. се появява прецедент в юдаизма, когато либералният равин Макс Динеман ръкополага за равин Регина Йонас в Германия. Малко по-късно този пример е последван от други ръкополагания на жени равини в юдаизма. Днес жени равини се ръкополагат включително в ортодоксалното направ-

¹ Biale, R. *Op. cit.*, p. 46.

² Biale, R. *Op. cit.*, 121-122.

³ Biale, R. *Op. cit.*, p. 122.

⁴ Biale, R. *Op. cit.*, p. 175. Интересен е примерът с кръвосмешението: забраните покриват почти всички връзки назад до четвърто поколение. Единствено изключение са връзките с племеннички, като в повечето страни такива взаимоотношения са забранени (включително в Израел), но не са забранени от Халаха (Biale, R. *Op. cit.*, p. 179).

ление на юдаизма, като изключение правят само ултраортодоксалните юдеи.

2. Основни насоки на влияние на феминисткото движение в съвременния юдаизъм

През април 1974 г. еврейската феминистка организация излиза със следното изявление: „Ние сме посветени на разгръщане на нашия пълен човешки потенциал и на оцеляването и покачването стойността на еврейския живот. Ние не търсим нищо друго освен пълно, пряко и равно участие на жените на всички нива в еврейския живот – обществено, религиозно, образователно и политическо. Ние ще бъдем една сила за една такава градивна промяна в еврейската общност“¹.

Феминизмът се развива като движение в юдаизма през 70-те години на XX в. в САЩ, когато жените започват да искат равенство в синагогата: от участието в *minyan* до възможността за равинско служение. Според някои феминизмът намира добра почва в еврейските среди точно поради положителното като цяло отношение към жената в юдейството². Основните области, към които се насочват еврейките феминистки, са: в синагогата и участието в молитвата; в халахическото образование; в религиозните съдилища; в области от общественото водачество³. По-конкретно тук се преследват: цялостно участие в религиозния живот, включително като равини и кантори, задължение за изпълнение на всички заповеди (*mitzvot*), разпознаване на жените като свидетели пред юдейския закон и правото им да инициират развод⁴. В резултат феминистките постигат забележителни успехи, немислими допреди столетие. Най-яркият пример за това е служението на жени равини, което е допуснато вече освен в реформисткото, консервативното и реконструкционисткото течение в юдаизма, и в ортодоксалното.

¹ Цит. по Ackelsberg, M. "Introduction", in *The Jewish Woman: New Perspectives*, ed. E. Koltun, New York: Schocken books Inc., 1976, p. xiii.

² Срв. Майер, М. *Еврейските символи*, София, 2004, с. 64.

³ Greenberg, B. "Judaism and Feminism", in: *The Jewish Woman: New Perspectives*, ed. E. Koltun, New York, 1976, p. 181.

⁴ Hyman, P. "The Other Half: Women in the Jewish Tradition", in *The Jewish Woman: New Perspectives*, ed. E. Koltun, New York, 1976, p. 105.

3. Промени в статуса на юдейката – от традиция към съвременност: акценти

а) *Жените и Тора*. Тъй като седмичното четене на Тора е положителна и времево ограничена заповед, изглежда, че жените не са задължени да участват в него. Тук равините отнасят случая за слушането на Тора до два момента от историята на Израил. Единият пасаж се намира във Втор. 31:9-12, където Моисей заповядва на свещениците и старейшините на Израил да се събират всяка седма година и да четат Тората – мъжете, жените, децата и чужденците, за да слушат. Авторитетите, които разглеждат въпроса през призмата на този пасаж, смятат, че жените са задължени да слушат седмичното четене на Тора всяка събота. Други обаче отнасят случая до историята на Ездра, когато през VI в. пр. Хр. се построява наново разрушеният Храм и тогава Ездра определя публични четения на Тора всеки понеделник, четвъртък и събота. Но тъй като заповедта на Ездра не включва непременно жени, така тези авторитети тълкуват, че жените не са задължени да слушат Тора всяка събота. Други пък, разглеждайки заповедта за четенето на Тора като част от заповедта за изучаването ѝ, която е единствено отправена към мъжете, смятат, че поради тази причина жените са свободни от нея. Повечето авторитети по Талмуда са склонни да разсъждават по този начин. Така те изключват жените дори от слушането на Тора. Изучаването на Тора се възприема може би като най-високата форма на богослужение. Жените са освободени от задължението да изучават Тора, независимо от факта, че това е една положителна заповед, която не е ограничена във времето. Посоченото не означава, че от тях не се изисква да знаят закона: по-скоро от жените не се изисква да се включват в изучаването на Тора, независимо дали под формата на богослужение, или като професионално занимание¹. Нещо повече, при отглеждането на син задължение на бащата, а не на майката е да научи сина си на Тора, както и на занаят².

В същото време обаче, *aliyot*³ за жени в повечето случаи са приети

¹ Нуман, Р. *Op. cit.*, p. 29.

² Нуман, Р. *Op. cit.*, p. 30.

³ От *Aliyah-la Torah*: церемониални действия, свързани с Тора, при които освен, че се чете от Тора, се изричат специални благословения (Biale, R. *Op. cit.*, p. 25).

от реформисткото движение в Северна Америка, макар и неприети в ортодоксалните синагоги; сред консервативното движение дебатът продължава. Нещо повече – една от най-големите промени, които се осъществяват под влияние на феминисткото движение от т.нар. Втора вълна (късните 1960-те), освен всичко друго, е и призив към Тора за жените, както и позволение жени да водят синагогалните богослужения и да бъдат кантори (чрез поредица от решения от страна на реформисткото, реконструкционисткото и консервативното движение в юдаизма)¹.

б) *Жените и mitzvot*. Призивът към жените да приемат „игото на закона“ е центриран върху следните *mitzvot*: молитвата, *aliyah la-Torah* и изучаването на Тора. На тези задължения се гледа като на ключовете към онези области от еврейския живот, от които жените са били изключени: публичното богослужение – чрез четенето на Тора и участието в *minyan*, и халахическото изучаване, което по формален (равинското ръкоположение) или неформален начин би могло да позволи на жените да навлязат в процеса на формулиране на Халаха.

Въпросът тук е могат ли жените, които са освободени от изпълнението на определените *mitzvot*, сами да вземат върху себе си задължението за изпълнението на тези *mitzvot*? Отговорът, даван от повечето авторитети днес, е положителен, въпреки че все пак съществува опозиция. С други думи, „освобождаване“ не означава „изключване“. Независимо от утвърдителния отговор, различните авторитети оценяват извършването на *mitzvot* от страна на жените в повечето случаи не с такава тежест, каквато се придава на изпълнението на същите *mitzvot* от мъжете, понеже директната заповед е отправена именно към тях, а не към жените.

Поемането на задължения от страна на жените за изпълнението на определените *mitzvot* води, от една страна, до възможна радикална промяна в религиозния статус на жените, а от друга, ако жените масово започнат да поемат задължения по всекидневната молитва, четенето или изучаването на Тора, то те биха създали вероятно много

¹ https://www.jewishvirtuallibrary.org/jsourc/judaica/ejud_0002_0006_0_06385.html (12.04.2015)

различен профил на еврейското богослужение и изучаване и така ще имат реално влияние върху промяна на самия закон Халаха¹. Всъщност това започва да се случва, тъй като немалък процент от учещите в еврейските училища и семинарии, където се чете и изучава Тора, са жени. С това обучение е свързана и възможността за придобиване на равински сертификат *semikha*, който позволява на жените да служат като равини в някоя от конгрегациите.

в) *Жените и молитвата*. Сложен е въпросът за оценката на женските молитвени групи, основани през последните няколко десетилетия. Тези групи всъщност посрещат нуждите на една определена – групата на сериозно образованите в еврейските източници. Те започват да искат колкото е възможно по-пълно участие в обществената молитва. Но заради своето посвещение към халахическите ограничения не желаят да се молят в синагогата, където мъже и жени участват взаимно във всички дейности, включително *aliyot*. Изправени пред този конфликт, някои от тях сформират публични молитвени групи, в които жените се срещат, за да се молят заедно, но само с онези молитви, които по принцип се изговарят само индивидуално².

Опозицията срещу такива групи е съсредоточена в три важни момента: първо, спорен е фактът, че от жените въобще се изисква да слушат публичното четене на Тора и участието в *minyan*; второ, въпреки че мотивацията на тези жени е да се съобразят с халахическата система, организаторите на тези молитвени групи са постоянно атакувани; трето, тези женски молитвени групи използват сефер Тора за публично четене. Това със сигурност е едно радикално отклонение от традицията, където на жените в много случаи дори не се разрешава да се докосват до свитъците на Тора³. Освен това с Втората вълна на феминизма от 60-те години на XX в. насам жените в посочените по-горе течения на юдаизма биват допускани в *minyan*, молитвения кворум, по принцип предназначен за мъжете⁴.

¹ Biale, R. *Op. cit.*, 41-43.

² Wolowelsky, Joel B. *Women, Jewish Law and Modernity: New Opportunities in a Post-feminist Age*, USA: KTAV Publishing House, Inc., 1997, p. 98.

³ Wolowelsky, Joel B. *Op. cit.*, 99-100.

⁴ https://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud_0002_0006_0_06385.html (12.04.2015)

г) *Брак и развод; сексуалност в брака и извън него*. Системата на многоженството преобладава в Халаха: един мъж може да има няколко съпруги, докато една жена може да има само един съпруг¹. В съвременността този закон е малко приложим, не са познати случаи на равини с повече от една жена. Относно причините да се иска развод, авторитетите в юдаизма се делят на две. Според школата на Шамай единственото законно основание за развод било неверността на жената. Според Хилел причина може да бъде всичко, което би могло да засегне съпруга по някакъв начин, включително прегорената храна. В повечето спорове равинският закон следва Хилел². Борбата за равнопоставяне в тази област е значима и се заключава в стремеж към придобиване на правото и на жените да инициират развод.

„Няма съмнение, че феминизмът като движение е включил теми, противоположни на халахическите ценности, такива като аборт при нужда, подкрепа на лесбийството, посвещение към едно уни-секс общество с липсващи полово-специфични роли, и т.н.“³. Всичко това подкопава халахическите устои и ценностна система. През последните десетилетия е особено популярна джендър идеологията, и то главно в университетските среди, в основата на която стои стремежът не просто към уеднаквяване на мъжката и женската роля, но към подкопаване на биологичния пол за сметка на един измислен социален пол, при който човек може да самоопределя половата си идентичност⁴. Съвременният юдаизъм не е подминат от влиянието на тази идеология в своите среди.

д) *Жени равини*⁵. През 1983 г. Еврейската богословска семинария

¹ Biale, R. *Op. cit.*, p. 49.

² Greenberg, B. *On Women and Judaism: A View from Tradition*, Philadelphia, 1983, p. 127.

³ Wolowelsky, J. *Op. cit. Preface*.

⁴ Повече по темата у Куби, Г. „От феминизъм към джендър идеология“, *Християнство и култура*, бр. 3, 2015, 33-36.

⁵ Първата жена, получила ръкоположение за равин, била Регина Йонас (1902-1944) в Германия. Променящите се обществени нагласи и социални реалности подбуждат лидерството на реформисткото движение да разреши ръкополагането през 1972 г. на равин Сали Призънт от Обединения еврейски колеж. Първата жена равин в Обединеното Кралство, Жаклин Табик, е ръкоположена през 1975 г. от Колеж Лео Бек. За повече подробности виж у Heschel, S. "Gender Issues: survey", in

решава да допусне жени до назначение като равини. Това предизвиква яростни атаки не само от страна на ортодоксалните евреи, но и от страна на традиционалистите в консервативното течение, и в частност – в средите на преподаващите Талмуда в самата семинария. Това решение „било неизбежно, откакто реформистите започнали да назначават жени равини още в началото на 1970-те“¹. Десетилетия след назначението на Сали Пресанд (втората жена-равин) от Колежа на Еврейския съюз през 1972 г., „жените в школата на реформистките равини станали над една трета от учащите се“². Реконструкционисткият равински колеж във Филаделфия постъпил по подобен начин, изпреварвайки консерваторите в своето решение.

На фона на всичко дотук се очертават поне два важни извода: 1. Макар далеч не всички жени юдейки да са пряка част от промените в съвременния юдаизъм от епохата на Просвещението насам, те със сигурност са повлияни от съвременните условия и начин на живот, които позволяват на жената да „излезе от дома“ и да се впусне в преследване на професионален живот и кариера. Феминисткото движение в юдаизма, основавайки се върху новите обстоятелства, се застъпва за промени в самия закон Халаха в полза на едно егалитарно виждане за света. Това води до промени в съвременния юдаизъм, които се мислят като промени в полза на жените. В религиозен план те включват възможността жените да изучават Тора, да участват в молитвата, дори да служат като равини. Това означава, че разривът между традиционния и съвременния юдаизъм не е малък, тъй като са засегнати най-важните области от еврейския живот. 2. Едновременно с „издигането“ на статуса на жената в съвременния юдаизъм се престъпва границата, свързана с разклащане на устоите на традиционното еврейско семейство. Причина за това са крайните форми на феминизъм, които подкопават ролята на биологичния пол, за сметка на „социалния“, като поставят на преден план унисекс културата.

Modern Judaism: An Oxford Guide, ed. N. de Lange, M. Freud-Kandel, New York, 2005, p. 379.

¹ http://woman.upelsinka.com/history/jud_2.htm (12.04.2015)

² *Ibid.*

Георги Боев

ЗА МЯСТОТО НА НАПИСВАНЕ на затворническите послания на св. ап. Павел

Abstract: Georgi Boev, *Prison Letters of St. Ap. Paul: Theories about the Place of Writing.*

In this article I write about the three different theories about the place where ap. Paul wrote the letters from prison. These letters are: Ephesians, Philippians, Colossians and Philemon. There are three main theories that are popular among the contemporary Biblical scholars. The most traditional is about Rome during the first trial of ap. Paul. This is the theory which is most popular among the Orthodox scholars. The second theory is about Caesarea in Palestine and the third most common theory among the contemporary Biblical scholars is about Ephesus. In the beginning of the article I show some of the internal explicit and implicit evidences for grouping these four letters in one category called “prison letters” and then I introduce the three main theories about the place of their writing. I compare these three theories with their own arguments and then I give a critical feedback and show the challenges for each one of them.

Keywords: *New Testament, Prison Letteres, Apostle Paul, Bibleistics*

Въведение

Под наименованието „затворнически послания“ се визират четири от посланията на св. апостол Павел, за които се предполага, че са писани докато той е в затвора. Това са посланията към ефесяните, филипяните, колосяните и Филимон. И докато споровете за авторството на св. апостол Павел не са големи, то в съвременните изследвания има няколко теории относно мястото на тяхното написване, всяка от които си има своите привърженици и аргументи.

В православната библеистика най-силно е застъпен традиционният възглед, че тези послания са писани при първото затворничество на св. апостол Павел в Рим. Привърженик на тази теория е проф. Христо Гяуров. Други православни библеисти смятат, че мястото на написване на тези послания е град Ефес. Привърженик на тази тео-

рия е Йоаннис Каравидопулус.

Може би въпросът с мястото на написване не изглежда толкова важен, понеже, независимо от него, тези послания са запазени и достигат до нас като част от новозаветния канон, който свидетелства за тяхната боговдъхновеност. Въпреки това обаче, е важно да се знае локализацията им, защото това ще помогне за по-правилното датiranje на времето на тяхното написване, а оттам, това ще доведе и до по-добро познаване на историческия контекст и условия, в които св. апостол Павел съставя тези послания. А контекстът е важен за тяхното по-правилното тълкуване и разбиране.

Тук ще разгледам трите основни теории за мястото на написване на тези послания и съответните аргументи за всяка от тях.

1. Основания за приемането на посланията към ефесяните, филипianите, колосяните и Филимон в една група

На първо място е важно да отбележа защо тези четири послания се приемат като част от една група послания, наречени „затворнически“. Няколко са основните аргументи за това. Те могат да се групират в две категории – преки и косвени свидетелства от самите послания.

1.1 Преки свидетелства

В самите послания св. апостол Павел ясно заявява своето положение на затворник. За това свидетелстват много стихове, някои от които са следните:

- „За което съм посланик в окови, да говоря за него с дръзновение, както прилича да говоря“ (Ефесяни 6:20);
- „До толкова, че стана известно на цялата претория, че съм в окови за Христос“ (Филипianи 1:13);
- „Молете се още и за нас, да ни отвори Бог врата за словото, така че да говоря тайната, която е в Христос, за която съм в окови“ (Колосяни 4:3);
- „Поздравява те Епафрас, който е затворен с мене заради Христос Исус“ (Филимон 23).

Други стихове, говорещи за положението на апостол Павел като затворник, в тези книги са: Еф. 3:1, Фил. 1:7, 12-17, Кол. 1:24, 4:10, 18, Филимон 1, 9, 10, 22, 23.

1.2 Косвени свидетелства

За общата ситуация между четирите послания свидетелства и наличието на ядро от едни и същи хора, с които св. апостол Павел взаимодейства.

Например и до ефесяните (6:21, 22) и до колосяните (4:7-9) апостол Павел изпраща Тихик, който трябва да ги извести за състоянието на апостола. От друга страна, Онисим придружава Тихик до Колос (4:9) и носи писмото до Филимон (Филимон 10-17). В посланието до колосяните и Филимон се споменават едни и същи хора, които са с апостола – Тимотей, Лука, Аристарх, Епафрас, Тихик, Димас, Марк, Иисус Юст. Тематиката и състоянието на апостол Павел и в четирите послания е подобна¹.

Има още едно послание, което говори за състоянието на св. апостол Павел като затворник – Второ послание до Тимотей. То обаче не попада към същата категория на другите четири, защото е с по-късен произход, което се вижда и от самото послание. За разлика от другите четири послания, във Второто послание до Тимотей, апостолът вече предвкусва своята мъченическа смърт (2 Тим. 4:6-8), докато характерното за четирите затворнически послания е, че в тях св. апостол Павел изказва надежда, че скоро ще бъде освободен (Филим. 22, Кол. 4:3, Еф. 3:1, Фил. 1:13).

Другото, което отличава тези послания от Второто послание към Тимотей, е и упоменаването на хората, които са заедно с апостола. Във второто послание до Тимотей са споменати четири души (Евул, Пуд, Лин, Клавдий), които не са посочени нито в посланието към колосяните, нито към филипяните, Филимон и ефесяните, докато при „затворническите послания“ Тимотей се явява съавтор на три от тях (без Ефесяните).

2. Теории за мястото на тяхното написване

Съществуват различни теории за мястото на написване на затворническите послания.

Христо Гяуров се придържа към традиционното разбиране за това, че тези послания са писани при първото затворничество на

¹ Thiessen, H. *Introduction to the New Testament*, Grand Rapids, 1943, p. 228

апостол Павел в Рим. Докато Йоанис Каравидопулос смята, че вътрешните сведения са в подкрепа на град Ефес¹. Други богослови приемат Кесария Палестинска за място на написване на тези послания².

Апостол Павел никъде не посочва мястото от което пише тези послания, но в книгата Деяния на апостолите са записани три затваряния на апостол Павел – в град Филипи за една нощ, Йерусалим и след това в Кесария Палестинска, където той прекарва две години, и в Рим за още две години при неговото първо затворничество там. Ще разгледам някои от аргументите за трите основни места, където се смята, че са писани посланията.

Рим

Традиционното разбиране е, че „затворническите послания“ са писани от св. ап. Павел по време на неговото първо затворничество в Рим. Това се подкрепя и от древното екзегетическо предание. Съществуват различни аргументи, изтъкващи град Рим като място на написване на посланията.

Според Деяния на апостолите, св. апостол Павел живее две години в Рим, където приема хора и проповядва благовестието без някой да го възпира (Деян. 28:30, 31). Споменаването на думите „претория“ (πραιτώριον) и „дома на Цезаря“ (Καίσαρος οἰκίας) в Посланието към филипяните (Фил. 1:13, 4:22) очевидно насочва към Рим. Друг важен аргумент е и споменаването на Лука (Кол. 4:14 и Филимон 24), за когото се знае, че придружава св. апостол Павел в Рим по време на първото му затваряне. Избягалият роб Онисим е най-вероятно да намери убежище в Рим, понеже именно там има общност от избягали роби. Кореспонденцията на различните градове с Рим е добре развита и за апостол Павел е лесно да получава информация в Рим за многото църкви под негов надзор³.

Също така е важно да се отбележи, че има и древна традиция, открита в един монархиански пролог към Посланието до филипяните,

¹ Каравидопулос, И. *Введение в Новый Завет*, Москва, 2009, с. 226, 227.

² Каравидопулос, И. *Цит. съч.*, с. 223, 224.

³ *Пак там.*

където се указва именно Рим като място на написването му¹.

Кесария Палестинска

Най-малко привърженици има теорията за написването на посланията в Кесария Палестинска. Има няколко аргумента в полза на това място.

От описанието на затворничеството на апостол Павел се вижда, че режимът е по-строг от описания в Рим, където апостолът е под домашен арест в отделна къща. Но в посланията се говори за окови, а двете споменати затворничества с по-строг режим са във Филипи и Кесария. Именно в Кесария апостолът е оставен в окови (Деян. 24:27). Кесария Палестинска преполога по-голяма свобода на придвижване и по-интензивна кореспонденция, поради по-голямата си близост до Ефес и Колос. През двете си години в Кесария ап. Павел не бездейства, а продължава да изгражда църквите.

Ефес

Теорията за затворничеството на апостол Павел в Ефес е една от най-разпространените в момента.

Най-много аргументи за Ефес дава Посланието до филипяните. Изучаването на това послание показва четири кореспонденции между апостол Павел и филипяните. В началото достига вестта до филипяните за затварянето на апостол Павел. Филипяните му изпращат Епафродит с материална помощ, а после до тях достига вестта за разболяването на Епафродит и те започват да се притесняват за него. Накрая апостол Павел изпраща Епафродит обратно с писмото до Филипи. Размяната на съобщения в това време е по-трудна и изисква повече време. А за пътуване от Рим до Филипи са необходими от 6 до 8 седмици. Четири съобщения плюс пето пътуване на Епафродит с писмото до Филипи трябва да продължат около осем месеца път. Във Фил. 2:19 пише, че апостол Павел ще изпрати скоро Тимотей и изказва увереност, че и той самият скоро ще отиде при тях (Фил. 2:24). Това се съгласува добре с повествованието на св. Лука за пътешествието до Филипи (Деян. 19:21-22) сравнено с 1 Кор. 4:17,

¹ Michael, J. *The Epistle to the Philippians*, London, 1928, p. xiii.

16:10 и пътешествието до Македония (Деян. 20:12). Апостол Павел благодари на филипяните за помощта, която те му изпращат в Солун, но ако писмото е от Рим, то между получаването на тази помощ и затварянето на апостола в Рим има друго посещение във Филипи (Деян. 20:2) и той със сигурност е благодарил на филипяните лично, което обезмисля благодаренето в писмото.

Съпоставката между тематиката на третото мисионерско пътуване на апостола във Филипи и съдържанието на посланието показва голяма близост. Тимотей се споменава като съавтор на три от затворническите послания, а от Деяния на апостолите е известно, че той е с Павел в Ефес в началото на третото мисионерско пътуване, а няма данни Тимотей да съпътства св. ап. Павел в Рим¹. В посланието до Филимон св. ап. Павел моли да му се приготви стая, понеже вярва, че скоро ще бъде пуснат на свобода. Филимон живее в Колос, а Колос е доста по-близо до Ефес от Рим. Много по-вероятно е Онисим да намери прибежище в близкия град Ефес, отколкото в Рим. От Деяния се вижда, че римското затворничество се състои в по-лек режим без окови, а в посланията апостолът говори за окови².

Интерес представя и съобщението в един монархиански пролог от II в., който споменава, че Посланието до колосяните е написано в Ефес. Византийският историк Никифор Калист Ксантопулос (XIV в.) в своята „Църковна история“ преразказва съдържанието на апокрифните „Деяния на Павел“, според които апостол Павел е осъден в Ефес на борба със зверове, но чудесен образ го избавя. Това показва, че дори в древността има предание за затворничество на апостол Павел в Ефес³.

Друго, което може да се добави тук, е въпросът с Посланието към ефесяните. Много съвременни изследователи считат това послание като вид окръжно послание, а не послание до строго определена местна църква. Думите „в Ефес“ (ἐν Ἐφέσῳ) не се срещат в един от най-ранните папируси с текстове на св. апостол Павел (Честър Бийти 46), датиращ от втори век. Тези думи отсъстват и от Ватиканския и Синайския кодекс, непознати са и за Ориген, а Маркион във II в.

¹ Michael, J. *Op. cit.*, p. xvii.

² Каравидопулос, И. *Цит. съч.*, с. 224, 225.

³ Каравидопулос, И. *Цит. съч.*, с. 226.

пише, че това послание е адресирано до лаодикийците. Така, за да се разреши проблемът с липсата на думите ἐν Ἐφέσῳ, през XVI в. Беза предлага теорията, че Посланието до ефесяните е окръжно послание до няколко църкви от мисионерската дейност на св. апостол Павел в римската провинция Азия¹.

Ако се приеме тази теория, отпада един от основните проблеми, свързани с теорията за Ефес като място на написване на „затворническите послания“, а именно, защо е необходимо апостол Павел да изпраща послание до ефеската църква от гр. Ефес, а и затворничеството му в Ефес се явява подходящо време за написване на окръжно послание.

3. Слабости на основните теории

Всяка една от гореспоменатие теории си има своите аргументи и съответни слабости.

Слабостите на теорията за Рим се съдържат малко или много в другите две теории за Кесария и Ефес. Действително римското затворничество по начина, по който е описано в Деяния на апостолите, не предполага по-голяма строгост, а разстоянието от Рим до Филипи, Колос и Ефес е доста по-голямо от разстоянието от Кесария или Ефес. Също липсват данни за присъствието на Тимотей в Рим с апостол Павел.

От друга страна, затворничеството в Кесария не се препокрива с много от вътрешните сведения в самите послания и най-вече с поздравите, които апостол Павел изпраща от „кесаревия дом“. Малко вероятно е и бягството на Онисим в Кесария. Няма данни и за това, хората, за които апостол Павел пише, че са с него, да се намират действително в Кесария Палестинска. Липсват и древни предания, които да посочват Кесария като място, от което св. апостол Павел да пише съответните послания.

Относно Ефес, в Деяния на апостолите никъде не се споменава, че апостол Павел е бил затворен там, а данните са от външни източници. Дори виждаме, че въпреки съпротивата срещу апостол Павел, градските власти са на негова страна в Ефес. Няма и особен смисъл апостол Павел да пише послание до ефесяните от затвора в град

¹ Стот, Дж. *Посланието към ефесяните*, София, 1999, с. 17, 18.

Ефес. Дори и да се оспори автентичността на Еф. 1:1 на думите: „в Ефес“ поради липсата им в двата най-важни кодекса – Синайски и Ватикански – то пак остават повече преписи, включително и Александрийският кодекс, където тези думи присъстват, което е показателно, че и в древност това послание се е смятало за послание към Ефеската църква. Дори и да се приеме като окръжно послание, пак остават неразрешени горепосочените проблеми.

И последно, теорията за град Ефес трябва да отговори и на предизвикателството на надеждата на апостол Павел за скорошното му освобождаване. Ако действително се приеме, че апостол Павел е изправен пред заплахата от смъртно наказание в Ефес, то тогава е необяснимо очакването на апостола за скорошно освобождаване.

Заклучение

Въпреки неяснотата относно мястото на написване на „затворническите послания“, това не е определящо за библейските екзегетически изследвания и работата със самия текст на посланията.

Разбира се, че това е важно за определянето на времето на тяхното написване, както и за разбирането на историческия контекст, което подпомага по-добрата херменевтика. Повечето съвременни библиисти са склонни да приемат, че хипотезата за написването на „затворническите послания“ в Ефес отговаря най-добре на вътрешните сведения на самите послания и произтичащите от тях предизвикателства. В повечето от съвременните тълкувания върху тези послания именно Ефес е изтъкнат като място на написването им.

В българската православна библиистика най-силно е застъпена хипотезата за Рим като място на написване на тези послания. Данните обаче не са достатъчни за точното им локализиране на написване и има различни предизвикателства, пред които са изправени основните хипотези. Затова е добре и трите хипотези за мястото на написването на „затворническите послания“ да се разглеждат съвкупно със съответните им силни и слаби страни.

Любомир Трайков

СМИСЪЛ И СЪДЪРЖАНИЕ НА ИЗОБРАЗИТЕЛНИЯ ЦИКЪЛ

„Митарствата на душата“

Abstract: Lyubomir Traykov, *Meaning and Content of Figurative Cycle „Ordeals of Soul“*. This article introduces the reader to a specific pictorial cycle which appears in iconographic programs of the churches and the monasteries during the Bulgarian National Revival (18-19th century A.D.). The study highlights the main monument (Vitae of Basil the New) determine the structure of the picturesque cycle. A comparative and critical analysis of a significant number of written monuments (collections of Damascenus Stidites) from 18-19th century in Bulgaria allows categorization of main influences on the cycle *Ordeals of the soul*. Also the article explains an specific model in which painters coordinated their interpretations of the theme in Bulgarian church painting.

Keywords: *Soul, Angel, Ordeal, Demon, Church, Painting*

От втората половина на XVIII и началото на XIX в. в българската църковна живопис настъпва процес на модернизация, синхронен с просвещенските и възрожденските процеси в българското общество¹. Тогава настъпват и съществени промени в цялостната иконографска програма на храмовете, особено на притворите и откритите галерии. Тази програма включва теми с есхатологичен и нравствено-поучителен характер, които третират основно идеята за праведния живот, преходността на живота, греха и неговото изкупление².

¹ Генова, Е. „Модели и пътища за модернизиране на църковната живопис в българските земи от втората половина на XVIII и XIX век“, *Историческо бъдеще/ Асоциация Клио* 5, бр. 2 (2001), с. 45 и цит. там литература.

² Генова, Е. „Цикълът „Митарствата на душата“ в българската църковна живопис (текст и изображение)“, *Годишник на Софийския университет „Св. Климент Охридски“, Център за славяно-византийски проучвания „Иван Дуйчев“* = *Annuaire de L'Université de Sofia St. Klement Ohridski. Centre de Recherches Slavo-Byzantines Ivan Dujčev* T. 96 = 15 (2011), с. 441.

От поствизантийския период продължава да намира своето място композицията „Страшния съд“, вече неизменно придружавана от изображения на мъченията, които очакват грешниците в ада¹. Появяват се нови цикли като „Митарствата на душата“², „Откровението на св. Йоан Богослов“³, „Праведно и Грешно изповедание“⁴, „При врачката за цяр“⁵, „Арх. Михаил взема душата на богатия“⁶, „Смъртта на праведника“ и „Смъртта на грешника“⁷, „Притчата за богаташа и бедния Лазар“⁸, „Ходене на Св. Богородица по мъките“⁹ и др. Целта на изобразяването на тези сцени е строго определена – чрез подсилена образност да се въздейства върху въображението на вярващия, да се всели страх Божий в неговото съзнание и така да се насочи към по-голямо съвършенство в живота. Очевидно, виждаме възраждането на стари етични представи, намерили отглас и в нашето изкуство в края на XVIII в.¹⁰

Основната идея на цикъла „Митарствата на душата“ е да се визуализира процесът на изстъпления срещу човешката душа от сили-

¹ Генова, Цикълът „Митарствата“, с. 441.

² Василиев, А. *Социални и патриотични теми в старото българско изкуство: Монография*, София: Български художник, 1973, 12-14, ил. 2-5; Василев, А. *Тома Вишанов – Молера*, София: Български художник, 1969, с. 80; Попова, Е. „Теми, въведени в българската живопис от Христо Димитров“, *Проблеми на изкуството = Art Studies Quarterly* 34, бр. 3 (2001), с. 3; Димитров, Вл. *Зографската фамилия Минови и тяхното стенописно наследство*, София: Нов български университет, 2010, с. 97.

³ Лозанова, Р. „Първообрази на Апокалипсиса в българското църковно изкуство“, *Проблеми на изкуството* 31, бр. 3 (1998), 40-49; Бакалова, Е. „Апокалипсисът в църквата „Св. Йоан Предтеча“, в с. Бистрица, Благоевградско“, *Проблеми на изкуството* 32, бр. 1 (1999), 30-37; Енев, М. *Апокалипсисът на свети Йоан Богослов в стенописите, иконите и миниатюрите от християнските храмове*, София: Болкан Пъблишинг къмпани, 1996.

⁴ Попова, Е. Теми, въведени, с. 6.

⁵ Генова, Е. Цикълът „Митарствата“, с. 441.

⁶ Попова, Е. *Зографът Христо Димитров от Самоков: Монография*, София: Агата, 2001, 177-181.

⁷ Бакалова, Е. „Ars Moriendi“, *В памет на Петър Динев – традиция, приемственост, новаторство*, София 2001, 448-458.

⁸ Василиев, А. *Социални и патриотични теми*, с. 59.

⁹ Попова, Е. *Теми, въведени*, 3-4.

¹⁰ Василиев, А. *Социални и патриотични теми*, с. 12.

те на злото¹. В изобразяването на този процес зографите използват основно три действащи лица, чрез които образно представят трите сили – човешката душа като малко невинно момиче, силата небесна – в лицето на ангела закрилник на душата от тъмните човешки страсти и грехове – символизирани от дявола². Действието се развива в небесата върху облаци, на специфични места наречени митарства³. На тези места душите на починалите, възлизащи към Престола на Небесния Съдия, се задържат от злите духове/бесове/дяволи, които ги уличават в различни грехове и се стараят да ги отведат в ада. За всеки грях (злословие, клетвопрестъпление, ненавист, завист, убийство, гордост, сребролюбие, чревоугодничество, блудство и др.) те взимат нещо като данък, откуп, състоящ се в представянето на добро дело от придружаващия душата ангел – хранител. Същността на учението за митарствата е изложена в „Слово за изхода на душата и за Второто пришествие“ на св. Кирил Александрийски (ок. 378-444), помествано обикновено в Псалтира⁴.

Литературната основа за изобразителния цикъл обаче е Житието на св. Василий Нови (+944) и по-точно разказът на преподобна Теодора, прислужвала приживе на светеца. Тя се явява в съновидение на неговия ученик Григорий и му описва своите преживявания след смъртта си, преминавайки през 20 препятствия/митарства⁵. На ученика Григорий се дава и видение за Страшния съд. Тази есхатологична част на житието дава основания то да се определя като апокрифно⁶. Житието е дело на византийската агиография от X в.⁷, след което е многократно превеждано и разпространявано в различ-

¹ Димитров, В. *Зографската фамилия Минови*, с. 99.

² Василиев, А. *Социални и патриотични теми*, с. 13.

³ За произхода на небесните митарства вж. Петрински, Г. „Произходът на мотива за небесните митарства в житието на св. Василий Нови,“ *Архив за средновековна философия и култура*, XIX (2013), 93-130.

⁴ Генова, Е. Цикълът „Митарствата,“ с. 442.

⁵ Генова, Е. Цикълът „Митарствата,“ с. 443 и Кърчовски, Й. *Книга нарицаемая Митарства*, Букурещ: В типографията на братя Каркалеки, 1843, 3-37.

⁶ Карачорова, И. „Из историята на славянския превод на житието на св. Василий Нови,“ *Български език* 57, бр. 3, (2010), с. 68.

⁷ Повече за появата и развитието на идеята за митарствата вж. Петрински, Г. *Произходът на мотива*, 93-130.

ни редакции¹. Често „Теодорините митарства“ се разпространяват и като отделно съчинение в есхатологичната литература. Текстът става доста популярен в Русия и впоследствие оказва огромно значение в руската народна есхатология².

Според житието на св. Василий Нови двадесетте митарства, които преминава преподобна Теодора са: 1. Празнословие, сквернословие; 2. Лъжа; 3. Осъждане и клевета; 4. Чревоугодие и (пиянство); 5. Леност; 6. Кражба; 7. Сребролюбие; 8. Лихварство; 9. Неправда; 10. Завист; 11. Гордост; 12. Ярост и гняв; 13. Злоба; 14. Убийство; 15. Магьосничество; 16. Блудство; 17. Прелюбодеяние; 18. Содомия; 19. Ерес; 20. Немилосърдие (жестокосърдечие)³.

Въз основа на запазените текстове в сборници и дамаскини със слова и поучения от края на XVIII и началото на XIX в.⁴ се установява каква е структурата на иконографския цикъл. Всяко митарство е представено в отделна сцена, която е номерирана с буквено означение⁵. Персонажите са три: един ангел, човешката душа – изобразена като малко момиченце, и един дявол⁶. Ангелът и дяволът държат задължително по един разгънат свитък, на който са изписани грехът на съответното митарство и противоположното му добро дело (това което липсва в литературния прототип). Образът на ангела е статичен, като най-често е разположен вляво на сцената. Фигурката на душата е непосредствено до него⁷. Българските зографи ги тълку-

¹ Карачорова, И. Из историята, с. 69.

² Иванова, Т. „Митарствата на душата в иконографията на Страшния съд,“ *Проблеми на изкуството* 46, бр. 4, (2013), с. 27.

³ Димитрий, митроп. Ростовски, *Жития на светите: Март*, Света Гора, Атон: Славянобългарски манастир „Св. Вмчк Георги Зограф“, 2001, 600-614.

⁴ Генова, Е. Цикълът „Митарствата,“ 443-446.

⁵ Изключение прави самоковският зограф Костадин Петрович Вальов (+1863), който номерира митарствата с арабски цифри, а не с буквени означения, вж. Генова, Е. *Второто поколение зографи от Самоковската живописна школа: Димитър Христов Зограф, Йоан Николов Иконописец, Костадин Петрович Вальов*, София: Омофор, 2012, с. 204.

⁶ В стенописния цикъл от нартката на главната Риломанастирска църква „Рождество на Пресвета Богородица“, Димитър Христов Зограф през 1844-1846 г. изобразява повече от един дявол. Вж. Генова, Е. Цикълът „Митарствата,“ с. 442.

⁷ Генова, Е. Цикълът „Митарствата,“ с. 446.

ват като положителни, възвишени образи, които не търпят промени¹. В изобразяването на дявола е съсредоточено цялото творческо въображение на зографите. Представени в антропоморфна форма със или без крила, с гърбици или сакати с единия крак, с животинска опашка и дълги остри нокти, всяват не само страх и ужас, но и отвращение и погнуса. Основната разлика е вложена в техните глави: със свински зурли, птичи извити клюнове, змийски езици, дълги хоботи, човешки лица с негроидни черти, с дебели бърнест устни, с рога, с птичи гребен, с четинеста козина по главата и т.н. Понякога са придружени от отделни атрибути: патерица, на която се подпираат, кесия с монети, бъчва, върху която седят и пият от ибрик².

За най-ранно изображение в българската църковна живопис се приема детайлът **душа и ангел** (подч. м.) от сцена из цикъла „Митарствата на душата“ (подч. м.), открит в олтара на църквата „Св. Николай“ в гр. Рила³. На него (Обр. 1) са представени един ангел със свитък в ръка, с надпис [М]И/ ЛУ/ СЕР/ ДІЕ и персонификацията на „душата“, като малко момиченце, облечено в бяла дреха (сигнирано: ДША). Фрагментът е бил част от стенописната украса на старата риломанастирска църква „Св. Богородица Осеновица“⁴. Според запазен препис на ктиторския надпис след преустройството към края на XVIII в. църквата била изписана отново през 1794 г.⁵ от основателя на Самоковската художествена школа Христо Димитров⁶.

Предполагаемият образец за несъхранения цикъл с „Митарствата на душата“ от църквата „Св. Богородица Осеновица“ е открит

¹ Василиев, *Социални и патриотични*, с. 13

² Генова, „Цикълът „Митарствата“,“ с. 446.

³ Фрагментът е открит при научна експедиция от Ив. Гергова, Е. Генова, Е. Попова и Н. Клисаров от Института за изкуствознание при БАН. Вж. Генова, „Цикълът „Митарствата“,“ 442; Попова, *Зографът Христо Димитров*, 40;

⁴ Църквата е била католикон на Рилския манастир. Построена е от протосеваст Хрельо през 1342-1343 г. и е разрушена през 1833 г. Вж. Иванка Гергова и др., *Корпус на стенописите в България от XVIII век*, София: Марин Дринов, 2006, 206-210.

⁵ Ктиторският надпис, даващ информация за тези събития, е познат по препис, запазен в Държавния архив в Белград. Вж. Попова, *Зографът Христо Димитров*, с. 38.

⁶ Атрибуцията на оцелелите фрагменти от стенописите на църквата и отнасянето им към зографското наследство на Христо Димитров е са извършени от Елена Попова. Вж. Попова, *Зографът Христо Димитров*, 37-42. Срв. Гергова и др., *Корпус на стенописите*, с. 209.

от Ив. Гергова в един руски илюстриран Синодик (НБКМ, № 815) под надслов „Духовни образи“¹. В синодика на л. 1036 – 121а е поместена рядко срещаната „Повест за изхода на душата от тялото и за митарствата (Митарствата Теодорини)“². Разказът е придружен с обширен цикъл от миниатюри³, при изследването на които се установяват съответствия между една от тях и фрагмента **душа и ангел** (подч. м.) от старата риломанастирска църква. На (л. 108б) се намира митарството на гордостта, в чиято миниатюра са изобразени три персонажа (Обр. 2). Един ангел, който държи свитък с надпис: **МИ/ЛW/ СЕР/ ДІЄ**. Един дявол (сигниран като **ЄФИWПЪ**) с надпис на свитъка: **ГОР/ ДW/ СТЪ/ И В[Є]/ ЛИЧА/ [Н]ІЄ** и човешката душа, като малко дете (сигнирана: **ДША**). Ангелът е представен с криле и ореол, точно както във фрагмента. Съответствията се допълват и от мястото на развитие на действието. Както във всички миниатюри от ръкописа, така и в стенописа ангелът и стоящата до него душа се намират върху кълбести облаци, олицетворяващи небесните селения⁴. Наблюдават се и леки различия в разположението на фигурите, на свитъците и в одеянията на ангела и на душата. По мое мнение, те се дължат на специфичния стил на зографа.

Въз основа на убедителните сходства се присъединявам към мнението, изказано от Ел. Гергова, че: „...за незапазения цикъл „Митарствата на душата“ в старата Хрельова църква на Рилския манастир зографът Христо Димитров от Самоков⁵ е използвал като модел ци-

¹ Иванка Йорданова Гергова е професор, доктор на изкуствознанието в Института за изследване на изкуствата при БАН, където е член на изследователската група по средновековно и възрожденско изкуство. Вж. Иванка Гергова, *Духовни образи: руски илюстриран синодик: изследване*, под науч. ред. на Боряна Христова, прев. от църковнослав. на бълг. ез. Ива Трифонова = Иванка Гергова, *Духовные образы: русский лицевой синодик: исследование*, под науч. ред. Боряны Христовой, пер. на рус. яз. Веселка Желязкова, София: Марин Дринов, 2013, с. 6.

² Пак там, 252-287.

³ За предоставения материал изказвам благодарност на Татяна Иванова и Елена Генова.

⁴ Гергова, *Духовни образи*, с. 42.

⁵ За Христо Димитров и основаването на Самоковската школа вж. Иеромонахъ Неофитъ Рилецъ, *Описание на болгарского священного монастыря Рылскаго: Рилски манастир*, София: Янко С. Ковачев, 1879, с. 76; Христо Семерджиев, *Самоковъ и околността му: Принос към миналото им от турското завоевание до Освобожд-*

къла в ръкописния синодик, което впрочем показва, че ръкописът през 1794 г. е бил вече в манастира“¹.

Темата за посмъртната съдба на човешката душа – „Митарствата на душата“, става част от вълната на обновление в българското възрожденско изкуство с морализаторски характер. Виждаме я да се появява през XIX в. все по-често сред останалите стенописни цикли в откритите галерии и притвори на църквите. Доказателство за това е рисунката на едно митарство (Обр. 3) и точен списък на 24 сцени, повтарящи тези на Тома Вишанов – Молера в Рилския манастир (Обр. 4)². Те се намират в ерминията³ на Йоан Иконописец⁴, която е преведена от самоковския лекар Йоаникий/Йоан Константинович в периода 1831-1832 г.⁵

Според Е. Генова друго едно косвено доказателство за това, че темата е била особено актуална, е дървеното клише за щампа от Пловдивската митрополия (Обр. 5). Въз основа на изключително интересните фигури на дяволите и атрибутите, които носят, Е. Генова

дението, София: Розова долина, 1928, 222; А. Василиев, *Български възрожденски майстори: Живописци, резбари строители*, София: Наука и изкуство, 1965, 314-322; Попова, *Зографът Христо Димитров*, 7-16; Г. Стоянов, „Отново за рода на Хр. Димитров (Доспевски) – първомайстора на Самоковската живописна школа,” *Родознание / Българско генеаложко дружество Родознание = Genealogia*, бр. 4 (2006), 49-64; Генова, *Второто поколение зографи*, с. 8 и сл.

¹ Гергова, *Духовни образи*, с. 42.

² Преди откриването на фрагмента *душа и ангел* за най-ранни изображения на сцените от *Митарствата на душата* по нашите земи се считаха стенописите на Тома Вишанов – Молера в притвора на църквата „Покров Богородичен“ при постницата „Св. Лука“ на Рилския манастир, изписан през 1811 г. Вж. Попова, *Зографът Христо Димитров*, 41 и бел. 16; Василиев, *Тома Вишанов*, 34; Ат. Божков, *Български приноси в европейската цивилизация: Изследване*, София: Булвест 2000, 1994, 104.

³ Ерминия (от гр. ἐρμινεῖα = тълкуване, интерпретация, обяснение) е един от основните извори на иконографски програми през епохата на Българското възраждане. Повече по темата у Ем. Мутафов, *Европейзация на хартия: Съчинения за живописиста на гръцки език през първата половина на XVIII в.*, прев. С. Христова, София: АБА, 2001, с. 17.

⁴ Йоан Николов Иконописец (1795-1854 г.) е български зограф от Самоковската живописна школа. Предполага се, че е учил живопис на Света гора. Повече по темата в изследванията на: Василиев, *Български възрожденски майстори*, 441-445; Генова, *Второто поколение зографи*, 153-188.

⁵ Генова, „Цикълът „Митарствата“,“ с. 442, бел. 18.

заклучава, че гравьорът на щампата: „...със завидно въображение е допълнил това, което навярно е виждал в стенописите на Тома Вишанов и Димитър Христов Зограф в Рилския манастир“ и посочва за автор на щампата самоковски зограф / гравьор¹.

От изследването на стенописния цикъл „Митарствата на душата“ се потвърждава вече изказаното мнение в изследователската литература, че композиционната схема е формирана главно под влияние на украински и руски литературни и изобразителни модели². Основа за това твърдение са изследванията на пътищата, по които се движат през XVIII и XIX в. европейските влияния и модели. Едни от тях са индиректни, чрез посредници (Украйна и Русия), осмислени и „проверени“ през призмата на Православието и придобили по този начин една узаконена форма³.

Разпространение на нови модели и иконографски решения има и в останалите балкански земи. Те достигат до нас чрез посредничеството на сръбското бароково изкуство от втората половина на XVIII в., изразени най-ярко в личността и творчеството на Тома Вишанов-Молера⁴. Тази сложна амалгама от вплетени идеи е характерна особеност на българското църковно изкуство от епохата на Възраждането.

В заключение може да се каже, че всички сцени, представящи „Митарствата на душата“, са съставени от две части. Едната страна – *светлата* е представена чрез образа на ангела, придружаващ неизменно душата по пътя ѝ към небето. Другата – *тъмната*, е представена от злите духове, символизиращи дявола. Така изобразени, държейки свитъци с изписани по тях различни грехове, приведени с протегнати космати ръце или пък грозно ухилени, те търсят да открият нещо, в което да обвинят човешката душа.

Изобразителният цикъл „Митарствата на душата“ има преди всичко нравствено-поучителен характер. С провокиращите си изображения и надписи към тях цикълът призовава вярващите към

¹ Генова, Цикълът на Митарствата, 454-455.

² Срв. Гергова, *Духовни образи*, с. 49; Божков, *Български приноси в европейската цивилизация*, 104; Генова, Цикълът „Митарствата“, с. 454.

³ Генова, „Модели и пътища“, 51-52.

⁴ *Пак там*, с. 52, бел. 36.

покаяние за сторените грехове, за да получат вечен живот след смъртта¹.

ПРИЛОЖЕНИЕ



1. Зограф Христо Димитров от Самоков. Фрагмент „Душа и ангел“ из цикъла „Митарствата на душата“ от Старата Хрельова църква на Рилския манастир, 1794 г. Днес в църквата „Св. Никола“ в гр. Самоков

¹ Ненова, Л. „Митарствата на душата в стенописите на църквата Св. Димитър в с. Тешово“. *Езиков свят / Югозападен университет Неофит Рилски. Филологически ф-т. = Orbis Linguarum*, 10, бр. 1 (2012), с. 58.



2. Миниатюра на пето митарство, л. 1086
СИНОДИК (НБКМ, № 815)



3. Йоан Иконописец. Рисунок на Митарство от Ерминията на зографа. Архив на Васил Захариев. Държавен централен архив.



4. Тома Вишанов – Молера. Митарствата на душата.
Църква „Покров Богородичен“, Рилски манастир. 1811 г. Детайл.



5. Дървено клише за щампа на „Митарствата на душата“.
Пловдивска митрополия.

Forum Theologicum Sardicense
1/2015

*Българска
Първо издание*

Главни редактори:
Св. Риболов и П. Павлов

Издателска редакция:
Гергана Борисова

**Художник на корицата
и предпечатна подготовка:**

Златина Карчева
Формат: 70/100/16

Университетско издателство „Св. Климент Охридски“
www.press-su.com

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