

ЮБИЛЕЙНА МЕЖДУНАРОДНА
НАУЧНА КОНФЕРЕНЦИЯ

“50 ГОДИНИ
ВЕЛИКОТЪРНОВСКИ УНИВЕРСИТЕТ
“СВ. СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЙ”

1963–2013

СЕКЦИЯ
ПРАВОСЛАВЕН БОГОСЛОВСКИ ФАКУЛТЕТ



Редакционна колегия:

доц. д-р Димитър Попмаринов – главен редактор
доц. д-р Мариан Стоядинов – отговорен редактор
доц. архим. д-р Авксентий (Делипапазов)
доц. д-р Светлозар Влайков
доц. д-р Свилен Тутеков
доц. Миглена Прашкова

© Авторски колектив, 2016

© Университетско издателство “Св. св. Кирил и Методий”, 2016
гр. Велико Търново, ул. “Теодосий Търновски” № 2

ISBN 978-619-208-043-3



ВЕЛИКОТЪРНОВСКИ УНИВЕРСИТЕТ
„СВ. СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЙ“



ЮБИЛЕЙНА МЕЖДУНАРОДНА
НАУЧНА КОНФЕРЕНЦИЯ

“50 ГОДИНИ
ВЕЛИКОТЪРНОВСКИ УНИВЕРСИТЕТ
“СВ. СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЙ”

1963–2013

СЕКЦИЯ
ПРАВОСЛАВЕН БОГОСЛОВСКИ ФАКУЛТЕТ



Университетско издателство “Св. св. Кирил и Методий”
Велико Търново, 2016

ЮБИЛЕЙНА МЕЖДУНАРОДНА НАУЧНА КОНФЕРЕНЦИЯ

**“50 ГОДИНИ
ВЕЛИКОТЪРНОВСКИ УНИВЕРСИТЕТ
“СВ. СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЙ”**

1963–2013

СЕКЦИЯ ПРАВОСЛАВЕН БОГОСЛОВСКИ ФАКУЛТЕТ

Българска
Първо издание

Езиково-стилов редактор и коректор *Цветанка Рашкова*
Технически редактор *Катина Илева*

Формат 70x100/16
Печатни коли 5,75

ISBN 978-619-208-043-3

Предпечатна подготовка:
Университетско издателство “Св. св. Кирил и Методий”, 2016
В. Търново, ул. “Теодосий Търновски” № 2

СЪДЪРЖАНИЕ

Доц. д-р Магдалена Легкоступ (ВТУ). Катехизацията на възрастни като актуален проблем на Църквата	7
Докторант Димитър Златев (ВТУ). Субект-обектното отношение в екзистенциалната философия и богословието на отец Софроний (Сахаров) (Опит за богословска реконструкция)	13
Докторант Никола Владиков (ВТУ). Основни теми в <i>Актуални проблеми и въпроси за православно богословие и Църква</i> на проф. протопр. Стефан Цанков	24
Докторант Свилен Спасов (ВТУ). Перспектива пред православната биоетика	32
Докторант Мария Чернева (ВТУ). Еклисиологични предпоставки в евхаристийната сотириология на св. Игнатий Богоносец	38
Докторант Даниел Топалски (ВТУ). Богословски акценти на понтификата на папа Бенедикт XVI	49
Докторант Симеон Недев (ВТУ). Българската православна църква и народното просвещение – един документ от 1936 г.	56
Докторант Снежанка Хенрих Попова-Тотева (ВТУ). Архиепископ Серафим Соболев – смирението е основата на християнския живот в омилията за Казанската икона	64
Таня Великова (Русе). Василий Доростолски и Червенски, живот и дейност	72
Свещеник Силвестър (Докторант Станимир Янакиев) (ВТУ). Мисиологията в съвременното българско богословие от XX и XXI век	79

КАТЕХИЗАЦИЯТА НА ВЪЗРАСТНИ КАТО АКТУАЛЕН ПРОБЛЕМ НА ЦЪРКВАТА

Доц. д-р Магдалена Легкоступ

THE CATECHESIS OF ADULT AS CURRENT ISSUE OF THE CHURCH

Assoc. Prof. Magdalena Legkostup, PhD

Summary / Abstract: *The catechesis of adults is the principal form of catechesis because it is addressed to persons who have the greatest responsibilities and the capacity to live the Christian message in its fully developed form...*

Key words: *catechesis, adults, faith formation*

Като православен педагог насочвам вниманието си към църковната катехизация – проблем, който се нуждае от актуален педагогически прочит за нуждите на съвременното православно образование и възпитание. Смисълът на педагогическите усилия в контекста на учителната мисия на Христовата Църква е преди всичко в приобщаването на човека към Бога, в наставляването му по пътя на спасението. С тази цел в многовековната ѝ история се установяват различни форми на катехизация¹ при съвместното прилагане на два основни метода: пътя на познанието и начина на живот. На оглашените се преподават необходимите за реализиране на новия живот в Христа истини чрез „поучаване и въвеждане в основните тайни и в съдържанието на християнската вяра” [2, 13] с цел достойно приемане на спасителното кръщение. Голямото значение на катехизацията като средство за обучение и възпитание се дължи на факта, че тя има за свой източник божественото учение на самият Господ Иисус Христос, Който е първият и най-висш християнски катехет, Учител в същинския

¹ Оглашение, наставляване в основните истини на вярата и в християнски начин на живот. Самата дума произхожда от гръцкия глагол „κατηχέω”, основните значения на който са „огласявам; обучавам, уча, поучавам; известявам, осведомявам” или „съобщавам на широка аудитория”. По-тясното ѝ новозаветно значение, което получава разпространение в християнската практика е „уча” или „наставлявам”. [Вж.: 7, 1964].

смисъл на думата, а Неговото евангелие – истинската катехеза.² През първите векове от историята на Църквата се развиват „два вида катехеза: поучение за оглашените, или поучение за тези, които се готвят за кръщение и мистагогична катехеза – поучение, което има за цел да въведе новопокръстените в по-дълбоките тайни на Христовата вяра и по-съвършените степени на живот в Христа” [1, 14]. Целта и на едната, и на другата е постепенното въвеждане в догматите на вярата и просвещаване със Словото Божие, чрез освобождаване на верните от лъжливите учения и пребиваването в заблуда, или, по думите на св. Климент Александрийски, целта на поучението е: верните да се „нахранят в Христа с духовна храна” [4, 3].

Катехуменатът може да се разглежда като форма на грижа за всички все още незрели във вярата, като постоянна вътрешно присъща характеристика на църковния живот. За да изпълни Църквата тази своя задача, е необходимо Нейното пълноценно присъствие в историческото настояще и намирането на форми, адаптирани към изискванията на катехумената според благодатното време – *καίρός* (Лука 4:21; 2 Кор. 6:2)³.

Моето твърдо убеждение е, че е време да променим нашия фокус и приоритети, като положим повече катехизически ресурси и усилия в работата с възрастни. Затова като имаме предвид значимостта на проблема за въцърковяването днес и особеното внимание, отделяно на катехизацията както в светоотеческата традиция, така и в наши дни, тук се поставя скромната задача да се представи разбирането за необходимостта от катехизация именно на възрастните, психически и физически зрели личности, пълнолетни членове на съвременното общество. Същността и целта на една такава катехизация има в най-голяма степен своя исторически и литургичен модел в контекста на църковната традиция на ранната Църква. Може дори да се каже, че проблемите и перспективите на съвременната катехизация като образователна среда са твърде близки с тези от първите векове, когато в контекста на глобализираната в рамките на Римската империя културна и религиозна еklektika се развиват границите на автентичната духовност, истина и ценности.

² *Κατηχητής* – църковен учител и наставник във вярата; *κατηχησις* – огласително поучение, наставление във вярата. Прот. Христо Димитров извежда думата „катехуменат”, „катехумен” и цялата производна терминология именно от гръцкия глагол „κατηχέω”, като уточнява, че в проходно значение с асс. *person. τινός* *τι* означава буквално „огласявам някого” отгоре надолу („κατά”), напр. от катедрата, „обучавам някого” – подобно на лат. гл. *de-clamare*, т.е. викам отгоре надолу, разказвам нещо ясно („декламирам”) – религиозно, в началните или основни истини на християнството (Лук. 1:4; Деян. 18:25; 1 Кор. 14:19; Гал. 6:6, и др.). [Вж.: 2, 6].

³ Господ Иисус Христос започва своята обществена проповед с думата „Днес” (Лука 4:21). „Ето сега благоприятно време”, възкликва св. ап. Павел, „ето сега ден на спасение!” (2 Кор. 6:2). „Днес”, „сега” – тези слова визират времето (*καίρός*), когато правим своя избор, който ще определи нашето положение във вечността.

Църквата все повече трябва да насочва усилията си към православно духовно формиране на възрастните, като се премести фокуса от членството към ученичеството като акцент по отношение на енорияшите [9, 47].

Необходимо е формирането на православна църковна култура, в която се придава сериозно значение на ученето през целия живот и се поставя акцент върху катехизацията и създаването на църковно-просветни ресурси за реалното въцърковяване на възрастните и провокиране на желанието им да не спират да искат да учат и да се усъвършенстват. Създаването на тази култура трябва да бъде целенасочено и съзнателно.

Според един от водещите съвременни катехети в САЩ д-р Томас Уолтърс всички обсъждания на катехизацията в католически контекст, което всъщност е религиозно образование, акцентират върху четири области: учащия, учителя, съдържанието и методите. [Вж.:5]

Не можем да се съгласим с това твърдение, защото автентичната православна катехизация е наставление в истините на вярата и християнския начин на живот. Бидейки такава, тя се провежда в рамките на енорията като евхаристийна общност и трябва да има следните основни измерения:

1) Преподаване на апостолското учение: познание за и присъединяване към евангелското благовестие – *Kerygma*, Κήρυγμα

2) Живот в общение: евангелска общност – *Koinonia*⁴

3) Участие в богослужението – *Liturgia*

4) Братска взаимопомощ и социално служение – *Diakonia*⁵

Тъй като в преобладаващите случаи на кръщение на деца то не се предшества от катехизация, литургичният живот на енорията може и трябва да предоставя възможности за по-интензивна подготовка. Самото естество на катехизацията като жива традиция на Словото Божие води до откриването на близките ѝ връзки с литургията. Всяка дума на църковната проповед, включително катехизацията, следва да бъдат насочени към литургията, която всъщност е и тяхна цел, и тяхно изпълнение.

Катехизацията, предназначена за кръстените членове на Църквата, е не само подготовка за въцърковяване. Тя има за цел да помогне на кръстените във вярата да достигнат реалността на спасението. Затова винаги трябва да бъде мислена есхатологически. Целта на катехизацията на кръстения е идентична с целта на Църквата като общност на спасението. В подчинение на тази обща цел наистина могат да се формулират редица конкретни цели, като например подготовка за приемането на всяко едно от тайнствата. Въпреки това, изпълнението на никоя от тях не може да представлява край на катехизическото

⁴ *Koinonia* (лат. *communio*) – общение, общност, братство.

⁵ *Diakonia* е новозаветен термин, означаващ буквално „служение“. В съвременната му употреба той обозначава най-вече социалната дейност на Църквата.

поучение във вярата. Това отхвърляне на всяка установима крайна точка на катехизация се основава именно на определени еклесиологични предпоставки.

Съвременната катехизация трябва да се завърне и непрекъснато да стои във връзка със своята еклесиологична същност и цел. Основният проблем днес не е нито в преподаването и разбирането на катехизическото съдържание, нито в методите и техниките, които трябва да бъдат използвани. Основният и най-важен проблем е как да се подходи, за да бъдат те постигнати с „акцент върху мястото и функциите на катехизацията вътре в Църквата” [6, 19].

Разбира се, за да бъде адекватна на съвременните постижения на педагогическата наука и натрупания световен катехизически опит, катехизацията на възрастни днес може и трябва да се съобрази с актуалните за укрепването ѝ необходими като например [8]:

1. Да се обръща внимание на нуждите и интересите на възрастните в конкретната енорийска общност и да се мисли как те да бъдат отразени в планирането на катехизическата програма. С тази цел системно да се проучват нуждите и интересите на възрастните, като се използват различни методи, например проучвания, interest finders, фокусирани групи и интервюта.

2. Съвременната катехизация да бъде насочена към моментите на преход и промяна в живота на възрастните в конкретната енорийска общност, които могат да залегнат в катехизацията (например, семейни или професионални промени, загуба на любим човек, неочаквано заболяване. Да се обмисли кои от тях могат да бъдат разрешени в контекста на катехизацията и какъв отговор може да даде Църквата на тези преходи и промени в живота на енориашите?

3. Съвременната катехизация на възрастни да бъде съсредоточена върху процесите на духовен растеж в живота на възрастните.

4. Съвременната катехизация на възрастни да се свързва с мотивацията и интересите на възрастните. Да се обмисли как енорийската общност може по-ефективно да се изгражда върху мотивацията в планирането на катехизическата програма

5. Катехизическите програми за възрастни да се ръководят от ясно формулирани цели и измерими резултати.

6. В съвременната катехизация на възрастни да се използват различни програмни модели за справяне с разнообразието по произход, вяра, интереси и потребности от учене.

7. Съвременната катехизация на възрастни да бъде проектирана с помощта на различни методи за обучение, които зачитат разнообразието от стилове на учене на възрастните.

8. Как енорийските катехизационни програми за възрастни могат да укрепят и сплотят църковната общност като създадат благоприятна среда за катехизация и изграждане на връзки между вярващите.

9. Катехизацията на възрастни изисква ефективно ръководство, осъществявано не само от пастирите, но и от специално формиран за целта ръководен екип, както и от вероучителите.

Първата основна задача на съвременната катехизация е **създаването на образователна среда в Църквата**. Превръщането на енорията в подкрепяща църковно-образователна среда може да се постигне само с наличието на елитна група, стояща в нейния център. Тази група от духовници и миряни може да събуди чувството за църковна идентичност и духовна отговорност, като полага грижи за религиозната грамотност на вярващите във формален и неформален контекст, да превърне енорията в активна образователна среда за рехристиянизация и реално възцърковяване. Добрата симфония между отговорно пастирско служение и привличане на съработничеството на образовани миряни трябва да стане водещ принцип в цялата съвременна система на служение в енорията.

Втората основна задача на съвременната катехизация с акцент върху възцърковяването на възрастните е **създаването на образователна среда в семейството**. Осъзнаването на важността на семейния катехуменат води до необходимост да се организира и провежда системна катехизация именно за възрастни. Тази катехизация е жизнено важна за Църквата в съвременния свят. Тя трябва да се разбира като необходимо научаване на тези, които по различни причини не са били катехизирани, като надграждане и ръководство за това, което е забравено. Осведомеността на християнската вяра не бива да остава недоразвита, а да расте успоредно с общия процес на християнското съзряване. В този смисъл градивното катехизическо служение на Църквата е непрекъснат процес. Работата с деца, юноши и възрастни не бива да се отделя една от друга, като се лишава от взаимна комуникация, а е важно всички етапи и форми на катехизация да се подкрепят и допълват взаимно. Необходимо е непрекъснато да се акцентира вниманието на възрастните върху задължението им да бъдат свидетели и учители на вярата за младото поколение. Така катехизацията на възрастни се превръща във важно допълнение на семейния катехуменат. Не случайно в своята многовековна история Църквата насочва катехизическите си поучения именно към възрастните.

Третата и основна задача на съвременната катехизация на възрастни е **изграждането на съзнание за важността на Литургията като основна за катехизацията образователна среда**.

Самото естество на оглашението като жива традиция на Словото Божие води до откриването на близките му връзки с литургията. Всяка дума на църковната проповед, включително катехизацията, трябва да бъдат насочени към литургията, виждайки я като тяхна цел и тяхно изпълнение. В Литургията Църквата се проявява като свръхестествена Богочовешка общност. Евхаристийното събрание подкрепя и гарантира ефективността на всички останали форми на катехизация. Целта на катехумената е въвеждането в Църквата и в литургич-

ната общност, която живее опитно-екзистенциално в пълнотата на това евхаристийно събрание. Без литургичния опит на Църквата, образователната среда на енорийската общност е само една абстракция, която поставя под въпрос ефективността на всички катехизически усилия. Общността на Бога и Църквата чрез Евхаристията трябва да бъдат цел и кулминация на всяка катехизация.

Ако искаме християните днес да бъдат част от живота на църковната общност, а не индивидуалисти във вярата, е необходимо предприемане на големи усилия за провеждането на реална и ефективна катехизация в общоцърковен национален контекст. Катехизация, която би била в състояние да въведе и възрастните, и по-младото поколение в живота на общността на Божия народ. Смятам, че основният приоритет днес е формиране на образователна църковна среда в енорията. Поставянето на акцент именно върху литургичната катехеза, адресирана към възрастните, които са в състояние да я пренесат в семейството при възпитанието на децата и подрастващите, единствено може да гарантира доброто бъдеще на Българската православна църква.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. **Димитров, Х.** *Религиозното обучение в съвременната църква* // ГСУ БФ, т. XVI, 1938–1939 г., № 5.
2. **Гаврилюк, П.** *История катехизации в древней церкви*. М., 2001.
3. **Пено, З. М.** *Основи на православната вяра. Катехизис*. В. Търново, 2008.
4. **Радович, митр. Амфилохий.** *Литургическа катихиза*. // Мисионерско обозрение № 11, Београд, 2003.
5. **Gordon, A.** *Adult faith formation: a catholic vision*. // Lifelong Faith Journal, Volume 2.3 – Teaching in the Faith Community, www.LifelongFaith.com, 2007.
6. **Honoré, J.** *Catechese – mission d’Eglise. Actes du 3^o Congres National de l’Enseignement Religieux*. Paris, 1960.
7. **Kittel, G., G. Friedrich.** *The Theological Dictionary of the New Testament*, 2000.
8. **Roberto, J., C. Minkiewicz.** *Best Practices in Adult Faith Formation*. // Lifelong Faith, www.lifelongfaith.com, Lifelong Faith Associates, Fall/Winter 2007.
9. **USCCB Department of Education.** *National directory for catechesis*. Washington, D.C.: United States Conference of Catholic Bishops, 2005, 47, A3.

**СУБЕКТ-ОБЕКТНОТО ОТНОШЕНИЕ В ЕКЗИСТЕНЦИАЛНАТА
ФИЛОСОФИЯ И БОГОСЛОВИЕТО НА
ОТЕЦ СОФРОНИЙ (САХАРОВ)**
(ОПИТ ЗА БОГОСЛОВСКА РЕКОНСТРУКЦИЯ)

Димитър Златев

**THE SUBJECT-OBJECT RELATIONSHIP IN THE EXISTENTIAL
PHILOSOPHY AND THE THEOLOGY OF
FATHER SOPHRONY (SAKHAROV)**
(ATTEMPT FOR THEOLOGICAL RECONSTRUCTION)

Dimitar Zlatev

This research has got for purpose to consider the view for subject-object relation in the existential philosophy of father Sophrony (Sakharov). The parallel between views at the philosophy of Martin Buber, Karl Jaspers, Nikolaj Berdjajev and father Sophrony, shows the effort contemporary theologian to reconstruct this idea. Such a effort is necessary when displayed the sense of knowledge like being relation, in which the ontological means of person isn't losing like a subject. At last the reconstruction of view for subject-object relation in existential philosophy is necessary to build the Christian personology of father Sophrony.

Key words: *subject-object relationship, existential philosophy, theology, reconstruction, Christian personology*

В богословското творчество на отец Софроний (Сахаров) могат да бъдат открити множество идеи, характеризиращи се с органичната връзка между аскетичния църковен опит и православно догматично учение. Тези идеи, като тематични звена и мисловни конструкции, имат своите корени както в Преданието и Писанието на Църквата, така и в някои философски тези, налагани от времето, в което твори авторът. Правилното осмисляне и богословската реконструкция, чрез внимателно асимилиране и интегриране в православно светоглед на някои постижения на философската мисъл, от страна на старец Софроний, целят обосноваването на християнския му възглед за личността.

В контекста на персонологията, това изследване е опит за изясняване на реконструкцията, която отец Софроний прави върху идеята за субект-обектните отношения в екзистенциалната философия. Тази идея, разбира се, собствено не е продукт само на екзистенциализма, а се развива в цялостната философска и научна гносеология. Поставянето ѝ обаче в полето на екзистенциалното мислене, дава основания на стареца да я осмисли по нов начин в перспективата на учението за личността. Близостта в езика и сходното тематично проблематизиране, от една страна, между отец Софроний и някои автори, представители на екзистенциалната философия, правят възможен един сравнителен анализ на техните възгледи за отношението субект – обект. От друга страна, такъв анализ би очертал различията, по този проблем, между философския екзистенциализъм и богословския персонализъм на стареца.

Настоящият текст ще се ограничи до изследване само на автори като Мартин Бубер, Карл Ясперс и Николай Бердяев, тъй като в тяхната философия проблемът за субект-обектните отношения играе важна роля и разглеждането му дава достатъчни основания при изясняването на тезата. Последователното излагане и анализиране на техните възгледи цели ясното очертаване на принципите, въз основа на които отец Софроний се възползва от удобен за християнската персонология езиков конструкт, но и в същото време реконструира адогматични мисловни и словесни построения в догматични постулати.

В пристъпването към темата за субект-обектното отношение, в екзистенциалната философия, трябва първоначално да се подчертае, че тя винаги е в някаква взаимозависимост с една друга тема – за отношението *аз – ти*. В такава зависимост, разсъжденията на Мартин Бубер показват субект-обектното отношение като следствие от двойствеността на света за човека, от което пък за него следва и двойственост на човешкия *аз*. Тази двойственост на *аз*-а е обособена от Бубер в две посоки: първо, в отношението на *аз* към *ти* и второ, в отношението на *аз* към *то*. Различаването на двете отношения е различаване на *аз*-а, който се конституира в зависимост от отношението си към *ти* или към *то*, но никога не е сам по себе си и не може да съществува и да бъде мислен сам по себе си¹. Тази релационна основа в мисленето на Бубер показва, че споменаването на *аз*-а по необходимост е споменаване на отношение в едната или другата посока.

Отношението субект – обект при Бубер е експлицирано чрез връзката *аз – то*, която кореспондира с идеята за обективното познание на отделните неща². Трябва да се отбележи, че авторът разглежда отношението между *аз* и *то* като следствие от разпада на отношението между *аз* и *ти*. В този разпад *аз*-ът е в ролята на познаващ субект, който чрез субстанциализиране (ипостазизиране) на прин-

¹ Бубер, М. Аз и Ти. Варна 1992, с. 3–4.

² Пак там, с. 6, 10–11.

ципа в отношенията *аз – ти* и *ти – аз*, превръща *ти* в *то*, т.е. в познавателен обект³. След като субект-обектното отношение е следствие на разпада на връзката *аз – ти* и субстанциализирането на *аз*-а го превръща в субект, а *ти* в обект (*то*), е ясно, че първичното отношение *аз – ти*, т.е. самата връзка, като такава, е поставена от Бубер дори *над* и *пред* самия *аз*⁴. В познавателния план на разпадналата се връзка *аз – ти*, *аз*-ът о-пределя *то* като нещо външно на самия себе си, наред с други, външни на него, обекти, конституиращи го като *то*, от друга страна. „Защото където има някакво си нещо, там има и друго някакво си нещо, всяко То граничи с друго То. То съществува само благодарение на това, че граничи със себеподобното.”⁵ По този начин Бубер представя обекта като зависим: първо, от *аз*-а, *виновен* за разпада на първичната връзка и второ, от другите обекти, граничещи с него и о-предметяващи го като *то*.

Във философията на Карл Ясперс, субект-обектното отношение е изразено като функция на битието като такава, което той нарича *всеобхватното*⁶. Ясперс разглежда субекта като ориентиран противостоящо на обекта. Обектът е предмет или явление, винаги външен и противостоящ на субекта. Самият субект, който е човек, може да превърне себе си в предмет на собственото си мислене, но винаги остава като мислещ *аз* и не може да бъде мислен единствено като обект, защото в процеса на мислене се явява предпоставка за обективирането. Този факт в човешкото мислене Ясперс нарича субект-обектно разцепване⁷.

Подобно на Бубер, Ясперс разглежда двойственото отношение на обекта. От една страна, той е в отношение с мислещия субект, като противопоставеност и о-пределеност, а от втора, доколкото определението е различаване на едното от другото, обекта като предмет е в отношение с други предмети⁸. Тази допирна точка с тезата на Бубер за граничност между *то* и друго *то*, както и за противопоставяне между *аз* и *то*, т.е. субект и обект обаче при Ясперс има за цел да изрази по някакъв начин битието като *всеобхващащо*. Ясперс заявява, че

³ Тук трябва да се отбележи, че според Бубер, субстанциализирането на връзката *аз – ти* е идентично с ипостазиране. В този смисъл е ясно, че в съгласие със западната богословска традиция, не се прави разлика между същност (субстанция) и ипостас. Видно е също, че релацията конституира *аз*-а, независимо в каква посока, което кореспондира с римо-католическия триадиологичен модел. вж. Пак там, с. 19. За релационизма на западната богословска традиция и за неразличаването на понятията *същност* и *ипостас* вж. също Катехизис на католическата църква, 2002, с. 88–89; **Флоровски, Г.** Източните отци от IV век, 1992, с. 34, 42–43.

⁴ Пак там, с. 20.

⁵ Пак там, с. 4.

⁶ **Ясперс, К.** Въведение във философията. София 1994, с. 23.

⁷ Пак там, с. 22.

⁸ Пак там, с. 23.

доколкото мисленето оперира с противопоставеността, то мисленето на битието изобщо, е по необходимост мислено в контекста на противоположното неби-тие⁹. За да изведе понятието за битие от безкрайността на противопоставянията в субект-обектните отношения, Ясперс ги определя като отношения, които изразяват „онова, което е напълно невидимо и само по себе си винаги не е пред-метно”¹⁰, т.е. *всеобхватното*¹¹.

Концепцията за явяването на битието, изразено в субект-обектното разде-ление, провокира Ясперс да търси изход от частичната феноменалност на *всеоб-хватното*, чрез пълно преодоляване на познавателното отношение и заличаване на разликата между субект и обект. Според него човек (като екзистенция) е в състояние да достигне до истинското битие, само при положение, че преодолее всяка предметност и заличи своя *аз*¹². По този начин Ясперс вижда битието, т.е. *всеобхватното*, като преодоляване на всяка предметност и всички хо-ризонти, като заличаване на субект-обектното отношение¹³. За разлика от Бу-бер, при Ясперс отношението субект – обект, като винаги различен модус на битието, е потенциално преодолимо като *начална точка* в търсенето на *всеоб-хватното*. Както бе показано по-горе, при Бубер това отношение не е с цел преодоляване към битието, а следствие от разпад на първичната връзка *аз – ти*. Общото и при двамата е загубата на *аз-а*, като при Бубер той е в подчинено отношение, спрямо първичната връзка, а при Ясперс е цел за преодоляване по пътя към *всеобхватното*. От тази гледна точка, темата предполага разнопо-

⁹ Ясперс, К. Въведение..., с. 23.

¹⁰ Пак там, с. 24.

¹¹ Според Ясперс за *всеобхватното* можем да имаме знание само като начин на проявления на субект-обектни отношения и никога като това, което е само по себе си. При удостоверяването на *всеобхватното* то се разчленява на няколко вида или модуса на субект-обектното разделение: първо, разсъдъкът като съзнание изобщо, което е идентично с всички нас; второ, живото ни пребиваване в средата, чрез което всеки придобива индивидуалност; трето, екзистенцията, която човек собствено е в своята историчност. От тези три модуса на проявление на *всеобхватното* Ясперс смята, че мислено като самото битие *всеобхватното* се нарича трансценденция (Бог) и свят, а мислено като това, което сме самите ние, се нарича човешко битие, съзнание изобщо, дух и екзистенция. Вж. пак там, с. 25.

¹² Пак там, с. 26. Преодоляването на *аз-а*, в контекста на търсенето на истинското битие, при Ясперс, е идея, както ще видим по-долу в изследването, която старец Софроний реконструира в обратна перспектива. Търсенето на Битието, според него, не се състои в преодоляване на *аз-а*, а в онтологично синергийно опознаване на Божия *Аз*, в следствие на което битийно се изгражда човешкият сътворен *аз*. При старец Софроний и Божият *Аз* и човешкият сътворен, потенциален *аз*, са идентични с битието. Вж. повече Софроний, архим. Раждането за непоклатимото царство. София 2009, с. 46, 74; Софроний, архим. Ще видим Бога както си е. София 2005, с. 239–242.

¹³ Пак там, с. 27.

сочност при разглеждането ѝ. Разнопосочност, която се наблюдава и в размислите на Николай Бердяев.

Разбирането за субекта, а оттам и за отношенията между субект и обект, в творчеството на Бердяев, е в зависимост от възгледа му за човека като личност. Учението за човешката личност, според него, може да бъде построено единствено от екзистенциалната философия, тъй като личността е екзистенциален център на света и се опознава като субект и самата тя е субект. Според Бердяев, личността не е и не бива да се отъждествява с обект сред другите обекти, защото е вкоренена в духовния свят, който по необходимост е непредметен и следователно, според него, необектен¹⁴. Освен като обект личността не може да се представя и като субстанция, тя предполага несубстанциалност, което е идентично с необективност¹⁵. Тази идея за безсубстанциалност на субекта-личност, кореспондира с тезата на Бубер, че субектът, а оттам и гносеологичното отношение, се появяват в субстанционализирането на принципа на първичната връзка *аз – ти*. Разбира се, при Бердяев, субектът е личност и не е следствие от разпад, но по подобен на Буберовата първична връзка начин, не трябва да се разглежда като субстанциален субект, защото това би го превърнало в обект.

При Бердяев субект-обектното отношение може да се търси в опита на затворения субект да се самопреодолее. Това движение е видно от автора в две противоположни посоки. От една страна, изход от субективността се намира в обективацията и това е негативния преход към общото и умъртвяването на субекта-личност. От друга, изходът се реализира чрез трансцендентирането, което е движение не към обективното, а към транссубективното. Този позитивен път, за Бердяев, води към корените на съществуването¹⁶. Очертаните две посоки показват, че отношението между субект и обект може да се разглежда от страна на негативен преход от субект в обект, при неуспеха в реализирането на трансцендентирането в безкрайна транссубективност. Самия Бердяев заявява, че „обектът винаги е зъл, добър е единствено субектът”¹⁷. Оттук следва, че отношенията субект – обект са отношения на една етосна противопоставеност между добро и зло. Ако първото е, отсъства второто, и обратно, т.е. личността или е *добър* субект, или умира в противопоставеността на самата себе си, като се превръща в *зъл* обект.

¹⁴ Бердяев, Н. За робството и свободата на човека. София, 2002, с. 474, 478.

¹⁵ Пак там, с. 474.

¹⁶ Пак там, с. 482.

¹⁷ Пак там, с. 479. Бердяев разглежда отношението субект – обект като противоборство както между добро и зло, така и между цяло и част. Според него „от екзистенциална гледна точка обществото е част от личността, нейната социална страна, както и космосът, е част от личността, нейната космична страна. Личността не е обект сред обектите и не е вещь сред вещите. Тя е субект сред субектите и превръщането ѝ в обект и вещь означава смърт...”, с. 479–480.

Става ясно, че в този личностен контекст Бердяев не желае да обособи субект-обектно отношение като такова, а го разглежда в хоризонта на логическата и същевременно онтологична дихотомия на *е* и *не е*. В този смисъл личността или *е* субект, или, бидейки обект, *не е* личност. По този начин авторът преформулира невъзможното субект-обектно отношение в единствено възможното субект-субектно отношение, постигано в безкрайната субективност¹⁸. Тази нова формула на отношенията между субект и субект, Бердяев реализира както в междуличностните човешки отношения, така и във връзката между човека-личност и Бога-Личност. Според него, за личността Бог не е обект, а друга Личност, познаваема само и единствено като Субект. Само субектът, като такъв, има възможност да влезе в екзистенциални отношения с Бога като Субект¹⁹, реализирайки потенциално безкрайната си трансубективност. В перспективата на личността, в учението на Бердяев, субект-обектното отношение е въведено в една онтологично-етична и гносеологично-логична *игра* на противопоставяния, вследствие на която са изведени безсубстанциалните *аз*-ове на новото субект-субектно отношение.

В обобщение на горепосочените тези на екзистенциалните автори и за целите на изследването, свързано с анализ на реконструктивните мерки, предприети от старец Софроний, относно разбирането му за субект-обектното отношение, в християнската му персонология, трябва да се отбележи, че: първо, акцентът в гореизложените учения пада върху антропологичния аспект, от който изхождат авторите при обособяване или отхвърляне на субект-обектното отношение; второ, независимо от различията на проблема и при тримата философи се забелязва, явно или имплицитно, загуба на *аз*-а, при Бубер първичната връзка *аз – ти* предхожда *аз*-а, при Ясперс *аз*-ът се преодолява в търсене на *всеобхватното*, а при Бердяев остава безсубстанциален, поради заплахата от обективизиране; трето, независимо дали субект-обектното отношение е следствие от разпад, дали е модус на битието, който чрез преодоляване се постига *всеобхватното*, или напълно невъзможно отношение, вследствие на крайната си противопоставеност, винаги субектът е другото, противостоящото или изключващото, за обекта; четвърто, релационният аспект на връзката, преодоляването или екзистенциалното отношение, е разглеждан като конституиращ човека (личността), при което човек е продукт на отношението и е зависим от него, не го реализира той, а то реализира него. В контекста на тези изводи ще бъде поставен реконструктивният модел на отец Софроний, тъй като те в голяма

¹⁸ Бердяев разглежда единството и универсалността на личността като постижима не в безкрайната обективност на делимостта на предметния познаваем свят, а в безкрайната субективност, в субективността, която се самотрансцендира. Пак там, с. 513.

¹⁹ Пак там, с. 479.

степен изразяват усилието му при изграждането на християнската персонология.

Богословското творчество на отец Софроний, имащо за своя основа Преданието и Писанието на Църквата, се характеризира със спецификата на начина, по който са разгледани и изяснени основни догматико-аскетични теми. Изходна точка в неговите размисли се явява Откровението за Личностния Бог, не само в смисъла на „Творец на небето и земята”, но и в смисъла на битиен *Аз*, Който търси човека и първата инициатива за общение чрез Откровението е Негова²⁰. Като поставя акцента върху значението на Божествената Личност, като такава, за осмислянето на богословската проблематика, отец Софроний, в съгласие с традицията, обръща разглеждането на въпроса за субект-обектното отношение от антропологичната перспектива, във философски план, към теологично-онтологичния му аспект.

Старец Софроний избягва да използва понятието *субект*, за изразяване на човешкото битие. Според него в условията на грехопадналост на сътворената по образ Божий личност, *субект* по-скоро изразява страна в познавателните отношения, които по необходимост възпроизвеждат обективирание на другата страна в тях²¹, но не разкрива онтологичната цялост на сътворения *аз*. Но доколкото този проблем предполага някаква относителност и изменчива преходност в антропологичен аспект, старецът го поставя там където *Аз*-ът е Абсолют и осмислянето Му изисква абсолютна непреходност и неизменчивост, а именно в теологичен контекст. По този начин догматичната формулировка от времето на светите отци кападокийци за Троицния Бог като „една Същност в три Ипостаси”²², при отец Софроний е представена по следния начин: „Божие Битие като една непостижима абсолютна Обективност в Три непостижими абсолютни Субекта, т.е. като Троица – единосъщна и неразделна”²³.

Извеждането на смисъла на понятията *субект* и *обект*, от триадологията показва, че отец Софроний съзнателно търси представянето им в една нова,

²⁰ Вж. Софроний, архим. Раждането за непоклатимото царство. София 2009, с. 41–52

²¹ Старец Софроний анализира разликата в богословското познание и това, което се налага като познавателен принцип след грехопадението. Той заявява, че „в хода на обичайното мислене за познанието се разграничават две страни – познаващ субект и познаван обект. Според нашето разбиране за познаването на Бога обаче, процесът на обективирание на познаваното е отстранен...”, Софроний, архим. Ще видим Бога както си е. София 2005, с. 249.

²² За триадологичната формулировка на отците Кападокийци „μία ὄυστις, τρεῖς ὑποστάσεις”, вж. **Флоровски, Г.** Източните отци от IV век, 1992, с. 42; **Майендорф, Йоан.** Византийското богословие. София 1995, с. 228–229.

²³ Софроний, архим. Раждането за непоклатимото царство. София, 2009, с. 58. Вж. също Цит. съч., с. 30, 59.

онтологична светлина. В такъв богословски план гносиологичната представа за *субект* не губи своето значение, но същевременно е натоварена и с онтологичния смисъл на понятието *ипостас*²⁴. Подобно реконструктивно уеднаквяване, както на *субект*-а с *ипостас*-та²⁵, старецът извършва и между понятията *същност* и *обект*, но с условието, че „ние не разглеждаме Същността или Природата като някакъв *обективен* момент в Божеството. Ако понякога говорим за този аспект на божественото Битие като за нещо обективно, то това е единствено в смисъл, че Същността и Енергиите, като абсолютна пълнота на божествения Живот, са притежание не само на една, а в еднаква степен на всички три Ипостаси на Троицата”²⁶. В този триадологичен контекст става ясно, че: първо, понятието *обект* не може да се свежда до о-предметеното друго на *субекта*, защото самите Субекти на Троицата притежават в пълнота целия Обект (Същност), като Той няма съществуване извън Тях, а винаги е динамично равен с Тях²⁷; второ, разбирането за *обект* при стареца не включва само аспекта на Същността в божественото Битие, но също и аспекта на божественото същностно Действие или Енергия. По този начин двуплановият гносиологичен модел на субект-обектното отношение е реконструиран в трипланов онтологичен перихорезис, който също предполага отношение, в което Субектите се разглеждат, както в абсолютно тъждество и абсолютно различие с Обекта-Същност, така и в абсолютно тъждество и различие с Обекта-Енергия.

²⁴ Според отец Софроний Лицето в Божието Битие е Неговата жива основа. За това отците на Църквата предпочели да използват термина *ипостас*, за да се подчертае достоверният характер на онова, за което се говори и онтологичното значение на личното начало за цялото битие. вж. пак там, с. 52–53. За етимологията на понятието *ипостас* и за използването му в християнската традиция. Вж. **Флоровски, Г.** Източните отци от IV век, 1992, с. 33–37, 117–130; **Янакиев, К.** Релационистката триадология на Боеций и учението за Светата Троица на отците Кападокийци. София, 1995, с. 30.

²⁵ Тук трябва да се отбележи, че старецът говори за смислово уеднаквяване на понятията субект, ипостас, персона, личност, *аз*, но само в теологичен контекст, тъй като само за Бога може да се мисли и говори в абсолютен смисъл. В тварното битие на човека, доколкото все още не е достигнало есхатологичното си предназначение, да стане обожена личност, тези понятия могат да се разглеждат като смислово еднакви, но само в относителен смисъл, доколкото човек е в процес на реализиране на потенциалните си природни заложности. вж. Софроний, архим. Ще видим Бога както си е. София 2005, с. 253–254.

²⁶ Пак там, с. 253.

²⁷ Отец Софроний изразява вярата си в това, че “у Бога Същността е напълно тъждествена на Личното Начало. Тя се съдържа в Лицата и няма никакво *отделно* съществуване от или извън Тях. В божественото Битие, което е изцяло личностно, самоопределянето на божествените Ипостаси произтича от самите тях и по никакъв начин не се предопределя нито се налага от Същността.” Пак там, с. 253.

Като формулира вярата на Църквата в Троицата, чрез понятията *субект* и *обект*, отец Софроний ги поставя в новия конструкт на онтологичното субект-обектно отношение. Така, от една страна, запазва битийния примат на Субекта, в смисъла на *Аз*, в противовес на опита той да бъде видян като следствие от разпад на първично отношение или на опита, да бъде преодолян, в търсене на абстрактно битие. От друга страна, старецът, в своята реконструкция, не допуска дихотомичното противоборство между *субект* и *обект*, като ги разглежда в абсолютно антиномично равенство и различие. Трето, *субектът* не е същност (субстанция), но задължително притежава своята същностна и действена *обективност*. Енергиите, като *обективни* Божии действия (отношения), не са релации, които конституират Субектите (Лицата), а напротив, самите са същностна волеизява на Отец, Син и Дух Свети в техния онтологичен перихорезис и икономийно отношение към света и човека.

На базата на този Субект-Обектен триадологичен модел може да се изясни защо, според стареца, гносеологичните понятия не изразяват в пълнота автентичното значение на смисъла на човешкото битие. Подобно на Бердяев и отец Софроний разглежда два типа движение в опита за осъществяване на сътворения човешки *аз*. Тези два типа движение, които той определя като отрицателно и положително, в битиен смисъл не се изразяват чрез обективирание и трансцендентирание, както при Бердяев. Те са в съответствие от две противоположни тенденции, пораждащи се в човека. От една страна, в някои хора старецът наблюдава стремеж за *събличане* на земната форма на съществуване, „тъй като въображението им е запленило от дълбокия покой на тайнственото, трансцендентното на всичко Не-битие”²⁸. Разглеждането на тази тенденция като негативна, е провокирано в отец Софроний, на първо място от онтологичната загуба на *Аз*-а, който се разтваря в безличностния Абсолют. Такава загуба е продукт на източни религиозни практики, които старецът познава добре. На второ място, интуицията спрямо източната мистика му позволява да противодейства на теоретично-познавателните постулати на екзистенциалните автори, които или погубват *аз*-а (Ясперс), или го оставят безсъщностен (Бубер, Бердяев), в неговото осъществяване. В този смисъл антропологичната персонология на стареца, независимо дали в онтологичен, или теоретичен контекст, не може да бъде адекватно построена с понятията *субект*, не разбираан съответно като *ипостас* и *обект*, не осмислян като *същност* и *енергия*.

Втората тенденция е видяна от автора като стремеж, чрез подвиг към преодоляване на тварната тленност по благодат. Тук старецът се позовава на думите на св. ап. Павел, че целта на човек при преодоляване на смъртта не е в *събличането* на всичко земно, а в *преобличането* в нетление (срв. 2 Кор. 5:4)²⁹.

²⁸ Пак там, с. 236.

²⁹ Пак там, с. 236.

Положителното онтологично движение се осмисля като аскетично усилие в опита да се запази сътвореният аз. Това съвсем не премахва противоречията, които възникват в използването на понятията *субект* и *обект* при изразяване на човешкото битие. Според отец Софроний, тварното битие се характеризира с това, че няма пълно тъждество между човешката природа и ипостасното начало. Потенциалността на личността може да породи противоборство между нея и човешката природа с нейните действия, в условията на грехопадналост. Така, все още непостазирана, за природата, респективно за природните действия, може да се говори само като *относителна* обективност, която никога не се проявява извън конкретен битиен аз, независимо от относителността си³⁰.

Сътворената човешка личност, поставена в контекста на своето осъществяване, от потенциалност към актуалност, също не може да бъде отъждествена със *субект* в пълния смисъл на думата. Тя е *субект* само относително, доколкото в процеса на своето онтологично реализиране *в-субективира* (в-личностява) обекта (природата и природните енергии) си. В този смисъл отец Софроний полага разбирането на антропологичните субект-обектни отношения в изпълнението на есхатологичното им предназначение.

* * *

Християнската персонология на старец Софроний, очертава някои нови перспективи в начина, по който се реализират субект-обектните отношения. Първо, поставянето на акцента в теологичен аспект, чрез триадологичното извеждане на понятието *субект*, в смисъл на *ипостас* и на *обект*, в смисъл на *същност* и *енергия*, дава възможност тези понятия да бъдат разгледани в абсолютна онтологична пълнота, а не в познавателна противопоставеност. Второ, есхатологичното представяне както на относителността на тварния *субект*, така и на относителността на тварния *обект*, дава възможност за човешката личност да се мисли, не като за осъществено, завършено битие, което е призвано да *над-гради*, по един или друг начин, своето съществуване, а като битие, което да *в-гради*, да *о-владее*, да актуализира в пълнота единството на субект-обект-

³⁰ „В нашия тварен живот ние установяваме, че човешкото естество или природа, не е напълно тъждествено на личното начало. Нещо повече: като личности ние сме в напрегнато противоречие с някои от проявите на своята природа. Ние се раждаме като личности само потенциално. Когато ипостасното начало в нас достигне известно развитие, тогава възникват конфликти между нашата личност в нейното самоопределяне и вътрешните пориви на падналата ни природа. Доколкото човешката природа в нас все още не е напълно ипостазирана, е възможно да се говори за нейната относителна обективност. Тя обаче никога не се проявява извън конкретните човешки индивиди...”, пак там, с. 253.

ното отношение. Трето, в тази богословска визия, субект-обектното отношение вече не е познавателен акт на субекта, спрямо обекта. Познанието е представено, от стареца, като битиен акт в две посоки: първата посока е от Субекта, в абсолютен смисъл на понятието, притежаващ в пълнота своя Обект, към субекта, в относителна степен на обективност. В този смисъл познанието е идентично с Откровението; втората посока е обратният път на познание, от в-субективирания своя обект (природа) сътворен битиен аз към Битийния Субект. В този смисъл познанието е идентично с онтологичното аскетично усилие. Тези две посоки на познанието, отварят пътя пред отец Софроний за разглеждане на субект-обектните отношения като изразяващи битийно синергийното общение между Бога и човека, което е целта на християнската персонология – да води към обожение.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. **Бердяев, Н.** За робството и свободата на човека. Съчинения в шест тома. Т. I. София: Захарий Стоянов, 2002.
2. **Бубер, М.** Аз и Ти. Варна: ИК СТЕНО, 1992.
3. Катехизис на католическата църква, 2002.
4. **Майендорф, Йоан.** Византийското богословие. София: ГАЛ-ИКО, 1995.
5. **Софроний, архим.** Раждането за непоклатимото царство. София: ОМОФОР, 2009.
6. **Софроний, архим.** Ще видим Бога както си е. София: ОМОФОР, 2005.
7. **Флоровски, Г.** Източните отци от IV век. Тавор, 1992.
8. **Янакиев, К.** Релационистката триадология на Боеций и учението за Светата Троица на Отците Кападокийци. В: Архив за средновековна философия и култура, Свитък II, София, 1995.
9. **Ясперс, К.** Въведение във философията. София: Оксиарт, 1994.

**ОСНОВНИ ТЕМИ В АКТУАЛНИ ПРОБЛЕМИ И ВЪПРОСИ ЗА
ПРАВОСЛАВНОТО БОГОСЛОВИЕ И ЦЪРКВА НА
ПРОФ. ПРОТОПР. СТЕФАН ЦАНКОВ**

Никола Владиков

**MAIN TOPICS IN CURRENT PROBLEMS AND ISSUES TO
THE ORTHODOX THEOLOGY AND CHURCH BY
PROFESSOR ARCHPRIEST STEFAN TSANKOV**

Nikola Vladikov

Within Current Problems and Issues of the Orthodox Theology and Church Fr. Stefan Tsankov reveals and testifies that Bulgarian theology (mid 20th century), despite all its problems and weaknesses, is alive. The main issues addressed in the text are the universality and ecumenicity of the Church and the actual situation in which it currently is. The author focuses on “the undivided Christian heritage”, which Orthodoxy has preserved and Roman Catholicism and Protestantism has deviated from. Fr. Stefan Tsankov sees trends to a return to “the undivided Christian heritage”, calmly hoping to this end, and the ecumenical dialog. The main appeal of the text is “back to the father’s” and the assessment of the Tradition existing in the Orthodox Church. Also included is a call to review what may be of higher or lower importance within the Tradition. The text examines topics such as the opinion of the Church about the world, the relationship between Church and people and nationality, problems in the family, the need of articulating “our Orthodox Anthropology”

Key words: *Paleochristian catholicity, tradition, back to fathers, Orthodox Anthropology.*

Актуални проблеми и въпроси за православното богословие и Църква¹ е един кратък, отговорен, програмен текст, напечатан в годишника на БФ за 1947 г. Обемът му е едва седем страници и половина, разделен на четири части. На тези страници авторът преобладаващо задава въпроси, а не толкова дава отго-

¹ **Цанков, С.** Актуални проблеми и задачи на православното богословие и Църква. Год. на БФ. Т. XIV. София, 1947.

вори, макар че точните, сериозните въпроси (с каквито са наситени тези страници) са покана за диалог, в който може да се стигне до отговорите, и така въпросите се явяват като част от отговора. Тези актуални въпроси на о. Стефан Цанков, писани през 1947 г., в началото на комунистическото гонение над Православната църква в България, още продължават да бъдат актуални. А тези актуални въпроси, според автора, са наистина екзистенциални въпроси, пред които са изправени Православната Църква и богословие, и точно затова текстът заслужава внимание.

Прот. Стефан Цанков започва изложението си, въвеждайки ни в ситуацията на двояко разделение, в която от векове се намира Православният изток. Авторът ни показва, че от една страна, той (Православният изток) е почти напълно откъснат от останалия християнски свят, бидейки част от Османската империя, а от друга страна, различните части на този Православен Изток са разделени една от друга. И проф. Стефан Цанков вижда в освобождението на православните народи, появата и развитието на автокефалните църкви и икуменическият диалог наченки и пътища за преодоляването на тази отчужденост и разделение и улесняване на комуникацията и диалога. И като импулс в процеса на преодоляване на тези разделения о. Стефан Цанков вижда появата на отговорни съчинения на сериозни първокласни инославни учени, богослови, негови съвременници, посветени на Православната Църква, като в мнозинството си тези съчинения са проникнати от един нов дух на оценка, почит и симпатия към православната църква. Авторът свидетелства за големия интерес към Православната църква и в икуменическото движение (в което той е деен участник) и този интерес по думите му *„не се дължи на някаква пропагандична преднамереност, а на вътрешните нужди на движението, и срещата и сътрудничеството на православните и инославните в него отговаря на екзистенциалния смисъл на цялото християнство“*. Авторът вижда богатството на Православната църква тъкмо в наследството от древната неразделена Христова Църква. И точно притежанието на това съкровище я прави средоточието на *целия истински християнски живот*. Прот. Стефан отбелязва, че западното християнство се е отклонило от това първохристиянско, *„неподелено средоточие“*. Римокатолицизмът се е отдалечил от христоцентричността, сякаш забравяйки, че църквата не е „от този свят“, макар да е в света и при него се забелязва склонност към формализъм и юридизъм. Протестантизмът е „избягал“ от мистагогичността и апофатичността и при него има тенденция към подценяване на църковността. Авторът вижда като Божие действие, *„тежението на римокатолицизма по „йоаничеството“ на православната църква, и че в протестантския свят започва „да се открива Църквата“*.

Но ситуацията на отчуждение не обнадеждава протопр. Стефан Цанков, той вижда Православната църква като изход, като лекарство от всяко разделение и вижда нейната голяма отговорност именно в същността ѝ: *Църквата* –

едната, свята, съборна и апостолска Църква – е била, е и остава сърцето на истинския християнски живот. Без Църквата никаква божествена глава на християнството. Без Църквата – никакво св. Писание. Без Църквата – никакви тайнства. Без Църквата – никакво истинско християнско учение, никакво любовно общение, никаква надежда и увереност в спасение, никаква пълноценна личност, никаква свобода.

Тези търсения и въпроси на проф. Цанков за ситуацията, в която се намира Православната църква и за необходимостта от преоткриване на Църквата, понеже това преоткриване е и лекарството за отчуждението, кореспондират много тясно и почти съвпадат с отговорите и въпросите, които задават първокласни съвременни православни богослови като Христос Янарас, о. Радован Бигович и др.

II

По-нататък о. Стефан Цанков ни запознава с оптимизъм за нарасналият интерес у инославните към преданието и, повтаряйки думите на о. Г. Флоровски, заявява, че *„православната църква е църква на преданието“*, като изрично подчертава, че Православното предание е истинското, католичното, икуменичното (=вселенско) предание, дарено и изживяно, артикулирано и проявено от Църквата, към което не е прибавено нищо друго (както при Римокатолицизма) и от което не е отнето нищо истинско (както при протестантизма), а е Преданието, което съдържа и Свещеното Писание. След това уточнение, че Православната Църква притежава Живото предание, о. Стефан Цанков започва критично да задава въпроси за това Предание, към което, макар и да е истинското, са добавени несродни с него неща, а самото истинско предание е „прашасало“, знае се и се живее от малцина: *„кое е това предание? Где го намираме? Кои са неговите признаци? Не всичко, което наричаме предание, е онова древнохристиянско, божествено предание. Дори не всичко онова, което иде от апостоли, е равнозначно на това предание.“*

О. Стефан Цанков продължава изложението си с констатацията за „вавилонския плен“ (ако използваме отново израза на о. Г. Флоровски), в който е попаднало православното богословие: *„каква догматическа стойност имат т.н. „символически книги“ от 17 век в православната Църква, за които в последно време и в православното богословие се установява, че в тях са се вмъкнали редица и важни неправославни (римокатолически и протестантски) възгледи? ...И все пак, задача е на православното богословие да се отдаде на една значително-очистителна работа що се отнася до обикновеното предание: да се разграничи божественото от човешкото. Същественото от несъщественото, ядката от черупката... Това ще разкрие и динамичната сила на самото предание.“*

Авторът вижда като път за освобождаване от този „вавилонски плен“ осъзнаването, че православната Църква е Църква на отците и техните личности,

живот и творения, които са светлина за християнската мисъл и дълбоко благочестие. А тази светлина не е много силна в църковния народ и патристичните изследвания не са на подобаващо ниво, отбелязва проф. Цанков и призовава: „Назад към отците!“

В края на втората част отецът говори за Литургичната всеобхващаща, онтологична красота на православното богослужение, в което, по думите му, „се срещат земята и небето, както в Богочовека“, за благочестието с неговия подчертано есхатологичен и аскетичен (а не пиетистки) характер и се стига до заключението, че главната задача на тогавашното съвременно богословие (и на днешното) е да открие и изнесе напред тези истини като мяра на християнския живот.

В тази втора, може да я назовем „еклесиална“, част прави впечатление, че изложеното от о. Стефан Цанков кореспондира много силно с въпросите, вълнували о. Георги Флоровски, който пише *С разцветта на схоластиката „светоотеческото богословие“ било извадено от употреба като остаряло, превърнало се въщност в „минало време“, нещо като древен прелюд... Ние трябва да стигнем до самите корени на това традиционно благочестие, и да възстановим „патристичния ум (дух)“*²

III

Въпросът за Църквата, продължава о. Стефан, е средината, средоточието на въпросите за християнското съществуване и утвърждаване, и отбелязва, че към този главен въпрос се проявява интерес дори и от протестанските църкви. Докато във втората глава авторът категорично подчертава истинността на Преданието, в началото на третата част прави същото за Църквата. Той подчертава че „архи-християнският“ произход, характер и приемство на православната Църква не подлежи на никакво съмнение. Православната църква е тази, която е, тя е там, където винаги е била. Другите християнски църкви са се отклонили, наляво (протестанските) и надясно (римокатолическата), а Православната църква е останала в древния център.

Дълго време в Православната църква се е живяло основно с чувството за Църква и по силата на някакво църковно предание, но новата епоха я поставя в една съвсем нова ситуация и от това за православната еклисиология възникват нови и важни въпроси, чакащи сериозно обсъждане и правилно разрешаване. На първо място, това е проблемът за същността, същината на Църквата, отбелязва авторът. От правилния възглед и отговор на този въпрос произтичат правилните отговори на много други въпроси. Въпросът за единството на Църквата

² **Йевтич, Ат.** Духовният живот видян от православната антропология. В. Търново, 2008.

е станал твърде сложен и не може, и не бива да се разглежда вече *по схоластически*, смята о. Стефан. И тук, след като обстойно е посочил, че единствено Православната църква пази истинското предание, авторът вижда в практиката на признаването на Кръщението и на йерархията на някои от инославните църкви, че *„не е правилна мисълта, че към мистическото тяло на Христа (Църквата) принадлежат само православните християни и че зад видимата поделеност не е налично невидимо мистическо единство в църквата Христова“*.

След което отец Стефан Цанков пита в какво се състои католичността, кой е нейният най-дълбок смисъл. И продължава, че в католичността на Църквата освен външната, така да се каже, формалната страна на тази католичност, за която се говори най-много, има и една втора, по-важна и по-неизвестна вътрешна страна, която се състои в *„...това, което е общо от цялото във всяка негова частица, пълното общение във истината(или вярата) и в делото (или живота), братско общение във всичко това, което славяните са нарекли „съборност“, това което събира и обединява всички за взаимен растеж в дома Христов, за универсалното домостроителство на християнството. В тая католичност наистина има предпоставени (йерархията), но и всички останали членове на църквата са активни съработници, по призвание и отговорност, всеки на своето място и със своята дарба (I Кор. XIII): и във вярата, и в богослужбата, и в уредбата, и в нравствения живот на Църквата. Във всичко тук църквата действа като цялост и няма pars pro toto, а pars in toto. За това цялата Църква, а не някои в нея, е „стълб и утвърждение на истината“ (I Тим. III, 15) и „собственият пазител на благочестието е тялото църковно, т.е. Църковният народ“*.

Професорът настоява, че никой човек в Църквата не притежава „charisma veritatis“ и древнохристиянското съзнание за католичността е доказателство и пример за това. Макар и впоследствие затъмнена, а понякога и силно затъмнена, тази *първохристиянска католичност* все пак се проявява както в практиката на Църквата, така и в богословието ѝ, и мракът не може да я обземе.

И в тази част търсенията на о. Стефан Цанков са в съзвучие с търсенията и интересите на големи богослови като Янарас и Шмеман, тези емблематични „борци“ срещу духа на клерикализма, разрушаващ католичността, цялостността, еклисиалността на Църквата. И виждаме, че тези „актуални въпроси“, които занимават о. Стефан Цанков, са актуални и днес; актуални са, защото са онтологични за християните, а това показва усета и интереса на проф. Цанков към актуалните екзистенциални въпроси на богословието и църквата, които са занимавали, занимават и ще продължават да занимават сериозните богослови.

IV

Четвъртата част от изложението си проф. Стефан Цанков започва с въпросите за отношението на православната Църква и богословие към света. Той настоява, че на Църквата на първо място трябва да се гледа като на братска общност в Христа и участието ни в тази братска общност в Христа, в Тялото Христово, Църквата ни дава един възглед за естествените категории на човешкото битие – личност, брак, семейство, народ, държава, междудържавен, обществен и икономически живот. Но все пак този възглед до голяма степен е свързан със схващанията от миналото, докато в тогавашната динамична епоха тези „категории на човешкия живот“, както се изразява авторът, носят един по-нов дух и се носят в по-нови форми. Докато в миналото (преди 1947 г.) епохата се характеризира най-вече с индивидуалистичния си либерализъм, сега, по думите на проф. Цанков, *„излиза колективистичното, свързано с авторитарното и често проникнато от своего рода „мистични“ идеологии, които стоят в явно противоречие и даже в борба с Църквата Христова.“* Тук авторът дава много точно описание на тоталитарния режим и явно риторично пита дали има място за синтез между тоталитарните идеологии и Църквата Христова, и продължава с още важни въпроси за това какъв е възгледът ни за човешката личност. Къде е средоточието на единството между човека, света и Бога. Какво е разбирането ни за брака и семейството, намиращи се в голяма криза, и *каква е нашата православна антропология.* Професорът вижда отговора на тези въпроси във възможността ни да се вслушаме в това, което ни „говори“ богословието и Църквата ни.

По-нататък о. Стефан Цанков настоява, че православната Църква гледа положително на народността и че даже именно Църквата е родила и отгледала всички православни народи и тя е като тяхна майка и тяхна съвест. Но продължава ли да е още такава, пита о. авторът. И православното богословие и Църква имат ли становище за съвременните за автора идеологии и тенденции на фашизма и комунизма или, както о. Стефан ги назовава, *„езическо-натуралистически национализъм или към интернационалния егализъм?“* И дали православните народи всъщност, въпреки въцърковеността си живеят затворено един спрямо друг и поместните им православни църкви, вместо да ги обединяват, дали не са подчинени на народността, дали не са етнофилитични?

Държавите в православните страни са рожби на православните църкви, но как се отнасят те към съвременния възглед за държавата. Можем ли да приемем че цезаропапизмът в православните страни е вече само част от миналото, пита авторът, и продължава да пита: *„Доколко църквата е една етическа действителност и кои са тук нейните функции в пресъздаването на човешкия личен и обществен живот в духа на Христовото евангелие?... Коя е социално-етическата задача на църквата в икономическия живот: основно смисъла и целта на тоя живот, особено в сегашната епоха на технокрация?“*

И на края на краткото си изложение о. Стефан Цанков обобщава и завършва с констатацията, че Православната Църква, особено в ситуацията на големите, глобални проблеми, пред които е изправена, е в органична връзка с цялото християнство, със всички християнски църкви. *Едната свята Църква на Христа* изисква единство и освещение на християнския свят, а чрез него на целия човешки род, понеже Христос дойде на света именно, за да го спаси и освети: „*И неговата църква, макар и не от тоя свят, е в тоя свят и за тоя свят, за да го обхване и пресъздаде в истински католичен смисъл.*

Целият – християнски и нехристиянски – свят е изправен пред епохални решения и радикално преустройство. В средата на неговата история стои Христос и светата Му Църква за определение на съдбата му.

Въоръжена ли е напълно православната църква, за да изпълни своята божествена мисия като невеста Христова?

Да служи вярно и неуморно подготвително на Църквата в тая ѝ божествена мисия – ето високото призвание и благородната задача на православно богословие.“

В края на тази част искам да отбележа, че в потока от важни въпроси, о. Стефан Цанков пита „каква е нашата православна антропология“. Този въпрос е актуален и днес: еп. Калистос Уеър казва, че в XXI век фокусът на богословието ще бъде именно върху антропологията, а еп. Атанасий Йевтич описва така православната антропология: *Тя (православната антропология), съдържа пълното и цялостното, христологичното и христоцентричното разбиране за човека, изцяло приет и обхванат в тайната на Христос (Който е едновременно и Бог, и Човек.*³ („*Духовният живот, видян от православната антропология*“ В. Търново, 2008)

Актуални въпроси и проблеми на православно богословие и Църква ни показва и свидетелства, че българското богословие в средата на XX век в лицето на о. Стефан Цанков, е живо. Авторът гледа цялостно, „на едро“ на проблемите и от текста се вижда, че го занимават именно главните въпроси на богословието. Текстът е критичен и не скрива трудните ситуации, пред които и в които стои българското богословие, но точно тази критичност го прави сериозен и вдъхва надежда за намиране на отговор на тези въпроси. Текстът също така разкрива, че тези размисли на професор Стефан Цанков не са изолирани, а са в съзвучие с възгледите и търсенията на големи богослови, особено на о. Георги Флоровски. За жалост, този текст е написан в началото на почти половинвековното комунистическо гонение на Църквата в България и диалогът по тези въпроси е бил прекъснат до немного отдавна.

³ Флоровски, Г. Библия, Църква, Предание. София, 2003.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. **Цанков, С.** Актуални проблеми и задачи на православно богословие и Църква. Год. на БФ. XIV том. София, 1947.
2. **Йевтич, Ат.** Духовният живот видян от православната антропология. В.Търново, 2008.
3. **Флоровски, Г.** Библия, Църква, Предание. София, 2003.

ПЕРСПЕКТИВА ПРЕД ПРАВОСЛАВНАТА БИОЕТИКА

Свилен Спасов

PERSPECTIVES BEFORE ORTHODOX BIOETHICS

Svilen Spasov

Since bioethics is set in the contemporary historical context, she received immediate provocation of the achievements of genetics and molecular biology in the last thirty years. Genetic engineering, which is a direct product of the achievements of these biological sciences, giving a clear challenge to contemporary theology. It is important bioethical problems cloning of different organisms / bacteria, plants and animals, including man / assisted reproduction, transplants, euthanasia and abortion to be considered in detail in the biological, anthropological and ethical aspects. The role of contemporary theology, particularly the Orthodox ethics and anthropology, is to give a clear perspective on these issues, based on Holy Scripture, the Holy Tradition and experienced theology of the Holy Fathers.

Key words: *Bioethics, biological sciences, bioethical problems, Orthodox ethics, experienced theology, Holy Fathers.*

Увод

Откакто биоетиката е поставена в съвременния исторически контекст, тя получи непосредствена провокация от постиженията на генетика и молекулярната биология през последните тридесет години. Генното инженерство, което е пряк продукт от постиженията на тези биологични науки, отправи ясно предизвикателство към съвременното богословие¹. Неяснотата и несигурността, с която се подходи към новите постижения в областта на рекомбинантните ДНК технологии, предизвика мнителност и повишено внимание на обществото и Църквата. Съмнението и несигурността обаче се развиват там, където не се познават добре ефективните възможности на дадена технология и нейното практическо прилагане. Важно е биоетични проблеми – клонирането на различни организми (бактерии, растения и животни, включително и човек) асистиращата репродукция, трансплантациите, евтаназията и абортът, да се разглежда цялостно в биологичен, антропологичен и етичен аспект. Ролята на съвременното богословие и в частност на православната етика и антропология,

¹ Сгреча, Е., В. Тамбоне. Наръчник по биоетика. Плевен, 2003, с. 123.

е да даде ясна перспектива по тези проблеми въз основа на Св. Писание, Св. Предание и опитно богословие на светите отци². Тези перспективи трябва преди всичко да разглежда в дълбочина проблематиката, основана на онтологичната уникалност и неповторимост на живота изобщо и на човека в частност. Затова в хоризонта на биоетиката се открояват ясно две перспективи. Едната, близката перспектива, т.е. човекът и неговият етос³, което е единият основен аспект на биоетиката, а другия аспект е в по далечна перспектива, а именно въздействието на човека върху биосферата като цяло.

I. Биоетиката – интердисциплинарен ракурс и антропологични основания.

1. Биоетиката – интердисциплинарна наука

Каква наука е всъщност биоетиката? Мнозина смятат биоетиката за една механична смесица от биология, етика, антропология и медицина, която не развива своите методи и научни търсения в едно механично смесване на споменатите научни дисциплини. Биоетиката е интердисциплинарна наука, нейният интердисциплинарен ракурс, определя един нов поглед върху развитието на биотехнологиите и въздействието на човека върху биосферата.

Началото на секуларната биоетика е през 60–70 г. на миналия век. Първи това понятие въвежда американският учен-биохимик Van Potter, за да обозначи онова действие или бездействие на човека върху биосферата, което води до застрашаване на живота на човека в частност и на екосистемата като цяло, затова той поставя представката *био*. Той нарича тази нова наука, наука за оцеляването *science of survival*⁴. Наред с т.нар. глобална биоетика Van Potter и се развива и т.н. Майевтика на холонския учен Andre Helleger⁵. Helleger разбира Биоетиката, като наука на диалога между Медицината, Философията и Етиката. Според Helleger предмет на тази нова научна област произлизат преди всичко от клиничната практика. Холанският учен е този, който въвежда Биоетиката в университетския свят, като академична дисциплина и по-късно я въвежда в областта на биомедицинските науки, политиката и медиите⁶.

Биотетиката не може да бъде отнесена само към медицинската деонтология⁷, както правят някои или към съдебната медицина⁸, също така тя не е

² Брек, Дж. Свещения дар на живота. С., 2003, с. 34.

³ Тутеков, Св. Добродетелта заради истината. В. Търново, 2009, с. 7.

⁴ Сгреча, Е., В. Тамбоне. Наръчник по..., с. 7.

⁵ Пак там, с. 8.

⁶ Пак там.

⁷ Медицинската деонтологията е наука за моралния и професионален дълг на медицинските работници. Включва система от етични професионални принципи и правила (законова база), както и произтичащите от тях права и отговорности на медицинските работници. Пак там, с. 32.

⁸ Пак там, с. 33.

само в сферата на философска мисъл. Затова предмет на биоетиката представлява един онтологично синтез от това, което Helleger и Potter разбират за предмет на биоетиката.

Предмет на биоетиката е систематично изследване на човешкото поведение в областта на науките за живота и здравето. Биоетиката си поставя трудната цел да установи ценностите и нормите, които ръководят човешките постъпки и намесата на науката и технологията върху самия живот и биосфера⁹. Биоетиката обхваща следните четири области¹⁰:

- етични проблеми на медицинските професии;
- етични проблеми в областта на изследвания върху човека.;
- етични проблеми, свързани със здравни политики, семейно планиране и демографски контрол;
- етични проблеми, свързани с намесата в живота на други живи същества (микроорганизми, растения и животни), както и изобщо проблемите, отнасящи се до равновесието на екосистемата.

Биоетиката се разпростира извън традиционната медицинска етика, макар и да я включва, както споменахме по-горе. Главни цели на биоетиката са изясняване и анализ на етичните взаимовръзки, основани на човешките ценности и права на човека, породени от човешката дейност и намесата на науката и технологията върху самия живот и биосфера¹¹.

Научните средства във връзка с основната характеристика на биоетиката като интердисциплинарна наука са също такива, а именно задълбочен и осъвременен начин на изследване на биомедицинския факт, както и намесата в биосферата посредством биотехнологиите¹².

На антропологично ниво тя изследва причинно-следствените връзки от човешкото поведение в областта на науките за живота и здравето. Намирането на етични решения на възникналите биоетични казуси, което всъщност е приложеният момент на биоетиката¹³.

2. Антропологични аспекти на православна антропология и етика в биоетиката

Изложеното по-горе относно секуларната биоетиката, цели, задачи и методи, показва недвусмислено, че тя не може да бъде разбрана като тривиално съпоставяне на различни мнения и съществуващи етични позиции или само вербална артикулация относно биоетичните казуси. Биоетиката трябва да

⁹ Сгреча, Е., В. Тамбоне. Наръчник по..., с. 31.

¹⁰ Reich, T. Warren. Encyclopedia of Bioethics. New York, 1978, p. 54.

¹¹ Сгреча, Е., В. Тамбоне. Цит. съч., с. 31.

¹² Пак там, с. 32.

¹³ Пак там, с. 33.

намира подходящите отговори, чрез един интердисциплинарен подход, който тя търси в своеобразния триъгълник; биология – етика – антропология.

Православната етика и антропология, артикулиращи в областта на екзистенциалното и онтологично начало в и за човека, влизат в този дебат и област по един естествен начин. Появата, значението и смисълът на живота, както и истината за човека с неговата психосоматична цялост, трябва да са в основата на търсените отговори. Всяко разбиране за живота като цяло, и за човека в частност се пречупва през призмата на общата вероизповед и съответните антропологични и етични знания. Защото дебатирането на всеки биоетичен казус е въпрос на вяра или липса на такава, което показва как определена верова и етична система дава отражение в решаването на определени биоетични проблеми¹⁴.

Разбирането за човека като *εικων*-образ Божи, съгласно св. Писание Битие 1:27, е крайъгълен камък за разгръщане на биоетичните аспекти на православната етика и антропология. През последните десетилетия бяха засегнати много биоетични казуси без да се формулира една точна система от цели, задачи и методи на православната биоетика. Независимо от това, становищата по биоетични въпроси, на някои поместни православни църкви, като например Руската и Гръцката, са в съзвучие една с друга и ясно показват еднопосочност на изказаните възгледи и защитавани тези¹⁵. Развитие на съвременните технологии ще продължи и в бъдеще. Това развитие ще отправя и нови предизвикателства. Към вече известните биоетични казуси ще се добавят нови, като например създаването на изкуствен интелект и бързо развиващата се биороботиката*.

Отговорите са наложителни отстрана на биоетиката и в частност на православната такава, затова и формулирането и като отделна научна дисциплина е въпрос на време в обозримото бъдещето.

3. Перспектива пред православната биоетика

Нашето съвремие е епохата на властване на *new paganism* – ново езичество¹⁶. Църковното съзнание е в пряка конкуренция с езическото такова. Притъпяването или липсата на религиозния (*православен*) възглед за живота, а оттам и по отношение към биоетичните казуси, допринася за прокарването на едно социално „беззаконие“¹⁷, което в своите екзистенциални измерения води до брониране на човек във своята индивидуалност. Липсата на вяра в съвременния човек го кара да мисли само в сферата на материалното. Наред с това в най-глобалния и комуникативен век човек живее по-сам от всякога. Това

¹⁴ Мандзаридис, Г. Християнска етика. Том II. С., 2013, с. 46.

¹⁵ Пак там, с. 46.

¹⁶ Engelhardt, H. Tristram *The Foundations of Christian bioethics*. Lisse., 2000, p. 392.

¹⁷ Мандзаридис, Г. Цит. съч., с. 544.

го кара да се пристрастява към материалното, което води до консуматорския дух на нашата епоха¹⁸. Възникващите проблеми в този глобален свят изглеждат нови, но всъщност, ако се вгледаме в дълбочина, виждаме, че „*няма нищо ново под слънцето*”, както казва *Еклезиаст* (1 гл). Човек не се е променил и неговият егоизъм и себелюбие са същите, както и в древността. Съвременните технологии дават възможности за особена проява на човешкия хедонизъм*. Консуматорският дух се преекспонира и в духовността. Това води до забравата на редица нравствени ценности и постижения, като много добродетели, например: скромността, уважението, смирението са напълно непонятни за съвременния човек, живеещ в *глобалното село*¹⁹. Съвременният човек живее и се води от максимата да получи всичко “*сега и веднага*”. Този манталитет и разбиране за живота води до големи проблеми съвременния човек. Той иска да изживее живота си на един дъх. Загубвайки стремежа и целта на живота си, той губи своята идентичност. Човечеството днес се съсредоточава върху количествените натрупвания, а не в качествените²⁰. Този стремеж е обусловен от духовната празнота, отворила се в съвременния човек, която той иска да запълни с развлечения и охолство.

Проблемите, които трябва да бъдат решавани, от православната биоетика в бъдеще, трябва да се разглеждат в този контекст на заобикалящата ни реалност и обстоятелства. Православната биоетика трябва да извърви един труден път, разкривайки ясно своите основи лежащи в светоотеческата традиция, за това какво и кой е човек. Същевременно тя трябва да осветли медицинската деонтология посредством православната етика и антропология.

Като венец на Божието творение човек трябва да покаже една нова „православна екология”, която е в съответствие с Божията икономия, която да показва ролята на човека като добър настойник и стопанин на света, в който живее, съхранявайки го за идните поколения²¹.

Споменатите съвременни перспективи на православната биоетика отправят предизвикателства към богословите-клирици и миряни на Църквата в трудната задача за търсенето отговорите и практически решения по биоетичните въпроси. Тези предизвикателства минават през оформянето на една православна биоетика, стъпваща на основата на секуларната биоетика, с нейните области на изследване, но предлагаща различен холистичен метод в търсенето на отговори в съответствие с православната етика и антропология. Православната биоетика не трябва да предлага готови отговори на биоетичните казуси.

¹⁸ **Мандзаридис, Г.** Християнска етика. С., 2011, с. 160.

¹⁹ Пак там.

²⁰ Пак там.

²¹ **Шиваров, Н.** прот. проф. Вечното в двата библейски завета. В. Търново, 93.

Стъпвайки на светоотеческото предание, тя трябва да изработи ясни *критерии*, чрез които да се търсят правилните отговори в зависимост от историческия и културен контекст на всеки конкретен казус. Като на първо място трябва да стои душепастирската грижа, основана на двуединното божие слово според Евангелието на св. апостол Матей: *Учителю, коя заповед е най-голяма в закона? А Иисус му отговори: възлюби Господа, Бога твоего, с всичкото си сърце, и с всичката си душа, и с всичкия си разум: тази е първа и най-голяма заповед; а втора, подобна ней, е: възлюби ближния си като себе си; на тия две заповеди се крепи целият закон и пророците* (22: 36–40).

Б И Б Л И О Г Р А Ф И Я

- Брек, Дж.** Свещения дар на живота. С., 2003.
Мандзаридис, Г. Християнска етика., Т. I. С., 2011.
Мандзаридис, Г. Християнска етика. Т. II. С., 2013.
Сгреча, Е., В. Тамбоне. Наръчник по биоетика. Плевен, 2003.
Шиваров, Н. Вечното в двата библейски завета. В.Търново, 1993.
Тутеков, Св. Добродетелта заради истината. В. Търново, 2009.
Reich, T. Warren. Encyclopedia of Bioethics. New York, 78.
Engelhardt, H. Tristram. The Foundations of Christian bioethics. Lisse 2000.

ЕКЛИСИОЛОГИЧНИ ПРЕДПОСТАВКИ В ЕВХАРИСТИЙНАТА СОТИРИОЛОГИЯ НА СВ. ИГНАТИЙ БОГОНОСЕЦ

Мария Чернева

ECCLESIOLOGICAL PREMISES ACCORDING TO ST. IGNATIUS THE GOD-BEARER'S EUCHARISTIC SOTERIOLOGY

Maria Cherneva

St. Ignatius the God-Bearer's conception of salvation is derived in the belief of the Eucharist being the center and focal point of all Christian life and the ecclesiology and ethics arising therefrom. The church is a theanthropic organism, whose life and hierarchy personify and are examples of the Divine way of existing of the Holy Trinity. The Lord Jesus Christ constituted Her as His Body, of which He is the head, and the faithful the limbs. The ethos of the Church is Divine and derives from the unity of the church hierarchy and God's people being one with Christ in the Eucharist. It is realized in a constant resemblance of Christ in all things: in love, suffering, death and the resurrection. Its eschatological purpose and implementation is man's salvation, going beyond the confined boundaries of this life and passing into eternity.

Key words: *Eucharist, ecclesiology, focal point, theanthropic, Body, ethos, unity, eschatological, salvation*

Ако трябва да определим с една дума богословието на апостолските ученици, можем да кажем, че това е евхаристийно богословие. То обосновава една евхаристийна сотириология, произтичаща от поставянето на Евхаристията в центъра на църковното устройство и църковния етос. Този сотириологичен възглед е особено ясно и пълно изразен в творчеството на първия голям представител на светоотеческото богословие, великия апостолски мъж и Христов мъченик св. Игнатий Богоносец.

I. Евхаристията като място и начин на спасението

Реалността на Боговъплъщението и нейното сотириологично значение. В своите послания св. Игнатий Богоносец, полемизирайки с докетите, настойчиво утвърждава реалността на Христовото въплъщение. Оставайки

истински Бог, Синът Божи става и истински човек. Без реалността на въплъщението не може да се осъществи спасението на човека. Докетите, които считат Христовото въплъщение за привидно, а не за действително, не могат да бъдат реално членове на Тялото Христово, каквото е Църквата. Или, както твърди о. Владан Перишич, „според Игнатий чрез това дали Христовото тяло е истинско човешко тяло, или само привидно, се осъществява или пропада човешкото спасение и вечният живот“.¹

В посланията си св. Игнатий говори и за това, че Христос „е в плът и след възкресението“.² Тези, които вярват не в символичното, а в реалното, материално въплъщение на Сина Божи и във възкресението Му в плът, ще бъдат възкресени от Отца в плът за участие във вечния живот в Божието царство.³ Чрез въплъщението, страданието на кръста и възкресението на Господ става възможен в този свят благодатният живот на „Неговите светии и вярващи, дали сред юдеите, или сред езичниците, в едното тяло на Неговата Църква“.⁴

Евхаристийното събрание като място на спасението. Сам Господ Исус Христос на Тайната вечеря установява божествената Евхаристия и казва на Своите апостоли: „Това правете за Мой спомен.“ (Лука 22: 19–20). В посланията си св. Игнатий Антиохийски отъждествява Църквата с евхаристийното събрание. Църквата е Тяло Христово, на което Христос е Глава, а вярващите са „Неговите членове“.⁵ Това животворящо и спасяващо единство на вярващите с Христос и в Христос не е символично, а реално и се осъществява в евхаристийното събрание, на светата Литургия, където християните преломяват „един хляб, който е лекарство за безсмъртие, противоотрова, за да не умрем, но и вечен живот в Исус Христос“.⁶ Сам Бог спасява тези, които се събират заедно *epi to auto* в живот на саможертвена любов с епископа и презвитерството.

¹ **Перишич В.** Претпоставке јединства и саборности Цркве по св. Игњатију Антиохийском (Требиње, 2007, број 42, с. 104).

² Посл. до Смирненци 3, 1. И още: „А след възкресението Той яде заедно с тях и пи с тях[като човек] плътски, макар и духовно съединен с Отца.“, Смирн. 3, 3. (Светоотеческо наследство. Изборник, С., 2001, с. 45).

³ „Той ще възкреси и нас, вярващите в Него в Исус Христос, без Когото нямаме истинен живот.“ – Трал. 9, 1 (Цит. произв., с. 32).

⁴ Посл. до Смирненци 1, 2(Цит. произв., с. 44).

⁵ Посл. до Тралийци 11, 2: „Чрез този Кръст в страданията Си Исус Христос призовава към Себе Си вас, Неговите членове. Защото главата не може да се роди отделно, без членовете, тъй като Бог обеща единство, каквото е Сам[Той].“ (Цит. произв., с. 32).

⁶ Посл. до Ефесяни 20, 2; Пълният текст е: „Най-вече ако Господ ми открие, че всички до един се събирате заедно в благодат от името, в една вяра и в Исус Христос, Който е по плът от Давид, Син Човешки и Син Божи, та да се покорявате на епископа и презвитерството с неразкъсана мисъл, като преломявате един хляб, който е лекарство за безсмъртие, противоотрова, за да не умрем, но и вечен живот в Исус Христос.“ (Цит. произв., с. 22).

Евхаристийният живот е необходимо условие за принадлежност към Тялото Христово, каквото е Църквата.⁷ Съзнанието за тази тъждественост на Църквата и Евхаристията е причина, поради която св. Игнатий настойчиво призовава християните да се събират „по-често за благодарение и слава на Бога“⁸. У св. Игнатий за първи път се среща изразът *ἐκκλησία καθολική* – „съборна Църква“⁹, въпреки че това определение „едва ли лично му принадлежи“¹⁰. Видимата Църква се състои „само от онези, които непрестанно участват в общия евхаристиен живот“, живот на общение с Бога и ближните, от който няма нищо по-висше на този свят и който е „цел сам по себе си“.¹¹ Всяка поместна църковна община, която притежава пълнотата на евхаристийния живот, има в себе си целия Христос и е идентична с цялата съборна Църква. Тя „не се свързва с другите общини чрез общо участие в нещо по-велико от местния живот в Евхаристията, а чрез идентичността на съществуването в Христос – „където е Иисус Христос, там е съборната Църква“¹².

Есхатологичният характер на Евхаристията. Бог създава човека от земна пръст и единствено в общение с Бога той може да придобие нетленен живот. Плътта на Иисус Христос става източник на живот за повярвалите в Неговото възплъщение и възкресение.¹³ Евхаристията представлява тази пострададала и претърпяла смърт заради нас и възкресена от Отца Христова плът. Когато християните се причастяват в Евхаристията с „Божия хляб“ и вино, в тях реално, а не символично започва да тече Христовата Кръв, „която е нетленна любов“ и ги обединява в едно Тяло, чиято Глава е Христос, а те – „Неговите членове“.¹⁴ Така, „съединени с Неговите плът и дух“¹⁵, те стават причастни на вечния живот в Божието царство, защото единствено в единението с Христос тленният и

⁷ Според прот. Н. Афанасиев „не може да се формулира учение за Църквата, независимо от учението за Евхаристията, както и Евхаристията не може да се разбере извън и без Църквата“ – **Афанасиев, Н.** Трапеза Господня, В. Търново, 1999, с. 11.

⁸ Посл. до Ефесяни 13,1 (Цит. произв., с. 19).

⁹ Посл. до Смирненци 8, 2 (Цит. произв., с. 47).

¹⁰ **Флоровский, Г.** Отцы первых веков, Кировоград, 1993, с. 15.

¹¹ **Романидис, Й. прот.** Еклезологията на св. Игнатий Антиохийски. – В: Богосл. Мисъл, 2002, № 3, с. 66.

¹² Посл. до Смирн. 8 (Цит. произв., с. 59).

¹³ Сп. Тенекеджиев: „Плътта на Христос, доколкото е станала плът на Бога, става източник на живот за човека. Така че единствено Бог, Който е източникът на живот, може да го дари с живот и да унищожи смъртта.“ – **Тенекеджиев, Л.** Утвърждаване на апостолското предание през II век. Т. 1, С., 2008, с. 66.

¹⁴ Посл. до Тралийци 11, 2 – Цит. произв., с. 32.

¹⁵ Посл. до Смирненци 3, 2: „И веднага се докоснаха до Него и повярваха, съединени с Неговите плът и дух. Затова и презряха смъртта и се оказаха над смъртта.“ (Цит. произв., с. 45).

смъртен човек може по благодат да стане безсмъртен. Спасението на човека, реализирано в Божието домостроителство чрез Исус Христос, става достъпно за всички хора благодарение на Църквата, в която обитава Светият Дух.¹⁶ То представлява причастност към живота на Троициния Бог, осъществена чрез единение с Исус Христос¹⁷ – „само нека се окажем в Исус Христос за истинен живот“.¹⁸ Единението с Исус Христос не е само духовно явление, откъснато от телесното битие.¹⁹ Както Господ възкръсва от мъртвите в тяло, така и онези, които вярват в Него и стават едно Тяло с Него и помежду си в Евхаристията, ще възкръснат с телата си за вечен живот. Св. Игнатий утвърждава тази истина в посланията си: „Аз знам и вярвам, че Той е в плът и след възкресението.“²⁰ и „Той ще възкреси и нас, вярващите в Него в Исус Христос, без Когото нямаме истинен живот.“²¹

III. Единството на Църквата и тайната на спасението

Единството на Църквата като икона на единството на Света Троица.

Отображение на единството и единоначалието, съществуващи в Света Троица, е единството на божия народ с епископа в Исус Христос в Църквата. На хората е дадена възможност да участват в живота на Бога чрез възплъщението на Сина Божи. Приемайки човешка плът, Господ Исус Христос прави вярващите в Него Тяло Христово в Църквата, а заради Неговото единство с Отца и Светия Дух те стават причастни на вечния живот на Троициния Бог. Бог Отец е непристъпен за човека: „Бога никой никога не е видял. Единородният Син, Който е в недрата на Отца, Той Го обясни.“ (Йоан 1: 18). Само чрез Сина Отец става достъпен за човека – сам Господ Христос казва на Своите апостоли: „Който е видял Мене, видял е Отца.“ (Йоан 14: 9). Св. Игнатий сравнява християните с „камъни от храма на Отца, които са възнасяни във висините чрез оръдието на Исус Христос, което е Кръстът“, като използват „като въже Светия Дух“²². Така образно е представено есхатологичното единство на хората с Бога,

¹⁶ **Тенекеджиев, Л.** Утвърждаване на апостолското предание през II век. Т. 1, С., 2008, с. 72.

¹⁷ Пак там, с. 73.

¹⁸ Посл. до Ефесяни 11, 1 (Цит. произв., с.19).

¹⁹ **Тенекеджиев, Л.** Утвърждаване на апостолското предание през II век. Т. 1, С., 2008, с. 86–87.

²⁰ Посл. до Смирненци 3, 1. И още: „А след възкресението Той яде с заедно с тях и пи с тях [като човек] плътски, макар и духовно съединен с Отца.“ – Посл. до Смирн. 3, 3 (Цит. произв., с. 45).

²¹ Посл. до Тралийци 9, 1: „Затова бъдете глухи, когато някой ви говори без Исус Христос, [Който е] от рода Давидов, от Мария, Който наистина се роди, яде, пи, наистина бе преследван при Понтий Пилат, наистина бе разпнат, под погледа на небесните и земните, и подземните, и Който наистина възкръсна от мъртвите, тъй като Го възкреси Неговият Отец. Той ще възкреси и нас, вярващите в Него в Исус Христос, без Когото нямаме истинен живот.“ (Цит. произв., с. 32).

²² Посл. до Ефес. 9, 1 (Цит. произв., с. 18).

„възможно изключително чрез Църквата, която е Тяло (Христово) и чийто живот идва от приемане на *благодатта* (т. е. от споменаването на *любовта*, която като кръв тече в организма на Църквата).”²³ Според Здравко Пено „както Света Троица е общност на три божествени Личности, така и Църквата е общност на много личности.”²⁴ На много места в своите послания св. Игнатий подчертава това единство на Църквата във връзка с единството на Света Троица и изтъква изключително важната роля на епископа в църковното устройство. Както Бог Отец изразява единоначалието в Света Троица, така епископът отобразява това единоначалие в живота на Църквата. Съгласието на християните с епископа всъщност е съгласие „не с него, а с Отца на Исус Христос – епископът на всички”.²⁵ Защото преди всичко чрез единството на верните около епископа в светата Евхаристия се осъществява спасението на човека в мистичното есхатологично единство на Тялото Христово със Света Троица.

Църквата като Тяло Христово. Едно от определенията за Църквата, които се срещат в Новия Завет, е „Тяло Христово”. В Първо послание до коринтяните св. апостол Павел казва: „Вие сте Тяло Христово, а поотделно – членове“ (12: 27).²⁶ В посланията си св. Игнатий призовава християните да са „винаги причастни на Бога”²⁷, „тъй като Бог обеща единство, каквото е Сам [Той]”²⁸. Това единство с Бога се реализира в Църквата, която Господ Христос конституира като Свое Тяло. Както е реално Христовото идване в плът и Неговите спасителни страдания, така е реално участието на човека с плът и дух в Тялото Христово. Чрез това есхатологично и същевременно възможно още в този свят единство в Тялото Христово се извършва спасението и обожението на човека и участието му по благодат в Царството на Троицния Бог. В Църквата апостолите, светиите и всички верни са в Христос, „съединени с Неговите плът и дух“ и затова „презряха смъртта и се оказаха над смъртта”.²⁹ Св. Игнатий утвърждава, че „където е Исус Христос, там е съборната Църква”, а Евхаристията нарича „събранието на любовта”³⁰, защото в нея се проявява реално съ-

²³ **Перишић В.** Претпоставке јединства и саборности Цркве по св. Игњатију Антиохијском (Требиње, 2007, број 42, с. 105).

²⁴ **Пено, Здр.** Основи на православната вяра (Катихизис), В. Търново, 2008, с. 137.

²⁵ Посл. до Магн. 3, 1 “– (Цит. произв., с. 24).

²⁶ Според св. Николай Кавасила тези думи на апостола трябва да се разбират буквално, защото „вярващите, бидейки причастници на Христовата Кръв, вече живеят живота в Христос, истински съединени с Него като Глава и облечени в Неговото Тяло”. – Св. Николай Кавасила. За живота в Христос, 4, PG 150, 592 D-593 A (Цит. от **Пено, Здр.** Основи на православната вяра (Катихизис), В. Търново, 2008, с. 135).

²⁷ Посл. до Ефес. 4, 2 (Цит. произв., с. 16).

²⁸ Посл. до Трал. 11, 2 (Цит. произв., с. 32).

²⁹ Посл. до Смирн. 3,2 (Цит. произв., с.45).

³⁰ Посл. до Смирн. 8, 2 (Цит. произв., с.47).

борността на всяка поместна Църква и на всички поместни Църкви заедно в едното Тяло Христово, с което всеки член е свързан като пръчката с Лозата и в него тече животворящата Кръв Христова, „която е нетленна любов“³¹.

Църковната йерархия и единството на Църквата. В живота на Църквата клирът и Божият народ имат еднакво значение, защото са членове на едно Тяло. Както в едно тяло има различни функции, за да бъде то живо, така и служението на клира и народа е различно и това се определя от същността на Църквата, но преди всичко от същността на Евхаристията. Еп. Атанасий (Йевтич) счита, че „организацията и структурата на Църквата според св. Игнатий Антиохийски е *Христоцентрична* – Епископоцентрична – Евхаристийна, защото без тази и такава структура няма нито битие, нито живот на Църквата, нито спасение и вечен живот за християните.“³²

Църковното единство произтича от единението на верните с църковната йерархия в Евхаристията. Това единство първо е евхаристийно, а след това йерархично³³. Епископът е средоточие на целия литургичен живот на поместната Църква. Цялото творение преминава през неговите ръце посредством евхаристийните хляб и вино, за да бъде осъществено предвечното му предназначение – да се превърне в безсмъртна храна на спасението – Тялото и Кръвта Христови. За св. Игнатий жертвеникът и епископът са неотделими.³⁴ Епископът „е в съзвучие със заповедите, както струните на арфа“, а „неговото мислене в Бога“ е „благородно и съвършено“, „непоклатимо и негневно във всяко великодушие на живия Бог“.³⁵ Съзвучието със заповедите означава правилна вяра във възплътения и възкръснал Господ Христос и саможертвена любов към повереното му паство. Ако не притежава тези качества, епископът не може да изпълнява високото си служение и ще бъде осъден от Божия съд. Затова св. Игнатий предупреждава, че високото положение не трябва да възгордява никого.³⁶

³¹ Посл. до Римл. 7, 3 (Цит. произв., с. 37).

³² **Йевтич Ат.** Дела апостолских ученика, Требиње, 2002, с. 73.

³³ Затова св. Игнатий съветва смирненските християни да бъдат водени „от онази сигурна Евхаристия, която [се отслужва] от епископа или от онзи, на когото той я е поверил“ – Посл. до Смирн. 8, 1 (Цит. произв., с. 47).

³⁴ Който не е в единство с епископа, е извън жертвеника. – Посл. до Ефес. 5, 2. По-нататък св. Игнатий продължава: „Ето защо, който не идва на това [събрание] – този вече се е възгордял и е осъдил себе си, защото е писано: Той [Бог] се противи на горделиви. Следователно нека се стараем да не се противопоставяме на епископа, за да сме подчинени на Бога.“ (Цит. произв., с. 16).

³⁵ Посл. до Филад. , 1, 2 (с. 39).

³⁶ „Никой да не се заблуждава! И небесните неща, и славата на ангелите, и началствата – видими и невидими, ако не са повярвали в Христовата кръв, и за тях има присъда. „Който може възприе, нека възприеме!“ Нека мястото не възгордява никого, защото всичко е вяра и любов, ни едно от тях не е по-напред.“ – Посл. до Смирн. 6, 1 (Цит. произв., с. 46).

Защото епископът е пастир на поместната Църква, както Господ – Пастир на Тялото Христово.

Но епископът не може нищо да върши сам без презвитерите, дяконите и Божия народ. Всички решения, отнасящи се до Църквата, той трябва да взема, като събере „най-богоугоден съвет“.³⁷ Както епископът е „образ на Отца“ и извършва саможертвеното служение на Христос в поместната община, така и презвитерите са събрани в единомислие с него като апостолите около Христос. А дяконите не са по-низши от другите в църковната йерархия – те служат на епископа не само по отношение на храната и питието, но и „в Божие слово“³⁸ и християните трябва да внимават за тях „като за Божия заповед“³⁹.

Разликата в служението на епископа, презвитерите и дяконите „има функционална, а не онтологична природа“⁴⁰. Всички служения и дарове са равни по своето значение. Това равенство и взаимно проникване на даровете и служенията в Църквата се извява най-пълно в Евхаристията – Тайнството, в което Господ Иисус Христос отново и отново принася Себе Си „за живота на света“ (Йоан 6: 51).

IV. Евхаристийният етос на Църквата

Вярата и любовта като основа на християнския етос. Св. Игнатий Богоносец определя християнския живот като „единонаравие с Бога“.⁴¹

Според него най-важните условия за истински християнски живот са любовта и правилната вяра, осъществени в благодатния живот на евхаристийното единство на всички верни с църковната йерархия в поместната Църква.⁴² Вярата и любовта са в основата на евхаристийния етос на Църквата, чрез който се осъществява спасението. Св. Игнатий говори за тях с евхаристийни понятия.⁴³ Вярата е начало на живота, а любовта – негов край. Ако двете „са в единство, това е Бог, а всичко друго, което се числи към нравственото съвършенство, е

³⁷ Посл. до Поликарп, 7, 2 (с. 53)

³⁸ Посл до Фил. 11, 1 (Цит. произв., с. 41).

³⁹ Посл. до Смирн. 8, 1 (Цит. произв., с. 47).

⁴⁰ **Пено, Здр.** Основи на православната вяра (Катихизис), В. Търново, 2008, с. 152.

⁴¹ Посл. до Магн. 6, 2 (Цит. произв., с. 25). Този израз според еп. Ат. Йевтич е „трудно преводим“ и „единствен в патристичната литература“; той „не означава само морален живот на християните по подобие на Божиите добродетели (ср. 1 Петр. 2, 9; 2 Петр. 1, 3-5), но означава и проява на *съвместния живот* (ὁμοῦ – ἦθος) в Христос в Църквата като *единство* на всички в Бога и с Бога, тоест единство в Христос със Света Троица“ (**Јевтић, Ат.** Дела апостолских ученика, Требиње, 2002, с. 73 (курсив – А. Й.).

⁴² Посл. до Магн. 6, 2 (Цит. произв., с. 25).

⁴³ Според неговото тълкуване евхаристийният хляб е Тяло Христово, а също така и вяра, а евхаристийното вино е Кръв Христова, но същевременно и любов. – Посл. до Трал. 8, 1 (с. 31).

следствие от тях.⁴⁴ Вярата и любовта на християните се проявяват в своята пълнота в единството на верните в Евхаристията, в съединението с животворящата плът и кръв на Господ Иисус Христос, които са непресъхващият им източник.⁴⁵ За светия епископ вярата и любовта имат есхатологичен смисъл. Те се проявяват в реални добри дела и в постоянна борба срещу сатаната. Християните са призвани да достигнат спасението в Бога, като издържат „всяко насилие на княза на този век“ и като го избегнат.⁴⁶

Уподобяването на Христос и спасението. На неслитното и неразделно съединение на Божествената и човешката природа в Личността на Иисус Христос се основава твърдата християнска надежда за спасение. Това сотириологично учение на Църквата става основа за разбирането на християнския етос като подражание на Христос. Според св. Игнатий верните имат „положен“ в себе си „образ на Бога Отца, [явен ни] чрез Иисус Христос“.⁴⁷ Това подражание на Христос не се ограничава единствено със спазването на нравствени правила, а означава пълно уподобяване със Спасителя във всичко, и особено в Неговите страдания и смърт.⁴⁸ Самият св. апостол Павел призовава: „Бъдете мои подражатели, както съм и аз на Христа.“ (I Кор. 11: 1). Подражанието на Христос е автентичният етос на Църквата, който намира своя извор и пълно осъществяване в божествената Евхаристия. Той се актуализира всеки път, когато верните приемат Тялото и Кръвта Христови във вид на евхаристийния хляб и вино. Подражанието на Христос в живото на всеки християнин е част от съборния евхаристиен етос на Църквата, който „се проявява в св. Литургия като евхаристийно събрание (синаксис), като акт на Бога и Неговия народ, като етос и живот, осъществявани в Царството на Отца и Сина и Св. Дух“.⁴⁹ Това уподобяване със Спасителя е неосъществимо със „собствени сили“, а само в живото, постоянно актуализиращо се единение на всички в Христос с Бога. То е изразено най-пълно в думите на светия апостол: „И вече не аз живея, а Христос живее в мене.“ (Гал. 2: 20). Тъй като Христос действително умира на кръста, мъченичеството се

⁴⁴ Посл. до Ефес. 14, 1 (с. 19–20).

⁴⁵ Затова св. Игнатий постоянно призовава християните от малоазийските църкви: „И тъй, старайте се да се събирате по-често за благодарение и слава на Бога.“ – Посл. до Ефес. 13, 1 (Цит. произв., с. 19).

⁴⁶ Посл. до Магн. 1, 2 (с. 23).

⁴⁷ Посл. до Магн. 5,1-2: „Така както ако имаме две монети, една Божия и друга мирска, всяка една от тях има положен свой собствен образ: невярващите – образ на този свят, а вярващите в любовта – образ на Бога Отца, [явен ни] чрез Иисус Христос, чрез Който ако не умираме доброволно в Неговото страдание, Неговият живот не е в нас.“ (Цит. произв., с. 24).

⁴⁸ **Майендорф, Й.** Введение в светоотеческое богословие. Минск, 2007, с. 14.

⁴⁹ **Тутеков, Св.** Литургичните измерения на нравствеността. В. Търново, 2002 (3, 3).

явява съвършеното Негово подражание. Уподобяването на Христос в смъртта означава уподобяване с Него и във възкресението.⁵⁰ Постоянното уподобяване на Христос в продължаващата до края на историята Тайна вечеря на божествената Евхаристия чрез мъченическата смърт преминава във виждане на Бога „както си е“ (I Йоан 3: 2) в „чистата светлина“ на Божието царство.

Есхатологичната перспектива на християнския етос. Още в онази далечна епоха, в която живее св. Игнатий Богоносец, в светоусещането на християните се появява тенденция за отчужденост от този свят.⁵¹ В Послание до Римляни св. Игнатий противопоставя „този век“ на „чистата светлина“ на Божието Царство. Материалния свят светият епископ отъждествява с присъствието на греха и „развалата“ и с пагубното въздействие на „княза на този век“.⁵² Отличителната черта на този свят е смъртта, а „вярващите в любовта“ придобиват спасение и живот в Бога.⁵³ Есхатологичната настроеност на св. Игнатий е най-ярко изразена в напрегнатото очакване на мъченическия подвиг.⁵⁴ Никаква стойност нямат за светия епископ „пределите на света, нито царствата на този век“.⁵⁵ Той се стреми неудържимо към единението с Христос чрез пълното уподобяване с Него в смъртта.⁵⁶ Само така за него е възможно да стане „освободен роб на Исус Христос и свободен“ да възкръсне в Него.⁵⁷

Спасението на човека и на цялото творение не може да се осъществи в „този свят“, който „лежи в зло“.⁵⁸ То се извършва само в единството на общ-

⁵⁰ Посл. до Римл. 4, 3 (с. 36).

⁵¹ Дори още по-рано тя се забелязва в някои текстове на Новия завет. Св. апостол Павел пише: „А нашето жилище е на небесата, отдето очакваме и Спасителя, Господа нашего Исуса Христа“, а св. апостол Петър нарича християните „пришълци“ и „странници“ (I Петр. 3: 20). Трагизмът на християнската история според историка В. Болотов „се заключава в това, че християнството се е появило в света като царство не от този свят, т. е. като църква“ (**Болотов, В.** Лекции по истории древней Церкви. Москва, 1994, с. 13–14).

⁵² Посл. до Римл. 7 (с. 37).

⁵³ Посл. до Магн. 5, 1-2 (Цит. произв., с. 24).

⁵⁴ „Цялата образност на мъченичеството в неговото творчество е обгърната от идеята за единение в Христа, в Неговата свята кръв, чрез доброволно приемане на Христовата мъченическа смърт.“ – **Тенекеджиев, Л.** Утвърждаване на апостолското предание през II век. Т. 1. С., 2008, с. 84.

⁵⁵ Посл. до Римл. 6, 1 (Цит. произв., с. 37).

⁵⁶ Пак там.

⁵⁷ Пак там 4, 3 (с. 36).

⁵⁸ **Шмеман, А.** За живота на света, София, 2004, с. 70: „Нищо, което е част от този свят, не може да бъде „сакрализирано“. Литургията на Църквата обаче е винаги анафора, издигане и възходжане. Църквата се възпява на небето, в новия еон, който Христос въведе със Своята смърт, Възкресение и Възнесение и който е дарен на Църквата в деня Петдесетница като неин живот, като „края“, към който тя се движи.”

ността в светата Евхаристия на Църквата, която, въпреки че е в света, „не е от света“, защото в нея се осъществява благодатното и спасително съединение на божия народ с Христос в Света Троица. Тя е изворът на християнските добродетели и в нея „се възстановява и възпълва автентичният *динамизъм* на човешката природа, която вече функционира в съгласие с изображения в нея образ Христов.“⁵⁹ Св. Игнатий не престава да призовава християните да се събират „по-често за благодарение и слава на Бога“, за да се обезсили „всяка война на небесните и земните“⁶⁰ и верните да пребъдват „в единство с епископа и всички предстоятели в образа и учението на нетлението“⁶¹.

Заклучение. Евхаристийната еклисиология на св. Игнатий не е престанала да бъде актуална в цялата дълга и противоречива история на Църквата. Неслитното и неразделно съществуване в любов на Бога ни е предадено от Христос в Църквата. Към него трябва да се стремим със страх Божи, вяра и любов в божествената Евхаристия и в целия си живот. Само по този начин можем да бъдем това, за което сме призвани – свидетели за новия живот в Христос и за спасението на света.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

1. Извори

Светоотеческо наследство. Изборник, С., 2001 (прев. Св. Риболов, Ст. Терзийски, А. Кашъмов).

Јевтић Ат. Дела апостолских ученика, Требиње, 2002 (прев. на посл. на св. Игнатий еп. Атанасий (Јевтич)).

2. Литература

Афанасиев, Н. Трапеза Господня. В. Търново, 1999.

Болотов, В. Лекции по истории древней Церкви. Москва, 1994.

Јевтић, Ат. Дела апостолских ученика. Требиње, 2002.

Майендорф, Й. Введение в светоотеческое богословие. Минск, 2007.

Пено, Здр. Основи на православната вяра (Катихизис). В. Търново, 2008.

Перишић В. Претпоставке јединства и саборности Цркве по св. Игњатију Антиохийском (Требиње, 2007, број 42).

Романидис, Й. Еклезиологията на св. Игнатий Антиохийски. – В: Богосл. мисъл, 2002, № 3.

Тенекеджиев, Л. Утвърждаване на апостолското предание през II век. Т. 1. С., 2008.

⁵⁹ Тутеков, Св. Литургичните измерения на нравствеността. В. Търново, 2002 (3, 2).

⁶⁰ Посл. до Ефес. 13 (с. 19).

⁶¹ Посл. до Магн. 6, 2 (с. 25).

- Тутеков, Св.** Литургичните измерения на нравствеността. В. Търново, 2002.
- Флоровский, Г.** Отцы первых веков. Кировоград, 1993.
- Църква, Православие, Евхаристия. Кратка антология на съвременното сръбско богословие (съст. дяк. М. Андрич). С., 1999.
- Шмеман, А.** За живота на света. С., 2004.
- Шмеман, А.** Великият пост. С., 2006.

БОГОСЛОВСКИ АКЦЕНТИ НА ПОНТИФИКАТА НА ПАПА БЕНЕДИКТ XVI

Даниел Топалски

THEOLOGICAL HIGHLIGHTS OF THE PONTIFICATE OF POPE BENEDICT XVI

Daniel Topalski

This paper outlines the theological highlights of the pontificate of Pope Benedict XVI on the basis of his three encyclicals: Deus Caritas Est (2005), Spe Salvi (2007) and Caritas in Veritate (2009). These highlights are located mainly on the areas of Christology, Ecclesiology, and Soteriology. Altogether they shape a specific “theology of encounter”, the theological answer of Benedict XVI to the “dictatorship of relativism”, which he identifies as the “central problem of our faith today”.

Key words: *theological highlights, Benedict XVI, love, Christ, theology of encounter*

Въведение

Понтификатът на папа Бенедикт XVI продължи по-дълго, отколкото мнозина очакваха, и приключи неочаквано за мнозинството от експертите по въпросите на Римокатолическата църква. Независимо от противоречивите оценки за извършения акт на отречение от Петровото служение, никой не би могъл основателно да постави под съмнение изключително високата богословска компетентност на дългогодишния професор по богословие и префект на Конгрегацията за доктрината на вярата Йозеф Ратцингер. Възкачването на богослов от такъв калибър на папския престол предизвиква у някои автори асоциации с папа Григорий I Велики. Приликата обаче не се изчерпва само със солидната богословска начетеност, защото духът и предизвикателствата на времето, в което се случват двата понтификата, и подходът на двамата папи към тези предизвикателства също дават основания за интересни паралели.

Макар че Йозеф Ратцингер предпочете за себе си името Бенедикт, свързвайки избора си едновременно с папа Бенедикт XV и преп. Бенедикт Нурсийски, неговият подход към папското служение напомня много повече за този на св. Гри-

горий Велики. Брус Маршал отбелязва това със забележителна точност: „Бившият кардинал Ратцингер сигурно не е избрал случайно името, с което ще бъде папа. Но в своето настоящо упражняване на Петровото служение той повече прилича на Григорий Велики, отколкото на другия древен светец, който е негов съименник. Ръководейки една църква през XXI век, сериозно отслабена в сила и влияние в Европа, папа Бенедикт XVI проявява подобна увереност в обновяващата сила на Евангелието, посвещавайки по-голямата част от своето служение на настойчивото усилие за едно ясно, прецизно и атрактивно излагане на учението, което се стреми по-скоро да предаде, отколкото да въвежда новости, да осведоми, отколкото да спекулира. Като папа, предишният професор по богословие е преди всичко един катехизатор“. [1]

В проповедта си по време на месата, предшестваша конклава за избор на приемник на папа Йоан Павел II, тогавашният кардинал Йозеф Ратцингер определя „диктатурата на релятивизма“ като централния проблем, пред който вярата е изправена в наши дни: „Днес да имаш ясна вяра, основана на Символа на Църквата, често се определя като фундаментализъм... Изграждаме една диктатура на релятивизма, която не признава нищо за окончателно и чиято крайна цел се изчерпва единствено с егото и желанията на отделния човек“. [2] Тази проповед, която с право може да се определи като „програмна“ за последвалия понтификат, провокира неизбежния въпрос: успя ли Бенедикт XVI да покаже убедително по какъв начин Римокатолическата църква трябва да се изправи пред предизвикателството на „диктатурата на релятивизма“? Отговорът може да бъде очертан чрез маркиране на основните богословски акценти на неговия понтификат, намерили конкретна формулировка в трите му енциклики: *Deus Caritas Est* (2005), *Spe Salvi* (2007) и *Caritas in Veritate* (2009). [3]

Трите енциклики са част от замислена поредица върху богословските добродетели, която Бенедикт XVI не успя да завърши. Последната енциклика, посветена на вярата, така и не беше издадена. Може само да се надяваме, че под една или друга форма текстът ще бъде публикуван или дори че самата енциклика ще бъде издадена от името на сегашния папа Франциск след съответната редакция. Последната възможност не трябва да се изключва напълно, като се има предвид, че първата енциклика на Бенедикт XVI е всъщност основно преработен текст на неиздаден документ на Йоан Павел II със същото заглавие.

Трите енциклики могат да се разглеждат като съставна част от по-големия „катехизаторски проект“, в който уникално място заемат трите тома на „Исус от Назарет“ [4], публикувани от името на Йозеф Ратцингер и афиширани като израз на „личното дирене на *лицето Господне* (вж. Пс. 26:8)“ [5]. Независимо от това, че „Исус от Назарет“ не е учителен акт, неговото съдържание е в съвършен унисон с основните тези на енцикликите, чиито учителен характер е въвн от съмнение. По този начин Бенедикт XVI въвлича в дискусиата си с релятивиз-

ма максимално широк кръг от участници – в него се включват не само епископите, свещениците и „верните“ на Римокатолическата църква, но и други, които нямат църковна принадлежност или дори заемат откровено антицърковни позиции.

Нужно е да се отбележи, че избраната обща тема на поредицата от енциклики е, освен всичко друго, и израз на уважението на Бенедикт XVI към философията на Йозеф Пийпер и по-конкретно към неговото съчинение, посветено на четирите главни добродетели: благоразумие, справедливост, твърдост и умереност. [6]

1. Въплътената и разпъната Божия Любов – в центъра на всичко

Яркият христоцентризъм, характерен за енцикликите на папа Бенедикт XVI, е предизвестен от впечатляващия корпус на творчеството на Йозеф Ратцингер. Въпреки че не може да се приеме твърдението, че неговите учителни актове като папа са в целостта си едно „повторение на най-доброто от Ратцингер“, по отношение на христологията това няма как да бъде отречено. Влиянието на Анри де Любак и Романо Гуардини има решаващ характер за формирането на централния принцип на богословските възгледи на Йозеф Ратцингер. Самият той признава, че от Гуардини е научил коя е същината на християнството: „Не идея, нито система на мислене и план за действие. Същината на християнството е личност: самият Исус Христос“. [7]

Още в първата си енциклика Бенедикт XVI се заема със задачата да убеди читателите си в съществената новост на християнската вяра. Тя се заключава в новия образ на Бога, Който е един и е Бог на всички човеци. Вторият елемент от тази новост обаче е по-важен: този Бог обича човека, Той го обича лично (DCE, 9). [8] Все пак истинската новост на християнската вяра е самият Исус Христос, въплътената Божия любов. В Неговия образ всичко казано за Божията любов придобива „нечуван реализъм“ и „драматична форма“. Бенедикт XVI е уверен, че е достатъчен „един поглед към прободения хълбок на Христос, за който говори Йоан (вж. 19:37), за да разберем коя е отправната точка на тази енциклика: *Бог е любов*“ (DCE, 9). Дефиницията на истинската любов започва именно от прободения на кръста Господ – това е тема, която неизменно присъства във всички съчинения на христологична тематика, написани през годините от продуктивния професор по богословие. Струва си тук да се позовем на едно разяснение, което откриваме още във „Въведение в християнството“, за да си обясним неизменността на настояването, че фокусната точка на любовта е Христовото себеотдаване, Неговата доброволна смърт на кръста: „За Йоан в образа на прободената плевра постига върха си не само сцената на разпването, но и цялата история на Исус. Сега, след пробождането с копието, което слага край на земния Му живот, Неговото съществуване е съвсем отворено. Сега Той е изцяло „за“, сега Той наистина вече не е един отделен човек, а „Адам“,

от чийто хълбок е образувана Ева, едно ново човечество... Съвсем Отвореният, Който осъществява битието като получаване и препредаване, е видим отгук като това, което в дълбочина Той винаги е бил: като „Син“. Така на Кръста Исус наистина встъпва в Своя час...“ [9]

Темата за пълната различност, новост на Христовата смърт на кръста е подхваната отново, макар и в по-друг контекст, във втората енциклика: „Христос, Който сам умрял на кръста, донесъл нещо напълно различно: срещата с Господа на всички господари, срещата с живия Бог и по този начин срещата с една надежда, която била по-силна от страданията на робството и затова преобразявала отвътре живота на света“ (SS, 4). Тази среща с Господа е не само „информативна“, а именно „перформативна“ – чрез нея човешкият начин на съществуване може да бъде преобразен във всичките си аспекти. Връзката ни с Бога се осъществява само чрез нашето отношение с Исус Христос, което е „отношение към Този, Който се е пожертвал за всички нас (срвн. 1 Тим. 2:6)“, и по този начин самите ние се включваме в „Неговото да бъдеш за всички“ (SS, 28).

Чрез Своя земен живот и най-вече чрез смъртта и възкресението Си Исус Христос свидетелства за „любовта в истината“ (за единството на любовта и истината). Бенедикт XVI прави това твърдение още по-категорично, заявявайки, че това единство на истината и любовта в Христос се превръща в „Лице на Неговата Личност“ (*In Christo caritas in veritate Vultus fit eius Personae*) (CiV, 1). Богът, за Който Библията свидетелства, е „едновременно *Agápe* и *Lógos*: Любов и Истина, Любов и Слово“ (CiV, 3).

Пишейки за Исус Христос в своите енциклики, папа Бенедикт XVI има предвид Исус на Евангелията, защото за него само този Исус е „смыслена и убедителна фигура“ [10]. От цитираните по-горе откъси става ясно, че христологията на трите енциклики умело съчетава основните положения на теологията на Въплъщението и теологията на Кръста [11], без да се опитва да предложи някакъв опростен синтез. Удържана е полезната, взаимно коригираща се полярност на двата подхода, така че те да не се превърнат във взаимно изключващи се противоречия. Ключа за това полезно единство ни дава отново самият Ратцингер в своето „Въведение в християнството“: „Въпреки това от нашите размишления би могло да стане видимо нещо като последна точка на единството между двете начала... Защото ние открихме, че битието на Христа (теология на Въплъщението!) е *actualitas*..., акт на пратеничеството, на синовството, на служението. Обратно: това действие не е просто действие, а битие, то достига до дълбините на битието и съпада с него“ [12]. Именно това дава основание христологията на Въплъщението да премине в теология на Кръста и обратно – теологията на Кръста да стане христология на Сина и битието.

2. Църквата – общност на любовта

Бенедикт XVI въвежда темата за църквата в своята първа енциклика, спирайки се на централното място на тайнството Евхаристия, чрез което всички ние сме привлечени в „саможертвения акт“ на нашия Господ, в „динамиката на Неговия дар“ (DCE, 13). От особено важно значение е социалният характер на „мистиката“ на тайнството, защото единството с Христос е и съюз с останалите участници. Ние не можем да имаме Исус Христос само за себе си, можем да Му принадлежим „само в единство с всички християни“. Така се стига до сливане на любовта към Бога и любовта към човека, до формиране на една „христологично-сакраментална основа“ за правилното разбиране на Христовото учение за любовта (DCE, 14).

Умирайки на кръста, Христос „предава дух“ (Йоан 19:30). Това е своеобразно встъпление към сливането на Св. Дух, Който „преобразява сърцето на църковната общност“, за бъде тя свидетел на Божията любов в света. Крайната цел е човечеството да стане едно семейство чрез Сина (DCE, 19).

Природата на Църквата намира израз в известяването на Божието Слово (*kerigma-martyria*), отслужване на тайнствата (*leiturgia*) и милосърдната дейност (*diakonia*). Последният елемент от тройната задача на Църквата не може да бъде сведен до някаква социална дейност, която могат да извършват и други организации, а е „неизменен израз на самата ѝ същност“ (DCE, 25).

Примерът на Църквата от първите векове показва как християните са преобразили обществото „отвътре“. Хора, които принадлежали към различни обществени прослойки, ставали един за друг братя и сестри – новородени чрез кръщението, изпълнени от Божия Дух и участващи в Неговата Трапеза (SS, 4).

Социалното учение на Църквата се ражда и развива от „динамиката на любовта – приета и отдадена“. То е *caritas in veritate in re sociali*: изявяване на Божията любов в обществото. Тази любов е открита и присъстваща чрез Христос, изляна в нашите сърца чрез действието на Св. Дух. Социалното учение на Църквата е служение на любовта, но за Бенедикт XVI е важно да подчертае, че неин *locus* си остава истината: „Без истина, без доверие и любов към това, което е истина, няма социална съвест и отговорност и социалното действие се извършва в услуга на частни интереси и логиката на силата, в резултат на което се стига до социална фрагментация, особено в едно глобализирано общество в трудни времена като днешните“ (CIV, 5). Истината притежава важно конститутивно действие по отношение на Църквата като общност и общение: „Истината всъщност е *lygos*, създаващ *dia-lygos*, и оттук – общуване и общение“ (CIV, 4). В Църквата истината отваря и обединява човешките умове в „логоса на любовта“ и ги прави способни да противостоят на релативизма, който определя социалния и културния контекст.

3. Спасението – дело на безусловната Божия любов

Бенедикт XVI посвещава първата част на своята първа енциклика на любовта в контекста на историята на спасението, която достига своята кулминация в саможертвения акт на възплътената Любов. Привличането, приобщаването в този саможертвен акт задава сотириологичния акцент в *Deus Caritas Est*. Сотириологичното ядро на трите енциклики е съсредоточено най-вече в *Spe Salvi*, където, след като се отхвърлят претенциите на науката да спаси човека, се стига до кратката формулировка: „Човекът ще бъде спасен от любовта“. Но тази формулировка се нуждае от едно съществено уточнение: само безусловната любов може да спаси човека. „Ако тази безусловна любов я има с нейната безусловна сигурност – настоява Бенедикт XVI – тогава – едва тогава – човекът е спасен, каквото и да му се случи в частност“. Това всъщност е християнското спасение (SS, 26).

По-нататък е подчертан важният факт, че човекът няма живот сам в себе си в истинския смисъл, тъй като животът е „връзка“. Пълнотата на живота е връзка с Единствения, Който е извор на живота. Ако човек е във връзка с Него, само тогава той истински живее. Това не бива да създава впечатлението за индивидуалистичен подход към спасението, защото приобщаването към Христос е в същото време и приобщаване към „всички“, за които Той е пожелвал Себе Си (SS, 27–28).

Човекът е призван към развитие, но автентичното и цялостно развитие засяга човешката личност изцяло, във всички нейни измерения, и то не може да поставено в друга перспектива, освен в тази на вечността. Само срещата с Бога ще направи човека способен да разпознае в другия някой, създаден по Божи образ, с когото дарът на любовта може и трябва да бъде споделен.

Завършвайки своята последна енциклика, Бенедикт XVI отправя заключителен апел, който затваря кръга, връщайки ни към въведението на *Deus Caritas Est*: „ние трябва преди всичко да се обърнем към Божията любов“ (CIV, 79) [13]. А това обръщане не е някакво „етично решение“ или пък „велика идея“, то е „среща с едно събитие, с една Личност, която дава на живота нов хоризонт и същевременно окончателна насока“. Така любовта престава да бъде „заповед“, а е вече отговор на дарената ни Божия любов. В края на въведението авторът открито заявява своята цел да предизвика „една обновена енергия и посвещение в човешкия отговор на Божията любов“ (DCE, 1).

Заключение

Изведените богословски акценти в областта на христологията, еклисиологията и сотириологията, макар и да не изчерпват напълно всички съществени теми за понтификата на папа Бенедикт XVI, очертават контурите и най-основните положения на това, което бихме могли да наречем „богословие на срещата“. В това богословие централното място заема Христос, защото именно срещата с Него поставя началото на християнското съществуване. Срещата с

въплътената и разпъната Любов ни явява истината за Бога и човека. Динамиката на любовта дава живот на служението на Църквата, по отношение на която истината играе важна конституираща роля за изграждане на общността и за пълноценното общение в нея. Човешкото спасение е възможно само поради безусловността на Божията любов в Христос заедно с присъщата за нея безусловна сигурност.

Такъв е отговорът на Бенедикт XVI на предизвикателствата на релативизма. За него не съществува друг окончателен отговор освен Исус Христос : „въплътеният смисъл на историята, Словото, себеизявата на самата Истина“ [14].

ЛИТЕРАТУРА

1. **Bruce D. Marshall**, “Reading the Gospels with Benedict XVI: Bruce D. Marshall Explains How the Pope Finds Jesus in the Bible,” *First Things: A Monthly Journal of Religion and Public Life*, October 2011, <http://www.questia.com/read/1G1-268477899>

2. **Daniel Benedict Johnson**, ‘The Temptation of Pope Benedict,’ *New Criterion*, January 2009, <http://www.questia.com/read/1G1-191956154>.

3. Encyclical Letter *Deus Caritas Est* (December 25, 2005); Encyclical Letter *Spe Salvi* (November 30, 2007); Encyclical Letter *Caritas in Veritate* ((June 29, 2009). 8 May 2013 <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/index_en.htm>

4. Marshall, 2011, <http://www.questia.com/read/1G1-268477899>.

5. **Ратцингер, Й.** Исус от Назарет: от Кръщението в Йордан до Преображението. ИК „Критика и хуманизъм“, 2009, с. 24. Josef Ratzinger, *Jesus of Nazareth: From the Baptism in the Jordan to the Transfiguration*. New York: Doubleday, 2007.

6. **Josef Piepper**, *The Four Cardinal Virtues: Prudence, Justice, Fortitude, Temperance*. Notre Dame, Ind., 1966

7. Tracey Rowland, *Reading Benedict // America: The National Catholic Review*, March 2013. 8 May 2013 <<http://americamagazine.org/issue/article/reading-benedict>>

8. По-нататък в текста енцикликите ще бъдат цитирани чрез посочване на инициалите на тяхното наименование и номера на съответния параграф – напр. DCE, 9; SS, 2; CiV, 1.

9. **Ратцингер, Й.** Въведение в християнството. С., 2013, с. 244–245; **Josef Ratzinger**, *Introduction to Christianity*. San Francisco: Ignatius Press, 1990.

10. Ратцингер, Исус от Назарет, с.22. Ratzinger, *Jesus of Nazareth*, p. 22

11. Според Лиса Кейхил „ориентираната към Божественото христология на Словото, предпочитана от Бенедикт досега, е необходима, но недостатъчна, за да поддържа социалната роля, която той започнал да вмениява на Църквата и нейните членове, откакто станал папа през 2005 г. Вж. Lisa Sowle Cahill, “Caritas in Veritate: Benedict’s Global Reorientation,” *Theological Studies* 71, no. 2 (2010), <http://www.questia.com/read/1G1-227597025>.

12. **Ратцингер**, Въведение..., с. 233–234. Ratzinger, *Introduction*, p. 233–234

13. **Carl E. Olson**, *Love, Hope, and Truth: Benedict XVI’s Three Encyclicals*. *Catholic Pulse*. 25 March 2013, 8 May 2013 <<http://www.catholicpulse.com/en/columnists/olson/032513.html>>

14. Цитатът е част от обръщението на кардинал Йозеф Ратцингер към азиатските епископи през 1993 г. – вж. Johnson, 2009, <http://www.questia.com/read/1G1-191956154>.

**БЪЛГАРСКАТА ПРАВОСЛАВНА ЦЪРКВА
И НАРОДНОТО ПРОСВЕЩЕНИЕ – ЕДИН ДОКУМЕНТ ОТ 1936 г.**

Симеон Недев

**BULGARIAN ORTHODOX CHURCH
AND THE NATIONAL EDUCATION – A DOCUMENT FROM 1936**

Simeon Nedev

The report analyzes the document of the Holy Synod of 1936 in connection with the bill for public education. It makes a complete analysis of the Bulgarian school and provide guidance to improve the performance of the level of education system.

Четиридесет и първото Обикновено Народно събрание подготви Законопроект за предучилищното и училищното образование, който предизвика голяма полемика и спорове в българското общество. Българската православна църква също изказа своето становище по този важен за бъдещето на народа ни закон.

Докато работих в Държавния архив в гр. Велико Търново ми попадна документ от Светия Синод на Българската православна църква № 1813 от 17 март 1936 г. до Господин Министъра на Народното просвещение по повод Закона за Народното просвещение и учебните програми за началния и среден етап на обучение от 1936–1937 г. Ето в какъв дух е написан той:

Светият Синод на Българската православна църква с радост отбелязва, че “в средата на 30-те години се забелязва една голяма промяна в отношенията на учители и ученици към църква и вяра. Тя се долавя в бодрата песен на манифестиращата школка младеж по големите народни и църковни празници. Чувства се в дисциплината и реда, които пази в тези дни, проявяващи се с държаните си сред обществото. Тази промяна силно се манифестира в организиране на ученически християнски дружества и ученически хорове, които взимат участие в богослужението, в по-редовно водене на децата на църква, в интереса на учителството към урежданите от митрополиите курсове за запознаване с методите на религиозното обучение и възпитание и все по-честите срещи между учители и свещеници, на които те се опознават и взаимно насър-

чават за обща просветна и народополезна дейност.”¹ Всичко това се дължи на общото духовно пробуждане на българския народ и на усвоената от Просветното министерство политика по големите въпроси за образованието и възпитанието на българската младеж. Светият Синод на Българската православна църква с радост отбелязва, че учащата младеж се възпитава в духа на нашето Възраждане, което ни завещава най-светлите примери на вяра и родолюбие. Също вижда, че е на път да се осъществи онова, за което години наред е писал и настоявал – училището да дава не само знания, но и да възпитава. И това възпитание да се води в духа и традициите на нашето добро минало.

Всичко това налага да се промени цялостната система на образование и възпитание. Тя не отговаря напълно на бита и духа на българския народ. Фактът, че бива често преработвана и изменяна най-силно потвърждава това. През 1936 г. е излязла от печат новата програма за първоначалните училища, такава предстои да се изработи и за средните. Предстои и изменение на закона за просветата. Светият Синод нееднократно в миналото е изразявал своето мнение, че такива чести промени не са в интерес на учебното дело.

По-основно и мотивирано Светият Синод е изтъквал съществените непълноти в Закона за народното просвещение и разните учебни програми с писма № 4138 от 27.06 1925 г.; № 4849 от 29.07 1925 г.; № 8554 от 1927 г.; № 8924 от 6.12.1928 г.; № 9237 от 14.12.1928 г.; № 3755 от 29.04 1929г.; № 11220 от 24.12.1929 г.; № 5919 от 27.07 1932 г.; № 4799 от 6.07 1934 г.; № 5971 от 3.08.1943 г.; № 5140 от 22.07.1935 г.; № 6049 от 26.09.1935 г. до Министерството. Предвид на това и във връзка с предстоящото изменение на Закона за народното просвещение и програмата за средните училища Св. Синод счита за свой повелителен дълг отново да изкаже своето мнение по основните въпроси на нашето учебно дело.

1. „За целта на обучението в нашите основни и средни училища”

Тя се определя в чл. 25 и 112 на закона. В чл. 25 за цел на средните училища е постановено: “да положим основа за една хармонично развита личност, годна да стане полезен член на обществото и да ѝ дадат нужните познания за по-нататъчно общо и специално образование”. А в чл. 112 за цел на средното образование е определено “да завършат физическото и душевно развитие в учащите се в тях, като им дадат необходимите познания и сръчности, общо и гражданско възпитание, които им са необходими за самостоятелна дейност в живота и за следване във висши учебни заведения”.

В цитираните два члена липсват единство и пълнота. За средното образование се казва, че то трябва да дава възпитание” (общо и гражданско)”, а за основното не се говори, че трябва да възпитава. Под думата „общо възпитание” освен това би могло да се разбере както възпитание, съгласно нравствените принципи на всички религии и етики, така и повърхностното възпитание, което не лежи върху никаква общозадължителна морална система.

¹ РДА В. Търново – ф. 74К, оп. 1, а.е. 32, л. 36.

Същото трябва да се каже и за другите два изрази – “хармонично развита личност” и “физическо и душевно развитие”. Те също не сочат нищо определено и дават простор за най-различно тълкуване. Не са ясно определени елементите, от които ще се образува тази хармонична личност и това душевно развитие, както и това, че един предпочита една учебна дисциплина, други-друга. Авторите на документа подчертават, че “тия две определения са тъй-неясни, че еднакво могат да се приложат и у нас, и в една държава, дето религията е явно гонена”².

Светият Синод на Българската православна църква предлага изменение на тези два члена от закона, като и в двата се подчертае, че училищата “обучават и възпитават в християнски религиозно-нравствен дух”.

II. “За вероучението в нашите училища”

В документа се отделя изключително голямо внимание на този актуален и в наше време въпрос.

Една от най-големите и чувствителни празноти в програмите на нашите народни училища е, че на вероучението се дават съвсем малко учебни часове. Предвидено е само в началното училище и прогимназията по 1 час седмично, но и той не се дава. Ето какви данни се посочват в документа:

“за IV отделение е 9 методични единици, а 28 учебни часа
за III отделение е 13 методични единици, а 28 учебни часа
за II отделение е 7 методични единици, а 28 учебни часа”

Следователно в четвърто отделение остават свободни 19 часа, в трето-15 часа и във второ – 21 часа. Много учители запълват материала с гимнастика, естествознание и пр. В новата учебна програма по Вероучение се предвиждат:

В първоначалното около 25 методични единици = 28 уч. часа
В прогимназията около 27-28 методични единици = 28 уч. часа

За I и II отделение учебници не се предвиждат. Не е казано откъде ще черпи преподавателят материал. Нужно е да се каже, че мнозинството учители на са запознати добре с религиозните въпроси.

За децата от тези две отделения би могло да се приготвят специални учебничета – за първо отделение само с библейски картинки, а за второ – с картини и текст.

Материалът за III и IV отделение е значително разширен, почти утроен (от 7-10 на 24 урока). Някои автори са го развили в 27 и дори 34 урока. Часовете обаче остават 28. При това са въвежда един нов предмет – нравоучение, който не е предвиден в закона. В програмата са предвижда един час седмично отделно за вероучение и отделно за нравоучение, но в таблицата като се подреждат вероучение и нравоучение са поставени заедно и се предвижда по 1 час седмично за двата предмета. Следователно вероучение ще се изучава в половин час седмично или 14 часа годишно. В този половин час трябва да се вземат два

² РДА В. Търново – ф. 74К, оп. 1, а.е. 32, л. 38.

или три урока, за да се вземе предвиденият материал или да се вземе само част от него, т.е. само десетина урока.

В прогимназията материала по вероучение също не може да бъде взет, ако не се увеличат часовете. Уроците са твърде сгъстени и за да може да се развият правилно и методично е необходим по-голям брой часове.

Изтъквайки всичко това, църквата справедливо започва да се съмнява, че с тази програма се цели да се отстрани и малкото влияние, което вероучението е оказало върху ума и душата на школската младеж. Създаването на нравоучение от светски вид и поставянето му редом с вероучението ще доведе до вътрешно объркване на изискванията на християнската вяра с тези на лаическия морал. Стореното с предмета вероучение в новата програма е “явна неправда, направена за сметка на здравия народен дух, на духовната култура на младите поколения, на народното бъдеще”³. Поради това тя трябва да се поправи, преди да бъде приложена. Вероучението трябва да се отдели от нравоучението. Един час седмично е съвсем недостатъчно, за да се мине материалът по програмата. Трябва да се предвидят поне два часа. Това ще позволи да се попълни и направи по-цялостна програмата по вероучение в началните училища.

Няма в Европа страна, която да мисли, че вероучението трябва да обхваща само основните училища. От чуждестранните средношколски програми се вижда, че то се изучава във всички класове по 2-3 часа седмично. Авторите на документа прилагат една таблица, от която се виждат най-добре часовете по вероучение в някои страни:

Страни	Основни училища	Средни , реални и др. подобни средни класове	Гимназии и подобни	Забележка
Белгия	3 часа	2 часа	2 часа	В основното училище всеки ден по ½ часа
Дания	3-4 часа	2 часа	1-2 часа	
Чехословакия	2 часа	2-1 час	1 час	В последните два класа на гимназията няма
Унгария	2 часа	2 часа	2 часа	
Швеция	2-3 часа	2 часа	2 часа	
Норвегия	2-3 часа	2 часа	1 час	В учителския институт 3 часа седмично
Канада	3 часа	2-3 часа	2-3 часа	
Англия	3 часа	2 часа	2 часа	Дава се под формата на всекидневни беседи и молитви

³ РДА В. Търново – ф. 74К, оп. 1, а.е. 32, л. 42.

Шотландия	3 часа	2 часа	2 часа	В специализираните училища по 1 час седмично
Италия	2 часа	1 час	1 час	В учителския институт 2 часа седмично
Югославия	2 часа	2 часа	2 часа	
Румъния	2 часа	2 часа	2 часа	
Гърция	2-3 часа	2 часа	2 часа	
България	1 час	1 или 0 часа	0 часа	

Данните в таблицата са взети от *“Educational Year Book”*, издание на Колумбийския университет. От тях се вижда, че няма друга християнска държава, в която вероучението де е тъй слабо застъпено, както у нас. България е на последно място в това отношение.

Срещу въвеждане на вероучение се използват главно два мотива:

- “1. Няма такъв предмет – предвиден в закона за средните училища;
2. Програмата е претрупана толкова, че не може да се утежнява с нов предмет и нови часове”.

Църквата учи, че нашето тяло е храм Божий и че ние сме длъжни да се грижим за него, затова е за телесното и гражданското възпитание на нашата младеж. Достатъчно ли е това възпитание обаче? – Не, разбира се. В това отношение пак можем да се поучим от ония страни, които посочихме. “При тях знание, вяра и физическо развитие е в щастлива хармония. Особено в малките северни – Финландия, Швеция, Норвегия, Дания и Белгия. Върху основата на една здрава християнско-религиозна просвета и възпитание те изграждат цялата си материална и духовна култура”⁴. В програмата на тези училища са застъпени не по-малко научни дисциплини, отколкото в нашите средни училища. При все това те са намерили за необходимо и за възможно да поставят и вероучение с 2 часа седмично. Те са направили това, като понамалили материала по другите предмети. Изпуснали са това, което е маловажно и са застъпили най-същественото. У нас е тъкмо обратното. Материала по отделните предмети все повече се разширява. Особено по Обща история, Литература и География. Тия предмети се изучават в нашите училища с по-големи подробности, отколкото в родните им страни. Тази аномалия трябва да се отстрани в новата програма за средните училища. Заедно с това трябва да се въведе вероучение с поне 2 часа седмично, както е в другите културни страни.” Няма друг учебен предмет, който така добре да обединява възпитателните елементи на всички преподавани предмети в здрав и цялостен мироглед”.

⁴ Educational Year Book, изд. на Колумбийския университет от 1936 г., с. 424.

III. „За единството на образованието в нашето народно училище”

С преминаването в гимназията учениците като че ли встъпват в друг, нов свят, който няма нищо общо с първия. Този свят е без Бога-Творец. Всичко се е появило от само себе си. Всички душевни прояви, че даже и най-възвишените са физико-химически процеси в материята. Кой свят да възприемат учащите се? Обикновено приемат втория, защото няма кой да хвърли мост между света на духа и света на материята, или между света на вярата и света на науката.” Светият Синод е склонен да приеме, че всичко това се дължи на едностранчивия състав на комисиите, които преглеждат разните учебници , а също и на едностранчивата духовна култура на авторите на тия учебници”. Поради това той намира, че ще трябва в комисията, която ще одобрява учебниците по философска пропедевтика и естествена история да се предвиди и участието на представител на Светия Синод на Българската православна църква, за да не се поставят изкуствено в конфликт религия и наука (естествена история и вероучение).

“За преподавателите по вероучение”

Светият Синод посочва в документа, че и друг път е изтъквал нуждата от подготвени лица за преподаватели по вероучение. “Необходимо е то да се извършва от духовни лица или миряни с богословско образование”. Въпросът не е разрешен – особено в прогимназиите и реалните училища. Часовете се дават като допълнителни по друг предмет, като това формално преподаване не може да окаже никакво въздействие върху ученика. Слава Богу по това време има подготвени от Богословския факултет кадри, които след като минат нужния стаж и държат установения изпит могат да поемат преподаването на вероучение в средните училища. “В Богословския факултет за застъпени всички предмети от първа група , освен география и така могат да си запълват часовете с други предмети. Там, където има свещеници с висше и средно богословско образование биха могли, като лектори, да вземат само вероучение и нравоучение”.

Църквата поставя за разглеждане и въпроса за назначаване в бъдеще на един специален инспектор от Светия Синод по вероучение в средните и основните училища, като се позовава на чл. 18 от З.Н.П. Задачата му ще бъде да следи дали въобще се преподава вероучение във всички предвидени часове и какво се преподава на учениците.

IV. ”За воденето на учениците на църква”

Както изтъкнах в самото начало, в средата на 30-те години на ХХ век у нас се вижда голяма промяна от учители и учащи към църква и вяра. Учениците по-често се водят в празнични дни на църква, учители организират ученически хорчета, които вземат участие в богослужението и т.н., но това се прави само от ревностни директори и учители. Затова митрополитите искат промяна на

чл. 166 от Правилника за народните основни училища. В него се казва “ Ако в неделни и празнични дни учениците бъдат заведени в църква, завеждането им се извършва по такъв ред, какъвто е определен от учителския съвет”. Така написан, закона може да се тълкува двусмислено. Предлага се изменение на този член в смисъл, че “всеки класен ръководител да е длъжен да води учениците си в църква всеки неделен ден и по християнските празници”.

Крайно време е да се осъзнае голямото значение на богослужението, особено на Светата литургия за облагородяването на човека и да го подтикне към самозадълбочаване и самонаблюдение, за да държи той будно в съзнанието си мисълта за свръхматериалното, вечното, божественото.

Накрая документът завършва така:

“Господин Министре, в изброените до тук точки засягаме само най-важните непълноти в нашето учебно-възпитателно дело. Светият синод на Българската православна църква Ви моли да се застъпите, щото да се внесат следните изменения:

1. Чл. 25 от З.Н.П. да се видоизмени така: „основни училища са: а) детски училища; б) първоначални училища; в) прогимназии. Тяхната цел е чрез християнско религиозно-нравствено възпитание да положат основата на една хармонично развита личност, годна да стане полезен член на обществото и да и даде нужните познания за по-нататъчно общо и специално образование”.

2. Чл. 112 от З.Н.П. да се видоизмени така: „средните училища да имат за цел да завършат религиозно-нравственото възпитание, физическото и душевно развитие в учащите се в тях, като им дадат онези знания и сръчности, които са необходими за да станат добри граждани и силни нравствени личности, така и за да могат да следват във висши учебни заведения”.

Ако погледнем българското училище и образователната ни система днес, ще видим същите проблеми. Промените в историческото развитие на нашето общество доведоха до фатални последици за нашето основно, средно, че даже и висше образование. Смяната на учебни програми и закони за образованието не доведоха до подобряване на учебното дело. Заимстването на чуждестранни модели също не даде резултат. Не ползваме добрия пример на образователни системи като финландската, например, която сега е най-добрата в света, а Финландия е за 2012 г. най-добрата страна за живеене. В тази връзка можем да кажем, че образование, духовност, начин на живот и национална идентичност са взаимосвързани. От историята на България знаем, че изхвърлянето на вероучението от училищата и подценяването на религиозното възпитание породиха поява не само на вероотстъпници, но и на родоотстъпници. Националното самосъзнание е свързано с религиозното. Нашето училище трябва да дава на младото поколение не само знания и умения, но и да развива у него религиозни, народностни, естетически и нравствени чувства. Според проф. Я. Арнаудов

“Религиозното чувство трябва да бъде значителен дял от душевния живот на всеки културен човек”⁵. Учениците трябва да се научат да изживяват самостоятелно художествените, нравствените, житейските и религиозни ценности и така да станат културни и достойни личности.

ИЗПОЛЗВАНА ЛИТЕРАТУРА

1. Р.Д.А. Велико Търново – ф. 74К, оп 1, а.е. 32, л. 35–49.
2. **Арнаудов, Я.** Учебна реформа, език и култура в Германия и у нас. Варна, 1934.
3. *Educational Year Book*, издание на Колумбийския университет от 1936 г.

⁵ **Арнаудов, Я.** Учебна реформа, език и култура в Германия и у нас. Варна, 1934, с. 28.

АРХИЕПИСКОП СЕРАФИМ СОБОЛЕВ – СМИРЕНИЕТО Е ОСНОВАТА НА ХРИСТИЯНСКИЯ ЖИВОТ В ОМИЛИЯТА ЗА КАЗАНСКАТА ИКОНА

Снежанка Хенрих Попова-Тотева

ARCHBISHOP SERAPHIM SOBOLEV – HUMILITY IS THE FOUNDATION OF CHRISTIAN LIFE IN THE HOMILIES OF KAZAN ICON

Snejanka Henrih Popova-Toteva

Archbishop Seraphim (Sobolev) is One of the remarkable Russian clergy, unusually humble, insightful, deeply erudite theological, part of his earthly time passed and graduated in Bulgaria. This article looks Sermon of the Kazan icon of the Mother of God. The main idea affects the image of the Virgin Mary - the peak of Christian humility and patience. The purpose of life is to acquire the grace of the Holy Spirit through the development of humility and love for our family and especially our enemies.

Key words: *Humility, homily, the handmaid of the Lord - Blessed Virgin Mary*

Духовният син на архиепископ Серафим Соболев – Иван Шпиллер с благоговение се потапя в спомените си за неговата благодатна сила на истински смирен Божии угодник. Той подчертава, че опознаването на владика Серафим, дори само веднъж човек да е имал възможност и милостта да бъде около него, научава толкова, колкото през целия живот с упорити усилия никога не би научил.¹ По свидетелството на хората, които са го познавали, едно от качествата на архипастира било, че с официалните лица, както и със своите духовни чедата той разговарял по един и същи начин.

Иван Шпиллер, син на свещеника в изгнание Всеволод Шпиллер, подчертава, че от владиката Серафим Соболев обилно се излива Божия благодат, това е съвършено същото по свойство и род състояние, каквото било при Мотовилов с преподобния Серафим Саровски.² Архипастирът Серафим е бил постоянен

¹ Шпиллер, И. В. Воспоминания об о. Всеволоде Шпиллере. Москва. Православный Свето-Тихоновский Богословский Институт, 1995, с. 26–28.

² О цели християнской жизни. Сп. „Паломник”, Москва, 2001, с. 49–52.

и най-силен носител на тази благодат, неговото присъствие на някое място се запазва и дълго се усеща след неговото заминаване.

По свидетелството на покойния Доростолски митрополит Иларион, в 30-те години на XX век студент в София, мнозина са считали владиката духовно прозорлив, почитта и синовната преданост към архиепископ Серафим е много голяма както сред руснаците, така и сред българите.³ В дълбок психологизъм и жизнено-практическа устременост към своите пасоми, на богослужение и в своите проповеднически слова, той ги възвисява в духовните небеса, илюстрирано в чистите по детски слова на едно малко момиченце: „Владико, от вас идва уханието на Рая!”

Свещеникът Всеволод Шпиллер, работил известно време в София в помощ на богословската творческа работа на архиепископ Серафим, в писмо до съпругата си с благодарност към Бога, с дълбоко възмущение се връща в онези съдбовни дни. Той подчертава, че в каквото и състояние да дойде човек при смирения архипастир, той веднага се променя благодатно и духовно. Неговото „съвършено незначително, малко участие”⁴ в огромната богословска работа на светителя, съвършена, истински светоотеческа, пребиваването с него в скромната му килия, вече е истински Божи дар. Истински верен страж на Православната вяра, архиепископ Серафим често е казал: „Моите книги са моята кръв во Христа.” В своите омилии, следвайки своя учител свети Йоан Кронщадски, апелира, че в съвременното сред православните „царува всеобщо ослепяване по въпросите на вярата”⁵. Далеч не всички са готови да застанат на пътя на истинския християнски живот, на пътя на безкомпромисната борба със страстите и с греха, чрез неотклонното изпълняване на божествените заповеди по тесния, скръбен и трънлив път на Голгота.

Архиепископ Серафим Соболев е Божи избраник на нашето духовно бедно време, преминал своя земен път в пастирско служение, далеко от родината Русия. В света с името Николай Соболев, отличен студент в Санкт-Петербургската духовна академия, нямал никога врагове, всички го обичали по другарски. Всяка сутрин на ранна Литургия в Александро-Невската лавра, след лекциите самостоятелно, в дълбочина изучавал житийната литература по творенията на Дмитрий Ростовский, особено „Добротолубието” и светоотеческата литература, по-късно в обособен кръжок. Този факт предопределя бъдещия голям

³ **Кострюков, Андрей.** Жизнеописание Архиепископа Серафима (Соболева), Подворья Патриарха Московского и вся России в Софии. – В: Православно Слово, Княжевский Девический монастыр „Свето Въведение Богородично”, № 1, януари – февруари 1995, с. 4–18.

⁴ **Шпиллер, И. В.** Цит. съч., с. 29.

⁵ **Кригер, Михаил.** Всеправославното съвещание от 1948 година. Докладите на архиепископ Серафим Соболев. Славянобългарски манастир „Св. вмчк. Георги Зограф”, Света гора, с. 144–159.

проповедник в богослова Николай Соболев, подкрепен с една психологическа особеност в него – трудно давал отговор на сериозен теологичен въпрос. След нужната подготовка, в анализ – синтез, той поразявал с аргументацията си по същността на разглежданите въпроси. Бъдещият душепопечител още във Воронежката семинария дава обет пред Исуса Христа в гореща молитва, Спасителят да го обдари със сили да пише добре своите съчинения, а той ще Му принадлежи „с всичките си атоми на съществото си”⁶.

В края на следването си в Духовната академия, Николай Соболев молитвено се обърнал към св. Серафим Саровски относно бъдещия си избор на житейски път – монашество или свещенство. В житиен пасаж, той среща съдбовни слова, предопределящи образа му на смирен и любвеобилен во Христа архипастир към своите духовни чеда – близки и далечни.

По думите на св. Серафим Саровски, трудно се управлявали човешките души, непрестанно с всички беди, скърби и изпитания духовни, до свещеника е Ангелът Господен.

През есента на 1908 г., вече йеромонах, Серафим Соболев защитил дисертацията си на тема „Учението за смирението по „Добротолубието” към катедрата по нравствено богословие. На защитата определил степените на християнската добродетел на „новоначално, средно и съвършено смирение”, основна за спасението на всеки човек.

Дълбокото усвояване на светоотеческото наследство – в резултат високо оценен от изпитната комисия, получил духовен съвет „да остане верен на този път и в бъдеще”⁷.

Темата за смирението като основа и цел на християнския живот остава една от главните, водещите в неговото омилитично наследство.⁸

Топъл молитвеник, пренебрегвайки своите лични скърби и страдания, на българска земя, по време на богослужение, и в своите проповеди от тях идва светлината и чудната радост по думите на негови съвременници⁹, радостта на Светия Дух, която преминава върху всички и превръща скърбите в духовно просветление. Следвайки примера на Йоан Кронщадски, призовавайки своите духовни чеда „аз съм за вас не само баща, но и родна майка”, евангелски осветлява мрака на човешките души. Според Бранислав Нушич, душата на човека

⁶ Живот, чудеса и завети на архиепископ Серафим (Соболев). Девически манастир „Покров на Пресвета Богородица”, София, 2001, с. 12.

⁷ **Кострюков, А.** Цит. съч., с. 23.

⁸ Кратко жизнеописание на архиепископ Серафим. Подворие на Руската Църква, Покровский Девический Манастир, 1990; Архиепископ Серафим Соболев. Проповеди. И. К. „Св. Николай Чудотворец”, С., 1997; Архиепископ Серафим (Соболев). Проповеди 1945–1949 г. С., Княжевский Покровский Манастиръ, Москва, Московского подворья Свето-Троицкой Сергиевой Лавры, 1999.

⁹ Пак там, с. 119.

се спечелва единствено чрез кротост и смирение¹⁰, илюстрират го словата на владика Серафим, който светоотечески, с психологически усет, съветва човек да намери Царството Божие вътре в себе си, цитирайки словата на преподобния Исаак Сириец: „Влез в своето сърце и там ще откриеш стълба за изкачване в Царството Божие. Богообщението е смирението, Бог се вселява в нас, нашият човешки дух се е облякъл в Него (Иисус Христос) и вече Той (Христос) управлява разума, волята и нашите чувства. Според Симеон Нови Богослов смирението е такава степен, че който го достигне, то му дава дар, първи да мисли, че от всички хора няма по-грешен от него.

Владика Серафим често е проповядвал: пред всеки човек да се държим без изкуственост, тоест „десницата на Всевишния” ни променя да бъдем кротки и смирени. Показателен пример е, че в Неделя на Всеопрощението враждуващи християни, по време на бащинските, светоотечески слова на архиепископ Серафим, с покаяни сълзи взаимно се опрощават. Според някои автори в риториката, гореописаният факт е венецът на старанието на проповедника „истината да склони е победа”¹¹.

В своите проповеди, долавяйки и най-тънките отклонения от православната вяра, отстоява тезата, че няма по-висше и драгоценно благо от съхранението на нашата вяра.

В научните си богословски трудове защитава и утвърждава истинското светоотеческо учение по редица основни въпроси. Неоценим принос в богословската съкровищница за вековете са:

– Догматът за Светата Троица – опровержение на софийната ерес на протоерей С. Булгаков.

– Догматът за изкуплението, представен чрез неправилния възглед на митрополит Антоний (Храповицки), че нашето изкупление е било извършено не толкова на Голгота, колкото в Гетсимания.¹²

– Догматът за спасението, неправилно изясняван от архимандрит Сергей Страгородский.

– Догматът за Царството Божие, изясняван от проф. протоерей Светлов в хуманистичен, а не в светоотечески дух.

Владика Серафим дълбоко почитал св. Йоан Рилски, след пристигането си в България много често намирал молитвено упование в Рилския манастир, съставил Акатист на преподобния.

На Общоцърковния събор през 1938 год., в изнесения от него доклад, в противовес на модернизма и нововъведения в църковния живот, поддържа аргументирано, че догматите са боговдъхновени, изхождат от Светия Дух, затова техните слова както Священото Писание не могат да бъдат отменени.

¹⁰ Нушич, Бранислав. Реторика. С.: Сиби, 2012, с. 55.

¹¹ Андонов, Божидар. Теория на църковното красноречие. С., 2011, с. 88.

¹² Кратко жизнеописание на архиепископ Серафим (Соболев)..., с. 42.

В ценния си богословски труд „Руската идеология“ защитава монархическата власт, привеждайки библейски и светоотечески доказателства. Царската власт, теокрацията в корените си идва от първия човек Адам, влиза в същността на християнството и е учение богооткровено.

Свързвайки монархическата идея с небесната йерархия, в която особено и най-високо, и най-близко до Престола на Светата Троица е Божията Майка – Света Богородица.

По време на Гражданската война в Русия, в 1920 г., напускайки завинаги Воронеж заедно със своя брат йеромонах Сергей, майката на владика Серафим ги благославя с иконата на Света Богородица – Боголюбската, с думите: „Поверявам ви на Покрова на Божията майка.“ До края на земния си път архиепископ Серафим (Соболев) управлява руските енории в България и в неговия скромнен кабинет в руската църква „Св. Николай“ молитвено, в дълбоко почитание към Света Дева Мария в нейните икони „Боголюбската“, „Курско-Коренна“ и „Казанската“. По неговите слова самата Божия Майка е избрала неговия жребий да напусне Русия в последния момент на 14 ноември 1920 година, в навечерието на тежките репресии над Руската православна църква от болшевицката власт.

Проповедникът въздейства върху слушателите преди всичко чрез духовното си излъчване. В пълнота това твърдение се отнася за проповедническия труд на архиепископ Серафим (Соболев), който, пребивавайки в постоянна молитвеност към Божията Майка, е благословен от Бога със страдалчески, но същевременно благодатен живот. Последният просиял в чудеса¹³, за великото му смирение и особената любов към Света Богородица, паралелно излята към всички хора в неговото общение и обкръжение, наградена тази християнска любов с дар на прозорливост.¹⁴

Златната нишка, която украсява и утвърждава неговите омилии в прочит са словата на неговия небесен духовен покровител – св. Серафим Саровски. На въпроса каква е целта на земния ни живот, светецът наставлявал: „Връщането в Обятията на Небесния ни Отец.“

В проповедта за Казанската Богоматер, въведението започва с библейски новозаветен цитат от Посланието на св. апостол Павел (Филип. 2:8), относно подчертаване на главната мисъл като съдържание на проповедта и израз на нейната цел. Аргументира се висотата на нравствения живот и богатството на благодатта на Светия дух се придобива чрез кръстоносене от нас самите. Кръстът Господен ни поучава в смирението – котвата на християнското спасение и първо стъпало към Таворската светлина, т.е. обожението. Помнейки, че Сам Иисус Христос чрез смирение е извършил нашето спасение, когато на Голгота в неописуеми страдания се молил за тези, които Го разпънали: „Отче, прости им, понеже те не знаят що правят.“

¹³ Живот, чудеса и завети на архиепископ Серафим (Соболев)..., 171.

¹⁴ Пак там; **Кострюков, А.** Цит. съч., с. 187.

Според Волф и Карл Кристоф¹⁵, Божието слово, предадено чрез чрез боговдъхновеността на оратора, се свързва с реалната конкретна действителност, моделирайки се в послание не само за рационалното мислене, а преди всичко дълбоко психологически, докосвайки дълбините на човешката душа. Крайната цел на омилията е достигната, когато словото на Свещеното Писание и Свещеното Предание активира волята на тези, които го възприемат и реално се отпечатва в добри дела.

В унисон на горепосоченото, сам носител на особена благодат, владика Серафим, богоумъдрен, с много верен педагогически такт и психологически усет, във въведението на проповедта разкрива завладяващ житиен епизод. Свети Дионисий Ареопагит, молейки да види Светата Дева Мария, влизайки в нейните покои, внезапно го озарява неземан мир и радост, възкликвайки: „Ако не вярвах и не знаех истината, че има Бог, за мен Света Богородица щеше да е Господ!“

Основната мисъл завладява с прозрението, че Божията Майка винаги спуска своя Покров над смирените и кротки по душа люде, защото смиреният човек притежава висшата добродетел: любовта към враговете. В методиката на анализ – синтез с реално практическа устременост проповедникът Серафим (Соболев) насочва вниманието към значението на Богоматер в делото на спасението. В нашето молитвено почитание към нея, Иисус Христос ни дарява Своята благодат, тоест небесната Му помощ да простим, да приемем и да обичаме онези, които ни причиняват зло. Спасението и богообщението на човеците се извоюва и с помощта на Пресвета Богородица. В него тя участва не външно, както ангелите и светиите, а съпричастно, по вътрешен начин – чрез боговъплъщението, през вековете, в реалния живот, продължава своето участие в освещението на душите чрез Светата Евхаристия.¹⁶

Езикът на омилиитичното произведение се фокусира в онази точка, в която се отразява библейското слово, учението на Църквата и светоотеческото учение, за да раздвижи, пренасочи и активира човешките души към Царството Божие.

Владиката в риторичен въпрос в предложението на проповедта завладява съзнанието с твърдението, че всички сме призвани към великата небесна слава и райското блаженство, в което е превъзнесена Божията Майка. Тя се явява „почестна от херувимите и по-славна от серафимите“, „по-широка от небесата“, защото е вместила в себе си Невместимия Бог.

Светоотечески обобщава, анализира и доказва, че високият пиедестал в небесната йерархия на Света Богородица е вследствие нейното велико смирение, засвидетелствано в нейното признание пред праведната Елисавета (Лук. 1:48).

В цитиране на първосвещеническата Иисусова молитва (Иоан. 17:24) архиепископ Серафим се свързва с тесния стръмен, каменлив път на житейските

¹⁵ Андонов, Б. Цит. съч., с. 77.

¹⁶ Архиеп. Серафим (Соболев). Проповеди (1945–1949)..., с. 21–25.

страдания и изпитания, пътят на Голгота – по него е вървяла Божията Майка и светиите. С христологичен, същевременно образен език архиепископ Серафим в градация подчертава, че този скръбен път е „пътят на Христовото смирение”.

Обобщавайки в изложението, позовавайки се на апостолските слова „не мислете за себе си високо, а носете се смирено; недейте се има за мъдри” (Рим. 12:16), апелира се към развитие в душите на основната добродетел – смирението. Проникновен почнавач на „Добротолюбие”, посява семената на благочестието със силата на благодатното аргументиране, позовавайки се на словата и примерите на светите отци. Смирението, по учението на Макарий Египетски е основата и цялата същност на християнството. То е нашето възраждане, обновление и спасение. Във видение на св. Антоний са разкрити коварните мрежи на сатаната по цялата земя, от тях може да се спаси само смиреният човек.

В края на изложението, в задълбочаване подчертава, че смирението е необходимо не само за нашата бъдеща небесна слава, а е необходимо и във временния ни живот за избавление от всички наши нещастия. Предметът на словото е теологично, христоцентрично, христологично, но и мариологическо акцентира на огненото кръщение в нашия земен път и живот – страданията и бедствията, изпращани ни по Божи промисъл, по Божие Повеление и Позволение с една цел: да ни смирят. Иисус Христос чрез и във смирението обединява нас със Себе Си, а гордостта ни отдалечава от Бога. Освен това тя ни лишава не само от бъдещото блаженство, но и от временното тук щастие.

Много сполучлив пример е даден за руското аскетично подвижничество и монашество в образен паралелизъм, в нравственото приложение, за да се открие основният белег на християнското смирение – никого да не осъждаш, а винаги да виждаш вината единствено и само в себе си. Той извежда нравствения извод: не е трудно да осъзнаем собствените си грехове и грешки, не е трудно да се смиряваме и пред Бога, съзнавайки своите немощи. Много трудно е да се смиряваме пред ближните си, поради егоцентричното ни въображаемо превъзходство над тях.

В нравствените задачи вниманието се насочва към молитвеното ходатайство на Пресвета Богородица, да пристъпваме със смирение към нея, но и с голяма любов. Тя произтича от преклонението пред Светата Дева за кулминацията на нейните страдания в подножието на Разпятието на нейния Син и наш Спасител Иисус Христос.

В психологически и възпитателно-дидактичен аспект много добър почнавач на тайните на човешката душа, архипастирът заключава, че Божията Майка продължава да страда и в духовните небеса винаги, когато отново разпъваме Иисус Христос, допускайки тежко съгрешаване.

В градацията на етичния извод той подчертава, с което напълно завладява сърцето и волята на своите духовни, че най-святото, но последно застъпни-

чество и защита особено за грешниците от Пресвета Богородица ще бъде пред Престола на Светата Троица в Страшния, но справедлив Божи съд.

В заключението на проповедта владика Серафим наставлява и извежда умилителна молитва към Света Богородица за нейната перманентна грижа и защита, особено към каещите се и колебаещите се във вярата, и на житейския кръстопът между доброто и злото. В унисон със словата на Ф. Достоевски: „На арената на човешката душа от вечност воюват Бог и сатаната.”

В заключение може да се каже:

1) Една от основните боговдъхновени теми в омилитичното наследство на архиепископ Серафим е образът на Пресвета Богородица.

2) Рабинята Господня – Света Дева Мария е върхът на християнското смирение и търпение.

3) Най-великото чудо на земята е смиреният и кротък човек по примера и делата на Света Богородица.

4) Божията Майка е нашата Пътеводителка към целта на земния християнски живот – придобиване на Светия Дух, завръщането в Обятията на Бога Отца.

Архиепископ Серафим образно е поучавал своите духовни пасоми със съвета на забележителния старец Амвросий Оптински: „Трябва да се живее така, както се върти колелото в своето движение, с всички свои части се устремява нагоре към небето и само в една своя точка и само за миг докосва земята.”

БИБЛИОГРАФИЯ

1. **Андонов, Божидар.** Теория на църковното красноречие. С., 2011.
2. Живот, чудеса и завети на архиепископ Серафим (Соболев). Девическият манастир „Покров на Пресвета Богородица”, С., 2001.
3. **Кострюков, Андрей.** Жизнеописание архиепископа Серафима (Соболева). Подворья Патриарха Московского и вся России в Софии, 2011. – В: Православно Слово, Княжевский Девический манастир „Свето Въведение Богородично”, № 1, януари – февруари 1995 г.
4. **Кригер, Михаил.** Всеправославното съвещание от 1948 година. Докладите на архиепископ Серафим Соболев. Славянобългарски манастир „Св. вмчк Георги Зограф”, Света гора, 2005.
5. **Нушич, Бранислав.** Реторика. С.: Сиби, 2012.
6. О цели християнской жизни. Сп. „Паломник”, Москва, 2001.
7. Архиепископ Серафим Соболев. Проповеди. И. К. „Св. Николай Чудотворец”, С., 1997;
8. Архиепископ Серафим (Соболев). Проповеди 1945–1949 г. С., Княжевский Покровский Манастир, Москва, Московского подворья Свето-Троицкой Сергиевой Лавры, 1999.
9. **Шпиллер, И. В.** Воспоминания об о. Всеволоде Шпиллере. Православный Свето-Тихоновский Богословский Институт, Москва, 1995.

ВАСИЛИЙ ДОРОСТОЛСКИ И ЧЕРВЕНСКИ – ЖИВОТ И ДЕЙНОСТ В ПОЛЗА РОДУ

Таня Великова

VASILY OF DOROSTOL AND CHERVEN – LIFE AND WORK

Tania Velikova

This article describes the life and work of Bishop Vasiliy from his meeting with Grigoriy Nemtsov in Istanbul, which turned his life to the service of God, to his death, as Bishop of the Diocese of Dorostol and Cherven in 1927 – beloved and respected by his parishioners. It also traces the influence Vasiliy had over Boris III, as his spiritual teacher; his election as Bishop in 1898 with substantial lead over his opponents, his public work as executor of the will of Evlogi Georgiev, his synodal activity as deputy chairman of the Holy Synod, and the charity work typical of all his life, which also continued after his death, as expressed in his will.

Key words: *Bishop, church, spiritual director, The Diocese of Dorostol and Cherven, the Holy Synod, Archimandrite, chapel, Orthodox Church*

За живота и дейността на митрополит Василий Доростолски и Червенски няма много изследвания. За него са писали Надежда Стоянова в Известия на историческия музей – Русе, т. 5 и Тодор Билчев в сп. “Форум” и в сп. “Една седмица” в Русе, а за живота му като помощник на Иларион Макариополски сведения дават М. Арнаудов и М. Радивоев. Материалите, с които разполага отдел „Държавен архив” – Русе, за дейността му като митрополит са достатъчно, за да се направи едно многопластово и задълбочено изследване, за каквото настоящото съобщение не претендира. Митрополит Василий е личност обаятелна, вдъхваща доверие и любов. Със своята богата ерудиция и начетеност той успява да получи уважението на съвременниците си и обичта на енорияшите си.

Василий е роден през м. май 1847 г. в Цариград със светско име Васил Михайлов. Той получава първоначалното си образование в българското училище към църквата „Св. Стефан” през 1861 г. След това става канонарх – помощник на певеца към същата църква и едновременно с това прислужва на настоятеля на храма – епископ Иларион Макариополски. Близостта му с българския

духовен водач сближава Васил с Георги Немцов, бъдещ русенски митрополит и с Васил Балабанов, тогава ученици в богословското училище на о-в Халки. Привързаността на Васил към Иларион Макариополски ще го накара да пожелае да придружи благодетеля си на заточението му през 1861 г., но жаждата за знания и уредената от Георги Немцов стипендия за обучение в Белград отвеждат Васил в сръбската столица през август 1861 г. През октомври 1865 г. той се завръща в Цариград и изучава гръцки в българското училище, където директор е Георги Немцов. Отново с негово съдействие през 1866 г. Васил Михайлов постъпва в Богословското училище на о-в Халки. Завършва го през 1872 г. и на 27 юни е ръкоположен за йеродякон в храма „Св. Стефан“. Иларион Макариополски го провъзгласява за архидякон и го взема на обиколката си в България, където на 10 септември се срещат с Немцов, станал вече Доростолски и Червенски митрополит Григорий. През 1875 г., потопен в скръб след смъртта на духовния си учител Иларион Макариополски, Васил отива в Русе при другия си духовен наставник – Григорий. Тук през следващите години завежда канцеларията на Доростолската и Червенска митрополия. От юни 1879 г. със средства на митрополит Григорий Василий заминава за Германия да следва философия. Посещава лекции по философия и богословие в университетите в Мюнхен, Лайпциг и Хайделберг. На 30 декември 1884 г. се завръща в Русе със степен “доктор по философия” на Хайделбергския университет. От този момент животът на Василий остава завинаги свързан с Русе. В началото на 1885 г. митрополит Григорий го ръкополага за йеромонах, а впоследствие го произвежда за архимандрит и назначава за свой протосингел. Като такъв Григорий многократно го упълномощава да го замества във време на отсъствията му и да председателства Съвета при разглеждане делата на Митрополията. [1] Дори да председателства Съвета по провеждане избор за свещеник за овакантия пост в Силистра. [2]

През 1891 г. Василий е избран за Софийски митрополит и утвърден от Светия Синод, но у него надделява синовната обич и привързаност към благодетеля му, митрополит Григорий. За да изкаже признателността си като негов помощник, той отказва високия пост. Доверието, което има Григорий към своя протосингел проличава и в друг важен момент. След миропомазването на престолонаследника княз Борис през 1896 г., в което голяма роля има и митрополит Григорий, той успява аргументирано да препоръча на княз Фердинанд за духовен учител на младия княз архимандрит Василий. Изглежда той съвместно и с любов е свършил своята работа и е успял да вдъхне у младия си възпитаник истинска набожност и вяра в Бога. Връзката между възпитаник и възпитател остава здрава и неразрушима до самата кончина на Василий. За тази връзка свидетелстват много документи и телеграми с поздравления за рождения ден, за имения ден на княза, за Нова година, а след възкачването на престола и за тази годишнина. [3] Вероятно пак близостта, която ученикът е изпитвал към

своя възпитател е подтикнала на 12 февруари 1906 г. княз Фердинанд да изпрати до Василий следното послание: „Наступающите Велики пости Ни напомнюват духовните обязанности на Престолонаследника Княза Търновски, Желал бих щото възлюблений ми Син да се приобщи със Святото Причастие в събота на Тодоров ден.” Митрополитът е в невъзможност да осъществи пътуването, тъй като е със счупена ръка и на легло. Следват поредица от телеграми за състоянието на Василий и подобряването му след злополуката. [4] Като една от значимите личности в живота на престолонаследника Василий е поканен да присъства на тържествата в София по повод пълнолетието на княз Борис. [5] Израз на загрижеността за младия цар е изпълненото с тревога и благодарност към Бог писмо на митрополит Василий до Борис от април 1925 г., след атентата в църквата „Св. Неделя” [6] и изпълненият с благодарност отговор на царя.

На 16 декември 1898 г. умира митрополит Григорий. И в сетния си час той показва своето доверие във Василий, посочвайки го за изпълнител на завещанието си наред с Високопреосвещений Константин, Иван Симеонов и Иван Христофоров. [7] След смъртта на дядо Григорий с Писмо № 51 от 15 януари 1899 г. [8] за наместник на овдовелия престол до провеждане на избор Св. Синод назначава Търновския митрополит Климент. С Окръжно от 31 март 1899 г. на Доростолската и Червенска митрополия на всички избрани за Епархийски избиратели се съобщава, че на 11 април – неделя Цветоносна, ще се проведе избор на архиерей на Митрополитския престол на Доростолската и Червенска епархия. [9] В листата на кандидатите са включени бившият Скопски митрополит Теодосий, Брегалничкият епископ Антим и архимандрит Василий. Списъкът на избирателите [10] включва 24 духовни и мирски лица. Всички дават своя глас за Василий. С Писмо № 2043 от 11 април 1899 г. до Негово Високопреосвещенство председателствующия на Св. Синод Търновският митрополит Климент съобщава, че е проведен избор за Епархийски архиерей на овдовелия престол на Доростолската и Червенска епархия. Избирателите са посочили по две имена и кандидатите събират както следва: бившият Скопски митрополит Теодосий – 8 гласа, Брегалничкият епископ Антим – 16 гласа и архимандрит Василий – 24 гласа. [11] Това, че Василий е избран с вишегласие говори за авторитета, който си е извоювал и за притежаваните от него качества. Св. Синод одобрява избора и провъзгласява Василий за приемник на дядо Григорий. На 25 юли 1899 г. в църквата „Св. Стефан” в Цариград е извършено ръкополагането му в архиерейски сан. [12] На 14 август 1899 г. митрополит Василий пристига в Русе и поема управлението на Доростолската и Червенска епархия. [13] С Указ № 58 от 17 септември 1899 г. на княз Фердинанд Василий е утвърден за Доростолски и Червенски митрополит. [14]

Преглеждайки запазените архивни материали от времето на дядо Василий ние виждаме колко прецизно води той документацията си, колко педантични и канонично обосновани са отговорите му по различни въпроси. Едно от първите

действия на новия митрополит е да направи обиколка на епархията си и да събере актуални сведения за състоянието на църквите и гробищата, и за необходимите ремонти, които трябва да се направят. Констатирайки лошото поддържане и отчетност, той настоява за ревизия още през 1900 г. [15] Желаяйки миряните в Доростолската и Червенска епархия да имат добре поддържани молитвени домове, митрополит Василий откликва при всяка възможност да осветява новопостроени църкви и параклиси и да отпуска средства за ремонт на вече съществуващите. Така през 1900 г. осветява параклиса в с. Горно Абланово, Русенско, [16] през 1904 г. – църквите в с. Сарсанлар (дн. Зафирово), Силистренско и в с. Широково, Русенско; през 1909 г. – църквата „Св. Иван Рилски” в с. Острица, Русенско; през 1914 г. – гробищния храм „Св. Спас” в Русе. Дава разрешения за строеж на параклиси в с. Божичен, Русенско, в с. Араблар (дн. Априлово), Търговищко, в с. Голяма Кайнарджа (дн. Светослав), Силистренско и Курт-Бунар (дн. Тервел), Добричко, църквите в г. Бяла и с. Кайряк (дн. Каменци), Курт-Бунарска околия, както и за ремонт на църквите „Св. Георги” в с. Ряхово, Русенско и тази в с. Табачка, Русенско, камбанарията в с. Кривня, Русенско и много други. [17]

Василий проявява отзивчивост и към нуждите на руската колония в Русе и през януари 1922 г. отпуска за нуждите им църквата „Св. Николай”, за да се изпълни „един християнски дълг спрямо русите, които живеят в нашия град по неволя”. За тази си подкрепа Василий получава благодарност от управляващия Руските православни общини в България – Лубежкия епископ Серафим. [18] Години преди това на 11 ноември 1914 г. именно той осветява руския легационен храм „Св. Николай Мирликийски” в София.

Голямо внимание митрополит Василий отделя и на благотворителността. С ревностна последователност са събирани суми за различни фондове: за постройка на Висше богословско училище, за християнизирание на младежта, за проповеднически фонд, за Българския червен кръст, за Руския червен кръст по молба на Славянското благотворително дружество са призовани всички църкви да отделят по 5% от бюджета си, помощи за македонските бежанци в България (1901 – 1905) и други. [19]

С усърдие дядо Василий се грижи и за нуждите на добруджанци, откъснати по силата на мирен договор от България и дадени на Румъния. Той получава писмото им от 19 февруари 1917 г., че „от 6 месеца насам нашите цоркви не са видели свещеници, нито лютюргия”, и „това не сме прекарвали и в турско време” и за това най-покорно молят „Вашето отцово разпореждане, за да бъдат заобикаляни нашите църкви и отваряни по-начесто от някой свещеник, какъвто Вие благоволите”. [20] В свое писмо до митрополит Василий Върховният управителен комитет на организацията за национална култура „Добруджа” се обръща с думите „За забравена Добруджа, Ваше Високо преосвещенство, молим Вашите бащински грижи и застъпничество” и продължават „Вие лично имате

горчивия спомен за начина, по който в 1878 г. румъните туриха ръка на нашата църква в Северна Добруджа ... Но българите от тая българска земя не престанаха духом да се единят с българската църква в свободна България и да мечтаят за нейното възстановяване.... Сега е важно и належащо да се изпратят час по-скоро духовни пастири, свещеници и учители на българите от Добруджа”. [21] В отговор дядо Василий изказва одобрението си и „признателност към Вас и Вашето похвално дело” и добавя „В изпълнение на дълга ни за благоустройството на новоосвободена Добруджа, ние направихме навреме потребните постъпки, гдето трябваше и взехме всички мерки да се изпратят в тоя край нужните духовни лица, и се надяваме, че в най-скоро време тамошното православно население ще бъде напълно задоволено в духовно и религиозно отношение.” [22] Следват писма на Св. Синод на Българската православна църква до митрополит Василий от 5 и 12 юни 1917 г., възлагащи върху него духовното управление на земите в Северна Добруджа и съдържащи имената на свещеници от Ловчанска и Старозагорска епархии, които да назначи временно на енориите в подведомствените земи в Северна Добруджа. [23] Всички тези действия на митрополит Василий показват отговорността, която е паднала на раменете му и духовната сила, с която той я носи, както и усилията и грижите, които полага, за да могат българите, останали в Добруджа, да се почувстват отново приобщени към Българската православна църква.

С голяма прецизност се отнася и към учредения през 1895 г. фонд „Постройка на катедрална църква „Св. Борис Михаил” в Русе, тъй като е избран от русенци за председател на Комитета за събиране на доброволни помощи. [24] Отново под егидата на дядо Василий през 1901–1902 г. в Доростолската и Червенска епархия е организирано събирането на помощи за построяването на паметник на Българската екзархия. [25] Воден от чувство на синовна обич и признателност към своя пръв духовен баща и учител Василий подкрепя и поощрява събирането на средства за фонд „Иларион Макариополски”. При честване 50 години от смъртта на големия борец за църковна свобода Българската екзархия в Цариград кани специално митрополит Василий да вземе „лично участие в службата и цялото празненство в памет на тоя скъп светител”. [26] Поради напредналата си възраст и болест той е принуден да откаже оказаната му чест.

Своята благотворителност и желание да помага дядо Василий проявява и чрез отпускането на стипендии за обучение на ученици в Духовната семинария посредством фонда „Митрополит Григорий”. [27]

Известен със своята начетеност митрополит Василий на 26 юни 1902 г. получава покана от проф. д-р Шишманов да се запише за благодетелен член на новосформираното Археологическо дружество. [28] Месец по-късно, на 29 юли 1902 г., Милко Балабанов, български дипломатически агент в Букурещ известява Василий, че е назначен за един от изпълнителите на завещанието на Евлоги

Георгиев на мястото на починалия митрополит Григорий. Една от главните задачи на изпълнителите е да „организира Висше училище за положителни науки, приложени към индустрията”. [29]

Друг важен момент в живота на Василий е неговото синодално служение като наместник-председател на Св. Синод. Такава длъжност той изпълнява в периода 1918–1921 г., а до него са се допитвали при вземането на важни решения и в предходните години. С действията си той допринася много за изграждането на Висшето богословско училище в София и взема решения за назначаването на учители в него. До него се допитвали по разрешаването на всички синодални въпроси. В кореспонденцията на Василий със секретаря на Св. Синод е отделено заслужено място на обсъждането на каноните за зографисването на църквата „Св. Александър Невски” в София и мнението на дядо Василий се взема под внимание. [30] Близко 20-годишното участие на Василий в дейността на Св. Синод на Българската православна църква и 28-те години отдадени на енорияшите в Доростолската и Червенска епархия постепенно изсмукват силите му и на 24 януари 1927 г. митрополит Василий умира. Тъжната вест бързо се разчува. Образуван е граждански комитет, който да изработи програма за погребението. Храмът „Св. Троица”, където е погребан се изпълва с граждани и гости на Русе, дошли да отдадат последна почит на духовния си пастир. Уважение към своя учител в последния му път оказва и царят. Той е изпраща делегация и венец с лента „На моя пръв възпитател”. [31] Прощалните речи трогват сърцата на присъстващите. Софийският митрополит казва „и навред, навред с великите народни будители...върви и дядо Василий, тих, спокоен, благ, твърд, работлив, напоен със заветите на Илариона и Григория за независима, сплотена, единна българска църква и свободна, велика, мощна, благоденстваща България...” [32].

Остава да разберем каква е била последната воля на митрополит Василий, какво и на кого е завещал и по какъв начин продължава да изпълнява своето богоугодно дело и след смъртта си. За изпълнители на завещанието са избрани отец Георги Мешничаров, Иван Симеонов, Тодор Чернев и Иван Винаров, а за контролор – митрополит Стефан. Заветът, включващ цели 20 пункта е отворен на 28 януари 1927 г. Първото нещо, за което е помислил в завещанието си дядо Василий е с част от средствата, а именно 74 акции от банка „Гирдап” да осигури стипендия за обучение в Софийската духовна семинария на младеж от Доростолската и Червенска епархия. Архиерейските си одежди той разпределя за църквата „Иван Рилски” в Софийската духовна семинария, за русенските църкви „Св. Троица” и „Св. Георги” и за Митрополията. В пункт XVII от завещанието е разпоредено как да се разпределят книгите от личната библиотека на Василий. А предвид неговата ерудиция и начетеност книгите, които са описани ни изпълват с възхищение. Разбира се, по-голямата част са философски и строго духовни съчинения. За епархиалната библиотека Василий определя книгите на български и руски език, за синодалната – тези на гръцки, френски и немски. Своята кореспонденция и архив владиката е предвидил да повери на свещ.

Ангелов, но тъй като той умира по-рано, те остават за сина му. В отделни пунктове дядо Василий завещава по нещо – кръст, икона, евангелие или друго на своите приятели. Не пропуска близките и роднините си, нито църкви и сиропиталища, а също и бедните – дарява общо 26 500 лева. [33]

С тези последни жестове митрополит Василий затвърждава за сетен път мнението, създадено у хората за него, като за човек посветил живота и делата си на Бога и на полза роду. Дела, които му отреждат достойно място сред йерарсите на Доростолската и Червенска епархия, и в цялост на Българската православна църква.

ИЗПОЛЗВАНА ЛИТЕРАТУРА

1. Държавен архив – Русе, фонд 547К, оп. 2, а. е.214, л. 2,5
2. Пак там – л. 7.
3. Пак там, Ф 43 К, оп.1, а. е. 719, 770.
4. Пак там, а.е. 373, л.7, 9, 10, 11, 12.
5. Пак там, а. е. 457, л. 3.
6. Пак там, а е. 770, л. 104, 105.
7. Пак там, а. е. 261, л. 14.
8. Пак там, а. е. 261, л. 93.
9. Пак там, а. е. 261, л. 101.
10. Пак там, а. е. 261, л. 102.
11. Пак там, а. е. 261, л. 159, 160.
12. Пак там, а. е. 261, л. 165.
13. Пак там, а. е. 261, л. 175.
14. Пак там, а. е. 261, л. 186.
15. Пак там, а. е. 719, л. 280.
16. Пак там, а. е. 282, л. 29.
17. Пак там, а. е. 282, 372, 431, 659.
18. Пак там, а. е. 664, л. 31, 32.
19. Пак там, а. е. 335, 338, 371, 509, 591, 674.
20. Пак там, а. е. 610, л. 2, 3.
21. Пак там, а. е. 610, л. 8, 10.
22. Пак там, а. е. 610, л.12.
23. Пак там, а. е. 610, л. 14, 20.
24. Пак там, а. е. 1586, л. 61, 64.
25. Пак там, а. е. 299.
26. Пак там, а. е. 770.
27. Пак там, а. е. 664, л. 38-52.
28. Пак там, а. е. 314, л. 31, 38.
29. Пак там, а. е. 314, л.39; а. е. 373, л. 17; а. е. 427, л. 60, 70;.
30. Пак там, а. е. 436, 457.
31. Пак там, а. е. 218, л. 17.
32. Църковен вестник, бр. 5/5. 02 1927 г.
33. Държавен архив – Русе, фонд 43К, оп. 1, а. е. 218.

МИСИОЛОГИЯТА В СЪВРЕМЕНОТО БЪЛГАРСКО БОГОСЛОВИЕ ОТ XX И XXI ВЕК

Свещ. Силвестър (Станимир Янакиев)

THE MISSIOLOGY IN BULGARIAN MODERN THEOLOGY OF THE XX AND THE XXI CENTURY

Fr. Sylvester (Stanimir Yanakiev)

The part of Bulgarian Orthodox missiology to the whole Bulgarian theology is very small. However, there are efforts in this area, which it is right to be mentioned because they have their significant place in the development of the Bulgarian Orthodox theology.

The most significant contribution to the Bulgarian missiology is The missionary coursebook, created by professors Djulgerov and Tsonevski. This discipline has deliberately been truncated during the totalitarian period, because it is fundamental for the changing the worldview of Bulgarian society.

През XIX и XX век има поврат за външната православна мисия, когато Православието обръща много души за Небесното Царство между народите, сред които никога не е звучала православна проповед. Към днешния ден обаче в света все още съществуват голямо число страни и народи, които никога не са слушали проповедта за истинската Христова вяра. И, уви, пълноценно устроена пълнокръвна мисия няма почти никъде по света, освен редки изключения.

Основният проблем на православното мисионерство може да се характеризира с думите на Спасителя: „Жетвата е голяма, а работниците са малко” (Мат. 9:37). Църквата винаги е страдала от остър недостиг на хора и средства за мисиологията. И едното, и другото се явяват следствие на печалното заключение, че в болшинството Поместни православни църкви, за съжаление, засега остъства общоцърковно разбиране относно важността на проповедта пред другите народи като изпълнение на последната заповед на Господа Исуса Христа: „...и така, идете, научете всички народи, като ги кръстите в името на Отца, и Сина, и Светия Дух...”(Мат. 28:19)

Абсолютно изключение прави Румънската православна църква, която към днешна дата е най-развиващата се православна поместна църква в мисионерско отношение. След падането на желязната завеса, когато много румънци тръгнаха

да си търсят щастието в развитите европейски страни Румънската православна църква буквално „тръгна“ с тях. Навсякъде в Западна Европа бяха изградени епископски центрове и над 500 енории с храмове и свещеници. Изключение, донякъде може би, прави Руската православна църква, която още от началото на XX век оформя мисионерски отдели към почти всички свои тогавашни митрополии, които издават листовки за населението или систематизирана периодика.

Православната мисия в България

Отношението на българското общество през XIX век към вярата и етиката е обусловено от историческите промени, настъпили през този период. Веднага след Освобождението Българската православна църква е имала различни цели от тази да развива своята мисия. Почти цялото духовенство се включва в изграждането на новоосвободената държава. Първото Велико народно събрание и последвалите ги няколко са изпълнени с клирици, готови да помагат в различни области на социалния и политическия живот. Българската православна църква, макар и да не абдикира от своята политика на просвещение, подарява на Министерството на просвещението всички свои училища, заедно с настоятелствата, които са на територията на Царство България. В същото време Църквата започва развиването на своя социална политика по отношение на сираците и старите хора, като за периода 1878–1944 година се създават множество сиропиталища и старопиталища. Мисионерско-просветителска дейност се развива и от екзарх Йосиф през време управлението на Българската екзархия от Цариград до връщането му в България по време на управлението на Стамболов. Мисионерско-просветна дейност развиват и други митрополити. В повечето случаи мисионерска дейност започва да се развива едва когато Църквата е имала проблем с инославна пропаганда.

Списание „Православен мисионер“ – първи опити

От 1901 година започва издаване на списание Православен мисионер под ръководството на архимандрит Иларион Арабаджиев – бъдещ Сливенски митрополит. Архимандрит Иларион с подкрепата на тогавашния Сливенски митрополит Гервасий подема пламенна борба срещу католическата инвазия на територията на Сливен и Ямбол. В резултат на това католическата мисия в Сливен е преустановена. Публикациите на Архимандрит Иларион Арабаджиев са насочени предимно в областта на вътрешната мисия. Укрепването на православно самосъзнание чрез редовни проповеди е една от целите, които той прокарва в списанието. Външната мисия и защитата от друговерско влияние съществуват в тогавашното списание, но на второ място по важност. Описани са случаи на агресия и вандализъм от страна на полски католици към право-

славни християни¹. Списание то публикува статии, издадени в други списания или вестници, като на моменти публикува и теми с неправославна тематика, а така също и статии с непроверена и подлинна фактология. Списание то просъществува до 1908 година, когато архимандрит Иларион Арабаджиев е поставен като ректор на Цариградската духовна семинария.

Списание „Православен мисионер“ под редакцията на Михаил Калнев

От края на 1931 година с благословието на Светия Синод на БПЦ се подновява издаването на списание Православен мисионер под ръководството на забележителния богослов и мисионер Михаил Александрович Калнев. Той е роден през 1864 година в град Одеса в семейството на свещеника Александър Калнев и е първото от осемте му деца. За изключителни заслуги в областта на мисионерството е награждаван многократно от император Николай II, а патриарх Тихон му определя голяма пожизнена пенсия заради обвърнати в Православието от него огромни области в Русия със сектантско население. За да избегне растрел от комунистите в Русия през януари 1920 година той бяга в България, която е първата страна, приела го като бежанец. Веднага получава покана да заеме длъжността Синодален мисионер едновременно от Българския и Сръбския синоди, но неприятно поразен от небивалия тогава шовинизъм в Сърбия и необикновената вражда към България дори от страна на висшето духовенство, той предпочита да се върне в България, където в края на 1920 година е назначен като Синодален мисионер.

До смъртта си през 1942 година Михаил Калнев написва множество пособия с мисионерска насоченост. Книгата му „Щит на вярата“ изобличава лъжеученията на теософите, спиритистите и дъновистите. Неговата концепция за православна мисиология е актуална и през XXI век. Обръща особено внимание на вътрешната мисия, като акцентира, че „вътрешната мисия трябва да се извършва за народа и чрез народа“. Като представител на руското богословие той има специфично разбиране относно вътрешната и външната мисии.

Списание „Православен мисионер“ съществува до идване на комунистическата власт в България. Много и различни автори са публикували в него. Списание то е добре балансирано и в него има множество статии, отнасящи се както към външната мисия, така и към вътрешната. В него се публикува и актуална информация от църковния живот в България и по света.

През 1942 година в априлския брой на списанието е поместена статията: „Какво да правим? Съвременните задачи на православната вътрешна мисия“. Тази статия е писана от Михаил Калнев още през 1919 година в Русия и показва

¹ Православенъ Мисионеръ, 1907 г., бр. 7, с. 16.

основните тенденции в православната мисиология на Руската православна църква от началото на XX век. В руското богословие от това време под Вътрешна мисия се разбира работата на Църквата както с православните християни, така и с инославната пропаганда и прозелитизъм.

Като показва загриженост към общото състояние на църковната мисия в Руската православна църква, Михаил Калнев изтъква необходимостта от промяна в самата концепция на православното мисионерство. Според него православната вътрешна църковна мисия ще има по-голям успех, ако се превърне в „народна мисия“². Обръща внимание на основните елементи на мисионерското дело:

1. Редовно богослужение
2. Подобряване на църковното пение и четене
3. Опростяване на църковно-богослужебния език
4. Усилване на църковната проповед
5. „Всеки свещеник трябва да бъде първият мисионер в енорията си!“
6. Устройване на църковна библиотека
7. Създаване на дружества
8. Обилно разпространяване сред народа на книги, брошури и листовки с религиозно-просветно и апологетично съдържание.
9. Усилване на църковната дисциплина
10. Повишаване на образователното и нравственото ниво на духовенството и неговата материална обезпеченост.
11. Подобряване на енорийския живот
12. Подобряване бита и християнския живот на миряните

Освен тези основни елементи Михаил Калнев посочва твърдата необходимост от „прякото удовлетворение на религиозната мисъл“³ на християните с цел премахване на религиозните заблуждения и противопоставяне чрез „жива проповед и изобличение“⁴. Според него без енорийска специална активна народна мисия е невъзможно да има успех в борбата със сектантството. Активната мисия Калнев противопоставя на наречената от него мисия с „мерки от отбранителен порядък“⁵.

Учебник по мисионерство на проф. Д. Дюлгеров и проф. Ил. Цоневски

През 1937 година излиза „Учебник по мисионерство“ на преподавателите в Софийската духовна семинария, а по-късно и професори Димитър Дюлгеров

² Сп. Православен мисионер, год. XI, 1942, с. 178.

³ Пак там, с. 179.

⁴ Пак там, с. 179.

⁵ Пак там, с. 180.

и Илия К. Цоневски. Заедно с учебника те издават допълнена и подобрена версия на труда на дякон И. Смолинъ – „Мисионерская памятка”, която наричат „Наръчник на мисионера”.

Учебникът по мисионерство е един забележителен за българското богословие труд, състоящ се от Въведение и три отдела. Във Въведението се изясняват понятие за мисионерството, необходимост, цел и средства на мисионерската дейност, а също и основни характеристики на мисионерската проповед и методика. Обърнато е внимание на качествата на мисионера и същината на Православието. Особено важно е да се отбележи акцентът, който поставят авторите върху отношението на мисионера към иноверните и сектантите и особено към тяхната вяра. „...всяка критика, всеки опит да се надникне в душата на иноверца и сектанта, за да се подчертае неговата заблуда или – понякога – даже да се осмее неговата вяра, е жестоко човъркане в жива рана”⁶

В първия отдел със заглавие „Инославни пропаганди” се дава подробна историческа справка и богословски анализ на веровите особености на: Католичество, протестантство, лутеранство и реформаторство. Разглеждат се основните отлики с Православната вяра с подробен критически анализ и опровержение.

Във втория отдел, наречен „Секти в България” се прави опит за терминологично разграничаване на ерес, секта и разкол.⁷ Поради неразкриване адекватно на етимологията се прави разграничаване между ерес и секта на базата на личните възприятия на авторите, макар и да споменават, че в пространния катехизис на Източната православна църква се говори само за ерес и разкол, а за секта не се споменава⁸. В този отдел се разглеждат деноминациите баптизъм, методизъм, адвентизъм и петдесетничество.

В третия отдел, наречен „Противохристиянски религиозно-философски учения” се обръща внимание на: дъновизъм, теософия, спиритизъм и толстоизъм със съответния критически анализ на ученията им.

На пръв поглед в този учебник има проблем, свързан със самото определение на науката Мисионерство: „Науката мисионерство... разкрива в пълнота отстъпленията от учението на Православната църква у съвременните инославни християнски общества, секти и противохристиянски учения, отпаднали от Църквата Христова”⁹, въпреки, че авторите споменават Мат. 28:19–20¹⁰.

⁶ Учебник по мисионерство, 1937, с. 21

⁷ Пак там, с. 243.

⁸ Пак там, с. 244.

⁹ Учебник по Мисионерство, 1937, с. 3.

¹⁰ „Идете, научете всички народи, като ги кръщавате в името на Отца и Сина, и Светаго Духа и като ги учите да пазят всичко, що съм ви заповядал”.

Апостолската дейност в Църквата е насочена към разгласяне на Божественото откровение и приобщаване към вярата в изкупителното дело на Сина Божий и Неговата Църква. Борбата с изкривяванията на учението за Бога и Църквата не е основна задача. Тя се проявява едва когато има отпор на Благовестието, заради неправилното възприемане и изповядване на различни верови или нравствени позиции, които са в противоречие с учението на Господ Иисус Христос.

По-нататък, професорите Дюлгеров и Цоневски, като очертават целите на Църковната мисия влизат изцяло в духа на Свещеното писание, Предание и учението на Светите отци:

„1) Просвещаване в светлината на Христовото учение и обръщане към истината стоящите вън от оградата на Църквата Христова (иноверни, инославни, сектанти и др.);

2) събуждане, съживяване, задълбочаване и заздравяване на християнската вяра и християнския живот;

3) ограничаване на греха и злото и насаждане правдата и любовта Божия;

4) всестранно подпомагане човека и християнина в неговите духовни и материални нужди;

5) християнизация на църковното общество в духа на истинското православие¹¹.

Задачите на православното мисионерство се извеждат от целите и са четири:

1) Да се просвещава и възпитава в духа и силата на Христовото учение и слово (мисионерско-педагогическа задача).

2) Да се проявява истинско християнско братолюбие към ближните, които са в нужда и нещастие (дяконична или благотворителна задача).

3) Да оказва благотворно влияние, в духа на християнските идеи и принципи както за обновяване на обществената и църковна дейност и уредба, така и за подобрене на социалното законодателство и грижите на Църквата и държавата за социалните отношения и народния живот (социално-народна задача).

4) Да възвърне в лоното на Църквата заблудените и отпаднали от нея.¹²

Средствата, които се предлагат да бъдат използвани в този учебник са следните:¹³

I. Живо слово:

1) За спасяване изобщо на застрашените от пагубното равнодушие към вярата и личното спасение и за засилване на църковната дисциплина:

¹¹ Учебник по Мисионерство, 1937, с. 7.

¹² Пак там, с. 7–8.

¹³ Пак там, с. 8–9.

а) Да се урежда в определени дни или седмици публични сказки (или беседи) върху вечните истини на християнството.

б) Да се уреждат извънредни тържествени църковни служби с проповеди върху същите истини.

с) Да се уреждат тържествени поклонения до бележити св. места с подходящи за случая беседи.

д) Да се използват извънредни събития в църковно-обществения живот, природни бествия и др. за съживяване религиозно-нравствения живот.

е) Да се въздейства пряко върху упорито странящите от вяра и Църква и непосещаващите църковното богослужение, публичните религиозни сказки и събрания.

ф) Косвено да се въздейства върху такива (хора) чрез трети лица – родители, близки, познати, приятели и др.

2) За укрепване разхлабените връзки в християнското семейство и доброто поставяне на домашното религиозно възпитание:

а) Да се уреждат публични сказки за светостта на брака, за задълженията на родителите към децата и на децата към родителите, за пагубните последици – за личността, обществото и държавата – от бракоразводите, незаконните съжителства и т.н.

б) Да се уреждат специални курсове за запознаване родителите, предимно майките, как да водят религиозното възпитание на своите деца.

3) За религиозно-нравствено въздействие върху православната българска младеж.

а) Да се откриват неделни училища, детски забавачници, игрища и летовища за деца и младежи.

б) Да се основават ученически и младежки християнски дружества, религиозно-философски кръжоци и др.

4) За възвръщане на увлечените в религиозни секти, застрашените от католическата и протестантска пропаганда и за поддалите се на влиянието на различни противохристиянски и философски учения, за да уреждат публични сказки, беседи и диспути и лично да им се въздейства чрез непосредствено убеждаване.

5) За обръщане в християнството иновърните у нас (българо-мохамедани, цигани и юдеи) да се въздейства предимно върху отделни лица и семейства.

II. Печатно слово:

Голямо значение за успеха на мисионерската дейност на Църквата има и печатна пропаганда и специалната книжнина, а именно:

1) отпечатване и разпространяване на Библията

2) издаване на специална популярно-апологетична и противосектантска книжнина

3) издаване на вестници, списания и листи с религиозно-нравствено съдържание

4) откриване на библиотеки и читални

5) раздаване на книги за домашен прочет и др.

III. Благотворителност (добротворство)

Непреборимо значение за успеха на църковната мисия има благотворителността в най-широк смисъл, а именно:

1) Грижи за децата

○ Откриване на ясли и забавачници

○ Неделни училища

○ Сиропиталища

○ Възпитателни домове

○ Изправителни домове за малолетни престъпници и др.

2) Грижи за работниците

○ Съдействие за намиране работа на безработни

○ Откриване на работнически колонии

○ Откриване на почивни домове

○ Откриване на работнически клубове и др.

3) Грижи за бедните, болните и престарелите

○ Откриване на болници

○ Материално подпомагане на бедни и болни

○ Откриване на приюти за слепи, глухи и др.

4) Грижи за порочните и падналите членове на обществото

○ Превъзпитание на затворници и морално паднали

○ Подкрепа на въздържателните дружества в борбата им с алкохолизма и порочността

○ Създаване на изправителни домове за възрастни и др.

Православното мисионерство в България през периода 1944–1989

Със започването на тоталитарния период и домогванията на комунистическия режим до съзнанието и вярата на българина пропорционално намалява влиянието на Църквата върху обществото.

С указ № 25 от 8 юли 1950 година на Народното събрание Богословският факултет е отделен от Софийския университет и преобразуван в Духовна академия под ведомството на Българската православна църква. Като декан и ректор на Софийската духовна академия през периода 1948–1953 г. проф. д-р Илия Цоневски е подложен на огромен натиск от Дирекцията по вероизповеданията да изключва „провинили“ се студенти или преподаватели, както и да се про-

менят учебните програми и планове според препоръките на Комунистическата партия. На такъв натиск са били подложени всички ректори на Духовната академия до 1991 г., когато последен неин ректор и пръв декан на възобновения Богословски факултет към Софийския университет е сегашният български патриарх Неофит.

Православното мисионерство и проф. Тотю Коев

Проф. Тотю Коев е достоен наследник на проф. Цоневски и един от най-ярките представители в областта на *Православното догматическо богословие*, *Инославни изповедания* и *Нехристиянски религиозни учения*.

През периода 1969–2006 година оглавява катедрата по *догматическо богословие* на Софийската духовна академия (отново Богословски факултет от 1991 г.) До 1999 година преподава *Инославни изповедания* и *Нехристиянски религиозни учения*. Въпреки тежките условия, наложени от комунистическия режим успява да издаде в сп. „Духовна култура” статии, поддържащи тези предмети като: „Иконопочитанието в светлината на Боговъплъщението”¹⁴ „Тайнството Кръщение според учението на Православната църква”¹⁵ и „Тайнството Свещенство в православно-догматическо осветление”¹⁶.

По време на тоталитарния период православно българско богословие изцяло изключва мисиологията от богословските дисциплини на тогавашната Духовна академия и семинарии. Предметите *Инославни изповедания* и *Нехристиянски религиозни учения* успяват да върнат част от тази дисциплина, но единствено в сферата на научната теория, без практическа насоченост. Невъзстановена остава мисията – както вътрешната, така и външната. Отсъствието на вътрешна мисия е пряко свързано и с преустановяването на наставничеството в БПЦ, а липсата на външна мисия изцяло лишава Българската църква от адекватно отношение към значимите обществено-политически и социално-икономически проблеми на обществото. Въпреки това съществува добра практика, но не е систематизирана и обобщена от едно научно изследване.

Православната мисиология в България след 1989 г.

Проф. д-р Тотю Коев е в основата на възраждането на мисиологията в българското богословие след промените от 1989 г. Като преподавател в Богословския факултет на Софийския университет той води лекциите по *инославни изповедания* и *нехристиянски религиозни учения* до 1999 г. Той осъвременява тези два предмета като ги допълва с богата актуална информация. Като редактор на списание „Духовна култура” той продължава редицата статии в областта на

¹⁴ Сп. Духовна култура, кн. 3, 1974 г.

¹⁵ Сп. Духовна култура, кн. 4, 1985 г.

¹⁶ Сп. Духовна култура, кн. 2, 1987 г.

мисиологията като „Почитта към светиите в Православната църква”¹⁷, „Православие и хилиазъм”¹⁸ и преиздава някои от предишните си статии.

Доц. д-р Димитър Митев написва първия систематизиран учебник по *инославни изповедания* през 2004 година. Вече почти десет години той се използва като основа за преподаване в Богословския факултет на Софийския университет както за бакалаври и магистри, така и за докторантските изпити. Отношението към Православната мисиология в Православния богословски факултет на Великотърновския университет е сравнително по-задълбочено и всеобхватно, благодарение на усилията и на други изследователи, между които е и Валентин Кожухаров.

Д-р Валентин Кожухаров е може би първият епархийски мисионер, макар и за кратко, в най-новата история на БПЦ. Негова е и проектоконцепцията за православната мисия на Българската църква, публикувана през 2010 година под заглавието „Християнска мисия в условията на поместната църква. Мисията на българската православна църква”.

Според д-р Кожухаров „Включването на активните миряни в мисионерската дейност на енорията може да бъде от решаващо значение за успеха на мисионерската дейност на нашата Църква”.¹⁹ Тази теза повтаря мнението на Михаил Калнев от 1919 г, че православната мисия трябва да се превърне в „народна мисия”²⁰. Богословското обосноваване на православната мисия при д-р Кожухаров е последователно и систематично, като изхожда от основанията в Свещеното Писание, Свещеното Предание, Апостолската приемственост, учението на Вселенските събори и Светите отци. Мисията е свидетелство за Пресвета Троица, за Божия Син и Неговото изкупително дело²¹. Границите на православната мисия са свързани със запазване пълнотата и чистотата на евангелското учение и учението за Църквата; насочена е към всяка чевешка общност, култура, бит и обществено устройство.²²

Целите на Православната мисия според д-р Кожухаров са:

- 1) Обновление на човека и на цялото творение, възвръщането им към първоначалната чистота и съвършенство;
- 2) Разпространяване на Благата вест по целия свят „до краищата на вселената”;

¹⁷ Духовна култура, 2000, № 7.

¹⁸ Ешго 2001, бр. 2, 2000 г.

¹⁹ Християнска мисия в условията на поместната църква. Мисията на българската православна църква, 2010, с. 36.

²⁰ Православен мисионер, год. XI, 1942, с. 178

²¹ Християнска мисия в условията на поместната църква. Мисията на българската православна църква, 2010 г. с. 46.

²² Пак там, с. 48.

3) Запазване на богооткровената истина и Христовото учение в техния непокътнат вид.

Задачите на православната мисия, според д-р Кожухаров са:

1) Проповядване на Благата вест на всеки човек и на всички хора..., които още не са чули Словото Божие и не са повярвали в Христа.

2) Проповядване на Благата вест на онези, които са кръстени, но които не са научени на вярата.

3) Възърковяване на новопокръстените и на онези християни, които все още не са възърковени.

4) По-нататъшна работа по утвърждаване на практиката на високо духовна и спасителна за християните богослужебна дейност.

5) Утвърждаване на евхаристийните енории и общини и разпространяване на техния опит

6) ...Приближаване на богослужебния език към разбирането на вяращите.

7) Привличане на християните към активна енорийска и мисионерска дейност.

8) Освещаване на нехристиянските културни образци, бит и навици чрез активна мисионерска дейност и мисионерско присъствие във всички сфери на социалния живот

9) ...Развитието и научното и образователно утвърждаване на просветно-мисионерската дейност

10) Продължаване на християнския мисионерски диалог с вяращи и религиозни институции от други религии, както и с християни от неправославни изповедания.²³

Основните средства на православната мисия според д-р Кожухаров са:

1) Устна проповед и живото свидетелство

2) Четене на Словото Божие и на богатството от светоотческа и друга християнска литература

3) Следване примера на християнските подвижници, както от миналото, така и от съвременната църковна действителност

4) Използване на съвременни (включително технически) средства за църковно (включително духовно) ръководство.²⁴

Заклучение

Концепцията за православната мисиология на д-р Кожухаров се припокрива почти напълно с концепцията, изложена от професорите Дюлгеров и

²³ Християнска мисия в условията на поместната църква. Мисията на българската православна църква, 2010 г., с. 50–51.

²⁴ Пак там, с. 52.

Цоневски в уводната част на учебника по мисионерство, написан от тях през 1937 г. Предимството на д-р Кожухаров е, че подхожда систематично и изчерпателно към православната мисиология по отношение на целите и тяхната богословска аргументация. Извършено е огромно изследване за определяне характера на християнската мисия, нейните тринитарни, апостолски, еклизиологически, канонични, есхатологични и национално-културни основания. Отделено е специално място за определяне вселенския, христоцентричния и антропологичния характер на мисията. Църковно-богословският анализ на концепцията, която предлага авторът, включва също и разясняване литургическите, йерархически, личностни, църковно-образователни и международни аспекти на мисията. Концепцията е допълнена с подробен план за разкриване на мисионерски отдел към Св. Синод на БПЦ; учредяване на мисионерски фонд; назначаване на епархийски мисионери и изучаване на мисиология в духовните училища като учебна дисциплина.

В концепцията на проф. Дюлгеров и проф. Цоневски са разработени по-добре средствата на православната мисия. Разгледани са четири метода за водене на мисионерска беседа: догматически, апологетически, полемически и исторически.

И двете концепции заслужават внимание, защото разкриват в цялост една загубена част от Православното българско богословие – мисиологията. Понастоящем в Софийската духовна семинария се изучава Инославни изповедания в XII клас – 1 час седмично, с общ хорариум 31 часа. В богословските факултети се изучава предметът *Инославни изповедания*. Мисиологията не е застъпена по никакъв начин.

При катехизацията имаме обучение във вярата на млади хора, чиито семейства и родители добре познават Православната вяра и праксис. Това е теоретико-практическо обучение за навлизане във вярата на нашите предци. Мисиологията се използва там, където няма православни основи. Тя се занимава с оформяне на съвсем нов религиозен модел – Православния там, където няма установена доктрина или има сектантско влияние.

В контекста на тези разсъждения, на съвременното българско православно общество е необходима повече мисиологията като първа стъпка за катехизацията на българските християни и едва след това да се започне със същинската вероучителна катехизация.

Показателно е отношението на Св. Силуан Атонски към начина, по който трябва да се провежда мисионерската дейност. При разговора му с един архимандрит, който се занимавал с мисионерска дейност сред инославните св. Силуан Атонски го попитал как проповядва. „Архимандритът, още млад и неопитен, жестикулирайки с ръце и с цялото си тяло, възбудено отговорил:

– Аз им казвам: вашата вяра е блуд, при вас всичко е извратено, всичко е невярно, и няма да се спасите, ако не се покаете.

Старецът изслушал това и попитал:

– Кажете, отче, те вярват ли в Господа Исуса Христа, вярват ли, че Той е истински Бог?

– В това вярват.

– А почитат ли Божията Майка?

– Почитат Я, но неправилно учат за Нея.

– А светиите почитат ли?

– Да, почитат, но от времето, когато са отпаднали от Църквата, какви могат да бъдат техните светии?

– Те имат ли богослужения в храмовете, четат ли словото Божие?

– Да, имат и църкви, и служби, но ако можехте да видите, що за служби са това в сравнение с нашите – какъв хлад и бездушие.

– Отец архимандрит, тяхната душа знае, че добре правят, като вярват в Исуса Христа, като почитат Божията Майка и светиите, като ги призовават в молитви, така че когато вие им кажете, че вярата им е блуд, те няма да ви послушат... Но ако вие говорите на хората, че правят добре, като вярват в Бога; като почитат Божията Майка и светиите; като ходят на богослужение в църквата и се молят в къщи, като четат Божието Слово, но че имат някаква грешка, и тя трябва да се поправи, тогава всичко ще бъде както трябва; и Господ ще се радва за тях; и така всички ще се спасим по Божията милост... Бог е любов и затова проповедта е длъжна винаги да изхожда от любовта; тогава ще има полза и този, който проповядва, и този, който слуша, а ако се порицава, душата на хората няма да ви чуе и няма да има никаква полза.”²⁵

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Православен Мисионер, 1907, № 7.
2. Православен мисионер, год. XI, 1942.
3. Дюлгеров и Цоневски, Учебник по мисионерство, 1937 г.
4. Духовна култура, 1974, № 3.
5. Духовна култура, 1985, № 4.
6. Духовна култура, 1987, № 2.
7. Духовна култура, 2000, № 7.
8. Еуро 2001, бр. 2000, № 2.
9. **Кожухаров. В.** Християнска мисия в условията на поместната църква. Мисията на българската православна църква, 2010.
10. **Свети Силуан Атонски.** Писания, Зографски манастир.

²⁵ Свети Силуан Атонски, Писания, с. 45–46.

