



СОФИЙСКИ УНИВЕРСИТЕТ “СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ”

Богословски факултет

Катедра “Историческо и систематическо богословие”

Професионално направление – “Религия и теология” – 2.4

Научна специалност – Психология на религията

Борянка Нанова Вутева

“Сърцето като център на цялостния живот на човека”

(богословско-психологическо изследване)

АВТОРЕФЕРАТ

на дисертационен труд за присъждане на образователна и научна
степен “доктор”

Научен ръководител:
Доц. д-р Димо Пенков

София

2020

СЪДЪРЖАНИЕ

Предговор

I. Увод

1. Обща характеристика на дисертационното изследване

1.1. Актуалност на темата на изследването

1.2. Обект и предмет на изследването

1.3. Цел и задачи на изследването

1.4. Методология на изследването

1.5. Структура на изследването

II. Изложение

1. Първа глава. Антропологичното понятие “сърце” в Свещеното

Писание на Стария и Новия Завет

1.1. Сърцето в Свещеното Писание на Стария Завет

1.1.1. Сърцето като физически орган

1.1.2. Основни дейности и характеристики на човешкото сърце в Свещеното Писание на Стария Завет

1.2. Сърцето в Свещеното Писание на Новия Завет

1.2.1. Тълкувателното единство на двата Завета и преходът към новозаветната антропология

1.2.2. Библейският прочит на понятието “сърце” в Свещеното Писание на Новия Завет

2. Втора глава. Светоотеческото разбиране за сърцето

2.1.1. Св. Макарий Египетски за съхраняването на сърцето

2.1.2. Понятието “сърце” в разбирането на св. Григорий Богослов за човешката личност

2.1.3. Мистиката на сърцето в богословието на св. Симеон Нови Богослов

2.2. Сърцето в исихазма на XIV век

2.2.1. Учението на св. Григорий Палама за човека

2.2.2. Умосъзерцанието и вътрешната молитва в богословието на св. Григорий Синаит

2.2.3. Сърцето в антропологията на св. Николай Кавасила

3. Трета глава. Умно-сърдечната молитва в православния аскетически опит и богословие

- 3.1. Св. Йоан Лествичник за възходането в молитвата
- 3.2. Молитвата в поученията на св. Игнатий Брянчанинов
- 3.3. Св. Йоан Кронщадски – аскетически и духовен опит

4. Четвърта глава. Бележити руски подвижници за сърцето (XVIII-XX в.)

- 4.1. Понятието “сърце” в творенията на св. Тихон Задонски
- 4.2. Човешкото сърце в богословието на св. Силуан Атонски и св. Софроний Сахаров
- 4.3. Възгледите на св. Лука Войно-Ясенецки за психосоматичния състав на човека и неговия център – сърцето

III. Заключение

IV. Научни приноси

V. Публикации свързани с темата на дисертацията

Предговор

Човешкото сърце, освен жизнеутвърждаващ физически орган е съсредоточие на целия вътрешен свят на човека. В православната антропология сърцето има синонимно значение на среда, вътрешност, средище и пр., което го свързва не само с физическото, но и с емоционалното и психическо състояние на човека. В съвременния език това понятие е натоварено с изключително много метафоричност. Може да се каже дори, че съвременният човек е изградил цяла култура свързана със сърцето.

Както в богословието, така и в религиозната психология, понятието “сърце” е с феноменологично значение, защото се свързва със скритите структури на човешката душа, които не биха могли да бъдат обяснени с никакви научни постулати, освен с вярата в Бога.

Тук е мястото да благодаря на научния си ръководител доц. д-р Димо Пенков за оказаното доверие, подкрепа и съдействие по време на работата ми над този дисертационен труд. Благодаря също така на целия екип - на всички преподаватели от катедра “Историческо и систематическо богословие”, на всички колеги, и най-вече на Всеподателя Бога!

I. Увод

1. Обща характеристика на дисертационното изследване

1.1. Актуалност на темата на изследването

Темата “Сърцето като център на цялостния живот на човека” в нейния богословско-психологически аспект е изключително интересна за изследване, откриваща огромни, неизчерпаеми ресурси пред изследователите на тези две интеграционни полета.

Православното богословие и християнската психология през призмата на библейската антропология и богатия светоотечески опит определят сърцето като “феномен”, в който се съдържа цялата човешка същност или екзистенцията на личността.

Човешкото сърце, освен жизнеутвърждаващ физически орган е съсредоточие на целия вътрешен свят на човека. По думите на руския православен богослов Павел Евдокимов, сърцето има “йерархично първенство в структурата на човешкото същество”¹ не само защото в него се изживява животът, но и защото притежава онази “първична притегателна интенция”, която е пътеводна за човека. Няма друго понятие с неговото семантично значение, което да характеризира човешката цялост така добре, както сърцето. Центростремителен и центробежен орган, съсредоточие на човешкия духовен, душевен и телесен живот, извор на самия живот - в съвременето, това понятие почти се е срастнало с представата за самия човек. На езика на религиозната психология в дълбоката съкровеност на сърцето се намира представата за човешкото “аз”, което е личността във всичките ѝ измерения.

В православната антропология, на човека е отредено специално място, тъй като той съчетава в себе си смисъла на тварното битие и на духовното превъзходство над всички Божии творения. Сътворен от Бога и пресътворен чрез светото Кръщение в Църквата Христова, човекът получава възможност да стане личност. Тази възможност придобива действеноост чрез човешката свободна воля и най-вече чрез Божията благодат. В светоотеческото богословие разглеждането на личността в нейния онтологичен аспект, както и опитът да се обясни човека като Божи образ и личностно същество означава откриването на сърцето като

¹ Евдокимов, П. Православието. София, 2010, с. 93.

съсредоточие на неговия психосоматичен и духовен живот, и във връзката му с Бога. По думите на руския православен богослов Борис Вишеславцев, в символа “сърце”, присъстващ навсякъде в обикновената човешка реч, се крие неговата висока религиозна стойност, която го свързва с реториката на духа и на съприкосновението с Божественото². Не е вярно, казва той, че съществува някаква безрелигиозна съречност под формата на хуманност. В крайна сметка човекът без сърце е човек без любов и без религия. Според архим. Йеротей Влахос, същността на душата е концентрирана в сърцето, но не като в съсъд, а като в действащ орган. Именно там е центърът на психосоматичната организация на човека, в която е изразен неразривният съюз между душата и тялото, а самото съсредоточие на този съюз се нарича сърце³.

В Священото Писание на сърцето се приписват всички функции на съзнанието. Както в библейското разбиране за човека, така и в светоотеческото Предание, непрестанно се подчертава корелационната връзка между сърцето и ума. Чрез очистването на ума се очиства и сърцето, а оттам и целият човек. Да “стоиш с ума в сърцето си”, на езика на мистическото богословие означава да се очистиш от всякакви външни образи и в състояние на пълна безобразност да предстоиш пред Бога. В този смисъл чистотата на сърцето се явява залог за боговидението. Двата центъра на човешката психосоматичната дейност - мозъкът и сърцето, разумът и чувствата⁴ са в непрестанен контрапункт. Съзнанието не може да обхване “образа” в пълнота, защото е “ограничено от собствените си измерения, които никога не може да преодолее”⁵.

Сърцето, от своя страна, като символ по вертикала на духа е нещо повече от самото себе си. В него се събират всички нравствени състояния на човека – от най-висшата любов към Бога до най-голямата грехопадналост и високомерие, когато самообожествявайки се казва “аз съм Бог” (Иез. 28:2)⁶. Като метафора “сърцето” е: извор на добро и зло, то е скрижалът, на който се пише законът Божий (2 Кор. 3:2-3), или нивата Господня (Мат. 13:19), в която Словото

² Вишеславцев, Б. Сердце как библейский термин. Значение сердца в религии. Сп. Путь. 1. Париж, 1925, с. 79-98; Вишеславцев, Б. Значението на сърцето в религията. Сп. Мирна. Бр. 4. София, 1997, с. 16-17.

³ Влахос, архим. Й. Православната духовност. В. Търново, 2005, с. 31.

⁴ Срв. Йеротич, Вл. Християнството и психологическите проблеми на човека. София, 2014, с. 60.

⁵ Евдокимов, П. Православието. София, 2010, с. 92.

⁶ Срв. Флоренски, П. Стълб и крепило на истината. (По статията на П. Д. Юркевич. Сърцето и неговото значение за духовния живот на човека според учението на Словото Божие). София, 2013, с. 422.

Господне поклъва и дава плодове. Сърцето е седалище на съвестта и на любовта Божия чрез светлината на Духа, която озарява и облагородява природата на човека. По думите на св. Серафим Саровски, сърцето човешко е престолът, на който Господ “обича да седи и на който Той се явява в пълнотата на Своята наднебесна слава”⁷.

Скритите проявления на човешката природа се осъществяват най-вече в сърцето, в чиято неизразимост се проявява белегът на Непристъпния Бог. Там, в тази непристъпност на човешкото сърце, в най-голямата му дълбочина се намира човешкото “аз”, което по думите на светия апостол е “*скритият човек на сърцето*” (срв. 1 Петр. 3:4). Сърцето е онзи нетленен (срв. Екл. 3:11) духовен център, в който се съвместява личностното в неговата цялост. Сърцето осветлява и изпълва целия човек, но самото то остава скрито в тайнствена дълбочина, непостижима както за околните, така и за самия човек. Непознаваемо за самото себе си, сърцето е познаваемо единствено за Бога. В това вътрешно пространство Бог се открива и явява на човека, там в сърцето е мястото на срещата, защото “човекът е обитавано същество”⁸.

Аргументите на Священото Писание доказват значението на сърцето като абсолютен център, разкриващ най-дълбоката същност на човека. След тях идват позоваванията на авторитета на светите Отци, учители и харизматици на Църквата в техния личен светотайнствен опит и живот в Христос. Богословско-антропологическите концепции и православният религиозен опит определят сърцето като фундаментално определяща основа на човешката личност в нейния физически, нравствен и духовен живот.

1.2. Обект и предмет на изследването

Обектно-предметната област на настоящото изследване е антропологичното понятие “сърце” и неговите производни в Священото Писание на Стария и Новия Завет, в Священото Предание и мистическия опит на светите Отци от различните периоди на богословската мисъл и творчество.

Настоящата дисертация е опит да се обоснове значението на сърцето за цялостния живот на човека чрез един по-дълбок богословско-психологически анализ. Затова, в обекта на дисертацията са включени поучения на свети Отци,

⁷ Алексиев, архим. Серафим. Свети Серафим Саровски. Беседа на св. Серафим Саровски с Н. А. Мотовилов за целта на християнския живот. Гл. 35. София, 2011, с. 305.

⁸ Евдокимов, П. Православието...Цит. съч., с. 91.

които със собствения аскетичен и молитвен опит са достигнали до познание за Бога, но и за човека, дадено им свише, чрез осветляващата благодат на Духа.

1.3. Цел и задачи на изследването

Дисертационният труд, без претенции за изчерпателност, има за цел да покаже значението на “сърцето” като съкровен център на личността и символ на религията, проследявайки употребата му в текстовете на Свещеното Писание и на Свещеното Предание, чрез акцент върху богословието през различните периоди на светоотеческата мисъл, включващ творенията на свети Отци от IV, VII, IX-X, XIV, XVIII, XIX и XX век. Религиозно-психологическият анализ, в контекста на православното богословие и конфесионалната психология на религията представя сърцето като съсредоточие на целия психосоматичен и религиозен живот на човека.

Разглеждането на учението за сърцето в Свещеното Писание на Стария и Новия Завет, в светоотеческото Предание и у някои представители на мистическото богословие на Изток, има за задача да представи “личността”, като образ и подобие на Бога, както и православния възглед за изцелението на грехопадналата човешка природа чрез очистването на сърцето, а оттам и на целия човек.

Мистиката на сърцето в богословието на отделни представители на мистическото богословие на Източната църква, намира централно място в изследването. Умно-сърдечната молитва като средство за умосъзерцание и достигане на единение с Бога, е друга подтема в дисертационния труд.

Първостепенна задача в изследването е: на базата на текстовете от Свещеното Писание и Свещеното Предание, светоотеческия опит и литература и православната психология, да се изведат основните постулати, които определят сърцето на човека като абсолютен център в биологичен, психосоматичен и духовен аспект. Поради изключително пространния и комплексен характер на темата, тя търпи развитие, и е с отворен край.

1.4. Методология на изследването

Методологичният инструментариум, посредством който се осъществява дисертационния труд, включва: интердисциплинарния метод, проблемно-теоретичния метод, историко-догматическия метод, интегративния метод, като подборът на използваните методи е съобразен със спецификата на дисертацията и научния профил, в който тя е разработена. В различните части на съчинението е

използвана характерна за различни дялове на богословието методология в комбинация с методологията, която се използва в психологията. Тук е уместно да се отбележи, че психологията като емпирична наука, въпреки усилията които полага и научния инструментариум, който ползва, би могла да разкрие само някои отблясъци от духовните измерения на сърцето като живот в Бога, чиято пълнота се открива най-вече в автентичния молитвен опит на Отците и учителите на Църквата.

Степента на разработеност включва библейско-екзегетически методи, антропологически и сотириологически изводи. В богословския анализ присъства христоцентризмът. Използвани са методите на догматическото богословие, триадологията, мистириологията и есхатологията, в мистичния опит на Източните отци на Църквата.

1.5. Структура на изследването

Дисертационното съчинение се състои от предговор, увод, четири основни глави, заключение и списък с използвана литература. Структурата на изследването не е непременно хронологична.

Основната хипотеза в научното изследване, заложена още в заглавието на темата, предполага, че сърцето на човека е “център във всякакъв смисъл”. В богословието, но и в религиозната психология, сърцето представлява феномен с безспорно огромно значение. То се явява едновременно субект и обект на познанието. Освен жизнеутвърждаващ физически орган, сърцето съсредоточава в себе си целия емоционален, духовен, душевен и умствен живот на човека. В него се вместили чувствата, волята, разумът и съсредоточието на ума. В сърцето се проявява съвестта и се осъществява срещата между човека и Бога. В сърцето става истинското “изцеление на човека”, а чистотата на сърцето се явява залогът за боговидението.

Основният корпус от научна литература, който е използван в дисертацията, обхваща изследванията на библеисти, антрополози, богослови и писатели като Ханс Валтер Волф (Hans Walter Wolff), Родолуб Кубат, протопр. Николай Шиваров, Юрий Зенко, Сергей Аверинцев, митр. Калистос Уеър, прот. Георги Флоровски, прот. Йоан Майендорф, Иван Христов, Св. Тутеков, А. Хубанчев, Ив. Панчовски, Анна Маринова и др.

Принос по темата за сърцето представляват изследванията на авторите: Борис Вишеславцев, П. Юркевич, Ив. Илин, отец П. Флоренски, отец Василий

Зенковски, Владета Йеротич, Павел Евдокимов, Владимир Лоски, архим. Киприан (Керн), Сергей Елифанович, прот. А. Лоргус, еп. Атанасий Йевтич, Хр. Янарас, митр. Йеротей Вламос, архиеп. Василий (Кривошеин), архим. Захариас (Захару), прот. Павел Аникиев, Г. Мандзаридис, П. Нелас, С. Хоружий, архим. Софроний (Сахаров), митр. Йоан Зизиулас, Г. Федотов, А. Дунаев, Павел Хондзински, схиархим. Йоан Маслов, Жан-Клод Ларше, еп. Александър Милеант, Д. Авдеев, прот. Й. Романидис и др.

В богословската философска мисъл от втората половина на XVIII век проблемът за човека и неговия вътрешен свят за пръв път е представен от анализа на руско-украинския религиозен философ и писател Г. С. Сковорода (1722-1794). В съчинения в два тома той разглежда основни антропологически проблеми, а концепцията му за човека се основава на библейския възглед за сърцето⁹. Понятието “сърце” в антропологията на Г. Сковорода, представлява съсредоточие в човека на всички негови членове (“Сердце точный есть человек. В сердце все члены”¹⁰). Според Сковорода, човекът, който е началото и краят на всичко, на всички мисли и философствания, е не само физически или въобще емпиричен човек, а човек вътрешен, вечен, безсмъртен и божествен. В продължение на разсъждението за вътрешния човек, Сковорода стига по-далече в твърдението, че човекът има две сърца – телесно и духовно, и че второто е вечно, с което се доближава до платонизма. За духовното сърце, той говори като за бездна, в която се вмести всичко, но която не се вмести в нищо.

Принос към православно учение за сърцето в края на XVIII и началото на XIX век внасят оптинските старци Макарий и Амвросий и техните последователи. Тяхната деятелност намира отзвук в средите на руското славянофилство, сред които в началото на XIX век се откроява фигурата на И. В. Киреевски (1806-1856), руски православен философ и теоретик на славянофилството, който заедно с оптинските старци, популяризира съчиненията на светите Отци на Църквата. Иван Киреевски прави свой обобщен анализ на антропологичното понятие “сърце”. Ключ към неговата философия за сърцето е разграничаването на понятията “духовно” и “душевно”, “вътрешно” и “външно”. Когато говори за скритото общо, или вътрешното ядро в човека, Киреевски има

⁹ Срв. *Сковорода, Г. Сочинения в двух томах. Т. 2. Учение о двух натурах и двух сердцах.* Москва, 1973, с. 321.

¹⁰ *Сковорода, Г. Сочинения в двух томах. Т. 1.* Москва, 1973, с. 223.

предвид цялата духовна сфера в човека. В съответствие със светоотеческата терминология, Иван Киреевски вижда пътя към преобразяване на човека чрез “вътрешното съсредоточие” – или събирането на всички сили в душата¹¹. По-голямата част от живота му, преминала в строгост и аскетизъм, както и неговата философия на сърцето е била повлияна до голяма степен от живота на оптинските старци.

В разсъжденията на Киреевски сърцето е център на съзнанието, разума, чувствата, волята и съвестта, и въпреки че то само по себе си не е познавателен орган, а по-скоро “митологема”, е отговорно за цялата природа на познаващия субект, защото в него се сливат като в едно цялостно зрение всички изброени по-горе компоненти на личността. Освен това, сърцето е източник и съсредоточие на всички добродетели и пороци, което придава на процеса на познание етическа конотация, тъй като всички човешки страсти се извършват в него¹². Близък до светоотеческата мисъл, Ив. Киреевски счита, че вътрешното съсредоточие в човека таи неповредено от греха единство, за което е нужно само да се свърже емпирическата сфера на душата с нейния вътрешен център.

Особен принос по темата за сърцето през втората половина на XIX и през XX век, имат трудовете на руските православни философи Б. П. Вишеславцев, П. Д. Юркевич, отец Василий Зенковски, отец П. А. Флоренски, И. А. Илин и др.

В работата си над статията “Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия”, П. Д. Юркевич (1826-1874) разглежда сърцето като носител и пазител на всички телесни сили в човека¹³. То е съсредоточие на всички многообразни вълнения и страсти, седалище на познавателните сили на душата, средоточие на целия нравствен живот на човека. В твърденията на Юркевич истинското тълкуване на природата на човешкия дух се съдържа изцяло в библейското учение за човека¹⁴. Сърцето, по неговите разсъждения, ражда всички онези форми на душевния живот, които са подчинени на “закона” (Иер. 31:33). Сърцето, пише той, “не пренася веднъж завинаги цялото си духовно съдържание върху тези душевни форми, в неговата дълбочина, недостъпна за

¹¹ *Зеньковский, прот. В.* Киреевский, И. В. Русская философия. Энциклопедия. Под общей редакцией М. А. Маслина. Москва, 2007, с. 385-387.

¹² *Киреевский И.* Полное собрание сочинений в 2 т. Т. 1. Москва, 1861, с. 207; Срв. *Владимирович, Б.* Русская религиозная философия как философия сердца: истоки, проблемы, персоналии// <https://runivers.ru/philosophy/logosphere> (е-ресурс към май 2020).

¹³ *Юркевич, П.* Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению Слова Божия. Философские произведения. Приложение к журналу “Вопросы философии”. Москва, 1990, с. 69.

¹⁴ Срв. също така. *Флоренски, П.* Стълб и крепило на истината...Цит. съч., с. 420-422.

анализ винаги остава източникът на нов живот, нови движения и стремежи, които надхвърлят крайните форми на душата и я правят способна на вечност¹⁵.

Подобни мисли изказва и Борис Вишеславцев в статията “Значение сердца в религии”, публикувана за пръв път в сп. Путь (1925), която по-късно влиза в преработен и допълнен вид в книгата “Сердце в християнско и индийско мистике” (Париж, 1929). В главите “Сердце” как библейски термин и “Сердце в християнско мистике”, темата за сърцето е основна, а като такава, тя остава да звучи постоянно и в други негови богословско-психологически изследвания. В книгата “Сърцето в християнската и индийската мистика”, Вишеславцев поставя въпроса за “емоционалното съсредоточие на духа”, под което ние разбираме “сърце”¹⁶. Като се позовава на мисълта на Бл. Паскал: “Сърцето има свои основания, които разумът не познава”¹⁷, Вишеславцев аргументирано показва, че разумът сам по себе си не може да обхване ценностите в света, които се разкриват най-вече чрез чувствата, чийто психофизичен орган се явява сърцето¹⁸. В този свой труд Вишеславцев прави сравнение между християнската и индийската мистика, изтъквайки, че индивидуалността (личността) в християнската мистика не се погубва чрез разтваряне в някакво безлично божество, а се осъществява чрез влизането в Царството Божие.

Проблемът за „философията на сърцето”¹⁹ е повдигнат и от идейно близкия до Б. П. Вишеславцев И. А. Ильин. Той посвещава отделна глава за “сърцето” в “Аксиомы религиозного опыта” („Аксиомы на религиозния опит“), който опит, по неговите думи, се ражда в одухотвореното сърце във вид на любов към Бога²⁰. Разсъждения върху темата за сърцето Иван Ильин влага и в есето “О сердечном созерцании” („За сърдечното съзерцание“).

Друг, близък до богословско-психологическите виждания на Борис Вишеславцев, е отец Василий Зенковски, който отделя голямо внимание на въпросите на християнската антропология. В християнското учение за разума, той

¹⁵ Срв. Юркевич, П. Сердце и его значение...Цит. съч., с. 91.

¹⁶ Срв. Левицкий, С. Очерки по истории русской философской и общественной мысли. Т. II. Изд. “Посев”. Frankfurt/Main, 1981, с. 170.

¹⁷ Срв. Паскал, Бл. Мисли. София, 1987, с. 146.

¹⁸ Подобен аргумент изказва в своята книга “Дух, душа и тяло” св. Лука Войно-Ясенецки (Кримски), чието учение е изложено в четвърта глава от дисертацията.

¹⁹ Гаврюшин, П. Б. П. Вышеславцев и его “философия сердца”. Сб. Вопросы философии. № 4. Москва, 1990, с. 59-61.

²⁰ Ильин, Ив. Аксиомы религиозного опыта. Москва, 2002, с. 106.

вижда обновлението и преобразяването на ума и възстановяването на вътрешната човешка цялост, което довежда до познание на истината в нейната пълнота.

В интерпретацията на отец Василий Зенковски, в този смисъл, съединяването на ума със сърцето (а не разединяването им според “новата философия на Блез Паскал”), изразява в пълнота човека и неговите “верови преживявания”²¹. Цялата тайна на света, пише той, е събрана в човека, защото в него е свързано всичко – “светът наистина с него живее, страда и умира”²². В тази пределна “гълбина на битието”, във вътрешния свят на човека, се открива също така неразлъчността на света от Бога.

В подобен дискурс отец Павел Флоренски в “Столп и утвърждение истини”²³ и Иван Илин в “Поющее сердце”, обясняват “сърцето” като символ на религиозния живот на вярващия човек. Иван Илин по поетичен начин говори за тихото съзерцание на “пеещото сърце”, което чрез съзерцаващата любов дава на човека достъп до религиозността и Бога²⁴.

В свое апологетично изследване Димо Пенков разглежда религиозната философия на Ф. М. Достоевски, в която сърцето се явява център на човешкото същество, и “полето на битката между дявола и Бога”²⁵. За сърцето като орган на религиозното възприятие и познание пише и Радко Поптодоров в студията си “За богопознанието”. Той сравнява сърцето с огледало, отразяващо правилно въздействието на “отвъдната действителност” и на Бога върху човека²⁶. Бог, Който живее в непристъпна светлина, може да бъде видян и открит, само дотолкова, доколкото човек е очистил и приготвил сърцето си за Него (срв. Пс. 56:8).

Особен принос в православната психология и богословие имат трудовете на сръбския православен богослов, лекар и психиатър, акад. Владета Йеротич (1924-2018). В книгата “Психологическото и религиозното битие на човека”, Йеротич поставя за разглеждане екзистенциални въпроси, касаещи личността на

²¹ Зенковски, В. Основи на християнската философия. Християнското учение за познанието. Първи том. Превод Ели Сярова (Преводът е направен по изданието: *Зенковский В. В. Основы християнской философии*. Изд. Свято-Владимирского братства. Москва, 1992). София, 2000, с. 101.

²² Пак там, с. 131.

²³ Флоренски, П. Столп и утвърждение истини. Собр. соч. в 2 т. Т. 1. Москва, 1990.

²⁴ Илин, Ив. Пеещо сърце. София, 2009, с. 16-17.

²⁵ Срв. Пенков, Д. Екзистенциалните измерения на вярата в творчеството на Ф. М. Достоевски. Човекът като тайна. София, 2009, с. 184.

²⁶ Поптодоров, Р. За богопознанието. София, 1994, с. 36-39.

всеки човек, независимо дали е вярващ или атеист, но който, по неговото определение, все пак е “*homo religiosus*”, или същество на вярата, търсещо Бога и светостта. Въпросът за съществуването на човека и неговото фрагментиране, е разгледан от Вл. Йеротич, най-вече във връзка с изследването на личността в нейната психофизична и духовна цялост. До личност, казва Йеротич, “се стига едва с откриването и познаването на Бога в себе си”²⁷. Понятието “личност” в православната традиция авторът разграничава от западното понятие “индивид”, ползвайки опита на Отците. По неговите думи, “само в осъществената си личност човекът открива свободата и любовта”²⁸. В трилогията “Завръщането към Отците”, Вл. Йеротич изследва светоотеческото подвижничество като го съпоставя с нашето време. По този начин той осветлява актуални проблеми, свързани с човека. Автор на множество статии и книги по психиатрия и религия, Вл. Йеротич с уменията на богослов, но и на пастир-психолог, поставя за изследване други важни теми, сред които: примиряването на вярата и разума, на ума и сърцето, темата за страха, болестта и чувството за вина, за греха и покаянието, за свободата, за духовното осъзнаване и т. н., всички те в контекста на сложното и неизследимо психосоматично единство в човека.

В проучването освен изследванията на част от споменатите по-горе автори, са ползвани и редица речници, справочници, енциклопедии и православни сайтове, посочени в списъка с литература към дисертацията.

II Изложение

1. Първа глава. Антропологичното понятие “сърце” в Священото Писание на Стария и Новия Завет е основополагаща в разбирането за сърцето като най-важен антропологичен орган в Священото Писание. Задачата тук е, макар и неизчерпателно, да се покаже, как понятието “сърце” и неговите производни, се свързва със старозаветната и новозаветна употреба в свещените текстове. Застъпена е основната антропологична идея в Стария Завет за сътворяването на човека по образ Божи (срв. Бит. 1:27), и въпреки че в Священото Писание не присъства цялостна концепция за човека, от свещените текстове се подразбира, че човекът е единен като същност - душа и тяло (срв. Бит. 2:7), но не и като двусъставен в смисъл на противоборство или съпоставяне. Никъде в

²⁷ Йеротич, Вл. Психологическото и религиозното битие на човека. София, 2013, с. 233.

²⁸ Пак там.

Свещеното Писание, когато се говори за човека в контекста на човешка личност, не се среща антропологичен дуализъм. В човешката телесно-духовна цялостност различните органи в човешкото тяло, заедно със сърцето, са взаимнозаменяеми или метонимни. Тази човешка телесно-духовна цялостност се изразява в семантични понятия като: дух, душа, сърце, плът, очи, уши, утроба, вътрешност и др.

На понятието “сърце” в Стария Завет е отредено централно място. На него се приписват изключително много функции характерни за други части на човешкото тяло. От свещените текстове разбираме, че сърцето, освен физически орган, има различни други проявления. То е седалище на чувствата, желанията, разума, мисленето, разсъждението и проникателността. Сърцето е място на вземане на решения, на проявление на съвестта, на волята и пр. В библейската терминология понятието “сърце” е натоварено с различни по смисъл значения, но се разбира най-вече като среда – вътрешност, съсредоточие на целия телесен и духовен живот на човека. Най-често срещаната словесна форма за “сърце” на еврейски език “*lêb*” се повтаря около 598 пъти в Стария Завет, а под формата “*lêbâb*” около 252 пъти²⁹. На арамейски език “*lêb*” се среща веднъж в книга на пророк Даниил, а “*lêbâb*” седем пъти. Следователно понятието “сърце”, под една или друга словесна форма, се среща общо около 858 пъти в Свещеното Писание на Стария Завет³⁰, което го прави най-разпространеният от всички антропологични термини³¹. Освен това, за разлика от всички други антропологични понятия, сърцето се отнася почти изключително само за човека.

Метонимната³² замяна на “сърце” с понятието “вътрешност” (черен дроб, утроба, бъбреци и др.) в свещеното Писание на Стария Завет, всъщност кореспондира с представата за “вътрешния човек”, или за човешката сърцевина, като синоним на човешка личност. В тази връзка бихме могли да споменем и

²⁹ See. *Wolff, H. Anthropology of the Old Testament. London & Fortress Press. Philadelphia, 1974, p. 40-55.*

³⁰ Някои изследователи, като Ана Маринова посочват 853 пъти споменавания на понятието сърце в Стария Завет (срв. *Маринова, А. Сърцето в свещеното Писание на стария Завет. София, 2012, с. 16*), докато при Р. Кубат, споменаванията са 858 (срв. *Кубат, Р. Основе Старосавезне Антропологије. Теолошка перспектива. Београд*Нови Сад, 2008, с. 87*); Сергей Аверинцев отбелязва 851 споменавания на понятието; срв. *Аверинцев, С. Поэтика ранневизантийской литературы. Москва, 1997, с. 63.*

³¹ *Wolff, H. Anthropology of the Old Testament... op. cit., p. 40.*

³² Метонимия (гр. μετωνομία, преименуване). Замяна на една дума с друга по казуална причина. Вж. *Шиваров, Н. Херменевтика на Стария завет. София, 2005, с. 32.*

понятието “утроба” (*rehem*), което според библейската семантика е синоним на “благоутробие”.

В това значение понятието се използва по-късно във византийската и гръко-славянската православна традиция³³. Във всички случаи, трябва да се има предвид, че обикновеният (буквален) превод на "сърце" от *lēb (âb)* в нашето съвремие е неточен.

Често в текстовете на Свещеното Писание срещаме аналогията между сърцето и главата (мозъка). На сърцето като понятие, биват приписвани интелектуални и мисловни процеси и функции, които нямат нищо общо с физическия орган “сърце”. По отношение на разумната страна на сърцето, старозаветният антрополог Н. Wolff е на мнение, че е добре да се направи разграничение на понятието *leḇ* от *neḇeš* и *rūah*³⁴. Той твърди, че *leḇ* често пъти има отношение повече към духа, отколкото към сърцето. *Rūah*, според него означава жизнена сила, докато *flesh* обратното – немощ на плътта. Отново според Н. Wolff, би било добре да се предпазваме от представата, че библейския човек се определя повече от усещанията, отколкото от разума. Ето защо е необходимо диференцирано разглеждане на понятието от антропологична гледна точка, за да се избегнат погрешни дискурсивни тълкувания. Свещеното Писание поставя пред човека ясни алтернативни послания, които обаче трябва да бъдат разпознати.

Важно е да се отбележи, че *leḇ* присъства в Свещеното Писание преди всичко отнасящо се до мъдростта: 99 пъти в книга Притчи Соломонови, 42 пъти в книга на Екlesiаста, а в изключително поучителната книга Второзаконие - 51 пъти³⁵. Нагледни са изобразяванията в книга Притчи Соломонови, когато се говори за прозренията на мъдростта: “*Вържи ги на пръстите си, напиши ги върху скрижалите на сърцето си*” (Прит. 7:3). Св. прор. Йеремиа, описва с изключителна образност, това което е отпечатано в сърцето на отклонилия се от правия път народ: “*Грехът на Иуда е написан с желязно длето, с диамантно острие е начертан върху скрижалите на сърцето им и върху роговете на техните жертвеници*” (Иер. 17:1). Виждаме как в тези случаи в Стария Завет, сърцето се превръща в постоянен коректив, напомнящ за греха, съзнанието, за който не може да бъде заличен. В Новия Завет каменните скрижали - *dekálogos*

³³ Срв. *Аверинцев, С. Поэтика ранневизантийской литературы...Цит. съч., с. 63.*

³⁴ *Wolff, H. Anthropology of the Old Testament...op. cit., p. 46.*

³⁵ *Ibid, p. 47.*

помоthesis (срв. Изх. 20:2-17; Втор. 5:7-22) са заменени с *“плътени скрижали на сърцето”*, върху които *“с Духа на живия Бог”*, а не с мастило, *“писмото Христово”* е написано в сърцата човешки, за да се чете от всички (срв. 2 Кор. 3:2-3).

В голяма част от текстове в Стария Завет значението на сърцето като телесен орган се разбира в по-широк смисъл и обхваща всички вътрешни телесни органи³⁶. Сърцето като физически орган в текстове на Священото Писание, които напомнят за неговата анатомия всъщност са съвсем малко. Въпреки множеството споменавания – над 800 пъти, сърцето като понятие и производните му, изразява не толкова отделна част от човека, а целия човек с неговите чувства, воля, разум и най-вече във връзката му с Бога.

Действията, които се приписват на сърцето в Священото Писание, са многообразни, но преди всичко те са умствени и духовни: чувства, желания, разум, проявления на волята, вземане на решения, връзка със съвестта, ушите и очите и пр. В Священото Писание на Стария Завет, сърцето, ушите, очите и устата често се споменават заедно (срв. Втор. 29:4; Ис. 32:3-4; Иезек. 40:4, 44:5). Паралелна връзка между сърцето и ушите се прави в: Иер. 11:8; Иезек. 3:10; Прит. 2:2, 18:16, 22:17, 23:12, но особено отчетливо е разкрита в книга Второзаконие: *“но и до днес Господ (Бог) ви не даде сърце да разумеете, очи да видите, и уши да чувате”* (Втор. 29:4). Очи, които гледат и уши, които слушат на библейски език, означава разбиране, препознаване – влагане в сърце³⁷ (срв. Пс. 20:3).

Всички тези образи по семантичен начин кореспондират със значението на човешкото сърце, като нещо същностно, важно и същевременно неразкрито. В тях сърцето с неговите производни, означава нещо непристъпно, скрито, неопишуемо и непроницаемо. Многобройните определения за човека предполагат подобен възглед, който от своя страна изхожда от анатомията на сърцето, като централен орган. Като антропологично понятие, сърцето често изразява целия човек, обхващайки цялата му екзистенциална същност. Все пак, сърцето остава нещо тайнствено, което не може да се опознае докрай, но което е познато от Бога.

В първа глава от дисертационното съчинение е подчертана връзката между двата Завета, което включва екзегетически анализ от различни автори на

³⁶ Срв. Сърце. В: Нов библейски речник. Разширено българско издание по трето издание на IVP. Нов човек. София, 2007, с. 1355.

³⁷ Кубат, Р. Основе Старосавезне Антропологије...Цит. съч., с. 91.

текстовете в Стария, но и в Новия Завет. В християнската традиция Свещеното Писание на Стария Завет се пречупва през призмата на Новия Завет, като Старият Завет в повечето случаи е предобраз на събитията, случващи се в Новия Завет. Екзегетическото обяснение на Свещените текстове на Новия Завет, предполага извличане на скритите послания в даден текст и изясняването на смисъла им.

В православната традиция Старият Завет, Евангелието и апостолските послания, се възприемат като три части на едно неделимо цяло³⁸, а свързващото звено на това цяло, се явява личността на Господ Иисус Христос. Иисус Христос е свързващата нишка, която преминава през цялото Писание открай докрай, защото „...всичко чрез Него се държи“ (Кол. 1:17).

Иисус Христос е Пратеник и Първосвещеник, чрез Когото Господ изпълва обещанието си да склучи с народа на Израил Нов Завет и да го напише в сърцата и в умовете им: *“Ще вложа законите Си в мислите им, и в сърцата им ще ги напиша, и ще бъда техен Бог, а те ще бъдат Мой народ”* (Евр. 8:10). Именно в сърцето се съдържа първата и основна заповед за любовта към Бога и човещите, на която се крепи целия Закон (срв. Мат. 22:37-39; Марк. 12:30-31; Лук. 10:27). Библейското учение за сърцето указва, че в неговите дълбини се открива първоначалната духовна същност и проявлението на Бога³⁹.

Промяната на сърцето се осъществява най-вече в Новия Завет (срв. Еф. 3:17)⁴⁰. Акцентът в тази част от дисертационното съчинение е поставен върху христологичните послания на св. ап. Павел, в чието богословско учение е застъпена сотириологията и есхатологията, и в което сърцето е представено като място на преобразяването на “вехтия човек” и обличането в Христос (срв. Кол. 3:9-11). В Новия Завет чистотата на сърцето е залог за боговидението и място на възприятие на духовния свят и Царството Божие (срв. Лук. 17:21; 2 Петр. 1:19; Рим. 5:5; 2 Кор. 1:22; Гал. 4:6, Еф. 3:17). Новата “плът” на сърцето е одухотворена чрез очистването на човека от греха (срв. 2 Кор. 3:3). Вместването на Бога води до разширяването на сърцето (срв. Еф. 3:17-18).

В Новия, както и в Стария Завет, сърцето има основополагащо значение за цялостния живот на човека. Човекът на Новия Завет, по примера на Христос, е призован да стане *“ново тесто”*, нов квас от *“чистота и истина”*, лишен от

³⁸ Риболов, Св. Херменевтика и христология в зората на несторианската традиция// <https://dveri.bg/98grwu> (електронен ресурс към 09.09.2019).

³⁹ Юркевич, П. Сердце и его значение...Цит. съч., с. 84.

⁴⁰ Срв. Сърце. В: Нов библейски речник...Цит. съч., с. 1356.

лукавство и злоба (1 Кор. 5:7-8). Библейският прочит на сърцето като антропологично понятие го поставя в центъра на човешкия живот, като му приписва всички функции на съзнанието. Καρδιά в превода на Septuaginta е всичко онова, което на съвременен език означава човешкото “аз”. В сърцето е скрита цялата палитра от чувства, преживявания, страдания, намерения и съмнения, които не са видими за човека, но са видими за Бога. Чрез пълнотата на чувствата и усещанията човекът става възприемчив към всичко, което го заобикаля. Или, както казва руският православен мислител Борис Вишеславцев, “всички жизнени явления излизат от сърцето и се връщат към него”⁴¹. То е скрит център, непознаваемо за самия човек, но познаваемо за Бога, защото Бог е “...*Оня, който изпитва сърцата*” (Рим. 8:27). Човекът се обвинява или оправдава пред Бога в сърцето си (Рим. 2:15), а неразказаното се сърце “си събира гняв” за справедливия Божий съд (Рим. 2:5).

И докато в Стария Завет сърцето като понятие има по-скоро негативен смисъл⁴², за него се говори като за огрубяло от страстите (Ис. 6:10), стоящо далече от Бога (Ис. 29:13), което ражда лъжливи слова (Ис. 59:13), изпълнено е със зло и със зли помисли (Бит. 6:5; Екл. 9:3), лукаво е (Иер. 4:14, 17:9-10) и т. н., в Новия Завет се съдържа призив за очистването на сърцето, за събличане на “вехтия човек” и обличане в Новия Адам - какъвто е Христос: “...*докле се ден развидели и зорница изгрее в сърцата ви*”...“*Господа Бога светете в сърцата си...*” (2 Петр. 1:19). Сърцето, освен всичко останало, притежава висшата способност да влиза в съприкосновение с Божественото и да възприема въздействието на Светия Дух.

От всичко казано до тук става ясно, че библейското понятие “сърце” има всеобхващащо значение във всички проявления на човешкия живот, което го определя като най-важният и най-често срещан антропологичен термин. По думите на руския религиозен философ П. Д. Юркевич⁴³, освен съсредоточие на многообразния телесен, душевен и духовен живот, човешкото сърце се определя още като основополагащ принцип, като източник на живота и извор на живота (срв. Прит. 4:23).

⁴¹ *Вишеславцев, Б.* Сердце как библейский термин. Значение сердца в религии. В: Путь. 1. Париж, 1925, с. 79-98; *Вишеславцев, Б.* Значението на сърцето в религията. Сп. Мирна. Бр. 4. София, 1997, с. 14-15.

⁴² *Зенько, Ю.* Библейское учение о сердце. Христианская антропология. Санкт Петербург, 2002, с. 239-258.

⁴³ *Юркевич, П.* Сердце и его значение...Цит. съч., с.72-73.

Сърцето е надарено с богосътвореност в дихотомията на човека. То е своеобразен феномен, който обхваща вътрешната самобитност и неповторимост на личността. Разглеждано от библиистите изследователи, като орган на Свещеното Писание, сърцето притежава онзи йерархически статус, който обединява двете основни парадигми - духовността и разума. Нищо, което идва от външния свят, не би могло да извика в душата на човека представи и чувства, които да не са съвместими със сърдечните му настроения. Всичко, което влиза в душата на човека отвън, чрез петте сетива или органи на чувствата, се видоизменя и преработва, за да получи последното си качество, назоваващо се “сърдечно умонастроение”. Светът като система от жизнени явления в цялата си пълнота и красота, се открива първо и преди всичко за дълбокото сърце, а оттам за разсъждението и мисленето.

Разбирането за човешкото сърце през призмата на Евангелието, но и през погледа на Преданието и опита на светите Отци на Църквата, го поставя в центъра на християнската мистика и на целият боговдъхновен живот на човека чрез благодатта на Духа. В своята студия “Значението на сърцето в религията” Борис Вишеславцев прави съпоставка между християнството и други религии и култове (напр. в Индия), като пояснява, че в Източното християнство умът (разумът), интелектът не са пределна основа на живота и на религиозното възприятие, нито пък размисълът за Бога е същинското възприятие на божественото. Познавайки се на опита на Отците харизматици, той стига до заключението, че истинският религиозен опит се постига само със сърцето и по-точно с възпитаването на ума “да стои в сърцето”, нещо, от което съвременният европейски човек се е отучил.

Изучаването на Библията, породено от любопитство, все още не е истински религиозен опит, а знанието, което изгражда стена между ума и сърцето, не е познание за Бога. Бога могат да познаят само онези, които виждат със сърцето си. И все пак, човекът, който наистина би искал да проникне в дълбочината на собственото си сърце, определено трябва да е вярващ човек или човек на религията.

2. Втора глава – “Светоотеческото разбиране за сърцето” е център в изследването, следвайки вътрешната логика и развитие на темата. Когато говорим за светоотеческо богословие условно приемаме, че в тази традиция се вместили всички онези християнски автори и свети Отци на Църквата, които са свързани с

църковната памет и с Преданието още от апостолско време. Подчертан е общностният характер на Свещеното Предание. Тук времевият отрязък не е от значение поради континуитета в църковното съзнание, в което и до днес е запазено непрестанното действие на Светия Дух, чрез Словото Божие, в Църквата Христова, като вместилище на действащото Божие Слово. Затова, когато говорим за свети Отци имаме предвид всички прозорливи свети мъже и харизматици, които са станали причастници на Божията благодат още в земния си живот. Такива са св. Макарий Египетски, св. Григорий Нисийски, св. Григорий Богослов, св. Максим Изповедник, св. Симеон Нови Богослов и мн. др.

Светите Отци приемат, че спазването на заповедите и животът в Духа очистват човешкото сърце и то става обиталище на Бога по енергия. Това присъствие на Духа, виждано от светиите като светлина, е достъпно за онези, които са се удостоили да съзерцават Бога с нетелесните си очи, но и с телесните, преобразени, чрез нетварните божествени енергии и благодатта на Светия Дух.

Иначе казано, в методологията в творенията на светите Отци виждаме онова, което наричаме традиция или Предание на Църквата, но и начин на живот, святост, тълкувателен опит, поддържан в общността, в институцията на съборите и в литургичното общение⁴⁴. В християнството, мистическото съприкосновение с Бога и с ближния се осъществява най-вече посредством сърцето като “орган на религията”⁴⁵.

Тази част от дисертацията съдържа обследване на темата за сърцето конкретно в творенията на преп. Макарий Египетски, св. Григорий Богослов, св. Симеон Нови Богослов, както и на представителите на исихазма през XIV век - св. Григорий Синаит, св. Григорий Палама и св. Николай Кавасила. Общото при всички тях е умението им да виждат в дълбочина човешката душа и сърце и да предлагат средства за лечението на човека от греха.

От т. нар. “Макариев корпус” – в обсега на настоящето размишление са “Духовни беседи” и подвижнически слова. Вниманието към сърцето сближава Макариевия корпус със Свещеното Писание, на което той остава верен, като ползва най-вече терминологията на св. ап. Павел в изобразявянато на “вътрешния” и “външния човек”. Св. Макарий в смисъла на “вътрешен човек”

⁴⁴ Риболов. Св. Традиция и контекст в богومислието на гръцките отци. София, 2014, с. 37.

⁴⁵ Вишеславцев, Б. Значение сердца в религии. В: Путь. 1. Париж, 1925, с. 79-98; Вишеславцев, Б. Значението на сърцето в религията. Сп. Мирна. Бр. 4. София, 1997, с. 14-21.

използва библейското понятие “сърце”, в което семантично влага разбирането за дълбина или пропаст. В духа на Стария Завет (най-вече на книга Псалтир), той свързва сърцето с физиологията на човека, като го поставя в центъра на неговия психофизичен живот. Съпоставянето “външен - вътрешен човек” (срв. 2 Кор. 4:16), както вече споменахме, напомня за терминологията на св. ап. Павел, който прави и друго съпоставяне - между “тяло” и “плът” (в смисъла на седалище на греха). Словата на св. Макарий съдържат апостолска приемственост, но същевременно очертават една постоянна насока в монашеското богословие на IV век, която намира приемственост у някои негови последователи в лицето на св. Исаак Сирин, св. Симеон Нови Богослов, св. Григорий Палама и мн. др.

Понятието “сърце” преп. Макарий разглежда в светлината на библейската антропология, но и чрез личния мистичен опит. Сърцето е убежище на добро и зло, арена на ожесточена борба между живота и смъртта. Когато душата е смутена, тя се съединява с порока⁴⁶. Порокът според св. Макарий “пребивава в ума, но живее и се възнася в сърцето”⁴⁷. В учението на св. Макарий за човека, сърцето придобива есхатологично измерение. Божественият огън още сега, в този век християните приемат вътре, в своето сърце, а когато тялото се разруши, той ще започне да действа и отвън, като отново съедини членовете и ги възкреси.

Прот. Йоан Майендорф⁴⁸ прави анализ на Макариевата антропология като я съпоставя с тази на Евагрий Понтийски (IV в.), който е съвременник и ученик на св. Макарий Египетски. Евагрий в своята оригенистична духовна доктрина поставя умът на човека в превалираща роля спрямо човешката същност (отзвук от платонизма). Той учи, че умът трябва да бъде насочен изцяло и предимно към Бога, и че всичко, което го отделя от Бога, е зло, дори тялото на човека. Различно от Евагриевата антропологична - платоническа идея за душата, св. Макарий определя човека през призмата на Евангелието в неговото психосоматично цяло, което е определено за обожение⁴⁹. На Евагрий той противопоставя библейската

⁴⁶ *Преподобнаго отца нашего Макария Египетскаго*. Беседа 16. О томъ, что духовные люди подлежат искушениямъ и скорбямъ, проистекающимъ отъ перваго грѣха. Духовныя бѣседы, послание и слова. Переведены съ греческаго. Москва, 1885, с. 184-195.

⁴⁷ *S. Macarius Aegyptii*, *Homilia XVI*, (PG 34, 617AB): Ἡμῖν δὲ ἐστὶ καθὼν διὰ τὸ οἰκεῖον ἐν τῇ καρδίᾳ, καὶ ἐνεργεῖν, ὑποβάλλον λογισμοὺς πονηροὺς καὶ ῥυπαροὺς, καὶ μὴ συγχωροῦν καθαρῶς προσεύχεσθαι, ἀλλ' αἰχμαλωτίζον τὸν νοῦν εἰς τὸν αἰῶνα τοῦτον; *Преп. Макарий Египетски*. Духовни беседи, послания и слова. Беседа 17. Славянобългарски манастир “Св. вмчк. Георги Зограф”. Света Гора Атон, 2002, с. 161.

⁴⁸ *Майендорф, Й.* Византийско богословие. София, 1995, с. 89-92.

⁴⁹ Пак там, с. 89-90.

идея за човека, която е в невъзможността умът или душата да бъдат разделяни от тялото⁵⁰. В процеса на обожението участва цялото човешко същество във всички аспекти – телесни и духовни. Центърът на психо-соматичния живот на човека при св. Макарий е сърцето, за разлика от ума в учението на Евагрий Понтийски. Евагрий пръв говори за молитвата на ума, но за молитва на сърцето пръв споменава св. Макарий.

Св. Макарий, наричан още Велики е една от най-забележителните фигури в историята на мистическото монашеско богословие през IV век, но и за всички времена. Някои изследователи, като А. Дунаев поставят на една плоскост богословието на св. Макарий Египетски, на св. Исаак Сирий и това на св. Симеон Нови Богослов, като намират мистична връзка между тримата светци. Постиженията и на тримата очертават по неоспорим начин един богат духовен опит в областта на разбирането за човека в светлината на библейската антропология, но и през призмата на личните мистични преживявания, чрез един дълбок и непрестанен самоанализ, което ги прави изключителни познавачи на човешката душа и сърце.

Когато говорим за човека през православното антропологично разбиране за човешка личност, ние обикновено търсим истината в Първообраза. Онтологично истината за човека не се съдържа по презумция в самия него (както твърдят някои материалистични теории), нито персонално в неговата душа, ум или интелект, според вярванията на античните философи. Тя не се съдържа изключително и в човешката личност, както допускат съвременните антропоцентрични философски теории⁵¹. В Православието темата за човешката личност, се основава на библейското учение за сътворяването на човека по образ и подобие на Бога. Човекът е тварно същество, тяло, физически обект и в същото време - личност непринадлежаща на нито един обект в света⁵². В православната антропология, според прот. А. Лоргус, са свойствени именно тези две основополагащи съждения за човека. Първото, че той е сътворен, и второто, че е

⁵⁰ *Майендорф, Й.* Византийско богословие...Цит. съч., с. 91.

⁵¹ *Попеску, Д.* Основни аспекти на православната антропология // <https://www.pravoslavie.bg/> (електронен ресурс към 27.01.2020).

⁵² *Лоргус, прот. Андрей.* Человек. В: Богословская Антропология. Русско-православный/римско-католический словарь. Русское издание. Под научной редакцией протоиерея Андрея Лоргуса и Бертрама Штубенрауха. Москва, 2013, с. 46.

личност. Личностното в човека го възвисява до сферата на божественото, а телесността и тварността го принижават до сферата на смъртта и тлението⁵³.

Дискурсът за личността в творенията на св. Григорий Богослов изисква особено внимание. Св. Григорий очертава своя насока в разбирането за човешка личност, изцяло в духа на триадологията и христологията. Той мисли за човека през светлината на Троицата и не случайно е наречен “поетът на Пресветата Троица”⁵⁴. Сърцето в антропологията на св. Григорий Богослов, е именно онази част от личността, в която се разкрива “образът и подобие в човека”. В този процес на разкриване, самоусъвършенстването и стремежът към богоуподобяване е предшествано от очистването на сърцето.

Св. Григорий също както св. Макарий борави с антиномии, за да изрази дълбоката вътрешност на човека. Съпоставянето на “вътрешния” и “външния човек” у св. Григорий, подобно на св. Макарий, напомня антропологичното разбиране за човека в посланията на св. ап. Павел. Често, вместо “сърце”, св. Григорий използва различни метафори, с които изобразява най-съкровената и дълбока същност на човека, която го характеризира като свободна “ипостас” и във връзката му с Бога. Словосъчетания като “вътрешен образ”⁵⁵, човекът - “храм на великия Бог”⁵⁶ и др., подсказват значението на понятието “сърце” и производните му в разбирането на св. Григорий за човешка личност.

Според св. Григорий, изкуството да се лекува тялото е по-лесно, но то не надниква в дълбочина, а повече се занимава с видимото, докато християнската грижа и лечение са насочени изцяло към невидимото, към дълбочината на човешкото сърце, където се осъществява борбата с врага, който предава човека на греховна смърт. Тази борба се извършва със слово и дело, с голяма ревност, но и с Божие съдействие, за да бъдат очиствани и лекувани душите, а оттам и целия човек. Религиозно-философският дуализъм е основна тенденция в антропологията на св. Григорий Богослов. Бог е съдал човека, като е съчетал в него психичното и физичното, разумното и неразумното естество. Затова според св. Григорий,

⁵³ Лоргус, *прот. Андрей*. Човек. В: Богословская Антропология...Цит. съч., с. 46.

⁵⁴ Лоски, *Вл.* Очерк върху мистическото богословие на Източната Църква. София, 2013, с. 41.

⁵⁵ *S. Gregorius Theologus, Ad Caledonium Presbyterum Contra Apollinarium Epistola II* (PG 37, 175-194); *Св. Григорий Богослов*. До Кледоний против Аполинарий – Второ. Творения. Т. 3. Превод от руски по изданието на Московската духовна академия от 1848 г. Славянобългарски манастир “Св. вмчк Георги Зограф”. Света Гора Атон, 2010, с. 28.

⁵⁶ *Св. Григорий Богослов*. Слово 9. За човешката добродетел. Творения. Т. 3...Цит. съч., с. 66.

човекът е “разумно животно”, в което тайнствено и неизяснимо са свързани “земна пръст с ум и ум с дух”⁵⁷.

Св. Григорий нарича човека “разумно и смъртно животно”⁵⁸, но, че не всеки човек може да разсъждава за Бога, а човек с ясна светлина на познанието, човек, който проповядва Божията Премъдрост и който не говори нищо от себе си, по примера на св. ап. Павел (срв. 1 Кор. 4:6-7).

Общото при светите Отци е, че те мислят за човека като за свещенослужител, призван да служи на Бога през целия си живот. Обожението, или богоуподобяването е преминаване на границата на сътворената природа и възстановяването на човешката личност в Христос. Парадоксалното при св. Григорий е, че той мисли за човека не като за малка вселена, а като за голяма вселена в малката, като за втори космос⁵⁹. “Аз съм едновременно малък и велик, унижен и превъзнесен, смъртен и безсмъртен, земен и небесен”, казва той. “Някои неща у мен са общи с долния свят, а други с Бога; някои - с плътта, а други - с духа. Трябва да се погребва заедно с Христа, да възкръсна заедно с Христа, да наследя заедно с Христа, да стана син Божи, даже бог⁶⁰”.

Човекът е личност, дарена със свободата на самоопределението и самоусъвършенстването до степен на богоуподобяване или обожение (теосис). Бог влиза в общение с “очистените”. Божието блаженство е за чистите по сърце, които съзерцават озарението от Пренебесната Троица или “светите светлини на Господните явявания⁶¹”. За очистените, по думите на св. Григорий, дори сърцето и вътрешностите са удостоени с чест. Званието “човек” за св. Григорий е особен залог, който изисква да отдадем себе си изцяло на Бога, та да приемем себе си изцяло. Да приемем напълно себе си означава, по думите му, да се предадем на

⁵⁷ Срв. *Хубанчев, А.* Антропологичните възгледи на св. Григорий Богослов. Ц. В. Бр. 3. София, 1977, с. 4.

⁵⁸ *Св. Григорий Богослов.* Слово 31. О богословіи пятое, о Святомъ Духѣ. Творения иже во святыхъ отца нашего Григорія Богослова, Архієпископа Константинопольскаго. Томъ I. Изд. П. П. Сойкина, Санкт Петербург. б. г., с. 456-457; *Св. Григорий Богослов.* Слово 31. За богословието пето, за Светия Дух. Творения. Т. 2. Славянобългарски манастир “Св. вмчк Георги Зограф”. Света Гора Атон, 2010, с. 193.

⁵⁹ Срв. *Пенков, Д.* Учението на св. Григорий Богослов за човешката личност като съвременен антропологичен проблем. В: *Духовна култура. Списание за религия, философия, наука и изкуство.* Кн.1. София, 2006, с. 13.

⁶⁰ *Св. Григорий Богослов.* Слово 7. Надгробное брату Кесарію, говоренное еще при жизни родителей. Творения иже во...Томъ I, с. 159-176; *Св. Григорий Богослов.* Слово 7. Надгробно за брат му Кесарий. Творения. Том I...Цит. съч., с. 89.

⁶¹ Срв. *Св. Григорий Богослов.* Слово 39. Творения. Т. 2...Цит. съч., с. 301.

Бога и да принесем в жертва собственото си спасение⁶², в което се съдържа истината за безсмъртието на човека. Защото, както казва Хр. Янарас⁶³, без възможността да последваме във възкресението Христос, личност, която е победила смъртта, истината в Христос престава да бъде онтологична. Човекът е личност само в свободата на общението, чрез любовта. Чрез любовта като аналогия ние ще можем да достигнем до познание за христологията на Кръста.

Акцент в тази част от изследването е поставен и върху богословието на св. Симеон Нови Богослов, чието творчество е един своеобразен връх в мистическото богопознание, не по-малко от това на св. Григорий Богослов. Посочван като представител на исихазма преди св. Григорий Палама, св. Симеон обогатява традицията на Източното монашеско богословие със своя личен мистицизъм.

Цялото Източно богословие през този период до голяма степен е исихастско. Исихазъм е съсредоточие на ума в сърцето, молитвено, който непрестанно повтаря Иисусовата молитва “Господи Иисусе Христе, Сине Божий, помилуй ме грешния/грешната”⁶⁴. В състояние на “безобразност” и откъсване от всичко земно и тварно, умът се съединява със сърцето и се слива с божествената светлина, с нетварната енергия на Бога. Исихията не е бездействие, а изключително действие в незабележимост и тишина. В това състояние на обожение (тѐсис), човек става едно с Бога. Изобразяването на Христос в сърцето, за св. Симеон, е всеобхватно духовно събитие, боговидение, харизматичен плод в резултат на светотайнствения живот в Христос и лично изживян опит.

В творенията на преп. Симеон, както и в това на светите Отци харизматици, се очертава ясно идеята, че християнството е истински терапевтична наука и път към изцеление на болната и наранена душа след грехопадението, а средствата за това изцеление са опазването на чистотата на ума и сърцето, което е „невидимото око на душата“. В сърцевината на богословието на св. Симеон Нови Богослов стои учението за очистването на сърцето, безмълвието (исихията), светлината в Христос, вниманието и различните степени на молитвата, както и обожението на човека в стремежа към съвършенство не само в бъдещия, но и в “този век”. Мистичният опит в контекста на Православието, е път към богопознание, чрез личното участие на човека, през

⁶² Срв. *Св. Григорий Богослов*. Слово 40. На свето Кръщение. Творения. Т. 2...Цит. съч., с. 357.

⁶³ Срв. *Янарас, Хр.* Онтология на личността. Сп. Християнство и култура. Бр. 6 (103), София, 2015, с. 9-16.

⁶⁴ *Влахос, митр. Йеротей*. Духовни ориентири за съвременното общество. София, 2017, с. 83-98.

волевото, съзнателно възхождение и синергична връзка с Христос, в стремежа към духовно преобразяване и богоуподобяване. За св. Симеон, светлината е най-верният начин за изразяване на Бога с Неговите нетварни енергии, а сърцето е мястото, където се изобразява Той, не телесно, а безтелесно и “както подобава на Бога”. С езика на мистическото богословие, той говори за “осияване” и “съзерцаване на светлината” и за “тайнствената беседа на Духа”⁶⁵. Св. Симеон говори също така за страдание на сърцето⁶⁶ и за “три начина на внимание и молитва”⁶⁷.

Следвайки същата тази традиция, като представител на исихазма през XIV век, св. Григорий Палама, усвоява от своите предшественици възгледа за цялостното естество на човека и неговото сложно психофизическо единство⁶⁸. Умонастроението на паламизма, според повечето изследователи, е връх в православната аскетика на XIV век. Приносът на св. Григорий се състои главно в създаването на исихастка разновидност на мистическото богословие и в неговото богословско обосноваване⁶⁹. Фундаментална идея в паламитското учение, е съзерцанието на божествените енергии и божоединението, което дискурсивно се определя като богосъзерцание (θεοπτία)⁷⁰. Св. Григорий назовава възможността човекът да стане причастен на Бога по благодат, чрез която той става всичко онова, което е Бог, с изключение на същността. Но, освен това, единението между Бога и човека е възможно само в мярата, в която Бог не губи своята трансцедентност, а човекът своята тварност.

Ясно и последователно паламитското учение се основава на “образа Божий” в човека и на неговата възвишеност дори над ангелския свят. Това, което привлича св. Григорий Палама, е уникалното положение на човека в света. Подобно на св. Григорий Нисийски, той мисли за човека като за “музикална композиция” (срв. Пс. 103:33) и за “чудно съчинен химн”⁷¹, който се издига над

⁶⁵ Св. Симеон Нови Богослов. Слово 58. Творения. Т. 1. Слова. Руски Атонски манастир “Свети Панталеймон” (1892), Православно отечество, 2017, с. 503.

⁶⁶ Св. Симеон Нови Богослов. Слово 78. Творения. Т. 2. Слова и Божествени химни. Руски Атонски манастир “Свети Панталеймон” (1892), Православно отечество, 2017, с. 47.

⁶⁷ Св. Симеон Нови Богослов. Слово 68. Творения. Т. 1...Цит. съч., с. 614-625.

⁶⁸ Срв. Киприан, архим. (Керн). Антропология св. Григория Паламы. УМСА-Press. Париж, 1950, с. 51.

⁶⁹ Срв. Христов, Иван. Византийското богословие през XIV в. Дискурсът за Божествените енергии. София, 2016, с. 92-93.

⁷⁰ Каприев, Г. Византийска философия. София, 2011, с. 354.

⁷¹ Gregorius Nyssenus. In Psalmorum Inscriptiones, (PG 44, 441B); Св. Григорий Нисийски. За надписанието на псалмите; Цит. по Евдокимов, П. Православието...Пос. съч., с.111.

кривата на греха. “Образът” според св. Григорий не е субстанциален в човешката природа, той трябва да се разкрие в нея. Божието изволѐние на Предвечния Бог за човека, освен това не е в готов вид, а само идеално указано и вложено в неговото същество.

В този смисъл от човека се изисква осъществяване на божественото задание. Можем да говорим за “подобие”, но не и за съвършено тъждество. Пределът на богоуподобяването в човека не е поставен⁷². В антропологията на св. Григорий Палама, човекът в същността си, според своя образ, е “по-горе от ангелите, но именно в подобие то той е по-долу от тях”⁷³. След грехопадението, ние сме отхвърлили битието на подобие то, но не сме изгубили битието на образа. Но, също така, когато човекът е изгубил подобие то, е изопачил и образа⁷⁴.

Когато св. Григорий говори за подобие то в човека, той го разглежда в процес на неговото динамично развитие. Човекът може да бъде “подобие” Божие тогава, когато стане съвършен, богообразен, обожен⁷⁵. Разбира се, богоуподобяването, макар и цел в човешкия живот, не е наложено по принуда, а е предоставено на свободния избор на човека.

Св. Григорий, подобно на св. Симеон Нови Богослов, счита, че човекът още в този век може да постигне обожение (богоуподобяване), като пътят към богоуподобяването преминава през аскетизма и живота на пустинята. Исихията - тишината на пустинята - предоставя на човека възможност за вътрешно съсредоточие и самонаблюдение. Когато човекът стане цял в себе си, чрез откъсването на своя разпокъсан ум от външния свят и съсредоточаването му в сърцето, тогава той може да очаква Божието посещение и божествената промяна. Човекът в своята цялост, според св. Григорий, представлява “божествено зрелище”⁷⁶, микрокосмос, който отобразява в себе си “божественото битие”⁷⁷, “голяма вселена заключена в малката”⁷⁸.

⁷² Св. Киприан, архим. (Керн). Антропология св. Григория Паламы...Цит. съч., с. 241-242.

⁷³ Евдокимов, П. Православието...Цит. съч., с. 113.

⁷⁴ S. Joannus Damascenus. Sermo in fium arefactam et in parabolam vinece, (PG 96, 576CD); Св. Йоан Дамаскин. Точно изложение на православната вяра; Цит. по Евдокимов, П. Православието...Пос. съч., с. 113.

⁷⁵ Мандзаридис, Г. Паламика. София, 2016, с. 151-160.

⁷⁶ Св. Киприан, архим. (Керн). Антропология св. Григория Паламы...Цит. съч., с. 340.

⁷⁷ Пак там, с. 344.

⁷⁸ Василий, архиеп. (Кривошеин). Богословские труды. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы. Нижний Новгород. Ч. 1. Афон, 2011, с. 61.

Автори като архим. Киприан (Керн) говорят за психология на св. Григорий Палама. Обратно на това проф. Георги Каприев в своята книга “Византийски етюди” назовава антропологията на св. Григорий – непсихологическо тълкуване на човека⁷⁹, в което “психологическият интерес играе дълбоко подчинена роля”⁸⁰.

Георги Каприев прави препратки към бл. Августин, анализирайки светогледа на св. Григорий и неговото виждане за човека като Божи образ. Не само това, той свързва двамата по отношение на тринитарната аналогия на човешката душа. Докато бл. Августин се опитва да обяснява Божествената Троица чрез структурата на човешкия ум, св. Григорий се стреми “да онагледни отношенията между умствените сили в човека, чрез дадените по откровение вътрешнотринитарни отношения”⁸¹. Заглавието на трактата “Непсихологическото тълкуване на човека при Григорий Палама” отвежда автора до едностранчивото и персонализирано тълкуване на св. Григорий Палама и неговата антропология от двамата критици на тялото Р. Флогаус⁸² и Деметракопулос.

Когато говорим за тринитарното разглеждане на човешката душа, подобни аналогии можем да забележим и при св. Григорий Нисийски, бл. Теодорит Кирски, св. Йоан Дамаскин и при други автори от т. нар. средновизантийско време, както и сред писателите исихасти от XIII – XIV век, които следват същата тази традиция. В антропологията на св. Григорий Синаит например, човекът е описан като образ на Троицата чрез ума, разума и духа, а по отношение на силите на душата според древното разделение на: желателна, афективна и разумна.

В перспективата на тринитарната антропология Г. Каприев е на мнение, че св. Григорий Палама не развива някакво конкретно психологическо учение, нито извежда отделно заключение за строежа на душата. Според Каприев, при св. Григорий липсва ясна “триадична психотеология”⁸³, при това в антропологията му не се забелязва субординация на душата относно тялото, а отново се акцентира върху човешката цялост⁸⁴. Когато говорим за психосоматична цялост на човека у св. Григорий виждаме, че той поставя за център не ума, а сърцето, което е приемник на Божията благодат. Св. Григорий Палама отхвърля платоническото

⁷⁹ Срв. *Каприев, Г.* Византийски етюди. София, 2014, с. 235.

⁸⁰ Пак там, с. 243.

⁸¹ Пак там.

⁸² *Flogaus, R.* Palamas and Barlaam Revisited: A Reassessment of East and West in the Hesychast Controversy of 14th Century Byzantine. *St. Vladimir's Theological Quarterly* 42 (1998), p. 1-32; срв. *Каприев, Г.* Византийски етюди...Цит. съч., с. 235-248.

⁸³ Пак там, с. 243.

⁸⁴ Пак там, с. 244.

подценяване на тялото като източник на злото. В “Триади в защита на свещенобезмълвстващите” той онаглеждава тази своя концепция с понятия като “свещена телесност”, “богопричастна плът”, “тялото като храм Божий” и др. Душата, в учението на св. Григорий, няма субстанциална структура, но в нея действат сили, които без да бъдат субстанции или ипостаси, са свойствени на същността и са въ-ипостасирани заедно с нея⁸⁵. Въпросът за човешката природа не се поставя сам по себе си, а в неговия христологичен аспект, от което става ясно, че Бог спасява с благодатта си човека в цялостта му – тялото и душата в тяхното единство⁸⁶. В този смисъл у св. Григорий ударението не е поставено само върху душата, а върху психосоматичната цялост на човека, при това, за негов център се поставя не умът, а сърцето (*карδιά*)⁸⁷. От тази перспектива можем да кажем, че в центъра на разбирането на св. Григорий Палама за човека, е темата за въ-ипостазираната човешка природа в нейната цялост, и сърцето, като приемник на благодатта на Бога. Следвайки учението на св. Макарий Египетски, Св. Григорий остава верен на библейската антропология, но взаимодейства донякъде и от възгледите на св. Григорий Нисийски и Евагрий Понтийски, в които има отзвук от платонизма. Освен това, св. Григорий си служи и с философски понятия като преосмисля “Аристотеловата силогистика” в друг, духовен контекст и изгражда една цялостна онтология на исихазма⁸⁸.

Разликата във възгледите на св. Григорий с тези на св. Макарий и на св. Григорий Нисийски относно рецепцията на ума, се състои в това, че за св. Макарий седалището на ума е в сърцето на човека, докато за св. Григорий Нисийски умът е безтелесен и неограничаващ се в никоя част от човешкото тяло. Св. Григорий Палама счита, че тези два възгледа биха могли да се съчетаят без да си противоречат, като аргументира позицията си с твърдението, че както безтелесността на Бога не противоречи на истината за Неговото очовечаване, така и учението на св. Григорий Нисийски за безтелесността на ума, не противоречи на схващането на св. Макарий Египетски за сърцето като разумен орган.

⁸⁵ *Каприев, Г.* Византийски етюди...Цит. съч., с. 243-244.

⁸⁶ *Каприев, Г.* Византийска философия...Цит. съч., с. 386.

⁸⁷ Срв. *Каприев, Г.* Византийски етюди...Цит. съч., с. 244.

⁸⁸ Срв. *Христов, Ив.* Византийското богословие през XIV век...Цит. съч., с. 92-93.

Умът, въпреки че не се ограничава вътре в тялото, не е и извън него, използвайки “за пръв и най-важен орган сърцето”⁸⁹.

И докато в позицията на св. Макарий, сърцето е кормчията над ума, то при св. Григорий Нисийски умът, чието съсредоточие е в сърцето, става управител на всяка сила на човешката душа. Св. Григорий Палама разглежда сърцето като преимуществен център в духовния живот на човека, като умствен орган, който влияе върху целия негов мислително-деятелен живот⁹⁰. За св. Григорий човешката мислителната способност е съсредоточена именно там, в човешкото сърце, което представлява “най-вътрешното тяло” в тялото на човека.

В тази част от изследването темата за умосъзерцанието и вътрешната молитва в богословието на Св. Григорий Синаит, заедно с темата за сърцето в антропологията на Св. Николай Кавасила, предпоставят свързаност и плавен преход към третата глава на дисертацията. Това, което сближава тези двама представители на исихастката традиция през XIV век е онази насоченост навътре в човека, която изисква постоянни усилия и призоваване на Името Господне.

В Добротолюбието (гр. Φιλοκαλία) през XVIII век преп. Никодим Светогорец и св. Макарий от о-в Коринт са добавили пет произведения на св. Григорий Синаит. Едното от тях (петото) “За молитвата”⁹¹ съдържа седем текста с наставления. В друго съчинение “За безмълвието и двата начина на молитва”⁹², св. Григорий казва следното: “Има два образа на единение с Бога, или по-добре две страни на входовете на умната молитва, водена от Духа в сърцето...Благодарение на тях, или умът очаква молитва там, в сърцето, придържайки се към Писанието, или предишното проявление на действието на Светия Дух привлича ума с огъня на радостта и го свързва с призоваване и единение с Господ Иисус Христос”⁹³. И тъй като Духът “разпределя всекому поотделно, както си иска” (1 Кор. 12:11), единият от тези два начина ще има предимство при някои хора, а другият при други. В трактата “За тишината и

⁸⁹ Γρηγόριος ο Παλαμάς, Λόγοι Ὑπέρ των Ἱερώς Ἠσυχασζόντων, μτφρ. Παναγιώτης Χρήστου, ΕΠΕ 2, (Θεσσαλονίκη: Πατερικά Εκδόσεις "Γρηγόριος ο Παλαμάς", 1982) 407; Св. Григорий Палама. В защита на свещеноисихастващите (2.2.29); срв. Агиоритски томос, (PG 150, 1232A); Цит. по Мандзаридис, Г. Паламика...Пос. съч., с. 245-246.

⁹⁰ Василий, архиеп. (Кривошеин). Богословские труды...Цит. съч., с. 69.

⁹¹ St Gregory of Sinai. On Stillness and the Two Ways of Prayer, (2 PG 150, 1316 B). The Philokalia. The complete text. Compiled by St Nikodimos of the Holy Mountain and St Makarios of Corinth. Vol. 4. Translated from the Greek and edited by G. E. H. Palmer, Philip Sherrard and Kallistos Ware. London, 1995, p. 209.

⁹² Ibid, p. 263.

⁹³ Ibid, p. 263.

молитвата”⁹⁴ св. Григорий наставлява безмълвниците-исихасти как да приучат себе си за постигането на истински вътрешна молитва.

Вътрешната молитва, според него, означава да спреш да мислиш и да се вслушаш в безмълвния глас на Господа, вътре в сърцето си. Св. Григорий Синаит описва какво се случва, когато молещият се, влезе в своята най-дълбока “вътрешност” и започне да призовава Името Господне. Божественото действие, което извира от самите дълбини на сърцето, все едно е действие на самото сърце, се издига нагоре и раздвижва ума. Тогава той, свързан с това божествено влияние, извиква многократно “Господи Иисусе Христе”. И това е всичко, което умът може да произнесе. Заради честото отваряне на сърцето, умът не е в състояние да произнесе цялата молитва: “Господи Иисусе Христе Сине Божий, помилуй ме грешния/грешната”, а само “Господи Иисусе”. Умът е свързан с това божествено действие и цял, потопен в дълбините на сърцето, произнася най-краткия вариант на сърдечната молитва, неспособен да произнесе нищо друго. Тогава, истинската молитва изразява преоткриването и "проявлението" на получената при Кръщението благодат. Да се молим означава да преминем от състоянието, когато благодатта присъства в сърцата ни тайно и без да го съзнаваме, към състояние на пълно вътрешно възприемане и съзнателно усещане, когато изпитваме и чувстваме действието на Духа пряко и непосредствено.

В трактата “За живота в Христос”, св. Николай Кавасила (XIV в.) напомня, че Христос идва в света, за да обожестви човека, и тъй като за нас е невъзможно да се издигнем до Неговата божествена висота и да споделим Неговото небесно съкровище, Той се понизява до нас, за да сподели нашия живот, та чрез Неговото тяло и кръв ние да приемем Бога в себе си⁹⁵. Това проникване в нашата най-съкровена същност прави преобразяването на човешката природа пълно, и чрез Божията благодат тя се облагородява. В светата Евхаристия, когато Христос се съединява с нас и ние ставаме едно с Него, по думите на светеца, “ние се потапяме в Него както капката вода в океан от парфюм”⁹⁶. Тази чудесна метафора той използва, за да предаде по поетичен начин чудото на преобразяването чрез живота в Христос.

⁹⁴ See. *St Gregory of Sinai. On Silence and Prayer. Writings from The Philokalia On Prayer of the Heart. Translated from the Russian Text “Dobrotolubie” by E. Kadloubovsky and G. E. H. Palmer. London, 1951-1992, p. 84-94.*

⁹⁵ Срв. *Cabasilas, Nicholas. The life in Christ. Crestwood, New York, 1974, p. 23-24.*

⁹⁶ *Ibid, p. 24.*

Антропологията на св. Николай Кавасила се вписва много добре в неопатристичната парадигма на светите Отци, но в едно светотайнствено или евхаристийно тълкувание, със съответния еклисиологичен език⁹⁷. Евхаристийният възглед за човека и онтологията на живота в Христос, са в центъра на неговото богословско мислене. Св. Николай Кавасила представя традиционната тема за сърцето чрез своето виждане за христоцентризма.

Именно христоцентризмът в светотайнствения исихазъм на св. Николай Кавасила, според П. Нелас, е в основата на неговия принос в разбирането за човека⁹⁸. Изследователи като П. Нелас, говорят също така за “христологична антропология”⁹⁹ в богословието на св. Николай Кавасила. Според П. Нелас, духовният живот по Христа в учението на св. Николай е съществен принос в православната христологична антропология и включва следните подразделения: предпоставки за духовен живот (спасението в Христос), природата на духовния живот (животът в Христос), осъществяване на духовния живот (обожение чрез приобщаване с Христос), плодовете на духовния живот (преобразяване на тварите в църковното единство и в тяло Христово).

Христологичната идея за човека доближава св. Николай Кавасила до антропологията на св. Григорий Палама. В основата на Паламитското исихастко учение, чийто привърженик е и св. Николай, чрез практикуването на молитвата, аскезата и светите тайнства на Църквата, “Христос става наш брат” (по думите на св. Григорий Палама).

Животът в Христос, практикуването на умно-сърдечната молитва, аскетизмът и светотайнственият живот в Църквата, преобразяват човека и го правят нова твар. Георгиос Мандзаридис дава едно блестящо определение на това що е исихазъм, като казва: “исихазъм това е доброто и умно сърце, което насочва с биенето си животворното течение на Христовата Кръв. Оросявайки с Божията любов, то дарява първородството на родилите се свише и дава вечен живот. Сърцето на Църквата е съкровено и достъпът към него се открива само пред онзи, който с чистото си сърце вижда Бога и влиза в Царството Божие.

⁹⁷ Срв. *Тутеков, Св.* Светотайнственото богословстване за човека (Пролегомена към еклисиалната антропология на св. Николай Кавасила) // <https://dveri.bg/wa68c> (е-ресурс към 08.12.2019).

⁹⁸ Пак там.

⁹⁹ Срв. *Нелас, П.* Християнска антропология по св. Николаю Кавасиле // https://royallib.com/book/nellas_panayotis/hristsianskaya_antropologiya_po_sv_nikolayu_kavasile.html (електронен ресурс към 12.12.2019).

Такова е мистико-богословското определение на исихазма, откриващ се в умосъзерцанието”¹⁰⁰.

В исихията мълчанието се използва като спомагателен принцип, който представлява психофизичен способ на въздържание от външна отвличаща активност и пребиваване в богата вътрешна активност, характеризираща се с вътрешна темпоралност и други базови свойства на съзнанието, свързани най-вече с безстрастието¹⁰¹. Значението на исихията би следвало да се определи като преустройство на душата в състояние на откритост и готовност за приемане на благодатта, така че безмълвникът открито да призове: *“Готово е сърцето ми, Боже, готово е сърцето ми”* (Пс. 56:8)¹⁰². В този обширен и зваимно свързан комплекс, в който трезвението, охраняването на ума и свеждането му в сърцето, а също така очистването и съхраняването на човешкото сърце, представлява основната рецепция на класическия исихазъм¹⁰³.

3. Третата глава – “Умносърдечната молитва в аскетическия опит и богословие” предлага за разглеждане една обширна тема, която е невъзможно да бъде изчерпана до край в дисертационен труд като този. Тази тема търпи развитие и би могла да бъде продължена в друго изследване.

Представена е една част от огромния опит на светите Отци практикували т. нар. исихастка молитва, в чийто подвижнически живот този вид молитва е свързан с внимание, трезвение на ума и постоянно пребиваване в сърцето. В това така наречено “умно делание” движението на ума представлява очистване от страстните помисли и неговото съсредоточие в най-вътрешната част на човека – сърцето. В богословието на Отците четем за различни степени на молитвата, в които човекът достига до различни степени на усъвършенстване, възрастване и единение с Бога. Образността граничи с апофатиката, основен начин на изразяване в мистическото богословие на Изток.

¹⁰⁰ Мандзаридис, Г. Пътят на съвършенството според св. Григорий Палама. Сп. Свет. Бр. 4. София, 2010, с. 260.

¹⁰¹ Пак. там, с. 260.

¹⁰² Пак там, с. 261.

¹⁰³ Пак там.

В православното богословие умна (*νοερά προσευχή*), е онази молитва, в която участва само умът¹⁰⁴, но когато той се съедини със сърцето, тогава молитвата се превръща в сърдечна. В разсъжденията на св. Григорий Палама, относно този вид “еднословна молитва”, разбираме, че очистването на ума не се свежда просто до откриването на помислите, които са навлезли в него, а предполага изключването им, което не става с помощта на логиката, а с онази молитва, в която действа енергията на Светия Дух, чрез призоваване на Името Иисусово¹⁰⁵.

Характерни елементи на т. нар. исихастка молитва се откриват много по-рано от исихасткия период. Първото систематично изложение за начина на оделотворяването на “вътрешната молитва” се приписва на св. Симеон Нови Богослов в неговия трактат “За трите начина на внимание и молитва”¹⁰⁶, в който несъмнено е отразена древната традиция¹⁰⁷. Връщайки се назад във времето, митр. Иларион Алфеев в книгата “Живот и учение на светителя Григорий Богослов”¹⁰⁸, в частта за молитвата, по повод молитвата “Отче наш”, споменава за установена молитвена практика през III век, и дори в края на IV век, не всички християни да се молят на Господ Иисус Христос. Той прави препратка към съчинението “153 глави за молитвата” на Евагрий Понтийски¹⁰⁹, който е ученик на св. Григорий Богослов, в което нито веднъж не се споменава Иисусовата молитва. Повод за размисъл на митр. Иларион Алфеев по отношение на изложената тема, е също така съчинението на Ориген “За молитвата”¹¹⁰. Според Ориген¹¹¹, човекът не трябва да се моли на Христос, а на Бога, чрез Христос, с което доктринално се различава от богословието на св. Григорий Богослов и на останалите представители на Кападокийската школа. В Литургията на древната Църква,

¹⁰⁴ В православната антропология “умът” не е тъждествен с разума. След грехопадението се счита, че именно умът, трябва да бъде преоткрит и оживотворен (излекуван), чрез молитвата. Срв. *Мандзаридис, Г.* Православен духовен живот. София, 2011, с. 102-107.

¹⁰⁵ Срв. *Влахос, митр. Йеротей.* Православна психотерапия. В. Търново, 2009, с. 144.

¹⁰⁶ *Св. Симеон Нови Богослов.* Творения. Т. I. Света Гора, Атон. “Св. вмчк Георги Зограф”, 2017, с. 614-625.

¹⁰⁷ Пак там.

¹⁰⁸ *Иларион, митр. (Алфеев).* Жизнь и учение святителя Григория Богослова. IV. Мистическое богословие. Москва, 2017, с. 424.

¹⁰⁹ *Evagrius Ponticus.* De oratione (CPG 2452); Срв. *Алфеев, митр. Иларион.* Мистическое богословие...Цит. съч., с. 424.

¹¹⁰ Срв. *Творения учителя Церкви Оригена.* О молитве. Увещание къ мученичеству. Санкт Петербург, 1897, с. 55-56.

¹¹¹ Ориген е считал, че Синът е “по-долу” от Отца (вж. Против Цельса. 8, 15) и че Светия Дух е “по-долу” от Сина (вж. О началах, в ведение. 4). Срв. *Иларион, митр. (Алфеев).* Мистическое богословие...Цит. съч., с. 427-428.

според анализа на митр. Иларион Алфеев, общоприетото обръщение е към Бог Отец. Обръщението към Христос, тоест към Сина, се появява вероятно през V век, в епохата на христологичните спорове¹¹².

Иисусовата молитва получава разпространение в египетското монашество едва след V век, но голяма част от молитвите на св. Григорий Богослов са били адресирани именно до Господ Иисус Христос. Христоцентричността в молитвената практика на св. Григорий Богослов с основание предполага изследователите на творчеството му да говорят за него като за един от основателите на традицията на Иисусовата молитва, която става и сърцевина на монашеската духовност в началото на V век¹¹³.

Съвсем ясно е, че призоваването на Името на Иисус Христос е ставало още през апостолско време. Истинската датировка на Иисусовата молитва не може да се назове със сигурност, но съгласно писмените източници, в този ѝ вид, според някои изследователи, тя е от средата на VI век¹¹⁴. Практикуването на Иисусовата молитва може да се каже, че е продължение на традицията, завещана още от св. ап. Павел в: 1 Сол. 5:17.

В изследването, по-подробно темата за умно-сърдечната молитва е представена в поученията на св. Йоан Синаит (Лествичник), св. Игнатий Брянчанинов и св. Йоан Кронщадски.

Относно “Лествицата” на св. Йоан Синаит, прот. Георги Флоровски изказва мнението, че планът в нея се определя повече “от логиката на сърцето, отколкото от логиката на ума”, а практическите и съвети се подкрепят от дълбок психологически анализ¹¹⁵.

Дълбокото сърце на човека е място на величаво зрелище. В тази бездна, сблъсъкът на демоничното и божественото “бива причина за венец или за мъчение”¹¹⁶. Светите Отци считат още, че в тази бездна е разположена “сакраменталната антропологична ос – метафизичната стълба”¹¹⁷, за която говори и св. Йоан Синаит. Вътрешният подвиг е стяжение на безстрастието, а в

¹¹² *Иларион, митр. (Алфеев)*. Мистическое богословие...Цит. съч., с. 424.

¹¹³ Пак там, с. 425.

¹¹⁴ Пак там.

¹¹⁵ *Флоровски, прот. Г.* Източните отци от V до VIII в. Тавор. Издание Московского Патриарха. 1992, с. 251.

¹¹⁶ *Св. Йоан Лествичник*. (Лествица, 1994, с. 219); Цит. по *Нейчев, Н. Ф. М.* Достоевски – Тайнствената поетика. Пловдив, 2001, с. 74.

¹¹⁷ Пак там, с. 74.

поученията на св. Йоан Лествичник, “възмущението на сърцето” трябва да се стяжава в безгневие и кротост, мир и тишина¹¹⁸.

Големият писател, богослов и психолог, акад. Владета Йеротич, в “Завръщане към Отците” разглежда поученията на св. Йоан Лествичник през погледа на дълбинната психология и ги определя като изключително постижение от гледна точка на съвременната динамичната психология и психосоматична медицина¹¹⁹. В опита на светеца, духовно зрялата личност е престанала да бъде индивид и е станала наистина личност. Напредването в този опит, Вл. Йеротич определя не като праволинеен и възходящ еволюционен процес в развитието на личността, а по-скоро като спираловидно движение с временни падения и нови, по-нататъшни възходи. В този смисъл, той говори за “инволюция на доброто” и “еволюция на злото” у някои хора, както и за непредвидимостта на житейския път на всеки човек в неговия индивидуационен процес или обожение¹²⁰.

В контекста на темата за молитвата е представен опита и на св. Игнатий Брянчанинов (1807-1867). В своето аскетическо наследство, св. Игнатий разкрива светоотеческото разбиране за човека и го привежда към съвременността, в което се състои неговия личен принос. В богословското наследство¹²¹ на св. Игнатий Брянчанинов, първите три тома съчинения съставляват така наречените “Аскетически опити” – сборник със статии по аскетика и умно-молитвено делание. Четвъртият том – “Аскетически проповеди” е сборник със статии с аскетико-делателен характер, а петият том - сборник с омилии и беседи представлява принос към съвременното монашество. Когато говорим за аскеза и подвижничество, трябва да имаме предвид, че този начин на познание намира приложение във всички форми на човешкия живот, защото няма християнин, който да не е подвижник¹²² в една или друга степен. Основната грижа на духовната аскетика, е придобиването на благодатта на Духа, чрез която се формира “вътрешния човек”¹²³. “Но, да се каже, че аскетическото

¹¹⁸ Флоровски, прот. Г. Източните отци от V до VIII век... Цит. съч., с. 255.

¹¹⁹ Йеротич, Вл. Завръщане към Отците. Учението на св. Йоан Лествичник и нашето време. София, 2013, с. 27.

¹²⁰ Пак там, с. 103.

¹²¹ В VI-ти том от писменото наследство на св. Игнатий Брянчанинов се съдържат писма, издадени в сборник “Отечник”, съставен от него. Някои от произведенията на св. Игнатий са били включени също така от монах Марк (Лозински) в сборник “Неиздадени произведения на епископ Игнатий (Брянчанинов)”. Срв. Г. Ф., Д. К. Соч. Епископа Игнатия (Брянчанинова), Отечник. СПб, 1891-1992. - В: Большая энциклопедия русского народа. Русское мировоззрение. Москва, 2003, с. 304.

¹²² Пак там, с. 304.

¹²³ Нейчев, Н. Ф. М. Достоевски – Тайнствената поетика...Цит. съч., с. 70.

подвижничество е “вътрешно”, тоест ориентирано към “вътрешния човек”, не е достатъчно”¹²⁴. То е ориентирано в една още по-скрита и тайнствена област в човека – сърцето¹²⁵, което за аскета – подвижник е “субстанциален център”, антропологичен орган и място на съприкосновение с божественото.

В този смисъл, така нареченият “ментален апофазис” на вътрешната аскеза насочва вниманието към скритата област на човека, към невидимото, за разлика от мирското съответствие на катафатическото богословие, което се изразява в телесната монашеска аскеза¹²⁶.

Такъв подвижнически опит е имал и св. Йоан Кронщадски (1829-1909), чието подвижничество в света, е не по-малко ценно от опита на който и да е друг голям аскет, прозорливец или харизматик. Духовното наследство на светеца включва: слова, молитвени обръщения, поучения, съчиненията - “За молитвата”, “Моят живот в Христа” и др. В трактата “За молитвата”, св. Йоан Кронщадски разглежда различните видове молитва, като поставя в центъра на своето размишление освен “Господнята молитва” (срв. Мат. 6:9-13; Лук. 11:1-4), с която Господ Иисус Христос ни учи как да се молим, и с която е пребъдвал в молитва към Своя Небесен Отец, но още Иисусовата молитва, молитвата към Пресвета Богородица и към светиите¹²⁷.

Темата за сърцето и за сърдечната молитва получава разпространение в православните страни след XIV в. Примери за това биха могли да бъдат поученията на св. Сергей Радонежски (XIV в.) и св. Нил Сорски (XVI в.). През XVIII в. тази практика се възражда в духовния живот в много православни манастири на Балканите и в Русия. В тази връзка е добре да бъде споменат и преп. Паисий Величковски (XVIII в.), който има изключително духовно влияние сред различните кръгове в Русия. Сред аскетическите писатели, в чието творчество, звучи темата за сърцето и сърдечната молитва през периода на XIX в., както вече споменахме, са имената на св. Игнатий Брянчанинов, св. Теофан Затворник и др. В България тази молитвена практика прониква през XIV век чрез св. Григорий Синаит и е продължена от учениците му чрез опита на св. Теодосий Търновски, св. патриарх Евтимий Търновски, св. преп. Ромил Видински, на преп. Калист

¹²⁴ Нейчев, Н. Ф. М. Достоевски – Тайнствената поетика...Цит. съч., с. 70.

¹²⁵ Пак там, с. 70.

¹²⁶ Пак там, с. 78-79.

¹²⁷ Срв. *Свети и праведни Йоан Кронщадски. За молитвата* // http://www.pravoslavieto.com/books/za_molitvata/index.htm (e-book).

Ангеликуд (Мелнишки) и мн. други. Някои изследователи свързват подвижническия и аскетичен живот на св. Йоан Рилски¹²⁸ (макар и живял по-рано), също с традицията на исихазма.

4. Четвърта глава – “Бележити руски подвижници за сърцето”
запознава с творенията на руски подвижници от XVIII - XX век. Разгледани са поученията на св. Тихон Задонски, св. Силуан Атонск и св. Лука Войно-Ясенецки, в които препратките към примери от Священото Писание осветляват темата в нейния екзегетическия аспект. Богословието на св. Силуан Атонски е представено чрез неговия ученик и последовател св. Софроний (Сахаров).

Четвъртата глава завършва с размишление върху богословско-психологическия анализ на св. Лука Войно-Ясенецки за човека. Връзката на сърцето като орган с главния мозък и функциите, които свързват тези два най-важни центъра в човешкото тяло с околния свят, са представени от св. Лука по един комплексен и интегративен начин. Тук физикализмът на сърцето е съпоставен с този на мозъка, вследствие на което е изведено заключението, че със своята сензорика, сърцето е в състояние да възприема явления от висш порядък, което го определя като орган на висшето познание. Докато в своите творенията св. Тихон Задонски се придържа плътно към библейската терминология, разкриваща различните проявления на това понятие, св. Лука Войно-Ясенецки, освен това, прави един по-различен богословско-психологически анализ на феномена “сърце”, изхождайки от своя личен опит не само на богослов, но и на лечител - хирург.

III Заключение

Чрез богословски и религиозно-психологически анализ в контекста на православното богословие и конфесионалната психология на религията е осъществена една от основните задачи в изследването, а именно - да представи “сърцето” като съсредоточие на целия психосоматичен и религиозен живот на човека.

На базата на текстове от Священото Писание, Священото Предание, светоотеческия опит и литература и православната психология са изведени

¹²⁸ За чистотата на сърцето в “Завещанието” на св. Йоан Рилски, вж. *Пулос, архим. П.* Св. Иван Рилски. София, 1992, с. 416-417.

обобщения, които определят човешкото сърце като абсолютен център в биологичен, психосоматичен и духовен аспект. Изпълнена е една от основните цели в дисертационното изследване - да покаже “сърцето” като съкровен център на личността.

От направените изводи по първа глава става ясно, че в Свещеното Писание сърцето е най-важният антропологичен топос, в който се вместили всички проявления на човешкия живот – цялата палитра от човешки изживявания, чувства, намерения и настроения. Сърцето в Свещените текстове освен това, е орган на възприемане на духовния свят и на Царството Божие.

Изложен е един доста богат спектър от понятия, чрез които е намерена дискурсивна връзка между Свещеното Писание на Стария и Новия Завет.

Представени са подходите и тълкуванията от автори ексегети, както и от съвременни автори – тълкуватели на Библията. Изведена е типологичната връзка между двата Завета, в която свързващо звено е Господ Иисус Христос. Акцентът в Новия Завет е поставен най-вече върху посланията на св. ап. Павел и на неговата основополагаща идея за чистотата на сърцето като залог за боговидението.

В следващите глави на дисертацията е осъществена основната задача поставена в дисертационното съчинение - чрез свръхсетивния опит на светите Отци от различните периоди на светоотеческата мисъл и творчество, да се покаже ценността на сърцето като орган на религията и връзката му с благочестието и любовта. От направените изводи става ясно, че аскетическите подвизи, борбата с греха и практикуването на умно-сърдечната молитва преобразяват човешката природа.

Чрез мистицизма на сърцето в творенията на светите Отци от IV-XX век представени в дисертацията, е очертана тенденцията за разглеждането на човека в неговата психосоматична цялост като образ и подобие на Бога и сърцето - като съсредоточие, съсъд и вместилище на добро и зло, но и място на среща между човека и Бога.

Особеното място отредено на “Иисусовата молитва” в дисертационния труд показва, че основополагащото дело в живота на подвижника, е връщането след грехопадението на разпиления ум в сърцето, и насочването му към Бога. Светите отци на Църквата са постојанствали непрестанно в покаяние, безмълвие

(исихія) и очистиране от всеки страстен помисъл, подвиг невъзможен без Бога, “Който е превърнал човешкото сърце в Своя лична грижа и цел”¹²⁹.

От изложеното в дисертационното съчинение става ясно, че човешкото сърце е сложен антиномичен топос и причина за всички човешки дела – добри или зли. Със сърцето вярваме и обичаме, със сърцето се смиряваме или гордеем, прощаваме, враждуваме, отричаме се от Бога или се приближаваме към Него. Това, което го няма в сърцето, го няма и в действителност. Затова, Господ иска да види устроението на нашето сърце (срв. Прит. 23:26).

Всъщност огромната трагедия на нашето време е, че ние живеем, говорим, мислим, дори се молим на Бога извън сърцето си. Затова, основното предизвикателство пред съвременния човек е облагородяването на сърцето, а неговата най-голяма грижа е грижата за очистирането и съхранението на сърцето, защото от него са изворите на живота (Прит. 4:23).

¹²⁹ *Захария, архим.* Пътят към сърцето. София, 2009, с. 85.

IV. Научни приноси

1. В традицията на православното богословие в България темата за сърцето като абсолютен център на психосоматичната същност на човека и своеобразен фокус на най-интимните религиозни преживявания, не е разглеждана досега и в това се състои основният принос на изследването.

2. Дисертационното изследване е пръв опит в българската богословска наука за анализ на антропологичното понятие “сърце” в рамките на толкова широко изследователско поле, включващо библейска антропология, светоотеческо богословие и подвижничество от по-ново време.

3. Поради широкия си обхват, дисертационното изследване може да послужи като отправна точка за други научни изследвания.

4. Приносен момент в дисертацията е нейната практическа приложимост в областта на духовно-ориентираната психология, православната антропология и пастирското богословие.

V. Публикации свързани с темата на дисертацията

Boriana Nanova. THE MYSTIC OF THE HEART IN THE THEOLOGY OF ST. SIMEON THE NEW THEOLOGIAN (X-XI C.). НИШ И ВИЗАНТИЈА. Сборник радова XVII. Ниш, 2019, с. 475-481.

Боряна Нанова. Сърцето в аскетическото предание на Църквата. Сб. Мисъл, слово, текст. Том 6. Университетско издателство "Паисий Хилендарски", 2019, с. 64-73.

Докт. Боряна Нанова (СУ). Сърдечната молитва в наставленията на светите Отци. В: РЕЛИГИЯ ИДЕНТИЧНОСТ И СВЕТОГЛЕД: Човекът в Европейската цивилизация на XXI век. НИ проект на катедра /секция "Религия, вярвания, светоглед" – ИФС-БАН & РКИЦ. София, 2019, с. 360-369.

Боряна Нанова, докторант СУ "Св. Климент Охридски". ПРАВОСЛАВНОТО РАЗБИРАНЕ ЗА ЧОВЕШКА ЛИЧНОСТ В БОГОСЛОВИЕТО НА СВ. ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ. Сб. ПРАВОСЛАВИЕ – ТРАДИЦИЯ И СЪВРЕМЕННОСТ. Том. 6. Пловдив, 2020, с. 26-36.

Други публикации на автора

Боряна Нанова. ПРОФ. АРХИМ. Д-Р ЕВТИМИЙ САПУНДЖИЕВ – АПОЛОГЕТЪТ НА ПРАВОСЛАВИЕТО. В: АРХИМАНДРИТ ЕВТИМИЙ САПУНДЖИЕВ: ЖИВОТ, ЦЪРКОВНА И АКАДЕМИЧНА ДЕЙНОСТ. Сборник по случай 75 години от кончината му. София, 2020, с. 97-106.